

BENKT-ERIK BENKTSON

Kristus och den myndigvordna världen. En studie i Dietrich Bonhoeffers teologi

Under de senaste åren har sekulariseringen diskuterats med stor intensitet¹ och på ett delvis nytt sätt.² Jag har tidigare försökt belysa sekulariseringen såsom teologiskt problem genom att diskutera vissa tankegångar hos Friedrich Gogarten.³ Det var naturligt att först gå till honom, eftersom han är den, som gjort problemet till föremål för en ingående behandling.⁴ Vad som hos Dietrich Bonhoeffer endast förekommer antydningssvis, tillspetsat och motsägelsefullt, är hos Friedrich Gogarten genomtänkt, avvägt och konsekvent. Gogarten är den borne systematikern med förmåga att målmedvetet, utan onödiga sidoblickar, fullborda en utredning. Bonhoeffer var »en impulsiv, visionär tänkare» — karaktistiken är Karl Barths⁵ —, för vilken fängelsecellens murar blev genomskinliga och lät honom se djupt in i tidens nöd. Tänkaren vid skrivbordet kan utestänga det i verkligheten, som stör uppmärksamheten och splittrar sinnet. Fången, som stängts in i cellen och avskilts från verkligheten utanför fängelsemurarna, rycker denna samma verklighet in på livet. Bonhoeffers *Letters and Papers from Prison*⁶

¹ Sekulariseringen var en av nyckeltermerna vid Kristliga Studentvärldsförbundets europeiska studentkonferens i Graz i augusti 1962. Debatten där speglas i första årgången av Årsbok för Sveriges Kristliga Studentrörelse (1963) med titeln: Människan i sekulariseringen. Årsbokens förmämsta bidrag är Gustaf Aulén, Bonhoeffers brev från fängelset — några randanmärkingar, en utvidgning av recensionen av Motstånd och underkastelse i denna tidskrift 1962, ss. 261—264. Jfr i samma årgång ss. 201—203 min rec. av Aukrust, Mennesket i kulturen. Hela detta arbete är ägnat sekulariseringsproblematiken.

² Redan strax efter kriget formulerade Hal Koch uttrycket: »Jag accepterar sekulariseringen», och man har sedermera kunnat tala om »sekulariseringens evangelium», så exempelvis Prenter i denna tidskrift på tal om Gogarten. Under inflytande av Gogarten, Bultmann och framför allt Bonhoeffer har i Tyskland uppstått en sekulariseringsteologi, som inte accepterar den vanliga synen på sekulariseringen såsom ett sönderfallande av den kristet grundade västerländska kulturen utan betraktar den såsom ett ur biblisk synpunkt legitimt fenomen. Jfr Johannes Aagaards båda artiklar i Vår Lösen 1962: Varför sekularisering? (1/62) och Efter sekulariseringen (3/62).

³ Myndig människa — övermänniska. Ett bidrag till debatten om sekulariseringen som teologiskt problem. Vår Lösen 1/63.

⁴ Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem. 1953, 2. uppl. 1958.

⁵ Die mündige Welt (i forts. förkort. MW) I, s. 121.

⁶ Titeln på den första engelska översättningen av Widerstand und Ergebung, Briefe und Auf-

speglar hans känsliga sinnes blixtsnabba reaktioner på händelserna i tiden. I sin ofta lapidariska form och sitt ofullbordade skick gör Motstånd och underkastelse det till ett vanskligt företag att ge en adekvat tolkning och spåra en grundtanke. Det är beklämmande, hur ohämmat man på sina håll gått till verket, när man velat göra Motstånd och underkastelse till en den moderna inomvärldslighetens och religionslöshetens dogmatik. Ur biblisk synpunkt måste det te sig ytterst anmärkningsvärt, att den myndiga människans första åtgärd är att söka omyn-digförklara Gud. Denna synpunkt är allt annat än irrelevant, ty om något är säkert, så är det att Bonhoeffer inte »kastat loss från Bibeln». Gällde det endast att uppvisa det ohållbara i försöken att identifiera det teologiska bejakandet av sekulariseringen med vanlig mänsklig självtillräcklighet, vore hänvisningen till Gogarten tillräcklig. Den myndiga människan är för honom motsatsen till den övermänniska, som tror sig kunna intaga Guds plats. Sekulariseringsdebatten måste emellertid saneras på ännu en punkt. Det gäller att i den intellektuella redlighetens namn skydda Bonhoeffers andliga kvarlåtenskap för den typ av »uttolkare», som utan någon vilja och förmåga till kongenialitet med hans personlighet och livsverk förvandlar Motstånd och underkastelse till en fyndgruva för dem, som söker slående uttryck för människans majestät och Guds ringhet.

De uppsatser och brev, som år 1955 till tioårsminnet av Bonhoeffers död utgavs i en första del, vilken redan nästa år följdes av en ny volym, fick titeln Die mündige Welt. Eberhard Bethge, som 1951 utgav fängelsebrevet, och som för övrigt också sammanställt och utgivit Bonhoeffers Ethik, har meddelat, att titeln Die mündige Welt inte helt motsvarar bidragsgivarnas önskningsar. Det är inte heller Bonhoeffers vänner och lärjungar, som står bakom titeln. Den kunde förleda någon att vilja förstå Bonhoeffer från fel sida, »som om han började och slutade med antropologien». Var och en, som tränger in i hans värld, blir enligt Bethge snart övertygad om att det inte förhåller sig på det viset. Det är emellertid så, som diskussionen börjat, konstaterar Bethge. »Och varför skall det inte gå så också här såsom annorstädes, där en sak diskuteras under en något olycklig men likväl verkningsfull rubrik?»⁷ — Nu, snart ett decennium efteråt, kan man fastslå, att slagordet Den myndiga världen riskerar att fördunkla den sak, som Bonhoeffer ville föra fram. I det följande skall ett försök göras att ställa in uttrycket die mündige Welt i dess sammanhang i Motstånd och underkastelse och mot bakgrund av Bonhoeffers tidigare tänkande.⁸ De, som stått Bonhoeffer

zeichnung aus der Haft, 1951 (den eng. översättningen 1953). I forts. citeras den svenska översättningen, 1960 (förkort. WE). ⁷ MW, II, förordet.

⁸ Vill man inte propagandistiskt utnyttja Bonhoeffer för någon form av »kristen ateism» — något som dessvärre sker i vida kretsar, är det naturligt att man tolkar antydningarna i breven mot bakgrunden av hans teologi i stort. Det är det riktiga i Karl Barths av Ernst Wolf åter-

närmast, bestrider, att han »mit der Anthropologie beginne und ende». Med vad börjar och slutar han?

Genom Motstånd och underkastelse har Bonhoeffers död trängt oss in på livet. Det är naturligt att först fråga: varmed slutar hans tänkande? Det rätta svaret kunde tyckas vara, att detta tänkande förblir oavslutat. Det slutar med »Entwurf einer Arbeit», utkastet till en ny bok, där han på fem sidor säger mer än de flesta på fem hundra.⁹ Om man i stället för att spekulera över vad han kunde ha skrivit i den planerade boken, håller sig till vad han före avrättningen hann säga, ter sig hans livsverk visserligen i förtid avbrutet men ändå djupast sett inte ofullbordat. Han begrundade i fångelset den fragmentariska karaktär, som livet har. Det finns, menar han, också sådana fragment, »som bevarar sin betydelse genom århundraden, därför att deras fulländning är helt förbehållen Gud».¹⁰ Mycket i Motstånd och underkastelse är sådana »ofrånkomliga livsfrag-

givna yttrande: »man solle sich doch – und das sei auch Bonhoeffers würdiger – an den Bonhoeffer halten, der in den früheren Schriften deutliche und klare Äusserungen gemacht habe, statt sich auf den unsicheren Boden der Briefe zu begeben, wo jeder in die Schlagworte hineinlege, was ihm grade am Herzen liege» (MW, II, förordet). Det är emellertid beklagligt, att anklagelsen för uppenbaresepositivism kommit Barth att inte begrunda innebörden av Bonhoeffers ord, att Barth är den ende, som sökt tänka i riktning mot en icke-religiös tolkning av de bibliska begreppen (WE, s. 140). Lösningen av frågan om vad Bonhoeffer avser med en sådan tolkning, ligger hos Barth.

⁹ Ronald Gregor Smith, *The New Man. Christianity and Man's Coming of Age*. Jfr det i MW, II, ss. 104 ff. återgivna kapitlet med titeln »Diesseitige Transzendenz».

¹⁰ WE, s. 122. Godsey understryker den fragmentariska karaktären hos Bonhoeffers sista författarskap genom sin eleganta disposition av *The Theology of Dietrich Bonhoeffer: I. Theological Foundation (1906–1931), II. Theological Application (1932–1939), III. Theological Fragmentation (1940–1945)*. Det fragmentariska i Bonhoeffers tankevärld överdrivs emellertid ofta. Ingen har i så hög grad som Eberhard Bethge skapat förutsättningar för att man skall få ett grepp om det enhetliga i hans teologi. Hans senaste bidrag till förståelsen av Bonhoeffer är 6. upplagan av *Etiken*, där stoffet ordnats i tidsföljd, bland annat på grundval av de konceptpapper, som använts till de olika utkasten. Anledningen till den kronologiska dispositionen är »die Diskussion um Bonhoeffers theologische Entwicklung auf die Gefängnisbriefe hin», som gjorde det önskvärt med »eine Überprüfung der chronologischen Entstehung der Ethikansätze» (*Ethik, Zusammengefasst und herausgegeben von Eberhard Bethge*, 6. Aufl. 1963, s. 14). I forts. citeras *Etiken* (= E) efter 1. uppl. med den nya utgåvans paginering inom parentes. – På tal om Bonhoeffers »Theological Fragmentation» måste det sägas, att det mycket spridda talet om hans »oklarhet» är en sanning med modifikation. I en radiodiskussion den 29/2 i år om *Robinson, Honest to God*, sade Erland Sundström, som skrivit en efterskrift till den svenska översättningen, *Gud är annorlunda*: »Nu är ju Bonhoeffer både oklar och motsägelsefylld, som vi vet, och en del av oklarheten följer väl med i Robinsons resonemang.» Detta är att vända upp och ned på förhållandena. I jämförelse med *Robinson* är Bonhoeffer kristallklar i sin teologi. – Om de fragment, »som måste vara fragment», därför att deras fulländning helt är förbehållen Gud (WE, s. 122), skriver Paul Tillich: »Every meaningful fragment is an implicit system, as every system is an explicit fragment; for man, and especially the theologian, lives in fragments, in reality as well in thought.» *The Problem of Theological Method*, *Journ. of Rel.* 1947, s. 23. Mellan Bonhoeffers teologi och Tillichs råder på flera

ment». Det är emellertid särskilt ett avsnitt i ett brev, skrivet i militärfängelset Tegel utanför Berlin den 21 augusti 1944, som ehuru fragmentariskt bär det slutgiltigas prägel. Det lyder: »Visst är, att vi alltid får leva i Guds närhet och att detta liv för oss är ett helt nytt liv; att det inte mer finns något omöjligt för oss, ty för Gud är ingenting omöjligt; att ingen jordisk makt kan röra vid oss utan Guds vilja och att nöd och fara blott driver oss närmare Gud; visst är, att vi inte har rätt till någonting men dock får bedja om allt; visst är, att vår glädje är förborgad i lidandet, vårt liv i döden, och sist, att vi genom detta allt står i en gemenskap som bär. Och till alltsammans har Gud sagt Ja och Amen i Jesus. Detta Ja och Amen är den fasta grund som vi står på» (s. 201).

Dietrich Bonhoeffer finner sin visshet om Guds närhet i fängelset, om glädje i lidandet och om liv i döden bekräftad genom Guds Ja och Amen i Jesus Kristus. Denna bekräftelse måste ses i dess oskiljaktiga samband med hans bibelutläggning. Fyrtioåtta timmar efter sin ankomst till fängelset den 5 april 1943 fick han tillbaka sin bibel, sedan man undersökt den för att se, om han inte smugglat in filar, rakknivar eller dylikt i den. När han den 18 november samma år berättar om de tolv första dagarna, då han var isolerad som storförbrytare »och blev behandlad därefter», säger han, att Paul Gerhardt då visade sig med oanad kraft bestå provet, liksom Psaltaren och Johannes uppenbarelse.¹¹ Det blir i cellen mer och mer klart för honom, »vad bibeln och Luther menar med anfäktelse». De svåra flygangreppen driver honom »rent elementärt tillbaka till bönen och bibeln». I mitten av november har han läst Gamla testamentet 2½ gånger. Redan i maj kan han meddela sina föräldrar, att han läser bibeln helt enkelt från början och då kommit till Job, som står honom särskilt nära. Han skriver också: »Psaltaren läser jag dagligen, som jag brukar sedan flera år, och det finns ingen bok som jag känner och älskar som denna.» Just hans tidigare arbete med Psaltaren ger en tydlig bild av hur han utlägger bibeln. Lärorna om Skriften och om Kristus är för honom två sidor av samma sak, vars hjärtpunkt är Kristus såsom den store Förebedjaren. Jesus Kristus är Guds Ord, som blivit kött och på jorden företräder Gud inför människorna, men han är också det andevordna människoordet, och därför företräder han i himmelen oss människor

punkter en outtalad, av ingendera parten observerad överensstämmelse, ett förhållande, som inte uppmärksammats i de stora Bonhoeffer-monografierna, varken i Godseys eller i Hanfried Müller, Von der Kirche zur Welt. Två sidor i religionslöshetens problem hos Bonhoeffer konstitueras, såsom jag längre fram skall försöka uppvisa, av med Tillich, resp. Barth överensstämmande tankelinjer; huvudlinjen är luthersk.

¹¹ WE, s. 75, jfr s. 188; det senare brevet, skrivet den ²¹/7, 1944 efter underrättelsen om misslyckandet den 20 juli, är upptaget i Walther Kilys antologi, Zeichen der Zeiten, Ein deutsches Lesebuch, IV. Utan en teologisk kommentar är det, som i detta brev sägs om denna sidigheten, mycket utsatt för missförstånd.

inför Gud. I sin Gebetbuch der Bibel, Eine Einführung in die Psalmen¹² frågar han, hur det är möjligt, att både en människa och Jesu Kristus kan bedja Psaltaren, och svarar, att det är Guds människovordne Son, som i sin egen kropp burit all mänsklig svaghet, det är Han, som utgjuter hela mänsklighetens hjärta inför Gud och står i vårt ställe och beder för oss. »Han har känt kval och smärta, skuld och död djupare än vi. Därför är det bönen från den av Honom antagna mänskliga naturen, som här /i Psaltaren/ kommer inför Gud.»¹³ »Jesus Kristus har fört fram för Gud all människornas nöd, all glädje, allt tack och allt hopp. I Hans mun blir människoordet Gudsord, och när vi bedja med i Hans bön, blir i sin tur Gudsordet människoord. Så äro alla Bibelns böner sådana böner, i vilka Han innesluter oss och genom vilka Han bär oss fram inför Guds ansikte.»¹⁴

Såsom den gamla kyrkan lägger Bonhoeffer psalmerna i Kristi mun – läran om Kristi två naturer är ännu i Motstånd och underkastelse en självklar förutsättning för honom¹⁵ – och förstår dem ut från uppfyllelsen på korset. Kristus är Psaltarens jag och dess amen. Han var såsom den Utlovade närvarande i Davids psalmer, han bad dem själv under sitt jordeliv, och i hans död och uppståndelse är de uppfyllda. När vi beder med i psalmerna, får vi utgjuta våra egna hjärtan. Guds Ord talar då ej till oss, utan vi får tala det till Gud. I en tid då det inom mycken teologi talas monotont om Guds Ords tilltal och människans avgörelse, förkunnar Bonhoeffer på ett inträngande sätt livets, också bibelns polyfoni. Att läsa bibeln är inte blott att bli tilltalad såsom det gudomliga ordets adressat. Det är också att få taga Ordet i sin mun och säga efter det. Det är att vara inte blott ett du, som Ordet talar till, utan genom Jesus Kristus även ett jag och tillsammans med andra bedjare ett vi, som beder Guds Ord.

Bonhoeffers Bönbok av år 1940, tio år efter hans första stora teologiska insats och fem år före hans död i förintelselägren Flossenbürg, är den av alltför många betraktare förbisedda höjd, från vilken hans livsvandring ter sig – ingalunda rak men – sällsynt konsekvent. För att åter först fatta slutet i sikte: hans tolkning och användning av Psaltaren, bedjandet av Gamla testamentets psalmer i Jesu namn, tillämpat och praktiserat i Nachfolge 1937 och Gemeinsames Leben 1939, ger relief åt två betydelsefulla vittnesbörd om honom. Hans engelske medfånge under de sista livsdagarna, Payne Best, har bekänt: »Bonhoeffer var en av de mycket få människor, som jag någonsin träffat, för vilka Gud var reell och ständigt nära . . .»¹⁶ En rabbin skrev efter utgivandet av Widerstand und Ergebung, att det genom Bonhoeffer för första gången blivit begripligt för honom, att någon kunde komma att tillbedja Jesu person.¹⁷

¹² Delvis översatt till danska av Jørgen Glenthøj 1954.

¹⁴ Gebetbuch 4.

¹⁶ The Venlo Incident, s. 180.

¹³ Gebetbuch 6.

¹⁵ Jfr WE, ss. 149 f.

¹⁷ MW, I, s. 8.

Att läsa Motstånd och underkastelse i ljuset av Bonhoeffers psaltarexeges är som att hämta fram en porfyristen ur skuggan: vid belysning framträder den röda färgen och låter betraktaren skönja en huvudlinje i fängelsebrevens ofullgångna mönster, en fortsättning på den viktigaste ansatsen i Bonhoeffers tänkande, den kristologiska. »Kontinuiteten med ens eget förflutna är utan tvivel en stor gåva», skriver Bonhoeffer en gång.¹⁸ Den gåvan hade han själv fått. Belysta av psaltarexegesen framstår de kristologiska fragmenten i Motstånd och underkastelse såsom ett sammanhängande helt, en väl snitslad bana genom den religionslösa terrängen till målet, varifrån också starten skedde, hjärtpunkten i Bonhoeffers liv och teologi. Jesus Kristus är Psaltarens jag — Han är den, som bär bönerna fram inför Gud — och tillika dess amen — Han är uppfyllelsen av dem alla: lidandespsalmerna, ty all världens lidande är inneslutet i Hans; oskuldspsalmerna, ty Han ensam är utan skuld; botpsalmerna, ty Han har burit människornas synd upp på korset; lovpsalmerna, ty Han har lärt oss känna Gud, som allena tillkommer äran.

Med synen på Jesus Kristus såsom Psaltarens jag och amen hör de kristologiska fragmenten i breven organiskt samman: »Allt vad vi har rätt att vänta och bedja om, står att finna i Jesus Kristus.»¹⁹ I fortsättningen hävdas, att om Jesus inte levat, vore vårt liv meningslöst. »Eftersom jorden blivit aktad värdig att bära människan Jesus Kristus, eftersom en människa sådan som Jesus har levat, därför och endast därför har det mening för oss människor att leva.» Dessa ord har lett till att man erinrat sig Johannes Gottschicks sats: »Utan Jesus vore jag ateist», och diskuterat, huruvida Bonhoeffers »kristomonism» vore ritschliansk eller barthiansk.²⁰ I själva verket torde det vara oberättigat att tala om kristomonism hos Bonhoeffer. Hans ståndpunkt kan återges med Gustaf Auléns ord, att Kristus står i trons riktpunkt, inte för att låta blicken stanna vid sig utan för att låta oss se Fadern.²¹ Det ständiga, långsamma och stilla försänkandet i Jesu levnad och förkunnelse, hans handlande, lidande och död skall enligt Bonhoeffer ske för att man skall inse »vad Gud lovar och vad han uppfyller».²² I en föreläsning i Berlin ett drygt decennium tidigare säger han, att kristna är de människor, »som måste till Kristus för att veta om Gud».²³

Det bärande i Bonhoeffers kristologi är inte några glimtar av Jesu inre liv eller några evighetens lodräta blixtnedslag i tiden, inte några genom Jesu person

¹⁸ WE, s. 136.

¹⁹ WE, s. 201. Det är alltså *inte* »en sådan kristologi /som Robinsons/, som Bonhoeffer höll på att arbeta sig fram till och om vilken han efterlämnade så fängslande men tyvärr ofullständiga antydningar». Robinson, Gud är annorlunda, s. 68. Kristologien i WE är inte ny!

²⁰ Ebeling, Die 'nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe', MW, II, s. 19.

²¹ Jfr Den allmänneliga kristna tron, 4. uppl., § 5.

²² WE, s. 201.

²³ Schöpfung und Fall, s. 10.

inspirerade ögonblick och inte några avgörelser för Ordets tilltal, över huvud inte det punktuella, historielösa mönster, som präglar kristomonismen. Det bärande är Guds löften och deras uppfyllelse i historiens vågräta dimension. Guds löften är de hoppets stjärnor, som också lyser upp fångenskapens mörker. I ett av de sista bevarade breven heter det: »Gud uppfyller inte alla våra önskningar men alla sina löften, d. v. s. han förblir jordens Herre, han uppehåller sin kyrka, han skänker oss ständigt ny tro, han pålägger oss inte mer än vi kan bära, han gör oss glada över sin hjälp och närhet, han hör våra böner och för oss på den bästa och riktigaste vägen till sig. När Gud visserligen så gör, bereder han sig lov genom oss.»²⁴ Några veckor tidigare skriver Bonhoeffer om lyckan. Bethge hade i det brev, som Bonhoeffer besvarar den 28 juli, framkastat, att det i bibeln inte talas mycket om hälsa, lycka, kraft etc. Bonhoeffer meddelar, att han än en gång grundligt övervägt detta och funnit, att det i varje fall inte stämmer för Gamla testamentet. Där är den teologiska länken mellan Gud och människans lycka välsignelsen. Den innesluter allt jordiskt gott. »Välsignelsen betyder, att Gud tar hela jordelivet i anspråk, och den innehåller alla löften.» Det skulle visserligen motsvara den vanliga överandliga uppfattningen av Nya testamentet, om man betraktade den gammaltestamentliga välsignelsen som ett övervunnet stadium i N. T. Kierkegaard exempelvis satte denna välsignelse i motsättning till korset. Men på detta vis blir korset, resp. lidandet en princip och av detta härflyter »en osund metodism, som berövar lidandet den gudomliga skickelsens kontingenta karaktär». Även i Gamla testamentet måste den välsignade lida mycket (Abraham, Isak, Jakob, Josef), men det leder aldrig — lika litet som i Nya testamentet — därhän, att lycka och lidande, välsignelse och kors bringas i absolut motsats till varandra. »Skillnaden mellan G. T. och N. T. är väl här blott den, att i Gamla testamentet omsluter välsignelsen även korset, i Nya testamentet innesluter korset även välsignelsen.»²⁵

Gamla testamentet är för Bonhoeffer såsom en avskjuten pil, som är på väg mot målet.²⁶ Bågen, som spändes för att sända pilen i väg, heter »Schöpfung und Fall».²⁷ I den nejd i Gamla testamentet, där Bonhoeffer såsom så många andra bibelläsare särskilt gärna dväljs, i Psaltarens höjder och dalar, syns pilen, som Guds frälsningsvilja sände, på väg mot uppfyllelsen, korset och graven, uppståndelsen, himmelfärden och återkomsten vid tidens ände. Men frälsningspil skönjes endast av trons öga såsom en strimma hopp i förtvivlans och anfåktelsens natt. Den religiösa självtillräckligheten är blind för den.

²⁴ WE, s. 200.

²⁵ WE, s. 193.

²⁶ Jfr GRUNOW, Dietrich Bonhoeffers Schriftauslegung, MW, I, s. 69.

²⁷ Bonhoeffers »teologiska utläggning av Genesis 1–3» (jfr ovan not 23), en föreläsningsserie vid Berlins universitet 1932/33, är av eminent betydelse för förståelsen av hans teologi.

Det är ingen tvekan om att Bonhoeffers ljusa dennasidighet hämtat näring ur Gamla testamentets mark, den »Diesseitigkeit», som inte blott talar ur hans skrifter utan också omvittnas av dem, som kände honom, den atmosfär av lycka, som han levde i – i fångelset! – och fröjd över varje liten händelse och djup tacksamhet över att leva.²⁸ Men hans trohet mot jorden står i den avskjutna pilens tecken. Att vara jorden trogen innebär att se djupt in i all dess nöd och vända. Att vara jorden trogen är att kunna sitta i en fångelsecell och orka tänka på livet och de levande, som skall fortsätta att leva, när man själv snart är död, orka tänka tankar, som skall kunna hjälpa dem, som får leva vidare. I ett föredrag, »Komme Ditt rike!»²⁹ utlägger Bonhoeffer vad det vill säga att vara religiös, ja, rent av »kristen» på jordens bekostnad. Så snart livet blir plågsamt och påfrestande »/springt man/ mit kühnem Abstoss in die Luft und schwingt sich erleichtert und unbekümmert in sogenannte ewige Gefilde». En kristen får inte vara »hinterweltlerisch». 1944 skriver Bonhoeffer: »Den kristne har inte som frälsningsmyternas troende en ständig sista tillflyktsort från de jordiska uppgifterna och svårigheterna tillhands i det eviga, utan han måste liksom Kristus smaka jordelivet till sista droppen . . .»³⁰

Dietrich Bonhoeffer levde, såsom han lärde. Varje dag i Tegel, varje brev därifrån är ett amen till predikan tolv år tidigare, »Dein Reich komme». Den jord, som man inte »im Hinterweltlertum» får fly bort ifrån, är den myndiga människans, men den är först och sist Guds. Jorden, som det gäller att vara trogen mot, och som Gud råder över – där han »nu som förr sitter vid väldet»³¹ –, målas såsom antytts i stor utsträckning i gammaltestamentliga färger. Gustaf Aulén har vid läsningen av Motstånd och underkastelse fått intrycket, att Bonhoeffers meditationer om kristendomens dennasidighet »delvis till hans egen överraskning» kommit att kretsa kring Gamla testamentet.³² I själva verket har Bonhoeffer aldrig varit en exklusivt nytestamentlig teolog. Inledningen till hans genesisutläggning slutar med tesen, att kyrka och teologi står och faller med tron, »dass Gott der Eine Gott ist in der ganzen Heiligen Schrift».³³ När han i Widerstand und Ergebung säger sig gång på gång lägga märke till hur gammaltestamentligt han tänker, röjer formuleringen, att han inte är medveten om någon nyorientering i sin teologi. Gamla testamentet har redan i början av 30-talet grundläggande betydelse för honom. Kampen mot den falska hinsidigheten förs i stor utsträckning med vapen, hämtade från Gamla testamentet.³⁴

²⁸ Payne Best, a. a. s. 180.

²⁹ Dein Reich komme! Das Gebet der Gemeinde um Gottes Reich auf Erden, i Stimmen aus der deutschen christlichen Studentbewegung, Heft 78, 1933.

³⁰ WE, s. 173.

³¹ WE, s. 199.

³² Människan i sekulariseringen, s. 16.

³³ Schöpfung und Fall, s. 8.

³⁴ Gunnel Vallquist har gjort en riktig iakttagelse, när hon om hans sista tänkande säger, att

Förkunnelsen av Kristus utan hans gammaltestamentliga bakgrund har enligt Bonhoeffer lämnat världen åt sig själv. Var han tidigare klart barthiansk i sin syn på Skriftens enhet: kyrkan måste se skapelsen ut från Kristus (»von Christus her . . ., und erst dann auf ihn hin»,³⁵ så tenderar han i Motstånd och underkastelse att se saken från andra sidan: »Gud är hinsides mitt i vårt liv . . . Så är det i Gamla testamentet, och därvidlag läser vi ännu Nya testamentet alltför litet utifrån det Gamla». ³⁶ Vad det bland annat betyder att läsa Nya testamentet utifrån det Gamla, har Bonhoeffer i ett par tidigare brev antytt. Domssöndagen 1943 säger han sig ha känt Luthers anvisning att »signa sig med korset» vid morgon- och aftonbönen såsom en hjälp. Det ligger i detta, hävdar han, något objektivt, som särskilt väl behövs i fängelset. »Bli inte förskräckt! Jag kommer absolut inte ut härifrån som en 'homo religiosus'! Tvärtom — min misstro och rädsla för 'religiositet' har blivit större än någonsin. Det är mig en ständig tankeställare, att israeliterna aldrig uttalade Guds namn, och jag förstår dem bättre och bättre.»³⁷ I ett brev daterat två veckor senare, där Bonhoeffer framhåller, att han gång på gång lägger märke till hur gammaltestamentligt han tänker, och att han de senaste månaderna läst Gamla testamentet mycket mer än Nya, står det: »Bara när man rätt känner Guds namns outsäglighet (»die Unausprechlichkeit des Namen Gottes»), har man rätt att uttala namnet Jesus Kristus; bara när man älskar livet och jorden så, att allt tycks slut och förlorat för en när det är slut, har man rätt att tro de dödas uppståndelse och en ny värld . . .»³⁸ I fortsättningen heter det: »Den som alltför snart och direkt vill tro och känna nytestamentligt, är efter min mening ingen kristen.» Till den otillåtna genvägen

han tar upp Nietzsches utmaning (Kristen Humanism 1961, s. 296). Detta sker emellertid redan i det förut berörda föredraget *Dein Reich komme*: »Hinterweltlerisch sind wir, seit wir den bösen Kniff herausbekamen, religiös, ja sogar 'christlich' zu sein auf Kosten der Erde.» I Motstånd och underkastelse ger Bonhoeffer i sak och utan namns nämnande Nietzsche rätt också i tesen: »Gott ist tot», nota bene den »Gud», som endast är »ein Stück prolongierter Welt». Mot den falska hinsidigheten men också mot den falska dennasidigheten, »den platta och banala», ställer Bonhoeffer »kristendomens djupa dennasidighet», »den djupa jordiskhet som är full av tukt och som lever ansikte mot ansikte med döden och uppståndelsen» (s. 188). Den dubbla frontställningen är tydligt förnimbar i den pregnanta satsen: »Gud är hinsides mitt i vårt liv» (s. 142), som ingalunda är så gåtfull eller paradoxal, som man menat, utan ett adekvat uttryck för bibelns genombrytande av alternativet gudomlig transcendens — immanens. Man torde kunna formulera Bonhoeffers mening så, att tanken på Guds hinsidighet i livets mitt inte hade kunnat trängas undan, om man läst Gamla testamentet rätt. Det har man nu inte gjort. Gamla testamentet har betraktats såsom ett övervunnet religiöst stadium. Genom att beteckna kristendomen såsom frälsningsreligion har man begått ett kardinalfel, »som skiljer Kristus från Gamla testamentet och tolkar honom utifrån frälsningsmyterna» (s. 172).

³⁵ Schöpfung und Fall, s. 7.

³⁷ WE, s. 84.

³⁶ WE, s. 142.

³⁸ WE, ss. 90 f.

förbi Gamla testamentet hör enligt samma brev att tala om nåden utan att låta Guds lag gälla ens liv.³⁹

Bonhoeffers intensiva koncentration på Gamla testamentet, utan motstycke i nutida kontinental teologi, låter som antytts Gud möta i människolivets mitt. Någon religiös urvalsprincip är inte i spel och sorterar bort vissa röster. Allt ljuder med i den kör med oräkneliga stämmor, som läsaren av Gamla testamentet får lyssna till. Försöker man tänka så, som Bonhoeffer tänkte i fängelsecellen, är det befogat att särskilt lyssna till den tillvarons polyfoni, som Psaltaren förmedlar ett avsnitt ur.⁴⁰ Alla psalmer preludierar inte händelserna på korset och i den öppnade graven. Här finns svåra dissonanser för den, som vill låta Gud svara på våra frågor och förmedla ett religiöst budskap till religiöst sinnade människor. Psaltaren är ett stycke verklighet med inte blott oroande tvivel utan också — sett från den kristna trons sida — ren och klar förnekelse: »Men sin broder kan ingen förlösa eller giva Gud lösepenning för honom» (Psalt. 49: 8). »Gör du väl under för de döda, eller kunna skuggorna stå upp och tacka dig?» (Psalt. 88: 11).⁴¹

*

³⁹ En av de teologiskt viktigaste frågorna i religionslöshetens problem, sådant det föreligger hos Bonhoeffer, är enligt Ebeling frågan, hur lagen egentligen träffar den religionslösa människan, den lag, som hon de facto lever under. »Hur predika vi för den religionslösa människan evangelium såsom frihet från lagen och Jesus Kristus såsom lagens uppfyllelse och ände, utan att först lägga på henne en lag, som är henne främmande och djupast sett inte angår henne?» (Die mündige Welt, II, ss. 59 f.) Ebeling torde ha rätt i sin tes, att icke-religiös tolkning av bibelns begrepp bland annat innefattar en tolkning, som rätt skiljer mellan lag och evangelium. Det är uppenbart, att en sådan tolkning till förutsättning har, att man tänker gammaltestamentligt. Bonhoeffer trycker flera gånger på detta. Han menar naturligtvis inte, att detta räcker. Slutet på brevet av den 27 juni 1944 har i stor utsträckning förbisetts, och detta har gjort, att man bildat sig högst onyanserade uppfattningar om Bonhoeffers ställning till Gamla och Nya testamentet: »Det är, som du ser, hela tiden nästan samma tankar jag brottas med. Uppgiften är nu att steg för steg begrunda dem i Nya testamentet . . .» (s. 173).

