

# »VEM VISAR OSS LUTHER?«

## Med Dietrich Bonhoeffer mot en fördjupad förståelse av reformationen och samtiden



Rektor, teol.dr. Torbjörn Johansson

Resumé: Den övergripande frågan i artikeln är: Hur kan en evangelisk-luthersk identitet formuleras idag? I reflektionen över denna fråga används en central text av Dietrich Bonhoeffer, nämligen hans inträdesföreläsning vid Berlins universitet från 1931.

Först presenteras och analyseras Bonhoeffers föreläsning och den placeras i sitt idé-historiska sammanhang. Den relateras till några av tidens ledande strömningar, bl.a. Martin Heidegger och existensfilosofin, Karl Barth och den dialektiska teologin och inte minst Karl Holl och lutherrenässansen.

Sedan argumenteras för att Bonhoeffers teologiska position bäst kan beskrivas såsom evangelisk-luthersk, formulerad utifrån modernitetens frågeställningar. Bonhoeffer anknuter tydligt till Luther under kritik av såväl Karl Holl som Karl Barth. Vidare kan man se Bonhoeffers teologi som en bearbetning av den kristendomskritik som hade framförts av bl.a. Friedrich Nietzsche. Liksom Nietzsche föregriper en kristendomskritik med post-modernistiska förtecken, så föregriper Bonhoeffer frågeställningar som är aktuella i en teologisk reflektion över modernism och post-modernism.

På detta sätt vill artikeln visa att Bonhoeffer tar den lutherska teologin in i modernismen och att han kan vara till hjälp när en luthersk teologi ska formuleras idag.

### Inledning

Hur ser en evangelisk-luthersk identitet ut idag? När den historiska händelsen för 500 år sedan får stor uppmärksamhet under jubileumsåret 2017, så ställs också ofta frågan:

Vad betyder det här *idag*? I artikeln vill jag försöka visa hur en modern luthersk teolog, Dietrich Bonhoeffer (1906-45), kan leda oss till djupare förståelse av båda dessa aspekter: reformationen och vår samtid.

Det finns ett överskådligt antal Bonhoeffer-tolkningar men en sak är i princip alla eniga om, nämligen att Bonhoeffer i sin teologi har ett starkt *fokus på samtiden*. Detta kommer till uttryck i den berömda frågan från fängelsebrevet: »Det problem som jag oavslutligen brottas med, är frågan om vad kristendomen – eller vem Kristus – egentligen är för oss idag« (8,402). Bonhoeffer drivs av att tala om Kristus, till och med sin samtid. Så långt råder enighet bland Bonhoeffer-läsare.

Det som däremot inte alla är eniga om, är att *Martin Luther var en viktig resurs* för Bonhoeffer i hans strävan att bekänna Kristus idag. När jag nu kommer att argumentera för detta så görs det i medvetande om att Bonhoeffers teologi har liknats vid ett s.k. Rorschachtest.<sup>1</sup> Detta test går ut på att försökspersoner får betrakta icke-figurativa bläckfläckar och beskriva vad de föreställer. Resultatet säger inte så mycket om bläckfläcken som om försökspersonens inre. När i denna artikel en luthersk teolog menar att Bonhoeffer bäst kan beskrivas som en luthersk teolog, ska naturligtvis argumenten granskas extra noggrant.

I slutet av en föreläsningsserie vid Berlins universitet 1932, ställer Bonhoeffer frågan: »Vem visar oss Luther?« (11,213). Frågan uttrycker hans besvikelse över den samtida teologin, även den evangelisk-lutherska. Bonhoeffers önskan att lära av Luther är inte ett uttryck för något blott tillfälligt intresse. Tvärtom, så följer intresset för Luther Bonhoeffer genom hela hans teologiska bana, från tiden som student till fängelsebrevet.<sup>2</sup> »Vem visar oss Luther?« Vi ska nedan se hur hans egen teologi kan ses som ett svar på den frågan.

För min del menar jag att man kan se Bonhoeffer som en teolog som har *formulerat en luthersk teologi utifrån modernitetens frågor* och att denna teologi *samtidigt kan belysa vår egen tid*, som kallas post-modern. Bonhoeffer skulle då kunna fungera som en guide, inte bara till sin samtid och till Luthers teologi utan också som en guide till vår egen samtid. Till saken hör att Bonhoeffers teologi bör ses i relation till Friedrich Nietzsche. Denne kallas »postmodernismens filosof«. Han föregrep med ca 100 år många av de frågor som först i och med postmodernismen fick brett genomslag (Jeanrond 1988, 14). Vi ska därför nedan återkomma till frågan om Nietzsche och Bonhoeffer.

Ett av syftena med denna artikel är alltså att se vilket ljus studiet av Bonhoeffer kan kasta över vår egen tid, som beskrivs som post-modern. Jag vill inledningsvis säga något om hur ordet »post-modernitet« används nedan. Begreppet ska ses i relation till det begrepp som det är skapat utifrån, alltså »modernitet«, så att dessa två begrepp får förklara varandra ömsesidigt. Vidare behöver övergången från modernitet till post-modernitet få *konkretion* för att det ska vara meningsfullt att använda dessa termer. Ett område där man kanske tydligast kan se en förändring är i synen på människan. Medan moderniteten i hög grad beskrev sådant som var *utanför* människan som problematiskt,

t.ex. förtryckande religiösa dogmer, så har post-moderniteten visat att problemen gäller även själva människan, t.ex. hennes förnuft och möjligheter att förstå världen. Vad håller samman hennes »jag«? Ur teologins perspektiv väcks frågan om vad som sker med människan om hon inte har något givet »väsen« och om Gud inte finns. Vart ska hon vända sig och hur ska hon utvecklas? Jaget blir så »destabiliserat«, ja, t.o.m. upplöst i impulser, infall, idéer och frågan är om det finns någon kärna (Webster 2003, 222f.). För att belysa den optimistiska människosynen och sedan den mera problematiserande, ska vi nedan se på bakgrunden i 1800-talets kristendomskritik.

