

MED DIETRICH BONHOEFFER PÅ VÄG MOT EN FÖRNYAD EVANGELISK-LUTHERSK TVÅRIKESLÄRA



Torbjörn Johansson

RESUMÉ: I denna artikel ställs frågan om hur Dietrich Bonhoeffers teologi kan bidra till den pågående debatten om religion och politik. Från samhällets perspektiv gäller debatten bl.a. vad en "sekulär" stat egentligen innebär och vilken plats religion ska ha i det offentliga rummet. Från kyrkans perspektiv gäller debatten de kristnas - den enskildes såväl som kyrkans - roll i det politiska och sociala livet. Utifrån båda dessa perspektiv vill artikeln visa att Bonhoeffers förnyade tvårikeslära ger viktiga impulser. Bonhoeffer hade en front mot vad han kallade en "pseudo-reformatorisk tvåregementslära", som han menar ledde till att kyrkan isolerades från politiken. Samtidigt hade han en front mot det nazi-vänliga Deutsche Christen, som politiskt utnyttjade av kyrkan. Bonhoeffers egen lösning innebär en förnyelse av tvårikesläran som äger fortsatt stor relevans. Den hjälper kyrkan att förbli fokuserad på evangeliet om Kristus, samtidigt som den visar hur kyrkan har en uppgift i det politiska livet.

1.1 Inledning

Dietrich Bonhoeffer (1906-45) fick uppleva hur det demokratiska försöket i Weimar-republiken misslyckades och övergick i en totalitär stat. Den 30 januari 1933 blev Adolf Hitler rikskansler. Hård kritik har genom historien riktats mot de olika samfundens anpassning till den nya nationalsocialistiska överheten, som med tiden visade sig allt mera brutal. Inte minst har de evangelisk-lutherska kyrkorna fått mycket kritik, för att de genom sin tvåregementslära menade sig vara förhindrade att lägga sig

i statens angelägenheter. Den då förhärskande dikotomiska formen av tvårikesläran betydde att kyrkan kunde avvisa medansvar för ogärningar inom det politiska området. Uppfattningen att kyrkan inte fick falla staten i ämbetet fungerade som en ursäkt för att man utan protest accepterade statens orättfärdiga handlande.¹ Men det fanns undantag och Dietrich Bonhoeffer var ett av dem.² Som en av de första och tydligaste kritikerna trädde han fram offentligt redan 1933.

Vi ska i denna artikel se hur Dietrich

Bonhoeffer kritiserar vad han kallar en "pseudo-reformatorisk" två-regementslära och hur han själv vill beskriva kyrkans relation till staten och det övriga samhället. Som vi kommer att se är det viktigt att relatera hans förståelse av staten till vad vi idag skulle kalla "civilsamhället". Till de stående *metodfrågorna* som måste övervägas i Bonhoeffer-studier hör frågan om kontinuitet och nyorientering i hans författarskap. Bonhoeffers liv och tillvaro präglades i hög grad av tidens dramatiska händelser, av uppbrott och resande, och han utarbetade ingen större samlad framställning över de aktuella frågorna. Många av hans tankar finns formulerade i opublicerade manuskript, som ofta har en preliminär karaktär. Ser man på hela hans produktion, visar det sig dock att många av de ofärdiga manuskripten passar väl samman med artiklar som han kunde avsluta. En tämligen enhetlig bild växer så fram. Den formuleras inte av Bonhoeffer själv som en samlad "tvårikeslära", men utifrån hans olika infallsvinklar på kyrka, stat och samhälle ges material till vad som kan systematiseras och relateras till de frågeställningar som idag är aktuella. *Syftet* med denna artikel är inte att presentera "Dietrich Bonhoeffers tvårikeslära" utan istället att tänka med Bonhoeffer på väg mot en förnyad tvårikeslära utifrån några diskussioner i vår samtid. Bonhoeffer-delen tecknar jag i del två och sätter den sedan i relation till några aktuella samtidsfrågor i del tre. Avslutningsvis uppställs i del fyra några teser.

2. Dietrich Bonhoeffer

2.1. Kritik av den totalitära staten utifrån ämbeten och mandat

Om alltså Bonhoeffer var en av dem som tidigt förmådde genomskåda och kritisera nationalsocialismen, så blir frågan vad i hans teologi som gjorde det möjligt. Det

finns från ödesåret 1933 några viktiga källor till ett svar på den frågan. I ett radiotal som hölls den 1 februari 1933 behandlade Bonhoeffer ämnet Führer-begreppet. Han tar sin utgångspunkt i första världskriget och skildrar hur ett nytt slags Führer-begrepp växte fram ur det sönderslagna samhällets spillror. Detta är enligt Bonhoeffer ett uttryck för ungdomsrörelsens längtan bort från ensamhet till gemenskap, bort från auktoritetsförlust till en ny auktoritet. Bakom detta ser Bonhoeffer en fadersson-problematik. Han menar att fadern har blivit ersatt av Führern och därmed faderns auktoritet av Führerns auktoritet. Avgörande är att det på förhand givna har blivit ersatt av individens val. "Den enskilde är därmed befriad från sin bundenhet till den givna ordningen, fri till ett eget val..." (12, 252). I valet av Führer väljer den unge ett eget, idealt mänskligt jag. "Gruppen och Führern är i ungdomsrörelsen i grunden inget annat än ett utvidgande av det egna jaget" (12, 252). Det betyder att den grundläggande faderskategorin har övergivits och ersatts med en speciell form av individualism. Viktigt att notera är Bonhoeffers beskrivning av faders-kategorin som "den givna ordningen".