⁴⁰ Se framför allt WE, ss. 35 f., 41, 75, 83, 87, 102, 108, 110, 138, 157 f. Jfr med Bonhoeffers förhållande till Psaltaren Robinson, Gud är annorlunda, s. 52, där Psalt. 139 sägs vara »en av litteraturens mest djuplodande meditationer över Gud och hans närvaro», tillika »den källa», från vilken »den traditionella teologin har konstruerat bilden av ett allsmäktigt väsen därute», »en slags himmelsk storebror». Detta tragiska öde för en av litteraturens mest djuplodande meditationer korrigerar Robinson i en handvändning genom att anföra en »djuplodande meditation» av Tillich just över den 139 psalmen.

⁴¹ Vissa av breven i Widerstand und Ergebung har publicerats under titeln God in an irreligious World (The Ecumenical Review 1952). Det är viktigt att förstå, att det inte är mötet med moderna hedningar, som oförberett ställer Bonhoeffer inför religionslöshetens problem. Han hade redan mött det i sitt bibelstudium. Där hade han hört stämmor, som förkunnade, att ingen kan försona, och att det ej gives någon uppståndelse. Han uppfattade dessa stämmor i Psaltaren såsom rop efter någon, som kunde försona och bryta dödens välde. Också dessa röster ljuder i den avskjutna pilens tecken, och Jesus Kristus är även dessa »världsliga»

Utifrån Bonhoeffers psaltarexeges har vi sökt förstå slutet på hans oavslutade och likväl fullbordade livsverk. Det har redan framgått, att också begynnelsen av hans insats är skönjbar från samma utgångspunkt. Att Kristus är Psaltarens

böners Amen. När Bonhoeffer möter tvivlare och fömekare i sin samtid, känner han igen dem från Skriften och förmår uppfatta det i »kritiken av kyrkans dogmer», som är ett rop om en Frälsare. Den så omdiskuterade och missförstådda icke-religiösa tolkningen av bibliska begrepp skall vara »weltlich»; Bonhoeffer grubblar i Motstånd och underkastelse på, »hur begreppen bot, tro, rättfärdighet, pånyttfödelse, helgelse skall omtolkas 'världsligt' och i Joh. 1: 14:s mening» (s. 144). Skulle man våga ett försök att i denna anda företaga en icke-religiös tolkning av begreppet Frälsare, vore en första förutsättning, att man upphävde den under de senaste århundradena skedda förskjutningen i språkbruket från den personligt fattade »Frälsaren» till substantivet »frälsning» och med en ny tyngdpunktsförflyttning från detta begrepp, i nutida kristendom gärna uppfattat såsom en beteckning på diverse »religiösa upplevelser», till adjektivet »frälst» såsom synonym till »kristen» och »religiös». Orden »Frälsare» och »frälsning» har genom denna process nästan helt berövats sitt bibliska innehåll. Det är mot denna bakgrund förstäligt, att orden »homo religiosus», »religiös» och »christlich» kan te sig depraverade och behöva förnyas i ljuset av Joh. 1: 14. Den antydda förskjutningen i den religiösa terminologien är ju inte något, som Bonhoeffer blir medveten om först i fångelset. Glenthøj spårar redan i Dein Reich komme en ironisk biklang hos ordet »christlich» (MW, II, s. 128). Bonhoeffer är ju för övrigt ingalunda ensam om att finna ordet minusladdat. I en svensk prästmötesavhandling, som ventilerades år 1948, heter det, att uttrycket »de kristna» »redan blivit så belastat, att man nästan ryggar tillbaka för att använda det» (Benny Benktson, Lagens ämbete, s. 78). Vad ordet »religiös» beträffar, kan man hänvisa till den betydelse, som H. Fr. Kohlbrügge har för Bonhoeffer så tidigt som i avhandlingen Akt und Sein av år 1931, där den senare med varmt instämmande citerar den förres ord: »Dies ist unser aller Sünde: dies der Hohepriester in dem Religiositätstempel alles Fleisches, der des Dienstes Gottes sich bedienend, alles tötet, was unter der Sonne ist» (s. 119).

Det finns ingen anledning att överdriva »die 'Ainigmatik' und die Abbeviaturen» (Harbsmaier, Die mündige Welt, II, s. 82) i fångelsebrevet och göra dem gåtfullare än de är. »Das Rätselwort Bonhoeffers von der nicht-religiösen Interpretation des Evangeliums» (Brunner, Dogmatik, III, s. 149) blir meningsfullt såsom ett försök att bryta ned »den köttliga religiositetens tempel», som skymmer den enfödde Sonens härlighet. Tron på frälsning från döden förutsätter en förintande känsla av dödens makt, tron på försoningen en förkrossande erfarenhet av ett liv utan nåd. Denna tro kan inte rymmas i ett sinne, som självbelåtet och egenkärt ältar frågan, »om det skall bli några pärlor i kronan en gång». Jesus Kristus är enligt bibeln inte en himmelsk prisutdelare utan Domaren, som skall döma levande och döda, och han är definitivt inte en bundsförvant åt själviska människor utan ett dödande hot mot all egoctrisk religiositet. De religionslösa människorna står Gud närmare än sådan »fromhet», som är sig själv nog. Den avreligionisering, som enligt vissa av Bonhoeffers uttalanden är nödvändig för att moderna, sekulariserade människor skall kunna förstå, vad kristendom är, skulle återge de bibliska begreppen deras ursprungliga renhet och kraft. Den närgångna förtroligheten med Gud skulle framstå såsom den orimlighet som den verkliga är, och Jesu namn skulle åter bli namnet över alla namn. Att Gamla testamentet kommer till ära, är förutsättningen för att något sådant skall kunna ske. Gud har blivit »zum religiösen Gegenstand», heter det i Akt und Sein (s. 117). Hans namn måste få tillbaka sin outsäglighet, innan man kan rätt uttala namnet Jesus Kristus (Motstånd och underkastelse, ss. 90 f.). Att alltför snart och direkt vilja tro och känna nytestamentligt är att inte vilja följa den avskjutna pilen i hela dess bana från skapelse och fall. »Detta är 'metanoia' — icke att först tänka på sin egen nöd, undran, synd och ångest, utan att låta sig dragas med in på Jesu Kristi väg, in i det mes-

jag, är grundtanken i hans utläggning av Psaltaren. Samma grundtanke kan uttryckas så: Kyrkan, Kristi kropp, är Psaltarens vi. Uppmärksamheten skall nu riktas på denna sida av saken.

Bonhoeffers teologiska författarskap börjar med *Sanctorum Communio*, Eine Untersuchung zur Soziologie der Kirche, som han skrev såsom 21-åring. I detta verk står satsen: »Aber der Leib Christi ist Rom und Korinth, Wittenberg, Genf und Stockholm, und die Glieder aller Einzelgemeinden gehören zusammen zur Gesamtgemeinde als sanctorum communio.»⁴² Bonhoeffer tar avstånd från Troeltschs, Schelers och Scholz' »omöjliga försök» att deducera nödvändigheten av religiös gemenskap ur ett allmänt religionsbegrepp. Man skulle kunna kommentera detta avståndstagande genom att anknyta till hans förut diskuterade gammaltestamentliga orientering och säga, att ingenting kan ersätta Gamla testamentet, inte heller en religionsfilosofi eller religionssociologi. Människorna i Rom och Korinth, Wittenberg, Genève och Stockholm är Psaltarens vi, därför att Kristus är dess jag. De nytestamentliga ställen, som Bonhoeffer i *Sanctorum Communio* bygger på, är 1 Kor. 3: 16, 6: 19, 19: 27. Den romersk-katolska organismtanken avvisas under motiveringen att Paulus förstår bilden av kyrkan såsom Kristi kropp funktionellt: »wir werden von Christus regiert, wie ich meinen Leib regiere.»⁴³ Jag har en gång under intryck av § 62 i Barths *Kirchliche Dogmatik* utlagt 1 Kor. 12: 12 ff. på ett sätt, som torde låta ett väsentligt intresse hos Bonhoeffer komma till uttryck; även om Barth i *Kirchliche Dogmatik* IV, 1 endast nämner Bonhoeffer, när han i § 57 understryker, att Guds nåd är »dyr» och inte »billig», har han i annat sammanhang givit uttryck för sin höga uppskattning av *Sanctorum Communio*.⁴⁴ 1 Kor. 12: 12 ff. får inte förstås så, »som vore kyrkan en kropp, vilken som helst, som det gällde att skaffa ett lämpligt huvud åt, nämligen Kristus. Vi skall inte börja med att tänka på kyrkan och se henne som en kropp. Vi skall börja med Herren Kristus. Utan honom är kyrkan ingenting. Bilden vill alltså inte säga, att det är mycket träffande att likna kyrkan vid en kropp (det är i själva verket en mycket svårtillgänglig bild). Den vill inte säga, att kyrkan är en kropp, utan att *Herren Kristus* har en kropp, och den är kyrkan.»⁴⁵ Kyrkan är, för att åter låta Bonhoeffer komma till tals

sianska skeendet, så att Jes. 53 nu blir uppfyllt!» (s. 186). I Gamla testamentet är frånsningshistoriens startpunkt, och »Bibelns bönbok» ryms också däri. Med Jesus Kristus, Psaltarens jag, kan en kristen uttala Guds outtalbara namn.

⁴² *Sanctorum Communio* (= SC), s. 167. ⁴³ SC, ss. 92 f.

⁴⁴ *Kirchliche Dogmatik* (= KD), IV/2, s. 725: »Ich gestehe offen, dass es mir selbst Sorge macht, die von Bonhoeffer damals /1930/ erreichte Höhe hier wenigstens zu halten, von meinem Ort her und in meiner Sprache nicht weniger zu sagen und nicht schwächer zu reden, als es dieser junge Mann damals getan hat.» SC är enligt Barth »ett teologiskt mirakel». Jfr *The Place of Bonhoeffer*, s. 81.

⁴⁵ B.-E. Benktson, Vad jag menar med kyrkan, i *Debatt om kyrkan*, 1958, s. 36.

med egna ord, »Christus als Gemeinde existierend». Detta ständigt återkommande uttryck innesluter tanken på ställföreträdet: I kyrkan är vi ställföreträdare för varandra, såsom Kristus är ställföreträdare för oss. Det de senaste åren i den allmänna debatten flitigt använda ordet »medmänsklighet», som spelar så stor roll hos Barth, möter dessförinnan hos Bonhoeffer. Tanken på Kristus, existerande såsom kyrka, betyder, att vi genom att leva med honom också lever med varandra, och att eftersom han är för oss, vi är och skall vara för varandra. Detta liv för varandra har »tre stora positiva möjligheter»: »det försakelsefulla, verksamma arbetet för nästan, förbönen, och till sist det ömsesidiga utdelandet av syndaförlåtelsen i Guds namn».⁴⁶ Endast Kristus kan förlåta synder; »Christus als Gemeinde existierend» betyder, att syndaförlåtelsens gåva finns mitt ibland oss. Den affinitet till grekiskt-ortodoxt tänkande, vilken lyhörda läsare förnummit hos Bonhoeffer,⁴⁷ träder vid behandlingen av förbönen öppet i dagen. Då citeras Chomjakov: »Das Blut der Kirche ist das Gebet füreinander».

Att förbönen är kyrkans blod, är inte en sats, vars sanning den unge teologen Bonhoeffer endast teoretiskt bejaktar. Han lever av den ännu de sista månaderna i fängelset, där han i tankarna går igenom dem, som han vet beder för sig. Och han lever efter sin insikt, att förbönen är kyrkans blod. I hans böner för medfångar från julen 1943 är pulsslagen på ett gripande sätt förnimbara, likaså i den långa raden av brev. Bonhoeffer framträder där såsom en av Psaltarens vi, som i hjärta och mun är styrda av dess jag, Kristus. Han, den store Förebedjaren, är sann Gud och sann människa. Gudomlig kraft och mänsklig nöd är på ett underbart sätt förenade i Bonhoeffers ord, att det gäller att låta oron för de kära förvandlas till böner.⁴⁸

Också andra grundtankar i Sanctorum Communio bibehåller sin centrala ställning i Bonhoeffers livssyn, sådan den framskyntar i hans brev. »Vårt förhållande

⁴⁶ SC, s. 132.

⁴⁷ Jfr von Hase, Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, MW, I, s. 31 och Gunnell Vallquist i Arsbok för kristen humanism 1961, ss. 295 f.

⁴⁸ WE, s. 104, jfr s. 109. Just synen på och förhållandet till bönen avslöjar mer än något annat det milsvida avstånd från Bonhoeffer, som Robinson befinner sig på. Den förre skulle för visso inte dela den senares mening, att »ett teologiskt seminarium är den svåraste snarare än den lättaste platsen för bön» (Gud är annorlunda, s. 84). Det räcker med att hänvisa till Gemeinsames Leben. Att Macleod »ger uttryck för något av detsamma som Bonhoeffer», när han utbreder sig om »bankrutthörnet» i de flesta prästgårdsbokhyllor med bönböcker, som »förfelar sin verkan på oss», därför att de är »skrivna utifrån medeltida föreställningar, vars verkliga innebörd vi inte är i stånd att förstå», är inte »honest to Bonhoeffer». Macleod påstås utreda »i det väsentliga samma fråga, som Bonhoeffer ställde», när Macleod skriver: »Vi moderna människor har andra förväntningar än medeltidens. Livet är varken så brutalt eller kort. Vi lever i de nästan obegränsade möjligheternas tid ...» I Berlin-Tegel tedde sig nog livet både brutalt och kort.

till Gud är icke ett 'religiöst' förhållande till ett tänkbart högsta, mäktigaste, bästa väsen — detta är ingen äkta transcendens — utan vårt gudsförhållande är ett nytt liv i 'tillvaro för andra', i del med Jesu liv.»⁴⁹ Detta är en tillämpning av det, som i det tidigare verket kallas »das tätige Füreinander» och »das Prinzip der Stellvertretung». I Utkast till ett arbete, varifrån också det närmast föregående citatet är hämtat, heter det: »Kyrkan är endast kyrka, när den är till för andra.»⁵⁰ Om kyrkans primära intresse är att försvara sina positioner, upphör hon att vara kyrka. Kyrkan är ju *Kristus*, existerande såsom kyrka; därför måste hon ge ut sig för världen. I fängelset upplever Bonhoeffer på ett smärtsamt sätt bristerna i kyrkans självtgivning. Hon är inte helt, vad hon skulle vara: »Kirche für die Welt». Bedömningen av kyrkans senaste historia, också Bekännelsekyrkans, blir mörk.⁵¹

Det är lätt att missförstå Bonhoeffer på denna punkt. När han befann sig mitt ute i kyrkokampens faror, såg han den *stora* faran i kyrkans förvärldsligande. Genom att anpassa sig efter de maktavande har man kastat det heliga för hundarna. Genom en andlig inflation har Guds »dyra nåd» förvanskats till »en kristlig världs billiga allmångods». »Blott den, som står i Jesu efterföljelse och därvid avstår från allt, som han mände ha, får säga, att han blir rättfärdig av nåd allena.»⁵² Kristi kyrka har en oupphävbar karaktär av »Fremdlingsgemeinde». Dessa tankar i *Nachfolge* (1937) och *Gemeinsames Leben* (1939) är utan tvivel färgade av den inställning, som leder till aktivt deltagande i motståndsrörelsen. I *Evangelische Theologie 1936* skriver Bonhoeffer *Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft*: »Extra ecclesiam nulla salus. Die Frage nach der Kirchengemeinschaft ist die Frage nach der Heilsgemeinschaft. Die Grenzen der Kirche sind die Grenzen des Heils. Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil.»⁵³ Det kunde såsom nämnts förefalla, som gav Bonhoeffer i fängelset upp denna »snävt» kyrkliga inställning till förmån för en vid och världsbejakande attityd. I stället för sträng kyrklighet kommer öppen och tolerant världslighet. Den myndiga världen efterträder kyrkan såsom medelpunkt i Bonhoeffers teologi. Detta är en felsyn. Varken kyrka

⁴⁹ WE, s. 197.

⁵⁰ WE, s. 198.

⁵¹ »Den evangeliska kyrkan: Pietismen som sista försöket att bevara den evangeliska kristendomen som religion; den lutherska ortodoxin såsom försöket att rädda kyrkan som frälsningsanstalt; Bekännelsekyrkan uppenbarelseteologi; ett 'giv mig en punkt att stå på' gentemot världen ... Att gå i bräsch för kyrkans 'sak', etc. men föga av personlig kristustro. 'Jesus' försvinner ur synfältet. Sociologiskt: ingen verkan på de breda lagren; en sak för små- och storborgare. Stark belastning med tungt traditions gods. Väsentligt: Kyrka i självförsvar. Inget vågstycke för andras skull» (s. 196).

⁵² Jfr *Schlingensiepen*, *Zum Vermächtnis Dietrich Bonhoeffers*, MW, I, s. 97.

⁵³ *Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft*, MW, I, s. 136.

eller värld är för honom centrum. Centrum är från början till slut Kristus. Tanken på »Christus als Gemeinde existierend» ligger bakom brevens ord att en kristen genom att leva »världsligt» tar del i Guds lidande: »Det är ej en religiös akt, som gör en kristen, utan del i Guds lidande inom det jordiska livets ram.»⁵⁴ Att leva ett helt och fullt jordeliv är »att leva mitt uppe i rikedomen av uppgifter, problem, framgångar och misslyckanden, erfarenheter och rådvillhet — då kastar man sig helt i Guds armar, då tar man inte längre sina egna lidanden, utan Guds lidande i världen på allvar, då vakar man med Kristus i Getsemane ...»⁵⁵ Den religiösa individualismen bekämpas, och den individuella kristustron framhävs; »... vid sidan av 'vi och Kristus' finns det ju också ett 'jag och Kristus', så som Paul Gerhardt utfört det i psalmen: »Ich steh an deiner Krippe hier ...»⁵⁶

Kyrkan och världen avlöser inte varandra såsom medelpunkt i Bonhoeffers tänkande. Medelpunkten är Kristus, och kyrkan är kyrka för världen, eftersom hon är »Christus als Gemeinde existierend». Detta är den dominerande tankegången också i Bonhoeffers Ethik, som både kronologiskt och sakligt hör till tiden mellan Nachfolge och Widerstand und Ergebung. Frågan hur Bonhoeffer »börjar och slutar», skall belysas även av hans Etik.

Ett utkast i Etiken handlar om *Kristus, kyrkan och världen*,⁵⁷ ett annat om »Kyrka och värld».⁵⁸ Utgångspunkten är Kristi »Ganzheits- und Ausschliesslichkeitsanspruch», belagt med Mark. 9: 40: »Ty den som icke är emot oss, han är för oss» och Matt. 12: 30: »Den som icke är med mig, han är mot mig, och den som icke församlar med mig, han förskingrar.» Kyrkokampen krävde total lydning för matteusordet. Neutralitet skulle ha betytt kyrkans upplösning. Men när den lilla skaran av Jesu lärjungar ställde det omutliga kravet på klar kristusbekännelse, födde denna koncentration på det väsentliga en inre frihet och expansionskraft, som skyddade för alla ängsliga gränsdragningar. Då kom människor till kyrkan vida ifrån, »då frågade den kränkta rätten, den undertryckta sanningen, den förnedrade mänskligheten, den våldtagna friheten efter henne eller snarare efter hennes Herre, Jesus Kristus».⁵⁹ Hans herravälde framstod så i all sin obegränsade räckvidd. Ty Kristus är »mitten och kraften i bibeln,

⁵⁴ WE, s. 185 f.

⁵⁵ WE, s. 189.

⁵⁶ WE, s. 100.

⁵⁷ Christus, die Wirklichkeit und das Gute (Christus, Kirche und Welt) — kap. II i uppl. 1—5, kap. V i uppl. 6.

⁵⁸ Kap. V, resp. II. »Kirche und Welt» hör enligt Bethges senaste forskningar till de första ansatserna till Etiken. Anteckningar om de båda för framställningen fundamentala bibelstäl-lena Mark. 9: 40 och Matt. 12: 30 är gjorda på almanacksblad för maj 1939. Jfr förordet till 6. uppl.

⁵⁹ E, s. 161 (62).

kyrkan, teologien, men också i humaniteten, förnuftet, rätten, bildningen. Till honom måste allt tillbaka, blott i honom (in seinem Schutz) kan det leva.»⁶⁰

Tanken på Kristus, existerande såsom kyrka, uttrycks i Etiken gärna så, att kyrkan är den ort, där Kristus tar gestalt: »Nicht christliche Menschen gestalten mit ihren Ideen die Welt, sondern Christus gestaltet die Menschen zur Gleichgestalt mit ihm.»⁶¹ Man måste, heter det i Motstånd och underkastelse, leva en tid med en församling för att förstå, hur »Kristus tager gestalt i den» (Gal. 4: 19).⁶² Kyrkan har ingen egen gestalt bredvid Kristus. Detta får redan enligt Etiken innebära, att kyrkan inte har speciellt med religion att göra. Kristus tar gestalt bland en skara människor i hela deras existensområde. »Han, som bar människans gestalt, kan endast taga gestalt i en liten skara, det är hans kyrka», men »den bild, efter vilken hon gestaltas, är bilden av mänskligheten. Vad som händer i henne, sker förebildligt och ställföreträdande för alla människor.»⁶³

Den funktionella aspekten på kyrkan från tolkningen av 1 Kor. 12 i Sanctorum Communio går såsom en röd tråd genom hela Bonhoeffers författarskap. Begreppsparen världslig—kristen, naturlig—övernaturlig, profan—sakral, förnuftig—uppenbarad betecknar inte några statiska motsatser, som skulle begränsa kyrkan, utan överskrids dynamiskt, när Kristus tar gestalt.⁶⁴ I ett av breven uttrycks saken så, att »kyrkan måste bort ur sin stagnation. Vi måste ut i fria luften igen för att komma till tals med världen.»⁶⁵ När det heter, att denna »geistige Auseinandersetzung» skall vara »religionslös», »världslig», innebär det intet avkall på tanken på »Christus als Gemeinde existierend». Denna tanke är alltför grundläggande. »Världslig» betyder nämligen för Bonhoeffer motsatsen till vad det betyder för många av dem, som med entusiasm hälsat »sekulariseringens teologi». »Världslig» betyder inte avkristnad utan *lagd under Kristi välde*. Endast genom att ur Bonhoeffers tänkande eskamotera det, som är A och O, Kristus, har man kunnat göra hans fängelsebrev till slutfasen i en brottningskamp mellan kyrka och värld, en sista rond, där den senare vinner en bejublad seger. I själva verket är kyrka och värld för Bonhoeffer inte ett tema, som kan behandlas utan att den gemensamma relationen till Kristus besinnas. Ämnet heter: Kristus, kyrkan och världen. Kristus är för båda »mitten». Det är om hans herravälde allt handlar.

Så är det ännu i Motstånd och underkastelse. Denna titel på breven från Tegel är hämtad från brevet av den 21 februari 1944, där Bonhoeffer säger sig

⁶⁰ E, s. 160 (60).

⁶¹ E, s. 24 (85).

⁶² WE, s. 182.

⁶³ E, s. 26 (88).

⁶⁴ Jfr Schönherr, Bonhoeffers Gedanken über die Kirche und ihre Predigt in der 'mündig' gewordenen Welt, MW, I, s. 83.

⁶⁵ WE, s. 195.

ofta ha grubblat över var gränserna kan ligga mellan det nödvändiga motståndet mot »ödet» och den lika nödvändiga underkastelsen. »Ödet» — »det neutrala i begreppet» finner han viktigt — måste man kunna möta med lika beslutamt motstånd, som man i rätta ögonblicket kan underkasta sig det. »Om 'ledning' kan man först tala bortom detta tvåfaldiga handlingssätt; Gud möter oss inte bara som Du, utan också 'förklädd' till 'det', och min fråga gäller alltså i grunden, hur vi skall finna 'Dig' i detta 'det' (ödet) eller med andra ord, hur 'ödet' verkligen blir 'ledning'.» Bonhoeffer drar härav den slutsatsen, att gränserna mellan motstånd och underkastelse inte kan bestämmas principiellt: båda måste finnas och mötas med beslutsamhet. »Tron fordrar detta rörliga, levande handlande. Bara så kan vi hålla ut i den nuvarande situationen och göra den fruktbarande.»⁶⁶ Det anförda avsnittet är mycket centralt, och det är ingen tvekan om att Widerstand und Ergebung är en titel, som — rätt förstådd — är ägnad att rikta uppmärksamheten på något för Bonhoeffer ytterst väsentligt. Dessvärre har titeln Widerstand und Ergebung blivit lika missförstådd som Die mündige Welt. Det borde inte behöva sägas, att den fråga, som Bonhoeffer brottas med i cellen, inte är den rätta inställningen till nazismen. I ett radiotal den 1 februari 1933 hade han varnat för en »Führer», som blev en »Verführer». För den forne pacifisten Dietrich Bonhoeffer fanns i förhållande till de makt-havande endast en tänkbar väg: motstånd to the bitter end.⁶⁷

I det brev, där Bonhoeffer skriver om motstånd och underkastelse, är den teologiska frågan enligt hans egen formulering, hur vi skall finna Gud i de till

⁶⁶ WE, s. 120.

⁶⁷ Att man så grovt missförstått titlarna Motstånd och underkastelse och Den myndiga världen, beror på att man underlåtit att sätta sig in i deras teologiska innebörd. De underlåtenhetssynder, som härvid begåtts, och som är desto allvarigare, som det gäller ett andligt testamente av osedvanlig kvalitet, är inte alltid omedvetna. I en anmälan av den norska utgåvan av Widerstand und Ergebung (Kristen Humanism, 1960, ss. 283 ff.) säger Ester Lutteman, att i det läge, där Bonhoeffer »är berövad all stimulans från den yttre kyrkogemenskapen, förändras och fördjupas hans personliga tänkande kring Gud och de religiösa frågorna. När det gäller riktigt allvar på religionens område, spelar förresten teologien föga roll.» Detta är icke en passande gravskrift över en man, som i sin cell, med döden för ögonen, avbruten av ideliga fängelse-visitationer och flyglarm, oförtrutet och helhjärtat ägnade sig åt teologi. — Bonhoeffer är för övrigt ingalunda »berövad all stimulans från den yttre kyrkogemenskapen»; det borgar inte minst kontakten med Bethge för. »Han upplever, avskild i fängelset, intensivt den nutida problematik, i vilken kristen tro och kyrka lever», för att tala med Aulén (a. a. s. 15), som också funnit ett expressivt uttryck för Bonhoeffers kamp mot att förvandla religionen till en provinsial angelägenhet, en kamp, som sker med teologiska medel mot »en retirerande apologetik, vilken låter frågan om Gud inskränkas till att gälla blott det privata, det inre livet, eller de s. k. yttre frågorna om skuld och död» (a. a. s. 15). Också Tillich avvisar, vad Aulén kallar »retirerande apologetik»; apologetik är för honom inte försvar; i sin första föreläsning i dogmatik i Marburg (1925) yttrade han: »Dogmatik ist Angriff mit klingendem Spiel.» Jfr Rhein, Paul Tillich, s. 83 noten.

synes neutrala skickelserna, finna »Dig» i »det». Han arbetar här med den tanke, som Luther bl. a. i Stora Galaterbrevskommentaren (vid utläggningen av kap. 2: 6) uttrycker så, att »hela skapelsen är Guds utvärtes gestalt eller förklädnad». Det problem, som Bonhoeffer i det nämnda brevet vidrör, är inte samma problem, som Luther behandlar på det berörda stället i Stora Galaterbrevskommentaren. Luther talar om den vishet, som fordras för att skilja Gud från hans förklädnad. »Denna vishet har icke världen, därför kan hon icke skilja Gud från hans förklädnad.» Överhet, lärare, föräldrar o. s. v. är »personer eller förklädnader, som Gud vill skola fromt respekteras och erkännas för hans skapade verk, vilka måste finnas i detta livet». Men han vill inte, understryker Luther, att vi tillskriver dem gudomliga egenskaper, d. v. s. att vi fruktar och dyrkar dem, förtrostar på dem och glömmar honom. Denna sida av saken söker Bonhoeffer göra rättvisa genom sin mandatlära, som avslutningsvis skall behandlas. I brevet den 21 februari 1944 ser han saken från en annan sida. Den religionslösa människans stora fara är ej att inte kunna skilja Gud från hans förklädnad. Det är i stället faran att aldrig upptäcka, att förklädnaderna är förklädnader, att »ödet», det »neutrala» sammanhanget är »Gud förklädd till 'det'». *Risken för den religiösa människan är att inte skilja Gud från hans förklädnad. Risken för den religionslösa människan är att inte urskilja Gud i hans förklädnad.* Det är typiskt för Bonhoeffer, att han inte frågar: Hur skall moderna människor kunna tro på Gud? Han frågar: »Hur kan Kristus bli även de religionslösas Herre?»⁶⁸

Motstånd och underkastelse är en variation av det stora temat i breven, vilket Bonhoeffer själv ger de tvenne formuleringarna: »Christus und die mündig gewordenene Welt»⁶⁹ och: »Die Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus».⁷⁰ »Just här blir jag naturligtvis avbruten, heter det på det senare stället, men låt mig blott än en gång i hast formulera mitt tema: Jesu Kristi anspråk på den myndigblivna världen.»

Bonhoeffer formulerar alltså själv temat: »Kristus och den myndigvordna värl-

⁶⁸ WE, s. 140.

⁶⁹ WE, s. 166.

⁷⁰ WE, s. 176. Den eljest utmärkta svenska översättningen återger här inte helt originalets mening: »Jesu Kristi anspråk på den myndigblivna världen.» »Die Inanspruchnahme» vill inte blott säga, att Kristus *har* anspråk på världen, utan också att han *tager* den i anspråk. Härmed må jämföras ett tal, som Bonhoeffer höll 1932 i ekumeniskt sammanhang: »Europa, die Welt, will zum zweitenmal von Christus erobert werden. Sind wir bereit?» Glenthøj kommenterar: »Nicht also: Sind wir bereit, Europa für Christus zu erobern, sondern: sind wir bereit zu helfen, dass Europa von Christus erobert wird?» (Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene, MW, II, s. 144). Det missförstånd, som avvisas, sammanhänger med en formel, som »ingått i nästan alla ungdomsrörelsers stadgar som ett typiskt uttryck för 1800-talets sekularisering av gudsrikesuppfattningen»: »vi skall utbreda Guds rike». Jfr Aagaard, Varför sekularisering? Vår Lösen 1/62, s. 17.

den», och man kan inte åberopa sig på honom, om man ser bort från relationens första led. Hela den allmänna sekulariseringsdebatten vilar på förutsättningen, att den myndiga världen låter sig schematiskt betecknas med den senare delen av en linje, vars första sträcka symboliserar den västerländska kulturens kristna och kyrkliga period, som följs av den nya tidens sekularisering. Detta schema är självt en frukt av sekulariseringen, eftersom den bakomliggande utvecklingstanken är den bibliska frålningshistorien i sekulariserad gestalt. Den myndiga världen i Bonhoeffers mening får emellertid inte identifieras med den antydda utvecklingens slutfas. Det är visserligen enligt honom sant, att ungefär på tolvhundratalet en rörelse begynner i riktning mot människans autonomi, och att denna rörelse i vår tid nått en viss mognad: »Människan har lärt sig att i alla viktiga frågor stå på egna ben utan bistånd av 'arbetshypotesen Gud'.⁷¹ Det är vidare sant, att Bonhoeffer inte anser, att utvecklingen kan vridas tillbaka, och att kyrkan inte har att beklaga sig över »avkristningen»: Katolsk och protestantisk historieskrivning är eniga om att i denna utveckling se det stora avfallet från Gud, från Kristus, »och ju mer de tar Gud och Kristus i anspråk och spelar ut dem mot denna utveckling, desto mer fattar denna sig själv som antikristlig». ⁷²

Med »Gud» — inom citationstecken — menar Bonhoeffer alltefter sammanhanget »arbetshypotesen Gud», »Gud» såsom religiöst föremål eller den kristna apologetikens »förmyndargud», men ingenstädes bibelns Gud. Bibeln har självfallet för Bonhoeffer bibehållit sin aktualitet; vad som blivit inaktuellt är det teologiska språkbruket. Därför kretsar hans tankar kring nödvändigheten av en ny, icke-religiös tolkning av de *bibliska* begreppen. Sammanhanget med hans

⁷¹ WE, s. 165.

