

Edgar Almén:

EN FUNDAMENTALT KRITISK TEOLOGI.

ETT FÖRSÖK TILL TOLKNING AV MOTIV OCH DRIVKRAFTER I KARL BARTHS TEOLOGI.

Föredrag vid konferens i Lidingö den 18 mars 1989 utskrivet för planerad dokumentation

Syfte:

Barth-dagen på Teologiska seminariet har gett mig anledning att försöka sammanfatta vad som nu framstår som viktigt för mig i Karl Barths teologi.

Denna sammanfattning blir en tillbakablick, då min mest intensiva läsning av hans texter skedde för ett drygt decennium sedan. Sedan dess har jag förhoppningsvis fått en viss distans till min tidigare läsning, som skulle kunna göra det möjligt att beskriva den bättre och se både begränsningar och utvecklingsmöjligheter.

Samtidigt vill jag förstås formulera den nu, som en implicit kritik av det som jag uppfattar som dåliga Barth-tolkningar och av teologi som till sin egen skada nonchalerar de frågeställningar som Barth enligt min mening intensivt arbetade med och lät forma sin teologi.

Grepp:

Jag startade mitt avhandlingsarbete i frågan hur man kommer åt den samtid som man vill ta hänsyn till i sin teologi. Jag sökte mig till Barth, därför att han, enligt de handböcker jag läst, skulle ifrågasätta själva utgångspunkten att man skulle låta samtidsanalysen påverka sin kristendomstolkning. Men efterhand som jag läste mer av Barth själv blev jag allt mer övertygad om att han intensivt levde i sin samtid och ville ta den på allvar just i sin teologi.

Poängen i den dialektiska teologin som Barth beskriver den i ett brev 1918 till Thurneysen är inte att den kritiserar andra för att blanda ihop bibel och tidning utan att den själv bättre vill se hur de hänger samman:

Nu böjer man sig omväxlande över tidningen och Nya testamentet och ser egentligen fruktansvärt litet av det organiska sammanhang mellan de båda världarna som man nu skulle kunna vittna om tydligt och kraftigt. (GA V/3:1, 300)

I ett brev till Harnack 1923 utgår Barth självklart från

att vår uppgift är att tänka i vår tid för vår tid (Theologische Fragen und Antworten, 20).

När Heinz Zahrnt i Die Sache mit Gott beskriver Die kirchliche Dogmatik under rubriken "Monolog im Himmel", återger han uppenbart inte Barths intention. Barth har direkt förnekat att något sådant skulle vara önskvärt eller ens möjligt:

Eftersom dogmatiken skall kalla den lärande kyrkan till nytt hörande, kan den inte tala ner ifrån himmelen. (KD I/2, 908)

Barth förstod ju heller aldrig Bonhoeffers kritik för "uppenbarelsepositivism".

Detta utesluter naturligtvis inte, att beskrivningarna och kritiken ändå kan träffa rätt. Men i så fall handlar de om systemeffekter och inte om Barths egna intentioner. Att följa Barth från hans intentioner till hans problem kan då bli ett fruktbart sätt att tränga djupare in i frågeställningen hur samtidsanalysen kan finnas med i tolkningen av kristen tro utan att den förvanskar det som skall tolkas.

Jag kom på så sätt att intressera mig för texter som spelade mycket liten roll för de i min omgivning etablerade Barth-tolkningarna. De byggde främst på de avrundade, principiella och systemuttryckande texterna. Jag letade efter texter där Barth själv formulerar och diskuterar vad han vill. Och jag fann här de tillbakablickande, tillrättaläggande och självlegitimerande texterna mindre intressanta än de där Barth ifrågasätter sina tidigare ansatser och tentativt letar efter nya möjligheter. De "stora" verken kom i stor utsträckning att läsas utifrån småskrifter och brev. Efter hand fann jag att Barth själv läste andra teologer så, och att detta hos honom var hermeneutiskt genomreflekterat.