Bonhoeffers tanke att det finns en "given ordning" utvecklar han genom att tala om olika "ämbeten". Mot den ovan skildrade Führer-förståelsen ställer han "ämbetenas auktoritet". Många frågor efter politisk auktoritet, säger Bonhoeffer, men den allt avgörande frågan är hur denna auktoritet bestäms: "Führerns auktoritet eller ämbetets auktoritet? Därmed står vi inför samtidens mest brännande fråga" (12, 255). Bonhoeffers radiotalsmanuskript innehåller en skarp varning för en falsk Führer. Han säger, att om en ledare inte kan klargöra det begränsade i sin uppgift, om han inte kan leda människor fram till de äkta auktorite-

ter som ligger i ämbetena, så blir en *Führer* till en *Verführer* (12, 257f).

Först i slutet av talet kommer Bonhoeffer in på sin teologiska underbyggnad till detta påstående. Bonhoeffers teologiska argumentation går ut på, att inte heller ämbetenas auktoritet är den yttersta auktoriteten utan den "näst-yttersta". Med hjälp av begreppsparet ytterst/näst-ytterst visar han att även ämbetenas auktoritet är begränsad av Guds auktoritet. Inför denna yttersta auktoritet står den enskilde ansvarig. Människan kan inte avsäga sig sitt ansvar varken med hänvisning till Führern eller till ämbetena (12, 259f).

Det framgår alltså av radioföredraget att Bonhoeffer har en teologiskt motiverad förståelse av samhället, som gör att han omedelbart reagerar. Det handlar om ett dubbelt relativiserande av den auktoritet som Führern gjorde anspråk [krav] på. För det första genom den givna auktoritet som låg i ämbeten, såsom faderns, domarens och statsmannens, och för det andra genom det ansvar som den enskilde som individ har inför den yttersta auktoriteten, Gud. Även för den som hade önskat ett mera inkluderande språk står poängen klar: föräldern, domaren, statsmannen – oavsett kön – utövar legitim auktoritet.

Vi ska nu se hur dessa tidiga tankar återkommer i *Ethik*-manuskriptet (tillkommet i perioder mellan 1940-43). Det är framförallt i sin utveckling av de olika *mandaten* som Bonhoeffer presenterar sin samhällsförståelse. Med hjälp av begreppet "mandat" beskriver han här den sak som han 1933 hade talat om utifrån begreppet "ämbete". Han menar nu, att "ämbete" har blivit så profaniserat och så förbundet med ett byråkratiskt system, att det inte längre är brukbart. Ordet "mandat" är hans sätt att försöka förnya det som tidigare låg i "ordning", "stånd" eller "ämbete" (6, 393f).

Med "mandat" menas att en jordisk instans förlänas gudomlig auktoritet. "Innehavaren av ett mandat handlar som uppdragsgivarens ställföreträdande, som dennes vikarie" (6, 393).³

Bonhoeffer betonar att världen står i relation till Kristus, antingen den är medveten om det eller inte, och denna förbindelse får konkret gestalt genom Guds olika mandat i världen. Till mandaten räknar Bonhoeffer äktenskap, arbete, överhet, kyrka.

Bonhoeffers utarbetande av mandaten ser han själv som en tolkning av den lutherska treståndsläran, vilken räknade med hushålls-/näringsståndet, det politiska ståndet och det kyrkliga ståndet (16, 560f). Bonhoeffer menar att treståndslärans bestående värde är att stånden ställs sidordnade – inte hierarkiskt, inte över-/underordnade. Det betyder att överheten inte får gå in i kyrkans ordning, liksom att kyrkan inte får gå in i överhetens ordning, vilket skulle leda till *kirchliche Fremdhererschaft* (16, 561).

Bonhoeffers utarbetande av mandat-tanken är hans svar på den samtida lutherska teologins förståelse av "skapelseordningar". En viktig fråga blir därför: Vilka är mandaten? Bland de samtida lutherska teologerna kunde även folk, ras, klass, nation räknas till de givna ordningarna. Efter att Bonhoeffer arresterats fann man bland anteckningarna på hans skrivbord frågorna: "Varför just dessa fyra [mandat]? Varför inte folk, klass, nation?"⁴ Bonhoeffer svarar i *Ethik*-manuskripten, att mandaten "har sin grund i Kristusuppenbarelse och är omvittnade i Skriften" (6, 392f). Han motiverar mandatens antal med att Bibeln tillskriver människan dessa uppgifter och ger löften knutna till dem. Vi kan formulera det så: Det är hans uppenbarelseansats som gör att hans teologi får en kritisk potential mot den teologi som istället utgår

från det historiskt givna, från historiskt bestämda ideologier.