⁷² Man kan nu, såsom Sven-Eric Liedman gör i sin studie om Bonhoeffer och Ahlin i BLM 1962, lätt tolka detta så, att Bonhoeffer »accepterat den till synes oundvikliga avkristningen» och dragit konsekvensen, att »även kyrkan måste sekulariseras och bli inomvärldslig». Uppfattas saken så, måste man naturligtvis fråga sig, »om denna lära kan ha något väsentligt gemensamt med vare sig den ursprungliga eller traditionella kristendomen». Det måste då också te sig såsom en inkonsekvens, att samma lära baseras på bibeln: »Bonhoeffer söker stundtals argumentera för att han verkligen tolkar både Bibel (fr. a. Gamla Testamentet, tycks det!) och Luther rätt. Men samtidigt menar han ju, att världen radikalt förändrats, att människan under en lång historisk process blivit alltmer myndig och oberoende av Gud. Bibeln måste på så sätt ha blivit inaktuell, eftersom den härrör från en omyndig tid» (s. 557). Huvudorsaken till detta och liknande missförstånd av Bonhoeffer torde vara, att man identifierat världens myndighet med dess oberoende av Gud, den verkliga Guden, Han, som nu såsom förr sitter vid väldet (s. 199). När Bonhoeffer talar om att allting numera går utan »Gud», och att »Gud» förlorar terräng, skriver han ordet inom citationstecken. En gång gör han det inte: »För och med Gud lever vi utan Gud», och man måste instämma med Aulén, när han säger, att detta är dunkelt tal (a. a. s. 20), men det sannolika är väl, att Bonhoeffer glömt citationstecknen kring det sista ordet, inte, att han hemfallit åt ett tillfälligt paradoxmakeri.

grundläggande ämne är mycket klart i det brev, där han förklarar »den kristna apologetikens attack på världens myndighet» för oförståndig, ofin och okristlig. Den är, heter det bland annat, okristlig, »därför att Kristus här förväxlas med en bestämd typ av mänsklig religiositet, d. v. s. med en mänsklig lag». Omedelbart efteråt fixeras frågeställningen: »Kristus och den myndigvordna världen.»⁷³ Senare formuleras den, som vi sett, så: »Jesu Kristi anspråk på den myndigblivna världen.»⁷⁴ Denna formulering bör ses mot bakgrunden av det tidigare brevets kritik av den kristna apologetiken, som »tar Gud och Kristus i anspråk» och spelar ut den mot världen. Det anspråk, som det är fråga om, och som gäller alla, är Kristi anspråk, och problemet rör det sätt, på vilket detta skall göras kunnigt: »Jesus tar hela människolivet med alla dess former i anspråk för sig och Guds rike.»

Det är i det antydda sammanhanget, som religionslösheten framstår inte blott såsom ett faktum utan också såsom ett problem. Enligt Bonhoeffer tycks det faktiskt förhålla sig så, att »vi går en fullkomligt religionslös tid till mötes; människor kan helt enkelt inte längre vara religiösa, sådana de nu en gång är.»⁷⁵ »Arbetshypotesen Gud» behövs inte längre, men också de allmänmänskliga frågorna om död, lidande och skuld får »mänskliga svar, som helt kan bortse från Gud». Bonhoeffer tillägger, att människor faktiskt klarar dessa frågor även utan Gud — »så har det varit i alla tider» —, och det är helt enkelt inte sant, att kristendomen ensam har en lösning på dem.⁷⁶ När man pretenderat på det, har man försökt reservera ett rum för religionen i världen eller gentemot världen. Felet med sådana försök var Barth den förste, som såg. »Han förde Jesu Kristi Gud i fält mot religionen, 'pneuma mot sarx'».⁷⁷ Kristus är livets centrum och ingalunda »kommen för att» besvara våra olösta frågor. Utifrån livets centrum faller somliga frågor helt enkelt bort, liksom svaret på sådana frågor. »I Kristus finns det inga 'kristna problem'».⁷⁸

Religionslösheten är alltså för Bonhoeffer ett faktum och ur en synpunkt ett önskvärt faktum, eftersom religionen mer och mer blivit en storhet, som skilt Gud och värld åt. Religionslösheten är emellertid inte desto mindre ett problem; Bonhoeffer säger det uttryckligen, innan han talar om den religionslösa tid, som vi går till mötes: »Det problem som jag oavslutligen brottas med, är frågan om vad kristendomen — eller vem Kristus — egentligen är för oss idag.»⁷⁹ Kristen-

⁷³ WE, s. 166.

⁷⁴ WE, s. 176.

⁷⁵ WE, s. 139.

⁷⁶ WE, s. 162.

⁷⁷ WE, s. 167.

⁷⁸ WE, s. 162. »Bonhoeffer erkennt in der 'Religion', die Gott abhängig macht von unseren Fragen und Nöten und ihm den entsprechenden, tatsächlich immer enger werdenden Raum zuteilt, die besonders gefährliche Form der menschlichen Hybris, die durch fromme Tarnung ihren Platz auf dem Thron behaupten will» (Schönherr, a. a. s. 79).

⁷⁹ WE, s. 139.

domen har dock hittills existerat såsom religion. Denna senare har alltid varit en klädedräkt för den förra, endast en klädedräkt visserligen, och en klädnad, som sett mycket olika ut under olika tider, men i alla fall en klädnad. Hur skall kristendomen förkunnas utan denna religiösa klädnad, som den moderna människan i så stor utsträckning står främmande för? Hur skall detta ske exempelvis för den religionslöse arbetaren? Exemplet är Bonhoeffers eget,⁸⁰ och det och hela det sammanhang, där det står, visar klart, att ordet religionslöshet rymmer en komplicerad problematik. »Hur kan Kristus bli även de religionslösas Herre? ... Vad betyder en kyrka, en församling, en predikan, en liturgi, ett kristet liv i en religionslös värld?» Sådana är Bonhoeffers frågor. Det måste påpekas, att han talar om en religionslös värld, inte om en religionsbefriad värld. Det senare uttrycket är inte hans utan Lars Ahlins,⁸¹ och det innehåller ingenting av den spänningsfyllda problematiken hos fängelsebrevens författare. Den »religionsbefriade» världens dennasidighet är inte den djupa »jordiskhet», som Bonhoeffer avser, »den som lever ansikte mot ansikte med döden och uppståndelsen», utan den »platta och banala dennasidighet», som den tyske teologen gisslar.

Genom att man tillskrivit Bonhoeffer uttrycket »religionsbefriad värld», har man kunnat bortse från den fråga, som för honom är frågan framför alla andra: »Hur kan Kristus bli även de religionslösas Herre?» Religionslösheten har därigenom förvandlats från det på en gång hoppfulla och plågsamma *problem*, som den är för Bonhoeffer, till ett glädjande *faktum* för dem, som anser, att gudsfrågan tillhör ett övervunnet stadium. För teologer som Gogarten och Bonhoeffer är en religionslös värld givetvis inte en värld utan Gud utan en värld, där homo religiosus inte skymmer blicken för Gud. Tanken på en »religionsbefriad värld» i betydelsen av en av »Gud Den Hinsides Ingriparen oberoende värld»⁸² är förvisso inte resultatet av biblisk meditation utan bygger på det under 1800-talet omfattade religionshistoriska utvecklingsschemat animism, polyteism, monoteism, som man utan någon saklig grund låtit krönas av ateism.⁸³

Den gamla regeln att missbruket inte upphäver bruket, bör också gälla ordet religion, som i våra dagar kommit i ett på det hela taget oförtjänt vanrykte. I själva verket har de representativa teologer, som i vår tid kritiserat religionsbegreppet, inte nöjt sig med en enkel destruktion av detsamma. Det är epigo-

⁸⁰ WE, s. 140.

⁸¹ Bark och löv, s. 24. Jfr B.-E. Benktson, Bonhoeffer och en 'religionsbefriad värld', Vår Lösen 3/64.

⁸² BLM 1962, s. 556.

⁸³ Jfr B.-E. Benktson, Myndig människa — övermänniska, Vår Lösen 1963, s. 15. »Att mena att den 'religionsbefriade värld' Bonhoeffer talar om är en av Gud oberoende värld är en allvarlig missuppfattning av allt vad Bonhoeffer har att säga. Snarare har få som Bonhoeffer hävdade världens och människolivets beroende av Gud ...» Anne-Marie Thunberg i Vår Lösen 1962, s. 307.

nernas bidrag att förvanska positiv kritik till ett raserande av det givna för att under alla förhållanden kunna hävda, att något är »annorlunda».⁸⁴ Inte heller för Bonhoeffer är religion något, som kan avfärdas med ett pennstreck. Det heter i Motstånd och underkastelse: »'Kristendom' har alltid varit en form (kanske den sanna formen) för 'religion'»⁸⁵ Men »om vi till slut blir *tvungna* att bedöma kristendomens västerländska form som ett förstadium till total religionslöshet, vilken situation uppstår då för oss, för kyrkan? Hur kan Kristus bli även de religionslösa Herre? Finns det religionslösa kristna?»⁸⁶ Religionslöshetens problematik hos Bonhoeffer skall nu utredas genom att vi undersöker, vad han avser med »sann religionsform». För att detta skall kunna ske, skall vi gå in på religionsbegreppet hos Barth.⁸⁷

En förutsättning för att man skall förstå, vad religionslösheten betyder för Bonhoeffer, är att man vet, att Barths inställning till religionen inte, såsom vissa av Bonhoeffers kända uttalanden om den barthska kritiken av religionen har föranlett många att tro, är helt och hållet negativ.⁸⁸ Barths religionsbegrepp är dialektiskt.⁸⁹

⁸⁴ Mot Robinson, Gud är annorlunda, s. 36 måste hävdas, att *Bonhoeffer* inte »raserar» och »gör rent hus». Även eljest röjer redan Robinsons *terminologi* en annan ande än Bonhoeffers, vilket hans polemik mot »den gamle mannen i himlen», »en slags himmelsk storebror», tillika »gudomlig jultomte» visar (se t. ex. ss. 17, 52 och 60 f.). Kap. 4 torde vara något av det ytligaste, som någonsin skrivits om inkarnationen och kan inte jämföras med vad engelsk *teologi* givit av fördjupad insikt på denna centrala punkt. Inte heller eljest har Robinson tillgodogjort sig sin egen inhemska tradition. John Locke gjorde på sin tid upp med »de låga och ömkliga begrepp», som »lantfolk av vilken ålder som helst och unga människor i så gott som varje samhällsställning» förbinder med namnet Gud, som de föreställer sig »in the shape of a man, sitting in heaven» (jfr Gunnar Aspelin, John Locke — tänkaren och upplysningsmannen, s. 79). — »Till sist kommer vi lika litet att kunna övertyga människorna om att det existerar en Gud 'därute', som de måste åkalla, som vi skulle kunna intala folk att ta Olympens gudar på allvar» — detta citat ur Gud är annorlunda bör som kommentar få Bonhoeffers ord den 21.6 1944 om W. F. Ottos bok om »Greklands gudar», som verkar så tilldragande på fången, att han »— horrible dictu! — tar mindre anstöt av de sålunda skildrade avgudarna än av vissa former av kristendom» (WE, ss. 169 f.). ⁸⁵ WE, s. 139.

⁸⁶ WE, s. 140; kurs. av mig; ordet »*tvungna*» bekräftar, att det ej är fråga om någon av Bonhoeffer på ett oproblematiskt sätt efterlängtd »religionsbefrielse». I fortsättningen förändrar Bonhoeffer bilden: »Om religionen bara är en kristendomens klädedräkt — och även denna klädnad har sett mycket olika ut under olika tider — vad är då en religionslös kristendom?» Omedelbart härefter går han in på Barth.

⁸⁷ På grund av Bonhoeffers allmänna relationer till Barth kan man förmoda, att den senares religionsbegrepp är betydelsefullt i sammanhanget. Barth nämns också på tre fundamentala ställen i WE, där den icke-religiösa tolkningen förs på tal. Bonhoeffers bedömning av Barth är härvid rätt utgångspunkt för en utredning om denna tolknings innebörd.

⁸⁸ WE, ss. 140, 143, 167. — En nödvändig påminnelse om att Barths religionsbegrepp är dialektiskt, ger Johannes Aagaard, Revelation and Religion, *Studia Theologica* 1960. — Det är missvisande att tala om »the attack by Bonhoeffer, and by Barth before him, on religion» och direkt oriktigt att tala om »the break with religion which Bonhoeffer proposes», *Harrelson, Bonhoeffer and the Bible, in The Place of Bonhoeffer*, s. 138.

Barths *negativa* bedömning av religionen, mest känd från andra upplagan av *Der Römerbrief*,⁹⁰ är ett led i hans kritik av nyprotestantismen. Hos dess anfader, Schleiermacher, förblir det oklart, att »auch der ganze Bestand der sogenannten Religion, und wenn es christliche Religion wäre», har del av mänsklighetens nöd. Den som berömmar Schleiermacher, därför att han övervunnit Luthers dualism och med tillhjälp av begreppet religion byggt en brygga mellan himmel och jord, har inte bibeln och reformatörerna på sin sida.⁹¹ Denna dubbla, i båda fallen negativa syn på religionen såsom dels något blott och bart mänskligt, dels något alltför mänskligt, dels något inneslutet i mänsklig svaghet, dels något präglad av mänsklig självtillräcklighet, möter redan i *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922).⁹² Av Barths Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie (1920) framgår, att han i denna syn influerats av Overbeck: »Die Religion teilt ihre Herkunft aus der Menschenwelt mit der Welt überhaupt.»⁹³ Ur denna synpunkt måste »religion, fromhet, upplevelse och dylikt föras samman,⁹⁴ detta *blott* mänskliga». Ur samma synpunkt måste den *alltför* mänskliga religiösa förfogandementaliteten bekämpas, »das ewige vermeintliche Besitzen, Schmausen und Austeilen, diese verblendete Unart der Religion».⁹⁵

I fromhet och religion söker människan sig själv — denna huvudsynpunkt framför Barth redan i *Die neue Welt in der Bibel* (1916): »Uns selbst suchen wir — Gott finden wir . . .»⁹⁶ »Religion an sich» — »dieses Abstraktum» — är i sin katolska och protestantiska form en »Todesmacht».⁹⁷ Feuerbachs illusionistiska religionstolkning har rätt över hela linjen, »sofern sie — heter det 1926 — sich auf die Religion als Erfahrung des bösen und sterblichen Menschen be-

⁸⁹ Detta är också fallet med Tillichs religionsbegrepp. Om Bonhoeffer inte delade den dialektiska synen på religionen, skulle religionslösheten för honom inte vara något problem.

⁹⁰ Bonhoeffer hänvisar till *Römerbrief*², när han säger, att Barth förde Jesu Kristi Gud »i fält mot religionen» (WE, s. 167). Det är uppenbart, att han därvid åsyftar, hur Barth här ideligen angriper religionen såsom titanism och babelstornsbyggande. Med orden »Römerbrief, 2 uppl., trots alla nykantianska äggska!» syftar Bonhoeffer på Barths yttrande i anslutning till *Credo*, att han i *Römerbrief* utlagt Paulus »teilweise in einer merkwürdigen Kruste kantisch-platonischer Begriffe» (s. 159).

⁹¹ *Das Wort Gottes und die Theologie*, ss. 164 f. ⁹² a. a. ss. 156 ff.

⁹³ *Die Theologie und die Kirche*, s. 13. Angående inflytandet från Overbeck, Kutter och Blumhardt med avseende på religionsidén se J. M. Vlijm, *Het Religie-Begrip van Karl Barth*, ss. 105 f. och 121. — Ett annat Overbeck-citat hos Barth, s. 23, gör det möjligt att draga en linje från Overbeck över Barth till Bonhoeffer: »Die religiösen Probleme sind (gegenüber dem Antagonismus von Katholizismus und Protestantismus) auf ganz neue Grundlagen zu stellen, eventuell auf Kosten dessen, was bisher Religion geheissen hat.» Jfr härmed WE, s. 197 (om föräldrade kontroversfrågor) och 159 (om ett nytt »språk» för Guds ords predikan, »alldes oreligiöst kanhända»).

⁹⁴ *Das Wort Gottes und die Theologie* (= WG), s. 79.

⁹⁵ a. a. s. 93. Om den idéhistoriska bakgrunden till Barths strid mot förfogandementaliteten, se B.-E. Benktson, *Eros och agape* hos Karl Barth, Sv. Teol. Kvartalskrift 1960, s. 240.

⁹⁶ WG, s. 28.

⁹⁷ WG, s. 47.

zieht». Detta gäller också samma människas »högtstående», »ponderabla», »kristliga» religion.⁹⁸ Denna är den mest raffinerade formen för människans uppror mot Gud; religion är, betonar Barth i *Christliche Dogmatik*, synd mot första budet.⁹⁹ Den kritiska synen på religionen såsom något, som är underkastat Guds ords dom är genomgående i Barths »Theologie der Krisis». Denna syn ingår också i och bildar huvudlinjen i den nästan hundra sidor stora sjuttonde paragrafen i *Kirchliche Dogmatik*.

Ämnet för § 17 i K. D. är »Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion», och det behandlas i tre huvudpunkter: 1. Religionsproblemet i teologien, 2. Religion såsom otro och 3. Den sanna religionen.

Religionsproblemetets kärna är, att religionen inte ses ut från uppenbarelsen utan uppenbarelsen ut från religionen. Med denna falska utgångspunkt blir religionen otro, »eine Angelegenheit, man muss geradezu sagen: *die Angelegenheit des gottlosen Menschen*».¹ Uppenbarelsen träffar oss därför såsom *religiösa* människor, d. v. s. mitt i vårt försök att känna Gud ut från oss själva. Den religiösa människan gör motstånd mot uppenbarelsen.² »Skulle hon tro, så skulle hon *höra*; i religionen *talat* hon. Skulle hon tro, så skulle hon låta sig skänka något; i religionen *tar* hon sig något. Skulle hon tro, så skulle hon låta Gud själv träda in för Gud; i religionen dristar hon sig att själv gripa efter Gud.»³ Därför betyder uppenbarelsen religionens upphävande: »Die Offenbarung knüpft nicht an die schon vorhandene und betätigte Religion des Menschen, sondern sie widerspricht ihr, wie zuvor die Religion der Offenbarung widersprach, sie hebt sie auf, wie zuvor die Religion die Offenbarung aufhob.»⁴

⁹⁸ Die Theologie und die Kirche, ss. 238 f. Barth riktar sig här mot Scholz, som menar, att vid sidan av allehanda religion, som träffas av Feuerbachs kritik, finns det »auf den Gipfeln der Menschheit» en högvärdig och ponderabel religion, som inte kan härledas ur människans behov.

⁹⁹ Die christliche Dogmatik, s. 316.

¹ KD I/2, s. 309. Se också ss. 317 f., där Barth behandlar »jene Umkehrung des Verhältnisses von Offenbarung und Religion».

² »Aber eben die Religion des Menschen als solche wird durch die Offenbarung, wird im Glauben an die Offenbarung aufgedeckt als *Widerstand* gegen sie.» S. 329. Jfr s. 345: »Diese Bindung der Religion an den religiösen Menschen in seiner Wandelbarkeit ist die Schwäche aller Religion.»

³ a. a. s. 330. Otro är just motstånd mot Guds nåd. Den kristna människan går här inte fri. S. 370. Barth tillägger: »Weil sie dieses *Greifen* ist, darum ist die Religion Widerspruch gegen die Offenbarung, der konzentrierte Ausdruck des menschlichen Unglaubens, d. h. die dem Glauben gerade entgegengesetzte Haltung und Handlung.»

⁴ a. a. s. 331. Religionen har också en immanent problematik, som måste förstås såsom sådan och skiljas från religionens upphävande genom uppenbarelsen. Vid utvecklandet av denna tanke kommer Barth nära Tillichs tankegång i föredraget »Religionsbegriffes övervinnande inom religionsfilosofien» i *Kant-Studien* 1922. Jag avser att belysa relationen mellan Tillich och Bonhoeffer i annat sammanhang. Den immanenta religionsproblematiken fixerar Barth i

Denna Barths — här i vårt referat högst komprimerade — framställning föregås av en teologihistorisk översikt över hur förhållandet uppenbarelse—religion omkastas och teologien byter ut sin förstfödsrätt, uppenbarelsen, mot religionsbegreppet.⁵ Den från Buddeus' dagar stammande, i nyprotestantismen fullt utvecklade »religionismen»⁶ sägs bygga på föreställningen om en allmän, naturlig och neutral religion.⁷ Denna föreställning innesluter tanken, att den *mänskliga* religionen befinner sig på samma plan som den *gudomliga* uppenbarelsen.⁸ Omkastningen av förhållandet mellan uppenbarelse och religion är uppenbarligen ett specialfall av den för Barths teologi grundläggande synen på »die Möglichkeit einer Umkehrung von oben und unten, Himmel und Erde, Gott und Mensch».⁹

Det sagda hindrar inte, att »uppenbarelsen måste förstas också såsom 'kristendom' och således också såsom religion och således också såsom mänsklig verklighet och möjlighet».¹⁰ Detta förhållande tvingar Barth att taga ställning till den traditionella distinktionen mellan religio falsa och religio vera.¹¹ Detta sker i den sjuttonde paragrafens tredje och sista avdelning, som fått rubriken »Die wahre Religion». Ingen religion är sann. »Religion ist niemals und nirgends als solche und in sich wahr». Ingen religion *är* sann, men Guds uppenbarelse *kan skapa* sann religion» även mitt i det stora fält, där det — från detta betraktat — blott finns falsk religion».¹²

Den *positiva*¹³ synen på religionen såsom en genom Guds ingripande sann religion finns i Barths tänkande från allra första början. Den förutsätts i de

två satser: 1. »Religion ist immer ein sich selbst widersprechendes, ein in sich selbst unmögliches Unternehmen.» 2. »Jene kritische Wendung, in der dieser Selbstwiderspruch und diese Unmöglichkeit der Religion sichtbar wird, ist ein Moment im Leben der Religion selbst.» S. 343.

⁵ a. a. ss. 309—320.

⁶ a. a. s. 316, 319.

⁷ a. a. ss. 313 f.

⁸ a. a. ss. 320 f.

⁹ Om Barths »antiomkastningsteologi» se min rec. av KD, III/3 i Sv. Teol. Kvartalskrift 1951, ss. 211 f. och av Hubbeling, *Natuur en Genade bij Emil Brunner* i Theol. Literaturzeit. 1961.

¹⁰ KD, I/2, s. 308. »Leugnung dieses Satzes würde Leugnung der Menschlichkeit der Offenbarung, und diese würde Leugnung der Offenbarung als solcher bedeuten.» S. 309.

¹¹ a. a. ss. 309 ff.

¹² a. a. s. 356. Barth löser problemet om förhållandet mellan kristendom och religion på principiellt samma sätt som han löser frågan om anknytningspunkten. Jfr B.-E. Benktson, *Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth*, s. 98. Det måste beaktas, att Barth också räknar kristendomen till »det allmänna religionsfältet». Så gör han redan 1920, när han säger, att religionshistorien är »historien om religionens otrohet mot vad den egentligen avser». WG, s. 81, jfr s. 27 och 41. Kristendomen eller kyrkan är för Barth prototypen för all religion. Jfr Aagaard, a. a. s. 165 not 2.

¹³ Varken för Barth eller för Bonhoeffer är religionen något, som helt enkelt bör raderas. Jfr ovan not 88.

förut anförda orden från år 1916: »Oss själva söka vi, Gud finna vi.»¹⁴ För den religiösa människan är, heter det år 1922, justificatio impii allra mest av nöden.¹⁵ Denna tanke är en huvudsynpunkt i § 17 av K. D. Avgörande för religionsbegreppets teologiska problematik är, »att Gud av nåd har med sig försonat den gudlösa människan och hennes religion».¹⁶ »Es gibt eine wahre Religion: genau so, wie es gerechtfertigte Sünder gibt.»¹⁷ På grundval av justificatio impii finns det rättfärdiggjord och helgad religion, alldeles som det finns rättfärdiggjorda och helgade syndare.

Den sanna religionen förutsätter alltså »die Gottestatsache des Namens Jesus Christus».¹⁸ Såsom sann religion är kristendomen inte en allmänmänsklig religiös möjlighet utan en av Gud skapad och i Jesus Kristus given verklighet. »Die christliche Religion ist Prädikat an dem Subjekt des Namens Jesus Christus.»¹⁹ Skillnaden mellan falsk och sann religion i Barths teologi kan fixeras så: *i den falska religionen har människan placerat sig på Guds plats; i den sanna religionen har Kristus ställt sig i människans ställe.*²⁰

»Guds uppenbarelse såsom religionens upphävande» innebär således inte blott religionens »Beseitigung», »Abschaffung» och »Auflösung».²¹ »Aufhebung» skall uppfattas »im umfassendsten Sinn des Wortes».²² »Religionens upphävande genom uppenbarelsen behöver inte blott betyda: dess negation, inte blott om-dömet: religion är otro», skriver Barth i början av § 17: 3. »Die Religion kann in der Offenbarung, obwohl und indem ihr jenes Urteil gilt, wohl aufgehoben, sie kann von ihr gehalten und in ihr geborgen, sie kann durch sie gerechtfertigt und – fügen wir gleich hinzu: geheiligt sein. Offenbarung kann Religion annehmen und auszeichnen als wahre Religion.»²³ Johannes Aagaard har påpekat,

¹⁴ Jfr det första föredraget i WG, också från år 1916: »Und dann wirkt Gott in uns . . . sogar Religion und Kirche werden jetzt möglich, jetzt, erst jetzt!» S. 16.

¹⁵ WG, s. 148.

¹⁶ KD, I/2, s. 326.

¹⁷ a. a. s. 357.

¹⁸ a. a. s. 391.

¹⁹ a. a. s. 381. Om förhållandet till de andra religionerna se s. 376.

²⁰ Sammanställningen är inte Barths egen, men den torde återge hans syn. För hans uppfattning, att den falska religionen kännetecknas av att människan intagit Guds plats, kan ges hart när oräkneliga belägg. För det senare ledet i min sammanfattning se KD, I/2, s. 379, där Barth säger, att »Guds barn ha den sanna religionen, emedan han /Kristus/ står i deras ställe».

²¹ Jfr Aagaards utredning av »Barth's understanding of Aufhebung», a. a. ss. 165 ff.

²² KD, I/2, s. 309.

²³ a. a. s. 357. Också när religionen blir upphävd av uppenbarelsen i betydelsen »wohl aufgehoben» eller »exalted» (den senare termen från den engelska översättningen av KD), bevaras distansen mellan uppenbarelse och religion, så att förhållandet kan bestämmas med termerna »motsvarighet» och »spegling» (jfr härom B.-E. Benktson, Eros och agape hos Karl Barth, Sv. Teol. Kvartalskrift, 1960, s. 230 not 58). Det kan inte heller här vara fråga om att såsom Luther säga »alle gesunde Distanzen aufhebende Dinge». KD, IV/2, s. 854. I 1 Kor. 13 uppräknas »en levande kristen församlings hela religionsbestånd» och allt utom

hur den positiva sidan av »Aufhebung», tanken på »elevatio», »Heben in die Höhe», förekommer i Der Römerbrief: »Gericht ist nicht Vernichtung, sondern Aufrichtung»,²⁴ »Er begründet uns, indem er uns aufhebt.»²⁵

Barths dialektiska syn på uppenbarelsen såsom religionens upphävande har inte upptagits av teologer, som eljest står Barth nära. De är — för att tala med Aagaard — förenade mot all mänsklig religiositet. »Religion never gets further than renunciation, and always sits on the penitents' bench.»²⁶ »Aufhebung» återges i allmänhet odialektiskt med »dissolution», »annulment», »suspension», »negation», »abolition.»²⁷ Detta är desto märkligare, som Barth själv ägnar halva § 17 åt att beskriva »die wahre Religion».

Man måste med Aagaard fråga sig, varpå det beror, att inte ens Barths största lärjungar förmått genomföra en dialektisk syn på religionen. »Is it the customary onesideness of disciples? Or does the explanation lie in the master's own statement of the question?»²⁸ Aagaard torde ha rätt i att det senare är fallet, och att förklaringen är den, att Barth inte lyckas genomföra sin tanke på en överensstämmelse mellan tolkningen av uppenbarelsen såsom religionens upphävande (i vid mening) och assumptio carnis-teologien.²⁹ Det torde också vara riktigt, att den bristande överensstämmelsen beror på att Barth inte vill antaga en fullständig enhet mellan Kristi gudomliga och mänskliga natur.³⁰

kärleken blir »aufgehoben», ty det är »indirekte Anschauung in einem Spiegel». »Umfassender könnte mitten im apostolischen Zeugnis (das wahrlich auch der christlichen Religion als der wahren Religion gilt) eben die christliche Religion nicht relativiert werden zugunsten der Offenbarung, die eben die Krisis auch und gerade der Offenbarungsreligion bedeutet.» KD, I/2, s. 362. »Motsvarigheten till Guds handlande mitt i den mänskliga religionens värld» är »förhållandet mellan namnet Jesus Kristus och den kristna religionen under synpunkten av dess helgelse». a. a. s. 394.

²⁴ Römerbrief, s. 53.

²⁵ a. a. s. 36; jfr Aagaard, a. a. s. 167: »Indeed this positive meaning can be found already undeveloped in the fact that in the commentary 'religion' is used as a translation of 'law'! This tension of 'law and Gospel' is thus transferred to 'religion and Gospel'.

²⁶ Aagaard, a. a. s. 168.

²⁷ De två första termerna är Kraemers återgivande av »Aufhebung», de två sista är Bultmanns. Harbsmeier fattar »aufheben» såsom »erledigen» och »sprengen». Aagaard, a. a. s. 168, not 1.

²⁸ Aagaard, a. a. s. 168.

²⁹ Jfr KD, I/2, s. 324: »In Erinnerung an die christologische Lehre von der assumptio carnis und in sinngemässer Anwendung dieser Lehre reden wir von der Offenbarung als der *Aufhebung* der Religion.» Aagaard utlägger detta så: »It is only because in Jesus Christ there is a union between divine and human nature, that human nature can be 'wohl aufgehoben', and with it religion.» S. 169.

³⁰ Aagaard genomför sin undersökning »in close connection with the Scandinavian dogmatic enquiries which already exist, notably those of Benkt-Erik Benktson, Gustaf Wingren and Regin Prenter» (s. 149). Såsom komplettering av den framställning i Den naturliga teologiens problem, som Aagaard anknuter till (s. 179), må framhållas, att för Barth den syndiga, i sig

Det senast behandlade förhållandet måste vara av stor principiell betydelse för förståelsen av relationen mellan Barth och Bonhoeffer, eftersom det implicerar en väsentlig motsättning mellan Barth och luthersk teologi och Bonhoeffer uppfattats såsom en luthersk Barthian.³¹ För tolkningen av Bonhoeffers uppfattning om religionslösheten är det avgörande däremot, om hans religionsbegrepp är lika odialektiskt, som det trots ansatserna i motsatt riktning hos Barth likväl i allmänhet är inom den dialektiska teologien.

Det torde vara ofrånkomligt, att det är vissa kända uttalanden av Bonhoeffer i Motstånd och underkastelse, vilka i första rummet bidragit till att i den allmänna debatten placera religionen på de anklagades bänk. Tar man del av allt, som Bonhoeffer säger om religionslösheten, blir det emellertid svårt för att inte säga omöjligt att tolka det så, att det hos honom endast rör sig om religionens »Aufhebung» i betydelsen »Abschaffung». Om religionslösheten endast innebure, att religionen blivit »erledigt», hur skulle den frågan då kunna te sig så skickesediger, som den uppenbarligen gör för Bonhoeffer: »Hur kan Kristus bli även de religionslösas Herre?»³² I själva verket innehåller religionslöshetens begrepp den dialektik, som utsluts av termen »religionsbefriad».³³

För förståelsen av Bonhoeffers förhållande till Barths religionsbegrepp är tre ställen i Motstånd och underkastelse av betydelse. Den 5. 5. 1944 skriver Bonhoeffer, att Barth »som förste teolog» påbörjat kritiken av religionen men ersatt den med en positivistisk uppenbarelselära.³⁴ Innebörden av detta yttrande är genom det som hittills utretts klar. Detsamma gäller under en viss förutsättning behandlingen av Barth den 8. 6. 1944, då det heter, att han var den förste, som såg felet med Tillich och andras försök att reservera ett rum för religionen i världen eller gentemot världen, och att han — sedan han fört »Jesu Kristi Gud i fält mot religionen» — i sin Dogmatik satt kyrkan i stånd att genomföra denna gränsdragning utefter hela linjen, men att han »inte givit någon konkret vägledning till den icke-religiösa interpretationen av de teologiska begreppen, vare sig i dogmatiken eller etiken».³⁵ Meningen med denna utsaga är också klar, om man

själv inkrökta människans religion kan bli »wohl aufgehoben», däremot inte den ändliga, såsom det oändligas motsats tänkta människans. Den gudomliga nåden kan upphäva den mänskliga synden. Guds oändlighet kan däremot inte upphäva (i betydelsen *elevatio*) människans ändlighet utan att upphäva (*dissolutio*) sig själv. Därför måste gränsen mellan Gud och världen alltid bevakas mot den lutherska tendensen till gränsöverskridning. »Die feine aber bestimmte Grenze /kurs. av Barth/ zwischen Gott und der Welt, die auch in Christus ebenso wohl *gesetzt* /kurs. av Barth/ wie aufgehoben ist», får inte såsom i läran om *communicatio idiomatum* egensinnigt nedrivas. WG, s. 203.

³¹ The Place of Bonhoeffer, s. 12.

³² WE, s. 140.

³³ Jfr ovan not 81.

³⁴ WE, s. 143.