Sammanfattningsvis vill jag alltså i detta paper för det första undersöka hur Bonhoeffer brottas med sin samtids frågor, för det andra hur hans teologi kan förstås som en luthersk teologi, och för det tredje hur hans teologi kan belysa vår egen samtids särskilda frågeställningar.

### **Bonhoeffers intellektuella och politiska samtid**

Bonhoeffer levde mellan 1906 och 1945 och hans studietid infaller under 1920-talet, strax efter första världskrigets slut. Det betyder att hans tänkande formades i en tid som präglades av uppbrott. Det var en existentiell, filosofisk, teologisk och politisk uppbrottstid. De gamla lösningarna hade lett till första världskriget. De var diskrediterade och ansågs förbrukade. Därför blev de grundläggande frågorna aktuella på ett nytt sätt och det handlade i hög grad om människan – grundfrågor om hennes existens, vem hon är och vilka hennes villkor i tillvaron är.

Inom teologin hade den liberala teologins optimistiska människosyn krossats i och med första världskrigets faser. Den liberala teologin hade ett starkt fäste vid Berlins universitet, där Bonhoeffer huvudsakligen bedrev sina teologiska studier. Adolf von Harnack var pensionerad när Bonhoeffer började sina teologiska studier, men han hade ett seminarium i sitt hem där Dietrich Bonhoeffer deltog (Bethge 1967, 95).

### **Dialektisk teologi och Lutherrenässans**

Uppgåelsen med den liberala teologin genomfördes i hög grad av en tidigare von Harnack-student, nämligen Karl Barth. Hans teologi tog form i den s.k. dialektiska teologin. En viktig milstolpe var publicerandet av den andra upplagan av Barths Romarbrevs-kommentar, 1921. Motsättningen mellan liberalteologin och den dialektiska teologin, mellan Adolf von Harnack och Karl Barth, är en viktig bakgrund till att förstå Bonhoeffers teologiska utveckling.

Det finns samtidigt en annan linje i det tidiga 1900-talets teologihistoria som är avgörande för att förstå Dietrich Bonhoeffer. Det är den s.k. »Lutherrenässansen«.<sup>3</sup> Denna rörelse är framförallt förknippad med Karl Holl (1866-1926), professor i kyrkohistoria i Berlin. Bakgrunden till denna reformrörelse var också en Romarbrevskommentar, nämligen Luthers kommentar från 1515/16. Denna återupptäcktes i början av 1900-talet och publicerades 1908. Holl behandlade Luthers kommentar i seminarier och publi-

cerade så en artikel 1910, vilket kan ses som en start på Lutherrenässansen. Holl publicerade så småningom en uppsatssamling med studier över Luther, 1921, alltså samma år som Barths Romarbrevskommentar kommer ut i sin andra upplaga. Lutherrenässansen blev snabbt en rörelse som sågs som ett jämbördigt alternativ till den dialektiska teologin.<sup>4</sup>

Lutherrenässansen är av särskilt intresse eftersom Karl Holl var Bonhoeffers lärare och den som har lett Bonhoeffer djupare in i de lutherska källskrifterna. Holl var alltså kollega med von Harnack vid Berlins universitet men han kom att sätta ett nytt fokus i teologin. Profilen i Holls teologi blir tydlig om vi ställer den bredvid den liberala teologin, såsom den kommer till uttryck i t.ex. von Harnacks *Das Wesen des Christentums* (1900). I detta verk vill von Harnack teckna »Jesu enkla lära«. Den skulle enligt honom handla om Guds rike i människans inre, om Gud som Fader och människans absoluta värde, och om kärlekens bud (Hägglund 1988, 370f.).

Karl Holl däremot försvarade tidigt *rättfärdiggörelsen* som den teologiskt centrala frågan. I centrum för hans teologi står gudsbegreppet och dess spänningsfyllda för- ening av rättfärdighet, kärlek och vrede över synd. Med Lutherrenässansen kommer i jämförelsen med liberalteologin andra, mörkare ackord in i teologin, vilket svarar mot stämningarna efter första världskriget. Holl talade i anslutning till Luthers tidiga kamp om Guds vrede och kärlek, om anfäktelser, om *resignatio ad infernum*, om rättfärdiggörelsen. Förvånande nog – med tanke på att Holl studerar Luther – har inte kristologin någon framträdande plats i hans teologi. Vi ska nu se ett exempel på det.

När Karl Holl ska bestämma Luthers uppfattning om religionen sätter han fokus på samvetets betydelse och kallar Luthers åskådning för en »samvetsreligion«. Det är genom att uppleva Guds krav i sitt samvete som människan också upplever domen inför Gud. Men hon kan även inför Gud bryta igenom denna känsla och få uppleva förlåtelsen och Guds kärlek. I ett centralt avsnitt i sin uppsats *Was verstand Luther unter Religion?* beskriver Holl hur detta sker när människan håller fast vid det första budet, inkluderande orden »Jag är Herren din Gud.« Vid dessa ord, säger Holl, har Luther klamrat sig fast i sin nöd. När människan erkänner Guds dom över sig, så ska hon också tro på Guds vilja till fortsatt gemenskap med människan. Denna vilja kommer till uttryck i att budet står fast. I första budets fortsatta giltighet finns även hoppet om förlåtelse inneslutet, ty ingen människa kan leva inför Gud utan att ha syndernas förlåtelse (Holl 1923, 73-76). »Så ser Luther genom den gudomliga vredens mörker och storm in i Guds kärleksvilja« (Holl 1923, 76). På detta vis beskriver alltså Holl Luthers kristendomsuppfattning som en samvetsreligion, och vi ska nedan återkomma till Bonhoeffers kritik av denna.

I Holls seminarium fick Bonhoeffer studera Luther och han skrev flera uppsatser utifrån studier av Luther-texter. Denna fördjupade direktkontakt med källorna ger honom redskap att sedan – som vi ska se – gå utöver Holl i sin Luther-tolkning och göra en självständig bearbetning av Luthers teologi.