2.2 Kyrka och stat

En annan tidig källa från år 1933 är den lilla skriften "Kyrkan inför judefrågan", där en bestämd lära om staten är formulerad. Bonhoeffer inleder skriften med att säga att en reformatorisk kyrka inte har att tala om för staten hur den ska handla i "specifikt politiska gärningar". Kyrkans uppgift är varken att prisa eller att tadla enskilda lagar utan istället att bejaka staten som Guds uppehållsordning (*Erhaltungssordnung Gottes*) i en gudlös värld. Kristi sanna kyrka, som lever endast av evangelium och som känner det statliga handlandets väsen, kommer aldrig att lägga sig i statens hantverk. "Kyrkan kan primärt inte handla omedelbart politiskt" (12, 351). Likväl ska kyrkan intressera sig för statens politiska handlande och ska, just för att hon inte moraliserar i det enskilda fallet, ställa staten till svars för sina handlingar. Frågan är om det är ett legitimt statligt handlande, det vill säga om det är ett handlande som främjar rätt och ordning. Att "upprätthålla rätt och ordning" ser Bonhoeffer som statens grunduppgift.

Men hur ser Bonhoeffer på kyrkans uppgift om staten inte sköter sina uppgifter? Han menar att kyrkan då har tre möjligheter: 1. Att ställa staten till svars och peka på dess ansvar. Bonhoeffer kallar ibland detta för kyrkans "väktarämbete".⁵ 2. Att tjäna dem som är offer för statens handlande. 3. Att inte endast förbinda offren som hamnat under hjulen utan att själv kasta sig in i hjulets ekrar (*dem Rad in die Speichern zu fallen*). Sistnämnda handlande vore omedelbart politiskt handlande och det är blott möjligt då staten totalt missköter sin uppgift (12, 353f). Att avgöra när det är nödvändigt med ett omedelbart politiskt

handlande, säger Bonhoeffer, är en fråga för ett "evangeliskt koncilium" och kan inte i förväg konstrueras kasuellt (12, 354). Naturligtvis har hans ord om vad kyrkan har att göra då staten missköter sin uppgift tilldragit sig stor uppmärksamhet. Men låt oss i detta sammanhang fästa uppmärksamheten på det som Bonhoeffer ser som normalläget, nämligen att staten har sin av Gud givna uppgift. Han lägger en påfallande vikt vid detta.

Ett än mer principiellt arbete om kyrka och stat skrev Bonhoeffer knappt 10 år senare. Det heter just "Stat och kyrka" och är troligen tillkommet 1941. Här betonas åter starkt att staten är insatt av Gud och att den tjänar Kristus. Dess uppdrag är att med yttre svärdsförmåga säkerställa en yttre rättfärdighet. Överheten och kyrkan sägs vara "väsensförbundna" genom att de båda tjänar Kristus. I det närmre förhållandet mellan kyrka och överhet betonar Bonhoeffer, att det andliga ämbetet inte är underställt överheten. Men han säger också, att det faktum att överheten är underställd Kristus inte betyder att den ska vara underställd kyrkan (16, 527).

Att de kristna lyder överheten betyder inte att deras lydnad mot Kristus är delad. "Därmed ställer den [överheten] sig inte som en andra auktoritet bredvid Kristi auktoritet, utan dess egen auktoritet är endast Kristi auktoritets gestalt" (16, 528). Naturligtvis gäller detta endast så länge som överheten fullgör uppdraget att upprätthålla ordning och rättfärdighet.

Den grundläggande tanken i Bonhoeffers syn på kyrkan och överheten är att Kristi herravälde omfattar dem båda och att båda är Guds goda ordningar i världen. Den teologiska grundsyn som detta är uttryck för har Bonhoeffer uttryckt med stor tydlighet i *Ethik*-manuskriptet "Christus, die Wirklichkeit und das Gute". Han kriti-

serar här föreställningen om två "rum", där det ena är gudomligt, heligt, övernaturligt och kristligt. Det andra är världsligt, profant, naturligt och okristligt. Denna föreställning, säger Bonhoeffer, fanns som mest uttalad under högmedeltiden och efter reformationen i ett "pseudo-lutherskt" tänkande (6, 41f). Det gäller istället att inse att det finns endast en verklighet och det är "den i Kristus uppenbarade Gudverkligheten i världsverkligheten" (6, 43).

Bonhoeffer säger i nämnda *Ethik*-manuskript, att den "värld" han har talat om är den med Gud i Kristus försonade världen. Men det finns också "värld" i betydelsen den "arga världen" (jfr Luther) som är i Satans våld, den som står emot Kristi rike. Bonhoeffer räknar med att det finns en sådan men betonar att även den är underställd Kristus i den enda verkligheten som finns (6, 50-52).

Med detta har vi sett hur Bonhoeffer vill undvika såväl ett åtskiljande som ett sammanblandande av kyrka och stat. Innan vi går till den nutida diskussionen ska vi uppmärksamma en kort uppsats där Bonhoeffer konkretiserar kyrkans plats och uppgift i samhället.