³⁵ WE, s. 167. Häri ligger enligt Bonhoeffer Barths begränsning, »och därför blir hans uppenbarelseteologi positivistisk». Däremot har Barth inte, »som man ofta sagt» sviktat i etiken;

får fatta den så, att den icke-religiösa tolkning, som Barth ej gett, är den som först Bonhoeffer insett nödvändigheten av, och som denne kommit att stå för också inför Barth själv.³⁶ Det tredje — kronologiskt det äldsta — stället är den passus, där Bonhoeffer frågar, vad en religionslös kristendom är, »om religionen bara är en kristendomens klädedräkt», och tillägger: »Barth, den ende som sökt tänka i denna riktning, har inte ännu genomtänkt eller genomfört dessa tankar, utan hamnat i en uppenbarelsepositivism, som till slut väsentligen stannar i en restauration.»³⁷ Detta parti är mera svårtolkat än utsagorna, att Barth är den *förste* teolog, som kritiserat religionen,³⁸ men också intressantare; Bonhoeffer åsyftar vissa tankar, som Barth inte blott varit den förste att framlägga, utan som han också är ensam om, han är »den *ende* som sökt tänka i denna riktning». I ljuset av detta avsnitt måste det, som sägs i det senaste av de här berörda breven, förstås så, att Bonhoeffer menar sig ha haft anledning att vänta, att Barth i dogmatiken och etiken skulle ge »konkret vägledning till den icke-religiösa interpretationen». Är det möjligt att sluta sig till, varpå Bonhoeffer grundat denna förhoppning? Ja, under förutsättning att det kan fastställas, vilken

»hans etiska framställningar, i den mån sådana existerar, är lika betydelsefulla som hans dogmatiska».

³⁶ I ett brev till P. W. Herrenbrück skriver Barth om Bonhoeffer: »Nun hat er uns mit den äinigatischen Äusserungen seiner Briefe allein gelassen — nach mehr als einer Stelle eigentlich deutlich verrätend, dass er zwar ahnte, aber noch keineswegs wusste, wie die story nun eigentlich weitergehen sollte: z. B. was er mit dem bei mir wahrgenommenen 'Offenbarungspositivismus' ganz genau meinte und erst recht: wie das Programm eines unreligiösen Redens zur Durchführung kommen sollte.» Barth säger sig ha rodnat vid tanken, »dass sich das Erinnerungsbild an meine Bücher (die er ja in seiner Gefängniszelle sicher nicht zur Hand gehabt hat) bei einem so gescheiten und wohlmeinenden Mann wie Bonhoeffer so gestalten konnte, wie es in jenem äinigatischen Ausdruck zum Vorschein kommt. Die Hoffnung bleibt übrig, dass er im Himmel wenigstens nicht *allen* Engeln (samt Kirchenvätern etc.) gerade unter Gebrauch dieses Ausdrucks über mich Bericht erstattet hat . . .» MW, I, ss. 121 f.

³⁷ WE, s. 140 (30. 4. 1944).

³⁸ Vad Bonhoeffer syftar på, har veterligen inte tidigare fastställts. Godsey gör intet försök, och Hanfried Müller är tydligt villrådlig: »es ist aber auch nicht ganz klar zu sehen, worin Bonhoeffer genauer das Versagen /Barths/ erkennt». För att förklara, vad Bonhoeffer menar med den icke-religiösa interpretationen, måste Müller »taga en liten omväg». Von der Kirche zur Welt, s. 405. Omvägen för honom inte närmare förklaringen. — Robinson vill låta frågan »föra fram till en noggrann definition av begreppen». Denna menar han sig uppnå genom att fråga efter skillnaden mellan religiös film och kristen film; det sägs vara kanske »det bästa sättet att definiera ordet 'religiös'». Robinson, a. a. s. 76. Den barthianska bakgrunden vet Robinson ingenting om. Den kvasiteologiska karaktären av hans bok röjs pinsamt tydligt av en not till s. 48, där det sägs, att gudsuppenbarelsen för Johannes finner »sin brännpunkt och slutliga bekräftelse» i Guds mänsklighet, snarare än i människans gudomlighet. Uttrycket »Guds mänsklighet» föranleder Robinson att hänvisa till Barths bok med denna titel. Han tillägger: »Intressant nog använder också Feuerbach uttrycket »Menschheit Gottes» (a. a. s. 62), men som alltid (!) med en något annan nyans» (!!).

bestämd insats av Barth, som åsyftas med orden, att denne är den ende, som sökt tänka i riktning mot den icke-religiösa tolkningen.³⁹

Den avgörande frågan är alltså: när skulle Barth ha varit inne på sådana tankegångar, som i så stor utsträckning tar Bonhoeffers uppmärksamhet i anspråk åren 1944–45? Svaret är, att det skett ett kvartssekel tidigare i ett av de i *Das Wort Gottes und die Theologie* tryckta föredragen, »*Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*».⁴⁰ Detta föredrag, som är av stor betydelse för förståelsen av den unge Barths teologi, och som mig veterligt inte tidigare fått belysa Bonhoeffers icke-religiösa tolkning av bibliska eller teologiska begrepp, är med största sannolikhet det, som främst levererat konturerna till fångelsebrevens bild av Barth, sådan som han för dessas författare ter sig före »uppenbaresepositivismen» och de svikna förväntningarna.⁴¹

En av de viktigaste av Bonhoeffers meddelanden om den icke-religiösa tolkningen är, att den skall vara »*världslig*».⁴² En behandling av ämnet »*Världslighet och Gud*» skulle ha inlett det andra kapitlet i det arbete, som han aldrig fick utarbeta.⁴³ Den betydelse, som termen »*weltlich*» har för Bonhoeffer i det nämnda sammanhanget, har i den föregående framställningen belysts från olika håll men kan nu ytterligare fixeras genom en jämförelse med Barths huvudsynpunkt på den bibliska fromheten i *Bibliska frågor, insikter och utblickar*: »*Die biblische Frömmigkeit ist nicht eigentlich fromm; viel eher müsste man sie als eine wohl überlegte, qualifizierte Weltlichkeit bezeichnen*».⁴⁴ Vid närmare undersökning visar det sig, att Barths konkreta exempel på den bibliska linjens »väl övervägda, kvalificerade världslighet» punkt för punkt överensstämmer med den syn på världsligheten i *Motstånd och underkastelse*, som är en förut-

³⁹ Bonhoeffer är en alltför god kännare av Barths teologi för att basera sin mening på allmänna, vaga intryck. Han har för att använda Barths ord en minnesbild av något alldeles bestämt, som Barth en gång skrivit men sedermera inte utfört.

⁴⁰ WG, ss. 70 ff., Vortrag für die Aaraurer Studenten-Konferenz April 1920.

⁴¹ När Bonhoeffer framställer Barth såsom den *förste*, som kritiserat religionen, hänvisar han till Römerbrief². WE, s. 167. När han talar om honom såsom den *ende*, som varit inne på den icke-religiösa interpretationen av bibliska begrepp, är hans minnesbild, efter vad jag kan förstå, bilden av *Bibliska frågor, insikter och utblickar* jämte andra uppsatser i WG. I den följande jämförelsen mellan WE och WG kompletteras Barths för Bonhoeffer utomordentligt betydelsefulla framställning av »den bibliska fromheten» med besläktade synpunkter från de andra föredragen i WG.

⁴² WE, ss. 140, 144, 180, 184.

⁴³ Jfr WE, ss. 195 f.

⁴⁴ Den bibliska religionshistorien har, heter det vidare, det typiska kännemärket, att den i sin kärna, sin djupaste tendens, varken vill vara religion eller historia, inte religion utan verklighet, inte historia utan sanning. WG, s. 80. Barth skiljer i fortsättningen mellan innehåll och form hos religionen. Den falska religionen vill inte nöja sig med att vara form utan vill vara innehåll. Jfr härmed Bonhoeffers ord om religionen såsom kristendomens klädedräkt, WE, s. 140.

sättning för Bonhoeffers tankar om en icke-religiös, d. v. s. världslig interpretation av bibliska begrepp.

Det är — kan man fastslå — i Bibliska frågor, insikter och utblickar, som Barth ådagalägger, att han sett »felet» med försöken att reservera ett rum för religionen i eller gentemot världen.⁴⁵ Det rör sig i religionen egentligen om livet och inte om en helgedom vid sidan av livet, inskärper han här. Religionen är emellertid otrogen mot sig själv⁴⁶ och glömmer, att den endast har existensberättigande, när den upphäver sig själv.⁴⁷ Tanken att Gud har att göra med »das Leben» och inte allenast med »ein Heiligtum neben dem Leben», utför Bonhoeffer polyfoniskt: »Jesus tar hela människolivet med alla dess former i anspråk för sig och Guds rike.»⁴⁸ »Endast mitt i världen är Kristus Kristus.»⁴⁹ »Han är livets centrum.»⁵⁰ Han möter inte vid gränserna, »neben dem Leben»; talet om gränserna synes blott vilja »ängsligt ... reservera plats åt Gud».⁵¹ Den unge Barth utför också energiskt innebörden i den bibliska linjens tendens till »världslig saklighet». Så långt ifrån att vara en helgedom vid sidan av livet är »Kristi församling ett hus, som är öppet åt alla sidor».⁵² Man kan inte fly till kristendomen såsom till »den evigt gröna ön i vardagens grå hav».⁵³ »Den s. k. religionens mening består i dess relation till det faktiska livet och inte i avsöndring därifrån.»⁵⁴

Det bibliska tänkandet är, fastslår Barth vidare i Bibliska frågor, insikter och utblickar, »ein ursprüngliches Denken und Reden, ein Denken und Reden vom

⁴⁵ WE, s. 167.

⁴⁶ Överallt är religionens otro mot sitt eget väsen förnimbar. »Denn mit dem Moment, wo Religion bewusst Religion, wo sie eine psychologisch-historische fassbare Grösse in der Welt wird, ist sie von ihrer tiefsten Tendenz, von ihrer Wahrheit abgefallen zu den Götzen. Ihre Wahrheit ist ihre Jenseitigkeit, ihre Weltlichkeit, ihre Nicht-Geschichtlichkeit». S. 81. I detta yttrande ligger också, vad Barth senare kallar religionens immanenta problematik (jfr ovan not 4). Det är Barths ord om »die Weltlichkeit», som har positiv betydelse för Bonhoeffer; hinsidigheten och ohistoriskheten har negativ betydelse. Hans syn på dennasidigheten växer fram under det dubbla, såväl positiva som negativa inflytandet från Barth. Avgörande är därvid, att Barths kontrastering av Göttliches och Menschliches (s. 80) saknas hos Bonhoeffer.

⁴⁷ Detta synes vara första gången som Barth talar om religionens »Aufhebung».

⁴⁸ WE, s. 176.

⁴⁹ E, s. 69 (219).

⁵⁰ WE, s. 162.

⁵¹ WE, s. 141.

⁵² WG, s. 34. »Dieser Raum der Kirche ist also nichts für sich selbst Bestehendes, sondern etwas immer schon weit über sich Hinausgreifendes ...» E, s. 66 (215). ⁵³ WG, s. 12.

⁵⁴ WG, s. 35. Barth tillägger: »En avskild helgedom är icke någon helgedom.» Fortsättningen torde ha givit Bonhoeffer starka impulser: »Sehnsüchtig blicken wir aus dem sichern Port unseres einst so viel und laut gepriesenen spezifisch religiösen Gebietes hinaus auf die Welt, denn wir ahnen, auch viele Theologen beginnen es wieder zu ahnen, dass es kein Drinnen geben kann, solange es ein Draussen gibt. Aber noch ist's mehr ein Hinaus- und Hinüberblicken.» Jfr WE, s. 143, stycket omedelbart före ett av omnämmandena av Barth: »Vad som går utöver denna världen, vill i evangeliet vara till för denna världen ...»

Ganzen her und aufs Ganze hin».⁵⁵ Till den bibliska fromhetens »väl övervägda, kvalificerade världslighet» hör, att den till sin kärna ej är religion utan verklighet.⁵⁶ Stora partier i Bonhoeffers Etik och många ansatser i breven måste betraktas som försök att genomföra dessa synpunkter.⁵⁷ Barth utvecklar dem så, att Jesus inte vill »grunda religionshistoria utan vara vårt livs Herre, världens evige Herre».⁵⁸ »Jesus har överhuvud ingenting med religion att göra.»⁵⁹ Om den världsliga tolkningen kan genomföras och vi kan fatta oss såsom – inte på religiöst sätt privilegierade utan – helt och hållet samhöriga med världen, då – skriver Bonhoeffer i det brev, som *Das Wort Gottes und die Theologie* är nyckeln till – »blir Kristus inte längre föremål för religion utan någonting helt annat, nämligen världens Herre».⁶⁰ En annan gång skriver han: »Jesus kallar inte till en ny religion, utan till liv.»⁶¹ Barth har ett par decennier tidigare utlagt detta så: »Jesus Christus ist *nicht* das Ziel, das wir am Ende unsrer Herzens-, Gewissens- und Bekehrungsgeschichten vorfinden würden . . . Und Jesus Christus ist am *allerwenigsten* ein Gegenstand religiöser und mystischer Erlebnisse.»⁶²

På denna punkt kan vi på nytt taga upp Bonhoeffers »försök att mera precist angiva vad det är som brister i den 'religiösa tolkningen'».⁶³ Den bibliska linjens »världsliga saklighet», sådan som Barth utför den i *Bibliska frågor, insikter och utblickar*, synes just utesluta, att man såsom Bonhoeffer senare säger, talar metafysiskt och individualistiskt.

När Barth 1916 föreläser om »Die neue Welt in der Bibel» besvarar han frågan, vem Gud är, och säger att han är den himmelske Fadern, »der das Leben nicht will spalten lassen in 'Diesseits' und 'Jenseits'».⁶⁴ Bonhoeffers formulering: »Gud är hinsides mitt i vårt liv»⁶⁵ kan ha tillkommit under reflexion över de citerade orden.⁶⁶ Det bibliskt-världsliga tänkandets rörelse »vom Ganzen her

⁵⁵ WG, s. 84.

⁵⁶ WG, s. 80.

⁵⁷ Se särskilt vad Bonhoeffer skriver i utkasterna II och V, senaste upplagans numrering.

⁵⁸ WG, s. 85. »Er will nicht *Etwas* sein neben Anderen, sondern das *ganz Andere*, der Begriff aller bloss relativen Anderheit.»

⁵⁹ WG, s. 94.

⁶⁰ WE, s. 140. Bonhoeffer tillfogar: »Men vad innebär det? Vad betyder kulten och bönen i religionslösheten?» Barth har inte infriat förhoppningarna och gett honom något svar.

⁶¹ WE, s. 187, jfr E, s. 26 (88).

⁶² WG, s. 155.

⁶³ Aulén, Bonhoeffers brev från fängelset, s. 27, jfr WE, s. 143.

⁶⁴ WG, s. 31. Jfr s. 65, där Barth talar om den tyske teolog, som under kriget gjort upptäckten, »dass man statt *Jenseits* hinfort besser *Innseits* sagen sollte; wir hoffen aber lebhaft, dass dieses mehr schlangenkluget als taubeneinfältige Wortspiel keine Schule mache». Robinsons »kopernikanska revolution» (Gud är annorlunda, s. 18) har haft sina förebud!

⁶⁵ WE, s. 142. Robinson anför denna sats i alla möjliga och omöjliga sammanhang, givetvis utan att underkasta den någon analys.

⁶⁶ Bonhoeffers formulering innebär likväl inte ett kritiklöst övertagande av Barths syn. Jfr nedan s. 108 f. not 29.

aufs Ganze hin» är också Bonhoeffers; vad detta tänkande utesluter är framför allt »tänkandet i två rum». ⁶⁷ Ut från bibelns »ursprungliga tänkande» måste »das Denken in zwei Räumern» förkastas. Med en viss sannolikhet kan det göras gällande, att den avvisade metafysiska tolkningen bland annat innebär just detta senare slag av tänkande. ⁶⁸

Den religiösa tolkningen är enligt Bonhoeffer också individualistisk, och även här har han fått impulser i Bibliska frågor, insikter och utblickar. I samma sammanhang som han poängterar Barths unika ansats till icke-religiös utläggning, frågar han: »Hur kan vi tala om Gud — utan religion, d. v. s. utan tidsbetingade förutsättningar ⁶⁹ som metafysik, religiösa känslor e. d.?» ⁷⁰ Barth skriver: »Am biblischen *Erlebnis* ist nichts unwichtiger als das Erleben als solches.» ⁷¹ Religionen bedrar emellertid sig själv och världen i fråga om sin egen karaktär; den uppträder såsom en konkurrenskraftig makt vid sidan av andra makter i världen, »als vermeintliche Überwelt *neben* die Welt». ⁷² Att den *kan* göra det, beror på »dess rikedom på sentimentalt och symboliskt innehåll, på intressanta själstillstånd, på dogma, kult och moral, på kyrklig tinglighet». ⁷³ »Just i det typiskt religiösa intressets centralpunkt: i utsagorna om *människans personliga förhållande till Gud* är bibeln märkvärdigt återhållsam, nykter, färglös — verglichen mit dem in allen Regenbogenfarben verdrängter Sexualität schillernden Reichtum, mit dem der Mythos und die Mystik diesen Gegenstand behandeln.» ⁷⁴ Barth tillfogar, att *det* gudsförhållande, som de bibliska utsagorna åsyftar, uppenbarligen inte äger rum »in den purpernen Tiefen des Unbewussten». ⁷⁵ I Bonhoeffers fullföljande av den bibliska linjen ⁷⁶ kallas djuppsykologerna psyko-terapeuter och de sammanförs konsekvent med existentiellfilosoferna. Deras gemensamma fel är, att de »skämmer ut människorna i deras världslighet» i stället för att konfrontera dem med Gud på »deras starkaste punkt». ⁷⁷

Näst efter brevet den 30. 4. 1944 är brevet den 8. 7 samma år det starkaste

⁶⁷ E, s. 61 ff. (208 ff.).

⁶⁸ Jfr Aulén, a. a. s. 28.

⁶⁹ Är männe »de tidsbetingade förutsättningarna» en omformning av Barths »Nicht-Geschichtlichkeit»?

⁷⁰ WE, s. 140.

⁷¹ WG, s. 82.

⁷² WG, s. 80. Propositionen *neben*, som i så hög grad går igen hos Bonhoeffer, är kurs. av Barth.

⁷³ WG, s. 80.

⁷⁴ WG, s. 82, kurs. av Barth.

⁷⁵ Det bibliska gudsförhållandet är ej identiskt med »was die seelische Tiefeerforschung unserer Tage als Libidoerfüllung im engern oder weitem Sinn bezeichnet». ibm.

⁷⁶ Denna term är Barths, se WG, s. 80.

⁷⁷ WE, s. 180, jfr ss. 165 och 175. På det förstnämnda stället är affiniteten till huvudtanken i WG särskilt påfallande: »Ty för Guds ord är alla dessa människors påflugenhet alldeles för oaristokratisk för att det skall kunna samverka med dem. Det samverkar icke med misstrons uppror, upproret underifrån. Guds ord regerar.»

indiciet på att »frågorna, insikterna och utblickarna» i *Das Wort Gottes und die Theologie* varit av avgörande betydelse vid tillkomsten av *Widerstand und Ergebung*. Efter att i något brev tidigare ha börjat komma in på frågan om psykoterapi, existentialfilosofi och religiös utpressning — i detta sammanhang formuleras »i hast» temat: »Jesu Kristi anspråk på den myndigblivna världen», tar Bonhoeffer på nytt upp frågan om den icke-religiösa interpretationen av bibliska begrepp. Först gör han »några förberedande anmärkningar», och den främsta av dessa gäller »Guds bortträngning ur världen» till det »personligas», »privatas», »inres» område. I sitt föredrag *Biblische Fragen etc.* talar Barth om libido och förträngd sexualitet. Detta är aktuella psykologiska termer på 20-talet. Några decennier senare har psykoanalysen på väsentliga punkter förändrats. För en forskare som Viktor Frankl, vars åskådning representerar en förening av psykoterapi och existentialfilosofi,⁷⁸ är det inte minst människans religiösa behov, som bortträngts. Med sitt uttryck »den omedvetne Guden» vill han uttrycka »människans dolda förhållande till den å sin sida dolde Guden».⁷⁹ Bonhoeffers ord om »Guds bortträngning ur världen, ur den mänskliga tillvarons offentlighet», som lett till »försöket att åtminstone hålla honom kvar på det 'personligas', det 'privatas', det 'inres' område», är en efter en senare tids förhållanden anpassad tillämpning av Barths ord, att det förhållande till Gud, som bibeln syftar på, inte sker i det omedvetnas djup,⁸⁰ att man för att åter citera

⁷⁸ Se t. ex. *Den omedvetne Guden*, där första kapitlet handlar om existensanalys och sista om psykoterapi och religion.

⁷⁹ a. a. s. 56.

⁸⁰ WG, s. 82. Om en djuppsykologi som Frankls härigenom bedöms riktigt, är en sak för sig. Frankl säger sig vilja förhindra missförståndet, att förekomsten av ett omedvetet förhållande till Gud skulle betyda, att han vore »i vårt inre», »att han omedvetet bodde inom oss, utfyllde vårt omedvetna»; »detta skulle vara dilettantmässig teologi». S. 57. Man vill gärna erinra om Lars Thunbergs påpekande av att det genom Robinson populariserade uttrycket »Gud i djupet» likaväl som de i *Honest to God* bekämpade gudsföreställningarna kan leda till farliga missförstånd och uppfattas såsom exempelvis »Gud i det undermedvetna». »I alla dessa fall kan det bli fråga om en Gud, fattad och fasthållen med rent mänskliga kategorier och därmed innesluten i människans värld och en avgud, mental eller av metall.» Thunberg tillägger, att det just är »oförmågan att innesluta Gud och hans verklighet i sådana kategorier, som den kristna hinsidestanken alltid haft att slå vakt om». *Den religionslöse biskopen*, Sv. *Dagbladet* 17. 5. 1963. Tillich, som för visso ådagalagt förmågan att på ett allt annat än dilettantmässigt sätt anknyta också till djuppsykologien, bekämpar i sin teologi just tendensen att stänga Gud inne i människans värld. I ett tidigare skede sker det genom ett avvisande av deismens och semideismens »Gud under Gud», i ett senare genom antydningar om en »Gud över Gud». Till det senare skedet hör Modet att vara till, vars slutavsnitt kunde ha utvidgats till att omfatta hela Tillichs teologiska system, enligt Christoph Rhein, som från ett samtal med Tillich 1954 meddelar: »Er habe es (utvidgningen) dennoch nicht getan, sondern den Schluss 'gleichsam wie eine Nadelspitze' auslaufen lassen. Sie solle stechen» (Paul Tillich. *Philosoph und Theologe*, s. 111 noten). Jag hoppas kunna återkomma till frågan om förhållandet mellan Tillich och Bonhoeffer. — Beträffande Bonhoeffers bedömning av psykotera-

Motstånd och underkastelse »icke får smuggla in Gud i någon sorts allra innersta hemligt rum»,⁸¹ och att bibeln över huvud inte känner »vår åtskillnad mellan yttre och inre».⁸²

Till den bibliska linjens »sakliga världslighet» hör också, att den inte rekommenderar gudstron såsom en för jordelivet *nyttig* inställning. Bonhoeffer skriver: »Man söker bevisa för den värld som blivit myndig, att den inte klarar sig utan förmyndaren 'Gud'». ⁸³ Hos Barth har han läst: »Gottvertrauen wird der erstaunten Welt als ein durchaus erreichbares und ganz nützliches Requisite fürs Leben empfohlen.»⁸⁴

Är utgångspunkten »icke religion utan verklighet»,⁸⁵ har man ingen religiös plattform, från vilken man kan fälla förkastelsesdomar över den inte religiösa delen av världen och intet religiöst motståndsnäste till försvar mot världen. »Wäre es nicht ratsamer, — frågar den unge Barth — gewisse Stürme, die über uns kommen wollen, einmal ruhig ihre reinigende Kraft an uns auswirken zu lassen, statt ihnen sofort mit einem kirchlichen Gegensturm entgegenzutreten?»⁸⁶ Bonhoeffer beklagar, att katolsk och protestantisk historieskrivning ser »Guds» tillbakaträngande ur det allmänmänskligas område såsom »det stora avfallet från Gud, från Kristus». ⁸⁷ Han känner också »en förhoppningsfull gudlöshet, som talar antireligiöst och antikyckligt». ⁸⁸ Bethge har fäst uppmärksamheten på »dass Bonhoeffer nie mehr das Wort 'Säkularisierung' gebraucht». ⁸⁹ Inte något »kyckligt motanfall» utan kyrkans syndabekännelse ligger honom om hjärtat.⁹⁰ Av den unge Barth har han lärt sig, att »bibelns *polemik* icke såsom religionernas ända in i denna tid riktar sig mot den gudlösa världen utan just mot den *religiösa* världen, vare sig den står under Baals eller Jahves tecken». ⁹¹

peuterna, avvisar Frankl varje sammanblandning av religion och terapi (s. 70): »Ju mindre psykoterapien nedlåter sig till att bli en tjänarinna åt teologien, desto större kommer de tjäns-ter att bli, som den verkligen gör den. Ty man måste inte vara någon tjänarinna för att kunna tjäna» (s. 72).

⁸¹ WE, s. 179. »I dessa mänskliga hemligheter skall typiskt nog Gud ha sina domäner».

⁸² ibm. Kritiken av försöken att inskränka gudsförhållandet till det »personligas» område, innebär givetvis inte, att gudsförhållandet ej skall vara personligt. Jfr Aulén, a. a. s. 28.

⁸³ WE, s. 165.

⁸⁴ WG, s. 80.

⁸⁵ ibm.

⁸⁶ WG, s. 119.

⁸⁷ WE, s. 165.

⁸⁸ E, s. 42 (110). I fråga om den förhoppningsfulla gudlösheten hos Bonhoeffer har Ebeling rätt och Moltmann fel. Se Moltmann, Herrschaft Christi, s. 40 noten.

⁸⁹ »Er spürt in dem häufigen Gebrauch dieser Formel das Rückschauen der Kirche in eine goldene Zeit, das nur Schwäche ist. Darum redet er nur noch von der 'Mündigkeit' der Welt» (MW, I, s. 21).

⁹⁰ Se E, ss. 47 ff. (117 ff.), »Das Schuldbekentnis».

⁹¹ WG, s. 82.

Bonhoeffer har en dubbel frontställning, mot den falska hinsidigheten och mot den falska dennasidigheten. Det är samma tvåfrontskrig, som han för i Etiken och i Motstånd och underkastelse, när han försvarar verklighetens odelbarhet. Han vänder sig inte blott mot dem, som vill upprätta ett profant Ingenmansland i Guds värld, utan också mot dem, som vill göra Kristi sak till en provinsiell angelägenhet och draga sig tillbaka från den »ogudaktiga» världen till de frälstas krets. »Es gibt keinen Rückzug aus einem weltlichen in einen geistlichen Raum, sondern es gibt nur ein Einüben des christlichen Lebens unter jenen vier Mandaten Gottes.»⁹² Kristi herravälde utvidgas inte, kunde man kanske säga, genom att »religiösa fångstarmar» drar till sig ett »värdsligt» byte utan genom att Kyrkans mandat förvaltas så, att den lilla skaran lärjungar lever ställföreträdande för mänskligheten. Religionslös kristendom innebär att också räkna med de andra mandaten och göra allvar av att Kristus också här är uppdragsgivaren. Bethge har påpekat, hur Bonhoeffer i motståndsrörelsen mötte sekulariserade människor, som var beredda att helhjärtat göra motstånd mot våldet och offra sitt liv för andra. Sådana människor skyntar, menar han, bakom »den myndiga världen» i de sista fängelsebrev. Detta är otvivelaktigt riktigt.⁹³ På tal om det inflytande, som den unge Barths teologi haft på Bonhoeffer, skall det emellertid också understrykas, att den senares tankar om den myndiga människan även är resultatet av bibelmeditation.⁹⁴ Barth fortsätter sin förut citerade framställning av föremålet för »bibelns polemik», som alltså inte är den gudlösa utan den religiösa världen, med dessa ord: »Im übrigen muss im Alten und Neuen Testament gerade eine ganze Reihe von *Heiden* einen Glauben bekunden, wie er in Israel nicht gefunden wird . . .»⁹⁵ I ett av de sista breven i Motstånd och underkastelse utför Bonhoeffer denna tanke: »Herdarna och de vise från östern står vid krubban icke som 'omvända syndare', utan helt enkelt emedan krubban dragit dem till sig, sådana de är. Hövitsmannen från Kapernaum, som inte alls avlägger någon syndabekännelse, framställes såsom ett trons exempel (jfr Jairus). Jesus 'älskar' den rike ynglingen. Hovmannen (Apg. 8) och Cornelius (Apg. 10) är allt annat än existenser vid avgrundens rand. Natanael är en 'israelit utan svek' (Joh. 1: 47); och så sist Josef från Arimatea och kvinnorna vid graven. Det enda gemensamma för dem alla är, att de har del i Guds lidande i Kristus. Det är deras 'tro'.»⁹⁶

⁹² E, s. 70 (220).

⁹³ Att vilja ställa sådana människor under religiöst förmynderskap vore orimligt, eftersom de i sin strid för sanning och rätt har sitt uppdrag av Kristus. Också de hör till den verklighet, för vilken Kristus är mitten.

⁹⁴ Jfr till denna fråga E, ss. 162 ff. (64 ff.), »Christus und die Guten».

⁹⁵ WG, s. 81 f.

⁹⁶ WE, s. 186. Jfr Barths intressanta kommentar till Bonhoeffers tanke på indragandet i Kristi lidande: »Und was nun die Sache mit dem Mitleiden der Leiden Gottes usw. betrifft, so

Den bibliska linjens grundtanke är, att Gud vill härska, inte tjäna, härska över alla, religiösa och icke religiösa.⁹⁷ Detta stämmer med Bonhoeffers tema: »Jesu Kristi *anspråk* på den myndigblivna världen.» Frågan om förhållandet mellan religionslösheten och myndigheten kommer emellertid att upptaga honom på ett annat sätt än Barth. Sekulariseringsproblemets kärna är och förblir för Bonhoeffer frågan: »Hur skall Kristus bli även de religionslösa Herre?» Denna fråga är den nålspets, som sticker tusentals hål i hans annars så underbara sinnesfrid i fängelsecellen. Medan den bibliska linjen från *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicken* hos den senare Barth blir en monumental utläggning av den kristna tron, en bred väg för teologiens förnyelse, smalnar den hos Bonhoeffer och blir en oroande fråga om kyrkans möjligheter »att vara bärare av det försonande och förlösande ordet till världen och människorna».⁹⁸ Det finns en sats i *Biblische Fragen, insikter och utblickar*, som ännu ej berörts, men som ensam är tillräcklig för att man skall kunna återföra problematiken i *Widerstand und Ergebung* på *Das Wort Gottes und die Theologie*: »So ist es die Eigenart biblischen *Denkens und Redens*; dass es aus einer Quelle fließt, die über den religiösen Begriffsgegensätzen z. B. von Schöpfung und Erlösung, Gnade und Gericht, Natur und Geist, Erde und Himmel, Verheissung und Erfüllung liegt.»⁹⁹ Detta Barths *konstaterande* har drygt tjugu år senare blivit Bonhoeffers *problem*: »Försoning och frälsning, pånyttfödelse och den helige Ande, kärleken till fiender, kors och uppståndelse, livet i Kristus och Kristi efterföljelse – meningen i allt detta är nu så svår och avlägsen att vi knappast vågar tala därom. Vi anar något helt nytt och omvälvande i de nedärvda orden och handlingarna utan att kunna fatta och uttrycka det.»¹

scheint es mir deutlich, dass es sich dabei um eine Variante des von ihm auch so mit Recht so betonten Imitatio-Gedankens handelt. Wie sollte man sich das nicht einfach sagen lassen: von einem Mann von dem es gefordert und dem es auch gegeben war, gerade das nicht nur zu denken und zu sagen, sondern auch zu leben? Mir ist es längst klar, das ich dieser Sache in der KD an seinem Ort breiten Raum werde geben müssen. War Bonhoeffer der Meinung, die ganze Theologie müsse nun gerade auf diesen Boden gestellt werden? Es kann sein, dass er in seiner Zelle zu Zeiten eben dieser Meinung war.» MW, I, s. 122. Att Bonhoeffer här haft en »Erinnerungsbild» av *Biblische Fragen*, har Barth ej förstätt. Själv har han kommit långt bort från den stund, då han skrev: »Die biblische Dogmatik ist die grundsätzliche Aufhebung aller Dogmatik.» WG, s. 84.

⁹⁷ WG, s. 84. »Icke *vårt* liv, *våra* angelägenheter, behov och önskingar rör det sig om i bibeln; det står fastmera, att *Herren* söker arbetare till *sin* vingård.» S. 115.

⁹⁸ WE, s. 159 (Tankar till D. W. R:s dopdag).

⁹⁹ WG, s. 84. Barth fortsätter: »Wohl setzt es ein, jetzt auf dieser, jetzt auf jener Seite der Gegensätze, aber es führt sie nie pedantisch zu Ende, es beharrt nie bei den Konsequenzen, es verhärtet sich weder in der Thesis noch in der Antithesis, es versteift sich nirgends zu endgültigen Positionen oder Negationen.» Det bibliska tänkandet är med andra ord dialektiskt i Barths mening. Jfr B.-E. Benktson, *Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth*, ss. 163 ff.

¹ WE, s. 159.