Även när det gäller Karl Barth kan Bonhoeffers ställningstagande till dennes teologi beskrivas som en »kritisk reception«. Vi ska se på hur Bonhoeffer själv formulerar sin ståndpunkt i en föreläsning från 1932, i vilken han går igenom 1900-talets teologihistoria. I denna översikt beskrivs Barth som en vändpunkt i teologin genom att han »inte förväxlar Gud med religion« (11,194f.). Barth har kommit till en ny förståelse av Guds ord och Guds uppenbarelse och därmed fört teologin bort från frågan om religion och kultur. Barth beskrivs som den som har bekämpat det behärskande av »Gud« som religionen innebär. Gud är istället helt fri från alla människans försök att identifiera honom med tidens ideal. Men gentemot Barths betoning av detta, som Bonhoeffer instämmer i, så har han samtidigt en reservation. Han säger att »enligt den lutherska bekännelsen« är det Guds ära att han har bundit sig helt vid sitt ord. Församlingen lever med den närvarande Kristus (11,211f.). Kritiken av Barths aktualistiska förståelse av uppenbarelsen hade Bonhoeffer tidigare utvecklat i sin Habilitationsschrift *Akt und Sein*. Bonhoeffer säger sammanfattande att den rena Akt-utläggningen inte »gör rättvisa åt Nya testamentets och Luthers tänkande« (11,212). Bonhoeffer har i nämnda föreläsning ytterligare några kritiska frågor till Barth som rör dennes syn på filosofi och etik, vilka ger uttryck för att det handlar om en kritisk reception. Vi ska nedan återkomma till frågan om Bonhoeffer och den dialektiska teologin i samband med hans behandling av uttrycket *finitum incapax infiniti* (det ändliga kan inte rymma det oändliga).

### Politisk situation

Inom teologin och filosofin sökte man alltså nya vägar och så var fallet även politiskt. Bonhoeffer fick bevittna framväxandet av en totalitär stat och en stor del av hans liv utspelade sig i skuggan av nationalsocialismen. Bonhoeffer själv menar att det totalitära politiska budskapet kunde vinna genklang tack vare den rotlöshet som hade uppstått. Hans analys av sin samtid går ut på, att i avsaknaden av naturliga auktoriteter, till vilka han räknar fadern, läraren, domaren så har tiden drivits i händerna på den auktoritära ideologin och därmed in i den totalitära staten (Johansson 2014, 43).

De stora politiska lösningarna som förkunnades inom nationalsocialismen innebar inget mindre än anspråk på framträdandet av något nytt i mänskligheten. Med anknytning till Nietzsches tal om en övermänniska, så kunde nazismen väcka idén om den nya människan, en Übermensch. Frågan om människan – från Heideggers existensfråga, till Holls lutherska alternativ, till Barths dialektiska alternativ, till nationalsocialismens övermänniska – ställdes alltså på ett radikalt sätt under mellankrigstiden. Detta är en del av den miljö i vilken Bonhoeffer formas som student och som teolog. En viktig bakgrund till den intellektuella och politiska diskussionen runt sekelskiftet 1900 är 1800-talets kristendomskritik. Vi ska därför kort återge några grundtankar hos Ludwig Feuerbach (1804-72) och Friedrich Nietzsche (1844-1900).

### Bakgrund: Feuerbach och Nietzsche

Feuerbach och Nietzsche har i hög grad satt sin prägel på 1900-talet. Feuerbachs religionskritik var en inspirationskälla för Karl Marx och därmed för kommunismens inställning till religion. Nietzsche åter var en inspirationskälla för nazismen och dess människosyn. Dessa två kristendomskritikers tankar hade Bonhoeffer stött på tidigt i livet. En del av hans teologi kan ses som utformad i kamp med arvet från Nietzsche, i synnerhet såsom det tog sig politiska uttryck i tankarna på en övermänniska.<sup>5</sup>

#### Feuerbach

Religionskritiken hos Ludwig Feuerbach går ut på att människan skulle ha förlagt sina goda egenskaper utanför sig själv, till sin »gud«. Religionens gudomliga väsen kan därför ses som människans eget väsen. Hur förstår då Feuerbach detta människans väsen? Det som Feuerbach ser som själva kärnan är de tre egenskaperna förnuft, vilja och hjärta. Det är dessa som leder människan till kunskapens ljus, karaktärens energi och hjärtats kärlek (Feuerbach 1960, 3). Det som nu Feuerbach menar att religionen har lett till, är att människan inte inser att detta i själva verket finns inom henne själv. Hon tror att det finns hos en yttre gud. Människan behöver därför nå en insikt om sig själv och sin egen fullkomlighet. Religionen hämmade denna insikt, och om bara människan kunde göras fri från den så skulle ljus, energi och kärlek blomma ut (Feuerbach 1960, 7). Här tecknas således en optimistisk bild av människan. Det är en ljus väg som utlovas, om människan gör sig fri från religionen. När vi går över till Nietzsche möter vi en liknande religionskritik men beskrivningen av vägen till mänsklig lycka är mer komplex.

#### Nietzsche

Friedrich Nietzsches kristendomskritik är känd under slagordet »Gud är död«. Han kritiserar sin samtid, för att den inte drar slutsatserna av att »Gud är död«. Att Gud är död handlar ju inte om en händelse i kosmos utan att *föreställningen* om Gud är borta. »Gud« finns inte längre i människors medvetande, menar Nietzsche. Detta är bakgrunden till hans kända liknelse om den vansinniga människan, *der tolle Mensch*, som rusar ut på torget med en lykta, mitt på ljusa dan, och ropar »Gud är död och vi har dödat honom!«

Till skillnad från Feuerbach skildrar nu inte Nietzsche detta som den stora befrielsen för mänskligheten. Den process som måste påbörjas är komplicerad. Budskapet från *der tolle Mensch* är att människan ska inse följderna av »Guds död«. Det är först då som hon kan ta det steg som Nietzsche predikar: människan ska ta Guds plats. Den människa som gör det är en *Übermensch*. Nietzsches figur Zarathustra proklamerar att människan ska gå under: »Jag förkunnar för er övermänniskan. Människan är något som ska övervinnas« (Nietzsche 1968, 8; 2007,12).