2.3. Kyrkans röst i samhället

I en av de sista *Ethik*-uppsatserna ställer Bonhoeffer frågorna: Är det kyrkans uppgift att ge lösningar till världens problem? Finns det kristna lösningar till världsliga problem? Sammanfattande innebär Bonhoeffers svar att det är ett misstag att tro att det finns kristna svar på alla sociala och politiska frågor (6, 355-358). Mot den föreställningen att kyrkan har lösningen på alla världsliga problem, anför Bonhoeffer bl.a. att Jesus inte befattade sig med att lösa världsliga problem (med hänvisning till Matt 22:15, Luk 12:13). Tänkan- det att man från kyrkans sida ska utgå

från mänskliga problem och därefter söka lösningar är enligt Bonhoeffer obiblistiskt. Kristi väg går från Gud till världen. Evangeliet har inte sitt väsen i att lösa världens problem och det är inte kyrkans väsentliga uppgift. Med vad är då kyrkans legitima uppgift? Det finner vi, säger Bonhoeffer, när vi finner den rätta ansatspunkten: "Kyrkans ord till världen kan inte vara något annat än Guds ord till världen. Det betyder: Jesus Kristus och frälsningen i detta namn" (6,358). Kyrkans ord till världen ska handla om hur Kristus har sänts till världen, om kallelsen till omvändelse, om tro på Guds kärlek i Kristus och om beredskap inför Kristi återkomst. Bonhoeffer betonar också att Guds ord till världen innebär, att församlingen ska vittna om tron på Kristus i ord *och handling*. Det ansvaret har kyrkan i relation till världen, och där ansvaret förnekas, där förnekas Kristus (6, 359).

Bonhoeffer framhåller sedan, att under dessa kristologiska förutsättningar har kyrkan också något att säga om jordiska förhållanden. För kyrkan gäller här ett bestämt förhållningssätt: För det första ska den protestera i kraft av Guds ords auktoritet när det gäller sådana ordningar i världen som hindrar tron på Kristus. För det andra ska den söka ge konstruktiva bidrag i sakfrågor, *inte* utifrån Guds ords auktoritet utan endast utifrån kristna fackmäns kunskap. Dessa båda uppgifter är strängt åtskilda. De framförs i offentligheten med helt olika anspråk [krav]. Bonhoeffer skriver: Den första är ämbetets, den andra är diakonins. Den första är gudomlig, den andra jordisk. Den första är det gudomliga ordet, den andra är det kristna livet. Han avslutar med Luthers ord: *Doctrina est coelum, vita est terra* (6, 363f).

När Bonhoeffer skrev detta hade han inte bara sett hur en "pseudo-reformato- risk" teologi hade lett till att kyrkan blev

isolerad i relation till det politiska livet. Han hade också sett hur politiken hade utnyttjat kyrkan. Nationalsocialismen var inte "religiöst neutral" utan den hade kraftigt religiöst, kyrkligt stöd. Man ville befästa sin politik med gudomlig auktoritet och genom *Deutsche Christen* uttalade sig kyrkan i direkt politiska frågor.⁶ Detta ledde till kyrklig splittring och den tyska kyrkokampen.

2.4 Det naturliga

En tvårikeslära av det slag som vi ovan skissat förutsätter någon form av "naturlig lag", d.v.s. att människan utan Guds uppenbarelse kan förstå lagen åtminstone vad gäller dess yttre krav på rättvisa. Hur Bonhoeffer ställer sig till den naturliga lagen är en stor fråga, som här endast kan antydvas. I *Ethik*-manuskripten säger han, att han vill återvinna "det naturliga" utifrån en kristologisk utgångspunkt (6, 165f). "Det naturliga" är inte det i skapelsen givna, utan Bonhoeffer definierar det istället utifrån Kristus: Det naturliga är det som efter fallet sträcker sig mot Kristi tillkommelse. Det onaturliga är det som sluter sig för Kristi tillkommelse. När det gäller bestämmandet av det naturligas innehåll menar han att det sker genom förnuftet (6, 167).

2.5 Det yttersta och det näst-yttersta

I ett av *Ethik*-manuskripten utvecklar Bonhoeffer en terminologi, som med god grund kan sägas fånga in de teologiska grundmönster som vi i det föregående sett träda fram.⁷ Detta grundläggande teologiska perspektiv presenterar Bonhoeffer i ett kapitel med rubriken "Die letzten und die vorletzten Dinge" (De yttersta och de näst-yttersta tingen). Bonhoeffer använder sig här av en traditionell dogmatisk term, de yttersta tingen, vilket brukar beteckna lä-

ror som är förbundna med Kristi återkomst till världen. Istället låter dock Bonhoeffer det beteckna Kristi ankomst *till individen*. Till detta skapar han så parbegreppet "det näst-yttersta", vars betydelse vi återkommer till. Bonhoeffer ställer frågan, hur den människa som nått fram till rättfärdighet i Kristus, det yttersta, ska förhålla sig till livet här och nu, det näst-yttersta. Hans förståelse av livet i det näst-yttersta, är att det ska fungera som ett "vägberedande" för det yttersta. Sagt med andra ord beskriver begreppen, hur det nya liv som kommit genom Kristus förhåller sig till det gamla livet, alltså hur Guds rike förhåller sig till skapelsen.