Jag började läsa Barth 1969, och jag tror att det påverkat min Barth-läsning. När jag börjar läsa Barth, är han död. Till skillnad från de andra föredragshållarna här har jag aldrig träffat Karl Barth. Jag tror att det är hermeneutiskt viktigt. Som död är han för mig en del av historien, mera något som måste förstås historiskt än en kollega att debattera med. Jag tyckte mig se olikheten mellan läsesätten redan på omslagen till böckerna om Barth på 1970-talet. De som känt honom (utom Helmuth Gollwitzer) brukade använda fotot från 80-årsdagen. De yngre använde gärna ett foto av den röde pastorn i Safenwil.

Denna generationsskillnad samverkade med "68-klimatet". Jag (och några generationskamrater) tyckte det var viktigt att Barth var aktiv socialist, när den dialektiska teologin formades. Jag försökte få grepp om det jag kallade ideologi-problematiken, och jag upptäckte till min glädje att också Barth (och Tillich) menade att det var viktigt att reflektera över etiska och politiska implikationer av teologiska synsätt. När jag idag beskriver min avhandling, säger jag att den handlar om två olika sätt att försöka beskriva kristendomen så att den inte kommer att fungera som en ideologi (i marxistisk mening). Också på denna väg blir kommer mitt intresse att fokuseras till "kritiken". Jag kom att ta starka intryck av Marquardts och Gollwitzers Barth-tolkning. Jüngels tolkning fanns med men skulle nog spela större roll om jag skrivit idag. Det senare gäller i än högre grad Trutz Rendtorffs och Falk Wagners tolkning.

Kritiken emot 1800-talsteologin.

Jag vill alltså beskriva Barths teologi som en fundamentalt kritisk teologi. Det kan då vara lämpligt att starta i den kritik som Barth verkar starta i och som så mycken annan kritik återförs på, kritiken av liberalteologin. Barths teologi formuleras ju som en uppgörelse med Schleiermacher, och när Barth tar avstånd från sina forna vapenbröder sker det gärna genom att karakterisera dem som "äktalärjungar till Schleiermacher" (så t ex om Bultmann i Barths Nachwort till Siebensterns Schleiermacher-Auswahl).

Men det gäller att lyssna ordentligt och att inte låta sig luras. Barth bröt med sin "mehr positiv-biblisches gerichteteten" far och blev elev till den tidens radikaler som Kaftan, Gunkel, Harnack och Hermann och Hilfsredakteur i den liberala teologins flaggskepp, "Christliche Welt". Såvitt jag förstår, kan hans uppgörelse med liberalteologin inte tolkas som att han går tillbaka till ett "konservativt" läger. Snarare är det så att han bryter med hela 1800-talsteologin och fortsätter att föra samtalet med dem han har störst respekt för, liberalteologerna.

Detta är uppenbart strukturen redan i "Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl" (1927). Där kritiseras de fyra grupperna Schleiermacher-lärjungar, väckelse-teologer, högerhegelianer och bibeletter från samma utgångspunkter. Samma mönster återfinns i den översvallande rika och enligt min mening förståelsen av Barth mycket viktiga "Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert" (1933).

I alla dessa teologier ser Barth uttryck för "modern teologi" eller, mera exakt, "den modernistiska protestantismens teologi" som dominerat från och med pietismen och upplysningen (KD I/1, 264f). Nyckelordet i Barths tolkning av denna teologi är "absolutism":

"Absolutism" kan uppenbarligen allmänt betyda: Ett livssystem som grundas på trosförutsättningen att den mänskliga förmågan är allsmäktig. Den människa som upptäcker sin egen kraft, sitt kunnande, den potential som slumrar i hennes humanitet, dvs i hennes mänsklighet som sådan, som förstår denna förmåga som det yttersta, egentliga, absoluta, det vill säga som något fritt, något som i sig själv har rättigheter, fullmakter och makt, och som därför hämningslöst sätter fart på denna förmåga åt alla håll, denna människa är den absolutistiska människan. Och denna absolutistiska människa /.../ är 1700-talets människa. (Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 19f)