Jag framhöll tidigare, att Bonhoeffer inte i likhet med många deltagare i debatten om sekulariseringen hänför den myndiga världen till den senare, sekulariserade, delen av en i början kristen händelseräcka. Historien sönderfaller inte i en kristen och en sekulariserad (däremot ur en synpunkt i en religiös och en religionslös) epok; djupast sett är varje tid bestämd av dess förhållande till Kristus, som är den gemensamma mitten för kyrka och värld. »Myndigheten» hos Bonhoeffer kan inte bestämmas linjärt; utan relationen till Guds Ords myndighet, till Kristus,² förvandlas människans myndighet till omyndighet och slaveri under fördärvmakterna. Människan blir då hänvisad till sig själv. »Hon har löst alla problem, blott icke sitt eget. Hon kan försäkra sig mot allt, men icke mot människan.»³ Den myndiga världen hör hemma inom det fält, som behärskas av Kristus. »Vårt myndigblivande leder oss, skriver Bonhoeffer, till sann kännedom om vårt läge inför Gud.»⁴ Genom utvecklingen mot myndighet för världen undanröjes en falsk gudsbild och öppnas blicken för bibelns Gud, »som vinner makt och rum i världen genom sin vanmakt». Här skall »den världsliga interpretationen» av bibliska begrepp sätta in. Den skall alltså visa, hur Gud genom Kristus behärskar världen, inte genom en metafysiskt tänkt allmakt utan »i kraft av sin svaghet, sitt lidande». I ljuset av denna tanke blir de föregående raderna i samma brev begripliga: »Gud låter oss veta, att vi måste leva som om vi kunde klara livet utan Gud. Den Gud som är med oss, är samme Gud som överger oss (Mark. 15: 34)! Den Gud som låter oss leva i världen utan arbetshypotesen Gud, är den Gud som vi beständigt ställes inför. För och med Gud lever vi utan Gud. Gud låter sig trängas ut ur världen upp på korset, Gud är vanmäktig och svag i världen, och blott så är han hos oss och hjälper oss.» Den Guds vanmakt, som Bonhoeffer här talar om, Guds vanmakt *i världen* – han lär inte någon Guds vanmakt in se – är vad Reinhold Niebuhr kallar »Guds kärleks självpåtagna svaghet».⁵ Att det förhåller sig så, visar Bonhoeffers hänvisning till Matt. 8: 17 och Mark. 15: 34. Här frammanas på nytt bilden av Kristus såsom Psaltarens jag och amen. Människans myndighet beror på verkningarna från det kors, där Guds Son gör till sina orden i den tjuogoandra psalmen: »Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?»

Den myndiga människan hör alltså inte till sekulariseringsdebattens endimensionella sammanhang, där hon på en viss punkt av utvecklingen avlägsnat sig tillräckligt långt från Kristi liv och död för att kunna slita av den redan förut

² WE, s. 159.

³ WE, s. 196.

⁴ WE, s. 183.

⁵ Tidernas tecken, s. 156. Jfr Tillichs formel »Macht aus Verzicht auf Macht», *Das Problem der Macht*, s. 168; se Lindner, *Grundlegung einer Theologie der Gesellschaft dargestellt an der Theologie Paul Tillichs*, ss. 16 ff.

uttänjda kristna tråden och framträda såsom alltigenom avkristnad. Den myn- dige människan och hennes värld måste ses ut från det centrum, som Kristus är, och den linjära betraktelsen således utbytas mot en cirkulär. Myndigheten är en följd av en centrifugalkraft, som aldrig funnits, om tillvaron saknat sin medel- punkt, Kristus. Det hör till Bonhoeffers storhet, att han i fängelset förmådde tänka så centrifugalt, som han gjorde. Den påtvingade isoleringen från hans vanliga verksamma liv och den långa väntan på en alldeles förestående död kom honom inte – därom vittnar övertygande hans brev – att endast låta tankarna kretsa kring det hinsidiga och oförgängliga utan i påfallande utsträckning kring det liv, från vilket han utestängts, och som skulle fortsätta, när han själv var död. Själv befann han sig otvivelaktigt i en gränssituation; just där sökte han med ett förnyat uppbåd av intellektuell möda göra klart, att Gud inte blott möter vid gränserna utan i livets mitt. Bönen hade för honom alltid varit Guds rikes centripetalkraft, städs begründad och övad. De sista åren försöker han skildra dess centrifugalkraft genom sin lära om *mandaten*.

Endast en gång i Motstånd och underkastelse nämner Bonhoeffer mandaten vid namn. Det är i brevet av den 23 januari 1944, där han anknyter till Bethges ord, att vänskapen till skillnad från äktenskap och släktskap inte åtnjuter lagligt skyddad ställning och därför måste vara helt beroende av sin inneboende halt. Bonhoeffer instämmer i vännens ord och fastslår, att det inte är lätt att »inordna vänskapen sociologiskt». Äktenskap, arbete, stat och kyrka har sina konkreta gudomliga mandat, men hur är det med kultur och bildning? Bonhoeffer anser sig inte kunna inordna dem under arbetsbegreppet, även om åtskilligt talade för detta. »De hör inte hemma på lydnadens område, utan i frihetens spelrum, som omger alla tre områdena för de gudomliga mandaten.» Till detta frihetens spelrum, som är särskilt intimt förbundet med kyrkans mandat, hör också vän- skapen. »Den låter sig inte jämföra med mandatens värden; gentemot dem är den *sui generis*, men den hör dock samman med dem som blåklinten med sädesfältet.»⁶

Det är i sin Etik, som Bonhoeffer ger en principiell framställning av läran om mandaten. Bakgrunden är denna: »Jesus Kristus, den evige Sonen hos Fadern i evighet – det betyder, att intet skapat kan tänkas och i sitt väsen förstås och kännas utan Kristus, skapelsens Medlare. Genom honom och till honom är allt skapat, och allt har sin existens allenast i honom.»⁷ Av Jesus Kristus mottager världen fyra mandat; vart och ett gäller varje människa: arbetet, äktenskapet (familjen), överheten och kyrkan.⁸ Med termen mandat vill Bonhoeffer inskräpa,

⁶ WE, s. 108.

⁷ E, s. 231 (315). Mandatläran behandlas i två av Etikens kapitel, II (V) och VII (VII).

⁸ Stundom kan Bonhoeffer också tala om kulturen såsom ett mandat. Mandaten har sina ur-

att det är fråga om gudomliga uppdrag »mitten in der Welt» och inte om »ordningar», som kan skötas i egen regi. Den för honom så viktiga tanken på ställföreträdandet präglar också läran om mandaten: »Der Träger der Mandate handelt in Stellvertretung als Platzhalter des Auftraggebers.»⁹ I ljuset av Etikens mandatlära framstår den myndiga människan såsom mandatbärare och ställföreträdare för Kristus. Varje mandat syftar till »die Inanspruchnahme, die Beschlagnahme und Gestaltung eines bestimmten irdischen Bereiches durch das göttliche Gebot».¹⁰ Det råder en både saklig och formell överensstämmelse mellan denna framställning och formuleringen av temat i *Widerstand und Ergebung* den 20 juni 1944: »die Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus.» Etikens mandatlära bekräftar, att det genomgående temat i *Motstånd och underkastelse* är: Kristus och den myndigvordna världen, och att förhållandet mellan Kristus och världen ses så, att Kristus är uppdragsgivaren, som ger den myndiga människan uppdraget att förvalta världen. Kristus är pantokrator, Herre över allt skapat. För de världsliga ordningarnas vidkommande innebär hans herravälde, heter det redan i *Etiken*, »Befreiung zu echter Weltlichkeit».¹¹

Det viktigaste mandatet har kyrkan, som skall till världen och dess mandat frambära Kristi dömande och försonande ord, men kyrkan råder inte överallt, där Kristus härskar, liksom Kristi herravälde ingalunda är inskränkt till kyrkans område. Kyrkan har sitt speciella uppdrag och kan därför ej identifieras med Guds rike. Detta måste alla mandaten tjäna. Kyrkan, »Christus als Gemeinde existierend», blir en första cirkel kring centrum, kring tillvarons mitt, Kristus. Den har ett oskiljaktigt samband med denna medelpunkt men är samtidigt alltid s. a. s. i rörelse utåt mot periferien på grund av mandatens centrifugalkraft — så skulle vi kunna uttrycka Bonhoeffers mening med tillhjälp av den bild, som vi tidigare införde. Kyrkan bringar enligt ett pregnant uttryck i *Etiken* i sin »Umgrenztheit . . . die Unbegrenztheit der Christusbotschaft zum Ausdruck».¹²

Eftersom kyrkan och världen har samma medelpunkt, kan de ej falla utanför varandra, utan kyrkan blir den inre cirkeln i tillvaron, den inre cirkel, där »gemensamt liv» praktiseras och »efterföljelsen» tages bokstavligt. Denna inre cirkel är emellertid inte någon konventikel. »Ett gemensamt liv under Ordet skall förbli sunt, blott där det inte tager formen av rörelse, orden, förening,

bilder i den himmelska världen: »*Ehe* — Christus und Gemeinde; *Familie* — Gott Vater und Sohn, Bruderschaft der Menschen mit Christus; *Arbeit* — der schöpferische Dienst Gottes und Christi an der Welt und der Menschen an Gott; *Obrigkeit* — Herrschaft Christi in Ewigkeit; *Staat* — Polis Gottes.» S. 257 (351).

⁹ E, s. 223 (304 f.).

¹⁰ E, ss. 222 f. (304).

¹¹ E, s. 256 (349).

¹² E, s. 233 (318).

collegium pietatis utan uppfattar sig såsom en del av den ena, heliga, allmänliga kristna kyrkan och handlande och lidande deltagar i hela kyrkans nöd, kamp och löfte.»¹³ Kyrkans inre cirkel är inte avgränsad från världen. Kyrkan är ju visserligen inte av världen men likväl i världen. Kyrkans gräns är rörlig, eftersom »Christus, als Gemeinde existierend» går fram genom världen. Även när Bonhoeffer — såsom under kyrkokampen — nödgas draga skarpa gränser,¹⁴ ses kyrkans rum inte från periferien utan från centrum. Kyrkan är den ort, där Kristus tar gestalt. Hans sak kan aldrig bli en »provinzielle Angelegenheit innerhalb des Wirklichkeitsganzen».¹⁵

Bonhoeffer tänker sig alltså förhållandet mellan Kristus, kyrkan och världen så, att Kristus är den gemensamma mitten för de båda senare. Kristus tar världen i anspråk genom mandaten, som bildar olika ringar kring Mandatgivaren, och som i sin tur omgives av »frihetens spelrum» med kultur, bildning och vänskap »såsom blåklint i sädesfältet». Kristus har inte blott att göra med det religiösa, med människans gudsbehov och dylikt, utan med hela hennes liv i världen. Med en sällsynt konsekvens ställs detta i relation till Kristus. »Weltlich» blir därför inte en motsats till »christologisch» utan utsäger samma sak.¹⁶

Religionens grundstruktur enligt Bonhoeffer har Ebeling riktigt formulerat så: »die Ergänzung der Wirklichkeit durch Gott.»¹⁷ Religionen måste nedbrytas, så att det klart framstår, att Jesus tar *hela* människolivet med *alla* dess former i anspråk för sig och Guds rike.¹⁸ Det är detta »Inanspruchnahme», som vi sett Bonhoeffer proklamera genom att förkunna, att Kristus är *cantus firmus* i livets polyfoni och mitten i den odelade världen. När världen delas upp på en

¹³ Gemeinsames Leben, s. 21.

¹⁴ »Kyrkans gränser äro frälsningens gränser.» Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft, MW, I, s. 136.

¹⁵ E, s. 61 (209).

¹⁶ Detta kan exemplifieras med Bonhoeffers behandling av Höga Visan, som skyntar i ett par förrent »enigmatiska» ställen i Motstånd och underkastelse. Traditionellt brukar den vanliga allegoriska tolkningen uppfattas såsom kristologisk. Bruden är ju själen och brudgummen Kristus. Bonhoeffer däremot hävdar, att en bokstavlig tolkning, enligt vilken Höga Visan helt enkelt läses såsom en jordisk kärlekssång, troligen är »den bästa 'kristologiska' utläggningen» (s. 163). När »den ene är den andres tröst till kropp och själ», såsom Bonhoeffer säger med medeltidspsalmsens ord i sin Vigselfredikan från cellen (s. 37), blir Kristi mandat åtlytt. Då kommer »livets polyfoni» till sin rätt, såsom han uttrycker saken den andra gång han kommer in på Höga Visan. Gud och hans evighet vill älskas av allt hjärta, men inte så att den jordiska kärleken härigenom försvagas utan såsom ett slags *cantus firmus*, vartill livets övriga stämmor klingar som kontrapunkter. Ett av dessa kontrapunktiska temata är just den jordiska kärleken, som Höga Visan talar om på det mest glödande sätt. När blott *cantus firmus* är klar och tydlig, kan kontrapunkten svälla ut hur mäktig som helst. »Båda är 'oskiljbara men dock åtskilda', för att tala med Kaledonense, liksom Kristi gudomliga och mänskliga natur. Är oss kanske polyfonin i musiken så förtrogen och väsentlig, därför att den musikaliskt avspeglar denna kristologiska verklighet och därmed även vårt kristna liv?» (ss. 149 f.).

¹⁷ Die »nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe», MW, II, s. 60.

¹⁸ WE, s. 176.

religiös och en profan region, förfuskas denna grundläggande och livsviktiga sanning. Ingenting förhindrar så »die Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus» som sönderbrytandet av mandatens cirklar genom upprättandet av andliga och världsliga sektorer. »Genom denna uppdelning av verklighetens totalitet i ett sakralt och ett profant, ett kristet och ett världsligt område, skapas möjligheten för en existens i blott ett av dessa områden, en andlig existens alltså, som inte har del i den världsliga existensen, och en världslig existens, som kan taga en 'Eigengesetzlichkeit' i anspråk för sig och spela ut den mot det sakrala området», heter det i Etiken.¹⁹ Bonhoeffer låter här munken och det föregående århundradets kulturprotestant representera de båda möjligheterna, men det är ju uppenbart, att han har andra representanter närmare in på livet. Mot statens »Eigengesetzlichkeit» kämpar han förbittrat och ger sitt liv i kampen. Överheten har sitt mandat av Kristus och skall förvalta det efter Guds bud. Dessa gäller utan inskränkning i hela den odelade verkligheten. De deltagare i kulturdebatten, som efter Bonhoeffers död utrustat hans »myndiga värld» med en självhärlig »Eigengesetzlichkeit», begår ett större våld mot honom än de, som släckte hans liv. De, som dödade honom, kom honom att med sitt liv bekräfta, att han var Kristi mandatbärare. De, som förfalskar hans budskap, gör honom till talesman för en profan värld med egna lagar. Det är en kvalificerad form av gravskändning att vilja göra Widerstand und Ergebung till ett monument över den mandatlösa, självtillräckliga övermänniska, som är omyndig, därför att hon ej vill veta av något gudomligt uppdrag. Först mandatet och troheten mot mandatet gör människan myndig. En »myndig värld» utan ställföreträdartanken är den inomvärldslighet, som Bonhoeffer tar avstånd från såsom »den upplystes, den driftiges, den bekvämes eller den lösaktiges platta och banala dennasidighet».²⁰

Den dennasidighet, som Bonhoeffer säger sig mer och mer ha förstått hos

¹⁹ E, s. 62 (209).

²⁰ WE, s. 188. Den bästa sammanfattningen av Bonhoeffers syn på fängelsebrevens tema: Kristus och den myndigvordna världen ges av honom själv på ett ställe i Etiken, som Bethge daterar till 1941 (E^o, s. 15), och som har samma ämne som WE: »Christus, Kirche und Welt.» Detta ställe /s. 62 (210)/ må bli en sammanfattning av svaret på den inledningsvis ställda frågan, hur Bonhoeffer börjar och slutar: »Så länge Kristus och världen tänkes såsom två rum, som stöter mot varandra och stöter bort varandra, har människan blott följande möjlighet: under uppgivande av verklighetens totalitet ställer hon sig i ett av de båda rummen; hon vill ha Kristus utan världen eller världen utan Kristus. I båda fallen bedrar hon sig själv. Eller också vill hon på samma gång stå i båda rummen; därigenom blir hon en människa med ständiga konflikter. Lika svårt som det än är att frigöra sig från detta rumstänkande, lika säkert är det likväl, att detta tänkande definitivt går stick i stäv med såväl det bibliska som det reformatoriska tänkandet och därför går förbi verkligheten. Det finns icke två verkligheter, utan *endast en verklighet*, och det är den i Kristus uppenbarade gudsverkligheten i världsverkligheten.»

kristendomen, är »den djupa jordiskhet som är full av tukt och som leves ansikte mot ansikte med döden och uppståndelsen».²¹ Han tillägger, att han tror, »att Luther levde i en sådan dennasidighet». Detta är inte en utsaga om Luthers »liv» oberoende av hans »lära». Dennasidigheten är i själva verket ett uttryck för en väsentlig tendens, som Bonhoeffer funnit i *Luthers teologi*.

Bonhoeffers teologiska ställning har i allmänhet bestämts med *Barth* såsom avgörande referenspunkt. Detta beror framför allt på två ting. Dels har Barth otvivelaktigt betytt mycket för Bonhoeffer; det gäller inte blott den unge Barth och impulserna från Bibliska frågor, insikter och utblickar.²² Dels har man menat sig hos Bonhoeffer finna en kritik av Luther, som i princip innebär ett avståndstagande från honom.²³ Främst mandatläran skulle vara en barthiansk korrektur av luthersk ordningsteologi.²⁴

²¹ WE, s. 188.

²² Bonhoeffer säger i ett brev till Barth, att han dröjt med svaret — det var vid tiden för arbetet med *Nachfolge* —, därför att han måste tänka igenom Barths teologi: »Im Grunde war die ganze Zeit eine andauernde, stillschweigende Auseinandersetzung mit Ihnen und darum musste ich eine Weile schweigen» (MW, I, s. 116, 19. 9. 1936).

²³ »Barth had decried all natural theology, and was to do so even more emphatically. Bonhoeffer joined him in this denial, contending especially against what appeared to be the social-equivalent of natural theology, the Lutheran doctrine of orders of creation.» Sherman, *Act and Being, The Place of Bonhoeffer*, s. 87. Av skäl, som strax skall framgå, är den naturliga teologien intet problem för Bonhoeffer, och den ordningsteologi, som han angriper, betecknar han genomgående såsom pseudoluthersk. Om hans försök att förhindra missbruket av begreppet Schöpfungsordnung genom att ersätta det med Erhaltungsordnung, se Glenthøj, *Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene*, MW, II, ss. 130 ff., 152, 202. I det avsnitt i *Etiken*, som torde vara skrivet i Berlin-Tegel (E⁴, s.383, jfr ang. dateringen s. 17), heter det: »Endast ur kristusförkunnelsen härleder sig kyrkans ord om de jordiska ordningarna, och kyrkan har icke någon egen, i och för sig giltig lära om eviga naturens och människornas ordningar och rättigheter, som skulle kunna fordra att erkännas oberoende av tron på Kristus.» Han tillfogar: »Menschen- und Naturrechte gibt es nur von Christus her, d. h. aus Glauben.» Att det inte finns en i sig själv giltig lära om eviga sanningar, överensstämmer med Luthers syn på ordo såsom något givet, faktiskt, konkret (jfr Elert, *Morphologie des Luthertums*, II, ss. 29 f.). Att Bonhoeffer lägger »ensidig tonvikt» på *förkunnelsen* av lagen (Wingren, *Evangeliet och kyrkan*, s. 191 not 27, jfr Skapelsen och lagen, s. 209 not 12), sammanhänger väl med hans medvetande om »die ungeheuerlichen Entmündigungsversuche moderner Staaten» (Bethge, MW, I, s. 21), som tvingar kyrkan till »allgemeiner Verkündigung des Gesetzes, ob sie in der Gestalt des Protestes, der Warnung oder der Bitte bestehe» (E, s. 246 (337)).

²⁴ Bonhoeffers etik skulle vara »en variation av barthiansk kristokrati»; jfr Forell, *Realized Faith, the Ethics of Dietrich Bonhoeffer, The Place of Bonhoeffer*, s. 204. Moltmann, a. a., som här nämns, hänvisar dock till »die Nähe und die Entfernung Bonhoeffers zu K. Barth», s. 5. — Maechler, *Vom Pazifisten zum Widerstandskämpfer*, MW, I, s. 91 skriver: »Die Nähe zur Barth'schen Zweikreise-Lehre ist deutlich, ebenso wie die Ablehnung der lutherischen Zweireiche-Lehre. Gewahrt wird die Einheit der Welt, ebenso wie die Verschiedenheit ihrer Funktionen.» Tvärtemot vad Maechler vill göra gällande, är Bonhoeffer härvidlag luthersk. »Världens enhet» lutherskt tänkt är emellertid inte en friktionsfri enhet, som vilar i sig, utan den upprättas ständigt i kamp mot det, som vill spränga den. Enligt Moltmann skulle »dat

Vad Bonhoeffer i verkligheten kritiserar, är emellertid en pseudolutherdom,²⁵ och läran om mandaten är till sin grundstruktur *luthersk*²⁶ och *obarthiansk*.²⁷ Bonhoeffers kristocentriska inriktning är luthersk,²⁸ ej barthiansk.²⁹ I stället för

von Lutheranern heute so stark betonte lutherische 'Kampfmotiv' in der Gottesgeschichte» (s. 37) saknas hos Bonhoeffer. Beläggställena i E, ss. 67 (217) och 180 (246) talar ett annat språk. Det är inom ramen för det falska rumstänkandet, som Luthers »wider den Teuffel» förvrängs till en uppdelning av världen på Kristus och djävulen (s. 67 (217)). Just detta att Bonhoeffer vill förstå Luther »von einfältigen Leben aus der Versöhnung» och inte »von der Tragik des Zwei-Reiche-Konfliktes» (det senare alternativet är Moltmanns formulering; Bonhoeffer förlägger konflikten till »den nyare protestantiska etiken» och åsyftar det ovan i not 20 beskrivna förhållandet), innesluter kampmotivet: Guds handlande gentemot människorna har karaktären av ett regemente och inte av en barthiansk »mild intellektuell uppenbarelse». Jfr Wingren, Luthers lära om kallelsen, ss. 92 f.

²⁵ E, ss. 36 f., 61, 197, 199. Jfr WE, ss. 58 f.

²⁶ Mandatläran är ett försök att återuppliva Luthers lära om »den drey Ertzgewalten». Här har Moltmann sett rätt, a. a. ss. 46 ff.

²⁷ På grundval av WE noterar Aulén hos Bonhoeffer en bundenhet vid Barth, som inskränker hans möjlighet »att tala om gudsrelationens universalitet så som han ville», a. a. s. 23. När han i Etiken utreder »läran om primus usus legis enligt de lutherska bekännelseskriterierna» (ss. 237 ff./323 ff.), befinner han sig principiellt jenseits von Barth, därför att han inte är jenseits von Gesetz und Evangelium. I »primus usus» rör det sig inte om de kristna i de världsliga ordningarna utan om den världsliga ordningens gestalt efter Guds vilja, inte om de världsliga ordningarnas kristnande eller förkyrkligande utan om deras äkta världslighet eller 'naturlighet' i lydnad för Guds ord». S. 247 (338).

²⁸ Bonhoeffers ständiga återopande på Kol. 1: 16 ff. är inte barthianskt utan lutherskt. Den fulla konsekvensen av det kristologiska betraktelsesätt, enligt vilket Kristus är Gud i full mening, måste leda till »att Kristus omfattar även den skapade världen». Törnvall, Andligt och världsligt regemente hos Luther, s. 171 not 2. Jfr luthericitatet s. 140 not 4 och påpekandet s. 153, att religio för Luther innebär ett universellt perspektiv på hela den skapade världen utifrån uppenbarelsen i Kristus. WE, s. 169 »utifrån Kristus» bör bör förstås så; jfr Aulén, a. a. s. 23. Allt talar för att ordet religion tages i anspråk för att beteckna, vad Luther i det nämnda sammanhanget avser med religio, i stället för att förkasta det såsom oanvändbart, sedan det tolkats på ett exklusivt och egocentriskt sätt.

²⁹ Bonhoeffer menar med Kristi herravälde inte hans »politische Herrschaft» såsom Barth, Credo, s. 52. Trots den inspiration, som Bibliska frågor etc. skänkt Bonhoeffer, finns här som redan antytts ting, som han inte kan bejaka. Gud är för honom intet »das über Welt und Kirche steht». WG, s. 80. Barth hävdar: »Er /Gott/ will nicht Jenseits neben einem Diesseits, er will alles Diesseits verschlingen ins Jenseits.» WG, ss. 84 f. Bonhoeffer vänder i WE på denna sats: »Gud är hinsides mitt i vårt liv.» S. 142. I avslutningen av det viktiga brevet den 30. 4. 1944, som är inkörsporten för förståelsen av den icke-religiösa interpretationen, finns en dold uppgörelse med Barth. Satsen att »Gud är hinsides mitt i vårt liv» föregås av tesen: »Den kunskapsteoretiska transcendenzen har ingenting med Guds transcendens att göra» och dessförinnan av meningen: »Guds 'hinsides' är icke det som finns hinsides vår fattningsförmåga.» Efter satsen om Guds hinsidighet mitt i detta livet kommer påpekandet, att vi läser Nya testamentet alltför litet utifrån det Gamla. Hela detta avsnitt har mycket stor affinitet till tendensen hos Wingren, Skapelsen och lagen, ss. 22 f. — Bonhoeffers Diesseitigkeit är en av tanken på inkarnationen genomlyst Weltlichkeit, som i sig upptagit hinsidigheten. I Barths teologi får inte hinsidighet och världslighet sammansmälta. Det förbjuder »die feine aber bestimmte Grenze zwischen Gott und der Welt». WG, s. 205, jfr s. 146. Den unge Barth

att vara »a sort of Lutheran Karl Barth»³⁰ är Dietrich Bonhoeffer den lutherske teolog, som mer än någon annan och utan uppgivande av sin lutherska grundsyn³¹ befunnit sig i ömsesidigt tankeutbyte med den dialektiska teologiens upphovsman.³²

betonar gärna, att han på en gång är gammaltestamentlig och reformert teolog; detta sker ibland under avståndstagande från luthersk teologi (se t. ex. WG, s. 178). Barth får ut hinstidigheten, Bonhoeffer denna sidigheten ur GT. För den förre är Gud »gränsen» (WG, s. 83), för den senare »mitten» i livet. För Bultmann är Guds Jenseitigkeit »seine ständige Zukünftigkeit» (Glauben und Verstehen, III, s. 121); också för honom är Gud »gränsen»; Gud upprenar sig såsom »der den Menschen Begrenzende und ihn in seiner Begrenzung zu seiner Eigentlichkeit Bringende» (a. a. s. 32). Det finns ingen anledning att i detta sammanhang taga upp avmytologiseringen. Den icke-religiösa tolkningen är inte ett hermeneutiskt utan ett dogmatiskt problem. Jfr Hanfried Müller, a. a. ss. 404 f. och Harbsmaiers artikel om den icke-religiösa tolkningen och avmytologiseringen i MW, II, särskilt s. 78.

³⁰ The Place of Bonhoeffer, s. 12.

³¹ Följande formulering synes ha till syfte att hålla dörren öppen för diskussion med Barth: »Sowohl die Reihenfolge: Evangelium und Gesetz, wie die andere: Gesetz und Evangelium, hat also ihr theologisches Recht und ihre Notwendigkeit. In den Bekenntnisschriften überwiegt die zweite. In beiden aber ist das Evangelium das 'eigentliche' Reich Gottes» (E, s. 245 /335/). Moltmanns påstående att mandaten hos Bonhoeffer är »der Dialektik von Gesetz und Evangelium entnommen» (s. 46) är oriktigt. »Stödet» för påståendet är en helt missuppfattad utsaga i Nachfolge: »Er /der Ruf in die Nachfolge/ ist gnädiger Ruf, gnädiges Gebot. Er ist jenseits der Feindschaft von Gesetz und Evangelium.» Den reformerta missuppfattningen av skiljandet mellan lag och evangelium såsom en strid mellan två oförenliga element kan beläggas redan hos Zwingli, som just talar om »span», d. v. s. »Streit». Se Locher, Die Prädestinationslehre Huldrych Zwinglis, Th Z (12) 1956, ss. 256 ff. Locher konstaterar, att Zwingli spelar en liten roll i Barths teologi men ändå kommer honom förvånansvärt nära, såsom i avvisandet av »Luthers harte Dialektik von Gesetz und Evangelium». Bonhoeffer konstaterar, att de lutherska bekännelseskriterierna »Gesetz und Evangelium überall vom Dekalog bis zur Kreuzespredigt verbunden /erkennen/, och framhåller, att det djupast sett inte är predikanten utan Gud allena, som skiljer mellan lag och evangelium (E, s. 244 /334/). Härmed kan jämföras WA 2, 4, nr 1234; se Forell, a. a., The Place of Bonhoeffer, s. 219. Barth kritiserar Bonhoeffers mandatlära för dess »Starrheit», KD, III/4, ss. 21 f. Det statiska utsluts emellertid genom det från barthiansk utgångspunkt oacceptabla kampmotivet. Just synen på historien såsom ett drama håller gränserna mellan kyrka och värld rörliga.

³² Jfr Moltmanns hänvisning till »die Nähe und die Entfernung Bonhoeffers zu K. Barth, mit dem er sich namentlich in ethischen und ekklesiologischen Fragen ständig im Gespräch befindet». S. 6. Sherman har rätt i att Bonhoeffer i Akt und Sein med förvånande klar-synthet i förväg tecknade, hur den samtida teologien skulle utveckla sig, såväl Barths som Tillichs och Bultmanns. The Place of Bonhoeffer, s. 84. Mera tveivelaktigt är väl, om Barth i sitt förhållande till filosofien under inverkan av Bonhoeffer gjort en dubbelrörelse, från filosofien i Christliche Dogmatik och på sistone tillbaka igen, a. a. s. 106. Detsamma gäller samme författares åsikt, att Barth i Die Menschlichkeit Gottes — Barth talar här själv om en ändrad rörelseriktning — »i stor utsträckning accepterat Bonhoeffers lutherska princip finitum capax infiniti» (a. a. s. 105). — Något försök att uppskatta betydelsen av det såväl kvalitativt som kvantitativt rika reformatoriska inslaget i Barths teologi skall inte göras. Regin Prenter har flera gånger hävdad, att jag i Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth undervärderat det reformatoriska hos denne (Svensk Teol. Kvartalskrift 1949, ss. 258 ff., Theol. Literaturz. 1952, sp. 607 ff.). I sitt sakkunnigutlåtande 1962 gör han gällande, att full klarhet inte råder

Den lutherska grundstrukturen i Bonhoeffers teologi framstår måhända tydligare, om han konfronteras med annan teologi än den kontinentala. Hans försök att lösa sekulariseringsproblemet överensstämmer på ett frappant sätt med typiska drag i sådana ställningstaganden till problemet, vilka i *svensk teologi* görs från luthersk utgångspunkt samt oberoende av och delvis under kritik av Barth. Några veckor före Bonhoeffers död höll Anders Nygren ett föredrag, där han bestämt tog avstånd från det fenomen, som den tyske teologen kallar »den kristna apologetikens attack på världens myndighet»³³: »Nu bör det klart framhållas, att nyare tidens reaktion mot det kyrkliga förmynderskapet på vetenskapens, rättens och andra områden icke utan vidare bör rubriceras som begynnande upplösningsfenomen. Här fanns ett förmynderskap, som var av ondo och som måste brytas.»³⁴ Samtidigt inskräper Gustaf Aulén i en rad artiklar i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*³⁵ och i skriften *Church, Law and Society*,³⁶ att »problemet om förhållandet mellan kristendomen och en mer eller mindre sekulariserad humanism» måste regleras genom ett samarbete på lagens plan.³⁷ Också

ifråga om hur den »reformatoriska» och den »skolastiska» tendensen hos Barth enligt min mening förhåller sig till varandra. Om frågan kort får belysas ut från Barths religionsbegrepp, är det tydligen en reformatorisk tanke, när människans självskhet just i religionen anses bli stegrad till det yttersta, och att här mer än någonsin behövs justificatio impii. Den naturliga människans religion är emellertid för Barth inte blott den egocentriska människans religion utan också den ändliga människans religion. Den häri liggande tanken på religionens immanenta svårighet avlägsnas inte av rättfärdiggörelsen; människan fortsätter att vara ändlig, och religionen förblir trots uppenbarelsen – och alltså såsom sann religion – något tvivelaktigt. Detta är inte reformatoriskt utan är ett indicium på att om än motsättningen »helig Gud – syndig människa», såsom Prenter menar, helt dominerar »paa overfladen» (s. 74), påverkas den i hög grad av den i djupet liggande metafysiska motsättningen ändligt – oändligt. Detta kan påvisas på punkt efter punkt men knappast i ett generellt omdöme om hela Barths teologi.