Vad menar då Nietzsche egentligen med »övermänniskan«? Ibland har man endast sett på nazismens tolkning, vilken hade en rasbiologisk grund. Utifrån denna kom »övermänniskan« att beteckna en viss grupp inom mänskligheten. Den amerikanske

forskaren Lawrence Hatab menar istället att *Übermensch* är ett strukturellt begrepp som möjliggör ett livsbejakande i en immanent värld (Hatab 2005,55f.). Det är i detta sammanhang som man har att förstå Nietzsches kritik av kristendomen, att den har fått människan att överge det jordiska på grund av det himmelska. Zarathustra uppmanar de högre människorna till att ansluta i en dans av glädje och sorglöshet (Nietzsche 2007,366f.). Det som återstår när tillvaron är tömd på högre mening och mål är *stundens upplevelse*, att söka bli sorglös och fri från frågor och sorger. Sagt på ett annat sätt: Det som återstår är »kicken«, nästa häftiga och härliga upplevelse.

Detta är en del av den radikalt kristendomskritiska influens som Bonhoeffer och andra teologer hade att bemöta. Efter denna bakgrundsteckning ska vi nu se hur Dietrich Bonhoeffer besvarade samtidens fråga om människan.

### Bonhoeffers svar på tidens fråga om människan

Vi ska i det följande koncentrera oss på en enda föreläsning av Bonhoeffer. Det är i gengäld inte vilken föreläsning som helst utan hans inträdesföreläsning som privatdocent vid Berlins universitet. Den hölls i Berlins universitetsaula den 31 juli 1930. Det finns anledning att antaga att en sådan inträdesföreläsning är noggrant utarbetad och har programmatiska drag. Föreläsningens ämne är *Die Frage nach dem Menschen in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie* (Frågan om människan i samtida filosofi och teologi; 10,357-378).

I föreläsningen speglas tidens turbulens och omvälvningar. Bonhoeffer säger att man kan se hur gamla ideologier nu vacklar och faller. En ny andlig (*geistlich*) verklighet stiger upp. Människans kamp emot denna ser Bonhoeffer som orsaken till att frågan om människan ställs med »yttersta lidelse« i samtidens filosofi. Människan söker sig själv, söker något som kan vara grunden för hennes existens (10,360-362).

### Filosofin

Bonhoeffer börjar med att beskriva hur frågan efter människan behandlas i samtidens *filosofi*. Människan, säger Bonhoeffer, förstår sig själv antingen utifrån sina *verk* eller utifrån sin *gräns* (10,358). Ett verk, fortsätter han, är konkretisering av en möjlighet. Att förstå sig själv utifrån ett *tänkande* som ännu inte har realiserat sina *möjligheter* är också att förstå sig utifrån *verk* (10,359).

Bonhoeffer beskriver den idealistiska filosofin och kritiserar den för att se på människans *essentia* och samtidigt bortse från hennes *existensia* (10,362). Den som har tagit existensen på allvar, alltså människan såsom existerande i tid och i värld, är Martin Heidegger, som Bonhoeffer ägnar en ingående analys. Människans existens är enligt Heideggers analys sådan att hon frågar efter sig själv. Hennes villkor är sådana att hon inte vet vem hon är utan måste fråga efter det. Människans vara, med Heidegger, hennes *Dasein*, är inte ett sådant slags vara som präglar tingen, utan det präglas av »att förstå sig«, dvs det är präglat av reflektionens akt. Människan kan inse att hela hen-

nes existens är riktad mot döden, *Dasein* är »Sein zum Tode«. Vill *Dasein* nå en helhet (*Ganzheit*) så måste det förstå sig utifrån döden, d.v.s. det måste integrera döden i sin självförståelse. Men istället för att göra detta förfaller *Dasein* ofta till oegentlighet och icke-helhet i världen (10,363f.). Ett sådant vara i oegentlighet och icke-helhet avslöjas som skuld när *Dasein* ropas tillbaka från sitt förfall. Ropandet sker genom samvetet (*Ruf des Gewissens*). Det som ropar i samvetet är dock *Dasein* självt. I samvetsropet tar *Dasein* sin skuld på sig och kommer till helhet och finner sig självt. Heideggers filosofi innebär enligt Bonhoeffer att *människan bär i sig möjligheten* att nå till en sann insikt (10,364). Hos Heidegger blir frågan så förvandlad till ett svar, och människan vet djupast sett besked om sig själv. Bonhoeffer menar därför: »Frågan saknar allvar« (10,366). Bonhoeffer ser alltså de ställda filosofiska frågorna som förklädda påståenden.

Bonhoeffer går vidare till åskådningar där man istället betonar människans *gräns*. Här nämns bl.a. den jag-du-filosofi som hade utvecklats vid denna tid. En annan människa, ett »du«, kan utgöra en gräns. Men Bonhoeffer kritiserar denna filosofiska ståndpunkt eftersom det är »jaget« som tillskriver »du« något så absolut som bara Gud kan tillskrivas. Det blir därför en godtycklig gräns. Problemet med gränser är överhuvudtaget att när det är människan själv som drar dem så har hon redan varit över dem. I samma ögonblick som en gräns tänkes, så har tanken varit över den gränsen. Den äkta gränsen, menar Bonhoeffer, måste sättas utifrån och den måste sättas av Gud själv. Därför blir även människans förståelse av sig själv utifrån en gräns, en variant av att hon förstår sig utifrån sina verk eftersom hon själv drar gränsen (10,366-368). Bonhoeffer vill på detta sätt visa, att dessa filosofins försök att förstå människan misslyckas. Vi möter hos honom ett slags apologetik där han med filosofiska resonemang vill visa filosofins svaghet. Därefter vänder han på perspektivet och kritiserar filosofins försök utifrån teologins perspektiv.