"Modern teologi" kommer att identifiera talet om Gud med talet om denna absolutistiska människa, med talet om hennes fromhet (det psykologiska) och den av henne skapade historien (det historiska). Den blir monistisk, distanslös - och harmlös. Uppenbarelsen förstås utifrån den naturliga teologin och religionen - och det gäller alla riktningar:

Religion är en självständig, bekant storhet i förhållande till uppenbarelsen, och religionen skall inte förstås utifrån uppenbarelsen, utan uppenbarelsen skall förstås utifrån religionen. I grunden låter sig intentionerna och programmen bakom alla mera betydande strömningar i den nyare teologin sättas på denna gemensamma nämnare. Nyprotestantism betyder "religionism". Också den konservativa teologin under dessa århundraden - den supranaturalistiska under 1700-talet och den konfessionella, bibeletteriska och "positiva" teologin under 1800- och 1900-talen - har medverkat i detta. (KD I/2, 316)

Denna risk är inte begränsad till denna tidsperiod. Barth kan spåra rötterna bakåt in i ortodoxin, reformationstiden och ända bakåt till 3-400-talen. Det är inte heller så att alla denna tidsperiods teologer bara sagt detta. Det intressanta är just om de dessutom sagt något annat. Det är detta andra Barth försöker lyssna ut, om det så bara finns där som "störning" eller "oro". Det är det han försöker utveckla och ta på allvar. Också där han inte lyckas höra det, utgår han från att det finns, ty "det finns bara relativa kättare" (Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 3, jfr KD I/1, 304).

Parentes: Hur många Barth-tolkningar gör rättvisa åt det faktum att Feuerbach och Strauss är viktigare samtalspartners för honom än för de flesta andra 1900-talsteologer? De är viktiga, eftersom de enligt Barth genomskådat absolutifieringen av det psykologiska resp. det historiska.

Kritiken emot "religionen" och emot självgod kyrklighet

När jag nu väljer att fortsätta beskrivningen av Barths teologi under andra delrubriker, handlar det mest om att lyfta fram några implikationer i det redan sagda, som jag tycker är viktiga för att bilden av Barths teologi skall bli korrekt, och som enligt min mening pekar på svårigheter som varje reflektion över kristen tro måste ta på allvar.

Barths kritik av "religionen" är välkänd. Men ändå tolkas Barth ofta som om han menade att den inte gällde också honom själv och kristen tro.

"Religion" är något mänskligt. Också de frommaste kristna människors tro är "religion". All "religion" står under Guds dom. Felet är inte egentligen "religionen", ty hur skulle vi kunna vara annat än mänskliga? Grundfelet är att hänvisa till och förlita sig på sin "religion", till sina religiösa upplevelser eller till att man själv valt att tro på Kristus, bibeln och dogmat, att tro på sin tro i stället för på Gud och Guds nåd (jfr t ex Den evangeliska teologin, 94). Sådan "religionism" är alltså otro. Det är att försöka göra sig immun mot och oberoende av Guds dom och Guds nåd, att göra uppenbarelsen (och därmed också teologin) harmlös.

För att vara religionsvetenskapligt försvarbar, måste enligt Barth teologin erkänna det problematiska i religionen. För att vara teologiskt försvarbar måste den bli något annat än "religionism" och tematisera att religionen är (i hegeliansk mening) upphävd av uppenbarelsen. (Jfr KD I/2, 321f, 343ff.)

Barth slutar att skriva en "kristlig" dogmatik, därför att det "kristliga" så lätt kunde identifieras med det de kristna tänkte, upplevde, förfogade över. Han talar om en "kyrklig" teologi för att markera medvetenheten om det problematiska i "religionen", om nödvändigheten att förstå tro som något som Gud ständigt skänker och som människan aldrig kan förfoga över, om att uppenbarelsen är något Gud ständigt gör och som man bara i lydnad kan lyssna till, aldrig förfoga över i ett system. Men inte heller denna medvetenhet gör Barths teologi till något annat än mänsklig teologi, och han hävdar bestämt

att även teologin - och den allra bästa teologi - är ett i sig syndigt, ofullkomligt, ja förvänt och till förgängligheten hemfallet människoverk (Den evangeliska teologin, 126).

Av Barths religionskritik följer naturligtvis en fundamental kritik av all självcentrerad "kyrklighet". Barth har väl sällan varit så upprörd som i uppgörelsen med Otto Dibelius och andra omkring 1930. Barth kan naturligtvis inte tolkas som företrädare för det han här kritiserar. Men hans kritik borde kanske få oss att ompröva vårt sätt att tala om "kyrka" t ex i Svenska kyrkan och i den svenska skolan. En självupptagen kyrka förnekar enligt Barth både löftet och tron,

eftersom den med sådana ord och handlingar så otvetydigt som någonsin är möjligt vill sig själv, bygger sig själv, berömmar sig själv och därigenom skiljer sig de grupper som samlas kring andra fanor och vimplar bara därigenom att den gör det mycket mera obrutet, mera äppelkindat, mera hämningslöst än alla andra - uppblåst av anspråket att företräda Guds sak /.../ För den som talar i egen sak, för sina ekonomiska intressen, för sitt parti, för sitt yrke eller något sådant, kan det kanske vara naturligt och tillåtet att tala så /.../ Det är inte hur kyrkan medverkar i detta som är upprörande, utan att hon gör det. När hon gör det, när hon övergår till att göra det och blir som ett marknadsberjudande bredvid andra /... som / prisar och utbasunerar sig själv, då har hon enkelt och behändigt upphört att vara kyrka. ("Der Götze wackelt", 30f)

Kritiken emot "naturlig teologi", varje form av "analogia entis" och "filosofisk grundläggning"

I Münster och Bonn kom Barth att inleda en dialog med katolska teologer. Med hjälp av termer som "naturlig teologi" och "analogia entis" kunde hans avgränsning från den "moderna" teologin bli en avgränsning också från traditionell katolsk teologi. Han fick då också behov av att försöka reda ut sitt beroende av filosofiska begrepp och strukturer. Denna självprövning är en viktig del av förarbetet till Die kirchliche Dogmatik.

Barth vägrar, som bekant, att låta teologin och dess uppgift bestämmas inom ramen för något filosofiskt resonemang. I så fall måste detta filosofiska resonemang förutsättas vara visst, så visst att all annan visshet kunde härledas ur det. Teologiskt vore det ett slags "religionism", ett slags förfogande som gjorde människan oberoende. Men det är enligt Barth också filosofiskt ohållbart. Han

känner ingen filosofi som är fri från världsåskådnings- och ideologiproblematiken (jfr KD IV/3, 939f).

Men Barth vägrar också att försöka begrunda teologins självständighet principiellt (KD I/1, 3f). Han medger för Bultmann, att han själv varit filosofiskt påverkad av Kant, Schleiermacher och Hegel (GA V/1, 19). Och han hävdar principiellt att man inte kan klara sig utan filosofiskt färgade begrepp eller vara oberoende av filosofiska förutsättningar:

Och må vi inte glömma att teologin faktiskt, lika visst som den använder sig av det mänskliga språket, också är en filosofi eller ett konglomerat av allehanda filosofier. (KD I/1, 171)

Barths "lösning" är en närmast principiell eklekticism:

Det är för teologen praktiskt bäst att inte binda sig vid något slags begrepp alltför länge och alltför principiellt, d v s det är bäst att inte systematiskt låsa sig för något begreppspråk. (Credo, 159, jfr Den evangeliska teologin, 86)

Han är medveten om att det för t ex Bultmann måste framstå "som en bekännelse till en fruktansvärd diletantism", som "något zigenaraktigt" (GA V/1, 85f). För Barth är detta dock motsatsen till oförnuftighet eller förnuftsoffer:

Den /teologin/ visar sin frihet i att den i motsats till all gammal ortodoxi men också i motsats till alla just nu moderna neo-ortodoxier alltid i lydnad gör bruk av de mänskliga iakttagelse-, omdömes- och språkförmögenheterna utan bindning till en förutsatt kunskapsteori /.../ Oförnuft, slappt eller fritt svävande tänkande, pervers lust till det irrationella som sådant (credo quia absurdum) skulle vara det sista som dess föremål vore betjänt av och som vore tillåtet. Tvärtom: teologen kan inte ha, visa och ådagalägga nog med förnuft. (Den evangeliska teologin, 86f)

Man kan förstås ifrågasätta både det rimliga i detta program och om han lyckats vara den-na otrohet trogen. Men intentionen verkar följdriktig utifrån den kritiska ansatsen.

Barths politiska kritik som nyckel till hans etik

Jag försökte alltså tolka Barths principiella teologiska positioner så att de kom att framstå som försök att förverkliga hans uttalade intentioner. Jag menade också att man bör försöka tolka dem så att hans konkreta ställningstaganden framstår som följdriktiga utifrån synsättet. Många Barth-tolkningar tycktes mig inte alls försöka detta, till synes obekymrade om vilken bild av Barths personlighet som detta implicerar.

Ett sådant uttalande, värt att ta på allvar, är när Barth tillbakablickande beskriver bakgrunden till uppgörelsen med sina teologiska lärare (och deras lärare). Barth hävdar då, att det var "de 93 tyska intellektuellas förskräckliga manifest" vid krigsutbrottet 1914 som fick honom att börja ana sammanhangen. Jag hade lärt mig, att Barth bara skulle lita på etiska regler som han härlett/underbyggt teologiskt. Men här är det alltså den "mogne" Barth som, utan att skämmas det minsta, menar att han litade betydligt mera på sin etiska intuition än på sina principiella resonemang eller sin bibelläsning:

Eftersom de tagit fel i sitt ethos (handlingssätt), förstod jag, att jag heller inte skulle kunna följa dem i deras etik och dogmatik, deras bibelutläggning eller historieframställning - att 1800-talets teologi i varje fall för mig inte längre hade någon framtid. (Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert, ThSt (b) 49, 1957, sid 6)

Ja, han använde tydligen också in i sin ålderdom politiska ställningstaganden snarare än "renläriga" utgångspunkter som kriterier för sin bedömning av teologier. "Die Bekenntnisbewegung"/"Kein anderes Evangelium" hade väl förväntat sig stöd av Barth som svar på sitt hälsningstelegram. Svaret stämde dåligt med deras Barth-tolkning - och med andras. Men så här svarade Barth själv:

Basel den 16/3 1966

Käre Herr Grau!

Till de 23 initiativtagarna och till de 25 000 deltagarna i manifestationen "Inget annat evangelium" skulle jag vilja rikta följande fråga:

Är ni villiga och beredda att starta och besöka en liknande "rörelse" och "manifestation"

- *Mot kravet att utrusta den västtyska armén med atomvapen?*
- *Mot det krig som de med Västtyskland förbundna amerikanerna för i Vietnam och mot deras sätt att föra detta krig?*
- *Mot de utbrott av vedervärdig antisemitism (gravskändningar) som ständigt på nytt äger rum i Västtyskland?*
- *För att Västtyskland skall sluta fred med de östeuropeiska staterna och då erkänna de sedan 1945 bestående gränserna?*

Om er riktiga bekännelse till den enligt den heliga Skrifts vittnesbörd för oss korsfäste och uppståndne Jesus Kristus i sig innesluter och uttalar detta, då är det en rätt, dyrbar och fruktbar bekännelse.

Om den i sig inte innesluter och uttalar detta, då är den i all sin riktighet ingen riktig bekännelse utan en död, billig, myggsilande och kamelslukande och alltså fariséisk bekännelse.

Det är vad jag har att säga om det som har hänt i Westfahlenhalle i Dortmund den 6 mars 1966.

Med vänlig hälsning

Er Karl Barth

(Junge Kirche 27 (1966), 327f)

Före Barths principiella "teologiska etik" i Rechtfertigung und Recht, 1938, och Christengemeinde und Bürgergemeinde, 1946, finns Barths brytning och uppgörelse med den religiös-sociala rörelsen:

Det gudomliga får inte politiseras, och det mänskliga får inte teologiseras, inte heller till förmån för demokratin och socialdemokratin /.../

Sång-, klang- och illusionsfri pliktuppfyllelse, men inte något som komprometerar Gud! Betalning av det kejsaren har rätt till, men inte någon rökelse för honom! Medborgerligt ansvarstagande och medborgerlig lydnad, men inte någon kombination av tron och altare, inte någon kristlig patriotism, inte någon demokratisk korstågsstämning. Strejk och generalstrejk och kamp på gatorna, om det behövs, men inte något religiöst rättfärdigande och förhärligande av det! Militärtjänst som soldat eller officer, om det behövs, men under inga omständigheter som fältpräst! Socialdemokrat, men inte religiös socialist! (Der Römerbrief, 1. Aufl., 381, 390)

Mot alla "oförskämda identifikationer", framför allt identifierandet av det egna handlandet med Guds handlande, ställer Barth kravet på "ren och skär saklighet".

Först efter detta brott går Barth in i det schweiziska socialdemokratiska partiet (GA V/3:1, 30) och blir politiskt aktiv, t o m som Parteitagsdelegerier. Och när det tyska socialdemokratiska partiet 1933 rekommenderar dem av sina medlemmar som är statsanställda att lämna partiet för att inte riskera sina tjänster, beslutar sig Barth, till skillnad från t ex Tillich, för att inte följa rekommendationen. Barth ser nämligen inte sin socialism som en tidlös, principiell, handlingslegitimerande "idé och världsåskådning" utan som "ett praktiskt politiskt val (Entscheidung)".

Omvänt är nu just friheten till rent politiska val, ställningstagande och eventuell aktion den punkt som allt hänger på för mig. Friheten och det bestämda bruk som jag gör av den /.../ är det som (till skillnad från socialismens idé) hör till min existens, och den som inte vill längre vill ha mig sådan, den kan överhuvud inte ha mig. (Brief an Paul Tillich 1933-04-02. I: Ev Komm 10 (1977), 111f)

Denna bakgrund gör att jag vill försöka ta Barth på allvar, när han mera principiellt talar om solidaritet och medansvarighet och förnekar att kyrkan skulle kunna formulera den kristna läran om den rätta staten:

I och med att den kristna församlingen (die Christengemeinde) gör sig medansvarig för det medborgerliga samhället (die Bürgergemeinde), gör hon sig - utifrån Guds uppenbarelse och utifrån sin tro - delaktig i de mänskliga frågorna i de bästa former och mest ändamålsenliga system politiken kan ta sig, samtidigt som hon är medveten om begränsningarna för alla politiska former och system som människor kan komma på (också sådana som kan kommas på med hennes egen medverkan, och hon aktar sig alltså för att spela ut ett visst politiskt koncept som det kristliga mot alla andra - om det vore det "demokratiska". (Christengemeinde und Bürgergemeinde, 14f)

Theologia crucis och theologia viatorum

Utifrån denna kritiska ansats är det följdriktigt att Barth som det första kännetecknet på den evangeliska teologin (alltså all enligt Barth sund teologi) anger, att den är "en anspråkslös vetenskap" (Den evangeliska teologin, 16).