Med "det yttersta" förstår Bonhoeffer först och främst rättfärdiggörelsen genom nåden allena och genom tron allena: "Allt kristet livs ursprung och väsen ligger inneslutet i det skeende, som reformationen kallade syndarens rättfärdiggörelse genom nåden allena. [...] Här är det mänskliga livets längd och bredd sammanfattade i ett ögonblick, i en punkt, livets helhet är omslutet i denna händelse. [...] Men inte endast av nåd allena, utan även genom tron allena. Så lär Skriften och reformationen" (6, 137f). Att tro betyder att människans liv står på en grund utanför henne själv, på Kristus.

Guds rättfärdiggörelse av en syndare kallas alltså för "die Letzte". Det motiveras med att Guds barmhärtighet mot en syndare bara kan tas emot som ett yttersta ord, annars kan det inte tas emot alls. Det finns inget ord bortom Guds nåd (6,140). I den meningen är det ett yttersta ord i *kvalitativ* mening. Men, fortsätter Bonhoeffer, det är också ett sista ord i *temporär* mening, i den betydelsen att det yttersta, rättfärdiggörelsen, alltid föregås av något i tiden. För Paulus var det hans tid som farisé och för Luther tiden som munk (6, 141f).

Bonhoeffer skildrar hur förhållandet mellan det yttersta och det näst-yttersta kan lösas på två extrema sätt: en radikal lösning och en kompromisslösning. Den radikala lösningen ser i det yttersta ett totalt brott med det näst-yttersta. Kristus och det näst-yttersta är varandras fiender. Den kristne har inget ansvar för denna världen som dock ska förgås genom eld. Den andra lösningen, kompromissen, åtskiljer skarpt och principiellt det yttersta från det näst-yttersta. Det näst-yttersta behåller sin rätt utan att hotas av det yttersta. Ännu står världen och ännu måste den kristne ta ansvar för den värld som Gud har skapat. Det yttersta förblir bortom det vardagliga och tjänar till sist bara som en legitimering av det bestående (6, 144f). Med detta kritiserar han en form av kristendom som vill slå vakt om det goda i det näst-yttersta, d.v.s. det mänskliga och goda i skapelsen utanför Guds rike, utan att relatera den till det yttersta, till Kristi ankomst och rike (6, 161f).

Bonhoeffer säger om dessa båda lösningar, att de blandar sant och falskt men deras grundläggande fel, som gör dem båda extrema, är att de sätter det yttersta och det näst-yttersta såsom varandras uteslutande motsatser. Radikalismen drivs av hat mot det bestående och kompromissen drivs av hat mot det yttersta (6, 146f). Bonhoeffer utvecklar det så:

Radikalismen hatar tiden, kompromissen hatar evigheten.

Radikalismen hatar tålmodet, kompromissen hatar avgörelsen.

Radikalismen hatar klokheten, kompromissen hatar enfalden.

Radikalismen hatar måttet, kompromissen hatar det omätliga.

Radikalismen hatar det verkliga, kompromissen hatar Ordet (6, 148).

Frågan om det kristna livet kan enligt Bonhoeffer inte besvaras med något av dessa alternativ utan endast genom en förening av dem i Kristus. Bara i honom löser sig förhållandet mellan ytterst och näst-ytterst. Bonhoeffer utvecklar perspektivet utifrån Kristi människoblivande, korsfästelse och uppståndelse (6, 149f). När Bonhoeffer beskriver vad dessa tre Kristus-händelser betyder, så gör han det utifrån frågan om vad som är sant mänskligt liv. Genom *inkarnationen* har Gud visat att vi kan och får vara människor. Den *korsfäste* Kristus visar Guds dom över mänskligheten. All "Menschenherrlichkeit" är gjort till intet. Den *uppståndne* Kristus visar att Gud kallar en ny skapelse till liv. Uppståndelsen bryter in i den gamla världen och är på en och samma gång ett tecken på dess undergång, som på dess framtid. Uppståndelsen upphäver inte det näst-yttersta utan är början på det eviga liv, som bryter in i det jordiska livet och "skaffar sig rum" (6,150). Människoblivande, kors och uppståndelse visar på detta sätt en enhet och en olikhet, som det kristna livet ska spegla. Bonhoeffer drar slutsatsen att det kristna livet varken ska vara ett förstörande eller ett sanktionering av det näst-yttersta. "Det är ett möte bortom varje radikaliserings och varje kompromiss. Kristet liv är delaktighet i Kristusmötet med världen" (6, 151). I andra kapitel i *Ethik*-manuskriptet konkretiseras dessa tankar till olika aspekter av den kristnes deltagande i samhället. För förståelsen av hans konkreta etiska ställningstaganden bör förhållandet mellan det yttersta och det näst-yttersta finnas med som en teologisk nyckel.

Med detta har vi sett på några drag i Bonhoeffers förståelse av den kristna existensen i två riken och vänder oss till några aktuella diskussioner.

3. Aktuell debatt

Den debatt som nu pågår om religionens plats i moderna demokratier griper djupt in den moderna statens självförståelse. För att förstå de olika frågeställningarna är reflektionen över "sekulär" grundläggande. Många västerländska stater förstår sig som religiöst neutrala och som "sekulära". Vad menar man egentligen med det? Lite förenklat kan vi räkna med två olika svar, vilka utgör två poler mellan vilka debatten förs.

Å ena sidan finner vi uppfattningen att staten ska vara religiöst neutral och behandla alla religioner lika. De betraktas som demokratiska aktörer med rätt att ta plats i offentlighetens rum. Å andra sidan finner vi uppfattningen att staten har uppgiften att skydda det offentliga rummet från religion.

Den första positionen innebär alltså att staten inte ska begränsa religionens plats i det offentliga samhället. Uppgiften blir istället att inte särbehandla eller gynna någon speciell religion utan staten ska ge alla lika villkor. Denna uppgift gäller även när religionernas olika företrädare blir aktörer i den demokratiska, politiska processen. När man reflekterar över hur den demokratiska processen påverkas av olika livsåskådningar är det viktigt se den i relation till samhällets juridiska konstitution. De västerländska demokratierna ser sig visserligen som religiöst neutrala men ingalunda som värdeneutrala. Den demokratiska processen äger rum inom det konstitutionella system som bygger på bestämda värden. Hur man däremot motiverar dessa värden, anlägger den sekulära staten ingen synpunkt på. Lagar som rör människans värdighet kan motiveras utifrån en kantiansk, utilitaristisk, kristen eller muslimsk grundsyn. Den sekulära statens uppgift i politiska diskussioner blir att värna de grundvärden som konstitutionen bygger

på. Men här inställer sig frågan, vad som sker när även själva dessa värden ifrågasätts. Är det så, som Ernst-Wolfgang Böckenförde en gång hävdade, att de moderna demokratier lever av förutsättningar, som de inte själva kan garantera? Vad händer på sikt när värdena inte har en metafysisk motivering? Den polsk-brittiske sociologen Zygmunt Bauman menar att moralen i ett samhälle som erkänner sin "grundlöshet" blir okontrollerbar och oförutsägbar (Bauman 1995, 18). Olika politiska filosofer är oroad över detta faktum, och de ser i religionens företrädare viktiga medaktörer för att bevara ett humant samhälle, vilket vi återkommer till nedan.

Den andra uppfattningen av "sekulär" är förknippad med arvet från franska revolutionen. Den sekulära stat som här uppstod tillkom i kamp med en stark kyrka. Den ville finna en moralisk utgångspunkt skild från kyrkan. I begreppet *laïcité* ligger sekularismens kamp att stävja kyrkans makt. Man ser det därför som en del av arvet från revolutionen att det offentliga rummet ska vara fritt från religion. Upplysningen viktigaste bidrag var enligt detta sätt att se, att den sekulariserade det offentliga livet.⁸

Med detta har vi sett på två olika betydelser av "sekulär". På liknande sätt behövs "det offentliga rummet" en närmre definition. Det offentliga rymmer flera olika sorters rum. Vissa former av sekularism vill begränsa religiösa uttryck i de flesta offentliga sammanhang. Det kommer t.ex. till uttryck i motståndet mot användandet av *hijab* i franska skolor. Andra vill se en begränsning religionens uttryck endast när det gäller juridiska och politiska sammanhang, såsom fallet är med John Rawls. Han menar att religionens uttryck hör till civilsamhället, d.v.s. till de sfärer som utgörs av familjen, arbetet, religionen och frivilligor-

ganisationer. När det däremot gäller rättsskipande organ och politiskt beslutande församlingar ska inte religiöst motiverade argument tillåtas, utan endast argument baserade på "a public reason".⁹

I en analys av det moderna sekulära samhället har Rowan Williams beskrivit sekularismens motvilliga inställning till religiöst inflytande. Han ser det som ett uttryck för att man inte vill ge privilegier till någon som inte följer de vanliga reglerna för resonering och evidens. Man förstår ett sekulärt samhälle så, att det till skillnad från en teokrati möjliggör en rättvis och öppen argumentation om hur det gemensamma livet ska gestaltas. I den ideala sekulära staten argumenterar alla utifrån samma grund, ett offentligt förnuft (*public reason*). Williams beskriver vidare hur många som tror på den sekulära demokratin, spontant skulle förbinda den med *värden* som frihet och jämlikhet i samhället (Williams 2008, 45).

På ett liknande sätt som Williams fokuserar Charles Taylor på de värden som sekularismen är uttryck för. Han argumenterar för att dessa i hög grad sammanfaller med franska revolutionens värden: Frihet från tvång när det gäller religion. Jämlikhet när det gäller olika religioner och icke-religioner. Broderlighet i betydelsen att staten ska sörja för att harmoni råder mellan olika uppfattningar (Taylor 2011, 34f). Taylor vänder sig kritiskt mot dem som utifrån dessa värden vill negativt särbehandla religionen. Det finns ingen anledning, säger Taylor, till varför man skulle sortera ut religionen och ställa den i ett sämre läge än icke-religiösa ståndpunkter. Den sekulära staten är byggd på vissa politiska principer såsom mänskliga rättigheter, jämlikhet och demokrati och dessa kan stödjas utifrån olika motiveringar, religiösa eller icke-religiösa (Taylor 2011, 37). Taylors slutsats är att de sekulära moderna demokratierna måste

betraktas som goda tros-försök att säkra vissa värden, såsom frihet och jämlikhet, inte som en spärr mot religion (Taylor 2011, 56). Gränsen mellan en sådan stats vänner och fiender kommer inte att gå mellan religiösa och icke-religiösa medborgare utan mellan dem som främjar dessa värden och de som inte gör det.

Den pluralism som nu präglar de flesta länder gäller inte bara religiösa ståndpunkter utan i minst lika hög grad olika former av liberalism. Oliver O'Donovan skiljer mellan den tidiga "klassiska liberalismen" och "de-natured late-liberalism" (O'Donovan 2005, 75). Nigel Biggar vidareutvecklar detta resonemang. Vad han kallar en "humane liberalism" kan se sig själv som en av flera röster i offentlighet, den tillåter religiösa röster på deras egna villkor, behandlar alla med respekt och ger och tar argument och försöker finna konstruktiva lösningar (Biggar 2009, 162f).

De humana liberala filosoferna, skriver Biggar, är alla medvetna om hur skört det humana är i västerlandets moderna liberalism. De dygder som denna form av samhälle förutsätter är inget som kan tas för givet, utan de måste hela tiden vinnas på nytt. Politiska filosofer som Jürgen Habermas, John Rawls och Jeffrey Stout menar därför att vissa former av religion kan vara viktiga medspelare för att bygga ett samhälle präglat av "human liberalism". De söker stöd inte minst hos de kristna samfundet. "The humane liberal ideal is vulnerable and under threat. Some of its most eminent philosophical advocates are looking to religious communities, not least Christian churches, for support. Should they give it? The most influential Christian moral theologian living and working in the English-speaking world, Stanley Hauerwas, says not" (Biggar 2009, 164). Biggar menar att i den grad Hauerwas ställningstagande har sin

orsak i att vissa liberala filosofer inte tillåter teologiska argument i offentligheten, så är det ett motiverat nej. Men det tycks finnas andra skäl och Biggar menar att det till slut är oklart varför Hauerwas inte vill medverka: "Quite why Hauerwas and other moral theologians resist this measure of Christian accomodation to liberalism is not clear" (Biggar 2009, 169). Biggar har på andra ställen kritiserat tendensen att skönmåla kyrkan och svartmåla världen. Biggars kritik vad gäller svartmålningen av världen gäller förutom Hauerwas även teologer som förknippas med rörelsen "Radical Orthodoxy" såsom John Milbank och William Cavanaugh (Biggar 2011, 96-99). Här är inte plats för att gå in i på Biggars tolkning av dessa teologer, men låt oss notera hur aktuella frågorna om kyrka och samhälle är inom den kristna diskursen.

Vad kan då sägas om nämnda frågeställningar i ljuset av Bonhoeffer-läsningen? Låt oss ta den konkreta frågan om den kristne kan och bör gå in i det politiska liberala projektet. Utifrån Bonhoeffers förståelse av staten blir en rimlig slutsats att en kristen inte bara får utan bör gå in i den uppgiften såsom en ansvarig medborgare. Det finns ingen principiell orsak, t.ex. att lojaliteten till Guds rike skulle bli kluven, till att inte bejaka rådande överhet i denna mening.

I förlängningen av kristnas engagemang i en demokrati, kommer *frågan om religiösa argument* som nämndes ovan. Habermas och Rawls krav att en diskurs hålls "neutral" är med rätta hårt kritiserat, eftersom det tar sekularismen som det givna utgångspunkten. Ett sådant icke-religiöst apriori står i slående kontrast till Bonhoeffers kristologiska verklighetsförståelse. Uppfattningen att inga kristet motiverade argument skulle få anföras leder tankarna till Bonhoeffers beskrivning av hur världen

sluter sig för Kristus, alltså det han kallar det "onaturliga". "Det naturliga" är däremot det som är öppet för Kristi ankomst. I ljuset av denna nutida debatt är det viktigt att notera, att Bonhoeffer räknar med förnuftet som organet för att urskilja det naturliga. Utifrån ett sådant tänkande kan man argumentera för en dubbel ansats, d.v.s. att de kristna bör formulera såväl religiöst som förnuftsmässigt baserade argument för sin ståndpunkt.¹⁰

Olika former av tvårikesläran understryker en grundläggande positiv inställning till staten och den kristna kallelsen att såsom medborgare söka statens bästa. Kyrkans inflytande på samhället sker framförallt genom att de enskilda medlemmarna, som politiska medborgare, är aktiva i samhället. Men ska *kyrkan* vara en politisk aktör? Vi har sett hur Bonhoeffer förespråkar det men samtidigt ser det som noga reglerat. Bonhoeffers tid, om någon, påminner om risken att kyrkan blir politiskt utnyttjad och som en följd därav splittrad. I Bonhoeffers tankar ovan fann vi följande grundmönster i beskrivningen av kyrkans plats i offentligheten: Det första kyrkan har att tala är evangelium om Jesus Kristus. Det hör till hennes egentliga väsen. Vidare kan hon protestera mot missbruk i staten utifrån Guds uppenbarelse. Men kyrkan kan också utifrån sitt diakonala ansvar medverka i lösningen av samhällsproblem, dock inte med uppenbarelsanspråk [-krav] utan med den fackkompetens som kristna besitter. På så sätt undviker Bonhoeffer att kyrkan isoleras från det politiska livet (pseudo-reformatorisk tvåregementslära), liksom att kyrkan utnyttjas politiskt (*Deutsche Christen*).

4. Slutsats, teser

Till sist skulle jag vilja föreslå några teser för vidare samtal:

1. En förnyad reflektion över de två rikena enligt de linjer vi finner hos Bonhoeffer hjälper kyrkan att förbli fokuserad på evangeliet.
2. Denna förnyade reflektion kan vidare hjälpa kristna att se kallelsen och storheten i det sekulära livet.
3. Den kan ge kyrkan verktyg att delta i det offentliga rummet med väl definierade anspråk [krav] som klargör, när kyr-

kans uttalanden är baserade på uppenbarelsen och när de är baserade på det allmänna förnuftet, *common reason*.

4. En förnyad reflektion om de två rikena kan förhindra att kyrkan blir politiskt utnyttjad.
5. Den kan, sammanfattningsvis, bidra till en teologi som är politiskt relevant utan att teologin förvandlas till politik.

NOTER

- 1 För situationen i Tyskland, se t.ex. utgivarens efterord till *Dietrich Bonhoeffer Werke*, vol. 6, s. 422f.
- 2 Se vidare Lowell C. Green, *Lutherans against Hitler. The untold story*, St. Louis: CPH 2007.
- 3 Jfr Martin Luthers utläggning av 4:e budet i Stora katekesen, där föräldrarna sägs vara satta i Guds ställe (BSLK, 587).
- 4 Angivet av utgivaren till *Dietrich Bonhoeffer Werke*, vol. 16, 561, not 51.
- 5 Se t.ex. DBW 6, 129; 16, 531.
- 6 Se t.ex. Eberhard Jüngel, *Christ, Justice and Peace. Toward a Theology of the State in Dialogue with the Barmen Declaration*, transl. by D.B. Hamill and A.J. Torrance, Edinburgh 1992, 22.
- 7 Det som bl.a. talar för att detta är ett grund-

läggande perspektiv för honom, är att han i ett brev från den 27 november 1940 skriver att han nu kanske funnit en titel för sin Etikbok: "Wegbereitung und Einzug" – entsprechend der Zweiteilung des Buches (die vorletzten und die letzten Dinge)" (Bonhoeffer, 16, 79).

- 8 Se vidare Roger Trigg, *Religion in public life. Must faith be privatized?*, Oxford 2007, s. 197.
- 9 Se t.ex. John Rawls, *Collected Papers*, ed. by S. Freeman, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999, s. 573-615.
- 10 Så t.ex. Christiane Tietz, "...mit anderen Worten... Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen", in *Evangelische Theologie* 72 (2012), 86-100.

LITTERATUR

- Bauman, Zygmunt, *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford 1995.
- Biggar, Nigel, "Saving the 'Secular'. The Public Vocation of Moral Theology", in: *Journal of Religious Ethics* 37 (2009), 159-178.
- Biggar, Nigel, *Behaving in Public. How to do Christian Ethics*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2011.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Dietrich Bonhoeffer Werke*, vol. 1-16, Güterloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Green, Lowell C., *Lutherans against Hitler. The untold story*, St Louis: CPH 2007.
- Jüngel, Eberhard, *Christ, Justice and Peace. Toward a Theology of the State in Dialogue with the Barmen Declaration*, transl. by D.B. Hamill and A.J. Torrance, Edinburgh 1992.
- O'Donovan, Oliver, *The Ways of Judgement. The Bampton Lectures, 2003*, Grand Rapids/Cambridge 2005.
- Rawls, John, *Collected Papers*, ed. by S. Freeman, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

Taylor, Charles, "Why we need a radical Redefinition of Secularism", i *The Power of Religion in the Public Sphere*, ed. Eduardo Medieta, Jonathan VanAntwerpen, New York: Columbia University Press, 2011, 34-59.

Tietz, Christiane, "...mit anderen Worten... Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen", in *Evangelische Theologie* 72 (2012), 86-100.

Trigg, Roger, *Religion in public life. Must faith be privatized?*, Oxford 2007.

Williams, Rowan, "Secularism, Faith and Freedom", i Michael Hoelzl, Graham Ward (eds.), *The New Visibility of Religion. Studies in Religion and Cultural Hermeneutics*, London/ New York 2008, 45-56.

FORFATTEROPLYSNING

Torbjörn Johansson

Församlingsfakulteten

Södra Vägen 61

SE-412 54 Göteborg

t.johansson@ffg.se