³³ WE, s. 166. Även från kristen synpunkt bör, hävdade Nygren, världslig rätt betraktas som världslig rätt; »däri ligger ingen sekularisering». Det legitima frigörandet från förmynderskapet antog emellertid tillika formen av »emancipation från kristen livssyn» (*Svensk Teol. Kvartalskrift* 1947, s. 6). Trots att det utlöser vredesutbrott hos dem, som vill taga Bonhoeffer i anspråk såsom teologisk skyddsherre för denna emancipation, måste det sägas, att det anspråksstagandet beror på grov okunnighet eller intellektuell oredlighet.

³⁴ Föredraget hölls i mars 1945 och trycktes först två år senare.

³⁵ Staten och människan, Om att rätt dela mellan lag och evangelium (1946), Realismen i kristen människotolkning (1948).

³⁶ 1948; jfr min rec. i denna tidskrift samma år.

³⁷ *Church, Law and Society*, ss. 89 ff. Jfr E, s. 247 (338): »Auf dem Gebiet der iustitia civilis gibt es eine mögliche und notwendige Zusammenarbeit zwischen Christen und Nichtchristen zur Klärung bestimmter Sachfragen und Förderung konkreter Aufgaben.» Jfr också Bonhoeffers behandling av temat Kristus och de goda, där Matt. 5: 10 utläggs så, att med förföljelse för rättfärdighets skull inte avses dem, som förföljs för Kristi skull. Prisade saliga blir »die um einer gerechten und wahren, guten, menschlichen Sache willen Verfolgten» (E, s. 162 /64/). Myndigheten behöver inte på barthianskt vis någon kristologisk begründning, jfr E, s. 256 (349 f.).

Aulén angriper, vad Bonhoeffer kallar »kyrka i självförsvar»,³⁸ och understryker kyrkans ansvar för världen.³⁹ När det gäller rättsuppfattningen går inte skilje-linjen mellan bekännande kristna och ett sekulariserat samhälle utan mellan dem, som betraktar rätt och rättfärdighet såsom en helig plikt, som inte till något pris i världen får eftersättas, och dem som sätter sig över kravet på rätt och rättfärdighet.⁴⁰

För den svenska teologiens lutherskt grundade affinitet till problematiken i Bonhoeffers tema: Kristus och den myndigvordna världen kunde ytterligare många belägg ges. Jag måste inskränka mig till att peka på två svenska luther-avhandlingar, som haft betydelse för den kontinentala diskussionen om Bonhoeffer, Bring, Förhållandet mellan tro och gärningar inom luthersk teologi och Wingren, Luthers lära om kallelser.⁴¹

Hanfried Müller belyser Bonhoeffers ord om den religiösa tolkningen såsom å ena sidan metafysisk, å den andra individualistisk⁴² med Ragnar Brings karakteristik av den typiskt skolastiska och under philippistiskt inflytande åter i den lutherska ortodoxien införda motsättningen mellan den såsom psykologisk enhet tänkta människan och Gud, uppfattad såsom en metafysisk storhet.⁴³ Detta är en riktig iakttagelse av Müller, och den kan utföras så, att Bring i Förhållandet mellan tro och gärningar inom luthersk teologi uppvisar, att frälsningstanken hos Luther inte är bestämd ut från människans behov, såsom den religiösa tolkningen enligt Bonhoeffer individualistiskt utlägger saken.⁴⁴ Det lutherska incita-

³⁸ WE, s. 196. »She has retired far too much into her own shell and left the 'world' out of consideration», Church, Law and Society, s. 38.

³⁹ Se kap. III, Self-Examination of the Church och VI, The Responsibility of the Church. I jämförelse med Auléns nyktra framställning gör Bonhoeffers Schuldbekentnis (E, ss. 49 ff. /120 ff./) ett patetiskt intryck, som är förklarligt med hänsyn till de omständigheter, under vilka han bedrev sitt teologiska arbete. Detsamma gäller stundom hans ord om myndigheten, tänkta i en omgivning, representerande en »den gruvligaste karikatyr av mänsklig myndighet» (Aulén, Bonhoeffers brev från fängelset, s. 24).

⁴⁰ Church, Law and Society, s. 36; jfr s. 86 med E, s. 101 (163).

⁴¹ Också Törnvalles a. a., i tysk översättning = Geistliches und weltliches Regiment bei Luther, förtjänar att nämnas. Se Moltmann, a. a. ss. 5, 47, 53.

⁴² WE, s. 143.

⁴³ Hanfried Müller, a. a. s. 552 not 1158. Bring och Bonhoeffer åsyftar samma fenomen, menar Müller och hänvisar till Bring, Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie, s. 33 och passim. Müller inskränker sig till denna antydning.

⁴⁴ Jfr med WE, s. 143 (»Står vi inte faktiskt under intrycket, att det finns viktigare ting än denna fråga /den individualistiska frågan om den enskilda själens frälsning/ . . . Är inte rättfärdigheten och Guds rike på jorden alltings medelpunkt. Och tecknar icke även Rom. 3: 24 ff. målet för tanken, att Gud allena är rättfärdig, och inte någon individualistisk frälsningslära? . . . Vad som går utöver denna världen, vill i evangeliet vara till för denna världen; detta ej förstätt i den liberala, mystiska, pietistiska, etiska teologins antropocentriska mening, utan i den bibliska betydelsen av skapelsen och Jesu Kristi inkarnation, korsfästelse och uppståndelse.»)

mentet till Bonhoeffers kamp mot tänkandet i två rum kan också studeras i den nämnda avhandlingen, där Bring uppvisar, att det från luthersk utgångspunkt inte finns någon anledning till »primär splittring mellan religionen och det yttre livet».⁴⁵

Jürgen Moltmann anställer en jämförelse mellan Luthers och Bonhoeffers mandatbegrepp med tillhjälp av Gustaf Wingren, Luthers lära om kallelsen.⁴⁶ Mandaten säger enligt Moltmann detsamma som Luthers larva Dei: »Dies ist nicht die Welt, auf die man sich verlassen kann, aber eine Welt, in der man dienen kann.»⁴⁷ Också detta är en riktig iakttagelse, som kan breddas. När Bonhoeffer hävdar, att »blott mitt i världen är Kristus Kristus»,⁴⁸ är det en luthersk tanke, som Wingren kan uttrycka så: »Kristus är utestängd, i samma ögonblick som den vanliga och världsliga *nästan* är utestängd».⁴⁹

En kontinental teolog, som såg komplext Kristus, kyrkan, världen ur samma synvinkel som Bonhoeffer, synes ha varit Hans Iwand. Under diskussionen om ämnet: »På vilket sätt kan man argumentera för en viss bibelsyn?» vid den nordiska konferensen i systematisk teologi i Lund den 11 januari i år återgav Gustaf Wingren en minnesbild av ett samtal med Iwand år 1950. Samtalet kom in på temat kyrka—värld, och Iwand yttrade: »Die gute Zeit war die Gefängnis-Zeit. Damals hatten wir dem Staat zu sagen, was Kirche ist, und davon wussten

Bring, Förhållandet mellan tro och gärningar inom luthersk teologi, ss. 27 f.: »För Luther själv var frälsningen Guds verk ej blott så tillvida, som den ej kunde åstadkommas av någon människa, utan även så, att dess innebörd, dess kvalitet, var ett positivt Guds självmeddelande, varigenom människan helt 'fördes bort ur sin egen åsyn'; själva frälsningens art fick alltså sin prägel av Guds gärning. Men det, att Luthers förkunnelse i så hög grad var ägnad att hjälpa ängslade själar, medförde en fara, att tron och de därmed sammanhängande centrala religiösa begreppen kommo att stundom behandlas såsom svar på de ängslades frågor ... Men de centrala begreppen, tro, frälsning, syndaförlåtelse etc. låta sig ej djupast sett förstås såsom svar på dylika frågor.» För Bonhoeffers ståndpunkt i WE, s. 143 och liknande ställen har säkerligen Holl varit av betydelse. Jfr Bring, a. a. ss. 73 f. noten.

⁴⁵ »Det blir alltså för en egocentrisk religionsåskådning alltid naturligt, att religionen fattas såsom något från det övriga livet skilt ... Tänker man så, kommer det religiösa livet att bli en sak för sig vid sidan av det yttre livet, och det senare måste då förbindas med det religiösa genom att bli medel för detta eller i övrigt på något sätt helgas av religionen. Att en sådan syn ej blott utmärkt katolskt tänkande utan även i mycket det, som historiskt hör till lutherdomens område, kan ju t. ex. pietismen visa.» Bring, a. a. s. 187.

⁴⁶ Moltmann, a. a. ss. 5, 46 f., 49, 53 f., 57.

⁴⁷ Luthers Lehre vom Beruf, s. 44. För att uppvisa det bonhoefferska mandatbegreppets lutherska karaktär citerar Moltmann vid ett par tillfällen ställen hos Wingren, där denne understryker, att stånd och larva förkroppsligar Guds lag (Moltmann, a. a. ss. 49 och 57). Detta kommer honom likväl inte att ändra sin uppfattning, att mandaten är oberoende av dialektiken mellan lag och evangelium. ⁴⁸ E, s. 69 (219).

⁴⁹ Luthers lära om kallelsen, s. 40. Luther-citatet hos Moltmann s. 57 finns hos Wingren, s. 46. Wingren uppvisar här, hur enligt Luther »*det världsliga livet såsom sådant* /kurs av mig/ tvingar fram verk till nästans bästa och väcker bön om hjälp från Gud».

wir Bescheid. Nach 1945 hatten wir die Macht und nun sollten wir dem Volk sagen, was Welt ist, und davon wussten wir nicht Bescheid.» Bonhoeffers situation i cellen är ju, såsom Wingren påpekade,⁵⁰ mycket lik den, som Iwand tecknar. Vad det är för fel på nazismen, som satt Bonhoeffer i fängelse, grubblar han inte över — det vet han. Vad han grubblar över, är felet med Bekännelsekyrkan. Samma år, 1945, sitter Berggrav fängslad i sin stuga och grubblar över felet med demokratin.⁵¹ Felet med diktaturen känner han till; det grubblar han inte över.

Är en demokrati, som vill ha »världen utan Kristus», en sann demokrati? Nej. Lika litet är den kyrka sann, som vill ha »Kristus utan världen». Detta såg fången i Berlin-Tegel mycket klart: »I religionens ställe står nu kyrkan — det är i och för sig bibliskt — men världen står på sätt och vis utanför och är lämnad åt sig själv, det är felet.»⁵²

⁵⁰ Även eljest har Wingren ägnat uppmärksamhet åt »Dietrich Bonhoeffers svartydda författarskap från hans senare år». *Evangeliet och kyrkan*, s. 84 not 15; jfr *Skapelsen och lagen*, s. 32 not 11. I dansk teologi synes Løgstrups tänkande ha en icke ringa släktskap med såväl Bonhoeffer som Tillich. Se Prenter, *Dansk teologi av i dag*, *Svensk Teol. Kvartalskrift* 1964: 1, s. 8 f. och Hannelis Schulte, *In den Tatsachen selbst ist Gott*, *Ev. Theol.* 1962, ss. 443 f.

⁵¹ Jfr *Staten og mennesket*, 1945. Se Wingren, *Evangeliet och kyrkan*, s. 232 not 3, där det framgår, att Berggravs bok enligt Wingren skulle kunna vara ett korrektiv också mot tänkandet i »skilda sfärer».

⁵² WE, s. 144. Det är obegripligt, att en så framstående kulturskribent som Lars Gustafsson kan kalla Barth och Bonhoeffer »den systematiska reträttens apologeter». Jfr ovan s. 81 not 67. Lika obegripligt är, att Gustafsson kan läsa WE och finna det »teoretiskt omöjligt att skilja hans /Bonhoeffers/ uppfattning från ateismen». *BLM* 4/64, s. 292.

URBAN FORELL

Auktoritet och falsifikation, jämte bidrag till frågan om avgränsning av det auktoritativa i Bibeln

Somliga satser i Bibeln torde i sin 'bokstavliga' betydelse vara falsifierade genom empirisk forskning. Men samtidigt håller många kristna på Bibelns auktoritet. Att emellertid hålla på en auktoritet och samtidigt veta, att den ger falska satser, torde emellertid vara lika omöjligt som att både tro, att en sats är sann och samtidigt veta, att den är falsk. En 'giltig auktoritet' torde till själva sitt begrepp inte kunna ge falska satser, ty absolut tillförlitlighet torde ingå som bestämmningsinnehåll i detta begrepp.

Inför bibelutsagor, som i sin 'bokstavliga' mening är falsifierade, torde vi, logiskt sett, ha tre möjligheter ifråga om teoretiskt ståndpunktstagande:

- 1) att kategoriskt förneka Bibelns auktoritet,
- 2) att ändra den falsifierade meningen i de falsifierade utsagorna, så att de får en annan, t. ex. 'allegorisk' innebörd; att hålla sig till en annan mening än den falsifierade, eller
- 3) att begränsa Bibelns auktoritet till vissa klasser av utsagor av en viss typ, eller av vissa typer.

Det första av dessa tre alternativ kommer vi i det följande helt att lämna ur betraktelsen, såsom ett relativt problemfritt alternativ. Att i Bibeln vissa satser befins falska ger upphov till problem först om man hävdar Bibelns auktoritet i någon mening på ett område, där begreppen 'sant' och 'falskt' äger tillämpning. Det är denna problematik, som skall bli föremål för föreliggande undersökning. Uppmärksamheten skall därför ägnas de två andra alternativen, närmare bestämt vissa gemensamma problem för båda dessa sistnämnda.

Först må emellertid några anmärkningar göras i samband med alternativen 2) och 3) ovan var för sig.

Vad först meningsändringens alternativ beträffar, så bör betonas, att denna endast är nödvändig visavi en falsifierad sats, som man trots detta vill hålla fast vid såsom sann och auktoritativ. I många andra sammanhang däremot är en sådan meningsändring varken nödvändig eller ens tillåten, såsom t. ex. vid den historiska undersökningen av Bibelns tro och föreställningar, där sanningsfrågan beträffande dessa föreställningar lämnas därhän. Tvärtom torde den

historiska exegetikens uppgift just vara att explicera bibelordets gamla mening och den världsbild och det mått av kunskap, som låg bakom dess tillkomst.

Emellertid kan en annan av exegetikens uppgifter vara att tolka den 'djupare' meningen i en bibelutsaga. Det torde då främst vara fråga om, att en bibelutsagas ursprungliga, fulla bokstavliga mening är ett species av något mera generellt, vilket senare skulle utgöra den 'djupare' meningen: exempelvis är fotvagning ett species av ett gående in i den ringaste tjänaregärningen (jfr Hillerdal, Teol. o. filos. etik). Denna iakttagelse bör fästa uppmärksamheten på, att meningsändring kan innebära olika saker:

1) dels att ge en utsaga en ny mening, som inte fanns innesluten i dess ursprungliga mening, och

2) dels att ta bort en del av den ursprungliga meningen, det mera specifika, och behålla kvar en annan del av densamma, det mera generella, utan att tillfoga någon ny mening. Emellertid kommer denna distinktion inte att beröra den fortsatta framställningens innehåll. Den bör bara i förbigående påpekas.

Det tredje alternativet ovan gällde begränsning av Bibelns auktoritet till vissa klasser av utsagor. Detta alternativ aktualiserar frågan om principerna för klassificeringar av utsagor. Här finns olika möjligheter:

a) man kan klassificera utsagor så, att dessa bildar utsagorna i en skrift, t. ex. Bibeln eller en del av Bibeln. En sådan skrift kan konstituera en klass av utsagor, varvid en delskrift av denna skrift konstituerar en delklass av motsvarande klass av utsagor. En sådan klassificering av utsagor är av syntaktisk eller omfångslig natur.

b) Man kan till en klass sammanföra alla utsagor, som är sagda av en viss person, ex. Jesus. Denna klassificering är pragmatisk, men fortfarande av omfångslig natur liksom föregående klassificeringsprincip.

c) Mot dessa båda omfångsliga grupperingar av utsagor kan kontrasteras en innehållslig, semantisk gruppering, av närmare bestämt intensional natur. Meningsinnehållet i utsagor bildar då grunden för klassificeringen.

Även andra klassificeringsprinciper kan tänkas, men de behöver ej tas upp här: ex. extensionalt-semantisk, rörande motsatsen sant-falskt; vidare olika språk-system etc.

En klass av utsagor kan vara auktoritativ, vilket är ekvivalent med att utsagorna i denna klass är auktoritativa. De olika klassificeringsprinciperna ovan svarar mot olika sätt att begränsa Bibelns auktoritet till vissa klasser av utsagor. De omfångsliga klassificeringsprinciperna tillämpas, då man begränsar Bibelns auktoritet till vissa bibelböcker eller till Nya Testamentet, samt vidare då man begränsar Bibelns auktoritet till utsagor, sagda av Jesus. Sådana begränsningar skall inte vidare diskuteras i denna undersökning — det bör blott påpekas, att

hävandet av Bibelns auktoritet överhuvud förutsätter en omfattlig klassificering av de utsagor, som skall anses auktoritativa, vilken klassificering ju konstitueras av tillhörigheten till en skrift, Bibeln. I den fortsatta framställningen skall med det tredje alternativet i inledningen ovan, gällande begränsning av Bibelns auktoritet till vissa klasser av utsagor, avses innehållsliga begränsningar till sådana klasser av utsagor, som bestämmas av utsagornas meningsinnehåll.

I.

Denna senare inskränkning av blickpunkten till innehållsbestämda klassificeringar av utsagor möjliggör koncentration på vissa gemensamma problem för båda alternativen 2) och 3) i inledningen ovan, nämligen på problem rörande utsagors mening. Det visar sig också, att den icke-falsifierade innebörden i de ursprungliga falsifierade utsagorna just bör ligga inom samma område som innebörden av de utsagor, till vilka Bibelns auktoritet måste begränsas, om man väljer detta sista alternativ för att undkomma de logiska svårigheterna, som samma bibelutsagors falsifikation för med sig. Utsagor (i sin ursprungliga innebörd falsifierade) med ny, ändrad innebörd måste visa många gemensamma drag med utsagor, tillhörande de klasser, med avseende på vilka Bibelns auktoritet kan anses gälla. Dessa gemensamma drag är just ur semantisk synpunkt av fundamental betydelse. De gäller betydelseområde, sanningsvärde, verifikation resp. falsifikation. Båda alternativens mål är nämligen att få fram en klass av auktoritativa bibelutsagor, som inte är falsifierade och som helst inte kan falsifieras.

Det bör påpekas, att falsifikation kan ske endast av s. k. teoretiska sats. Värdesatser och imperativer anses av många filosofer vara varken sanna eller falska. I så fall vore de inte heller falsifierbara. Denna kontroversiella fråga vill jag inte gå in på — därför är det bäst att lämna värdesatser och imperativer utanför ramen för denna uppsats. Undersökningen gäller alltså teoretiska utsagor. Om värdesatser och imperativer i princip inte kan falsifieras, så kan *alla* bibelns värdesatser och imperativer vara auktoritativa utifrån de förutsättningar, som här skisserats. Eventuellt betyder »auktoritativ» något annat, när det tillämpas på icke-teoretiska utsagor.

Vad som i fortsättningen alltså intresserar oss såsom en tankemöjlighet är att få fram en delklass av Bibelns *teoretiska* d. v. s. sanna eller falska, utsagor, som kan gälla såsom auktoritativ.

De ovannämnda alternativen 2) och 3) anger bara olika vägar att nå målet att få fram en klass av auktoritativa, icke falsifierbara bibelutsagor: När meningen ändras i de falsifierade utsagorna (alt. 2 ovan), så är syftet att dessa

utsagor skall få en sådan ny mening, att de inte längre kan falsifieras, utan kan tillhöra klassen av auktoritativa utsagor. Genom meningsändringens metod kan alla bibelutsagor fås att tillhöra en klass av icke falsifierbara utsagor, som kan anses auktoritativa utan att man hamnar i teoretiska omöjligheter. Alternativ 3 ovan (att begränsa Bibelns auktoritet till vissa typer av utsagor) utgör ett annat medel att få fram en klass av auktoritativa, icke-falsifierbara utsagor. Till motsats mot vad fallet var med meningsändringens metod (alt. 2 ovan), så måste enligt det tredje alternativet de falsifierade utsagorna uteslutas ur denna klass av auktoritativa utsagor, som alltså inte kan omfatta alla bibelutsagor. Vidare måste de utsagor uteslutas, som möjligen i framtiden kan komma att falsifieras. Det blir alltså nödvändigt att avgränsa klassen av auktoritativa utsagor efter innehållsliga principer, så att utsagorna i denna klass får ett icke-falsifierbart innehåll.

Men just detta senare visar på ett gemensamt drag i båda alternativen: den innehållsliga avgränsningen av klassen ifråga kan bli precis densamma, vilket av alternativen 2) eller 3) ovan man än väljer. Denna innehållsliga avgränsning blir till sin innehållsliga utformning helt oberoende av vilket av de båda alternativen man väljer. Det giltigt auktoritativa i Bibeln kan utformas med samma innehåll i båda alternativen.

Problemet kan även formuleras så: vi utgår från klassen av auktoritativa bibelutsagor, vilka på grund av sin auktoritativa karaktär inte får vara falsifierbara. Denna klass av auktoritativa bibelutsagor kan antingen tänkas såsom en trängre klass (alternativ 3 ovan), som utesluter de till sin bokstavliga mening falsifierade utsagorna, eller också som en vidare klass, som även innesluter de till sin bokstavliga mening falsifierade utsagorna, vilka senare emellertid måste omtolkas och få en ändrad mening och betydelse (alternativ 2 ovan).

Alternativen 2 och 3 skiljer sig således endast ifråga om *omfånget* av klassen av auktoritativa *språkliga* bibelutsagor, och detta närmare bestämt i förhållande till de falsifierade språkliga bibelutsagorna, ifråga om dessas tillhörighet till eller deras uteslutande ur klassen av auktoritativa bibelutsagor. För de falsifierade utsagornas del får avgörandet av denna fråga även andra konsekvenser: om de skall räknas till de auktoritativa bibelutsagorna, så blir det nödvändigt med en omtolkning av deras innehåll. Detta beror på, att klassen av auktoritativa bibelutsagor ifråga om sin innehållsliga ursprungsprincip är den relativt till ovannämnda alternativ 2 och 3 konstanta faktorn. Bestämningen av det innehåll, i kraft av vilket en utsaga skall anses tillhöra klassen av auktoritativa bibelutsagor är oberoende av skillnaden mellan de ovannämnda alternativen 2 och 3, och oberoende av frågan om omfånget av klassen av auktoritativa bibelutsagor i förhållande till de i sin bokstavliga mening falsifierade bibelutsagorna.

Problemet att avgränsa ett icke-falsifierbart innehållsområde såsom ett möjligt område för Bibelns auktoritet ligger helt på det semantiska planet: frågan rör egentligen avgränsningen av ett eller flera meningsområden från andra meningsområden. Vissa meningsområden skall inneslutas i, andra uteslutas från, Bibelns auktoritet. När det gäller de rent språkliga satserna, så är deras icke-falsifierbara och därmed möjligt auktoritativa karaktär helt beroende av deras mening och betydelse. Frågan om falsifikationen och falsifierbarheten av de språkliga utsagorna är helt beroende av utsagornas mening och betydelse, liksom f. ö. även deras sanningsvärde.

Ett nödvändigt kriterium på vad som kan hänföras till det 'giltigt auktoritativa': 'Det giltigt auktoritativa' skall utesluta den bokstavliga meningen i falsifierade utsagor, vilken mening och betydelse det egentligen är, som har falsifierats, samt vidare utesluta hela det meningsområde, inom vilket det falsifierade innehållet ligger.

Detta kriterium är gemensamt för båda alternativen 2 och 3 ovan. Det är den falsifierade bokstavliga meningen hos falsifierade utsagor som utesluts, vare sig man utesluter de falsifierade utsagorna själva ur klassen av auktoritativa utsagor, (altern. 3 ovan) eller ändrar de falsifierade utsagornas betydelse (altern. 2 ovan). Även i det senare fallet utesluts ju det falsifierade bokstavliga meningsinnehållet.

Detta kriterium innebär emellertid en tillämpning av de ovannämnda alternativen 2 och 3 även på utsagor, som inte falsifierats, nämligen på sådana utsagor, vilkas bokstavliga mening ligger inom samma menings- och betydelseområde som falsifierade bibelutsagor.

Många olika meningar är möjliga i denna fråga om de grupper av innehåll, som bildar det giltigt auktoritativa i Bibeln. Men en nödvändig förutsättning är, att innehållet är icke-falsifierbart. Det kan därför vara av betydelse att visa på något sådant icke-falsifierbart område, som finns representerat i Bibeln. Därmed är åtminstone en nödvändig förutsättning för giltig auktoritet uppvisad.

II.

Innan vi går till att visa på ett icke-falsifierbart meningsområde i Bibeln, skall vi anknyta några anmärkningar angående föreliggande undersöknings principiella art och metod.

Först bör påpekas, att denna undersökning är hypotetisk till sin natur. Ponera att vetenskapens rön är sanna *och* att Bibeln är auktoritativ i någon absolut mening, hur kan man då tänka sig en möjlig gräns för det auktoritativa i Bibeln? Denna uppsats påstår ej dogmatiskt, att Bibeln är auktoritativ.

Avgränsningen av ett icke-falsifierbart meningsområde i Bibeln kommer att innebära ett angivande av en klass av utsagor, som har det gemensamt med varandra, att de alla handlar om ett bestämt objekt.

Vi kan så formulera vårt förslag: Satsen, som utsäger något, explicit eller implicit, om ett föremåls eller en händelses relation till Gud utgör en klass av icke-falsifierbara satsen i Bibeln. Det icke-falsifierbara skulle då vara relationen till Gud, som ett föremål eller en händelse har eller kan ha.

Utsagor om empiriska tings eller händelsers relationer till Gud implicerar emellertid en nödvändig förutsättning av verifierbart eller falsifierbart slag, nämligen existensen av den empiriska entitet, som säges stå i en viss relation till Gud.

Om det nu bara gällde utsagor, som utsade en enkel 2-ställig relation mellan ett föremål eller en händelse och Gud, så skulle vårt kriterium bli rätt enkelt att tillämpa. Emellertid kommer flertalet bibelutsagor att visa sig innehålla, implicit åtminstone, minst en 3-ställig relation mellan Gud och två ändliga ting eller händelser.

Det är instruktivt att studera just 3-ställiga relationer med Gud såsom det ena av de tre leden, mellan vilka relationen håller. De båda övriga leden utom Gud i en sådan 3-ställig relation kallar vi i detta sammanhang för x_1 och x_2 . Man skulle kunna avbilda en sådan 3-ställig relation genom en triangel, där Gud utgjorde ena spetsen och x_1 och x_2 utgjorde de båda andra spetsarna. Som värden av variablerna » x_1 » och » x_2 » kan i detta sammanhang förekomma ändliga ting och väsen eller händelser, både i singularis och pluralis.

En sådan 3-ställig relation kan vi för vårt ändamål upplösa i tre 2-ställiga, enkla relationer, som skulle kunna avbildas av var sin sida i den triangel, som avbildar den 3-ställiga relationen. En sådan 3-ställig relation kan vi betrakta som en konjunktion av tre enkla 2-ställiga relationer, även om det inte alltid gäller inom relationslogiken, att en 3-ställig relation kan upplösas på detta sätt. De tre 2-ställiga komponentrelationerna kallar vi R_1 , R_2 resp. R_3 , varvid R_1 utgör relationen mellan Gud och x_1 , R_2 relationen mellan Gud och x_2 , samt R_3 utgör relationen mellan x_1 och x_2 , varvid konjunktionen mellan R_1 , R_2 och R_3 bildar den ursprungliga 3-ställiga relationen.

Intresset med att införa 3-ställiga relationer i diskussionen kan nu börja klargöras. I en sådan 3-ställig relation kan två enklare komponentrelationer, nämligen, R_1 och R_2 , utskiljas som icke falsifierbara, medan den tredje relationen, R_3 , är rent profan. R_1 och R_2 utgör nämligen relationer till Gud, resp. relationer utgående från Gud. R_3 åter utgör inte en relation till Gud, utan en relation mellan x_1 och x_2 , två ändliga ting eller företeelser.

Exemplet med 3-ställiga relationer påminner oss om, att i Bibeln inte bara

förekommer vissa utsagor, som utsäger en relation till Gud, och vissa andra utsagor, som varken explicit eller implicit utsäger en sådan relation, utan det förekommer även utsagor om komplexa relationer, som delvis innehåller relationer till Gud, men även delvis relationer mellan ändliga ting eller händelser.

Som exempel kan tas en utsaga, som åtminstone är klart implicerad av bibliska utsagor, även om den inte ordagrant skulle förekomma i Bibeln:

'Gud skapade jorden minst lika tidigt som ljuset.'

Utsagan handlar om en triangelrelation mellan Gud, jorden och ljuset.

Tillämpande vår metod att analysera en 3-ställig relation i tre enklare 2-ställiga relationer, så skulle det sista exemplet kunna analyseras som en logisk konjunktion av tre enklare utsagor:

'Gud skapade jorden', 'Gud skapade ljuset' och 'Jorden började existera minst lika tidigt som ljuset'. De två första utsäger relationer till Gud, den sista utsagan åter handlar inte alls om Gud, utan endast om en rent inomvärldslig relation mellan två ändliga, inomvärldsliga storheter. Denna sista utsaga är i princip falsifierbar på grundval av empiriska data.

I bibeln kan många utsagor påträffas och som vårt exempel ovan visar, även abstraheras ut, som i princip är underkastade prövning genom empiriska data, och vilka inte implicerar någon relation till Gud.

En mera allmän fördel med att avgränsa det auktoritativa elementet i Bibeln till direkta utsagor om relationer till Gud blir, att Bibelns auktoritet därmed inte kommer att föreligga i Bibelns egenskap av lärobok i astronomi, geologi, paleontologi, biologi, geografi, arkeologi och historia. Alla dessa vetenskapers satser och meningsområden kommer att ligga utanför detta auktoritativa område. Som bekant innehåller dessa vetenskaper inga satser, som handlar om Gud.

En annan konsekvens av en sådan avgränsning av det auktoritativa blir — man må bedöma denna som fördelaktig eller icke, så måste den ändå här noteras — att skillnaden mellan ordningsfrågor inom kyrkan och frälsningsfrågor fortfarande blir mycket svåra att definiera. Skulle exempelvis frågan om kvinnliga präster sakna relation till Gud?

Det är nu på sin plats att bemöta en möjlig teologisk invändning mot skiljandet av Guds-utsagor från andra typer av utsagor i Bibeln, vilket bemötande kommer att kasta ljus över ett logiskt-filosofiskt centralt förhållande. Det skulle nämligen kunna sägas, att enligt kristen uppfattning allt står i relation till Gud — man kan i verklighetens sfär inte urskilja något, som är i och för sig profant, som alltså skulle sakna relation till Gud.

Att gå med på detta innebär inte att man måste överge ovan framlagda klassificering, vilken gäller olika slag av *utsagor*. Det är däremot inte fråga om någon distinktion mellan olika slags ting eller olika slags händelser. Att särskilja olika

typer av utsagor innebär inte att man måste skilja olika slag av ting och händelser i motsvarande avseende. Alla ting, inkl. alla elektroner kan mycket väl tänkas stå i relation till Gud, likaså alla händelser, utan att fördenskull deras relationer till Gud måste utsägas eller impliceras av varenda utsaga som säger något om dessa ting eller händelser. Tesen om alltings relation till Gud kan mycket väl vara riktig — men detta är en *ontologisk* tes, en tes om verkligheten. Det är emellertid att observera, att i förhållande till verkligheten och dess brokiga mångfald *satsers* och *påståendens innehåll* är *abstraktioner*. I tanken är det alltid möjligt att abstrahera från många drag i den givna verkligheten. Således är det också möjligt att i tanken abstrahera från tingens relationer till Gud — annars vore f. ö. Guds existens en tankenödvändighet. En utsaga om ett logiskt subjekt utsäger inte alla egenskaper och relationer hos detta logiska subjekt.

Tesen om alltings relation till Gud motsäger således inte distinktionen mellan sats om Gud och sats, som inte handlar om Gud.

Vill man emellertid hävda, att vissa ting eller händelser står 'närmare' Gud än andra, så måste man (om man fortsätter på Gudsrelationernas linje) definiera speciella slag av 'religiöst' kvalificerade relationer till Gud, som tillkommer just dessa ting eller händelser, t. ex. Jesus. Man kunde kanske t. ex. anse 'Guds-sonskapet' vara en sådan kvalificerad relation.

III.

Om man skulle gå tillbaka till det mera generella, principiella planet, på vilket diskussionen i första avnittet fördes, så skulle man kunna ta upp ett nytt, viktigt problem, som aktualiserats av diskussionen i detta avsnitt och vilket uppstår, om man konfronterar falsifikation och auktoritet med de logiska empiristernas 'the verifiability theory of meaning'.

I första avsnittet visades, såsom nödvändigt kriterium på det giltigt auktoritativa, att detta skulle utesluta varje falsifierat innehåll ur sitt meningsområde, d. v. s. utesluta den bokstavligen meningen i falsifierade utsagor. Vidare skulle hela det meningsområde uteslutas, inom vilket ett falsifierat innehåll ligger. Det kan tilläggas, att det senare är nödvändigt, om man överhuvud skall få en principiellt klar gräns för det auktoritativa, som inte fluktuerar med ständigt nya vetenskapliga rön. Det påpekades vidare i förbigående, att de auktoritativa bibelutsagorna inte bara skulle vara falsifierade — de skulle helst inte alls kunna falsifieras. Detta ligger helt i linje med uteslutandet av hela de meningsområden inom vilka falsifierade innehåll ligger, vilket torde innebära, att även de innehåll kommer att uteslutas, som överhuvud taget är falsifierbara.