Och det är till denna anspråkslöshet han återkommer, när han emot t ex Tillich menar att man måste inse att syntesen mellan filosofi och teologi (här och nu) är ouppnåelig. Evangelisk teologi menar sig enligt Barth inte "kunna vara och bära uppträda som arketyrisk, det vill säga gudomlig teologi", gör inte anspråk på att vara "paradisets och den fulla förståelsens teologi (theologia paradisiaca resp. comprehensorum)", utan förstår sig själv som härledd, sekundär teologi, theologia ektypa, och vägens teologi, theologia viatorum. (Den evangeliska teologin, 106f)

Jag tycker att detta är en följdriktig sammanfattning av en fundamentalt kritisk teologi.

Men analogi-tänkandet då?

Barths teologi, som jag förstår den, är i grunden fundamentalt kritisk, men den är inte bara kritisk. Det gäller att försöka förstå de positiva utsagorna så att de inte upphäver de kritiska utgångspunkterna. Kanske är det lättast att beskriva problematiken utifrån reflektionen över etiken.

De (kanske särskilt i Sverige) ofta citerade "exempel på likheter, motsvarigheter och analogier (Gleichnissen, Entsprechungen, Analogien) i det medborgerliga samhällets liv med dess yttre, relativa och preliminära frågor till det Guds rike som den kristna församlingen tror på och förkunnar" (Christengemeinde und Bürgergemeinde, 33f) kan ju inte vara avsedda att upphäva kraven på medansvarighet, saklighet etc, att bli en ny form av "religiöst" förfogande över Guds vilja. Barth

drar alltså en skarp gräns mellan bekännelsen till Kristus och saklig livskunskap och politisk aktivitet på eget ansvar. Det egna ansvaret innebär att man inte får "skylla på Gud", inte får "sekularisera Kristus" (Der Römerbrief, 1. Aufl., 36). Men därmed hotar tron att bli skild från det vardagliga handlandet. Analogierna tycks mig bli nödvändiga för Barth för att peka på möjligheten att handlingar kan bli vittnesbörd (Zeugnisse). Men hela tiden är förutsatt att de aldrig kan bli mera än vittnesbörd, aldrig bli handlande eller handlingsbedömande på Guds vägnar, med Guds godkännande i ryggen.

Barths dogmatiska analogianvändning (analogia fidei) är inte heller avsedd som någon överteori som skulle ordna relationen teologi-filosofi och därmed göra Barths tänkande till en theologia comprehensorum. Som jag förstår den, är den snarare Barths försök att komma till rätta med den problematik som måste bli fundamental med hans ansats och som nog också andra teologer borde ta på allvar. Barth har inte någon lösning på relationen mellan teologi och filosofi. Han förnekar till yttermera visso att en sådan är möjlig "under vandringen", dvs före den eskatologiska fulländningen. Som teolog måste man, enligt Barth, därför tala som om allt redan skett i och med Kristus, fastän man vet att detta inte går att "lösa in" filosofiskt. Det är detta som gör att man kan få intrycket av "Auferstehungsrealismus", "Triumph der Gnade" eller realiserad eskatologi. Men före det hela har alltså Barth satt ett eskatologiskt förbehåll. Teologin kan bara vittna om hoppet.

Om det inte går att beskriva relationen mellan teologi och filosofi, går det väl ytterst inte att säga vad de teologiska utsagorna betyder (annat än inom det teologiska språkspelet). När Barth vill tematisera oförfogbarheten, tycks han hamna i oförståeligheten (Almén, Glaube und geschichtliche Verantwortlichkeit, spec sid 376-380). Men han vidhåller möjligheten till vittnesbörd, hopp, svar på (an-svar) tilltalet/nåden. Som jag förstår dem, vill analogia fidei-termerna peka på denna möjlighet.

När man upptäckt Barths fundamentalt kritiska ansats, kan man också upptäcka att de positiva utsagorna är långtifrån problemfria i Barths egen tankegång. Man kan då lockas att följa Barths problem bakåt till rötterna och till de motiv som gör att han inte kan ändra på förutsättningarna. Själv misstänker jag att tematiseringen av oförfogbarheten är en tolkning av (den reformatoriska) rättfärdiggörelseläran. Jag misstänker också att de flesta intressanta tolkningar av den hamnar i problem som liknar Barths. Jag skulle därför vilja se mera av med Barth solidarisk brottnings med dessa problem än av nedlåtande avfärdanden.