### Teologin

Teologin, säger Bonhoeffer, bedömer hela detta filosofiska sökande som uttryck för *cor corvum in se*, människohjärtats inkrökthet i sig själv (10,369). Teologin har att beskriva människan i relation till hennes verkliga gräns, nämligen Gud. Teologin beskriver *människan inför Gud*. Människan kan inte förstå sig själv utan att hon får svaret från Gud, vilket sker när hon kallas av Gud. Hon »rycks ut« från sig själv och ställs inför Gud. Bonhoeffer ger en sammanfattning av tidens teologi: »Den enhetspunkt utifrån vilken människan förstår sig själv är alltså Gud. Så långt är samtida teologi enig efter sin nyligen gjorda vändning till Luther. Den stora stridspunkten ligger i utläggningen av denna sats. Då upprepar sig i teologin de försök som har gjorts i filosofin« (10,369). Vi ska se något på de paralleller Bonhoeffer gör mellan filosofin och teologin.

En parallell som Bonhoeffer ser till filosofin, är när även teologin försöker beskriva människans möjlighet att förstå sig själv utifrån sina förutsättningar. Bonhoeffer beskriver denna position så: Ska människan förstå sig själv i relation till det transcendentia,



till Gud, så måste Gud på något sätt vittna om sig själv för människan. Detta sker genom *samvetet*. Här vet sig människan vara kallad, ställd till ansvar, dömd och frikänd. Här är Guds dörr in till människan, här står människan i omedelbar förbindelse med Gud. Människan förstås som *samvetemänniska*, vilken förstår sig själv utifrån reflektionen över *samvetet*. I detta sammanhang nämner Bonhoeffer Karl Holl som en av de »mest intrycksfulla representanterna« för vad han menar vara en stor majoritet av dagens teologer. Holl, säger Bonhoeffer, har bestämt Luthers teologi som en »*samvetsreligion*«. I samband med detta, fortsätter han, har Holl gjort en »märkvärdigt ringa uppskattning av Luthers kristologi«. Människan finner på något sätt Gud i sig, i sin reflektion över sig själv. Eftersom människan kan höra Gud i *samvetet*, så förstår hon sig utifrån sitt *samvete* och därmed utifrån sin egen möjlighet (10,370).

Bonhoeffer går vidare och visar hur Holl fick uppleva en skarp kritik från den dialektiska teologin. Enligt denna finns det ingen punkt i människan där Gud kan finna ett rum. Det hör till människans väsen att hon är *incapax infiniti*, hon kan som ett ändligt väsen inte rymma det oändliga (10,370f.). Bonhoeffer återger kortfattat Friedrich Gogartens kritik av Barth, bl.a. att den är spekulativ och att han betraktar människan såsom i en »absolut sfär« och inte i hennes existentiella situation. Bonhoeffer tycks instämma i Gogartens kritik och säger att kritiken visar att Barths tänkande förblir individualistiskt (10,372). Efter översikten av den samtida teologin, utvecklar Bonhoeffer sin egen ståndpunkt, som vi nu ska se på.

### Begreppet »möjlighet«

Till en början vill Bonhoeffer inskräpa att begreppet »möjlighet« inte har någon hemortsrätt inom den teologiska antropologin. Ur detta ställer Bonhoeffer upp några teologiska satser, varav några ska återges här (10,373f.).

- Den människa som förstår sig utifrån sin »möjlighet« förstår sig utifrån sin reflektion över sig själv. Genom uppenbarelsen ska dock människan ryckas ut ur denna reflektion och få svaret »från och inför« Gud. I detta ligger den grundläggande skillnaden mellan filosofisk och teologisk antropologi.
- Begreppet »möjlighet« rationaliserar verkligheten. Det bestämmer verkligheten efter det logiska varats modell. För det teologiska tänkandet betyder det att människan tänkes i relation till Gud utifrån bestämda möjligheter, klargjorda på förhand. Man vill apriori fastställa människans vara, oavhängigt uppenbarelsens verklighet. Man vill bestämma om människan är *capax* eller *incapax infiniti*.
- Begreppet »möjlighet« är inadekvat eftersom människan som inte är under uppenbarelsen inte har någon möjlighet. Annars vore uppenbarelsen inte »ett restlöst Yttre« (*schlechthinniges Außen*). Just för att uppenbarelsen ligger utanför existensen måste varje fastställande av *capax infiniti* avvisas.

- Begreppet »möjlighet« rymmer semipelagianism. Om synd och tro ligger inom människans möjlighet, så är den totala obegripligheten, det ousäktliga, det oändliga i syndafallet rationaliserat till en förklarbar verklighet av immanenta möjligheter. Följden blir att även syndaförlåtelse förstås endast som förverkligandet av mänskliga möjligheter (10,374).

Vi har med detta sett en *skarp kritik av Holl*. Bonhoeffer placerar hans teologi under »möjlighetens« kategori, låt vara att han tillhör dess mest intrycksfulla representanter. Även *Barths teologi kritiseras* men det är mindre iögonfallande. Trots likheter i den teologiska ansatsen har vi sett att Bonhoeffer i två av sina satser ovan vänder sig mot Barths fastställande av *capax infinitii*, vilket Bonhoeffer beskriver som ett rationaliserande inom teologin. Vidare kritiserar han Barth för att beskriva människan på ett abstrakt och individualistiskt sätt. Även Barths position träffas således av Bonhoeffers kritik mot »möjlighetens« kategori inom teologin.

Hur utvecklar då Bonhoeffer sitt eget teologiska alternativ? Vad händer om man utsorterar kategorin »möjlighet« från teologin? Enligt Bonhoeffer leder det till att människan inte förstår sig själv utifrån reflektion utan istället utifrån Guds ingripande, i det att människan blir ställd inför Gud. Det är genom en *actus directus* som den äkta självförståelsen kan uppstå, inte i en *actus reflectus*. Då teologin består i att reflektera över vad Gud har gjort, kan inte teologin i sig ge en äkta självförståelse – vilket är filosofins anspråk – utan endast teckna i efterhand. I detta tecknande av Guds handlande får inte »möjligheten« rationaliseras in i beskrivningen av verkligheten (10,375).

### **Hur människan kan förstå sig själv utifrån Gud**

Positivt uttryckt innebär Bonhoeffers avvisande av möjlighetens kategori att människan endast kan förstå sig själv utifrån Guds handlande. Människan kommer då att se sig själv utifrån Guds ord, som möter henne i dom och nåd. Hela hennes väsen bestäms av orden: »Du är under synden« eller »Du är under nåden« (10,375).