Här aktualiseras emellertid ett nytt problem: enligt de logiska positivisterna

saknar en utsaga (i varje fall vetenskaplig) mening, om den inte är möjlig att antingen verifiera eller falsifiera. Ett meningsområde, som ur sig utesluter allt falsifierbart innehåll, utesluter emellertid därmed även allt verifierbart innehåll. Detta framgår mycket klart därav, att falsifierandet av en utsaga innebär verifierandet av dess negation, och verifierandet av en utsaga innebär falsifierandet av dess negation. Nu måste emellertid en utsaga och dess negation tillhöra samma meningsområde, då ju en ren negation inte innebär ett tillägg av något nytt slags innehåll till en utsaga. Då det auktoritativa skulle utesluta varje falsifierbart innehåll, så komme det därmed även att utesluta varje verifierbart innehåll. Skulle enligt 'the verifiability theory of meaning', enligt vilken en utsaga, som inte är möjlig att verifiera eller falsifiera, saknar åtminstone vetenskaplig mening, det möjliga området för en auktoritet alltså inte alls utgöra något meningsområde?

För att besvara denna fråga borde först påpekas, att denna 'the verifiability theory' snarast är en definition av ett visst meningsbegrepp och inte någon hållbar teori om meningsfullhet överhuvud i vidaste mening. Det är det *vetenskapliga* meningsbegreppet, som denna teori vill utforska, och i detta avseende skall vi här ansluta oss till den och således komma fram till slutsatsen, att ett auktoritativt meningsområde kommer att ligga utanför det *vetenskapliga* meningsområdet — de olika innehållen i det förra utgör inga vetenskapliga meningsinnehåll, och motsvarande utsagor saknar vetenskaplig mening. Det skulle alltså vara tal om ett vidare meningsbegrepp än det vetenskapliga, som skulle komma till användning i ett auktoritativt meningsområde.

Vi skall i fortsättningen inskränka betraktelsen helt till den utformning av 'the verifiability theory' som representeras av Reichenbach i arbetet »Experience and prediction» (Chicago 1949), vilken utformning är särskilt rikt utvecklad och samtidigt moderat. Reichenbachs teori kastar även ljus över själva falsifierbarhetens begrepp, vilket i det föregående tagits för givet.

Reichenbach bestämmer det vetenskapliga meningsbegreppet, tillämpat på satser (o. a. a., s. 54 f.), såsom den *fysiska* möjligheten att bestämma satsens sanningsvärde eller åtminstone dess grad av sannolikhet. Verifikation och falsifikation behöver ej vara fullständig, ja kan inte vara det, utan det räcker med att ange en sannolikhetsgrad. Falsifierbarhet betyder vidare: *fysisk* möjlighet att falsifiera, d. v. s. naturlagarna får ej hindra en falsifikation (se *ibid.*, s. 39). Det vetenskapliga meningsbegreppet bestämmas av en sats' fysiska verifierbarhet resp. falsifierbarhet (*ibid.*, s. 55). Falsifikation innefattar emellertid även bestämmandet av en så låg sannolikhetsgrad hos en sats, att den praktiskt taget är vederlagd. Inom det vetenskapliga meningsområdets ram skall det alltså vara möjligt att kalkylera graden av sannolikheten hos en sats.

Det är klart, att auktoritativa satser måste vara icke-falsifierbara åtminstone i denna fysiska mening. Det begrepp 'icke-falsifierbar', som denna uppsats hittills laborerat med, skulle förslagsvis kunna preciseras till att betyda 'fysiskt omöjlig att falsifiera', i anslutning till Reichenbachs analyser. Reichenbach känner emellertid till ett vidare meningsbegrepp — 'logisk mening', som äger sin tillämpning varhelst det är logiskt möjligt (d. v. s. inte självmotsägande) att tänka sig en verifikation eller falsifikation, även om detta inte är fysiskt möjligt (ibid., s. 62 ff.). Utanför det vetenskapliga meningsbegreppets område är det inte möjligt att kalkylera sannolikheten av en sats, även om denna sats har logisk mening. Reichenbach talar även om en överempirisk mening (s. 63 f.), som ligger i sin helhet utanför det vetenskapliga meningsbegreppets område. Det torde vara möjligt att tillämpa det logiska meningsbegreppet eller åtminstone det överempiriska på auktoritativa satser.

IV.

Vårt resultat angående förhållandet mellan falsifierbarhet och det giltigt auktoritativa måste emellertid modifieras ytterligare därigenom att vi måste särskilja två fundamentalt olika typer av falsifiering. Diskussionen hittills har uppenbart förutsatt falsifiering och falsifierbarhet på rent *empiriska* grunder varje gång talet varit om falsifiering och falsifierbarhet. Auktoritativa satser har visat sig utesluta falsifierbarhet på empiriska grunder.

Nu finns det emellertid även ett annat slag av falsifiering, nämligen falsifiering genom självmotsägelse. Om en sats är självmotsägande är den falsifierad på logiska grunder oberoende av alla empiriska skäl. Medan det har visat sig möjligt att 'rädda undan' ett särskilt meningsområde från faran av empirisk falsifiering, så torde det däremot inte visa sig möjligt att överhuvud taget definiera ett meningsområde, som helt utesluter självmotsägelser, och inom vilket således innehåll eller rättare, kombinationer av innehåll, inte skulle kunna falsifieras på logisk väg, genom innehållets självmotsägelse. Ty att definiera ett sådant meningsområde vore i själva verket detsamma som att definiera ett meningsområde, där de logiska lagarna inte skulle gälla. Och dessa gäller åtminstone så långt begreppen 'sant' och 'falskt' äger tillämpning. På sin höjd skulle man kunna diskutera denna möjlighet visavis etiska satser, men på denna fråga skall jag inte gå in här — jag vill bara antyda problemets existens.

Det torde emellertid vara klart, att förekomsten av självmotsägelser i Bibeln och även av logisk motsägelse mellan två olika satser i Bibeln (skrivna exempelvis av olika författare på olika tid) i hög grad skulle medföra svårigheter för hävdandet av Bibelns auktoritet. Här skulle svårigheten vara betydligt svårare

att undkomma än ifråga om empiriskt falsifierade satser. Om självmotsägelser bara förekom i Bibeln inom det meningsområde, där även empirisk verifikation och falsifikation är möjlig, så skulle problemet kunna lösas genom samma förfarande som vid empiriskt falsifierade satser: Bibelns auktoritet skulle kunna inskränkas till ett specifikt meningsområde. Men ingenting tycks tala emot att självmotsägelse även finns inom detta senare, specifika meningsområde. Man kan bara erinra sig de många olika författarna, traditionskretsarna och de olika tidsepokerna som ligger bakom Bibelns skriftliga nedteckning. Förekomsten av inte bara självmotsägelser utan även motsägelse mellan två olika satser inom detta senare område bland Bibelns utsagor tyckes medföra stora svårigheter för att hävda Bibelns auktoritet ens inom detta område. Man skulle möjligen kunna peka på meningsändringens metod (altern. 2 i avsnitt I ovan) inför sådana par av utsagor, men dennas tillämpning skulle här få mycket godtyckligare karaktär än då det endast är fråga om empirisk falsifikation — man skulle inte kunna peka på ett klart avgränsat meningsområde, som vore säkrat och oåtkomligt, utan varje meningsändring skulle få karaktär av godtycklig ad hoc-åtgärd enkom för att undvika just den aktuella logiska motsägelsen.

V.

I den föregående diskussionen har frågan hela tiden rört Bibelns auktoritet. Frågan om Bibelns auktoritet i förhållande till falsifierade bibelutsagor är emellertid bara ett specialfall av ett generellare problem, som skulle kunna formuleras så:

Om en sats *P* i en skrift *K* är falsifierad, vad får det för konsekvenser för *K*:s auktoritet? Hur skulle man utan motsägelse kunna tänka sig *K*:s auktoritet i ett sådant fall? Kan *K* överhuvud ha någon form av giltig auktoritet, om *K* innehåller en falsifierad utsaga *P*?

De rent principiella möjligheter, som visats ifråga om Bibelns auktoritet, gäller generellt för vilken skrift som helst, som gör anspråk på auktoritet. Dock är exemplet med relationerna till Gud valt speciellt med tanke på Bibeln.

När man vill avgränsa en klass av utsagor ur en skrift, så kan man kombinera flera olika slags klassificeringar genom att bilda en klassprodukt, t. ex. klassen av utsagor om Gud i Nya Testamentet utsagda av Jesus. Denna klass är en klassprodukt, där klassen 'utsagor om Gud' är semantiskt bestämd, d. v. s. med hänsyn till meningsinnehåll och objektiv referens, medan klassen 'utsagor i Nya Testamentet' är syntaktiskt bestämd och klassen 'utsagor av Jesus' är pragmatiskt bestämd, d. v. s. med hänsyn till vem som talar eller skriver.

TEOLOGISK LITTERATUR

BERNHARD LOHSE: *Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters*. 379 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963. Pris DM 34: —.

Sören Kierkegaard har uttalat den tanken, att då medeltiden råkade i förtvivlan över förverkligandet av Guds rike ute i världen, byggde den kloster och ville förverkliga riket inom dess murar. Vi kan fortsätta denna tanke och säga, att då den nya tidens häröld råkade i förtvivlan över samma sak, befann han sig i kloster, och detta ledde till att han till slut måste bryta ner dess murar. Därmed skedde en väldig omkastning i det kristna livsidealet. Det är egendomligt, att den moderna Lutherforskningen icke ägnat dessa problem större uppmärksamhet förrän Hamburgprofessorn Bernhard Lohse publicerat sitt ovan nämnda arbete.

Det må genast sägas, att hans stora undersökning är en verklig prestation. Den kända tyska grundligheten framgår redan av verkets disposition. För att få en bärande grund för sitt arbete utgår han från Nya testamentet och uppehåller sig först vid den äldsta kyrkans lärare, kyrkofäder och eremiter (ss. 13–42). Därefter uppstår han till behandling munkidealet hos Hieronymus, Augustinus och Cassianus (ss. 43–105) för att därefter ägna uppmärksamheten åt utvecklingen av detta ideal inom skolastiken (från Anselm till Thomas, ss. 106–159). Så kommer turen till den utgående medeltiden, varvid Johann Paltz, John Wyclif och Huss kommer till tals (ss. 160–199). Först härefter övergår förf. till Luther, vars skriftliga alster följes till år 1521, då skriften »De votis monasticis» utkom (ss. 201–379).

Det framgår av Lohses framställning vilken oerhörd betydelse Hieronymus haft för munkidealets utformning. Jungfrulighetens ideal har genom honom fått en oanad kraft. Kyrkan gick visst icke med på hans förkastande av äktenskapet, men icke desto mindre företrädde många lärare under senare tider hans överspända åskådningar. Det är Hieronymus som förmedlat österns asketiska föreställningar till västern. Självaste Augustinus har på många punkter fått sitt munkideal av honom. Om Hieronymus koncentrerat sig på en enda punkt, försakandet av äktenskapet och livet i askes, så har Augustinus utbyggt munkidealet rikligare. Han har understrukit gemenskapstanken, munklöftet och kärleken till Gud. Isynnerhet gemenskapstanken har berikat det västerländska munkväsendet på ett avgörande sätt. Denna tanke har hos Augustinus icke begränsat sig enbart till klostret utan utvidgat sig till att omfatta även gemenskapen med Kristus och med kyrkan i sin helhet. De för munkväsendet utslagsgivande momenten såsom löftet, lydningen, ödmjukheten, kärleken till Gud och efterföljelsen har hos honom åtminstone ansatsvis avklätts sin karaktär av klosterdygder och blivit mera allmänna etiska moment för alla döpta kristna. På så sätt har Augustinus avvärjt den fara för ensidighet, som genom Hieronymus kommit att stämpla munkväsendet och dess etiska ideal.

Det skulle föra för långt att här i enskildheter följa munkidealets historia. Intresset koncentrerar sig speciellt på den brytning som i och med reformationen skedde på denna punkt. Lohse konstaterar, att de kända katolska forskarna H. Denifle

och H. Grisar äro de enda, som grundligt befattat sig med hithörande problem. Enligt den förre har Luther intill år 1519 givit en riktig bild av munkidealet och även utan motsägelse accepterat det. Dock har Luther riktat en skarp kritik mot observantismen, och han har icke tillskrivit munklöftet det värde som det enligt den katolska läran bör äga. Grisar följer i allt väsentligt Denifles linje, men han finner dock att Luthers första psalmföreläsning innehåller många för den katolska teologien och för det katolska munkidealet främmande tendenser. Från protestantiskt håll deltog Otto Scheel och Karl Holl i denna forskning. Den förre var beredd att i huvudsak förena sig med de ovannämnda katolska forskarnas synpunkter, även om han i många enskildheter kom med korrektiv. Att Luther ganska sent leddes in på reformer med avseende på munkväsendet anser Scheel härröra därav att diskussionerna med Rom berörde andra ting. Holl å sin sida belyste Luthers förhållande till observantismen. Han ansåg att denna fråga icke berörde ordensdisciplin eller ordenspolitik, ej heller Staupitz' linje pro eller contra utan hela frågan gällde ett religiöst tänkesätt, som kan framträda var som helst. Holl ansåg att Luther med avseende på det katolska munkidealet redan i sin första psalmföreläsning avvek på sin linje. En brytning med det traditionella systemet skedde redan däri, att han ej mera gick med på skiljandet mellan bud och evangeliska råd. Orsaken härtill var, att detta förde med sig en relativisering av Guds bud. Lohse å sin sida är ej villig att instämma i Holls synpunkter. I en uppmärksamrad doppredikan från år 1519 har Luther nämligen yttrat sig mycket positivt om munkväsendet, och detta går icke ihop med Holls syn enligt Lohse.

I Holls spår går den enda monografin som utkommit före Lohse, V. Sarenacs av-

handling »Luthers Kritik an den Mönchsgelübden bis zum Ablassstreit» (Jena 1940). Som arbetshypotes framställer Sarenac, att Luther redan 1517 skulle ha kommit till sin slutliga ståndpunkt, även om den yttre brytningen inträdde först 1521. Då han söker argumentera sin tes invecklar han sig i många motsägelser, vilka han icke förmår klara upp. Lohse medger att materialet erbjuder många svårigheter. Både den första psalmföreläsningen och Romarbrevsföreläsningen innehåller så skarp kritik av munkväsendet, att det är svårt att förstå huru Luther samtidigt kunde godkänna denna institution. Lohse håller sig dock till yttrandet i nämnda doppredikan av år 1519 och till det faktum, att brytningen inträdde först 1521. Han anser även att hela arbetsuppgiften hos Sarenac är olyckligt vald, då det heter i titeln »bis zum Ablassstreit». Både materialets begränsning till tiden före avlatsstriden och Sarenacs alltför stora avhängighet av Holl har förlett honom att förlägga reformatoriska synpunkter till en för tidig tidpunkt. I stället för klara resultat har han därför råkat in i motsägelser. Före nämnda tidpunkt saknade Luthers kritik av munklöftena ännu principiell grund.

Lohse känner naturligtvis icke Sjöholms arbete »Luthers åskådning i kampen mot klosterlivet» (1908), då han tror sig ha nämnt alla i fråga kommande monografier. Han finner dock i vissa andra undersökningar betydelsefulla bidrag till frågans lösning. Av dessa nämnes först W. Jettens »Die Taufe beim jungen Luther» (1954) och sedan U. Mausers »Der Häresiebegriff des jungen Luther» (1956–57). Lohse kan dock ej förena sig med de resultat han finner i dessa arbeten om Luthers förhållande till munkväsendet, varför hans monografi är behövlig — något som varje forskare naturligtvis finner!

I Luthers randanmärkningar till Augu-

stinus och Petrus Lombardus (1509–1510) påträffas ganska få yttranden om munkväsendet. Inställningen till klosterlivet är i varje fall positiv. Avgivandet av munklöften grundas på Ps. 76, 12, där psalmisten direkt påbjuder avgivandet av löften. Jungfruligheten ställes högre än äktenskapet, men annars vill Luther ej ansluta sig till Augustinus' munkideal. Fortskridandet i helgelsen påträffas redan här i anslutning till Bernhard. Av samme abbot lånar han sina meditationer om högmodet och ödmjukheten. I allmänhet kan man konstatera, att Luthers munkideal i detta tidiga skede visar sig vara relativt fritt med avseende på förebilder.

I Första psalmföreläsningen (1513–1515) befinner han sig på den traditionella linjen. Man kunde nästan tro, att han anser munkidealet vara en absolut fordran med avseende på det kristna livet. Men så finner man, att motsatsen till världen ej följer den gränslinje som munkåpan markerar. Den onda världen påträffas hos varje människa. Därför är vid sidan om världen djävulen och det egna köttet huvudfienderna. Vita contemplativa är visserligen högre än vita activa — de contemplativa människorna äro samtidigt fullkomliga — men ingen av de heliga äger Kristus helt. I psalmföreläsningen kan man återfinna alla drag av det traditionella katolska munkidealet, men på alla punkter omformar Luther denna tradition. Denna omformning sker ej så, att han skulle kullkasta eller relativera något. Men det som var specifikt »monastisch» och som under århundraden alltmera hade utvecklats i sin egen riktning ersätter han med åskådningar hämtade ur Nya testamentet. Sålunda kan han ej gå med på att munkens asketiska gärningar skulle vara etapper på den eskatologiska fullkomningens väg. I allmänhet koncentrerar sig Luther ej på den väg vi här skall gå för att nå fullkomligheten. Blicken är fäst på den en gång

skedda och slutgiltiga dom, som Kristus burit på korset, men denna dom uppfattas samtidigt som presentisk. Härvid träder den punktuella annihilationens tanke i stället för det lineara fortskridandets tanke.

I Romarbrevsföreläsningen sker inga nämnvärda förändringar. Munkidealet förkastas ej, men det omstöpes teologiskt genom att allt försättes i Nya testamentets ljus. I fråga om concupiscentia-begreppet sker en sådan förskjutning att vid sidan av det köttliga begäret concupiscentia betecknar himmelsk åtrå. Gud är det yttersta målet för begäret, och alla andra ting får den näst sista platsen. En annan punkt, där en förändring inträder, är förnekandet av det synliga fortskridandet. Bernhards tanke: »Qui enim non proficit in via Dei, deficit,» äger i alla fall för honom sin giltighet. Lohses slutsats om Luthers ståndpunkt i Romarbrevsföreläsningen är denna: fortskridandet innebär att Gud leder människan från nåd till nåd emot människans egen vilja och plan. Då människan under detta lär sig att bryta med sin egen vilja och sinne, lär hon sig att sätta sin tillförsikt till Gud och tro enbart på honom. Detta är även kyrkans mål. Sinnesändring är målet för kyrkans existens (in Ecclesia nihil aliud facit Deus, nisi ut transformet hunc sensum).

I Luthers föreläsningar under åren 1516–1519 påträffas mycket sparsamt anmärkningar emot munkväsendet. Hans opposition gäller däremot observansen. Mitt under striden om allehanda yttre småsaker mister man kärleken, glädjen och friden. I sina Operationes in psalms (1519–1521) kommer Luther med skarpare kritik emot munkväsendet än tidigare. Det skarpaste utfallet bör dateras till år 1520.

Avgörandet i denna fråga träffades sagda år i skriften De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium. Kritiken gäller speciellt av människor uppfunna löften

och till dessa hör naturligtvis munklöftena. Till slutlig uppgörelse med hela munkväsendet kom Luther i skriften »De votis monasticis iudicium». Dess fem underbruker åskådliggör hans teser träffande: 1. Löftena grundar sig icke på Guds ord utan strida emot det. 2. Löftena strida mot tron. 3. Löftena strida mot den evangeliska friheten. 4. Löftena strida mot Guds bud. 5. Munkväsendet strider mot förnuftet.

Hela argumentationen är typisk för Luther. Han utgår från några få grundprinciper. Därefter blir hela reformationsprogrammet blott och bart en tillämpning. Det avgörande i detta sammanhang är att Bibeln ingestädes förordar munklöften. Och varest Gud icke ger fullmakt eller bud, bör en människa icke komma med föreskrifter. Då den katolska teologien tog munkväsendet i försvar, byggde den på två ödesdigra premisser: 1. evangeliet är ej detsamma för alla utan det delar sig på bud och råd. 2. Det kristna livet delar sig på det fullkomliga och det ofullkomliga ståndet. Lohse anmärker i detta sammanhang, att Luther icke korrekt återger den katolska åskådningen om de nämnda två stånden. Han gör det »verkürzt und daher nicht ganz korrekt». I varje fall finner Lohse att Thomas ej företräder läran om det dubbla livsidealet (s. 365).

Luthers tillvägagångssätt i detta sammanhang är egenartat. Då han förkastar munkväsendet såsom stånd, så väljer han en positiv väg. Det som munken lovar då han blir munk, gäller i själva verket alla kristna. Sålunda är lydningen i grund och botten »jene katholische Demut, die im Evangelium überliefert ist». Denna ödmjukhet binder den kristne vid sin nästa. Den evangeliska fattigdomen betyder detsamma. Man skall använda allt det man äger sin nästa tillgodo. Felet med munkväsendet är, att allt detta uppfattas som något yttre. I Skriften menas dock med

allt detta tron. Även hos de heliga skall vi icke efterapa deras gärningar utan följa deras tro.

Det ställer sig omöjligt att i detalj referera detta rikhaltiga arbete. Lohse har arbetat samvetsgrant. Han har noga följt med Luthers utveckling i alla betydelsefulla skrifter intill De votis monasticis. Ingen behöver göra om detta. För vem som helst står det nu i öppen dag att reformationen ej förhastat eller av en slump grep in på dessa frågor. Luthers konservatism träder tydligt i dagen även på denna punkt: Det slutliga avståndstagandet kom ganska sent. Hans reformatoriska insats på denna punkt belyser åskådligt, hurusom han leddes till sina teologiska avgöranden utifrån sin teologiska totalsyn. Endast det som hämtades från Skriftens djupaste källåder och som allsidigt beprövades och mognade under många långa år kunde äga bestånd i tidens skiftningar. Att Luthers reformatoriska gärning kom till på detta sätt, därom har Lohse givit oss en detaljerad bild. För detta måste vi vara honom tacksamma — även om personregistret saknas, vilket i en så stor bok hade väl varit på sin plats.

LENNART PINOMAA

WALTHER VON LOEWENICH: *Luther und der Neuprotestantismus*. 487 sid. Luther-Verlag, Witten/Ruhr 1963. Pris DM 26:—.

På den första internationella konferensen för lutherforskning, som hölls i Aarhus 1956, gav prof. von Loewenich (Erlangen), som själv skrivit tre värdefulla monografier om Luthers teologi (Luthers Theologia crucis 1929, 4 uppl. 1954; Luther und das johanneische Christentum, 1935 och Luther als Ausleger der Synoptiker, 1954) en kortfattad översikt över den nyare lutherforskningen i Tyskland. Han

efterlyste i detta sammanhang bland annat en historisk-systematisk undersökning om förhållandet mellan Luther och nyprotestantismen (jfr. *Lutherforschung heute*, hrsg. von V. Vajta, Berlin 1958, s. 153). Med sitt uttröttliga forskarnit har Loewenich själv gripit sig an med uppgiften och efter många års intensiva studier nu lagt fram en omfattande undersökning över detta svårbemästrade tema. Det torde inte finnas många forskare som så suveränt behärskar de två olika områden, det här är fråga om. Framställningen kräver nämligen inte bara en på egna källstudier grundad förtrogenhet med Luthers teologi och en överblick över hela den nyare lutherforskningen, utan även ingående kunskaper om vetenskapliga resultat och idéhistoriska motiv som gjorde sig gällande i den protestantiska teologin alltsedan upplysningstiden.

Undersökningen, som är mycket lättläst, utmärker sig genom en klar och översiktlig uppdelning av stoffet. Inledningsvis ger förf. en analys av nyprotestantismens olika Luthertolkningar från Lessing och Schleiermacher till Harnack och Troeltsch (s. 15–143). Sedan följer i ett andra kapitel en instruktiv karakterisering av nyprotestantismens egenart och kris (s. 144–312). Den för hela framställningen centrala termen »nyprotestantism» är emellertid ett mångtydigt begrepp och kräver därför en precisering. Loewenich ansluter sig — enligt min mening med rätta — till Troeltschs uppdelning mellan gammalprotestantismen och nyprotestantismen. Till den förra hör ortodoxin och i viss mening även pietismen, till den senare den teologi, som är präglad genom upplysningstiden och 1800-talets stora vetenskapliga forskning. Med nyprotestantismens genombrott under mitten av 1700-talet börjar en ny epok i teologins historia. Till dess egenart hör, att den vid skrifttolkningen arbetar med

en historisk-kritisk och psykologisk metod, som kommer till uttryck i text-, litterär- och sakkritik. I den medvetna utformningen och allmänna användningen av denna metod vid granskning och interpretation av källmaterialet ser förf. nyprotestantismens egentliga kriterium. »Von Semler bis Troeltsch ist es unerschütterliche Überzeugung aller neuprotestantischen Theologen, dass man ohne kritische Befragung der Historie zu keinen gesicherten Aussagen über die christliche Wahrheit gelangen könne. . . . Vor dem Entstehen des Neuprotestantismus gab es keine ernst zu nehmende historisch-kritische Theologie. Mit der Entscheidung für oder gegen die historisch-kritische Methode in der Theologie fällt auch die Entscheidung für oder gegen den Neuprotestantismus überhaupt» (s. 147).

Av detta citat framgår även, varför förf. inte räknar nyprotestantismen till en avslutad och övervunnen epok. Den vetenskapliga teologin kan aldrig undvara den historisk-kritiska metoden, även om dess användning ibland kan vålla svårigheter för den traditionella dogmatiken och kyrkliga förkunnelsen. Nyprotestantismens teologi bärs upp av en äkta lidelse för det rena evangeliet och den historiska sanningen. Därmed är dock inte sagt, att nyprotestantismen kan leva kvar i den form den hade under upplysningstiden. Tvärtom anser Loewenich, att den måste frigöra sig från en tidshistorisk begränsning, som bland annat låg i upplysningstidens ensidiga individualism och alltför optimistiska syn på människan. Att många teologer under senare år i avsevärd grad omprövat och modifierat sin syn på nyprotestantismen beror inte bara på, att vi så småningom fått en kritisk distans till den dialektiska teologin och dess värderingar, utan även på nyprotestantismens påtagliga förmåga att korrigera sina egna fel och föra den vetenskapliga

forskningen vidare.

Av stort intresse är även det tredje kapitlet (s. 313–425), där förf. betraktar nyprotestantismen utifrån Luthers teologi och klarlägger det genetiska sambandet, som består mellan dessa två storheter. Den viktiga frågan är här, på vilka punkter och i vilket avseende nyprotestantismen har fört vidare och fullföljt reformatoriska tankegångar. Genom noggranna analyser söker Loewenich påvisa, att den gängse uppfattningen, som i nyprotestantismen endast vill se ett avfall från reformationen, är sakligt ogrundad. Visst kan man peka på »fundamentala differenser» mellan Luther och nyprotestantismen. Ty Luther håller fast vid den gammalkyrkliga kristologin, medan nyprotestantismens Jesu-liv-forskning i stor utsträckning har frigjort sig från dessa dogmatiska förutsättningar. Men trots dessa påtagliga differenser, som måste ses mot bakgrund av den markanta förändringen i det vetenskapliga läget under upplysningstiden, finns det ett positivt samband, som framför allt ligger i Luthers exegetiska och hermenevtiska principer. I detta avseende tycks nyprotestantismen stå Luther närmare än den gammalprotestantiska ortodoxin, som genom sin verbalinspirationslära och rent formala bestämning av skriftauktoriteten på viktiga punkter har avlägsnat sig från Luthers reformatoriska insikter. Ty Luther hade en kristocentrisk skriftsyn, utifrån vilken han kunde uppställa en rangordning mellan olika nytestamentliga böcker och värdera dem med avseende på deras ställning till Skriftens centrum. Ur den inre bundenheten vid Kristusbudskapet följer redan hos Luther en kritisk frihet gentemot olika läror i den dogmatiska traditionen. Hos nyprotestantismen har dogmkritiken givetvis fått större omfång och slagkraft. Men även om man mäter med reformatoriska kriterier måste nyprotestantismens

traditionskritiska inställning i princip bejakas. »Der neuprotestantische Grundsatz, eine sachgemässe, wissenschaftlich begründete Exegese unter Umständen kritisch gegen die eigene Lehrtradition zu wenden, kann sich durchaus auf Luther berufen» (s. 325).

I bokens fjärde och sista kapitel (s. 426–447) söker Loewenich närmare bestämma nyprotestantismens uppgift i vår egen tid. Inom den nyare teologin gör sig motstridiga tendenser gällande. Starka protestantiska grupper vill helst återvända till äldre positioner och förordar en strängt konfessionalistisk hållning, andra attraheras av det auktoritativa draget i den moderna katolicismen. I motsats till dessa tendenser måste en nyprotestantism, som är värd sitt namn, försvara de reformatoriska principerna och hålla fast vid den äkta evangeliska friheten. Den kan varken visa likgiltighet mot sanningsfrågan eller underkasta sig en kyrklig läroauktorit. Dess uppgift är, att med hjälp av den historisk-kritiska metoden taga upp alla teologiska problem till en saklig och fördomsfri behandling. Även om nyprotestantismen bara skulle vinna ringa anslutning, så har den dock i samtid och framtid en viktig uppgift att fylla.

Som många gånger tidigare har Loewenich även med denna betydande monografi visat en sällsynt intellektuell redlighet. Han ignorerar inte de problem, i vilka kristen tro och teologi i dag lever. Hans bok rymmer många träffande iakttagelser och skarpa analyser. Den förtjänar beaktande inte bara hos lutherforskarna, utan hos alla som vill förstå den moderna teologins situation och problemläge. Som i sin berömda bok om den moderna katolicismen (1955, 5. uppl. 1962) gör förf. även den här gången olika teologiska grupper och strömningar den största möjliga rättvisa. Men just därför bör den kritik, som han i välavvägda

omdömen riktar mot alla restaurativa tendenser och en ensidig existensteologi, tas på allvar.

GOTTFRIED HORNIG

ROBERT P. GAGG: *Kirche im Feuer. Das Leben der südfranzösischen Hugenot-tenkirche nach dem Todesurteil durch Ludwig XIV.* 342 sid. Zwingli Verlag, Zürich och Stuttgart 1961.

Boken, som år 1961 framlades för Zürichs teologiska fakultet till vinnande av teologie doktorsgrad under titeln *Prophe-tische Laienbewegungen im reformierten Südfrankreich Ludwigs XIV*, sammanfat-tar — väl för första gången på tyska — det som vi vet om både profetismen och de därmed sammanhängande kamisard-krigen omkring skiftet mellan 1600- och 1700-talet — ett ämne som hittills har be-handlats mest i monografier, artiklar och källpublikationer. På sätt och vis fyller den således den lucka som lämnades, när E. G. Léonards för tidiga död samma år förhindrade honom att färdigställa tredje och sista bandet av sin *Histoire générale du protestantisme* (2 bd, Paris 1961). Boken synteskaraktär må också förklara vissa i en akademisk avhandling ovanliga drag, som det att alla franska texter över-sättas, t. o. m. boktitlar (s. 11), överskrifter på opublicerade dokument (s. 73) samt dikter (s. 72 f., 149); att vissa franska ut-tryck förklaras (således »persécuteur», s. 12, jfr ock s. 10, 78); eller att de tämligen torftiga källhänvisningar, som f. ö. har samlats i ett *Anhang* (I), s. 301 ff., inte alltid täcka citaten i texten (t. ex. s. 52). Det kan sägas, att förf. har skapat en läsbar och intressant framställning, som ibland t. o. m. påminner om René Fülöp-Millers *Macht und Geheimnis der Jesui-ten*.

Förf. utgår från Nantes-ediktets upp-

hävande år 1685, för att teckna den re-formerta kyrkans situation efter det att den hade berövats sitt prästerskap genom utvandring och omvändelse till Rom. Andra delen beskriver den första inspira-tionsrörelsens historia, 1688—1701, och en rad av de första profeterna (t. ex. flickan Isabeau Vincent) samt utbredningen till Dauphiné och Vivarais. Läsaren gör väl i att ha en karta över de dåvarande franska provinserna till hands, utan vilken det är svårt att bemästra framställningens mycket detaljerade geografiska uppgifter. Intressant är här de många av profeter ledda möten, vars likhet med kyrkans van-liga gudstjänstliv och t. o. m. synodernas botdisciplin är slående (t. ex. s. 67 f.) Ett av förf:s slutomdömen lyder också, att rörelsens hela mål är gudstjänst i alla or-dets bemärkelser (s. 261 ff.) — ett omdöme som för honom också gäller kamisardkri-gen, som bokens tredje och största del (s. 95—256) handlar om. Den inledes med en beskrivning av profetismens spridning i södra Languedoc och av krigens olika skeden, som förf. betraktar som *Die zweite Inspirationsbewegung* (titel på del III), då han visar hur profetismen griper över på dittills vanliga protestantiska mot-ståndskämpar (s. 103). Denna del inne-håller vidare bl. a. en kort översikt över »Hauptereignisse der Kamisardenzeit» (kap. 3, s. 131 ff.) och det som förvisso är bokens bästa del: en skildring av kami-sardernas andeliv (del III, kap. 6, s. 150—171), som handlar bl. a. om mirakler, gudstjänst, brödrakänslan, disciplinen, och upproret som Guds eget krig (»querelle de Dieu»), samt andeingivelseernas roll i kamisardernas ibland rentav vanvettiga strategi (jfr ock s. 189). Den tredje delens största kapitel innehåller en översikt över elva av kamisardernas ledare (kap. 8, s. 171—256), medan bokens fjärde och sista del försöker ge ett omdöme om rörelser-nas »Wesen und Bedeutung» (s. 257 ff.).

Stoffet har onekligen vållat förf. svårigheter. Icke bara att anekdoternas anhopning söndersmular framställningen och berövar oss en sammanhängande beskrivning av de inspirerades predikningar; också med franska språket syns förf. ha svårigheter: fast de flesta texter äro översatta och inga original citeras, ge de få exemplen på översättning ej stor tilltro till förf:s språkkunskaper. Således skulle väl »ordonnance» översättas med »Verordnung», ej med »Befehl», s. 22; »tricotés d'âme» ej med »Krämer» men med »Verstricker» (eller kanske enl. ordet »tricot's gamla bemärkelse: »Schläger»), s. 41; »régénéré» med »wiedergeboren», ej med »erneuert», s. 92; »être dans la simplicité» med »einfältig sein», ej »einfach sein», s. 82. Inte så sällan finns det obehövade påståenden, som det att barnen, som kallar sig för »chandeliers», tänker på Matt. 5: 14 ff. (s. 54); att kamisardernas från deras skjortor härrörande namn »die noch nie dagewesene (?) Tatsache umschreibt, dass ungeschulte Männer ... ihren Glauben ... verteidigen» (s. 145); eller om 'flertalets' inställning till andeutgjutelserna (s. 27).

Inspirationsrörelsens sammanhang med prästerskapets försvinnande, som är en av förf:s intressanta huvudteser (jfr del I samt slutdelen s. 289 f. om det allmänna prästadömet) är kanske ett mera invecklat problem än boken ger vid handen: inte sällan omnämnas präster i profetiskt påverkade folkhopar (t. ex. i en rapport om massakern i Serre-de-la-Palle, s. 71). Annorstädes ersätter teologiskt snabbutbildade lekmän prästerna (s. 95). Likaså har kamisardrörelsens sammanhang med profetismen fler sidor än förf. medgiver: själv säger han s. 145 att kamisarderna rekryterades »meistens aus den ... Kreisen von Inspirierten» medan s. 165 påstår motsatsen; faktiskt vet man att kamisarderna fick rekryter från protestantiska byar och

socknar, som ställde upp fasta truppkontingenter till att tjänstgöra under en viss tid (jfr s. 147 ff.). Kanske ligger proble-mets lösning icke bara i en jämförelse mellan fredliga och kämpande inspirerade, som förf. ger oss, men också i en jämförande analys av deras predikosätt, som tyvärr oftast saknas (jfr dock s. 233 f.).

Mycket slående är vidare den överallt härskande när-eskatologien (s. 107 f., 118, 233, 237, 260). Man undrar om det icke finns något sammanhang med änglatron, som förf. omnämner bara i förbigående (s. 24, 74, 246).

Tre andra fenomen som förf. inte för-binder hör kanske också samman: först de talrika barnprofeterna, t. o. m. bland de kämpande kamisarderna (s. 54, 80, 84, 106 f., 116). Här saknas f. ö. en jämförelse med medeltidens barnkorståg (se t. ex. Dana Charles Munro: *The Children's Crusade in Am. Hist. Review* XIX, s. 516 ff.) som säkert vore lika instruktiv som förf:s jämförelse s. 270 f. mellan sömnpredikanterna och de av Aarni Voipio undersökta finska sådana (*Sleeping Preachers*, Helsingfors 1951). Det andra fenomenet är språkundret: de inspirerade, även barn, profetera oftast på skriftfranska (s. 83 f., 108, 128). Är detta, som förf. menar (s. 265 f.) ett tecken på att inspirationen väcker minnen av bibeln, predikningar och andaktsböcker? Kunde det icke sammanhänga med en medicinsk förklaring av de extatiska fenomenen, sist framlagd av Ph. de Félice: *Foules en délire*, Paris 1947 (omnämd av förf. s. 265 men ej införd i bibliografien), som förf. avvisar men som dock är näraliggande, särskilt då profeterna själva och deras samtida ej sällan betecknade fenomenen som »le haut mal», »tomber» o. dyl. (s. 109, 119, 126, 128) — uttryck som ej bara avse någon »helig sjukdom» (s. 270) men äro tekniska uttryck för epilepsi! Därmed sammanhänger kanske också ett fjärde

problem: inspirationens spridning. Att det skulle ha funnits profetskolor bestrider förf. säkerligen med rätta (t. ex. s. 120). Däremot finns exempel på att profeterna meddelar anden genom att blåsa eller kyssa (se t. ex. s. 60 f.).

Här och på de andra omnämnda områdena är således bokens största förtjänst den, att den gör talrika fakta kända för den icke-franska läsaren och kanske kommer att stimulera forskningen, även där läsaren ej alltid är tillfreds med förf:s egen framställning eller kan godta hans tolkningar. Ännu större hade förtjänsten varit om vi, i stället för att ställas mitt ibland händelserna, först hade fått en kritisk översikt över källornas beskaffenhet och ibland rätt olika värde (se t. ex. s. 178, 192).

Detta syns recensenten gälla framför allt beträffande två viktiga ämnen, som må här till sist beröras. Det ena är sammanhanget mellan kamisardupproret och religionskrigen (kanske även korstågen) i allmänhet. Att klargöra detta skulle kanske också bidra till att lösa sådana spörsmål som kamisardernas självidentifikasi med det gamla förbundets Israel (s. 142, 160) och deras gräsliga illdåd (som förf. avvisar genom att fara ut mot »moraliserende Autoren», s. 141, 159, eller hänvisa till »Kristocentri», s. 261). Förf. vet själv om detta sammanhang, t. ex. när han påpekar profetismens roll i upprorets misslyckande (s. 263, jfr ock s. 222, 268). Men det skulle vara en lönande uppgift att på nytt ta upp hela frågeställningen till granskning. Kanske borde även här urvalet och bruket av bibeltexter (jfr t. ex. s. 117, 163) beaktas mer.

Det andra är kanske överhuvud ett av de viktigaste ämnena i den senare protestantismens historia: Anabaptismens inflytande. Förf. besvarar frågan efter profeternas ekklesiologi genom att understryka dess katolicitet (s. 262). Själva hans

framställning uppvisar däremot ett förbryllande samspel av tre motiv: ibland betona profeterna i god gammalprotestantisk stil sin icke-romerska katolicitet (t. ex. s. 120 f.); ibland predika de protestantismen som något specifikt, särskilt naturligtvis bland kamisarderna, och ofta med syfte att omvända katolska åhörare till den reformerta tron (s. 118, 160, 174); vid andra tillfällen förkunnas det, att båda konfessionerna bara äro provisoriska former, som snarast komma att ersättas av en ny kyrka på jorden (s. 190 f., 124). Att detta sista tema sammanhänger med när-eskatologien är självklart. Lika klart syns det åtminstone recensenten att det också sammanhänger med tydliga anabaptistiska drag, som t. ex. kamisardernas konungaval (s. 184 ff.), de ovan omnämnda andeledda militäriska aktionerna och apokalyptiken (jfr t. ex. s. 186 om Uppenbarelseboken och kamisardernas illdåd).

Om allt detta och om andefenomenen överhuvudtaget säger förf. mycket riktigt (s. 257): »Aus der hugenottischen Tradition und aus der Theologie der Exulanten lässt sich das Prophetentum nicht ableiten». Själv menar han dock att profetismen och många av dess yttringar voro helt bibliska (s. 259 f.) och att man på frågan, om profeternas ande var den Helige Ande, må svara »herzhaft mit einem Ja» (s. 281). Visst är förf. berättigad att ha sin egen teologi. Den leder honom emellertid att förklara den reformerta kyrkans tillbakavisande av profetismens »durch und durch biblische Wahrheit» ur dåtidens rationalism (s. 239, 285 ff.). Skulle det icke frågas om skälet icke var att varken den direkta inspirationen som sådan eller dess eskatologi kunde åberopa sig på den reformerta kyrkans lärofader, som förkastar det som icke gives av Gud »par l'organe de son Evangile», genom prästernas predikan och »moyens externes» (Calvin, *Inst.* IV, 1, 5 f.) samt av-

visar all eskatologisk spekulation (*ibid.* III, 25, 5)? Detsamma gällde för kyrkans egen bekännelse, *Confession de la Rochelle*, som i art. V sätter »visions» och »miracles» sida vid sida med mänskliga traditioner, som måste vara »reglées et reformées» enligt Skriften. Den t. o. m. säger att »l'Eglise ne peut exister, à moins qu'il n'y ait des pasteurs chargés d'enseigner» (art. XXV). Det syns ej svårt att förstå, varför dåtidens reformerta kyrka i motsats till förf. icke betraktade andeutgjutelsen och de extatiska fenomenen som ett exempel på det allmänna prästdömets verklighet. Desto intressantare vore det att undersöka, om inte dessa fenomen hade historiska rötter utanför den reformerta traditionen.

PIERRE FRAENKEL

HENDRIK BERKHOF: *Kyrka och kejsare. En undersökning om den bysantinska och den teokratiska statsuppfattningens uppkomst på 300-talet. 207 sid. Diakonistyrelsens Bokförlag, Sthlm 1962. Pris kr. 19: —. (Övers. från tyska.)*

Förf. till denna bok är en holländsk kyrkohistoriker, som under kriget tvangs »gå under jorden» och därvid såsom ett stycke tidsfördriv fortsatte sina tidigare studier i 300-talets kyrkohistoria. Under studiets gång blev arbetet dock enligt förf:s ord i förordet till boken något mer. Det blev »ett historiskt rättfärdigande av kyrkans hållning gentemot de dåvarande maktthavarna under ockupationen», ett inlägg i debatten om stat och kyrka, som i hög grad åsyftade att uppvisa det rätta förhållandet mellan dem båda. I sin slutliga gestalt kom boken därför att ge uttryck för något så sällsynt som en kunnig historikers försök att ur ett historiskt förlopp direkt hämta fram lärdomar för nutiden. Som sådan bör den också betrak-

tas. Vad boken vill ge är icke endast en beskrivning av bysantinsk och teokratisk statsuppfattning inom 300-talets kristna kyrka. Den söker också ett svar på frågan vilken av dessa statsuppfattningar, som är den för kyrkan rätta och som därför också i dag skulle vara kyrkans riktmarke i dess förhållande till de statliga maktthavarna.

Bokens fem första kapitel beskriver utvecklingen av förhållandet mellan stat och kyrka fram till 300-talets slut. Bakgrunden utgöres av den romerska religionen och dess ställning till statslivet. *Do ut des* var enl. B. den romerska statsreligionens grunddogm. Endast om medborgarna utövade sina religiösa plikter, främst offret, kunde staten vänta sig gudarnas hjälp och beskydd. Offret var därför en medborgerlig skyldighet, från vilken ingen kunde dispenseras. Kristendomen vägrade som enda religion att gå in under detta. Den blev därför ett politiskt problem av första ordningen. Å ena sidan äventyrade de kristna rikets säkerhet genom att vägra offra till statsgudarna, å den andra splittrade de rikets enhet genom att icke foga sig efter statsreligionens bud. Resultatet måste bli förföljelse, som icke kunde upphöra så länge statsreligion och kristendom stod emot varandra.

Då förföljelserna år 311 avblåstes genom kejsar Galerius' toleransedikt, var också detta enl. B. en följd av den romerska statsreligionens ideologi. De kristnas gud hade visat sig vara en gud att räkna med, och staten borde därför icke genom fortsatta förföljelser göra denne gud till statens fiende. Den kristna gudstjänsten släpptes alltså fri, och avsikten därmed var enl. B. att också denna gudstjänst skulle tjäna statsreligionens syfte: att styrka och upprätthålla staten.

Ediktet 311 fick sin fortsättning genom uppgörelsen mellan Licinius och Konstantin år 313, som också ställde de kristnas

gudstjänst sida vid sida med offret till statsgudarna. Båda dessa edikt sköt dock enl. B. avsiktligt åt sidan problemet om den kristne gudens exklusivitet, vilket vållat hela den tidigare förföljelsen. De kristnas gud kunde icke, såsom edikten förutsatte, ställas vid sidan av andra gudar i en gemensam statsreligion. För de kristna gällde tvärtom budet: du skall inga andra gudar hava jämte mig. Efter 313 öppnade sig därför enl. B. endast tre möjligheter att ordna förhållandena mellan stat och religion: 1. att staten avsåde sig all ideologi, frigav alla religioner och blev en neutral stat; 2. att staten gick över till att bygga på den kristna ideologien, varigenom kyrkan kom att inta den gamla statsreligionens plats; samt 3. att kyrkan ryckte till sig initiativet och sökte forma statslivet såsom hon fann bjudet i evangeliet. Samtliga dessa möjligheter försöktes enl. B. under 300-talet i nu nämnd ordning.

Konstantin tillämpade enl. B. under sin första tid som kejsare tanken på en fri kyrka i en neutral stat. Mycket snart började han emellertid gynna kyrkan på neutralitetens bekostnad. Därmed uppenbarades hans verkliga mål, som var att göra kristendomen till statsreligion i den gamla statsreligionens ställe. Av händelsernas gång hade han dragit slutsatsen, att det icke var de gamla gudarna utan de kristnas gud, som var den ende sanne guden. Hans omvändelse hade varit »en äkta romares omvändelse, för vilken *do ut des* var religionens hjärtpunkt». Det gällde därför för honom att genom att gynna den kristne guden förvärva dennes ynnest åt kejsaren och riket. Dock tillgrep Konstantin aldrig tvång, vilket enl. B. visar, hur mycket klokare han var än både sina föredare och efterträdare.

Konstantins politik fortsattes av hans söner och nådde sitt mål genom Theodosius' edikt av år 380. Genom detta edikt

blev den kristna tron en plikt för var man inom hela det romerska riket, blev statsreligion i egentlig bemärkelse. Därmed började emellertid enl. B. också kristendomens urartande till vad den romerska statsreligionen tidigare varit: »en vana, en tom handling, lika självklar och därför lika intetsägande och utvärtes som skattebetalandet eller militärtjänsten i dagens värld». *Do ut des* hade segrat, och vad som hos Konstantin hade varit en äkta omvändelse hade hos hans efterföljare blivit en tanklöst förvaltd statstradition.

Men kristendomens utveckling under 300-talet var enl. B. en utveckling icke endast till statsreligion utan också till statskyrka. Det första steget härtill var den donatistiska striden, som tvång Konstantin att mot sin vilja ingripa och avgöra en inre kyrklig angelägenhet. Den arianska striden drev sedan Konstantin vidare på samma väg. Slutpunkten blev inkallandet av synoden i Nicaea år 325, vid vilken Konstantin själv presiderade och till dels dikterade besluten. Efter 325 var det sedan kejsaren, som inkallade och kontrollerade alla synoder och vid behov också tvang dem in under sin vilja. Konstantins efterföljare fortsatte självklart denna väg. Även här blev Theodosius' edikt 380 det dokument, som fullbordade den tidigare utvecklingen. Ediktet fastslog sålunda enl. B. icke blott att kristendomen var den enda i riket tillåtna religionen utan också hur denna religion skulle uttydas. Kyrkan hade blivit statskyrka, och kejsaren avgjorde också kyrkans inre angelägenheter.

Domen över kristendomens utveckling till statsreligion och statskyrka är i B:s bok utomordentligt hård. År 313, säger han, segrade icke kyrkan i djupare mening utan förlorade. »Hon trädde i stället för den gamla statsreligionen och måste mot sin vilja och utan tack antaga denna statsreligions karaktär. Hon blev en funk-

tion av statslivet, och hennes tro urartade till ett utvärtes allmänt obligatoriskt gudstjänstdeltagande.» Strukturen liknade förhållandet mellan stat och religion i det hedniska romarriket som den ena vattendroppen den andra. Och så har det enl. B. förblivit i den östra delen av kristenheten alltintill denna dag (1942). Det bästa kyrkan där kan uppnå är en viss grad av negativ frihet i förhållande till regeringen. För ett positivt förhållande mellan kyrka och stat finns däremot enl. B. ingen plats.

Det rätta förhållandet mellan stat och kyrka har enl. B. utformats i väster och där markerats av begreppen tolerans, kyrkans frihet och teokrati. I kap. 6–8, vilka är bokens huvudkapitel, tecknas hur dessa begrepp utvecklats under 300-talet. I samtliga fall är det under 300-talet endast frön, som sås, vilka bär frukt först under medeltiden och senare hos Calvin och den reformerta kyrkan. Ifråga om toleransens begrepp menar B., att detta hittills aldrig på rätt sätt och fullständigt fått göra sig gällande i kyrkan.

Tolerans innebär enl. B. att veta, att man har sanningen på sin sida och att det egentligen icke finns rum för andra uppfattningar, men att dessa andra uppfattningar av vissa skäl icke får undertryckas. Denna tolerans kunde icke förenas med den romerska statsreligionen. För rikets välfärds skull måste alla tvingas att iakttaga den anbefallda statskulten. I det inre fick var och en däremot tro enligt sin fason. Inom kristendomen är det precis tvärtom. Sanningen skall härska i det inre, vilket aldrig kan åstadkommas genom tvång. I kraft av sitt uppdrag är därför kyrkan tolerant, samtidigt som hon aldrig kan uppge exklusiviteten i sin syn på sanningen.

Efter 313 förstod kyrkan icke detta. *Do ut des* satt enl. B. alltför djupt för att man skulle kunna tänka sig staten

bunden vid en teori utan yttre intolerans. Hos vissa västerländska teologer, hos Lactantius, Hosius av Cordoba och Hilarius, fanns vissa tecken i rätt riktning. De bar dock ingen frukt. I stället blev för framtiden avgörande Augustinus rättfärdigande av intoleransen, och icke ens reformationen kunde här frigöra sig från traditionens tryck.

Kyrkans frihet från statlig inblandning är, menar B., icke på samma sätt som toleransen ett primärt kännetecken på kyrkans bibliska verklighet. Skriftens auktoritet kan tvärtom väl gå samman med yttre bundenhet vid de politiska makthavarna, nota bene så länge dessa vill böja sig för kyrkans sanning och betrakta sig som kyrkans lydiga medlemmar. I realiteten måste kyrkan alltid äga frihet, om hon rätt skall förkunna evangeliets sanning.

Principen om kyrkans frihet framfördes enl. B. för första gången på synoden i Sardica 342, utvecklades vidare på synoden i Milano 355 och fick på 380-talet sin ledande gestalt i Ambrosius, som tapert kämpade för kyrkans frihet mot kejsaren. Genom Ambrosius fick Västerens kyrka i motsats till Österns friheten i blodet, och från Ambrosius går linjen direkt till medeltidens påvar och deras kamp för kyrkans frihet och självständighet. På samma linje står enl. B. Calvin och efter honom den reformerta kyrkan i framför allt Skottland och Nederländerna.

Teokratien slutligen innefattar enl. B. begreppen tolerans och kyrkans frihet, ställer dessa på rätt plats och kröner dem båda. Med teokrati menar B. dels övertygelsen att överheten i sitt handlande är bunden vid Guds ord, dels vetskapen att kyrkan har i uppdrag att kritiskt jämföra överhetens handlande med detta ord och profetiskt uppmana överheten att återvända till detsamma, om den avvikit därifrån. Också detta medvetande växte vid mitten

av 300-talet enl. B. fram i väster och nådde sin mognad hos Ambrosius. Från Ambrosius går sedan också här en rak linje till medeltidens påvar och till Calvin. Luther däremot och lutherdomen har till sin egen skada aldrig kunnat komma fram till en rätt teokratisk statsuppfattning. Inom lutherdomen har i stället enl. B. alltid härskat en passiv hållning gentemot överheten, och man har där på sin höjd kunnat nå fram till idén om kyrkans frihet gentemot staten.

I dessa tre kapitel avspeglas med all önskvärd tydlighet B:s eget ideal, då det gäller kyrka och stat. Här blir också på annat sätt än i de föregående kapitlen den kritiska värderingen av historien den helt övergripande synpunkten. I snart sagt varje sammanhang utsäger B. här direkt, vad han anser vara rätt och fel i kyrkomännens handlande gentemot staten och vad dagens kyrka enl. hans uppfattning har att lära därav. Anmärkningsvärd är hans höga uppskattning av medeltidens påvar i kapitlet om kyrkans frihet, liksom det faktum, att kyrkans frihet så självklart uppfattas som liktydig med biskopars och prästers rätt att härska på det kyrkliga området. Se exempelvis uttrycket »prästrätten» på s. 122 och den positiva värdering B. ger av det uttalande, där detta återfinns. B:s bok är på denna punkt ett tydligt tecken på hur lätt kravet på kyrkans frihet slår över i strävan efter kyrklig makt och hur svårt det är att fasthålla, att kyrkans frihet dock aldrig får vara något annat än Ordets frihet i den värld, där den satts att verka. Den ger alltså här en lärdom, som dess förf. knappast tänkt sig.

Det sista kapitlet söker besvara frågan, varför de teokratiska idealen fick fotfäste i Väster medan Östern stannade i by-

santinism. En huvudorsak härtill är enl. B. den olika teologiska traditionen. Genom att avgöra sig för Athanasius, avgjorde sig Väster mot kejsaren och fick därför anledning att hävda kyrkans frihet på annat sätt än Östern. En annan orsak är den olika mentaliteten. Östern lever enl. ett ofta hört och av B. upprepat påstående i tänkandet medan Väster lever i handlingen. Östern utbildade därför dogmat, Väster kyrkoorganisationen, vilket gav olika betoning åt frågan om stat och kyrka. B. påpekar dock själv, att dessa och andra liknande förklaringar aldrig kan ge hela sanningen. En irrationell och viktig faktor är alltid de personligheter, som medverkat vid historiens utformande och vars framträdande sällan kan ges en helt teoretisk förklaring. Österns ledande män var under 300-talet spekulativa teologer, medan i väster framträdde kyrkliga härskargestalter, såsom exempelvis Ambrosius. Om detta sedan hör samman med olikhet i mentalitet, torde i stor utsträckning undandra sig historikerns möjlighet att bedöma.

B:s bok har tillkommit i en bestämd situation och är i hög grad präglad av detta. Den vill ge ett budskap, och den gör detta genom att ur ett för kyrkan avgörande skede hämta fram lärdomar för vår tid. Samtidigt förmedlar den en myckenhet av faktiskt kunnande om detta skede, vilket dess förf. äger ingående kännedom om. Då den dessutom är skriven på ett synnerligen medryckande språk, blir den ur många synpunkter en angenäm och givande läsning. Den är ett välkommet bidrag till debatten om stat och kyrka och förtjänar också i vårt land den uppmärksamhet, som den fått röna i Holland och Tyskland.

PER-OLOV AHRÉN

GOTTFRIED MARON: *Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar von Schwenckfeld. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1961.*

Inom ramen för det växande intresset för »den linken Flügel der Reformation» har ett flertal vetenskapliga undersökningar sett dagen, vilka till behandling tagit upp viktiga personer i reformationens skugga; här må blott nämnas T. Bergstens värdefulla avhandling om Balthasar Hubmaier. Föreliggande arbete sysslar med en av reformationstidens bifigurer, som dock av olika skäl blivit betydelsefull: Caspar von Schwenckfeld. Gottfried Marons arbete »Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar von Schwenckfeld» med undertiteln »Seine Theologie, dargestellt mit besonderer Ausrichtung auf seinen Kirchenbegriff» börjar med en översikt över litteraturen (och omdömen) om Schwenckfeld ända från ortodoxin fram till vår tid. Förf. opponerar på goda grunder mot Karl Eckes arbete från 1911 (nyupplaga 1952!), vilket vill försöka framställa Schwenckfeld som en genuin lutheran, vilken fullbordar reformationsverket. I stället påvisar Maron i sitt arbete, och bekräftar därmed Theodor Sippells teser, att Schwenckfeld »innerlich mit Luther so gut wie nichts gemein hat». Maron har för sin avhandling från Fritz Heyer (»Der Kirchenbegriff der Schwärmer», 1939) hämtat den alldeles riktiga utgångspunkten att »das Zentrum des Gegensatzes . . . sich in der Frage des Kirchenbegriffes befindet» (sid. 29). Det är utifrån detta som förf. klarlägger den eminenta skillnaden mellan reformatorernas förankring i Skriften och Schwenckfelds »Theologie der Unmittelbarkeit», d. v. s. en gnostisk-mystisk teologi, som bygger på »Privatoffenbarungen». Ett mycket viktigt moment hos Schwenckfeld är just dennes begrepp »Unmittelbarkeit», som kan och vill undvara både predikan

och sakrament men även den synliga församlingen. (Här skulle man önska diskutera Marons åsikt att »församlingen förblir osynlig hos reformatorerna».) Enl. Schwenckfeld är det inte tron som rättfärdiggör utan »die Erkenntnis Christi in unserem Herzen, durch die uns zugleich Gottes wesentliche Gerechtigkeit zukommt» (sid. 82). Därför att det enl. Schwenckfeld inte finns en ren, synlig kyrka kräver han att man avsondrar sig från denna; har går från »Absonderung der Unheiligen» till »Selbstabsonderung der Heiligen». Schw. vill inte veta av någon annan »uppbyggelse» än det enskilda samvetets uppbyggelse »in und für Gott». Det är i detta sammanhang som Maron kommer till den mycket viktiga slutsatsen att »die Ekklesiologie wird von der Anthropologie aufgesaugt»: Schwenckfeld är totalt ointresserad av församlingen, av kyrkan, han tänker individualistiskt-spiritualistiskt. Avslutningsvis ger Maron en god översikt över Schwenckfelds teologiska tankar och idéer när han försöker belysa dennes plats i reformationens tidevarv. Förf. påvisar på ett övertygande sätt att Schwenckfeld var totalt främmande för Luthers och därmed reformationens nyupptäckt: »iustus ex fide vivit»; vidare känner Schw. till endast Christus inhabitans men ej Christus praedicatus. Det förefaller vara en av Marons största förtjänster att ha avlivat tesen om »luthera-nen» Schwenckfeld, som länge och hos olika forskare behärskat bilden.

Det torde i högsta grad bero på Schwenckfelds lika komplicerade som dels oklara dels motsägelsefulla tankar att Marons arbete ofta verkar tämligen svårtillgängligt. Å andra sidan gör det stora antalet citat ur Schwenckfelds skrifter att läsaren i stor utsträckning kan bilda sig en egen uppfattning om de diskuterade frågorna. Marons avhandling är utan tvivel av största värde för vår kännedom

om Schwenckfeld och dennes roll i reformationstidevarvet, varvid förf. på ett övertygande sätt klargör att Schwenckfeld betydligt mindre stod under Luthers tankars inflytande än vad t. ex. E. Hirsch gör gällande. Författarens teser är genomgående välavvägda. Ett problem skulle vara förtjänt av en framtida bearbetning: Förf. vidrör flyktigt Schwenckfelds förhållande till pietismen utan att närmare utreda detta mycket komplicerade problem, vilket inte heller var uppgiften med det föreliggande arbetet. Pietismens motståndare vill ju i våra dagar göra gällande att pietismens rötter skulle ligga hos svärmarna och spiritualisterna, vilket Maron också tycks vara böjd att acceptera, medan andra forskare, t. ex. Erich Beyreuther, gör gällande pietismens reformatoriska tankar och dess närhet till Luther.

HARALD BUCH

FRANZ MICHAEL WEBER: *Kaspar Schwenckfeld und seine Anhänger in den freybergischen Herrschaften Justingen und Öpfingen*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1962.

Ett rent kyrkohistoriskt arbete föreligger i den katolske församlingsprästen Franz Michael Webers doktorsavhandling »Kaspar Schwenckfeld und seine Anhänger in den freybergischen Herrschaften Justingen und Öpfingen». Alldeles oberoende av W. Knörrichs, R. Pietz', P. L. Maiers och G. Marons arbeten om Schwenckfeld har förf. kommit till insikt om att »gerade in der Gegenwart die kirchengeschichtliche Bedeutung des Reformers Schwenckfeld ungeahnt zu wachsen im Begriff ist. Denn man will heute den Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts in seinen Wurzeln auf das Schwär-

mertum im allgemeinen und auf den Spiritualismus Schwenckfelds im besondern zurückführen.» Weber verkar i en trakt där Schwenckfeld 1539–1561 funnit tillflykt och vunnit anhängare. Förf. skildrar nu trosstridigheterna i ett litet område mellan Ehingen och Ulm i Sydtykland. Här som på andra håll fann den landsflyktige Schwenckfeld vänner framför allt hos den lägre adeln som tog sig an hans sak; men också här framkallade hans läror mycken oro och väckte livlig opposition hos det katolska prästerskapet. Avhandlingen ger ingenting nytt i fråga om Schwenckfelds teologi, där återger den allmänningar, sedda ur katolsk synvinkel. Men avhandlingen äger sitt värde som en detaljerad och noggrann beskrivning av hur Schwenckfelds idéer och hans anhängare vinner terräng inom ett över-skådligt område men snart måste ge vika för den katolska kyrkan och den reformatoriska rörelsen. Det kom sålunda icke till någon bestående samfundsbildning i denna trakt.

HARALD BUCH

GOTTFRIED W. LOCHER: *Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie. Bd. 5). Zweite, erweiterte Auflage. 231 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1962.*

Första upplagan av Lochers arbete anmäldes av undertecknad i Svensk teologisk kvartalskrift 1956. I den nya upplagan har bl. a. de refererade partierna något utvidgats, framför allt kapitlet om Karl Marx. Vidare har slutkapitlet »Glaube und Eigentum» något överarbetats.

De principiella betänkligheter mot Lochers åskådning, som jag framförde i recensionen av första upplagan, kvarstår vid förnyad lektyr. Locher presenterar

exempelvis diverse uppslag syftande till ett slags industriell demokrati — arbets-tagaren skulle efterhand köpa sig en form av medäganderätt till produktionsmed-len. Det hela är dock lösligt skisserat; Locher tycks inte ha en aning om hur pass komplicerade hithörande frågor är i låt säga ett miljardföretag. Inte heller ges någon principiell motivering varför en evangelisk etik skulle kräva en dylik lös-ning. Det är signifikativt: Locher har inte besvärat sig med att utarbeta någon klar metodlära för sin ekonomiska etik.

GUNNAR HILLERDAL

HELMUT THIELICKE: *Bönen som omspän-ner världen. Betraktelser över Fader vår. Övers. från 9:e tyska uppl. av Alf Ahlberg. 172 sid. Gummessons bokför-lag, Stockholm 1962. Pris kr. 11: 25, inb. kr. 14: 25.*

Helmut Thielicke hör avgjort till sam-tidens mest betydande teologer och kyr-komän. I den förra egenskapen, som teo-log, intresserar särskilt hans teologiska etik i flera digra volymer. I den senare finns anledning att speciellt uppmärk-samma hans förkunnelse. Gummessons bokförlag har glädjande nog låtit över-sätta en rad av Thielickes predikosam-lingar, av vilka boken om Fader vår är den måhända främsta. Den har som bak-grund luftkrigets fasor under andra världs-kriget. Den ärevördiga Hospitalskyrkan i

Stuttgart, där Thielicke började sin serie predikningar, hade uttraderats före det av-slutande framträdandet.

Thielicke citerar som motto för boken ett ord av Peter Wust: »De stora tingen i tillvaron skänkes endast åt den som be-der. Och bedja kan man bäst i lidandet.» I den säregna miljö, som en stad och kul-tur i undergång erbjöd, predikar Thielicke barnaskapets trygghet. Han avvisar vis-serligen hårt tanken att Gud sänder onda ting. Den är alltigenom obiblisk. Men med Luther bejakar han, att Gud använder också sådant för sina syften. »Det är som om Gud i sina fadersarmar uppfångade de ursprungligen onda och fördärliga ödets slag och gäve dem en sådan rikt-ning att han kan bruka dem till sina barns bästa. Så förvandlas allt för den, som är hans barn, för den som i Jesu liv och död väl en gång sett Fadern och nu inte längre överger honom. Nu kommer det ur hans händer, i varje fall måste det gå genom dem.»

Citatet anger några av predikosam-lingens teologiska huvudtankar. För övrigt ger Thielickes förkunnelse, som har säll-synt kraft, osökt anledning att efterlysa en närmare analys just av börens syste-matisk-teologiska ort. Att den ur en aspekt är nära anfäktelsen har redan antytts. Men det finns säkert andra lika viktiga aspekter. Thielickes bok torde vara en av dem, som lämpligen kan lämna material för en undersökning av börens teologi.

GUNNAR HILLERDAL

Universitetsbiblioteket

13. AUG 1964

LUND