Exkurs:

Barths enligt min mening djupt humana etik och hermeneutik

Barths stränga åtskiljande mellan teologi och filosofi leder ofta till (miss-)uppfattningen att Barth var ointresserad av allmänmänskliga frågor. Jag menar att det är riktigare att säga så här: Barth hävdar att nyckeln till förståelsen av allt mänskligt är insikten om att man inte kan harmonisera teologi och filosofi och att man därför behöver båda perspektiven. Jag vill till slut försöka göra detta troligt genom att på fri hand skissera Barths etik och hermeneutik som allmänmänskligt intressanta.

Varje etik blir så lätt ett sökande efter principer med vilkas hjälp jag kan leta efter handlingar som bekräftar min egen och andras bild av mig själv som en god människa. Handlingen blir till för (bekräftelsen av) mig själv och avgränsar mig från andra. Kännedomen om principerna ger mig en kvalitet och en trygghet "på säkert avstånd från den etiska kampen", även om handlingen misslyckas (KD III/4, 9f). Detta kan inte bara uttryckas teologiskt som synd (att vara incurvatus in se, KD III/4, 542) utan också humanistiskt som verklig medmännisklighet och respekt för den andra människan. "Lydnad" är för Barth att vara fri att i varje ögonblick försöka höra ögonblickets bud, den specifika medmänniskans behov, därför att den rättfärdiggjorda syndaren inte behöver använda medmänniskan för att skapa och bekräfta sig själv (Almén, a.a., spec 309-314).

Varje tolkning blir så lätt ett införlivande och ett bemäktigande. Den andre blir intressant i den mån jag kan få ut något, tillgodogöra mig något, utvidga mig själv. Att "förstå" blir så lätt att få att stämma

med min tankevärld, att oskadliggöra ett ifrågasättande och hot för att kunna "förklara" som man förklarar för barn, dvs för att deklarerar sin egen värld, locka/tvinga andra att acceptera min värld. Om man inte bestämt sig för Bultmanns problembeskrivning utan letar efter Barths, är Rudolf Bultmann: Ein Versuch ihn zu verstehen (ThSt(B) 34, 1952) inte alls så naiv och ointressant som den först kan verka.

Förstår jag verkligen någon annan, när jag inte är beredd att låta mig sägas också något helt nytt, något som jag dessförinnan själv inte alls menade mig "kunna" säga, något som jag dessförinnan hade en eller flera fördomar emot, kanske till och med mycket välgrundade fördomar? (sid 51)

Protesten mot den "moderna" teologin gällde just att den försökt bemäktiga sig uppenbarelsen, försökt inordna Guds ord i de egna förståelseramarna i stället för att lyssna. Det är intressant hur Barth i diskussionen med Bultmann utan problem samtidigt kan uttrycka detta både teologiskt och humanistiskt, som kritik för att man inte brytt sig om att lyssna på andra människor:

När vi för nu omkring 30 år sedan i teologin bröt upp för att bege oss till nya stränder, då handlade det för oss - åtminstone för mig - om att på det här antydda sättet vända upp och ned på den gängse uppfattningen om hur man kunde "förstå" Nya (och Gamla) testamentet och om vad förståelse överhuvud taget och som sådan är, om att begrunda att människan får kunskap (des menschlichen Erkennens) i att människan blir känd och är känd av det som hon får kunskap om (in des Menschen Erkenntwerden in des Menschen Erkenntwerden und Erkenntsein vom Gegenstand seines Erkennens her), om att det ord ges fritt i vilket Gud tilltalar människan, så att också det ord ges fritt i vilket en människa tilltalar en annan. (Sid 52)

Åter [till textsidan](#)

Sidan skapad av Edgar Almén <EdgAl@irk.liu.se>
och senast ändrad 1999-04-07