Hur *upplevs* då detta Guds ord till dom eller till liv? När människan erfar Guds ords dom över sitt liv ser hon att hon är insatt i mänskligheten, att hon tillhör Adams eon, tidsålder. Hon ser hur synden har rivit henne bort från Gud och bort från nästan och att hennes egen ande endast kretsar kring sig själv. Hon ser hur människans jag har gjort sig till herre i en värld som den samtidigt har gjort våld på, en värld där nästan görs till ett ting och Gud blir den som ska tillfredsställa religiösa behov. I denna värld vill den fallna människan leva och göra sig själv rättfärdig. Men i sin strävan kan hon börja uppleva en oerhörd ensamhet. Det uppstår en ångest inför detta härskande över en död värld. Människan bryter sig då loss från det fruktansvärda tigandet i sin ensamhet, och börjar klaga. Det är samvetet. »Men då människan själv samtidigt är klagande, anklagare och domare, visar sig samvetets rop endast vara Jagets sista grepp om sig själv, om sin

möjlighet« (10,376). Bonhoeffer beskriver situationen så: »Och dess rop klingar ut i den tiggande Jag-behärskade världen« (10,376).

I en sådan öde värld upplever människan sig vara sedan hon träffats av Guds ords dom. Men Gud träder in i världen och drar människan inför sin dom och dömer henne till döden. Det är vad som sker i och med Kristi kors. I Kristi död dör det gamla jaget och samtidigt dess värld, som är förvrängd. I hans uppståndelse har den nya eonen brutit in. Adams mänsklighet har övervunnits av Kristi mänsklighet, inte så att alla nu är förlåtna men så att den gamla mänskligheten har berövats sin makt. Den enskilda människan »talas genom Guds ord in i« Kristi död och uppståndelse (*»der durch das Wort Gottes in Tod und Auferstehung Christi hineingesprochen ist«*; 10,377).

Det som här bör strykas under är den övergång från samvete (*Gewissen*) till Kristi kors (*Kreuze Christi*), som här skildras. På ett koncentrerat sätt möter här Bonhoeffers alternativ till Holls teologi. Den kristologiska bristen har åtgärdats.

Den människa, fortsätter Bonhoeffer, som är i Kristus och får kämpa med det gamla i sig, tas inte bort från världen. Den kristne är »dagsverkets, arbetets och kallelens människa«. Hon lever i församlingen, i kyrkan. »Kristus existerar bland oss som församling, förborgad i historien«. Därför är människan aldrig ensam utan hon finns i församlingen där Kristus är (10,377).

Detta betyder att människan inte kan förstå sig själv utifrån sig själv. Hon kan endast förstå sig själv utifrån Kristus. Denne existerar som församling utifrån hans ord, vilket bär församlingen och utan vilket församlingen inte finns. Utifrån detta »ord allena« kan människan förstå sig själv, att hon tillhör Guds barns folk, barmhärtighetens barn. Detta, avslutar Bonhoeffer med att säga, är »riktlinjer till en äkta teologisk antropologi« (10,377f.).

## Ett evangelisk-lutherskt mönster

I analysen av Bonhoeffers föreläsning ska vi nu se på dess lutherska profil och något reflektera över brytningen mellan modernismen och postmodernismen när det gäller människosynen.

### 1. Rättfärdiggörelse i centrum

Låt oss börja med att notera det som lätt kan förbises eftersom det ses som något självklart: Bonhoeffers inträdesföreläsning handlar om rättfärdiggörelse, om människan inför Gud, *coram Deo*. Det är formulerat i termer av självförståelse men det slutar med *coram Deo*-perspektivet och Guds dom respektive frikännande. I jämförelse med liberalteologins teologiska program var detta fokus ingen självklarhet, liksom det inte heller är det i modern och post-modern teologi.

## 2. En radikal förståelse av syndens djup och allvar

Synden förstås inte som en skada, större eller mindre, som stör människans relation till Gud utan som något som helt ödelägger hennes möjlighet att närma sig Gud. Det ligger helt enkelt utanför hennes möjligheter att vända sig till Gud. För att beskriva detta används den från Luther hämtade beskrivningen av det inkrökta hjärtat, *cor curvatum in se*. Bonhoeffer utvecklar i anslutning till detta uttryck sin förståelse av människans situation. Människan förvränger världen utifrån jagets vilja att härska. Inte heller *samvetet* ses som en väg till Gud utan det beskrivs utifrån jagets grepp om sin tillvaro. Synden beskrivs vidare som ett uppror mot Gud, där människan strävar efter att behålla heraväldet. Ser vi på Bonhoeffers antropologi i ljuset av modernitetens »samlade jag« och postmodernitetens »upplösta och svaga jag«, så är det snarast ett starkt jag som Bonhoeffer kritiserar. I sina kristologiföreläsningar kan han beskriva, att just det jag som förnekar sig självt är det jag som behåller den yttersta makten över sig själv (12,282f.). Annorlunda blir det först i mötet med någon annan, en person som är Gud. I detta möte sker ingen verklig förändring hos människan med mindre än att det gamla jaget dör. Omvändelsen förstås här inte som en mild övergång från ett tillstånd till ett annat utan som ett skarpt brott.

## 3. Kristus allena

Det är genom Kristus och hans verk på korset som allt förändras. Från att han har kritiserat samvetet och visat det som en omöjlig väg, så leder hans resonemang vidare till korset som lösningen. *Här har Bonhoeffer reparerat den kristologiska brist som han fann i Karl Holls teologi*. Bonhoeffers teologi är utpräglad kristocentrisk och som vi såg beskriver han såväl den enskildes frälsning som kyrkans verklighet utifrån Kristus.

## 4. Guds yttre gärningar i historien

Medan Bonhoeffer i beskrivningen av frälsningen utförligt beskriver människans inre, så använder han sig även av de yttre, frälsningshistoriska händelserna. Han tecknar Adams eon och Kristi eon och hur den avgörande övergången från den ena till den andra äger rum i och med Kristi död och uppståndelse. Det stora perspektivet tecknas så, att den nya mänskligheten ställs mot den gamla mänskligheten. Att Bonhoeffer beskriver kyrkan som en »ny mänsklighet« står i skarp kontrast till den nya mänsklighet som nationalsocialisterna med inspiration från Nietzsche kunde tala om. En likhet ligger i figuren att det nya stiger fram ur det gamla, men sedan blir kontrasten desto större. För Nietzsche är det en övermänniska som stiger fram och som föraktar de andra. I Bonhoeffers kristna bekännelse är det en gudamänniska som stiger ned och tar på sig straffet i allas ställe.

Ett drag i postmodernismen är att den inte vill beskriva människan i generella, universella termer utan istället beskriva henne som »situerad«, d.v.s. inplacerad i tid och rum och med sina speciella individuella erfarenheter och egenskaper. Bonhoeffer kon-

trasterar däremot ofta »alla« mot »en«, Adam eller Kristus, och beskriver frälsningen i dessa termer. Även om de individuella faktorerna är viktiga i förkunnelse och själavård kan de också leda till att människan blir fånge i sin egen historia. *Genom att de stora bibliska perspektiven tecknas lyfts människan in i en större historia än sin egen.*

### 5. Det yttre Guds ord

Liksom Guds stora frälsningshandlingar ligger utanför människan så kommer även Guds ord till människan utifrån. Hon blir tilltalad genom ett yttre ord, *verbum externum*. Detta ord är ett verksamt ord, och Bonhoeffer använder det starka uttrycket att människan blir »talad in i Kristi död och uppståndelse«. *Liksom hon talades fram vid skapelsen, så talas hon in i frälsningen. Gud handlar med människan genom sitt ord.*

I denna betoning ligger att Gud är suveränt fri i sitt handlande. Vi såg hur Bonhoeffer vänder sig mot varje försök att rationellt bestämma människans möjligheter i relation till Gud. Han kritiserade även den dialektiska teologins avvisande av *capax finitii*. Hävdandet att det ändliga inte kan rymma det oändliga ser Bonhoeffer som ett rationaliserande sätt att beskriva Gud och människa. Just för att Gud är verkligt transcendent, hans uppenbarelse ligger utanför existensen, menar Bonhoeffer att hela försöket att använda (*in*)*capax infinitii* som en väsensutsaga om människan ska avvisas.

### 6. Lag och evangelium

Bonhoeffer beskriver Guds ord som ett ord till dom och frälsning. Det leder också till en inre verkan, där människan å ena sidan upplever rädsla och ensamhet och å andra sidan får erfara frälsningens gemenskap med Gud och nästan. Vi möter i detta en lag-evangelium-dynamik.

### 7. Tron som en relation till Gud

Bonhoeffer beskriver mötet med Gud som en *actus directus*, vilket han skiljer från den *actus reflectus* som den efterföljande tanken innebär. Den direkta akten kan han beskriva som att människan »rycks ut« ur sin egen reflektion, hon blir av Gud själv ställd inför honom. Bonhoeffer betonar hur mötet med Gud är ett Guds verk på ett sätt som påminner om Luthers »nos extra nos ponimur«, vi blir ställda »utanför oss själva«. <sup>6</sup> Att Bonhoeffer skiljer mellan de två olika akterna gör att tron som relation till Gud blir bevarad. Det innebär inte att det sker utan rationell reflektion men likväl att det finns något mera än reflektionen, nämligen ett verkligt möte med en verklig person. Man kan konstatera, att i inträdesföreläsningen använder inte Bonhoeffer ordet »tro« i samband med *actus directus*, vilket han annars kan göra i texter från samma tid.<sup>7</sup>

### 8. Kritik av religionen

Bonhoeffer beskriver hur människan i sin vilja att behärska sin omgivning även kan försöka instrumentalisera Gud. »Religion« använder Bonhoeffer ofta för människans för-

sök att göra sig en gud. »Religion« kommer nedifrån och uppenbarelsen uppifrån. Man kan här tänka på likheterna med Luthers »religionskritik« som tar sin utgångspunkt i människans hjärta. Hjärtats tro är det som gör både gud och avgud, som han säger i sin utläggning av det första budet i *Stora katekesen*.

Bonhoeffers religionskritik ansluter sig i hög grad även till Karl Barths tankar. Som vi såg ovan menade Bonhoeffer att Barth hade gjort en epokgörande insats genom att skilja frågan om Gud från religionen. Det är i ljuset av denna terminologi vi ska förstå Bonhoeffers senare uttryck från fängelsebrevens om »en religionslös kristendom« (8,404-406). Att »religion« tappar greppet om människan i sekulariseringen är inte det samma som att människan kommer längre bort från Gud utan kan tvärtom betyda en möjlighet att möta Gud.

Nietzsche beskriver med sin *tolle Mensch* en situation där människorna på torget inte vill inse vad det betyder att »Gud är död«. Men Bonhoeffer skildrar i fängelsebrevens hur han upplever att religionen alltmer tycks ha tappat greppet om människan. Den fråga han tänker på i fängelset är hur Kristus ska bli »de religionslösas Herre«. Han förstår sekulariseringen utifrån ett *korsteologiskt* mönster: Gud låter sig trängas ut ur världen. Istället för att visa sin makt och kraft, så visar han sig svag på korset. Detta säger Bonhoeffer är den avgörande skillnaden mellan den kristna tron och alla religioner (8,534). I förlängningen av detta ligger kyrkans kallelse att handla på samma sätt, att ta del av Guds lidande i världen.

### 9. Kallelsen till ett liv i församlingen

Bonhoeffer skrev sin doktorsavhandling om kyrkan och därifrån har han hämtat en del uttryck som möter i inträdesföreläsningen, bl.a. det kända »Kristus existerande som församling«. I doktorsavhandlingen är det med hjälp av Luther han tecknar församlingen som *communio*, gemenskap. Jämfört med kulturprotestantismens svaga kyrkotanke lade Bonhoeffer stark betoning på församlingens gemenskap och liv.

### 10. Kallelsen till ett liv i världen

Bonhoeffer betonar att den kristnes liv ska levas ut i kallelsen, i vardagens arbete. En kristen är »dagsverkets människa«. Luthers kallelselära finns naturligtvis här i bakgrunden och samtidigt föregrips här Bonhoeffers kommande ännu radikalare betoning av *kallelsen till världen*. På ett sätt ger han Nietzsche rätt i kritiken av den form av kristendom som överger det jordiska för det himmelska. Nietzsches och Bonhoeffers syften med att betona att människan ska vara jorden trogen är dock helt motsatta. Nietzsche vill med detta säga, att det jordiska är allt vilket ska inses och realiseras av övermänniskan. Bonhoeffer vill säga att Skaparen har satt oss på jorden och *just för att det himmelska är viktigt så är det jordiska viktigt*.

## Avslutning

Tesen i denna artikel har varit att Bonhoeffer tar den lutherska teologin in i modernismen, och att han kan vara till hjälp i uppgiften att formulera en luthersk identitet även i en post-modern tid. Likt Nietzsche föregriper han många av de frågeställningar som först med post-modernismen har fått ett bredare genomslag. Bonhoeffers svar, radikalt annorlunda än Nietzsches, kan ses som en förnyelse av den lutherska teologin utifrån en ny tids frågeställningar. Vi har sett hur Bonhoeffer tar upp filosofins och teologins frågor om människan och för diskussionen till det som är den lutherska teologins centrum: människan ställd inför Gud, *coram Deo*, och Kristi kors och uppståndelse som mänsklighetens och historiens centrum. I sin inträdesföreläsning använder han existensfilosofins terminologi och utgår från dess frågeställningar, men det är tydligt hur en luthersk »djupstruktur« träder fram i hans eget svar.<sup>8</sup>

Ovan nämnda 10 punkter från inträdesföreläsningen menar jag vara uttryck för centrala sanningar i Skriften och som sådana aktuella i alla tider. Samtidigt kan några av dem på ett särskilt sätt förbindas med antropologiska frågor som aktualiseras i skärningspunkten mellan modernism och post-modernism.

## Noter

- 1 Så Harvey Cox redan 1964. Se Richard H. Bliese (Bliese 2013, 223f.)
- 2 Luthers stora inflytande på Bonhoeffers tänkande har lyfts fram av t.ex. Wolf Krötke (Krötke 2008). I andra framställningar av Bonhoeffers teologiska profil kan Luther helt utlämnas, så t.ex. i Charles Marsh som helt fokuserar på influensen från Karl Barth (Marsh 1998).
- 3 Detta har lyfts fram inte minst av Michael P. DeJonge (DeJonge 2012).
- 4 Standardverket för Lutherrenässansen är Heinrich Assels monografi (Assel 1994).
- 5 För en utförligare bakgrund, se Johansson 2013.
- 6 För denna jämförelse, se vidare Johansson 2013, 227.
- 7 T.ex. i artikeln »Concerning the Christian idea of God«, som publicerades 1932 (DBW 10,423-433).
- 8 Bengt Hägglund skiljer mellan ytstruktur och djupstruktur. Stannar en reformation vid ytstrukturen, formerna och uttrycken, så stagnerar den snart. Först när den når djupstrukturen sker en verklig förnyelse (Hägglund 1997, 13).

## Litteratur

- Assel, Heinrich. 1994. *Der andere Aufbruch: die Lutherrenaissance. Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bethge, Eberhard. 1967. *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bliese, Richard H. 2013. »Dietrich Bonhoeffer 1906-45«. I *Twentieth-Century Lutheran Theologians*, ed. Mark C. Mattes, 223-248. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Dietrich Bonhoeffer Werke*, vol. 1-16. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- Holl, Karl. 1923. »Was verstand Luther unter Religion?« I *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1: *Luther*. Zweite und dritte, vermehrte und verbesserte Auflage, 1-110. Tübingen: Mohr.
- DeJonge, Michael P. 2012. *Bonhoeffer's Theological Formation*. Berlin, *Barth and Protestant Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Feuerbach, Ludwig. 1960. *Das Wesen des Christentums*. I Feuerbach, *Sämtliche Werke VI*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag.
- Hatab, Lawrence J. 2005. *Nietzsche's Life Sentence. Coming to Terms with Eternal Recurrence*. New York/London: Routledge.
- Hägglund, Bengt. 1988. *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, 5 uppl. Malmö: Liber.
- Hägglund, Bengt. 1997. *Trons mönster. En handledning i dogmatik*, 3:e uppl. Lund: Arcus förlag.
- Jeanrond, Werner G. 1998. *Guds närvaro. Teologiska reflexioner I*. Lund: Arcus förlag.
- Johansson, Torbjörn. 2014. »Med Dietrich Bonhoeffer på väg mot en förnyad tvärikslära«. *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 41 (1): 42-53.
- Johansson, Torbjörn. 2013. »Möte med kristendomskritik, övermänniskan och människans död. Dietrich Bonhoeffers teologiska antropologi som resurs«. I *Fri och bunden. En bok om teologisk antropologi*, utg. Johannes Hellberg, Rune Imberg, Torbjörn Johansson, 207-236. Göteborg: Församlingsförlaget.
- Marsh, Charles. 1998. »Dietrich Bonhoeffer« I *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, ed. David F. Ford, Second Edition, 37-51. Oxford: Blackwell Publishers.
- Nietzsche, Friedrich. 1968. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, i *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* 6:1. Berlin: De Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 2007. *Så talade Zarathustra. En bok för alla och ingen*, svensk översättning av Nikanor Teratologen, Umeå: H:ström Text & Kultur.
- Krötke, Wolf. 2008. »Dietrich Bonhoeffer and Martin Luther« I *Bonhoeffer's Intellectual Formation. Theology and Philosophie in His Thought*, ed. Peter Frick, 53-82. Tübingen: Mohr.
- Webster, John. 2003. »The human person«. I *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. Kevin J. Vanhoozer, 219-234. Cambridge: Cambridge University Press.



## **Forfatter**

Torbjörn Johansson  
Församlingsfakulteten  
Ekmansgatan 3  
SE-411 32 Göteborg  
torbjorn.johansson@ffg.se

---

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfællebedømmelse.