



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Guds uppenbarelse som religionens upphävande

Ett studium av religionsbegreppet i Karl Barths *Kirchliche Dogmatik* (§ 17)

The Revelation of God as the Upheaval of Religion
A Study of the Concept of Religion in Karl Barth's *Church Dogmatics* (§ 17)

RKT235 Teologi, examensarbete för magisterexamen, 15
hp

Författare: Petter Ölmunger
Handledare: Ola Sigurdson
Ämne: Tros- och livsåskådningsvetenskap
Termin: VT 2009

I evangeliet uppenbaras nämligen en rättfärdighet från Gud, genom tro till tro, som det står skrivet: Den rättfärdige skall leva genom tron. Ty Guds vrede uppenbaras från himlen och drabbar all gudlöshet och orätt hos de människor som håller sanningen fången i orättfärdighet.

Rom 1:17-18

Medan vi ännu var svaga dog Kristus för alla gudlösa, när tiden var inne.

Rom 5:16

Innehåll

1 Inledning.....	4
1.1 Uppsatsens syfte och upplägg	4
1.2 Metod och material.....	5
1.3 Om översättning från tyska och om några nyckelbegrepp	6
2 Bakgrund och sammanhang	8
2.1 Kortfattat om Karl Barths liv.....	8
2.2 En bakgrund till religionsbegreppet i KD I/2	12
2.3 Den kyrkliga dogmatiken (KD).....	16
3 Barths religionsbegrepp i KD I/2 § 17	18
3.1 § 17: Guds uppenbarelse som religionens upphävande.....	19
3.1.1 Religionsproblemet i teologin	19
3.1.2 Religion som otro	26
3.1.3 Den sanna religionen	37
4 Teologisk fördjupning	49
4.1 Den naturliga teologins problem	49
4.2 Jesus Kristus som kriterium för den sanna religionen	52
4.3 Frihetens ande - kristocentrisk pneumatologi.....	55
4.4 Det första budet som teologiskt axiom.....	55
4.5 Evangelium och lag	56
4.6 Exkurs: Ett litet ordstudium av καταγγέω	57
5 Politisk gudstjänst.....	60
5.1 Bekännelsekyrka	60
5.2 Barmendeklaration	62
5.3 Socialismen som sann och falsk religion.....	64
6 Barth i religionskritisk dialog.....	69
6.1 Förebilder och motbilder	69
6.1.1 Kant: Solidarisk religionskritik och möjlighet till Gudskunskap	69
6.1.2 Hegel: Nådens reella dialektik och Guds frihet.....	71
6.1.3 Feuerbach: Religion som antropologi.....	73
6.2 Kritisk religionsdialog	74
Sammanfattning.....	78
Bilaga: Barmendeklarationen	80
Referenser.....	81

1 Inledning

Jag stiftade min första bekantskap med Karl Barth hösten 2004 i ett litet fackbibliotek för religionsvetenskapliga och filosofiska studier på Syddansk Universitet i Odense, där jag bodde och studerade åren 2004-2006. Tidigare hade jag bara summariskt hört talas om honom som en i raden av moderna teologer, och då oftast som en av de minst moderna av dessa. Det gick snart upp för mig att alla sammanfattningar och etiketter vad det gäller Karl Barths teologi, åtminstone såsom jag hört dessa, är mer eller mindre missvisande.

Boken jag fick tag på den gången i det lilla biblioteket, och som jag sedan knappt lade ifrån mig den närmsta veckan, heter i sin svenska översättning *Den evangeliska teologin*, och på inledningskapitlets första sida står det:

Varje människa, som medvetet, omedvetet eller halvmedvetet har sin Gud eller sina gudar som föremål för sitt starkaste och förtroende, som grund för sin djupaste bindning och förpliktelse är därmed också teolog. Varje religion, varje filosofi, varje världsåskådning, som på större eller mindre allvar vänder sig till en gudom, hur denna än må tolkas och beskrivas, är därmed också teologi.¹

Jag blev så gripen då, både av Karl Barth själv, hans enorma lärdom och relevans, hans humor och allvar, och samtidigt av detta att han så uppenbart misstolkas (medvetet, omedvetet eller halvmedvetet), att jag sedan dess inte har kunnat sluta se honom som min främsta teologiska lärare.

Detta är min andra uppsats som har Barths teologi som ämne. I den första skrev jag om Barths predestinationslära i KD II/2 § 32-33: "Guds nådeval – Jesu Kristi utkorelse".² Här presenterar jag mina studier sedan ett knappt år tillbaka, om Barths religionsbegrepp i KD I/2 § 17: "Guds uppenbarelse som religionens upphävande".

1.1 Uppsatsens syfte och upplägg

I denna uppsats vill jag undersöka, beskriva, förklara och diskutera religionsbegreppet hos Karl Barth, särskilt som det behandlas i Karl Barths KD I/2 § 17.³ För att belysa Barths religionsbegrepp så vill jag försöka relatera detta till andra teologiska och politiska frågeställningar hos Barth samt försöka spåra och identifiera några viktiga inspirationskällor till Barths (religionskritiska) religionsbegrepp. Exempel på frågor som behandlas i uppsatsen är, hur Barths religionsbegrepp kan relateras till den

¹ Barth, Karl: *Den evangeliska teologin* (1981) s 13

² KD, förkortning för *Kirchliche Dogmatik*, Barths teologiska huvudverk.

³ Liksom i min första uppsats så följer jag alltså så gott jag kan Joseph L. Manginas råd: "The best way to approach the *Dogmatics* is to study a given doctrine in detail. Once one grasps its inner logic, one can begin to trace the web of language and ideas that links it to other parts of the work." *Karl Barth: Theologian of Christian Witness* (2004) s 24; Jmfr Lindberg, Lars: *Omvändelsen hos Karl Barth* (1972) s 9: "Man kan börja läsa Barth var som helst - det gäller åtminstone *Kirchliche Dogmatik*. De olika delarna bygger på varandra endast i mycket begränsad utsträckning. Varje del innehåller hela dogmatiken."

naturliga teologins problem, till Barths kristologi och pneumatologi, till nazism och socialism, och till religionsdialog. Vad det gäller avgränsningen i detta avseende så har den på inga sätt varit självklar. Man kan säga att *allt* i Barths teologi kan relateras till Barths religionsbegrepp, men det hade förstås inte varit så meningsfullt att behandla ”allt” i en uppsats av det här slaget. Det som tas upp är sådant som jag har funnit mest relevant utifrån mitt studium av § 17 och av den sekundärlitteratur som jag har haft tillgång till. Vad det gäller omfång och fokus är uppsatsen således i detta avseende begränsad av min förståelse och mitt intresse. Men jag har i slutändan också varit begränsat av bristande tid. Jag hade exempelvis gärna tagit med något om Barths syn på ”sekularisering” och ”avmytologisering” vilket jag tror skulle ha varit meningsfullt i detta sammanhang.

Ett vidare, bakom- och underliggande, syfte med uppsatsen är att göra Karl Barths religionsbegrepp mer känt för de samtida och framtida teologiska och religionsteologiska samtalen i Sverige. Det är också huvudskälet till att jag försöker låta Barth komma till tals med hjälp av en så stor mängd citat i svensk översättning. Det självklara ska dock genast understrykas: Det är *jag* som väljer hur Barth får komma till tals, detta urval är självklart också begränsat av mina begränsningar.

Uppsatsen är förutom inledningen huvudsakligen indelad i tre delar. Efter inledningen ges *först* en bakgrundsbild, både av Barths liv i korta drag och av Barths religionsbegrepp innan arbetet med § 17 i KD. *Sedan* försöker jag att grundligt återge paragrafens resonemang. *Slutligen* försöker jag göra en fördjupning och relatera Barths religionsbegrepp till andra teologiska ämnen hos Barth, till den politiska kontexten och till religionsdialog.

1.2 Metod och material

Min metod för detta arbete är att *kritiskt* studera Barths texter, framför allt KD I/2 § 17, och att ta hjälp av andra som har gjort detta. "Kritiskt" för min och denna uppsats del betyder: att så sanningsenligt och rättvist som möjligt återge Barths mening om religionsbegreppet och att sätta det i relation till sådant som kan vara relevant för vår förståelse av begreppet religion.

Valet av just § 17 i KD för att studera Barths religionsbegrepp var ganska självklart. Det är här som Barth explicit behandlar religionsbegreppet i KD, och KD står för Barths mogna och genomarbetade teologi. Men vad det gäller att se religionsbegreppet i samband med Barths teologi i stort så kan man naturligtvis inte begränsa sig enbart till denna paragraf eller, för den delen, till KD. Jag har därför, ofta vägledad genom sekundärlitteraturen, så omfångsrikt och noga som möjligt studerat även andra delar av Barths teologiska produktion. Jag har här haft en ovärderlig hjälp av det nya digitala Karl Barth-biblioteket⁴ som jag hade tillgång till under en kortare period av mitt skrivande.

⁴ DKBL (<http://solomon.dkbl.alexanderstreet.com>). Barths textproduktion är enorm och består förutom av dogmatiska och exegetiska verk även av en mängd föreläsningar i olika ämnen, av predikningar, och även av en stor brevsamling. I DKBL ingår, i sitt tyska original och i engelsk översättning, förutom hela KD, en stor del av Barths övriga produktion. Med hjälp

Jag är för övrigt djupt tacksam för all den kunniga litteratur som finns om Barths teologi i allmänhet och även mer specifikt om Barths religionsbegrepp. I den mån jag har lyckats förstå, och göra förståelig, Barths religionsbegrepp så har jag gjort det med hjälp av denna Barth-forskning. I viss mån hoppas jag att det ska framgå i noterna vilken litteratur som jag har använt mig mest av, men tyvärr kommer det inte finnas plats att nämna alla som jag (positivt och negativt) har lärt mig av under studiet.

1.3 Om översättning från tyska och om några nyckelbegrepp

Barths omfattande produktion är nästan uteslutande författad på tyska. Det mesta har efter hand blivit översatt till engelska, men endast en mycket liten del till svenska eller till något annat skandinaviskt språk. Jag har i mitt studium och arbete med Barths religionsbegrepp, och i en tidigare uppsats med Barths utkorelselära, lagt mycket tid på att översätta citat och passager, detta både som en metod att själv bearbeta och bättre förstå texten, men också med förhoppningen om att således göra Barths formuleringar och tankegångar mer tillgängliga för den svenska läsaren.

Det nära släktskapet mellan tyska och svenska erbjuder här både en *möjlighet* och en *risk*. Det finns en möjlighet att på ett annat sätt än i en engelsk översättning vara trogen Barths *tyska* sätt att formulera sig, både vad det gäller meningsstrukturer i stort och specifika termer och uttryck som är centrala i Barths teologi. Risken är dock, med denna möjlighet som frestelse, att översättningen blir en ganska dålig *svenska*, att man fokuserar mer på att återge vad *författaren* skriver än att på detta andra språk verkligen *återge* vad författaren skriver. Problemet liknar det som väl allmänt gäller för översättning: skall översättningen främst vara *grann* eller *ordagrann*? Hur som helst noggrann! Jag tycker mig under arbetets gång ha blivit något lite bättre på att hantera denna problematik. Mycket mer skulle kunna sägas principiellt om detta med översättning, men det finns det inte plats för här. Jag skall dock nämna några specifika språkliga svårigheter och lösningar som har haft betydelse för uppsatsen.

Paragrafens (och uppsatsens) titel lyder ”Guds uppenbarelse som religionens upphävande”, på tyska ”Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion”. ”Aufhebung der Religion” skulle även kunna översättas ”upphävande av religionen”. Såväl på tyska som på svenska så kan *genitiv*formen (religionens/*der* Religion) uttrycka såväl *possessiv/subjektiv* genitiv som *objektiv* genitiv, och på svenska gör det ingen skillnad om man väljer att uttrycka förhållandet med hjälp av agent (*av* religionen). I båda fallen kan innebörden vara såväl att religionen utsätts för ett upphävande (religionen som objekt) som att religionen är det subjekt som upphäver (något annat objekt).

För övrigt är Aufhebung/upphävande ett dubbeltydigt begrepp både i tyskan och i svenskan. Det kan å ena sidan betyda ”avskaffande” eller ”bortlyftande” och å andra sidan ”upplyftande”, vilket ju också borde vara den ursprungliga betydelsen.⁵ Den mest

av bibliotekets sökfunktioner kan man snabbt och enkelt hitta relevanta passager. Jag har i denna uppsats för övrigt följt DKBLs exempel att återge med **fetsstil** det som i pappersutgåvorna betonas genom sarskrivning.

⁵ Barth har denna dubbla innebörd i åtanke när han skriver paragrafen, vilket inte minst är tydligt utifrån paragrafens stuktur: å ena sidan religion som otro, å andra sidan den sanna religionen. Det har med rätta hävdats att Barth här är

närliggande förståelsen av begreppet, i båda språken, torde emellertid vara ”avskaffande”. När något upphävs så avskaffas det.

Ett ord som är mycket svårt att rättvist översätta är det mångtydiga och hos Barth mycket viktiga "Erkenntnis" (och "erkennen"). Jag översätter det i denna uppsats nästan uteslutande med ”kunskap” men det kan även betyda "kännedom" om eller "insikt" i något, men också att "urskilja" eller "igenkänna" något. Det står alltså i dagsläget ganska långt ifrån svenskans "erkänna". Ytterligare en svårighet är att Barth ibland använder Erkenntnis med en dubbeltydighet som kan vara omöjlig att återge. Liksom i fallet ”Aufhebung der Religion” så kan exempelvis ”Erkenntnis Gottes” (”Gudskunskap”) syfta i dubbla riktningar: å ena sidan en kunskap som Gud ger, å andra sidan kunskap om Gud. Just i detta fall kan svenskans ”Gudskunskap” fungera på motsvarande dubbeltydiga sätt. Men vad det gäller exempelvis ”Erkenntnis Jesu Christi” (ordagrant ”Jesu Kristi kunskap”) så finns det ingen motsvarighet på svenska. Det exemplet skulle man väl vara tvungen att översätta med ”kunskap om Jesus Kristus”. Jag nöjer mig här med att endast uppmärksamma läsaren på svårigheten med att rättvis översätta detta begrepp och ber om att detta has i åtanke.⁶

Ett annat svåröversatt och viktigt begrepp är "Gegenstand" som jag i regel översätter med "föremål", och som knappast lyckas fånga den aktiva aspekten hos det tyska ordet. "Föremål" skall inte, eller ytterst sällan, hos Barth förstås som ett dött ting eller ett rent passivt ”objekt”, utan som något (eller någon) som *står gentemot* ett subjekt.⁷

Tyskans ”Rechtfertigen” (och ”Rechtfertigung”) kan översättas både med ”rättfärdiggöra” och ”rättfärdiga”. Jag har översatt på båda sätten och vill endast uppmärksamma läsaren på detta.

Slutligen vill jag också nämna begreppet "(der) Mensch", "människan", som i tyskan är maskulint men som i svenskan brukar förstås feminint ("människan, *hon* är..."), vilket har styrt mig i min översättning.

I uppsatsens noter förekommer för övrigt några *grekiska* och *latinska* citat. Det kan röra sig om Bibelcitat eller om citat från den teologiska traditionen, oftast citat som Barth själv anger i sin finstilla text. Översättningar av dessa citat är om inte annat anges mina.⁸

inspirerad av Hegels dialektik, men tyvärr med en sådan överdrift att inflytandet från Paulus, Luther och Marx till stor del hamnat i skymundan. Vi återkommer till detta senare i uppsatsen.

⁶ I Barths *Dogmatik i grunddrag* har Sven Hemrin översatt "Glauben heisst *erkennen*" med "Tro betyder *insikt*" (s 26), ett avsnitt som för övrigt belyser hur vi kan förstå detta begrepp och vad Barth vill säga med det.

⁷ Vi återkommer till detta senare i uppsatsen.

⁸ Vad det gäller referenser till den nytestamentliga grekiskan så utgår jag från *Novum Testamentum Graece* (NA 27). Vad det gäller Bibelreferenser i allmänhet utgår jag från Bibel 2000 om inte annat anges.

2 Bakgrund och sammanhang

2.1 Kortfattat om Karl Barths liv

Jag ska här försöka ge en bild av Karl Barths liv i grova drag, särskilt fram till tiden runt 1935 då Barth skrev § 17.

Det är viktigt att försöka sätta Barths teologi i relation till dess kontext, Barth var ständigt i dialog med sin samtid och lät sin förkunnelse och teologi ständigt påverkas och präglas av detta samtal. Barth var väldigt intresserad och insatt i hur tiden tog sig uttryck exempelvis i kulturen, vetenskaperna och i politiken. Samtidigt kan vikten av denna ”kontextualisering” lätt överdrivas, eller snarare så är man ofta allt för snar att sätta upp ramen och gränserna för ”kontexten”. Barths samtid är i vidaste mening den mänskliga historien, Bibelns profeter, Platon, Augustinus, Thomas Aquinas, reformatorerna, Goethe, Kant och Schleiermacher (för att bara nämna ett fåtal!) är alla viktiga samtalspartners för honom. Den mänsklighet som Gud har förbundet sig med i och med Jesus Kristus är i grund och botten samma mänsklighet som såväl Ramses II som Adolf Hitler representerar. Det som här sägs om Karl Barths liv och tid syftar framför allt till att belysa uppsatsens mer specifika ämne, nämligen Barths religionsbegrepp. Mycket mer och mycket annat hade självklart kunnat sägas för att på bästa sätt göra just detta. En del har jag medvetet, av olika skäl, valt bort eller förtigit, men en stor del och säkert mycket av det mest väsentliga har omedvetet undgått mig.

Karl Barth föddes 1886 i den nordschweiziska staden Basel.⁹ Redan som liten flyttade han och familjen till Bern där Karls far ”Fritz” (1856-1912) bland annat skulle tjänstgöra som professor i kyrkohistoria.¹⁰ 1904 började Karl själv att studera teologi under sin far i Bern. Vid tiden för sin teologiska examen 1908 hade han även hunnit studera vid de tyska universiteterna i Berlin, Tübingen och Marburg, bland annat under Adolf von Harnack (1851-1930) i Berlin och Wilhelm Herrmann (1846-1922) i Marburg. I Marburg lärde han dessutom känna Rudolf Bultmann (1884-1976) och sin vän för livet Eduard Thurneysen (1888–1977), och verkade där efter examen ett år som assistent vid den då, i kristna och teologiska kretsar, inflytelserika tidsskriften *Die Christliche Welt*. 1909 började Barth sin pastorala gärning som ”hjälpredikant” i den tyskspråkiga församlingen i den annars franskspråkiga staden Geneve i sydvästra Schweiz.

Två år senare flyttade han för att leda församlingen i bonde- och arbetaresamhället Safenwil, nära Basel.¹¹ Här började Barth att på allvar och i grunden att ifrågasätta den liberalteologiska tradition som hans lärare representerade. Det var en teologi som inte rätt kunde möta församlingsbornas verklighet, den tidens stora sociala frågor, och som ofta dessutom tycktes stödja nationalism och militarisering. 1914 såg han

⁹ Jag använder mig framför allt av Eberhard Buschs verk: *Karl Barths Lebenslauf* (1978) och även Bruce McCormacks: *Karl Barth's critically realistic dialectical theology* (1995); Se även avsnittet ”Karl Barth – liv och verk” (s 20-33) i Ola Sigurdsons avhandling: *Karl Barth som den andre* (1996).

¹⁰ Karl var den äldste av fem barn.

¹¹ Busch: *Karl Barths Lebenslauf* (1978), s72-138; 1913 gifte sig Karl med Nelly Hoffmann (1893-1976). Paret fick fem barn tillsammans.

med fasa hur i stort sett alla hans lärare från studietiden i Tyskland skrev under ett manifest till stöd för kejsar Wilhelm II:s krigspolitik. Utifrån detta ”etiska misslyckande” drog Barth slutsatsen ”att det inte heller kunde stå rätt till med dess exegetiska och dogmatiska förutsättningar.”¹² I samband med detta bestämde sig Barth för att definitivt och uttryckligen bryta med denna tradition. I solidaritet med industriarbetarnas sociala krav och även i sympati med den internationella solidariteten gick Barth i början av 1915 in i det socialdemokratiska partiet. Han började även att intensivt och med nya ögon studera Bibeln, särskilt Paulus brev till församlingen i Rom. Detta studium utmynnade i två, delvis lika och delvis olika, Romarbrevskommentarer, som i eftertidens historiska rekonstruktion också kommit att bli symbolen för Barths och den moderna teologins brott med liberalteologin. Dessa bibelkommentarer gjorde Barth internationellt känd och banade väg för den akademiska karriär som lite slarvigt kan sägas ha börjat 1921 och som sedan skulle vara fram till hans pensionering 1962 och fram till hans död i Basel 1968.

1921-1925 tjänstgjorde Karl Barth som honoratsprofessor på den lutherskt (och även tysk-nationalistiskt) dominerade teologiska fakulteten i Göttingen mitt i Tyskland, en tjänst som för övrigt var finansierad av presbyterianer i USA. Här studerade och undervisade Barth i reformatorisk teologi, inte minst den reformerta traditionens huvudgestalter: Calvin (1509-1564), Zwingli (1484-1531) och Schleiermacher (1768-1834), men även (som en självklar förutsättning!) Luther (1483-1546) och den protestantiska (lutherska och reformerta) ortodoxin. Även fortsatt exegetiskt arbete utmärker denna period, en period som på många sätt precis som reformationen gav intryck av att vara något av en ”mellantid”. Tillsammans med Thurneysen och Friedrich Gogarten (1887-1968) startade Barth 1922 tidsskriften “Zwischen den Zeiten” (“mellan tiderna”) som kom att bli den så kallade “dialektiska teologins” symbol och huvudorgan. Även Emil Brunner (1889-1966) och Bultmann kom att bli representanter för denna rörelse och var flitiga bidragsgivare (i form av artiklar) till tidsskriften.

Barth försökte inte själv lansera sin teologi som dialektisk och det är inte helt enkelt att entydigt avgöra vad som åsyftades och åsyftas när Barths och andras teologi kallas dialektisk. Men vi ska nämna två drag som tycks ha varit utmärkande för Barths teologi vid den här tiden. För det första Barths hävdande av ett *avstånd* mellan Gud och människa i protest mot liberalteologins tendens att söka Gud i människan och att med Schleiermacher reducera Gud till människans religiösa känsla av avhängighet och liknande. Människan och det som människan äger såväl i förhållande till sin värld som till Gud står under Guds dom (*krisis*) och möts av Guds Nej! Detta drag kommer exempelvis tydligt till uttryck i Barths andra Romarbrevskommentar och i de så ofta citerade orden från förordet till denna bibelkommentar:

Om jag har ett ”system” så består det däri att jag så ihärdigt som möjligt försökt ha det som Kierkegaard har kallat den ”oändliga kvalitativa skillnaden” mellan tid och evighet, i dess negativa och positiva betydelse, för ögonen. ’Gud är i himlen och du på jorden.’¹³

¹² Apud Busch: *Karl Barths Lebenslauf* (1978), s 93

¹³ Barth *Der Römerbrief* 1922 sXIII (förord). Resten av citatet visar tydligt att det på inga sätt endast eller framför allt handlade om själva skillnaden eller avståndet, utan i grund och botten om *relationen* mellan Gud och människa: ”**Denna** Guds relation till **denna** människa, **denna** människas relation till **denna** Gud är för mig Bibelns tema och summan av

Det andra draget i Barths ”dialektiska” teologi skulle vi kunna kalla ”dialogisk” och det kommer exempelvis till uttryck i föredraget ”Guds ord som teologins uppgift”. Det handlar om hur teologin kan *tala* om Gud just utifrån ”avståndsperspektivet”:

Vi skall som teologer tala om Gud. Men vi är människor och kan som sådana inte tala om Gud. Vi skall veta om både och, både att vi skall detta och att vi inte kan det, och just därmed ge Gud äran.¹⁴

Endast Gud kan tala om sig själv, teologins uppgift är att vara ett svar på Guds ord (*Wort-Antwort*) genom att vittna om och ge en hänvisning till Guds ord. Det är alltså denna dialektiska dialog som är teologins förutsättning och uppgift. Men människans, teologins, svar och vittnesbörd kan aldrig fixeras vid det ena eller det andra mänskliga yttrandet. För att rätt svara på Guds levande ord så måste teologin befinna sig i ständig rörelse, mellan å ena sidan ”positiva” eller ”dogmatiska” och å andra sidan ”negativa” eller ”kritiska” ställningständer. Den dialogiska dialektiken innebär, utan att försöka hitta en medelväg mellan dessa, att dogmatikens Ja och kritikens Nej aldrig får ses som slutgiltiga och självständiga utan att Ja måste relateras till och förstås utifrån Nej och vice versa. Mycket mer skulle förstås behöva sägas för att rätt beskriva den ”dialektiska” teologin men detta får räcka för nu. I Göttingen höll Barth även sina första rent dogmatiska föreläsningar under rubriken ”Undervisning i den kristna religionen”.¹⁵

1925 flyttade Barth ifrån det av tysk nationalism starkt präglade universitetet i Göttingen för att andas lite friare luft i staden Münster i västra Tyskland, nu också på en ordinarie professur: som professor i dogmatik och i nytestamentlig exegetik. Här fortsätter Barth sitt dogmatiska arbete och med föreläsningarna från Göttingen som förlaga publicerar han här sitt första dogmatiska verk: ”Den kristna dogmatiken i utkast”.¹⁶ I den mycket romerskt-katolskt präglade staden kom Barth allt oftare i dialog med denna traditions teologi. 1926 höll han i ett seminarium om Anselms (1033-1109) *Cur Deus Homo?* och 1928-1929 höll han i ett om Thomas Aquinas (ca 1225-1274) *Summa Theologiae*.¹⁷ I samtal med den romersk-katolska traditionen fördjupade sig Barth även i ”kyrkobegreppet” och från den polske jesuiten Erich Przywara (1889-1973) kom han nu att låna termen *analogia entis* för att uttrycka vad som förenar den romersk-katolska kyrkan och den modernistiska protestantismen i dess (felaktiga) teologiska

filosofin i ett. Filosoferna kallar denna, den mänskliga kunskapens, kris för ursprunget. Bibeln ser vid denna korsväg Jesus Kristus” Den dom/kris och det Nej som härmed uttalas över människan utgår ifrån och syftar till Guds grundläggande och slutgiltiga Ja till människan. Denna dialektik (Ja-Nej-Ja/Evangelium-Lag-Evangelium) som kan påminna om Hegels dialektik, och även hegelska dialektiska begrepp (i omvänd ordning: syntes-antites-tes) är mycket framträdande hos den unge Barth men är kanske inte den dialektik som oftast åsyftas med ”dialektisk” teologi.

¹⁴ Barth: ”Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie” (1922), s 158

¹⁵ Barth: *Unterricht in der christlichen Religion*, vilket förstås är en översättning av Calvins *Institutio Christianae Religionis*, men som hade kommit att bli en ganska vanlig titel på dogmatiska arbeten vid denna tid. Mest känt är väl Albert Ritschls (1822-1889) *Unterricht in der christlichen Religion*. Ritschl hade för övrigt undervisat vid Göttingen under senare delen av 1800-talet. Dessa föreläsningar har utgivits postumt som en del av Barths samlade verk (Gesamtausgabe) men skall egentligen och ursprungligen inte ses som en dogmatik i samma mening som Barths senare verk.

¹⁶ Barth: *Die christliche Dogmatik im Entwurf* (1927); Se McCormack: *Karl Barth's critically realistic dialectical theology* (1995) s 375

¹⁷ Se McCormack: *Karl Barth's critically realistic dialectical theology* (1995) s 378

utgångspunkt.¹⁸ Tanken med ”analogia entis”, vars starkaste representant Barth ser i Thomas Aquinas, är att vår möjlighet till gudskunskap grundar sig i det faktum att vi som Guds avbild och att Guds skapelse i övrigt har del i, liknar eller motsvarar, Gud som det högsta varat och den fullkomliga existensen. Genom att utgå ifrån det skapade varat i dess likhet med och motsvarighet till Gud så kan vi nå kunskap om Guds väsen.

Samtidigt som Barth intresserar sig för denna och andra tankegångar i den romersk-katolska traditionen, men även för hur den ”protestantiska teologin” utvecklat en liknande lära, blir det samtidigt allt klarare för honom på vilket sätt den skiljer sig från hans egen teologi eller från vad han tycker borde vara en *evangelisk teologi*. Istället för att utgå ifrån något skapelsegivet måste teologin utgå ifrån den Guds gåva som endast ständigt på nytt kan tas emot, i tro. Barth hävdar till skillnad från en ”analogia entis” en ”analogia fidei”, en trons analogi: Guds trofasthet finner sin motsvarighet i människans tro, eller ännu bättre Guds trofasthet i Jesus Kristus motsvaras av Gud själv i och med människan Jesu Kristi tro och lydnad, och motsvaras av Gud själv i och med den heliga andes utgjutande och människans uppväckande till en sann tro och lydnad. Kapaciteten eller möjligheten till en Gudskunskap och Gudsrelation finns således alltså hos Gud. Det blir samtidigt allt klarare för Barth att även den ”dialektiska” teologin och dess framstående företrädare på samma sätt som katolicismen och protestantismen i allmänhet bygger sin teologi på en ”analogia entis”, och han söker allt oftare tillfällen att yttra kritik mot sina tidigare ”dialektiska” kollegor. Denna strid som Barth nu relativt ensam för på alla fronter kan även kallas för en kamp mot den ”naturliga teologin”, det vill säga mot den gudslära som människan har av naturen.

Våren 1930 kallades Barth, 44 år gammal, till en vakant professur på universitetet i Bonn, där han kom att verka fram till 1934 och därmed kraftigt bidra till att den teologiska fakulteten kom att uppleva något av en storhetstid. Barths seminarier var ett tag så populära att majoriteten av de sökande inte fick plats.¹⁹ Den berömmelse som Barth vid denna tid hade uppnått i kombination med den politiska situation som skulle komma att kulminera från och med Hitlers och nationalsocialismens maktgripande 1933 innebar mycket arbete och ett ständigt runtresande i Europa när det gavs tillfälle mellan föreläsningar och seminarier. Det är också nu Barth påbörjar sitt livsverk med ”den kyrkliga dogmatiken”.

Studiet av Anselm hade givit Barth så många och grundligt nya insikter om teologins rätta metod att han kände sig tvungen att lägga ner sitt arbete med den tidigare ”kristna dogmatiken” och istället bygga sin nya och ”slutgiltiga” dogmatik inifrån kyrkan och utifrån en ”kristologisk koncentration”. I samband med detta arbete blev även hans behov att tydligare bryta med den ”dialektiska” teologin och dess företrädare (Brunner, Bultmann och Gogarten) allt mer akut. På samma sätt som han tidigare i och med den dialektiska teologin hade brutit med den moderna protestantismens liberalteologi, som försökt bygga teologin utifrån förutsättningar i skapelsen eller hos och bland den naturliga människan så kände han sig nu tvungen att säga Nej! till en ”dialektisk” teologi som på samma sätt, om än med helt andra begrepp, försökte låta teologin utgå ifrån naturliga ”möjligheter” som ”existens-filosofi” eller ”skapelseordningar”. Alla sådana försök är enligt Barth i grund och botten naturlig teologi, som mer eller mindre explicit

¹⁸ Se McCormack: *Karl Barth's critically realistic dialectical theology* (1995) s 383-391

¹⁹ Busch: *Karl Barths Lebenslauf* (1978), s 215

stöder den nationalistiska teologi som sätter ”bindstreck mellan kristendom” och ett visst ”folkslag”. 1931 hävdar Barth i en artikel i *Zwischen den Zeiten* att ”Vad det tyska folket har behov av idag (är) en *evangelisk* och just inte en *tysk-evangelisk* kyrkas existens.”²⁰ Brottet med den dialektiska teologin hade i grunden börjat redan i Münster om inte tidigare, men nu kommer det till uttryck, i allmänhet i allt sämre relationer med dess företrädare, och i synnerhet i och med nedläggandet av *Zwischen den Zeiten* 1933 och i Barths kampskrifter med Brunner. Denna kamp mot den naturliga teologin på alla fronter tog sig också ”politiska” uttryck i och med Barths engagemang mot nationalsocialismen och för den så kallade ”Bekännelsekyrkan”, framför allt som författare till ”Barmenförklaringen”, och även i och med hans inträde i det tyska socialdemokratiska partiet. Barths ställning i Tyskland blev allt mer omöjlig, och i och med att han motsatte sig att starta sina föreläsningar med en Hitlerhälsning, med hänvisning till att han tyckte att det inte lämpade sig då han snarare brukade börja sina föreläsningar med en andakt, satt han mycket löst på sin lärarstol.

Det är även i detta sammanhang, i samband med kulmen för Barths kamp mot såväl nationalsocialism som naturlig teologi (inte minst i dess ”dialektiska” skepnad) som Barth arbetar med ”Guds uppenbarelse som religionens upphävande”, som 1938 publicerades som paragraf 17 i KD:s andra delband (KD I/2 § 17). Barth tycks ha arbetat med paragrafen som allra mest intensivt i november 1934, och hans tanke var att föreläsa om den under sommarterminen 1935.²¹ Men just i slutet av november 1934 suspenderades Barth från sin lärartjänst och tvingades lämna Tyskland året därefter. Han flyttade då tillbaks till sin födelsestad Basel där han förblev till sin död 1968.

I Basel erbjöds Barth genast en tjänst vid universitetet, där han kom att tjänstgöra fram till sin pensionering 1962. Här fortsatte Barth att aktivt verka mot den tyska nationalsocialismen så länge andra världskriget varade. Efter kriget var han en av de som tidigt och kraftigt talade för en försonande inställning gentemot tyskarna. Under efterkrigstiden kan för övrigt nämnas att Barth, vid sidan av arbetet med KD som aldrig tycktes ta slut, engagerade sig mot militär upprustning och global kärnbeväpning.

2.2 En bakgrund till religionsbegreppet i KD I/2

Jag skall här så kortfattat som möjligt försöka ge en bild av Barths religionsbegrepp före arbetet med den kyrkliga dogmatiken.²² Det är inte fråga om en helt annan bild utan snarare kan man se hur Barths religionslära i vår paragraf sakta utvecklas i Barths tidigare

²⁰ Apud Busch: *Karl Barths Lebenslauf* (1978), s 221

²¹ Följande uppställning från McCormack visar Barths föreläsningar och seminarier 1930-1934:

Sommarterminen 1930: Föreläsningar: Etik I; Utläggning av Jakobsbrevet. Seminarium: Anselms *Cur Deus Homo?*

Vinterterminen 1930/31: Förel.: Etik II; Utläggning av Filippobrevet. Semin.: Reformationens lära om helgelsen.

Sommart. 1931: Förel.: Prolegomena till dogmatiken (KD I/1). Semin.: Schleiermacher: Introduktion till *Glaubenslehre*

Vintert. 1931/32: Förel.: Prolegomena till dogmatiken (KD I/1). Semin.: Den naturliga teologins problem. **Sommart. 1932.**

Förel.: Prolegomena till dogmatiken (KD I/1). Semin.: Ritschls *Unterricht in der christlichen Religion*. **Vintert. 1932/33:** Förel.:

1800-talets teologi I. Semin.: Övningar i predikoförberedelser. **Sommart. 1933:** Förel.: 1800-talets teologi II; Utläggning av

Johannesevangeliet. **Vintert. 1933/34:** Förel.: Prolegomena till dogmatiken (KD I/2); Bergspredikan. Semin.: Läran om

rättfärdiggörelsen. **Sommart. 1934:** Förel.: Prolegomena till dogmatiken (KD I/2). Semin.: Konkordieformeln. Apud

McCormack: *Karl Barth's critically realistic dialectical theology* s 415-416

²² Jag tar här framför allt hjälp av Cannon: *The concept of religion in the theology of Karl Barth* (1990)

skrifter. Utvecklingen hos Barth går från den protestantiska teologins, och då inte minst ”liberalteologins”, intresse för religion och religionens position som teologins primära intresse, till en vändning bort från religionen i ett försök att låta Gud komma till tals i och med sin egen självuppenbarelse.

Som ett första tydligt steg i denna riktning kan man lyfta fram Barths föredrag från 1913 om ”tron på den personlige Guden”.²³ Till skillnad från tendensen i den protestantiska teologin att framhäva religionen som en opersonlig avhängighetskänsla eller erfarenhet av beroende så vill Barth här framhäva att Gud möter oss relationellt, såsom en person möter en annan, såsom ett Jag möter ett Du. För att tala i termer om subjektivitet och objektivitet, så kan man säga att Barth här vänder sig från ett subjektivt till ett objektivt religionsbegrepp i den meningen att han vänder blicken från det subjektiva (den egna känslan och erfarenheten) till det objektiva (Gud). Men samtidigt kan man säga att denna vändning är subjektiv såsom ett försök att låta Gud vara (oupphävligt) Subjekt, Gud är någon som självständigt handlar med oss.

Barth har vid denna tid emellertid ännu inte börjat rikta någon direkt explicit kritik mot själva religionsbegreppet eller mot teologins intresse för religion i allmänhet. Denna kritik tycks ta form i och med de utmaningar som Barth möter som pastor och predikant i arbetarförsamlingen i Safenwil. Barth finner att det akademiska religionsbegrepp som hans liberalteologiska lärare har lärt ut stämmer dåligt överens med det bibliska budskapet och den pastorala verkligheten. När dessa lärare 1914 uttrycker sitt stöd för kejsar Wilhelm II:s nationalistiska krigs- och expansionspolitik så känner sig Barth tvungen att tydligt markera sitt brott med denna tradition.²⁴ Denna schism uttrycker Barth tydligt 1916 i en föreläsning om ”Guds rättfärdighet” som konfronterar den mänskliga religionens själv rättfärdiggörande och orättfärdiga byggande av Babelstorn.²⁵ Här skiljer Barth nu alltså tydligt mellan Guds rättfärdighet och människans religion. Denna skiljelinje kommer Barth i grunden att bevara i hela sin resterande teologiska verksamhet. Men det är förståeligt att det i samband med brottet var viktigt för Barth att tydligt försöka markera denna skiljelinje genom att hävda *avståndet* i relationen mellan Gud och människa. Senare kom han snarare att betona *närheten*, men från början till slut handlar det för Barths del alltså om en *relation* mellan Gud och människa där människan aldrig kan nå Gud (avstånd) men där Gud kan nå och når fram till människan (närheten). Under denna tid kommer Barth även att alltmer betona den sociala aspekten i

²³ Cannon: *The concept of religion in the theology of Karl Barth* (1990), s 15

²⁴ Cannon: *The concept of religion in the theology of Karl Barth* (1990), s 23-24; Se exempelvis Barths predikan över Rom 1:16 från 1914: ”Jesus skulle ha ryst inför och vänt sig bort från så mycket av det som kyrkomän och annat fromt folk har gjort och sagt, han skulle ha sagt till dem: det är ert kyrkoväsen, det är er kristendom, men det har ingenting, absolut ingenting, att göra med mitt evangelium, det må kallas katolskt och protestantiskt, men det är raka motsatsen till det som jag ville i världen och som jag bringade till världen. Det är det gamla öde världsliga väsendet i religiös, i kristen, gestalt.” Se 18. *Januar: Römer 1,16 (II)*. In *Predigten 1914 (GA I.5)* s 29.; Jmfr vidare från en annan predikan samma år över Jes 30:15: ”En hel våg av religiös entusiasm går genom Tyskland. I en respekterad tidning kunde man läsa, att Tyskland har återfunnit sin Gud. Och så för tyskarna sitt krig ”med Gud för kung och fosterland”, som det står på deras soldaters hjälmar.” 30. *August: Jesaja 30,15*. In *Predigten 1914 (GA I.5)* s 450

²⁵ Se Barth: ”Die Gerechtigkeit Gottes” (1916), s 13: ”Är inte också vår religiösa rättfärdighet en produkt av vårt högmod och av vår modfällighet, ett Babels torn, som djävulen skrattar högre åt än åt allt annat?!”; Jmfr s 14: ”Det är hög tid att vi öppet och glatt tillstår: **denne** Gud, åt vilken vi har byggt Babels torn, är ingen Gud. Han är en avgud. Han är död.”

Gudsrelationen. Vändningen bort från ”subjektivism” kan också beskrivas som en vändning bort från ”individualism”.

I och med sina två Romarbrevskommentarer (1919 och 1922) nådde Barth en betydligt större publik. Det är också dessa verk som i hög grad har kommit att symbolisera Barths nya teologi och även ett nytt kapitel i kristendomens och teologins historia. Trots att dessa båda verk på så vis utgör en enhet så är de på en del sätt väldigt olika. Barth själv såg den andra kommentaren som ett helt nytt bygge där ”knappt en sten har förblivit på den andra.”²⁶ Den första kommentaren fortsatte i stort sett oförändrat resonemanget från tidigare nämnda föreläsningar. Barth fokuserar på exemplet Abraham: Abraham har inte Gud utan Gud har Abraham. Tro ställs mot religion: Abrahams *tro* innebär att han låter Gud ha honom, att han låter Guds rättfärdighet komma honom till del, och att han således gör avkall på all egenrättfärdighet. Om religion, såväl i form av omskärelse som i form av kyrka, uttrycker ett ägande av Gud och rättfärdighet så står religionen tydligt i opposition mot Gud och mot tron. Omskärelsens och kyrkans sanna funktion är att vara ett tecken på något mer en religion.

Denna tanke att religionens ”existensberättigande” består i att den pekar bort ifrån sig själv, och således ”ständigt upphäver sig själv” kommer till klart uttryck i ett föredrag som Barth håller strax efter första Romarbrevskommentaren.²⁷ Således är religionens ”sanning” dess ogripbarhet, ”dess hinsidighet” och ”dess världslighet”.²⁸ Gud är ”det helt annorlunda” (*das ganz Andere*)²⁹ det vill säga bortom såväl alla jordiska som alla himmelska gestalter som människan kan förfoga över. Döden uttrycker denna gudomliga obegriplighet och därför är Jesu korsfästelse Nya Testamentets centrala motiv: liv (inkarnation) – död (korsfästelse) – liv (uppståndelse). I denna död besegras döden.³⁰ Och i och med denna död så uttalas en dom över människans religion: ”Jesus har helt enkelt ingenting att göra med religion.”³¹ Genom att uttalandet av denna dom efter hand kom att nå allt större delar av det teologiska etablissemanget blev det ”uppenbart” för Barth ”att avguden vacklar.”³²

Denna ”eskatologiska” ”kris-teologi” kommer i Barths andra Romarbrevskommentar³³ till ännu tydligare uttryck. Men trots att det faller en dom över allt mänskligt ägande och att det således inte finns någon given punkt vi kan utgå ifrån för att nå och känna Gud, Gud är den ”okände”,³⁴ så har Guds uppenbarelse lämnat

²⁶ Apud Busch: *Karl Barths Lebenslauf* (1978), s 130

²⁷ Barth: ”Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke.” (1920), s 80; Barth ser här en förebild i Matthias Grünewalds (ca 1480-1528) altartavla som bland annat visar Johannes döparen peka mot Jesus på korset med texten från Vulgata och Joh 3:30: *Illum oportet crescere me autem minui* „Han skall (bör) bli större och jag bli mindre.”; Vid denna tid skall Barth ha hängt upp en bild med detta motiv ovanför sitt skrivbord. Se Cannon: *The concept of religion in the theology of Karl Barth* (1990), s 46 not 33.; jmf vidare Barth: ”Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke.” (1920), s 86f

²⁸ Barth: ”Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke.” (1920), s 81

²⁹ Barth: ”Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke.” (1920), s 85

³⁰ Barth översätter 1 Kor 15:26 ”Den siste fienden som **upphävs** är döden.”, Barth: ”Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke.” (1920), s94; Jmf ”ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος”

³¹ Barth: ”Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke.” (1920), s 94

³² Apud Busch: *Karl Barths Lebenslauf* (1978), s 128

³³ Cannon: *The concept of religion in the theology of Karl Barth* (1990), s 57-58: ”The second edition of *The Epistle to the Romans*...became the foundation for the second major stage in Barth’s development.”

³⁴ Cannon: *The concept of religion in the theology of Karl Barth* (1990), s 63

”intryck”. Dessa intryck är enligt Barth detsamma som religion och finner sitt tydligaste och mest kompletta uttryck i lagen. Religion och lag är människans största möjlighet och samtidigt största risk såsom det som väcker människans största synd, lockelsen: *Eritis sicut Deus*, lockelsen alltså att själva bli som Gud och således motsätta sig Guds möjlighet. Domen över människans religion innebär alltså inte en möjlighet för människan att undkomma religionen. Men religionen kan innebära såväl en synd (den största synden) som ett tecken på Gud genom att upphäva sig själv och alltså peka bort från sig själv, religionen/lagen kan ge kunskap om synden och således vara ett tecken på Gud, den kan på en och samma gång påminna om den ursprungliga revolten mot Gud och om den Gud som människan revolterat mot.³⁵ Som synes lägger Barth i denna Romarbrevskommentar stor vikt vid att systematiskt knyta religionsbegreppet till Paulus resonemang om ”lagen”.³⁶ Det ligger således nära till hands att koppla samman religion med otro, och människans strävan att rättfärdiggöra sig själv istället för att tro på Guds trofasta rättfärdighet.

1921 kom Barth till universitetet i Göttingen där han 1924 höll sina första föreläsningar i form av dogmatik eller systematisk teologi. Han kallade dessa för ”Undervisning i den kristna religionen”, men Barths dom över den traditionella religionsvetenskapliga formen för teologin når här kanske sin kulmen, åtminstone i yttre mening. Till skillnad från andra Romarbrevskommentaren och från Barths senare dogmatiska verk så behandlas inte ”religionen” i ett eget avsnitt utan endast, och ständigt, indirekt, särskilt tydligt i § 7 i första kapitlet som kallas ”Guds ord som uppenbarelse”. § 7 kallas ”Tron och lydnaden” och detta avsnitt, som handlar om ”uppenbarelsens subjektiva möjlighet”,³⁷ är enligt Barth den plats där en ”modern dogmatik” skulle haft titeln ”religionen”.³⁸ Men Barths dogmatik är snarare reformert och han tänker inte ge sina åhörare någon egen definition av religionsbegreppet: ”Jag har *inget* intresse för detta begrepp...”³⁹

1925 kom Barth till universitetet i Münster och började här arbeta på sitt andra dogmatiska verk: ”Den kristna dogmatiken i utkast”.⁴⁰ Här behandlas nu religionen explicit i kapitel 2 ”Guds uppenbarelse”, i detta kapitelns tredje avsnitt ”Den heliga andes utgjutande”, i § 18 under titeln ”Nåden och religionen”. Denna paragraf föregås av § 17 ”Uppenbarelsens subjektiva möjlighet” och följs av § 19 ”Tron och lydnaden”. Vi kan

³⁵ Detta är religionen eller ”Lagen på gott och ont” (Rom 7:7ff)

³⁶ Se även Greens introduktion till sin översättning av KD I/2 § 17, Barth: *On religion – The Revelation of God as the Sublimation of Religion* (2006), s 8.

³⁷ Barth: *Unterricht in der christlichen Religion, Bd 1* (1924), s 207

³⁸ Barth: *Unterricht in der christlichen Religion, Bd 1* (1924), s 213

³⁹ Barth: *Unterricht in der christlichen Religion, Bd 1* (1924), s 224. Som så ofta så uttrycker sig Barth ganska starkt, expressionistiskt och retoriskt skulle man kunna säga, och man bör inte ta honom för bokstavligt (om än allvarligt!). Liksom alla Barths verk så röjer även denna dogmatik ett stort intresse för och kunskap om religionsbegreppet. Han vill även här markera en radikalt annorlunda inriktning på teologin, den är inte liberalteologisk eller modern utan reformert. Det bör dock nämnas att Barth inte menar reformert i snäv mening, inte konfessionalistiskt eller bundet till reformert kyrklighet, utan snarare reformatorisk. Han hade faktiskt avvisat en uppmaning från den lutherska fakulteten att kalla sina föreläsningar för ”reformert teologi” eller liknande för att han ville ge dem en ekumenisk prägel. Barths tjänst var för övrigt upprättad av den reformerta kyrkan i Hannover och finansierad av amerikanska presbyterianer. Se Busch: *Karl Barths Lebenslauf* (1978), s 135-136

⁴⁰ Barth: *Die christliche Dogmatik im Entwurf, Bd 1* (1927)

bara på formen se att Barth har vidareutvecklat den första dogmatikens struktur. I den tidigare dogmatiken skulle religionen som sagt ha behandlats under titeln ”Tron och lydnaden” såsom den rätta responsen på Guds uppenbarelse. Således kunde man få intrycket av att denna respons i grund och botten är en mänsklig möjlighet, men för att göra ännu tydligare att det från början till slut handlar om Guds handlande så behandlar Barth nu alltså religionen redan före tron och lydnaden. Religion är en mänsklig möjlighet som alla människor är kapabla till, medan Guds uppenbarelse endast är Guds möjlighet, Gud uppenbarar sig endast av nåd. Men av nåd uppenbarar sig Gud för människan och låter genom den heliga andes utgjutande människan höra och se. Uppenbarelsen subjektiva möjlighet, uppenbarelsen utifrån ett mänskligt perspektiv och i mänsklig gestalt, är Guds möjlighet. Således ställs alltså Guds nådegåva (den heliga ande) mot människans gripande efter Gud (religion). Det är upplagt för förväxlingar här, och den som gentemot Barth främst får stå till svars för den protestantiska teologins ”stora förväxling” är Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Barths kritik riktar sig enkelt sammanfattat mot Schleiermachers tal om naturliga religiösa anlag, mot avsaknaden av en personlig Gud och således en Gudsrelation där människan ifrågasätts och uppmanas att förlora sig själv i tro och lydnad, avsaknaden alltså av Gudsförhållandets ”samtal”, ”drama” och ”kamp”.⁴¹ Religionen innebär synd, ”synden framför andra (*die Sünde*), synden mot det första budet”⁴² för ”i religionen som sådan gör sig människan själv sin gud”.⁴³ Detta är religionens och den religiösa människans möjlighet, men det är inte nödvändigtvis den slutgiltiga domen över all religion. För även om inte religionen och den religiösa människan kan uppenbara Gud så kan Gud i sin uppenbarelse rättfärdiggöra och helga religionen och alltså försona religionen med sig: ”Gud *kan* stå där. Han *kan* vara religionens föremål. Det kan vara så att religionen inte är avgudadyrkan, inte revolt, utan verkligen Gudstjänst.”⁴⁴

2.3 Den kyrkliga dogmatiken (KD)

Innan vi kommer in på undersökningen av § 17 i KD I/2, detta arbetes centrala del, så vill jag i detta kapitel slutligen ge en summarisk beskrivning av det dogmatiska verk som vår paragraf är en del av.

KD är Karl Barths livsverk. Påbörjat 1932 var det vid Barths död 36 år och drygt 9000 sidor senare ännu inte avslutat. KD är Barths mest omfattande och djupgående teologiska arbete och det får också anses vara där som Barth har formulerat sig i någon mån ”slutgiltigt” och ”moget”. Självklart har Barth under det långa arbetet med KD kommit att ändra sig på vissa punkter och självklart skulle han ha formulerat sig annorlunda om han påbörjat verket 20 år senare. Men jag menar ändå att KD är representativt för Barths teologi och § 17 för Barths religionsbegrepp.

⁴¹ Barth: *Die christliche Dogmatik im Entwurf, Bd 1* (1927), s 410

⁴² Barth: *Die christliche Dogmatik im Entwurf, Bd 1* (1927), s 416

⁴³ Barth: *Die christliche Dogmatik im Entwurf, Bd 1* (1927), s 415

⁴⁴ Barth: *Die christliche Dogmatik im Entwurf, Bd 1* (1927), s 416-417

KD är alltså ursprungligen skriven på tyska och finns utgiven i flera olika upplagor. Verket består av fyra huvuddelar.⁴⁵ Varje huvuddel består i sin tur av två eller fler delband, av ett antal kapitel (16 totalt i hela KD) och paragrafer (totalt 73). Varje paragraf inleds med en ledsats som sammanfattar den lära som paragrafen försöker behandla.

KD I, "Läran om Guds ord" (två delband), är Barths "prolegomena" (d.v.s. "förord") till dogmatiken. Här försöker han visa på teologins förutsättningar och uppgift. Han beskriver t.ex. dogmatiken som "...den kristna kyrkans vetenskapliga självprövning vad det gäller dess säregna tal om Gud."⁴⁶ Kriteriet för denna självprövning är inget mindre än Guds ord och "Guds ord är Gud själv i sin uppenbarelse."⁴⁷ Gud uppenbarar sig som *en* herre, som fader, son och helig ande. Guds uppenbarelse är Jesus Kristus, Guds inkarnerade ord. Teologin får inte söka sina kriterier utanför Guds självuppenbarelse, t.ex. i olika filosofiska förutsättningar. KD II "Läran om Gud" (två delband) vill beskriva Gud som den som "älskar i friheten".⁴⁸ Gud är den han är i sitt handlande, det vill säga i sitt nådeval: Jesu Kristi utkorelse. Gud är den som i begynnelsen, på ursprungligt och slutgiltigt sätt, har bestämt sig för människan och människan för sig. I KD III, "Läran om skapelsen" (fyra delband), försöker Barth beskriva Guds "skapelseverk": "Skapelsen är det första i raden av den treenige Gudens verk och begynnelsen på alla de ting som är annorlunda Gud." Guds avsikt och mening med skapelsen är "...möjliggörandet av historien om Guds förbund med människan."⁴⁹ IV "Läran om försoningen" (fyra delband, varav det fjärde finns endast i fragment), handlar om Guds försoningsverk, om hur Gud tar sig an den Gudsförnekande "människans förlorade sak": "Innehållet i läran om försoningen är kunskapen om Jesus Kristus, som är (1) den sanne, nämligen den självförnedrande och så försonande Guden, men (2) också den sanne, nämligen den av Gud upphöjde och så försonade människan, och som i bådas enhet (3) är vår försonings borgen och vittne."⁵⁰ Del V, "Läran om återlösningen", var från början också tänkt att ingå i KD men Barth hann inte så långt innan sin död.

⁴⁵ KD I-IV. Barth hann inte avsluta KD IV före sin död och alltså heller inte påbörja KD V som från början var tänkt att bli den sista huvuddelen.

⁴⁶ KD I/1, ledsatsen till § 1.

⁴⁷ KD I/1, kap. 2, ledsatsen till § 8.

⁴⁸ KD II/1, kap. 6, ledsatsen till § 28

⁴⁹ KD III/1, kap. 9, ledsatsen till § 41.

⁵⁰ KD IV/1 ledsatsen till § 58.

3 Barths religionsbegrepp i KD I/2 § 17

I detta kapitel vill jag på olika sätt försöka *beskriva* Barths religionsbegrepp i KD I/2 § 17, inte minst genom att låta Barth själv komma till tals. Underrubrikerna följer Barths egna rubriker till avsnitten i § 17. Först ska dock ytterligare något kort sägas om paragrafens sammanhang i KD.

KD I behandlar "läran om Guds ord" och består av 24 paragrafer, uppdelade på en inledning (§ 1-2) och fyra kapitel: kapitel 1 "Guds ord som kriterium för dogmatiken" (§ 3-7), kapitel 2 "Guds uppenbarelse" (§ 8-18), kapitel 3 "Den heliga skrift" (§ 19-21) och kapitel 4 "Kyrkans förkunnelse" (§ 22-24). Barth kallar även KD I för "prolegomena" (förord) till dogmatiken. Barths prolegomena skiljer sig från den protestantiska teologins kutym vid den här tiden. Praxis var att man i prolegomena beskrev teologins förutsättningar i form av allmänreligiösa, filosofiska, sociologiska eller psykologiska principer. Det verkade således som att teologins förutsättning låg utanför teologins egentliga område. Barth hävdade istället att prolegomena är en del av dogmatiken, det är inte ett förord i betydelsen det som skall sägas *före*, utan det är ett förord i betydelsen det *första* som skall sägas, eller kanske snarare i betydelsen att *först* har Gud talat, teologins uppgift är *sedan* att svara. Med andra ord: i prolegomena är det dogmatikens uppgift att förklara att det är Guds uppenbarelse som är teologins förutsättning.

§ 17 befinner sig alltså i kapitel 2 som behandlar Guds uppenbarelse. Detta kapitel består i sin tur av tre avsnitt: avsnitt 1 "Den treenige Guden" (§ 8-12), avsnitt 2 "Ordets inkarnation" (egentligen "Ordets köttblivande") (§ 13-15) och avsnitt 3 "Den heliga andes utgjutande" (§ 16-18). Det första avsnittet behandlar förutsättningarna för Guds uppenbarelse: "Guds ord är Gud själv i sin uppenbarelse" (§ 8) och Gud uppenbarar sig i och med sitt ord som "uppenbarare, uppenbarelse och uppenbarvaro". Den ende och enhetlige Guden är och uppenbarar sig alltså som en treenig Gud: Fader/Skapare, Son/Försonare och helig Ande/befriare. De två andra avsnittet i kapitel 2 försöker behandla hur denna uppenbarelse tilldrar sig enligt skriften avseende den andra (Sonen) respektive tredje (Anden) trosartikeln. Dessa två avsnitt svarar mot varandra vilket blir särskilt tydligt om man tittar närmare på ledsatserna för de två första paragraferna (§ 13 & § 16) i respektive avsnitt:

§ 13 Guds frihet för människan

Guds uppenbarelse sker enligt den heliga skrift däri att Gud blev människa, att denna människa alltså har blivit Guds ord. Det eviga ordets inkarnation, Jesus Kristus, är Guds uppenbarelse. I detta skeendes verklighet bevisar Gud sin frihet att vara vår Gud.

§ 16 Människans frihet för Gud

Guds uppenbarelse sker enligt den heliga skrift däri att Guds heliga Ande upplyser oss till kunskap om hans ord. Utgjutandet av den heliga Anden är Guds uppenbarelse. I detta skeendes verklighet består vår frihet att vara Guds barn och att i hans uppenbarelse känna, älska och lova honom.

Vi kan se att den frihet som Gud uppenbarar inte är absolut eller abstrakt utan bunden och konkret, på så vis att den består i och med det förbund som Gud har upprättat och upprätthåller mellan sig och sin mänsklighet i Jesus Kristus. Inte på så vis att han är tvungen eller bunden till detta, eller att han i och med denna förbindelse slutar att vara Gud (eller för den delen att människan slutar vara människa!). Men i och med sitt eviga ord, Jesus Kristus, har Gud verkligen sagt och beslutat något ursprungligt och slutgiltigt: Gud har bestämt sig för människan och människan för sig. Här består också uppenbarelsens möjlighet och verklighet vad det gäller oss. *Objektivt* sett består uppenbarelsens möjlighet och verklighet i att Jesus Kristus uppenbarar sig *för oss*, att Gud blev människa (och alltså delade *vår* verklighet). *Subjektivt* sett består uppenbarelsens möjlighet och verklighet i att den heliga Anden uppenbarar sig *i oss*, att Gud verkar i *oss* (alltså att Gud verkar i oss!).

Det är alltså närmare bestämt i detta sammanhang som Barths religionsbegrepp och § 17 befinner sig. Inom ramen för hela KD I så behandlar den Guds uppenbarelse, men inom ramen för Guds uppenbarelse handlar den tillsammans med § 16 & 18 om ”uppenbarvaron” och om uppenbarelsens subjektiva möjlighet och verklighet. Om man slutligen sätter § 17 i relation till 16 och 18 så står § 16 för Fadern som ”vår tillvaros Herre” (§ 10), § 17 står för Sonen som ”Herren mitt i vår fiendskap mot honom” (§ 11) och § 18 står då för helig Ande som ”Herren som gör oss fri” (§ 12).⁵¹ Sett i detta sistnämnda sammanhang så står § 17 för människans otro och fiendskap och för Guds seger över denna fiendskap, mitt emellan å ena sidan Guds trofasthet (§ 16) och å andra Guds barnens liv i tro och lydnad (§ 18).

3.1 § 17: Guds uppenbarelse som religionens upphävande

KD I/2 § 17 är uppdelad i tre avsnitt: 1. "Religionsproblemet i teologin" (s304-324), 2. "Religion som otro" (s324-356) och 3. "Den sanna religionen" (s356-397).

Barth inleder varje paragraf i KD med en ”ledsats” som sammanfattar vad paragrafen vill säga. Nedan infogas ledsatsen till § 17 som ett stöd genom texten:

*Guds uppenbarelse i den heliga Andes utgjutande är Guds dömande, men också försonande, närvaro i den mänskliga religionens värld, d.v.s. i området för människans försök att rättfärdiga och helga sig själv inför en egensinnigt och egenmäktigt projicerad gudsbild. Kyrkan är den sanna religionens plats i den mån hon lever genom nåd från nåd.*⁵²

3.1.1 Religionsproblemet i teologin

⁵¹ Nürnberg: *Glaube und Religion bei Karl Barth* (1967), s 21

⁵² KD I/2 s 304

Barth börjar detta avsnitt med att påminna om att vi här alltså håller på med att undersöka *uppenbarelse*skeendet "...såsom det är omvittnat för Jesu Kristi kyrka genom den heliga skrift."⁵³ Enligt Barth måste såväl uppenbarelse^s *verklighet* som dess *möjlighet*, som i grund och botten är ett, "sökas i Gud och endast i Gud."⁵⁴ Det finns med andra ord ingen möjlighet, ingen kapacitet, för Guds uppenbarelse i och hos människan. Den uppenbarelse som verkligen sker, sker eftersom det är möjligt för Gud att verkligen uppenbara sig. Detta gäller såväl det objektiva som det subjektiva i Guds uppenbarelse, såväl det att "Gud blev människa, att denna människa alltså har blivit Guds ord" (ledsatsen §13) som "att Guds heliga Ande upplyser oss till kunskap om hans ord" (ledsatsen till §16). Men här stöter vi enligt Barth på ett problem: "...den **mänskliga religionens** problem."⁵⁵ Här befinner vi oss i ett problemområde: "...religionens...problemområde."⁵⁶ För Guds uppenbarelse tar form och gestaltar sig för den religiösa människan mitt i den mänskliga religionens värld:

Sett från denna sida uppträder det vi kallar uppenbarelse nödvändigtvis såsom något särskilt på fältet för det allmänna som man kallar religion: '**kristendom**' eller '**kristen religion**', ett predikat till ett subjekt som kan ha även andra predikat, en species i ett genus till vilket hör även andra species. Det finns ju utanför och vid sidan av kristendom även judendom och islam, buddhism och shintoism, animistiska och totemistiska, asketiska, mystiska och profetiska religioner av alla slag. Än en gång: Vi skulle vara tvungna att förneka uppenbarelseⁿ som sådan om vi ville bestrida att den också är just precis det: kristendom, att den har också detta mänskliga ansikte, och att den i denna egenskap står i en rad tillsammans med andra mänskliga ansikten, att den härifrån sett visserligen är egenartig men ingalunda unik.⁵⁷

Att Gud uppenbarar sig betyder att Gud gör sig uppenbar för människan mitt i människans värld, det betyder mitt i en värld som i alla tider och på alla platser för människans del har varit en värld av religion och religioner. För vilken mänsklig kultur eller tillvaro har inte präglats av vad vi kan kalla för religion, det vill säga av känslan och upplevelsen av högre makters inflytande och känslan och upplevelsen av den egna existensens tillkortakommande inför ett högsta väsen, eller respekten och kanske fruktan inför någon eller något kvantitativt eller kvalitativt annorlunda, en högsta, mer eller mindre avlägsen, släkting, eller någon eller något helt oavhängigt? Har inte den mänskliga kulturen och tillvaron alltid varit mer eller mindre kunnig om sina plikter i förhållande till dessa makter och mer eller mindre ihärdigt strävat efter en god relation till dem?

Alltid och överallt har då också föreställningen om föremålet och om målet för denna strävan eller föreställningen om ursprunget för detta skeende trängt sig

⁵³ KD I/2 s 305

⁵⁴ KD I/2 s 305

⁵⁵ KD I/2 s 305

⁵⁶ KD I/2 s 305-306

⁵⁷ KD I/2 s 306

samman i bilder av gudar, i vilkas bakgrund nästan alltid och nästan överallt även bilden av en högsta och enda gud mer eller mindre tydligt blev synlig. När och var kände man inte till människans förpliktelse att visa sin aktning för guden eller för gudarna i form av konkret kult: genom att uppehålla sig med gudomens bilder och symboler, genom offer, försoningshandlingar och böner, genom sedebruk, spel och mysterier, genom församlings- och kyrkobilddningar? Var och när skulle man inte menat och påstått sig ha hört gudomens stämma och bemödat utforska dess mening? Är inte Veda för indierna, Avesta för perserna, Tripitaka för buddhisterna, är inte Koranen för sina troende på samma sätt "Bibel", som gamla och nya testamentet är det för oss? Är inte åtminstone elementen och problemen i världsåskådningen hos alla religioner: världsbeginnselse och världs slut, människans tillkomst och väsen, moraliskreligiös lag, synd och återlösning, identiska med elementen och problemen i den kristna tros läran? Kan och måste man inte se även den **kristna** "fromheten" åtminstone, även i dess högsta och finaste former, på samma skala som formerna för fromhet över huvud, om än kanske på det högsta steget? Och enligt vilka kriterier skulle här just det högsta steget nödvändigtvis tillkomma den kristna fromheten? I och med att vi fastställer detta: allt det finns faktiskt utanför och vid sidan av "kristendomen", så medger vi: Gud har i sin uppenbarelse faktiskt gått in i en sfär där hans verklighet och möjlighet är omgiven av ett hav av mer eller mindre precisa, men i varje fall i grund och botten oförnekliga, paralleller och analogier i mänskliga verkligheter och möjligheter. Guds uppenbarelse är faktiskt Guds närvaro och alltså Guds **fördoldhet** i den mänskliga **religionens** värld. I och med att Gud uppenbarar sig så förborgar sig det gudomligt särskilda i ett mänskligt allmänt, det gudomliga innehållet i en mänsklig form och alltså det **gudomligt unika** i något **mänskligt** blott **egenartigt**. Man kan se Gud, man kan se den heliga Andes utgjutande och då säkerligen även Ordets inkarnation, just eftersom och i den mån det är Guds uppenbarelse för människan, också från denna sida...⁵⁸

Detta betyder inte bara att Guds uppenbarelse för människan, Guds uppenbarelse som är något helt annat än människans religion, nödvändigtvis gestaltar sig också på detta mänskliga sätt. Det betyder dessutom att kristendomen, eller den kyrka som talar om Guds uppenbarelse, nödvändigtvis gestaltar sig också på detta mänskliga sätt. Inte minst kristendomen och den kristna kyrkan gestaltar sig som religion i en värld av religion och religioner! Uppenbarelsen "...kan, ja den måste förstås **även** som 'kristendom' och alltså **även** som religion och alltså **även** som mänsklig verklighet och möjlighet."⁵⁹ Det är detta "även" som är religionsproblemet i teologin. Guds uppenbarelse, som är något helt annat än människans religion, gestaltar sig *även* på detta mänskliga sätt:

Religionsproblemet är, i och med att det inte är något annat än det skarpt uttryckta problemet med **människan** i sitt möte och i sin gemenskap med Gud, ett tillfälle att falla i **frestelse**. Teologi, kyrka och tro är på detta ställe inbjudna till att ge upp sitt

⁵⁸ KD I/2 s 307

⁵⁹ KD I/2 s 308

tema och sitt föremål, och att därmed bli ihåliga och tomma, blotta skuggor av sig själva. Omvänt har de just precis här tillfälle att hålla sig till saken.⁶⁰

Valet som teologin, kyrkan och tron här står inför är inte att förneka att uppenbarelsen tar form av religion. Men frågan är om man ska förstå detta på så vis...

...att det som vi menar oss veta om religionens väsen och uppträdande skall tjäna som måttstock och förklaringsprincip för Guds uppenbarelse, eller tvärtom: om vi ska tolka religionen: den kristna religionen och alla andra religioner utifrån det som blir oss sagt av Guds uppenbarelse. Det är uppenbarligen en sak om religionen är teologins problem **framför alla andra**, och något annat om den är **ett problem i** teologin. Det är en sak om kyrkan är ett religiöst sällskap, och något annat om hon är en plats där även religionen är "upphävd" i ordets mest omfångsrika betydelse. Det är en sak om tron förstås som en form av mänsklig fromhet, och något annat den förstås som en form av Guds dom och nåd... Det är valet som här åsyftas.⁶¹

Valet står mellan att antingen se och förklara uppenbarelsen utifrån religionen eller religionen utifrån uppenbarelsen. Den "modernistiska protestantismen", med rötter i 1500- och 1600-talen, och i full blom sedan 1700-talet, har tenderat att välja den första möjligheten framför den andra.

Barth fortsätter nu med att i finstilt text spåra rötterna till den modernistiska protestantismens felsteg. Han börjar detta avsnitt med att såsom "motto" för det följande citera den i teologiska sammanhang mindre kände tyske nationalisten och antisemiten Paul Anton de Lagarde (1827-1891):

Ordet religion har introducerats i avgörande motsatsförhållande till ordet tro, som är gällande i den lutherska, reformerta och katolska kyrkan, och förutsätter överallt den deistiska kritiken av det allmänna kristna uppenbarelsebegreppet. Vill vi då ännu påstå att vi befinner oss i reformationskretsen?⁶²

Detta citat är intressant av flera skäl. Dels visar det på den uppställning, religion och tro, som Barth tidigt opererat med, där Barth räknar religion som otro och i vars plats människan genom den helige Ande är kallad och upplyst till tro och lydnad. Dels sätter det religionsbegreppet tydligt i ett politiskt sammanhang, där Barth sedan länge har argumenterat mot nationalism (inte minst den tyska formen) och där han nu befinner sig mitt i den kyrkokamp som utspelat sig sedan Hitlers makttillträde i Tyskland. Barth låter Lagarde, såsom motståndare till uppenbarelsebegreppet, placera sig och religionen på ena sidan och teologi, kyrka och tro på den andra sidan. Lagarde symboliserar således, tillsammans med nationalsocialismen, något av kulmen på den modernistiska protestantismens felsteg. Vi återkommer till det politiska sammanhanget senare i uppsatsen.

⁶⁰ KD I/2 s 308-309

⁶¹ KD I/2 s 309

⁶² KD I/2 s 309

Jag ska här inte redogöra för detta finstiltta avsnitt i alla detaljer. Det räcker att ta upp några saker. Religionsbegreppet i sin mer moderna betydelse börjar utvecklas inom teologin i och med renässansen. Men det är enligt Barth först i början av 1600-talet hos Johannes Wolleb (1589-1629) som ett allmänt religionsbegrepp börjar formuleras inom teologin.⁶³ I relation till detta allmänbegrepp utvecklas det i denna protestantiska traditionen snart kännetecken (*notae*) för den sanna religionen.⁶⁴ Nästa steg är att Abraham Heidanus (1597 – 1678) talar om att det finns en "...naturlig medvetenhet om Gud, som finns från födseln hos varje människa... När jag tänker Gud så tänker jag mig ett helt perfekt väsen, det starkast och visast möjliga andeväsenet...från denna Gudskunskap har religionen sin födsel."⁶⁵ Barth utropar därmed: "Allmänbegreppet religion tycks vara uppnått!"⁶⁶ Ytterligare ett "steg framåt" i utvecklingen mot den modernistiska protestantismen tas på tidigare delen av 1600-talet med Markus Friedrich Wendelin (1584-1652) som vill göra den "sanna religionen" till "teologins objekt" till skillnad från Gud och helig skrift, som den sanna religionens "principiella" respektive "instrumentella" "orsaker".⁶⁷ Det var dock först i början av 1700-talet, med den reformerte Salomon van Til (1643-1713) och lutheranen J. Franz Buddeus (1667-1729) "...som katastrofen inträffade och nyprotestantismen upplevde sin egentliga och offentliga födelse."⁶⁸ Buddeus gör en uppdelning mellan å ena sidan en "naturlig teologi" och å andra en "uppenbarad teologi". I det självständiga avsnittet som skall behandla den naturliga teologin beskriver Buddeus det naturliga och neutrala religionsbegreppet såsom förutsättningen för alla religioner:

Ty liksom människan av naturen är begåvad med det förnuft som hon har, så måste man lika fullt acceptera att hon av samma natur känner till både att Gud finns och att denne ska dyrkas på rätt sätt.⁶⁹

Van Til tycks enligt Barth gå ytterligare ett steg:

Principen från vilken den naturliga religionen bör utgå vad det gäller säker bevisning om Gud och om kulten av honom är det förnuftets ljus som finns i människans

⁶³ Se Wolleb: *Religio . . . generali significatione omnem Dei cultum, specialiter cultum Dei immediatum, specialissime vero aut internum solum aut externum et internum simul denotat* "Religion...betecknar i dess allmänna mening all gudskult, särskilt omedelbar gudskult, allra särskildast betecknar det emellertid antingen endast inre kult eller både inre och yttre kult samtidigt", apud Barth: KD I/2 s 310

⁶⁴ Dessa kännetecken, som passande nog återfinns i Bibeln, för den "sanna gudomliga religionen" (*vera et divina religio*) upp bärs av den "kristna religionen" (*christiana religio*) och kan sammanfattas i dessa tre: 1. Den "sanna kunskapen om den sanne Guden" (*vera veri Dei notitia*), 2. Den "sanna uppfattningen om människans försoning med Gud" (*vera ratio reconciliationis hominis cum Deo*), och 3. Den "sanna Gudskulten" (*verus Dei cultus*). Apud Barth: KD I/2 s 311

⁶⁵ *naturalis Dei cognitio, quae singulis hominibus innata est...Cum Deum cogito, concipio ens perfectissimum, numen potentissimum...ex hac notitia Dei ortum habet religio*, apud Barth: KD I/2 s 311

⁶⁶ KD I/2 s 311

⁶⁷ KD I/2 s 312

⁶⁸ KD I/2 s 313

⁶⁹ *Ut enim a natura homo habet, quod ratione sit praeditus, ita, quod et Deum esse et eundem rite colendum agnoscit, non minus naturae ipsi acceptum ferre debet*, apud Barth: KD I/2 s 314. Barth frågar sig därmed: "Sådan förnuftsbevägning, sådan Gudskunskap?"

tankesjäl och som genom medfödda och allmänna tankeyttranden är så pass synligt att ingen som är uppmärksam och befriad från fördomar kan vara okunnig om det.⁷⁰

Enligt Buddeus kan människan tack vare denna naturliga religion känna till "...det perfekta väsen som vi kallar Gud."⁷¹ Om man sedan med van Til, utifrån den naturliga teologins principer, jämför den kristna religionen med övriga religioner så ska man, "...även om man räknar med mysterier som övergår den naturliga vetenskapens gränser", likväl finna att "...den kristna religionen mer än de övriga överensstämmer med naturens ljus."⁷² Van Til och Buddeus får enligt Barth representera en "vändning" som i grund och botten kom att delas av den tidens "alla ledande teologer" och som vad det gäller "grundläggande betydelse" och betydelsen för teologins historiska utveckling "inte kan tas på tillräckligt stort allvar."⁷³ Vändningen innebär ett nytt fokus för teologin: "...den mänskliga religionen, Gudsförhållandet, som människan kan ha och faktiskt har även utan uppenbarelse..." Uppenbarelsens funktion har i och med denna vändning blivit att bekräfta "...vad människan även utan uppenbarelse kan veta om sig själv och därmed om Gud."⁷⁴ Van Til och Buddeus representerar vändningen men alltså inte slutet eller kulmen på denna "sorgehistoria". Historien fortsätter bland annat med Immanuel Kants (1768-1834) "rationalism... som reducerade *religio naturalis* till en *ethica naturalis* och som endast ville kännas vid uppenbarelsen såsom en aktualisering av den moraliska förnuftsformågan", och med Schleiermacher som omvänt "...ville finna teologins hela essens i religionen förstådd såsom känsla och finna uppenbarelsen i ett bestämt intryck som skapade en bestämd känsla och alltså i sin tur skapade en bestämd religion...", och med G.W.F. Hegel (1770-1831) som såväl i den kristna som i den naturliga religionen såg "...endast en prototyp som skulle komma att upphävas av filosofins absoluta vetande...", och med Ludwig Feuerbach (1804-1872) som endast räknade med olika sorters naturlig religion och som såg dessa som "...den naturliga längtans illusoriska uttryck och det mänskliga hjärtats önskningar..." Denna lista skulle kunna göras längre. Nu är, enligt Barth, den naturliga religionens "tumultartade genombrott" i kyrkan och i teologin etablerat på ett sätt som Buddeus och van Til "...aldrig hade kunnat drömma om!" Men det tema som dessa båda definitivt initierade och som vid tiden för Barth definitivt gjort sitt fullständiga genombrott kan trots inbördes variationer sammanfattas:

Religion är en självständig känd storhet gentemot uppenbarelsen, och **religionen skall inte förstås utifrån uppenbarelsen utan uppenbarelsen utifrån religionen**... Nyprotestantism innebär 'religionism'.⁷⁵

⁷⁰ *Principium, ex quo religio naturalis, quoad certam de Deo eiusque cultu demonstrationem hauriri debet, est ipsum lumen rationis in mente hominis per notiones insitas et communes conspicuum, ita ut nemo attentior et praeiudiciis liberatus illud ignorare possit,* apud Barth: KD I/2 s 314

⁷¹ *ens perfectissimum, quod Deum vocamus,* Apud Barth: KD I/2 s 314.

⁷² *religionem christianam (licet mysteria agnoscat naturalis scientiae limites excellentia) tamen plus quam reliquas cum lumine naturae consentire,* apud Barth: KD I/2 s 315.

⁷³ KD I/2 s315

⁷⁴ KD I/2 s315

⁷⁵ KD I/2 s316

Teologi hade helt enkelt kommit att bli ”religionsvetenskap” och dogmatik ”religionsfilosofi”.

”Varför”, frågar sig nu Barth reflexivt, ”ska denna utveckling bedömas negativt, som en störning i kyrkans liv, ja slutligen till och med som en heresi som spränger kyrkan?”⁷⁶ Det är viktigt för Barth att här poängtera att han inte vill inta en konservativ hållning eller ifrågasätta det fria sökandet efter sanning också inom teologins område. Det får inte vara av rädsla inför denna utveckling i sig som teologen intar en annan hållning. Anledningen till att man i grund och botten måste göra upp mot denna felvändning är enligt Barth att man annars ”...är, för att tala i klarspråk, helt värmlös gentemot dagens ’tyskkristna’...”⁷⁷ Det är en förutsättning för att faktiskt värna den fria forskningens sökande efter sanning. Vad det handlar om är att i grund och botten *bekänna sig till Jesus Kristus, Jesus Kristus såsom Guds avgörelse* ”en gång för alla och i alla avseenden”. Det handlar om att i teologin faktiskt göra bruk av bekännelsen.

Man kan inte heller klandra den protestantiska teologin för att ha intresserat sig för religion över huvud taget. Detta hänger samman med det förnyade intresset för mänskligheten vid denna tid och ska i grund och botten bejakas. Det är på inga sätt kyrkans och teologins uppgift att förhålla sig okunnig och ointresserad till sin samtids ”sorger och förhoppningar”.⁷⁸ Det är inte intresset för religionen och för den religiösa människan utan *ointresset för uppenbarelsen* och för den kristna tron som måste ifrågasättas. Guds uppenbarelse kan inte underordnas, eller uppgå i, människans religion. Uppenbarelse och religion är inte två jämförbara storheter, religion kan endast riktigt förstås i ljuset av Guds uppenbarelse. Därför har vi här att göra med ett kvalitativt val: *antingen* försöker vi förstå människans religion i ljuset av Guds uppenbarelse *eller* så förstår vi över huvud taget ingenting av vad uppenbarelse och religion är i detta sammanhang.

I den religionsvetenskapligt orienterade teologin riskerar dessa val att sammanblandas. Risker för sammanblandning tycks då vara mindre i den ”rena” religionsvetenskapen, det vill säga i den religionsvetenskap där man inte gör anspråk på att vara teologi. ”Uppenbarelse” såsom religionsvetenskapligt fenomen är ju något som kan studeras i de flesta religioner, och i den mån det är detta fenomen som studeras, och alltså inte Guds uppenbarelse, så måste det vara ett legitimt studieobjekt.

För teologin däremot måste Guds uppenbarelse, Guds avgörelse över människan i och med Jesus Kristus, vara något oproblematiskt, det vill säga något som inte ifrågasätts utan som är den självklara förutsättningen för teologins frågeställningar: ”Uppenbarelse är Guds suveräna handlande med människan eller så är det inte uppenbarelse.”⁷⁹ Att Gud är suverän betyder inte att människan på något sätt åsidosätts i och med uppenbarelsen utan att hon tvärtom aktiveras och sätts i relation till Gud, att hon görs till självständigt subjekt i en relation där Gud visserligen är suveränt subjekt men där uppenbarelsen i den heliga andes utgjutande också är en subjektiv verklighet, också upplivar och uppväcker människan till aktivitet. Att Gud är suverän betyder att Gud är fri *för* människan och att Gud gör människan fri för *Gud*. Detsamma gäller den mänskliga religionen. Denna

⁷⁶ KD I/2 s 317

⁷⁷ KD I/2 s 318

⁷⁸ KD I/2 s 319

⁷⁹ KD I/2 s 322

relation mellan Gud och människa, mellan uppenbarelse och religion, kan aldrig systematiseras så att Gud slutar vara suveränt subjekt, utan människan och hennes religion måste bedömas utifrån Guds suveräna uppenbarelse. Denna relation kan endast gestaltas såsom *berättelsen* och *historien* om Guds handlande med människan, och människan i denna relation kan endast rätt ses i ljuset av den Gud som handlar i och med denna berättelse och historia. Den relevanta frågan för religionsproblemet i teologin är med andra ord inte frågan efter ett allmänt och i förväg bestämt religionsbegrepp, som man sedan efter hand kan sätta i förbindelse med uppenbarelsbegreppet, utan frågan ”...vad det kan vara, som sett utifrån uppenbarelsen, utifrån tron, blir synligt såsom religion i den mänskliga verkligheten?”⁸⁰

Barth avslutar nu detta första avsnitt om religionsproblemet i teologin med att försöka sätta det föregående resonemanget i förbindelse med det som i teologin kallas ”*analogia fidei*”, det vill säga ”trons analogi” eller ”motsvarighet”, med utgångspunkt i ett *kristologiskt* perspektiv och i inkarnationen såsom ”*assumptio carnis*”, det vill säga ”köttets upptagande” eller ”antagande”. Enheten mellan Gud och människa i Jesus Kristus *motsvaras* av enheten mellan uppenbarelse och religion. Men medan den första enheten består i ett fulländat skeende så består den andra enheten i ett skeende som ännu väntar på sitt fulländande. Gud är subjekt i såväl det fulländade skeendet som i det skeende som väntar på att fulländas. Liksom människan Jesus inte har sin existens före eller vid sidan av denna enhet mellan Gud och människa, ”vars subjekt är Guds ord och alltså Gud själv: sann Gud och sann människa”, så handlar det i enheten mellan uppenbarelse och religion om människan och människans religion i Guds efterföljelse. Människan följer med sin religion efter Gud i och med det att Gud har gått före, och hör Gud i och med det att Gud har tilltalat människan.

Sammanfattningsvis vill Barth således fastslå att det som sagts redan i paragrafens ledsats fullt ut faststår: ”Gud är i sin uppenbarelse närvarande mitt i den mänskliga religionens värld.”⁸¹ Att just *Gud* är närvarande innebär emellertid att teologin åter måste försöka få ordning på begreppen uppenbarelse och religion och dess inbördes relation, så att religionen förstås i ljuset av uppenbarelsen och sätts i relation till uppenbarelsen i ljuset av det skeende där Gud själv är suveränt subjekt. Utifrån ett kristologiskt perspektiv och utifrån *analogia fidei* kan man därför enligt Barth säga att läran om *assumptio carnis* motsvaras av läran om uppenbarelsen som religionens upphävande.

3.1.2 Religion som otro

Efter att i första avsnitten ha redogjort för religionsproblemet i teologin så ska Barth i andra avsnittet försöka beskriva, eller ”värdera”, religionen utifrån ett teologiskt perspektiv. Men innan han tar sig an det så vill han inledande uppmärksamma på att ett sådant teologiskt värderande av religionen är riskabelt och måste göras med stor ”försiktighet och barmhärtighet”. Det får inte bli tal om att ge religionen ett självständigt ”väsen” utifrån vilket man kan orientera sig i religionernas värld och försöka skilja på

⁸⁰ KD I/2 s 323

⁸¹ KD I/2 s 324

bättre och sämre och högre och lägre religioner. Inte ens kristendomen kan fungera som en sådan måttstock i detta avseende:

Uppenbarelsen har visserligen avskiljt kyrkan såsom platsen för den sanna religionen. Men inte ens det skall ju förstås på så vis att den kristna religionen som sådan är den mänskliga religionens uppfyllda väsen, och att den kristna religionen därför är den sanna religionen, i grund och botten överlägsen de andra religionerna.⁸²

Eftersom den kristna religionen är sann i den mån den lever genom nåd från nåd så kan den aldrig äga sin sanning utan endast bli sann i och med Guds uppenbarelse och i och med att Gud ger sig och sin sanning till känna. Men i och med att Gud faktiskt är nådig och faktiskt uppenbarar sig och faktiskt låter sin sanning göra sig gällande så kan det inte heller bli tal om att försöka skydda religionen och religionerna från Guds dom.

Barth tar här G.E. Lessing (1729-1781) som exempel. Denne 1700-tals författare försökte inte minst genom sitt drama "Nathan den vise" att visa på orimligheten i religionernas (i Lessings tankevärld handlade det om judendom, kristendom och islam) strider sinsemellan. Å ena sidan försökte Lessing hävda att vi inte kan känna till vilken religion som är sann (liknelsen om de tre ringarna) och å andra sidan försökte han underordna religionerna principen om den fördomsfria kärleken som var och en må sträva efter utan att döma ut någon annan. Barth ger Lessing visserligen rätt i att religionernas krig är meningslöst och "oäkta", ett krig där var och en hävdar sin sannings universella giltighet utifrån den egna horisontens begränsade blickfång.⁸³ Men människans oförmåga i detta avseende kan inte innebära att Gud inte kan, och principen om den fördomsfria kärleken får inte hävdas på ett sådant sätt att Gud inte får, döma också mellan och inom religionerna. På liknande sätt menar Barth att även om det i den teologiska behandlingen av religion och religioner är nödvändigt med ett särskilt stort mått av tolerans, så får inte det för teologen innebära en återhållsamhet på grund av rädslan att betraktas som fanatisk, eller en avvaktan som har sin grund i besserwisserns väntan på sanningens och den sanna religionen uppenbarelse i och med den ena eller den andra redan välkända idéens framåtskridande i historien, och inte heller får tolerans för teologens del innebära en allmänt relativistisk skepsis utifrån upplevelsen av att sanningen endast kan förstås "i form av ens eget tvivel"⁸⁴: "Tolerans i betydelsen av en sådan avhållsamhet eller en sådan besserwisser eller en sådan skepsis är faktiskt den värsta formen av intolerans."⁸⁵

Det tålamod som ska utgöra grunden för ett teologiskt förhållningssätt till religionen och religionerna är Kristi tålamod och kunskapen om att även och inte minst den egna religionen står under Guds dom och således under Guds nåd. Med detta sagt inledningsvis är det nu dags för Barth att komma till avsnittets egentliga tema:

Vi börjar med satsen: Religion är **otro**; religion är en angelägenhet för, man måste rentav säga: den **gudlösa** människans **främsta** angelägenhet.⁸⁶

⁸² KD I/2 s 325

⁸³ KD I/2 s 325

⁸⁴ KD I/2 s 326

⁸⁵ KD I/2 s 326

⁸⁶ KD I/2 s 327

Detta är alltså ingen ”religionsvetenskaplig” eller ”religionsfilosofisk dom” över ”religionens väsen”, och det innebär...

...inget bestridande av det sanna, goda och sköna, som vi vid närmare anblick kan upptäcka i nästan alla religioner och som vi naturligtvis i särskilt rikt mått menar oss finna i vår egen religion, om vi är dess övertygade anhängare.⁸⁷

Satsen ska heller inte förstås som en uppmaning till inom- eller utomkyrklig ikonoklasm eller som en allmän dom över en särskild och konkret form av mänskligt religiöst beteende, utan som ”**gudomlig** dom över **allt** mänskligt.”⁸⁸ Gudomlig dom innebär ett bedömande utifrån Guds uppenbarelse såsom den omvittnas i den heliga skrift, och Barth vill visa på två klagörande moment i detta avseende.

Först och främst innebär Guds uppenbarelse att Gud erbjuder, visar upp, framställer och skildrar sig själv. Människan kan endast lära känna Gud och veta vem Gud är utifrån denna Guds självuppenbarelse. Men människan vet inte ens detta, alltså hur Gudskunskapen är möjlig, utan att Gud har klagjort det för henne, alltså verkligen uppenbarat sig. Förutsättningarna för Gudskunskapen blir kända i efterhand. Därför träffar och bemöts Guds uppenbarelse av den religiösa människans motstånd mot Guds uppenbarelse, människans vilja och försök att utifrån sig själv, efter eget huvud och på egen hand, framställa Gud, vilket är omöjligt och vilket alltså resulterar i en överklig Gud. Men detta mänskliga religiösa motstånd mot Guds uppenbarelse kan människan lika lite veta om på egen hand, det blir uppenbart för henne på samma sätt och samtidigt som Gud uppenbarar sig. Det finns i detta avseende, såväl vad det gäller kunskapen om Guds ljus och om det mörker människan står och går i, alltså ingen genväg förbi eller runtom Guds uppenbarelse.⁸⁹

Detta mänskliga religiösa motstånd gäller såväl för de olika världsreligionerna som för äldre och nyare tiders filosofiska och politiska idéer och ideologier. Religiösa i detta avseende är teister och ateister i lika hög grad. Gudsbilden (oavsett om Guden sen kallas för ”Gud” eller för något annat) uttrycker människans försanthållande av en tanke eller ett fenomen som ger hennes liv mål och mening, som hon ser sig förutbestämd av

⁸⁷ KD I/2 s 327

⁸⁸ KD I/2 s 328

⁸⁹ Barth stöder sig här på Calvin: *Homini ingenium perpetuum, ut ita loquar, esse idolorum fabricam . . . Homo qualem intus concepit Deum, exprimere opere tentat. Mens igitur idolum gignit, manus parit*, ”Människans hjärna är så att säga en ständig skapare av idoler... Den Gud som människan föreställer sig i sitt inre försöker hon uttrycka i ett verk. Således föder tanken idolen, och handen tillverkar den.” (Calvin, *Instit.* I 11, 8), apud Barth: KD I/2 s 330; Jmfr.: *Imagines Deus inter se non comparat, quasi alterum magis, alterum minus conveniat: sed absque exceptione repudiat simulachra omnia, picturas aliaque signa, quibus eum sibi propinquum fore putarunt superstitiosi*, ”Gud jämför inte avbilderna sinsemellan, som om han var mer välvilligt inställd till den ena och mindre till den andra: utan undantag förkastar han alla avbildningar, bilder och andra tecken, med vilka de vidskepliga trodde sig kunna få honom att närma sig dem.” (Calvin, *Instit.* I 11, 1) apud Barth: KD I/2 s 330; Jmfr.: *In nihilum redigit quicquid divinitatis propria opinione sibi fabricant homines* ”Till intet leder den (den heliga skrift) vilken som helst gudom som människan tillverkar sig efter eget tycke.” (Calvin, *Instit.* I 11, 1) apud Barth: KD I/2 s 330; *Non apprehendunt (Deum) qualem se offert, sed qualem pro temeritate fabricati sunt, imaginantur*, ”De uppfattar inte/tar inte emot (Gud) såsom han erbjuder sig utan de föreställer sig honom såsom de av en slump har tillverkat honom” (Calvin, *Instit.* I 4, 1) apud Barth: KD I/2 s 331; *Notitia Dei, qualis nunc hominibus restat, nihil aliud est, quam horrenda idololatriae et superstitionum omnium scaturigo*, ”Gudskunskapen, såsom den nu återstår bland människorna, är inget annat än ett fruktansvärt källsprång för all avgudadyrkan och vidskepelse.” (Calvin, *Komm. zu Joh. 3, 6 C. R.* 47, 57) apud Barth: KD I/2 s 331.

och låter sig ledas och styras av. Men sanningen är inget som människan på detta sätt kan ha utan något som kommer henne till del. Istället för att tro på den sanning som hon inte kan nå men som kommer till henne av nåd så försöker hon äga och ha den sanning som hon kan nå när hon griper utifrån sig själv och sträcker sig så högt hon kan:

Hon gör då inte det som hon måste göra när sanningen kommer till henne. Hon tror nämligen inte då. Om hon trodde så skulle hon **höra**; i religionen **tal** hon emellertid. Om hon trodde så skulle hon låta något **skänkas** till sig; i religionen **tar** hon emellertid något för sig. Om hon trodde så skulle hon låta Gud själv träda in för Gud; i religionen vågar hon sig på att gripa efter Gud. Eftersom religionen är detta **gripande** så är den en motsägelse mot uppenbarelsen, det koncentrerade uttrycket för den mänskliga otron, det vill säga den hållning och det handlande som står i direkt motsättning till tron. Den är det maktlösa, men också trotsiga, övermodiga, men också hjälplösa, försöket, genom vilket människan visserligen skulle kunna men nu just precis inte kan skapa det som hon bara kan eftersom och när Gud själv skapar det för henne: sanningskunskap, Gudskunskap.⁹⁰

Barth försöker att begrunda detta resonemang utifrån den bibliska kritiken av bilddyrkan. Inte minst i GT, hos profeterna Jesaja (Jes 44:9-20) och Jeremia (Jer 10:1-16), görs skillnaden tydlig mellan å ena sidan de som tillber den Gud de själva har skapat och å andra sidan de som tillber den Gud som de skapats av. Därför förbjuds det sanna gudsfolket såväl att tillbe andra folks skapade gudar som att skapa bilder av sin skapare.

Utvecklingen i NT är att Gud nu i och med Jesus Kristus uppenbarar sig för och upprättat sitt förbund med alla människor och folk. Således gäller detta anspråk nu hela världen, ingen är i och med denna nåd ansvarslös inför Gud, och det finns således inte längre någon ursäkt för någon att gå sina egna vägar. En dom uttalas i och med Jesus Kristus över den avfallna mänsklighetens ”gudlöshet och orätt”,⁹¹ vilket enligt Barth snarast skall förstås som hednisk avgudadyrkan och inte som gudsfrånvänd profanitet. Gud tar sig alltså i nåd an dessa gudlösa, som i och med sin egen allra frommaste gudstjänst var just ”utan Gud i världen”,⁹² tar dem i anspråk och gör dem således ansvariga inför Gud. I och med att sanningen på detta sätt blottar lögnen och ställer den i ett helt nytt ljus så blir det i grund och botten redan kända på nytt känt och uppenbart: Den Gud som ”inte är långt borta från någon enda av oss” och i vilken det är ”vi lever, rör oss och är till”,⁹³ men som vi i vår lögn har förnekat och vänt ryggen och som vi alltså inte längre känns vid, uppenbarar sig och gör sig på nytt känd för oss. Vi hade på sätt och vis sanningen, men vi gjorde sanningen till lögn när vi höll ”sanningen fången i orättfärdighet”.⁹⁴ Denna Gudskunskap tillkännager Gud i och med Jesus Kristus.

För det andra innebär uppenbarelsen ”...såsom Guds erbjudande och framställande av sig själv, handlingen genom vilken han av nåd och genom nåd försonar

⁹⁰ KD I/2 s 330

⁹¹ Se Rom 1:18: “Αποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ’ οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων”

⁹² Se Ef 2:12: “ὅτι ἦτε τῷ καιρῷ ἐκεῖνῳ χωρὶς Χριστοῦ, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ”

⁹³ Apg 17:27-28

⁹⁴ Rom 1:18

människan med sig själv.”⁹⁵ Sanningens dom över människan, avslöjandet av människans lögn och samtidigt försoningen och återvändandet till den sanna relation med den sanne Guden som hon är skapad till, kan inte människan uttala över sig själv, hon har ju inte denna sanning (annat än i fångenskap och då alltså som lögn), den måste uttalas utifrån, från Gud själv. Det sker i och med Guds uppenbarelse ett utbyte: Gud erbjuder sig till människan. Människan får alltså något som hon inte kan ge sig själv och som hon inte har rätt till, medan Gud frivilligt tar på sig den synd och förnekelse som människan gjort sig skyldig till. Gud ger och människan får alltså. Men man kan lika väl säga att Gud i och med denna nådegåva tar människan till sig. I uppenbarelsen uppenbarar Gud att detta sker av och genom nåd, att det alltså från början till slut är Guds eget verk.

Denna försoning med människan, människans rättfärdiggörelse och helgelse, Guds i grund och botten bejakande av människan (den i och för sig orättfärdiga gudlösa människan), måste alltså som Guds uppenbarelse innebära ett nekande till människans religion då religionen innebär människans försök att rättfärdiggöra och helga sig själv och således även innebär religionens strid mot uppenbarelsen. Barth menar att detta gäller oavsett religionen i detta avseende snarast skall betraktas som ett ursprungligt mänskligt behov av självrättfärdiggörelse, varpå gudsidéerna är en respons, eller omvänt om behovet av självrättfärdiggörelse är en reaktion på den mer ursprungliga gudsidén eller erfarenheten som ligger till grund för gudsidén. På liknande sätt kan man fundera på om religionen först och främst är människans yttersta och mest förfinade sätt att behärska och härska över sin tillvaro och omvärld, eller omvänt om religionen främst är människans respons på den tillvaro och omvärld som hon erkänner sig underlägsen och underkuvad. Religionen kan betraktas på en mängd olika sätt och det går enligt Barth inte att avgöra vad som är mest grundläggande. Men hur som helst måste alltså religion i detta avseende ses som något som står i strid med Guds uppenbarelse:

För Gud är det just precis det karaktäristiskt fromma i det fromma bemödandet att försona honom med oss som måste väcka hans avsky, oavsett avgudadyrkan nu ska anses som en förutsättning eller en följd för denna fromhet, eller kanske både och. Inte i någon sorts fortsättning på denna linje utan endast med denna linjes radikala avbrott och slut kan människan komma, inte till sitt eget mål men till det Guds mål som står mitt emot henne och konfronterar hennes mål.⁹⁶

I det följande gör Barth i ett långt (s339-343) och innehållsrikt avsnitt i finstilt text upp med olika misstag kring synen på relationen mellan Gamla och Nya Testamentet och mellan tro och gärningar. Den *första* felaktiga föreställningen är att Gamla Testamentet skulle vara ett klassiskt dokument för lag- och gärningsreligion och Israel således en särskild representant för en självrättfärdiggörelse eller gärningsrättfärdighet:

⁹⁵ KD I/2 s 335

⁹⁶ KD I/2 s 338; I detta sammanhang citerar Barth ett ganska långt stycke från en av Martin Luthers predikningar. Citatet börjar: "Därför har jag ofta sagt att man, för att rätt tala om och döma i dessa saker, flitigt måste skilja mellan en from man (som filosoferna kallar bonum virum) och en kristen." "Darumb habe ich oft gesagt, Das man von diesen Sachen recht zu reden und zu urteilen mit vleis unterscheiden müsse zwischen einem frommen Man (wie die Philosophi heißen bonum virum) und zwischen einem Christen." (Luther, Pred. üb. Joh. 16, 5-15, Cruc. Somm. Post., 1545, W. A. 21, 365, 12.), apud Barth: KD I/2 s 338-339. Luthers resonemang är fortsättningsvis, som väntat, att det i och för sig är lovvärt att vara from men att det avgörande för en kristen är att hålla sig till sin frälsare och till trons huvudstycken.

Det Israel som förstår 'Gör det, så får du leva!' (Luk 10:28) på så vis att människan har att rättfärdiggöra och helga sig själv genom lagens uppfyllande i sina egna gärningar är inte det sanna Israel.⁹⁷

Den ”genom budordet omåttligt syndiga synd”⁹⁸ som Paulus talar om är begärets missbruk av lagen, begäret i grund och botten att vilja ”bli som gudar med kunskap om gott och ont”.⁹⁹ På så vis blir den i sanning ”andliga lagen”¹⁰⁰ åsidosatt till förmån för en ”annan lag” i mitt köttsliga jags lemmar.¹⁰¹ Detta visar enligt Barth att gärningsrättfärdighet och avgudadyrkan intimt hör samman:

Den nya gärningsrättfärdigheten är i sina rötter inget annat än den gamla avgudadyrkan. Och redan den gamla avgudadyrkan var inget annat än gärningsrättfärdighet.¹⁰²

Men denna själv rättfärdiggörelse är inte det sanna Israels väg:

Det sanna Israel, det vill emellertid säga den jesajanska resten (Rom 9:29), de sju tusen i Israel som inte har böjt knä för Baal (Rom 11:4), lydde Guds lag på så vis att de i och med lagens **första** bud höll alla andra, det vill emellertid säga att de antog nåden som nåd och lät nåden gälla, de levde av Guds ord, satte sin lit till Gud, såg mot Guds händer liksom en tjänare ser mot sin herres händer (Ps 123:2). Det sanna Israel kunde därför inte vika av från lagen, men kunde därför inte heller vilja rättfärdiggöra och helga sig själv under lagens missbruk, eftersom lagen såsom 'livsandens lag' (Rom 8:2) hade lagts i dess hjärta och ristats in i dess sinne (Jer 31:33; Rom 2:28), och därmed detta att deras missgärningar blev förlättna och deras synder aldrig mer ihågkomna (Jer 31:34; Rom 4:6). Som sådan gåva och inskrift var lagen för dem omedelbart Guds kraft, som måste bevara och som också har bevarat dem, det rättfärdiggjorda och helgade Israel, från att vika av till vänster **och** till höger. Just precis detta Israels vittnesbörd och alltså vittnesbördet om den kommande Jesus Kristus är Gamla Testamentets mening, och därför är det inte en gärningsreligions dokument utan tillsammans med Nya Testamentet den

⁹⁷ KD I/2 s 339

⁹⁸ Se Rom 7:13 "Τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῆ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον, ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς."

⁹⁹ 1 Mos 3:5

¹⁰⁰ Se Rom 7:14: "Οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν, ἐγὼ δὲ σὰρκινός εἰμι πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν."

¹⁰¹ Se Rom 7:23: "βλέπω δὲ ἔτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου." Detta bibelställe nämns inte explicit av Barth men jag anser att det ändå väl tjänar syftet att belysa Barths resonemang.

¹⁰² KD I/2 s 340

uppenbarelses dokument som motsäger all gärningsreligion och därmed religionen som sådan.¹⁰³

Vidare vill Barth göra upp med det andra misstaget, nämligen sammankopplingen mellan Nya Testamentets ”nya lag” (*nova lex*) och vissa särskilda nytestamentliga uppmaningar, som om vi på så vis i Nya Testamentet hade en ny lag inristad och konserverad och klar att ta fram och applicera. Misstaget är inte bara att lagen då sammanblandas med sådana uppmanande bibelverser utan samtidigt att man inte ser att hela Bibeln och alltså även hela Nya Testamentet har tagit lagens form:

Man brukar nämligen om och om igen överse just precis det att även det nytestamentliga vittnesbördets **form** är **lag**, inte bara i Bergspredikan, i Jakobsbrevet, i de paranetiska Pauluskapitlen, utan strängt taget över hela linjen. Man glömmer då emellertid just precis det som är så självklart, att inbegripet i den Jesu Kristi välgärning som den nytestamentliga kyrkan erfar, och inbegripet alltså i evangeliet, är hans **herravälde** över människan, och att det inte kan finnas något renare, totalare, **imperativ** än den enkla uppfordran som riktas till människan i Nya Testamentet: att hon skall tro på denne Jesus Kristus, ingen strängare, fullständigare, **lydnad** än det som Nya Testamentet beskriver som tro. Inte det minsta har här gått förlorat från den energi med vilken människan i Gamla Testamentet endast för Jahve, men för Jahve också helt och hållet, blir tagen i anspråk.¹⁰⁴

Misstaget här är alltså att istället för att se sammanhanget mellan evangelium och lag, att människan uppmanas tro och lyda, att det människan får i evangeliet är en Herre som vill något med och av henne, men också att denna tro och lydnad är något som Gud skänker och uppfyller, så ställer man istället alltså upp en ny lag vid sidan av och självständigt från evangeliet, och man får således å ena sidan ett evangelium utan anspråk och å andra sidan en lag utan laggivare och herre, eller snarare med en helt annan herre.

I och med denna abstrakta uppdelning så sker enkelt det *tredje* misstaget, att kategoriernas inbördes ordning ändras om, så att lagen (det vill säga denna missförstådda *nova lex*) hamnar först i jakten på åtminstone någon konkretion. Rotproblemet är enligt Barth denna uppdelning av Nya Testamentets och Bibelns texter i två grupper: de bibelställen och bibelord som är lugnande och tröstande till sin karaktär, så kallade ”kvietiv”, får ingå i gruppen evangelium, medan de som är förmanande, ”motiv”, karaktäriseras som lag:

¹⁰³ KD I/2 s 340; Barth avslutar detta stycke med att påminna om att Luther, som med en ”paulinism som inte var Paulus egen” i vissa avseenden kan ha gjort sig skyldig till att bidra med en obiblisk syn på Gamla Testamentet som en lagtext och Israels religion som en lag- och gärningsreligion, även stundom var tydlig med sammanhanget mellan GT och NT i detta avseende. Luther skriver exempelvis i sitt förord till Romarbrevet att ”den som har denna epistel tryggt i sitt hjärta har Gamla Testamentets ljus och kraft med sig.” ”wer diese Epistel wol im hertzen hat, der hat des alten Testaments liecht und krafft bey sich.” (W. A. Bib. 7, 27, 21) apud Barth: KD I/2 s 340; Barth uppmanar oss att hålla oss till denne Luther!

¹⁰⁴ KD I/2 s 341

Denna uppdelning betyder ingenting! Det vore kanske bättre om man helt och hållet förstod Nya Testamentet endast som lag än i denna uppdelning mellan lag och evangelium!¹⁰⁵

Evangelium och lag hör samman i Guds ord, i Jesus Kristus. I och med Jesus Kristus och utifrån Jesus Kristus får evangeliet och lagen sin betydelse. Den tro som evangeliet väcker människan till är ju tron på Jesus Kristus, och tro på Jesus Kristus innebär ju lydnad gentemot Jesus Kristus. I och med tron på och lydnaden gentemot Jesus Kristus har evangelium och lag sitt sammanhang. Den försoning som Gud uppenbarar är människans befrielse till att tjäna Gud istället för sig själv och sina egna gudar, Guds uppenbarelse konfronterar människans vilja att i religionen bestämma över sig själv och att sätta upp sina egna lagar:

Tro i nytestamentlig mening betyder visserligen inte ett åsidosättande, men däremot ett upphävande, av människans självbestämmande, ett inordnande av denna i den gudomliga förutbestämmelsens ordning.¹⁰⁶

Människan förlorar i och med tron sig själv som egenmäktigt och självbestämmande subjekt till förmån för Jesus Kristus och en subjektivitet i honom. Guds uppenbarelse övervinner på detta sätt människans religion och människans begär att vara oavhängig Gud, vara sig själv nog och att få ge sig själv sina egna lagar:

I detta begär bottnar alla andra begär, liksom det första budets överträdelse oundvikligen drar med sig överträdelsen av alla andra bud. Synden är alltid otro. Och otro är alltid människans tro på sig själv. Och denna tro består alltid i att människan gör hemligheten med sitt ansvar till sin egen hemlighet, istället för att låta den vara Guds hemlighet. Just precis denna tro är religionen. Uppenbarelsen som omvittnas i Nya Testamentet, så säkert som denna uppenbarelse är identisk med Jesus Kristus som den Gud som handlar med oss, motsäger denna religion. Uppenbarelsen karaktäriserar religionen som otro.¹⁰⁷

Barth lämnar nu detta stycke bakom sig där han alltså har visat på de två dragen i Guds uppenbarelse, hur Gud i sin uppenbarelse erbjuder sig själv till människan, och hur människan i detta erbjudande försonas med Gud, men där han även har visat på misstaget i att glömma att detta erbjudande, denna nådegåva och detta evangelium, innebär att människan tas i anspråk av och görs ansvarig inför Gud.

Detta avslöjande av religionen som otro sker utifrån Guds uppenbarelse. Religionen har inget eget ljus som kan förmå klargöra detta. Ändå kan man i

¹⁰⁵ KD I/2 s 342; Barth anspelar med detta "Es ist nichts mit dieser Scheidung!" troligen på Martin Luthers brev till kurfurst Fredrik och hertig Johannes 1524 om Thomas Münzer: "Gottes Stimm (sagen sie,) musst du selbs hören, und Gottes Werk in dir leiden und fühlen, wie schwer dein Pfund ist; **es ist nichts mit der Schrift**; ja Bibel, Babel, Babel, etc. Wenn (E258) wir solche Wort von ihnen redten, so wäre ihr Kreuz und Leiden (acht ich) theurer, denn Christus Leiden, würdend auch höher und mehr preisen." Se www.martinluther.dk/br210824.html

¹⁰⁶ KD I/2 s 342

¹⁰⁷ KD I/2 s 342-343

religionshistorien och i religionsfenomenologin se hur denna dom kommer till uttryck i religionens och den religiösa människans ifrågasättande av sig själv. Utifrån uppenbarelsens perspektiv är detta självmotsägande ifrågasättande ganska logiskt som följd av religionens brist på tro, men utifrån religionens eget perspektiv (såsom tron på sig själv) blir denna otro aldrig helt klar för religionen själv, utan uttrycker sig i den ena religionens ifrågasättande av den andra och i det ena religiösa uttryckets ifrågasättande av det andra. Religionens ifrågasättande av sig själv på detta sätt innebär inget upphävande utan tvärtom ett bekräftande av religionen. Återstoden av detta avsnitt ägnar Barth åt att visa hur denna aspekt av religionen som otro kommer till klarast uttryck i å ena sidan *mystiken* och å andra *ateismen*:

Vår uppgift är att visa att religionen även i dessa båda förment högre och skenbart främmande former, på gott och ont, såväl i i framgång som i misslyckande, genomgående förblir hos sig själv.¹⁰⁸

Om, resonerar Barth, nu religionens ursprungliga och allmänna form är att gestalta gudomen och att uppfylla lagen, människans strävan och behov alltså att skapa gudar utifrån sig själv och att rättfärdiggöra och helga sig själv, och att på så vis finna ro, så söker och finner människan den ro hon redan har i sig själv. Människan söker annorlunda uttryckt ”sanningen över henne” och ”vissheten i henne”, men till skillnad från den troende människan som söker tomhänt så har den religiösa människan redan det hon behöver och söker. I religionen är människan med andra ord egentligen inte behövande. Denna människa kan ”liknas vid en rik man som i sitt behov att bli ännu rikare (vilket inte kan vara ett absolut behov!) investerar en del av sin förmögenhet i ett företag som utlovar vinst.”¹⁰⁹ Det finns något icke-nödvändigt i detta behov. Dessutom finns det en svaghet i detta behov som uttrycker sig i att religionen på detta sätt, såsom människans spegel av sig själv, måste underordnas och anpassas till människans och mänsklighetens förändrade villkor:

Människans religion kommer alltid att vara betingad av det sätt som den stjärnbeströdda himlen över henne och den sedliga lagen i henne har talat till just **henne**, betingad alltså av naturen och klimatet, av blodet och jorden¹¹⁰, av de ekonomiska, kulturella, politiska, kort: av de historiska förutsättningar i vilka hon existerar.¹¹¹

I och med att människan förändras måste religionen antingen på *liberalt* manér ge upp sina anspråk på sanning och visshet och anpassas till den nya tidens förutsättningar eller på *konservativt* manér bevara sina religiösa uttryck och bli gammaldags och otidsenlig, eller möjligen kombinera fördelarna och nackdelarna i dessa båda förhållningssätt. I samband med dessa förändringar uppstår det ett tvivel i förhållande till religionen och en längtan efter att göra sig fri från den. Denna religionens sjukdom leder också till att

¹⁰⁸ KD I/2 s 344

¹⁰⁹ KD I/2 s 344

¹¹⁰ ”Blod och jord” (ty. ”Blut und Boden”), anspelning på nazismens slagord.

¹¹¹ KD I/2 s 345

religioner dör och i avsaknad av levande anhängare endast kvarstår som historiska storheter. Det sker då en kritisk vändning, ett ifrågasättande och avståndstagande från den ena eller andra religionen, eller från religionen över huvud, som också kan ta radikala uttryck, men:

...det har då inte kommit till den kritiska vändning i vilken religionen som sådan blir problematisk för människan, i vilken självmotsägelsen och omöjligheten i religionen som sådan blir synlig.¹¹²

Den domen blir som sagt synlig endast utifrån ljuset av Guds uppenbarelse. Religionens inre kris gäller inte icke-behovet som sådant, inte människans sökande efter det hon redan har, utan endast detta behovs yttre uttryck. Människan kan lämna sina religiösa uttryck bakom sig men inte sin religiösa egendom. Hon vänder sig i och med denna kris inåt, den tankeskärpa och den viljekraft som hon tidigare lagt på att uttrycka sitt religiösa behov läggs nu istället på detta inre behov och alltså på denna religiösa besittning, på religiösa ”icke-uttryck” och ”icke-framställningar”. Denna nya, inre, väg är alltså endast samma gamla väg som tar en ny vändning. Denna nya väg kan enligt Barth beskrivas som dubbelfilig, varav mystiken och ateismen intar varsin av dessa båda filer. Skillnaden dem emellan härrör från dess olika förhållande till den forna och den alltjämt förhärskande religionen. *Mystik* är denna kritiska vändning, denna uppgörelse med religionens uttryck, i *konservativ* gestalt.¹¹³ Den vill egentligen inte göra sig av med religionens uttryckssätt, tvärtom känner mystiken egentligen en stor kärlek till och har ett stort behov av detta yttre som den kan förinnerliga:

Vad skall den då demontera, urholka, reducera, negera, när det inte längre finns någon sådan religion? Och hur skall den då existera som mystik när det inte längre finns något att negera?¹¹⁴

På liknande sätt förhåller det sig i ateismen:

Också ateismen menar faktiskt även i sina mest radikala former något positivt, och det samma positiva som också menas i mystiken: den religiösa verkligheten i det gestaltlösa och overksamman rum, där kunskap och objekt ännu eller åter är ett: det kinesiska *Tao*, det indiska *Tat twam asi*, den absoluta andens hegelska i-och-för-sig.¹¹⁵

¹¹² KD I/2 s 346

¹¹³ Barth visar på att ordet ”mystik” är dubbeltydigt: ”μύειν” betyder att sluta ögonen och munnen medan ”μυεῖν” betyder att inviga. Utifrån denna dubbeltydighet sammanfattar Barth att: ”Mystik är den högre invigelse av människan som hon uppnår därigenom att hon såväl passivt som aktivt utövar största möjliga tillbakahållsamhet gentemot den yttre världen, eller: den passiva och aktiva tillbakahållsamhet gentemot den yttre världen som tillika är ägnad en högre invigelse av människan.” KD I/2 s 348

¹¹⁴ KD I/2 s 350; Barth nämner här som exempel Johann Scheffler (1624-1677), alias Aneglus Silesius, mystikern som även har kallats för ”ortodox fanatiker”.

¹¹⁵ KD I/2 s 350

Men medan mystiken försöker hemlighålla eller endast viska ut sin negation skriker emellertid ateismen denna högt ut. Ateismen för den kamp öppet som mystiken för i det fördolda, ateismen gillar bildstormeri och förnekar dogmer. Detta är enligt Barth det som gör ateismen mer besinningslös och omedveten än mystiken. Ateismen...

...överser det som mystiken inte överser: att det absoluta förnekandet endast kan vara meningsfullt på bakgrund av ett relativt bejakande, att man om och om igen också måste nära och ombesörja hjorden, eller åtminstone skona den, för att om och om igen kunna slakta.¹¹⁶

Dessutom är ateismen till skillnad från mystiken tydligare och konsekventare i sitt religionsförnekande. Men samtidigt som ateismen är mer högljudd och exakt i sin kritik så är den mindre omfattande än mystiken. Ateismen är så fokuserad på att förneka Gud och Guds lag att den försummar att liksom mystiken ifrågasätta fenomen som "kosmos" och "jag". Okritiskt och i naiv tillförsikt hänger sig ateismen åt sekulära makter och auktoriteter och stöder sig mot dessa i sin kamp mot religionen:

Det är klart att ateismen därmed utsätter sig för faran att det bakom dess rygg och kanske med dess bekräftelse kan uppstå alla möjliga förklädda och även inte ens förklädda religioner.¹¹⁷

Men denna oförsiktighet hos ateismen innebär också dess styrka i förhållande till mystiken. Den är i detta sammanhang mindre vis än mystiken, men den är samtidigt mer rakt på sak: "Mystik är esoterisk ateism. Men det är ateismen som bär fanan och lagern i dess gemensamt avsedda befrielseverk."¹¹⁸ Problemet är ju bara att ateismen inte är medveten om att den i och med detta befrielseverk både är beroende av religionen och dessutom banar väg för den, och det hjälper inte heller i detta avseende om ateismen så smått börjar inse detta och garderande börjar förkunna alla ideologiers och mytologiers död i tron på någon sorts ren existens. Mystiken och ateismen tycks därför i slutändan vara kraftlösa, religionerna själva i sin inbördes konkurrens och utveckling har en relativt sett större kraft vad det gäller religionens kritiska vändning, mystiken och ateismen är i detta avseende alldeles för bundna och beroende av religionen. Och även om man föreställde sig det som inte går att föreställa sig och som är högst otroligt, nämligen att mystiken (och omedvetet även ateismen) med hjälp av sin negation nådde sitt mål, en position bortom alla negationer, någon sorts obeskrivbar omedelbarhet, så skulle det ju bara innebära att den sökte och förmådde finna den religiösa egendom som den redan från början ägde, och det vill säga även således bekräftade religionen:

En verklig religionskris skulle vara tvungen att träffa även denna förmåga, och närmare bestämt denna förmåga först och främst och på ett avgörande sätt. Otillfredsställd med de kläna resultat som låter sig uppnås gentemot den gestaltade religionens tempelbyggnader, ceremonier och observanser, gentemot dess teologier,

¹¹⁶ KD I/2 s 351

¹¹⁷ KD I/2 s 351

¹¹⁸ KD I/2 s 351

ideologier och mytologier, skulle den vara tvungen att skrika in i det där innanrummet: **här** är fabrica idolorum!¹¹⁹ **Här** ljugs det, mördas och stjäls, här bedrivs horeri! **Här** gäller: *Écrasez l'infâme!*¹²⁰ Här eller ingenstans; ty om det inte gäller här så måste religionen och religionerna växa ut härifrån liksom den lerneiska hydrans huvuden, hur ivrigt man än på utsidan må förneka Gud och slå sönder hans lag.¹²¹

Religionens verkliga kris, domen över religionen som otro, kan endast falla över religionen utifrån, och då verkligen utifrån, utifrån Guds uppenbarelse och utifrån tro. Mystiken och ateismen hör ihop med religionen:

Religionens upphävande, som betyder ett verkligt och farligt angrepp på denna, står emellertid i en annan bok, vid sidan av vilken mystikens och ateismens böcker är att beteckna som väl harmlösa.¹²²

Sammanfattningsvis kan alltså konstateras att Guds uppenbarelse, Guds närvaro i den mänskliga religionens värld, innebär en dom över all religion, och även en dom över alla försök att fly undan eller förneka religionen. Religion är otro, synden framför alla andra, människans tro på sig själv.

3.1.3 Den sanna religionen

Paragrafens sista avsnitt försöker avhandla ämnet ”den sanna religionen”. Men för att bekräfta att det tidigare resonemanget om religionen som otro oförsvagat gäller så fastslår Barth inledande:

Utifrån vårt hittillsvarande resonemang har vi kommit till slutsatsen att vi endast kan tala om ’sann’ religion i den mening som vi talar om en ’rättfärdig syndare’. Religion som sådan och i sig är aldrig någonsin och ingenstans sann.¹²³

Lika lite som en människa som sådan och i sig kan vara god kan en religion på detta sätt vara sann, det vill säga ge kunskap om Gud, ära Gud och försona människan med Gud. En religion kan inte vara sann, sann ”kan en religion endast bli”.¹²⁴ Men just detta kan Gud skapa likaväl som han kan kalla människor från död till liv. Tack vare Guds nåd gäller därför detta:

Religionens upphävande genom uppenbarelsen behöver inte blott betyda: dess negation, inte blott domen: religion är otro...Det finns en sann religion precis som

¹¹⁹ “Fabrica idolorum” (Calvin) ”Idolfabrik”, eller kanske bättre en ”verkstad för avgudabilder”.

¹²⁰ “Écrasez l'infâme!” (Voltaire's slagord) ”krossa den skändliga”, det vill säga den förtryckande religionen.

¹²¹ KD I/2 s 355

¹²² KD I/2 s 356

¹²³ KD I/2 s 356

¹²⁴ KD I/2 s 356

det finns rättfärdiga syndare...låt oss inte tveka att uttala det: **den kristna religionen är den sanna religionen.**¹²⁵

Detta uttalande får inte användas i en kristendomens polemik med andra religioner. Domen över religionen som otro gäller ju också, och först och främst, den kristna religionen. Vi äger inte sanningen i och med kristendomen och vi når inte sanningen genom kristendomen, utan i tro får vi ta emot den kristna religionens sanning. Kristendomen som sådan och i sig, allt från vår kristna teologi till våra försök att individuellt och socialt gestalta olika kristna livsformer, är ett ständigt uppresande ”av stora och små babyloniska torn”.¹²⁶

Bibeln vittnar rikligt om detta motstridiga förhållande mellan Israels folk och Jahve respektive lärjungakretsen och Jesus, hur Guds utvalda på olika sätt går bakom ryggen på Jahve och Jesus och hur det som skulle vara den sanna religionen således gestaltar sig som otro. Barth nämner exempelvis 2 Mos 32 där israeliterna under Arons ledning, medan Mose uppehåller sig på Sinaiberget, tillverkar en guldkalv till sin Guds ära och utropar: ”Detta, Israel, är din Gud, som har fört dig ut ur Egypten.” Varpå Herren meddelar Mose vad han anser om detta ”styvnackade folk”: ”Min vrede skall drabba dem och jag skall förrinta dem.”¹²⁷ Så gestaltar sig uppenbarelsereligionen då den frikopplas från Guds nåd. Och samtidigt gestaltas det i denna hårda dom över uppenbarelsereligionen och över det avfallna gudsfolket en Guds nåd som inte låter detta folk vandra sina egna vägar utan som välsignar just detta folk och sluter ett evigt förbund med just detta folk:

Jahves ord och Jahves förbund, ofta brutet och skändat, förblir ju för evigt, och således förblir Israel uppenbarelsereligionens folk och Israels religion uppenbarelsereligion.¹²⁸

Men detta innebär inte att Guds uppenbarelse kan underordnas Israels uppenbarelsereligion: ”**Uppenbarelsereligionen är visserligen bunden till Guds uppenbarelse, men Guds uppenbarelse är inte bunden till uppenbarelsereligionen.**”¹²⁹ De profetiska förutsägelseerna i Gamla Testamentet om domen över den judiska uppenbarelsereligionens otro uppfylls i och med uppenbarelsereligionen i Jesus Kristus:

Så helt och hållet är också den sanna religionen endast genom Guds nåd den sanna religionen, att just precis denna religion genom nåden måste låta sig avslöjas och dömas som falsk, och att denna religion endast kan fortsätta att helt och hållet vara

¹²⁵ KD I/2 s 357

¹²⁶ KD I/2 s 359

¹²⁷ 2 Mos 32:8-10; Vidare nämner Barth profeten Amos och hans dom över den falska gudstjänsten som ett tydligt exempel (Am 4-9); Jmfr Jes 1:11-20; Jer 6:20-26, 7:16-34 & 8:8; Ps 50:5-23,

¹²⁸ KD I/2 s 360

¹²⁹ KD I/2 s 360

falsk religion, otro, avgudadyrkan och gärningsrättfärdighet, när den förkastar själva nåden och därmed sitt eget oförtjänta frikännande.¹³⁰

Detta vittnesbörd gäller på samma sätt i Nya Testamentet, och således i kyrkan och i den kristna religionen:

Den exemplariske gestalten är här framför allt aposteln Petrus. Den romerska kyrkan skulle haft rätt i sitt anspråk på efterföljd till just precis denna apostel om den bara hade beaktat hans roll en aning noggrannare.¹³¹

Men övriga i lärjungakretsen är i detta avseende inte bättre troende. De strävar efter att vara störst i himmelriket (Matt 18:1) men saknar tro när det stormar (Mark 4:35-41) och orkar inte vaka ens en timme (Mark 14:32-38). I grund och botten är också de medlemmar i ett ”släkte som inte vill tro”.¹³² Denna inre krets står på sina egna ben helt utanför: ”Att de har religion är väl tydligt, men lika tydligt är det att deras religion är otro.”¹³³ I den mån nu den kristna religionen, till skillnad från den judiska och de hedniska, uppenbaras som den sanna religionen, så är den det endast i Jesus Kristus. Den är genom Guds nåd i Jesus Kristus tack vare den heliga andes utgjutande.¹³⁴ Utan andens stora gåva, utan kärleken, det vill säga utan Jesus Kristus, är den ”profetiska gåvan” och ”kunskapen”, ja till och med ”tron”, ingenting värt (1 Kor 12-13).

Detta innebär ett relativiserande av det kristna självförtroendet men inte av den kristna tron och tillförsikten. Just precis den kristna säkerhetens styrka grundar sig i ett avkall på styrka och på den egna religionens styrka. Styrkan är ju inte religionens eller den kristnes, styrkan ligger i Guds nåd och är Guds styrka. Det är det Paulus menar när han inte vill skryta med alla sina styrkor utan just med sin svaghet, ty ”i svagheten blir kraften störst” (2 Kor 12:9). Den kristna religionen kan endast hävda sina egna styrkor om den samtidigt gör avkall på Guds uppenbarelse från nåd och genom nåd. Men då den gör det så gör den samtidigt avkall på det som i grund och botten har avskiljt den kristna religionen från alla andra religioner. Även om den kristna religionen i ett sådant religionernas krig skulle kunna skryta med ganska många och ganska fina styrkor, så har den ju i och med det gjort sig av med och förnekat det som hela saken handlar om.

I ett långt stycke finstilt text (s365-369) vill Barth nu belysa hur just detta har hänt för kristendomens del ”i tre historiska stadier”, grovt indelat i tiden före Konstantin, tiden vid och efter Konstantin och slutligen den ”nya tiden”.

¹³⁰ KD I/2 s 361

¹³¹ KD I/2 s 361; ”När Petrus står på egna fötter” så är hans tankar allt för mänskliga (Matt 16:23), han tvivlar (Matt 14:28-31), är våldsam (Joh 18:10), och förnekar sin frälsare (Luk 22:34).

¹³² Mark 9:19: ”ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει· ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετε αὐτὸν πρὸς με.”

¹³³ KD I/2 s 361; Som ett ytterligare exempel på detta förhållande nämner Barth Joh 15:1-10, där Jesus talar till sina lärjungar. Han säger att han är ”den sanna vinstocken” (15:1) och uppmanar sina lärjungar att bli kvar i honom liksom grenar på vinstocken, och varnar: ”utan mig kan ni ingenting göra” (15:5).

¹³⁴ Vad det gäller det nytestamentliga vittnesbördet om församlingens (den mer eller mindre vida kretsen) falska förhållande till den heliga ande efter Jesu uppståndelse, se ex. Apg 5:1-11 om Ananias och Sappheira, om trollkarlen Simon Apg 8:9-24.

Före Konstantin var kanske detta förhållningssätt, det vill säga självhävdelsen på bekostnad av hävdandet av Guds nåd, minst tydligt, då ju kyrkan under denna period politiskt, socialt och kulturellt var mycket pressad, och således tvingades att förlita sig på annat än en hög ställning i dessa avseenden. Men tendensen finns där, inte minst hos de apologetiska fäderna, att göra avkall på korsets dårskap för att anpassa den kristna religionen till den hedniska religionsvärlden, och försöka visa att den kristna religionen är som den hedniska religionen, bara bättre:

Att nåden är kristendomens sanning, att den kristne liksom Abraham är den gudlöse rättfärdige, tullaren i templet, den förlorade sonen, den arme Lazarus, den skyldige rövaren som korsfästes med Jesus Kristus, det spelar en märkvärdigt ringa roll i dessa gammalkristna självrekommendationer.¹³⁵

Under Konstantin förvärras detta förhållande ytterligare, i och med att de kristna går från en (i yttre mening) nödsituation till en maktposition. Här tenderar det att uppstå en enhet mellan kyrka och rike (*corpus christianum*), kyrkan blir en rikskyrka och en andra världsmakt, ”i öppen allians med de högre och lägre politiska faktorerna”.¹³⁶ Detta förhållande höll i sig *efter Konstantin*:

Var var vetenskapen om nåden som kristendomens sanning i investiturstridens och korstågens dagar, i gotikens värld? I vilken mån handlade det om nåden i den stora reformrörelsen i Cluny och i munkväsendet över huvud? I vilken mån kunde hedningar och judar i den medeltida kyrkan möta en verkligt olikartad, en för dem ny och okänd kraft...? I vilken mån hade kyrkan något verkligt originellt att sätta upp emot det islam som trängde sig fram i öst och i syd? I vilken mån kunde nu ens kyrkans kristna motspelare, till exempel de kejserliga och nationella rörelserna, eller ens de heretiska sekterna, utifrån kyrkans handlande och hållning sluta sig till att det i kyrkan verkligen handlade om Guds, och inte dess egen, ära.¹³⁷

Det skedde en sorts inre sekularisering som gav kristendomen en...

...bestämd universell intellektuell-moralisk-estetisk världsgestalt, som möjliggjorde och nödvändiggjorde ett komplementärt bildande av allehanda särskilda nationella kristendomar, var och en med sin särskilda nationalreligiösa självmedvetenhet.¹³⁸

Karaktäristiskt för den tredje perioden, *den nya tiden*, är att detta nära sammanhang mellan rike och kyrka upplöses. Människan anser sig nu myndig och mogen att undvara den kyrka och den kristendom som det inte tycks vara mycket mer kvar av än ”monoteism, moral och mysterium”, och detta trots att kyrkan och kristendomen haft ett

¹³⁵ KD I/2 s 365; Jmfr: ”I den mån den gamla kyrkan var stor, var hon det genom denna makt. Om nu bara inte redan den gamla kyrkan allt för mycket hade förlitat sig på andra makter och därigenom försvagat sig själv och berett väg för ytterligare försvagningar!”, KD I/2 s 365-366

¹³⁶ KD I/2 s 366

¹³⁷ KD I/2 s 366

¹³⁸ KD I/2 s 366

så gynnsamt läge att utöva sitt herravälde. Men snarare än att få ett utökat inflytande har den kristna kyrkan istället trängts tillbaka, så att situationen på sätt och vis mer liknar gammalkyrkans nödortföga situation, även om man inte alls på samma sätt kan tala om en yttre press. Den kristna kyrkan är nu domesticerad och satt att tjäna det sekulära väldet, men den är inte förföljd. Den utgör helt enkelt ingen fara för den moderna sekularismen, och inte heller för de andra icke-kristna religionerna, eftersom den inte låter "Jesu Kristi nåd i sin radikala kraft komma till tals".¹³⁹ Undantaget är den gamla protestantismen som på grund av denna förkunnelse fick utstå stort lidande. Men även protestantismens förkunnelse har nu sedan länge varit ofarlig. Tillsammans med kristendomen i övrigt har den accepterat sin ofarliga stödposition i förhållande till sin samtid och istället försökt övertyga om sin egen stora betydelse vad det gäller att förmedla den "rätt förstådda läran om Jesus Kristus och dess motsvarande sätt att leva"¹⁴⁰ såsom en kraft för människan att uppnå sina egna mål:

I sökandet efter denna nya självrekommendation har kristendomen, på linje med jesuitismen, pietismen och upplysningen, på samma sätt blivit sekulär-antropologisk som den var sekulär-teologisk på medeltiden.¹⁴¹

Denna utveckling har inte minst blivit tydlig i och med den moderna missionen och med kristendomens konfrontation med utomkristna religioner. Detta innebär inte att det helt har saknats en äkta förkunnelse av Guds fria nåd och ett avkall på religionens självhävdelse i denna tredje tidsperiod liksom i de två tidigare. Men den har inte varit tidens förhärskande tendens. Snarare har tendensen varit att Guds sanning har undertryckts till förmån för den moderna människans och denna människas sanning i växlande gestalter: "nu som absolutistiskt auktoritär, nu som individuellt romantisk, nu som liberal, nu som nationell eller till och med rasistisk".¹⁴²

Efter denna historiska utläggning vill Barth trösta den som kanske menar att det ser dystert ut för kristendomshistorien. Men den dystra historieskrivningen beror på att det är detta felsteg, denna människans självhävdelse på bekostnad av hävdandet av Guds nåd, som visar sig rent historiskt. Detta gäller även reformationshistorien. Hur kunde det vara på annat sätt? Om kristendomen så att säga ägde Gudssanningen i form av sin historia så skulle den ju inte längre behöva leva av nåd. Det som klart visar sig i historien som sådan är människans och också den kristna uppenbarelsereligionens motstånd mot uppenbarelsen, ett motstånd som i uppenbarelsens ljus innebär att människan har syndat:

Syndat! Ty att motsäga nåden är otro, och otro är synd, den är höjden av synd till och med... Hela kyrkohistorien är en historia om denna motsägelse... Just denna

¹³⁹ KD I/2 s 367

¹⁴⁰ KD I/2 s 368

¹⁴¹ KD I/2 s 368; Barth nämner här Harnacks verk "Kristendomens väsen" som representativt för denna utveckling mot ett antropologiskt gångbart allmänmänskligt religionsbegrepp och kristendomen som en religion bland andra, om än den bästa av dem alla.

¹⁴² KD I/2 s 368

motsägelse kommer vi säkerligen lika lite göra oss fria från som vi kan hoppa över vår egen skugga.¹⁴³

Men starkare än vår motsägelse är nådens motsägelse. I tro, det vill säga i kunskapen om vår egen synd och om Guds oförtjänta nåd, får vi visshet om den kristna religionens sanning.

Barth vill här låta Jakobs brottningskamp med Gud (1 Mos 32:22-32) belysa resonemanget. Trots att Jakob brottades hela natten med Gud, så blev han inte besegrad, utan fick istället namnet Israel: ”ty du har kämpat med Gud och människor och segrat.”¹⁴⁴ Men poängen med berättelsen är, menar Barth, (1) att Jakobs skadade höft markerar ut honom som en av Gud *försvagad*, (2) att Jakob i sin kamp mot Gud *inte* vill låta Gud gå förrän han välsignats, (3) att Gud faktiskt *välsignar* ”denna sin envisa motståndare” och (4) ”att Jakob kallar platsen för denna kamp för Penuel: ”ty jag såg Gud **ansikte mot ansikte** och ändå skonades mitt liv”:

Även platsen för kunskapen om den kristna religionens sanning måste vara ett sådant Penuel och kan bara vara ett sådant Penuel, där människan helt och hållet står mot Gud och som just i detta sitt motstånd mot Gud blir en som är märkt av Gud och som just sådan inte kan göra något annat än att be: Jag släpper dig inte förrän du välsignar mig! och som just i denna sin bön blir hörd och alltså välsignad och som just såsom välsignad ser Guds ansikte och som i detta ansikte får kännedom om sanningen.¹⁴⁵

Detta är Guds segrande nåd, som utan att besegra människan i människans motstånd mot Gud, utmärker människan som försvagad och alltså i behov av Guds nåd och välsignelse och som ger denna välsignelse. Men det är alltså Guds nåd som har denna kraft, begreppet ”nåd” som är så centralt i den *reformatoriska* kristendomen har inte denna kraft, *nåderreligionen* som sådan är också motstånd mot Guds nåd:

Även nåderreligionen kan endast rättfärdiggöras och göras till den sanna religionen genom nåden och alls inte genom sig själv.¹⁴⁶

Men nåderreligionen, det vill för Barths del säga den evangelisk-reformerta kristendomen, kan i sitt hävdande av nåden se ett symptom på sin svaghet och alltså på sitt behov av Guds fria nåd, och om inte symptomen sammanblandas med själva grunden för symptomen, och om man inte försöker binda Gud till nåderreligionen utan tvärtom ser att nåderreligionen är bunden till Gud, så kan det uppenbaras att ”Penuel eller den evangelisk-reformerta kristendomen” är platsen för den sanna religionen.¹⁴⁷

¹⁴³ KD I/2 s 370

¹⁴⁴ 1 Mos 32:28

¹⁴⁵ KD I/2 s 371

¹⁴⁶ KD I/2 s 372

¹⁴⁷ KD I/2 s 372

För att ytterligare utveckla detta resonemang kring den evangelisk-reformerta nådereligionen hittar Barth stöd i ett exempel från religionshistorien.¹⁴⁸ Den tydligaste ”hedniska” parallellen till kristendomen som religion är nämligen snarare en parallell till den reformatoriska kristendomen än till ”den romerska eller grekiska katolicismen”.¹⁴⁹ Barth har i åtanke de två sammanhängande former av den japanska buddhismens amidaskolor, som bildades under 1100 och 1200-talen: Genku Honens Jodoskola och Genku Honens lärjunge Shinrans Det nya rena landets skola. I denna buddhistiska tradition är boddhisatvan Amida (Amitabha) förebilden för vägen till ”Det rena landet”, ett delmål på väg mot Nirvana:

Men hur kommer vi till denna återfödelse? Inte genom egen kraft, svarar Genku (Honen) i skarp motsättning till de övriga buddhistiska sekterna?¹⁵⁰

Vi måste, istället för att förlita oss på den ena eller andra kontemplativa eller sedliga vägen, helt förlita oss på Amida genom att åkalla hans namn, så att hans förtjänst kommer oss till del. Även ”de största syndarna” kan på detta sätt nå Det rena landet på väg mot Nirvana.¹⁵¹ Denna lära radikaliseras ytterligare av Honens lärjunge Shinran. Shinran förbjuder till skillnad från Honen andra boddhisatvor vid sidan av Amitabha och förnekar till skillnad från Honen att det över huvud skulle finnas några ”förtjänstfulla goda gärningar”, allting beror nu istället på ”hjärtats tro”. ”Genkus sats: ”Till och med syndare kommer att gå in i livet; hur mycket mer måste inte det då först vara möjligt för de goda!” har Shinran på betecknande vis omvänt: ”Om redan de goda går in i livet, hur mycket mer kommer det då bli så för syndarna!”¹⁵² Denna radikala förtröstan på Guds fria nåd har öppnat den för folk i allmänhet, ”en utan vidare öppen väg också för kvinnorna”, och den ligger även till grund för att det i denna tradition saknas ”magiska formler och trollkonster, ... amuletter, vallfärder, botgöring, fasta (och) annan typ av askes och alltså även... (ett) munkväsende.” Istället läggs det stor vikt på

...undervisning, predikan och populär uppbyggelse-litteratur... Till skillnad från de andra japanska sekterna så har Jodo Shinshu aldrig låtit sig understödjas rättsligt eller finansiellt av regeringen, utan den har från början varit en helt statsfri kyrka...¹⁵³

Därför är det enligt Barth inte att undra på ”att den helige Franz Xavier, när han som den första kristna missionären vistades i Japan 1549-51, i Jodo Shinshu helt enkelt menade

¹⁴⁸ Detta sker i ett långt stycke (s 372-377) finstilt text. För att återge detta stycke så kortfattat som möjligt så gå jag inte in på allt för mycket detaljer i resonemanget. Jag använder de termer som jag tror är mer vanliga på svenska och utgår då från artiklarna ”Honen”, ”Shinran” i nätversionen av Nationalencyklopedin.

¹⁴⁹ KD I/2 s 372

¹⁵⁰ KD I/2 s 373

¹⁵¹ KD I/2 s 373

¹⁵² KD I/2 s 373

¹⁵³ KD I/2 s 374

sig återfinna det 'lutherska kätteriet'.¹⁵⁴ Att denna "japanska protestantism" återfinns nära nog på andra sidan jordklotet i förhållande till den europeiska reformationsskyrkan och utan kopplingar till denna bör betraktas som en "providentiell skickelse", det vill säga en tillfällighet som Guds försyn har skänkt och som ytterligare bekräftar tesen att kristendomen, och inte ens den protestantiska eller reformatoriska nådereligionen, inte är sann som sådan och i sig.¹⁵⁵

Nu är det emellertid inte så att dessa religioner är identiska, men de immanenta olikheter som finns är inte nog för att fälla ett avgörande kring vilken som är sann eller falsk.¹⁵⁶ Till det yttre tycks de inte vara enklare att skilja åt än det var att skilja mellan å ena sidan Moses och Arons underverk och å andra sidan den svartkonst som Faraos trollkarlar och visa män visade upp.¹⁵⁷ Och vem vet om inte Jodoismen utvecklar ännu större likheter och än mer antar formen av en nådereligion, eller om någon annan religion antar denna gestalt. Det är inte dessa yttre former som i grund och botten utgör skillnaden mellan sant och falskt:

Den kristna protestantiska nådereligionen är inte den sanna religionen av den anledningen att den är en nådereligion. Om det vore så, så måste det samma...gälla också om Jodoismen... Endast en sak är verkligen avgörande mellan sanning och lögn. Och därför bör man kalla Jodoismens existens för en providentiell skickelse, eftersom den... gör det så tydligt, att endast en sak avgör om sanning och lögn mellan religionerna. Denna enda sak är **namnet Jesus Kristus**.¹⁵⁸

Gentemot andra religioner bör därför i grund och botten endast denna skillnad, kunskapen om att den kristna religionens sanning är beslutat i detta namn, vara avgörande. Allt annat kan även de andra religionerna uppvisa. I den mån den kristna protestantismen är en åminnelse om, en bekännelse till och ett vittnesbörd om detta namn är den den sanna religionen.

Det finns människor som i sin tro på detta namn i sin existens är bärare av denna den sanna religionen: det är kyrkan och Guds barn. Att så är fallet beror visserligen på Guds nådehandling i Jesus Kristus och den heliga Andes utgjutande, men att det är Gud som

¹⁵⁴ KD I/2 s 374; I en parentes avfärdar Barth här alla försök att hitta paralleller även i "den indiska bhakti-fromheten". Den kärlek som denna fromheten talar om är den *egna* hängivelsen att ställa sig i en annans tjänst inte tron och förtröstan på någon *annan*.

¹⁵⁵ KD I/2 s 375

¹⁵⁶ Barth ger 4 exempel på skillnader mellan dessa båda former av "protestantism": (1) Till skillnad från Luther och Calvin så sökte och frågade Jodo-rörelsen efter en "enklare frälsningsväg". Vidare märks här (2) en avsaknad av en lära om Amidas lag "och således också om hans helighet" och om Amidas vrede, (3) vilket ger intrycket av att "den jodoistiska antitesen till den kultisk-moraliska gärningsrättfärdigheten" snarast har en självvårdande funktion till skillnad från Paulus och den reformatoriska Calvins hävdande av Guds nåd i detta sammanhang. (4) Liksom buddhismen i övrigt handlar nämligen även jodoismen om "den mänskliga önskan...efter ingången i Nirvana, till vilken ju det 'rena land' som endast uppnås genom tro bara utgör förhall... Detta mänskliga önskemål, och inte Amida eller tron på honom är den i Jodo-religionen egentligt regerande och bestämmande makten, till vilken Amida och tron på honom och det 'rena landet', till vilket tron ger ingången, endast förhåller sig såsom medel till mål.", KD I/2 s 375

¹⁵⁷ Se 2 Mos 7

¹⁵⁸ KD I/2 s 376

handlar försvagar inte det faktum att ”kyrkan och Guds barn och alltså den sanna religionens bärare lever av Guds nåd”, att alltså Guds gåva kommer till uttryck i kyrkans liv och existens.¹⁵⁹ Inte så att kyrkans liv och existens som sådant och i sig gör den kristna religionen till den sanna religionen, men detta att kyrkan lever genom och av Guds nåd: ”Det gör dem till vad de är, det gör deras religion sann, det häver dem upp över den allmänna religionshistoriens nivå.”¹⁶⁰ Att leva genom Guds nåd innebär att leva genom Guds verklighet, vilket är mer problematiskt än vad en nådereligion vill påstå. Att leva genom Guds verklighet innebär att leva genom den nådige Gud som är för oss och handlar med oss bortom våra påståenden. Att leva genom Guds nåd är identiskt med att leva genom Guds namn:

Alltså: genom Guds nåd finns det människor som lever av hans nåd. Eller mer konkret: genom namnet Jesus Kristus finns det människor som tror på detta namn.¹⁶¹

Barth vill härnäst utveckla detta påstående utifrån fyra olika perspektiv: Guds skapelseverk, Guds utväljelseverk, Guds rättfärdiggörelseverk samt Guds helgelseverk.

För det *första* så har den kristna religionens existens och verklighet skapats och *skapas* alltjämt genom namnet Jesus Kristus. Utan denna pågående skapelsehandling (*creatio continua*) och alltså utan dess skapare, så har inte den kristna religionen någon verklighet. Bortsett från den pågående skapelsen genom namnet Jesus Kristus skulle det i stället handla om en tom ”allmänmänsklig möjlighet...som...lika gärna kunde realiseras i någon icke-kristen religion som i den kristna” och om en ”ruinhög...som en gång hette kristendom och som kanske också var det.”¹⁶² En ”kristendom utan Kristus” har förlorat grunden för sin existens och skyndar mot en död likt många religioner förut har dött. Men vi måste noga akta oss för att försöka förfoga över detta namn som man förfogar över en trollformel. Endast då detta namn står ”i fri skaparmakt” i förhållande till oss behåller det sin fullhet, annars är det en mänsklig intighet.¹⁶³

För det *andra* så har förhållandet ”mellan namnet Jesus Kristus och den kristna religionen” sin grund i Guds *utväljelse*.¹⁶⁴ Även om man i efterhand kan förklara den kristna religionens uppkomst utifrån exempelvis judendomens utveckling och utifrån olika förhållanden i medelhavsområdet och i det romerska imperiets politik så kan man endast förklara den kristna religionens verklighet utifrån Guds uppfyllande av sitt förbund i namnet Jesus Kristus. Detta Guds val var inte betingat av något annat än Guds egen vilja till detta, och detta var inte något som Gud bara valde en gång:

Det är sedan dess och upp till denna dag utväljelse av Guds fria förbarmande och välvilja som kristen religion i kraft av namnet Jesus Kristus är verklighet och inte

¹⁵⁹ KD I/2 s 377

¹⁶⁰ KD I/2 s 378

¹⁶¹ KD I/2 s 379

¹⁶² KD I/2 s 380

¹⁶³ KD I/2 s 381

¹⁶⁴ KD I/2 s 382

intighet. Liksom det finns en *creatio* så finns det även en *electio continua* som vi väl då bättre betecknar som Guds trofasthet och tålmod.¹⁶⁵

Människan kan inte binda detta namn till sin religion utan Gud har utvald detta namn till förbundet mellan sig och sin mäsklighet. Den sanna religionen får inspiration och liv av den heliga ande och är ”verkligen andlig”, inte för att denna religion i sig har en fallenhet för andlighet, utan därför att den ”heliga ande, som blåser dit den vill”, väljer detta. Begreppet ”kristen”, ”med vilket vi ju uttryckligen uttalar namnet Jesus Kristus”, får därför inte ses som vårt grepp om detta namn utan som vår bön om det som Gud har beslutat för oss i Jesus Kristus och alltså som en bön om vår utväljelse.¹⁶⁶

För det *tredje* ”så handlar det i förhållandet mellan namnet Jesus Kristus och den kristna religionen om” Guds *rättfärdiggörelseverk* eller om syndaförlåtelse.¹⁶⁷ Den kristna religion är ”i sig och som sådan helt och hållet ovärdig” att vara den sanna religionen.¹⁶⁸ Sann blir den kristna religionen i kraft av Guds rättfärdiggörelse och syndaförlåtelse, det vill säga i kraft av Guds rättfärdiggörelse av syndare. Den kristna religionen är i sig orättfärdig och inte mindre orättfärdig än exempelvis islam eller buddhism. Barth liknar förhållandet mellan Guds uppenbarelse och den kristna religionen som den sanna religionen vid förhållandet mellan solen och den av solen upplysta delen av jorden. I sig är den av solen upplysta delen av jorden inte ljusare än någon annan del av jorden, och det finns ingenting i den upplysta delen av jorden som sådan som har fått solen att lysa just där, utan solens ljus skulle det vara lika mycket natt här som där:

Så och inte på något annat sätt faller ljuset från Guds rättfärdighet och dom över den mänskliga religionens värld... på den kristna religionen, så att just denna religion nu inte är i natten, utan i dagen, inte är falsk utan sann religion. Även om den betraktad för sig dock inte är mindre mänsklig religion och alltså otro än alla andra religioner, även om vi varken i detta trädets rot eller i dess krona, varken i denna ströms källa eller i dess mynning, varken på ytan eller i djupet av just precis detta stycke mäsklighet, kan uppvisa något som skulle göra den lämpad för dagen som är Guds rättfärdighet och dom.¹⁶⁹

¹⁶⁵ KD I/2 s 382

¹⁶⁶ KD I/2 s 383. Barth ägnar nu ett par sidors finstilt text åt att relatera detta resonemang till Bibeln och till den teologiska traditionen och kyrkohistorien. Jag skall här i all korthet försöka sammanfatta. Barth tar inledningsvis stöd i Ps 100:3 (den alternativa översättningen!) och Joh 15:16. Det handlar för den sanna religionen inte om att välja sig ett namn, och då alltså namnet Jesus Kristus, att söka någon sorts ”kristocentrisk” teologi. Om inte teologin, kyrkan och fromheten, redan i utgångsläget är ”kristocentriskt”, det vill sig utgå ifrån Guds utväljelse i detta namn och detta namns utväljelse, så kan det inte i efterhand anta en sådan position. Då vore utväljelsen inte Guds utan människans verk. Just precis föreställningen om att kunna välja detta namn var det ”djupt otrovärdiga i pietismens och väckelserörelsernas jesulatri” (s 385) på 1700- och 1800-talen. Visst sker det även från människans sida ett val (Jos 24:15-24), ”men det är emellertid ett sådant val som människan... endast kan blicka tillbaka på såsom ett val som redan har skett. Men i själva valakten står människan just inte inför två eller tre möjligheter...utan hon väljer den enda och enaste möjligheten som givits henne, hon väljer sin utvaldhet.” (s 386)

¹⁶⁷ KD I/2 s 387

¹⁶⁸ KD I/2 s 387

¹⁶⁹ KD I/2 s 388

Den Gudsdom som faller över den kristna religionen är rätt och riktig, också den kristna religionen är synd, och den kristna religionens kyrka och gudsbarn är syndare, men också Guds frikännande i denna dom, Guds syndaförlåtelse och rättfärdiggörelse av dessa syndare är rätt och riktig, då den grundar sig i Guds beslut att låta deras synder utplånas, då den grundar sig i namnet Jesus Kristus:

Han är det som står emot religionernas värld liksom solen står emot jorden... I Jesu Kristi mänskliga natur har människan burit fram trons lydnad till Gud, istället för att stå emot honom med avgudadyrkan och gärningsrättfärdighet, och alltså verkligen gottgjort Guds rättfärdighet och dom, och alltså verkligen förtjänat sitt frikännande och alltså även och just sin religions frikännande, sin religions rättfärdighet.¹⁷⁰

Detta är inte kyrkans eller gudsbarnens förtjänst, det är Jesu Kristi förtjänst, och just därför är det en riktig och oomskakelig dom som ligger till grund för deras syndaförlåtelse och rättfärdiggörelse. Men frågan som nu riktas till dem är: Är de ”verkligen hans kyrka, hans barn och alltså hans evige sons antagna bröder?” Annars är deras ”kristna religion bara en mask”.¹⁷¹ Det är en fråga som aldrig kan bli inaktuell. Rättfärdiggörelsen måste verkställas i ”Gudsbarnens och i kyrkans liv”.¹⁷² I Guds rättfärdiggörelseverk rycks den kristna religionen...

...ut ur religionernas värld...som en brand rycks ur elden.¹⁷³ Där får inte människor rätt mot andra människor, inte en del av mänskligheten mot en annan del av samma mänsklighet, utan Gud får rätt mot och för alla människor, hela mänskligheten.¹⁷⁴

I och med vissheten om denna rätt, denna deras rätt som alltså inte är deras egen, har den kristna religionen det sunda självförtroende som krävs för uppdraget att bjuda in också andra till en rättfärdighet i namnet Jesus Kristus.

För det *ffjärde*, slutligen, har vi i detta förhållande mellan namnet Jesus Kristus och den kristna religionen att göra med Guds *helgelseverk*. Rättfärdiggörelsen har visserligen sin grund i Guds verk i Jesus Kristus, och vi kan aldrig hänvisa till någon annan grund än denna och vi måste alltid utgå från och komma tillbaka till denna grund. Men Gud vill samtidigt något med människan i och med hennes frikännande:

...just precis denna rättfärdiggörelse av den kristna religionen genom namnet Jesus Kristus allena innebär nu uppenbarligen en bestämd positiv relation mellan honom och denna religion, en relation i vilken denna religion genom honom utskiljs och avskiljs från andra religioner, formas och tar gestalt genom honom, tas i anspråk för tjänst åt detta namn, blir till historiskt framträdande och till historiskt medel för detta namns uppenbarelse...solen lyser och dess ljus förblir inte avlägset och främmande för jorden, utan det blir, utan att upphöra att vara solljus, jordens ljus, ljuset som

¹⁷⁰ KD I/2 s 390

¹⁷¹ KD I/2 s 391

¹⁷² KD I/2 s 391

¹⁷³ Se Am 4:11

¹⁷⁴ KD I/2 s 392

upplyser jorden, i vilket nu också den jord, som i sig är utan ljus, blir lysande, den blir visserligen ingen andra sol, men väl emellertid bärare av solljusets återsken och alltså en upplyst jord. På samma sätt kan namnet Jesus Kristus inte vara transcendent i förhållande till den kristna religionen, i och med att endast han är deras rättfärdighet, utan att också bli immanent i den.¹⁷⁵

Den objektiva uppenbarelsen i namnet Jesus Kristus motsvaras av uppenbarelsens ”dubbla subjektiva verklighet” i den kristna religionen genom den heliga andes utgjutande.¹⁷⁶ Genom den heliga ande är den kristna religionen en plats där Gud talar till människor och en plats där människor hör Gud. Detta den heliga andes verk i den kristna religionens verklighet, genom vilket namnet Jesus Kristus blir känt, är Guds helgelseverk.

Barth finner i Gamla Testamentet en motsvarighet till relationen mellan helgelse och rättfärdiggörelse i att Gud ger Israel lagen som tecken på Guds förbund. Denna lag var visserligen inte grunden för förbundet men förbundet grundades inte, Abraham kallades inte, Mose sändes inte ut och Israel befriades inte från Egypten, utan att Gud upprättade en lag och således tog sin förbundspartner i anspråk. Det var precis i denna gestalt som ett folk som hade tagits i anspråk av Gud som Israel existerade och existerar. På motsvarande sätt talas det i Nya Testamentet inte endast om ”världens försoning med Gud i Jesus Kristus” utan också om en ”försoningens tjänst” och en ”andes tjänst”.¹⁷⁷ Uppenbarelsen har skett i namnet Jesus Kristus men uppenbarelsen sker och kommer att åter ske genom den heliga andes utgjutande i namnet Jesus Kristus, också i den kristna religionens gestalt och i dess helgelse. Kristen religion tar genom Guds verk denna gestalt: ”Beredskap för Herren, genom vars namn denna religions bekännare, och med dem denna religion som sådan, har skapats, utvalts och rättfärdiggjorts.”¹⁷⁸

För att sammanfatta detta sista avsnitt så kan vi alltså konstatera att kristendomen enligt Barth är den sanna religionen. Den är det inte i och för sig, i och för sig är den otro liksom all religion. Kristendomen är den sanna religionen i och med Guds nåd, Jesus Kristus, men äger inte detta namn utan är tvärtom Guds egen egendom i och med detta namn som skänkts henne som gåva att tro på och lyda. Detta innebär med andra ord att Guds närvaro i den mänskliga religionens värld, inte bara innebär en dom över all religion, utan även att människan och hennes religion försonas med Gud och befrias till ett liv i frihet för Gud.

¹⁷⁵ KD I/2 s 393

¹⁷⁶ KD I/2 s 394

¹⁷⁷ KD I/2 s 395; Se 2 Kor 5:18-21 och 2 Kor 3:8-9; Barth hänvisar för övrigt till en rad ställen i detta brev, hur ”försoningens tjänst” sker utan uppgivelse (2 Kor 4:1, 16) och med ”frimodighet” (2 Kor 3:12), KD I/2 s 396

¹⁷⁸ KD I/2 s 396

4 Teologisk fördjupning

Jag har i det föregående, i ljuset av Barths liv och verk i stort, försökt beskriva Barths religionslära i KD I/2 § 17 såsom Barth själv låter uttrycka den. Jag vill nu fortsätta denna beskrivning genom att belysa vissa, i min mening, framträdande teman i paragrafen samt sätta dessa teman i relation till Barths teologi i stort samt i viss mån till en del sekundärlitteratur. Denna teologiska fördjupning kan förstås bara ta upp en liten del av alla tänkbara teman och endast låta en mycket liten del av all sekundärlitteratur komma till tals.

4.1 Den naturliga teologins problem

Benkt-Erik Benktson (1918-1998) lyckades i sin akademiska avhandling klart visa på den tydliga koppling som finns mellan Barths religionsbegrepp och det som kan kallas ”den naturliga teologiens problem”.¹⁷⁹ För problemställningen i läran om religionen i KD I/2 § 17 är ”religionsproblemet i teologin”, det vill säga ”den mänskliga religionens *problem*”, nämligen det att uppenbarelsen å ena sidan är *Guds* verk från början till slut, såväl uppenbarelsens verklighet/aktualitet som dess möjlighet/potentialitet är *Guds*, men att å andra sidan uppenbarelsen verkligen är en händelse som verkligen möter *människan* och som även tar *mänsklig* gestalt.¹⁸⁰

Ungefär vid samma tid som Barth författade och föreläste om sin religionslära så utkämpades det mellan Barth och Emil Brunner en teologisk strid, ”striden om anknytningspunkten”.¹⁸¹ Brunner räknas tillsammans med Barth till en av den ”dialektiska teologins” ledande teologer och var en av bidragsgivarna till tidsskriften ”Zwischen den Zeiten” som kom att samla och symbolisera den dialektiska teologin. Barth själv såg inte den dialektiska teologin som en skola och det är svårt att klart beskriva vad som egentligen åsyftas med ”dialektisk” i denna teologi. På ett plan står dialektisk teologi för en kontrast till den modernistiska protestantismen: den dialektiska teologin betonade ett *avstånd* mellan den evige Guden i himlen och den tidslige människan på jorden, till skillnad från en teologi som sökte Gud i människan och som sökte människans naturliga koppling till Gud. Både Barth och Brunner kom tidigt att kritisera Schleiermacher och den modernistiska protestantismen och intog alltså något av

¹⁷⁹ Benktson: *Den naturliga teologiens problem* (1948); Se ex. inledningen (sXXXIX): ”Barth strävar efter att betrakta naturlig teologi såsom den naturliga människans falska religion. Kampen mot denna går som en röd tråd genom hela hans författarskap.”

¹⁸⁰ Benktson hänger dock upp sig för mycket på begreppet ”problem”, att Barths främsta angelägenhet skulle vara att hitta ett sätt att överbrygga klyftan, eller ”kontrasteringen av Gud och människa”. Se *Den naturliga teologiens problem* (1948), ex. s 129. ”Problem” för Barth innebär inte att Guds uppenbarelse innebär något ”problematiskt” i relation till människans begränsningar. ”Problem” betyder för Barth ”föremål”, det vill säga den relevanta frågeställningen. Se Barth: *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (1947), s 60: ”Med ’teologins problem’ förstår jag, motsvarande den gamla och egentliga innebörden av begreppet ’problem’, teologins **föremål**, den verklighet som upptar teologin.”

¹⁸¹ Benktson: *Den naturliga teologins problem* (1948) s 1-42.

en gemensam hållning i detta avseende. Men samtidigt fanns det hos Barth en misstänksamhet gentemot Brunners alltför självsäkra och definitiva sätt att döma ut Schleiermacher.¹⁸² Avståndstagandet i sig höll på att bli en teologisk metod och således en naturlig teologi, det vill säga en teologi som människan av naturen förfogar över eller åtminstone har en tillgång till. Intressant nog så kan vi se att mellan tiden för § 18 i Barths ”Kristna dogmatik” från 1927 och § 17 i KD I/2 från 1934 så har Barth valt att ta bort avsnittet som till stor del skylldes den modernistiska protestantismens ”stora förväxling” på Schleiermacher¹⁸³ och har i stället spårat denna till 1600- och 1700-talens reformerta och lutherska ortodoxi och dess tal om ”naturlig religion”.

Vad som alltmer blivit klart för Barth under denna tid (1927-1934) var att den ”dialektiska” modellen själv hade blivit en sorts naturlig teologi, och att det bland den dialektiska teologins företrädare dolde sig en rad olika naturliga ”anknytningspunkter” och metodologiska utgångspunkter för talet om Gud. Det gemensamma i dessa olika dialektiska metoder är dess inflytande från existentiell filosofi.

Hos Brunner kom detta bland annat till uttryck i att han ansåg att teologin, vid sidan av sin vanliga uppgift, hade en ”annan uppgift”.¹⁸⁴ Den skulle utgå från en eristisk ”stridsmetod”, med Kierkegaard som förebild, som gick ut på att pressa människan till insikten om existensens motsägelsefullhet, livets paradox, och till det existentiella valet mellan liv och död.¹⁸⁵ Det finns enligt Brunner nämligen en anknytningspunkt i människans natur, just i det faktum att människan ifrågasätter sin egen existens. Detta mänskliga ifrågasättande, i grund och botten människans fråga efter Gud, är en anknytningspunkt för Guds svar, och således kan teologins tal om Gud här finna ett alternativt ställe att knyta an till den mänskliga existensen.¹⁸⁶

Brunners försök att på detta sätt hitta en allmänmänsklig anknytningspunkt för teologin kan ses som en reaktion på den dialektiska teologins avståndstänkande i relationen mellan Gud och människa: klyftan mellan å ena sidan Guds ord/tilltal (*Wort*) – och å andra sidan människans ord/gensvar (*Antwort*). För att göra sig förstådd i sin samtid så gällde det nu för teologin att, istället för detta avstånd, hävda en mänsklig motsvarighet (analogi) till eller likhet med Gud. Om vi beskriver Guds uppenbarelse som Guds tilltal till människan så finns det redan före uppenbarelsen en motsvarighet (analogi) till Guds tilltal i den mänskliga varelsens (*ens*) natur. Tanken annorlunda uttryckt är att människan är skapad av Gud till Guds avbild (*imago Dei*) och således bär en bild av Gud i sig. I och med skapelsen bär den mänskliga naturen i sig en motsvarighet till Gud. Brunner kallar denna motsvarighet för ”ansvarighet” (*Verantwortlichkeit*).¹⁸⁷ Men den mänskliga responsen kan även komma till uttryck som ”motsägelse” (*Widersprechen*), och således försöker Brunner behålla dialektiken: den mänskliga

¹⁸² McCormack: *Karl Barth's critically realistic dialectical theology* (1995) s 397

¹⁸³ Barth: *Die christliche Dogmatik im Entwurf* (1927) s 402-413

¹⁸⁴ Brunner: ”Die andere Aufgabe der Theologie”, i *Zwischen den Zeiten*, 7 (1929), s 255-276; Se McCormack: *Karl Barth's critically realistic dialectical theology* (1995) s 403

¹⁸⁵ McCormack: *Karl Barth's critically realistic dialectical theology* (1995) s 403

¹⁸⁶ McCormack: *Karl Barth's critically realistic dialectical theology* (1995) s 405

¹⁸⁷ Se Benktson: *Den naturliga teologins problem* (1948), s 24 ; Med risk att dra för långtgående slutsatser så kan vi kanske utifrån begreppet *analogia* dra paralleller till den dialektiska teologins andra företrädare: Bultmanns *förförståelse* och Gogartens *antropologi* och *skapelseordningar*.

motsvarigheten till Gud upphäver inte avståndet mellan Gud och människa men innebär, även och inte minst när den är som mest motsägelsefull, att det i människans natur finns en anknytningspunkt för Guds nåd.

Barth vänder sig kraftigt mot detta tal som han uppfattar som ett samspel mellan Guds nåd och människans natur när det gäller uppenbarelsen.¹⁸⁸ Den dialektiska teologin skiljer sig i detta inte från den modernistiska protestantismen, den har bara ersatt gamla filosofiska principer med existentialism i sitt försök att hävda Guds uppenbarelse som en mänsklig möjlighet. 1934 publicerade Brunner skriften ”Natur och nåd” som ett inlägg i samtalet med Barth om teologins uppgift att söka en anknytningspunkt i den mänskliga naturen, och Barth svarade genast Brunner med ett ”Nej!”.¹⁸⁹ Redan året innan, 1933, då Hitler gripit makten, och Gogarten dessutom gjort ytterligare (”teologiska”) yttranden till stöd för den tyska nationalismen, hade Barth skrivit sin avskedsskrift till den dialektiska teologins tidskrift ”Zwischen den Zeiten”. Det var alltså även ett avståndstagande gentemot denna teologis existentialistiska grundval. Barth tog avsked från en existentialistisk teologi och markerade detta genom att samma år grunda en ny tidskrift: ”Theologische Existenz heute!”¹⁹⁰ Men dessa implicita och explicita Nej! till de dialektiska teologernas existentialism eller antropocentrism var bara kulmen på den konflikt som från början legat och pyrt och som sedan 1927 blossat upp. Barth skriver i förordet till KD I/1 1932 att en anledning till att han kände sig tvungen att avsluta sitt projekt med ”Den kristna dogmatiken” för att istället börja om under arbetsnamnet ”Kyrklig dogmatik”, var att han i möjligaste mån ville göra sig av med allt som i den första boken kunde ge intryck av en ”existentialfilosofisk” grundval eller inflytande.¹⁹¹ Vidare skriver han drastiskt att han anser att ”analogia entis...(är)...ett påfund från antikrist”.¹⁹² Mot denna den mänskliga naturens eller det mänskliga varats analogi (*analogia entis*) med Gud ställs istället en trons analogi (*analogia fidei*)¹⁹³ och i vår paragraf får vi ett konkret exempel på vad det innebär:

Det perspektiv som man har att orientera sig utifrån i detta ämne, för att förbli i *analogia fidei* och inte förfalla till ett oteologiskt tänkande, är det kristologiska, om ordets inkarnation såsom *assumptio carnis*.¹⁹⁴

¹⁸⁸ Detta syns tydligt redan inledningsvis i KD I/2 § 17 (s 305) där Barth påminner om vad han sagt tidigare i dogmatiken: ”Det var förbjudet för oss att fastställa att uppenbarelsens verklighet visserligen (finns) hos Gud, hos människan emellertid en möjlighet för uppenbarelsen, att tillskriva Gud händelsen men människan organet eller anknytningspunkten för denna händelse, att i denna sak förstå den gudomliga nåden visserligen som det särskilda, den mänskliga lämpligheten och upptagningsförmågan emellertid som det allmänna: Gud som innehållet, människan som formen, och att alltså tolka uppenbarelseskeendet som ett samspel mellan Gud och människa, nåd och natur.”

¹⁸⁹ Barth: ”Nein! Antwort an Emil Brunner” (1934)

¹⁹⁰ ”Teologisk existens idag!”. Barth ville alltså ta avstånd från en ”existentialistisk teologi” till förmån för en ”teologisk existens”.

¹⁹¹ KD I/1 s VII

¹⁹² KD I/1 s VIII

¹⁹³ Utifrån Rom 12:6: ”ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα, εἴτε προφητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως”

¹⁹⁴ KD I/2 s 323

Istället för att klä dogmatiken exempelvis i en existential-filosofisk språkdräkt, eller rent av utgå ifrån det ena eller andra filosofiska systemet gällde det för Barth att försöka bygga dogmatiken utifrån en ”kristologisk koncentration”:

I det att vi strängt och noggrant förblir i denna analogi – och det är mer än en analogi, det är i vidaste mening själva saken som det handlar om här – får vi inte tveka att uttala det: den kristna religionen är den sanna religionen.¹⁹⁵

Vi skall i det följande försöka fördjupa oss i en aspekt av denna kristologiska koncentration.

4.2 Jesus Kristus som kriterium för den sanna religionen

Hela KD I (1-2) behandlar ”läran om Guds ord” och består förutom inledningsdelen och kapitlet som behandlar ”Guds ord som kriterium för dogmatiken” av tre kapitel: ”Guds uppenbarelse”, ”Den heliga skrift” och ”Kyrkans förkunnelse”. Det är tre gestalter av Guds ord: Gud *talar* i sin uppenbarelse, i den heliga skrift och i kyrkans förkunnelse. Gud är treenig: Han är uppenbarare/Fader, uppenbarelse/Son och uppenbarvaro/Helig ande. Vår paragraf befinner sig i kapitlet som behandlar ”Guds uppenbarelse”. Läran om religionen behandlas i detta kapitel eftersom Guds uppenbarelse tar form också som religion, *också* men inte endast:

Gud kan tala till oss genom den ryska kommunismen, genom en flöjtkonsert, genom en blommande buske eller genom en död hund. Vi gör väl i att lyssna till honom, när han verkligen gör det.¹⁹⁶

Vi kan inte avslöja Gud men Gud kan uppenbara sig för oss. Om inte Gud kunde uppenbara sig var och hur han vill så skulle vi äga ramarna för Guds uppenbarelse, våra förutsättningar skulle begränsa Guds möjlighet. Men då vore det inte Guds uppenbarelse, i Guds uppenbarelse förblir Gud subjekt från början till slut. Detta gäller förstås även uppenbarelsebegreppet, vi griper inte Gud genom uppenbarelsen utan Gud griper oss. Därför undkommer vi naturligtvis inte religionsproblemet i teologin genom att hänvisa till vår religion som en uppenbarelsereligion. Som vi har sett (s38) så belyste Barth detta resonemang genom att hänvisa till hur Israels uppenbarelsereligion, genast efter det att Gud genom Mose uppenbarat sig för Israel och befriat Israel från Egypten, gestaltar sig som otro i tillverkandet och tillbedjan av den gyllene kalven (2 Mos 32). Därför vill Barth bestämt hävda: ”Uppenbarelsereligionen är visserligen bunden till Guds uppenbarelse, men Guds uppenbarelse är inte bunden till uppenbarelsereligionen.”¹⁹⁷ På samma sätt som vi inte kan binda Gud till uppenbarelsereligionen så kan det visa sig att Gud uppenbarar sig var och när han vill.¹⁹⁸

¹⁹⁵ KD I/2 s 357

¹⁹⁶ KD I/1, s 55

¹⁹⁷ KD I/2 s 360

¹⁹⁸ Redan i sin första dogmatik: *Unterricht in der christlichen religion*, hade Barth utvecklat detta resonemang, då med tydlig inspiration från Nathan Söderblom (1866-1931): ”Men nu kommer Söderblom och bevisar att man åtminstone i de så

I Guds uppenbarelse ger sig Gud till känna, och så är ”också den sanna religionen endast genom Guds nåd den sanna religionen”.¹⁹⁹ Vad innebär det för kristendomen att leva ”av nåd genom nåd”, vad innebär det för kristendomen att i denna mening vara en ”nådereligion”? För att förtydliga vad han menar med nådereligion så talar Barth om ”reformatorisk religion”. För att förstå vad nåd är så måste man nämligen med reformatorerna hävda nådens exklusivitet. Inte genom att nåd och natur kompletterar varandra, utan endast genom nåd (*sola gratia*) är kristendomen den sanna religionen. Och detta ska givetvis inte förstås som att kristendomen nu, genom Guds nåd, har blivit den sanna religionen i och för sig. I och för sig fortsätter kristendomen vara otro och falsk religion, precis som den rättfärdiggjorda människan i och för sig fortsätter att vara en syndare. Med Luther skulle Barth med andra ord kunna säga att liksom människan är *homo simul iustus et peccator* (”den på en och samma gång rättfärdiga och syndiga människan”) så är religionen *religio simul vera et falsa* (”den på en och samma gång sanna och falska religionen”).

Ett par månader innan han dör (10 dec 1968) får Karl Barth frågan om vilken roll begreppet "nåd" har spelat för honom och för hans teologi, varpå han svarar:

...det sista ordet som jag har att säga, även som teolog och i slutändan som politiker, är inte ett begrepp som 'nåd', utan ett **namn**: Jesus Kristus. **Han** är nåden, inte sant? Och **han** är det sista, bortom värld och kyrka och även bortom teologi.²⁰⁰

Jesus Kristus är Guds uppenbarelse och Guds nåd. Jesus Kristus är Guds ord såväl i snävaste som vidaste mening. Jesus Kristus är med andra ord kriteriet för kristendomen som den sanna religionen.²⁰¹ I honom uppenbaras en analogi mellan köttets upptagande (*assumptio carnis*) och religionens upphävande. I honom skulle vi kunna tala om religionens antagande (*assumptio religionis*) av uppenbarelsen. Detta betyder å ena sidan Guds Nej till människan och hennes religion. Samtidigt som Gud i och med Jesus Kristus tar den mänskliga gestalt som människan själv aldrig kan ta, så uttalas ju en dom över människans otro och tillkortakommanden. Men i och med att Gud i och med Jesus Kristus tar denna mänskliga gestalt så tar han ju samtidigt på sig sin egen dom. Guds nej följs av och syftar till Guds Ja. Den död som människan gjort sig förtjänt av tar Gud på sig själv, till förmån för den orättfärdiga mänskligheten. Gud ger sitt liv för världen och till världen. För att åter tala i den reformatoriska religionens termer så finns det i och med den kristna religionens utväljelse, i och med religionens upphävande genom Jesus Kristus, å ena sidan en *rättfärdiggörelse* och andra sidan en *helgelse* av kristendomen.

Jag tror att Barth implicit (bland annat) hänvisar till relationen mellan rättfärdiggörelse och helgelse genom sin avsnittsindelning. Det vill säga: avsnitt två

kallade stiftarreligionerna föreställer sig uppenbararen, det uppenbarade och det genom uppenbarelsen förorsakade, förbundna såsom i en treenighet, så att inte ens *uppenbarelsbegreppet*, som enligt så många moderna skulle vara den kristna trinitetens schibboleth, som sådant fick gälla i obestridlig ära... Vem vet...vad för oupptäckta analogier som ännu kan vänta på oss i det innersta av Tibet? Och vem vet, om det inte redan imorgon uppträder en filosof ibland oss som apriori deducerar den kristna triniteten för oss bättre än Hegel?" Barth: *Unterricht in der christlichen religion* 1 (1924), s 131

¹⁹⁹ KD I/2 s 361

²⁰⁰ Barth: *Interview von R. Schmalenbach, Deutschschweizer Rundfunk* (17.9.1968). I *Gespräche* 1964-1968

²⁰¹ Se Song: *The Relation of Divine Revelation and Man's Religion in the Theologies of Karl Barth and Paul Tillich* (1965), s 106-124

(religion som otro) står för rättfärdiggörelse och avsnitt tre (den sanna religionen) står för helgelse. Med andra ord skulle man kunna säga att avsnitt två står för den objektiva sidan av inkarnationen och den heliga andes utgjutande medan avsnitt tre står för den subjektiva sidan. Den objektiva sidan står för den *dom* över människans försök att rättfärdiga sig själv som inkarnationen och den heliga andes utgjutande innebär, till förmån för Guds rättfärdiggörelse. Den objektiva sidan står således för den *försoning* som Guds rättfärdiggörelse innebär. Från början till slut är emellertid detta försoningsverk objektivt i den meningen att det från början till slut är Gud som verkar. Subjektivt är det emellertid i den meningen att Gud verkar för och i människan och också för och i den mänskliga religionen:

Den (religionen) har inte blivit rättfärdiggjord för att den i och för sig var helig – det är den inte – men eftersom den har blivit rättfärdiggjord så har den därför också helgats.²⁰²

Vad det gäller reformatörerna så kan Luther hos Barth stå för rättfärdiggörelsen och den objektiva sidan medan Calvin då står för helgelsen och den subjektiva sidan. Detta kan illustreras med hjälp av Paulus-orden: ”Den rättfärdige skall leva av tro”.²⁰³ I en föreläsningsserie om Calvin 1922 uttryckte Barth detta förhållande så här:

’Iustus ex fide vivit!’ , säger Luther. Ja, svarar Calvin och säger ordagrant detsamma, bara att han av den lilla gör en stor ters, alltså upplöser mollackordet i ett dur och säger : ’Iustus ex fide vivit!’ Den tredje möjligheten, det enaste ordet [das eine Wort], som säger både och, tycks för alla tider vara cirkelns teologiska kvadrat, den omöjliga möjligheten, som Gud i strängaste betydelse [im strengsten Sinn] har förbehållit sig själv att förkunna. Jag känner åtminstone inte till **någon** teolog, inte heller Bibelns teologer undantagna...som skall ha uttalat detta ord. Vad vi känner till, är blott hänvisningar till att Kristus **är** detta Ord, Logos, hänvisningar som dock var och en i sig inte är **ordet** utan som är **ett** ord, ena stunden mer från den ena, andra stunden mer från den andra sidan.²⁰⁴

Även om Barths teologi säkert har utvecklats i många avseenden sedan 1922 så tycks dessa tankar stämma väl överens med resonemanget i KD I/2 § 17. Det gäller för Barth att å ena sidan korrigerar begrepp som ”uppenbarelsereligion” och ”nådereligion”, men alltså även ”reformatorisk religion” utifrån Jesus Kristus som kriterium för den sanna religionen, men å andra sidan att inte behandla Jesus Kristus som vilket ord eller namn som helst: ”Namnet Jesus Kristus är just inte blott ett nomen i betydelsen hos den kända medeltida striden, utan all realitets essens och källa.”²⁰⁵

²⁰² KD I/2 s 394

²⁰³ Rom 1:17: ”ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται”

²⁰⁴ Barth: *Die Theologie Calvins* (1922) s 109-110

²⁰⁵ KD I/2 s 381; Greens kommentar i en fotnot till detta ställe: ”The medieval between Nominalists and Realists concerned the relation of general concepts, or Universals, to particular things. Whereas the Realists maintained that Universals are real, the Nominalists argued that they are mere names (*nomina*; singular, *nomen*) and that only Individuals, or particular things, are real.” Apud Barth: *On religion – The Revelation of God as the Sublimation of Religion* (2006) not 10, s 137

Namnet Jesus är *Guds* namn och *Guds* ord, Gud förlorar aldrig sin frihet i och med detta namn och ord, Gud slutar inte vara Gud och människan slutar inte vara människa i och med Jesus Kristus. Men någonting händer i detta skeende som köttets upptagande och religionens upphävande innebär nämligen:

... det eviga gudomliga ordets ettblivande med mänsklig natur och därmed att denna mänskliga natur kommer rätt – oaktat och trots dess naturliga vilshenhet – till ödmjukhet och lydnad mot Gud.²⁰⁶

Kristendomen är den sanna religionen i den mån den lever av och genom tro, i den mån den alltså *lever* i Jesu Kristi lydnad. Det är detta *liv* som den heliga andes utgjutande innebär för kristendomen.

4.3 Frihetens ande - kristocentrisk pneumatologi

Som nämnts behandlar Barth religionen inom ramen för ”den heliga andes utgjutande”. Religionen står här (bland annat) för människans otro och icke-tro gentemot den Gud som genom den heliga andes utgjutande vill att hans barn skall leva i tro (§ 18). Gud, den heliga ande, *befriar* människan (§ 12) från hennes fiendskap med Gud och fångenskap under falska gudar, och skapar således en sant troende människa, med andra ord: människans *frihet* för Gud (§ 16). I Barths teologi står den heliga ande, med ett annat ord, för frihet.²⁰⁷ Gud är inte begränsad av sin egen evighet utan är fri att ta just denna mänskliga gestalt, att förbinda sig med människan utan att vara bunden av eller till henne eller hennes livsvillkor. Som ”uppståndelsens kraft” (se § 69 avsnitt 4 och § 70) är den heliga ande Guds seger över människans slaveri under död och otro till förmån för människans liv och tro och alltså till förmån för människans frihet för Gud.

Frihet för Gud innebär förstås att det här inte kan vara fråga om en frihet i allmänhet. Liksom den helige ande är Jesu Kristi ande²⁰⁸ så är människan i och med den heliga andes utgjutande befriad till ett liv i gemenskap med Jesus Kristus, befriad till att lyda Jesus Kristus. Man kan med andra ord säga att Barths pneumatologi har ett ”kristocentriskt fokus”.²⁰⁹

4.4 Det första budet som teologiskt axiom

²⁰⁶ KD I/2 s 390

²⁰⁷ Jmfr Barth: *Dogmatik i grunddrag* (1947) s 180: ”Där Herrens Ande är, där är frihet. Om man vill skriva om den helige Andes hemlighet, så väljer man bäst detta begrepp. Att mottaga Anden, att äga Anden, att leva i Anden, det betyder att vara *befriad* och att få leva i friheten.”

²⁰⁸ Barth: *Dogmatik i grunddrag* (1947) s 180: ”Den helige Ande är Jesu Kristi Ande.”

²⁰⁹ Jag lånar detta uttryck från George Hunsinger som är en av vår tids mest kunniga Barth-kännare och som även ledde Center for Barth Studies vid Princeton Theological Seminary åren 1997-2001. Se Hunsinger: ”The Mediator of Communion: Karl Barth’s Doctrine of the Holy Spirit” (1999)

När Barth i mars 1933 uppehöll sig i Danmark och gästföreläste vid universiteten i Århus och Köpenhamn höll han föredraget ”Det första budet som teologiskt axiom”.²¹⁰ Barths kamp mot den naturliga teologin kan med andra ord beskrivas som Barths kamp för det första budet som teologins utgångspunkt. Om axiom i allmänhet betyder en ”grundsats som inte själv är föremål för bevis men utgångspunkt för bevis av andra satser”²¹¹ så innebär axiomet ”Du skall inte ha andra gudar vid sidan av mig” att teologin inte får ha någon annan utgångspunkt än denna: Guds självuppenbarelse. Teologin skall inte utgå ifrån någon ”egensinnigt och egenmäktigt projicerad gudsbild” i form av förutfattade principer, metoder eller axiom av det ena eller andra slaget. Gud är den han visar sig vara, Guds självuppenbarelse är det enda Gudsbeviset, och endast genom tron på Guds bevis av sig själv får människan kunskap om Gud. Att inte tro på Guds självuppenbarelse är alltså att bryta mot det första budet. För av nödvändighet inträder då istället tilltron till det egenmäktigt förutfattade axiomet. Gudsbilden har jämställts med och ersatt Gud. Man kan till och med säga att människan har förhävt sig själv och ställt sig själv i Guds ställe. För tilltron på det egensinnigt förutfattade axiomet innebär ju människans tro på sin egen förmåga att uppenbara Gud, och denna människans tro på sin egen förmåga innebär samtidigt människans icke-tro på Guds förmåga att uppenbara sig själv, och att denna nåd är nog. Denna otro är synd, synden framför alla andra, brottet mot Guds första bud. Religion såsom människans största förmåga är just otro och synd i denna mening.

Detta är enligt Barth den moderna protestantismens stora synd: ”Den hemföll åt absolutismen, med vilken denna tids människa gjorde sig själv till alla tings medelpunkt, mått och mål.”²¹² Som vi har sett så kan Barth även kalla denna absolutism för ”religionism”. Det som har hänt är att nyprotestantismen har gjort religion och religionen till sitt teologiska axiom och därmed underordnat Guds uppenbarelse detta axiom. Med det första budet som teologiskt axiom underordnas tvärtom religionen uppenbarelsen, religionen måste ses i ljuset av Guds uppenbarelse.

4.5 Evangelium och lag

Det för oss in på temat ”evangelium och lag”. Detta är ett stort och komplicerat ämne i Barths teologi och jag vare sig kan eller vill gå in på alla aspekter av det här. Men samtidigt är det nödvändigt att här ändå belysa det, om än i yttersta korthet.

1935 höll Barth ett föredrag med just titeln ”evangelium och lag”. Jag går inte in direkt på innehållet utan det är det tidsmässiga sambandet till Barths arbete med § 17 som är poängen här. ”Evangelium och lag” motsvarar Guds *uppenbarelse* som *religionens* upphävande, det vill säga ”uppenbarelse och religion”. Vi har tidigare sett (s 15) hur ”religion” och ”lag” kan vara parallella begrepp hos Barth.²¹³ Liksom religionen

²¹⁰ Barth: ”Das erste Gebot als theologisches Axiom” (1933); Se Groenewald: ”Karl Barth’s role in church and politics from 1930 to 1935” (2007) s 9; Jmfr Van Wyk: ”“God and the gods”: Faith and human-made idols in the theology of Karl Barth” s 7

²¹¹ Se artikeln ”axiom” nätversionen av Nationalencyklopedin.

²¹² KD I/2 s 319; Jmfr Barth: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (1947) bl.a. s 19-20

²¹³ Parallella i vissa sammanhang d.v.s., och inte alls liktydiga! ”Religion” är ett begrepp som Barth använder ytterst sällan, och då är han ofta i polemik med begreppet eller hur det används. ”Lag” är däremot i grund och botten ett positivt

symboliserar lagen höjden av människans förmåga i positiv och negativ mening, å ena sidan den lydnad som Gud vill ha av människan, å andra sidan människans stolthet i sig själv och förtröstan på sin egen förmåga. Men om problemet med religionsbegreppet främst var att det hade satts i för nära relation med Guds uppenbarelse så var problemet med lagen snarare att den allt för mycket hade skiljts från evangeliet. Konsekvenserna var dock likvärdiga: liksom man inte kan veta vad den sanna religionen är annat än i ljuset av Guds uppenbarelse så kan man inte veta vad Guds lag är annat än i ljuset av Guds evangelium. När lagen skiljs från evangeliet så förväxlas den sanna lagen med alla möjliga andra ”heliga” lagar i form av ”skapelseordningar” och ”naturliga ordningar...som familj, folk (och) ras.”²¹⁴ Barth försökte alltså motverka detta, för det första genom att sätta evangelium före lag och för det andra genom att sätta lag och evangelium i samband med varandra. Barth skiljer på evangelium och lag, men de är inte absolut, utan relativt, åtskiljda, det vill säga de hör ihop utan att sammanblandas.

Låt oss åter vända oss till det första budet för att få klarhet i Barths resonemang. Det första budordet föregås av att Herren säger: ”Jag är Herren, din Gud, som förde dig ut ur Egypten, ut ur slavlägret.” (2 Mos 20:2) Här kommer vi nära det rätta sambandet mellan evangelium och lag: Jag är Herren, din Gud (evangelium) - Du skall inte ha andra gudar vid sidan av mig (lag). Med andra ord: Gud har uppenbarat sig (evangelium) – människan ska tro (lag). Evangeliet är inte Guds evangelium utan lagen, utan detta anspråk på människan, utan att Gud vill något med och av människan. Men evangelium och lag är inte två begrepp i jämvikt. För människan är inte lydig, hon tror inte den ende Guden utan skapar sig ständigt egna mer passande gudar. Gud uppfyller lagen för människan och uppbär själv i Jesus Kristus människans lydnad. Guds trofasthet är mäktigare än människans otro och detta i sig är evangelium. ”Schemat” evangelium och lag skulle därför kunna kompletteras med ett ”evangelium” också på slutet, så att det blir tydligt att Guds evangelium från början till slut är det första och det sista: evangelium – lag – evangelium.²¹⁵

4.6 Exkurs: Ett litet ordstudium av *καταργέω*

Det är min intention att här göra ett litet ordstudium. Garrett Greens kommenterande fotnoter till sin engelska nyöversättning av vår paragraf är över lag till stor hjälp. Emellertid tror jag att Green begår ett ganska stort misstag i fotnot 2 till kapitel tre. Kommentaren gäller Barths exegetiska utläggning av 1 Kor 13, och närmare bestämt 13:8, där Barth skriver: ”Ty kärleken upphör aldrig, medan profetian, tungotalet, och

begrepp hos Barth. Religion är ju inte heller som lag ett viktigt bibliskt begrepp.; Se även Song: *The Relation of Divine Revelation and Man's Religion in the Theologies of Karl Barth and Paul Tillich* (1965), s 32.

²¹⁴ Se Busch: *Die grosse Leidenschaft* (1998), s165

²¹⁵ Barth försöker dock undvika ett statiskt schema vad det gäller lag och evangelium. Samma begrepp kan ges olika plats beroende på sammanhang. T.ex. står tro/lydnad (till skillnad från otro/religion) tillsammans för lag såsom den rätta responsten på Guds uppenbarelse, men sinsemellan står tro för evangelium och lydnad för lag. Detta resonemang går att utveckla på många sätt. Vad det gäller begreppet tro i analogi med den treenige Gudens verk, så kan *trofasthet* relateras till Gud *Fadern*, tro till *Sonen* och *lydnad* till den *helige Ande*.

Gnosis blir 'upphävda'.²¹⁶ Green verkar lite rådvill vad det gäller att Barth här sätter "upphävda" (*aufgehoben*) inom citationstecken, han försöker ändå förklara det med att Barth här sätter sitt...

...huvudbegrepp inom citationstecken, tydligen för att signalera att det här inte används i sin dialektiska betydelse... Här har det endast en negativ innebörd: dessa religiösa gåvor kommer att avskaffas eller uteslutas.²¹⁷

Detta kan knappast vara riktigt. Varför sätter i så fall inte Barth detta verb inom citationstecken på *något* annat ställe? Det används ju i denna rent negativa mening ofta. Jag är övertygad om att Barth här snarare vill markera att han gör en översättning som avviker från den vanliga tyska.

Verbet Barth översätter på detta sätt är καταργέω och står på detta ställe i formen καταργηθήσεται, det vill säga i passiv futurum 3:e person plural. Bibel 2000 översätter ordet med "skall förgå",²¹⁸ och vi skulle på liknande sätt kunna översätta Barth "skall 'upphävas'" eller "skall bli 'upphävda'". Verbet καταργέω i olika former används så vitt jag har kunnat se nästan uteslutande i Nya Testamentet av Paulus, inte minst i 1 och 2 Korintierbrevet (9 respektive 3 gånger) samt i Romarbrevet (5). καταργέω översätts ofta i Bibel 2000 med just "förgå" eller liknande (t.ex. "göra slut på" 1 Kor 1:28, "förintat" 1 Kor 15:24, 26 och "försvinna" 2 Kor 3:7, 11, 13, 14). Alla dessa översättningar stämmer väl överens med de översättningar som ges av verbet i *Grekisk-Svensk ordbok till Nya Testamentet*.²¹⁹ Men intressant nog översätts det med just "upphäva" på tre ställen i Romarbrevet (3:3; 3:31; 4:14), en översättning som inte återfinns i nämnda ordbok. Även Luther-Bibel har "aufheben" i kapitel 3 i Romarbrevet. Troligen har Barth inspirerats därifrån under sina många och långa Romarbrevsstudier.²²⁰ Men hela saken blir än mer intressant när vi tittar närmare på de tre ställen i Romarbrevet som har καταργέω men som Bibel 2000 *inte* översätter med "upphäva" (6:6; 7:2; 7:6).

Bibel 2000 har i Rom 6:6²²¹ en ganska konstig översättning av sammanhanget som ordet står i: "för att den syndiga kroppen *skall berövas* (καταργηθῆ) *sin makt*". En bättre översättning skulle väl vara: "för att syndens kropp skall förintat/förgå/upphävas". Just "upphävas" är kanske ganska passande just här. Det talas ju precis i det föregående om att "vår gamla människa har blivit korsfäst med honom (συνεσταυρώθη)" alltså hävd upp och upphävd med Jesus på korset. Möjligen skulle man än djärvare kunna

²¹⁶ KD I/2 s 362

²¹⁷ Barth: *On religion – The Revelation of God as the Sublimation of Religion* (2006), s 137

²¹⁸ 1 Kor 13:8: "Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει· εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλώσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται." Bibel 2000 översätter alltså καταργηθήσεται "skall förgå" medan πίπτει översätts med "upphör". I Luther-Bibel (1984) skiljer man inte på dessa båda grekiska ord utan översätter båda med "aufhören"/"upphöra"

²¹⁹ Heikel och Fridrichsen: *Grekisk-Svensk ordbok till Nya Testamentet* (1934), s 111

²²⁰ Jag utgår ifrån att Barth främst använde sig av Luther-Bibel som referens. Även om han inte gjorde det så har han naturligtvis ändå varit väl förtrogen med Luthers Bibelöversättning.

²²¹ Rom 6:6: "Vi vet att vår gamla människa har blivit korsfäst med honom **för att den syndiga kroppen skall berövas sin makt**, så att vi inte längre är slavar under synden." "τοῦτο γινώσκοντες ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῆ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ."

översätta ”för att kroppen skall upphävas från synden (τῆς ἀμαρτίας)” i betydelsen ”lösas/befrias från synden”.

För just den innebörden har καταργέω i Rom 7:2²²²: Den gifta kvinnan är när mannen har dött ”löst från lagen (κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου)”, hon befrias från och ”hävs upp” över den lag hon tidigare var ”bunden till” och löd under.

På liknande sätt förstår vi Paulus några rader längre ner i brevet, i Rom 7:6²²³: Vi har nu ”blivit fria från lagen (κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου), sedan vi dött bort från det som höll oss bundna, och kan tjäna på ett nytt sätt, med vår ande, och inte på det gamla, efter bokstaven.”

Eller sammanfattningsvis: vi är nu, sedan vårt gamla vi upphävts (korsfästs och dött) tillsammans med Jesus Kristus, liksom en kvinna vars gamla förslavande man har dött och som nu lever för sin nya befriande man, så att vi nu hävts upp (i Jesu Kristi uppståndelse) och kan leva och tjäna i frihet.

Avslutningsvis kan nämnas ytterligare ett ställe där Paulus använder καταργέω: Gal 3:17. Barth hänvisar till detta ställe i sitt resonemang om ”evangelium och lag”. Förbundet/testamentet föregår lagen, och lagen kan inte upphäva förbundet eller sätta löftet (ἐπαγγελίαν) ur kraft. Bibel 2000 (med Luther-Bibel som förebild) översätter här verbet ἀκυρόω med ”upphäva” och καταργέω med ”sätta ur kraft”.²²⁴ I sammanhanget gör det ingen större skillnad om man gör så eller tvärtom. Men jag ser det som ytterligare ett tecken på att Barth här har kunnat se en förebild för sambandet evangelium/lag och uppenbarelse/religion. Religionen som otro, lagen som symbol för gärningsrättfärdighet, försöker upphäva Guds uppenbarelse och sätta löftets goda budskap ur kraft, men lyckas i slutändan inte. Guds uppenbarelse upphäver istället religionen. Inte på så vis att religionen sätts ur spel eller förintas, utan i slutändan på så vis att religionen upprättas och ”befästs”.²²⁵

Vi har i detta kapitel fördjupat oss i några teman som förhoppningsvis har kunnat kasta lite ljus över Barths religionsbegrepp. Vi skall nu titta lite mer på de hur denna teologi kunde ta sig praktiska uttryck.

²²² Rom 7:2: ”Den gifta kvinnan är genom lagen bunden vid sin man så länge han lever. Men om mannen dör är hon **lös från lagen** som band henne vid mannen.” ”ἡ γὰρ ὑπανδρος γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδετα νόμῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός.”

²²³ Rom 7:6 ”Men nu **har vi blivit fria från lagen**, sedan vi dött bort från det som höll oss bundna, och kan tjäna på ett nytt sätt, med vår ande, och inte på det gamla, efter bokstaven.” ”νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος.”

²²⁴ ”τοῦτο δὲ λέγω· διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη γεγωνὸς νόμος οὐκ ἀκυροῖ εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν.”

²²⁵ Se Rom 3:31: ”νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἰσχύνομεν.”

5 Politisk gudstjänst

Karl Barth var parallellt med sitt teologiska arbete ständigt engagerad i sin samtid, eller kanske bättre: Barth försökte alltid uttrycka sin teologi i praktiken, och detta teologiska uttryck är en del av hans teologi. Ett knappt halvår efter att Hitler gripit makten i Tyskland publicerade Barth det första numret av sin nya tidskrift: ”Teologisk existens idag!” Däri meddelar han på första sidan att det är hans avsikt att: ”i föreläsningar och övningar tillsammans med mina studenter... som om ingenting hade hänt, bedriva teologi och endast teologi”.²²⁶ Just detta teologiska fokus innebar ett starkt politiskt ställningstagande.

Det är i detta avsnitt min avsikt att försöka relatera delar av Barths religionslära till Barths politiska samtid och agerande.

5.1 Bekännelsekyrka

Den 27 januari 1933 tog nationalsocialisterna med Adolf Hitler i spetsen makten i Tyskland.²²⁷ Innan dess hade den viktigaste politiska frågan för Barth varit den sociala rättvisan. Men i och med denna nya situation kom ”judefrågan” enligt Barth att bli den nya viktiga frågan för kristenheten att engagera sig i. Det innebär inte att den sociala frågan nu blev oviktig, och det innebär inte heller att denna nya fråga var helt ny för Barth.²²⁸ Karl Barth hade under hela 1920-talet och så tidigt som 1914, då första världskriget bröt ut, ansett och uttryckt att ”vansinnet med ras och makt” stred mot det kristna evangeliet, och 1925 yttrade han i en offentliggjord uppsats att om kyrkan någon gång skulle anta en ny bekännelse så skulle den vara tvungen att rikta sig mot den ”fascistisk-folkliga nationalismen” och dess ”antisemitism”.²²⁹

När nu alltså Hitler och nazisterna tog makten blev denna gamla fråga än mer aktuell och konkret. Att ta bara ”det minsta steg” tillsammans med nationalsocialismen innebär enligt Barth ett förräderi ”mot evangeliet”.²³⁰ Detta kunde han säga utifrån de dagliga brutaliteter som inte bara judar, utan även exempelvis kommunister och socialdemokrater, utsattes för. Denna kombination av antisemitism och antisocialism hade redan innan Hitlers maktgripande en grogrund i en stor del av kyrkan.²³¹ Som medlem i SPD begärdes Barth nu utträda ur detta parti om han ville behålla sin lärartjänst

²²⁶ Barth: *Theologische Existenz heute!* (1933), s 3

²²⁷ Busch: *Unter dem Bogen des einen Bundes* (1996), s 37

²²⁸ För övrigt måste man väl säga att också ”judefrågan” i allra högsta grad handlade om social rättvisa. Se Barths yttrande i november 1933 i ett brev: ”Min fullständiga diskussionslösa avvisning av arierparagrafen i varje, även i den mildaste, form är känd. Mitt huvudproblem i den samtida krisen är emellertid den naturliga teologins problem och...judefrågan endast inom denna ram.” Apud Busch: *Unter dem Bogen des einen Bundes* (1996), s 67

²²⁹ Busch: *Unter dem Bogen des einen Bundes* (1996), s 34; Redan 1936 skrev biskop Theophil Wurm (1868-1953) till prästen och ekumenikern Alphons Koechlin (1885-1965) att ”att Karl Barth 1933 insåg nationalsocialismens substans långt före de andra gjorde sig klara över vad den förde med sig.” Apud Busch: *Unter dem Bogen des einen Bundes* (1996), s 37 (not 1)

²³⁰ Busch: *Unter dem Bogen des einen Bundes* (1996), s 1

²³¹ Busch: *Unter dem Bogen des einen Bundes* (1996), s 37-38

på universitetet i Bonn.²³² Men i ett brev till kulturminister Bernhard Rust (1883-1945) avvisade han detta krav med hänvisning till det inte kunde vara bra vare sig ”för kyrkan” eller ”för det tyska folket”, och i ett brev till Paul Tillich som också var medlem i partiet men som ville hemlighålla detta skrev Barth att tillhörigheten till SPD var en frihet ”som hör... till min existens, och den som inte vill ha mig sådan, kan över huvud inte ha mig.”²³³ Barth såg denna sin öppna hållning som ett tecken på motstånd mot regimen frihetsinskränkningar. Men i grund och botten ansåg inte Barth att han förde en politisk kamp mot den nazistiska regimen utan en teologisk konfrontation med ”de så kallade tyskkristnas företag” och framför allt med den evangeliska kyrkan som var beredd att såsom uttalat ”antiliberal respektive antidemokratisk kyrka”²³⁴ söka sin teologiska utgångspunkt och sin Gud i ”herravälden, härskare och makter”²³⁵ och i den totalitära staten istället för i Guds ord och i Jesus Kristus. Det var som om med den tyskkristna rörelsen en ”psykos” hade drabbat hela kyrkan, dess ”präster och församlingsmedlemmar och kyrkoledare, teologiprofessorer och teologistudenter, bildade och obildade, gamla och unga, liberala, positiva och pietister, lutheraner och reformerta.”²³⁶

På grund av sin öppna hållning visste Barth att han som schweizare hotades av en snar utvisning om inte av fångenskap i Tyskland. Runt nyår 1933-1934 gick ryktet, ett rykte som närdes av ”Riksbiskop” Müller, att Barth var avsatt som teologisk lärare eftersom han vägrade att börja sina föreläsningar med ”Hitlerhälsningen”. Barth tyckte inte att det passade då han istället brukade börja föreläsningen med en andakt och då han för övrigt såg på föreläsningen i sin helhet som en sorts gudstjänst.²³⁷ Han förstod att hans dagar i Tyskland var räknade och funderade därför på hur han kunde kämpa för en mer självmedveten kyrka utan att allt för snabbt ge regimen en allt för stor anledning att göra sig av med honom.²³⁸

I slutet av 1933 och i början av 1934 hade det uppstått grupperingar inom den tyska evangeliska kyrkan som under den tidigare ubåtskaptenen Martin Niemöllers (1892-1984) ledning kom att utmyнна i den så kallade Bekännelsekyrkan, en lös

²³² Busch: *Unter dem Bogen des einen Bundes* (1996), s 44

²³³ Busch: *Unter dem Bogen des einen Bundes* (1996), s 39

²³⁴ Busch: *Unter dem Bogen des einen Bundes* (1996), s 42

²³⁵ Barth: *Theologische Existenz Heute!* (1933), s 6; Jmfr Kol 1:16

²³⁶ Barth: *Theologische Existenz Heute!* (1933), s 26; Ett typexempel på tyskkristen var teologen och kyrkohistorikern (och rådgivaren till Riksbiskop Müller) Emanuel Hirsch (1888-1972) som Barth, allt sedan deras tid som ”kollegor” i Göttingen, hade ett spånt förhållande till. Tillsammans med en nationalistisk rörelse kunde Hirsch karaktäristiskt anklaga ”schweizaren Barth” för att ”han inte förstår någonting av frågorna som rör det tyska folkets särart och genom sin teologi förvirrar han de tyska studenternas nationella samvete.” Apud Busch *Unter dem Bogen des einen Bundes* (1996), s37. Barths offentliga uttalande i december 1933: ”Jag är inte nationalsocialist” är en direkt mot-sats till Hirschs valspråk ”Jag väljer Adolf Hitler”. Apud Busch *Unter dem Bogen des einen Bundes* (1996), s41; Jmfr KD I/2 s386; 1940, då Barth alltså efter att ha utvisats från Tyskland var tillbaka i Basel, offentliggjorde Hirsch ett öppet brev med titeln (översatt): ”Karl Barth – Slutet på en teologisk existens – Brev till en utländsk vän”. Bara titeln säger en hel del! Observera anspelningen på Barths tidskrift ”Teologisk existens idag!”.

²³⁷ Busch: *Karl Barths Lebenslauf* (1978), s 254; En teologi i vilken ”lydnaden mot Gud” sammanfaller med ”bandet till det tyska folket” upplöses enligt Barth till ”ett stycke politisk agitation”. Apud Busch *Unter dem Bogen des einen Bundes* (1996), s 45

²³⁸ Jmfr yttrande från prästen och ekumenikern Alphons Koechlin (1885-1965) till anglikanske biskopen och tillika ekumenikern George Bell (1883-1958): ”Jag vet i förtrolighet att professor Karl Barth i Bonn måste inse sannolikheten att han blir satt i fängelse av nazisterna och att han redan vidtagit alla lämpliga åtgärder för ett sådant nödfall. Trots det har han för kyrkans skull beslutat sig för att bli kvar på sin post så länge han bara kan.” Apud Busch: *Unter dem Bogen des einen Bundes* (1996), s 44 (not 35)

sammansättning av inte minst reformerta men även av lutherska församlingar och enskilda kristna som tog strid mot de tyskkristnas teologiska stöd till den nationalsocialistiska regimen. I maj 1934 kallades denna Bekännelsekyrka till en synod i Barmen där Karl Barth tillsammans med två medförfattare framlade Barmendeklarationen (Barth författade dock texten medan dessa båda lutheraner låg och sov på sitt hotellrum), vilken också antogs av synoden den 31 maj.²³⁹

Barths förhållande till Bekännelsekyrkan var inte oproblematiskt och mycket skulle behöva sägas för att ge en klar bild av situationen som Barth och Bekännelsekyrkan befann sig i. Det är dock inte min intention att här gå in mer på djup och detalj, utan jag hoppas att de grova dragen räcker i detta sammanhang. Den 26 november 1934 suspenderades Barth från sin lärartjänst då han inte menade sig, som evangelisk kristen, kunna svära en ämbetsed att oinskränkt lyda Hitler,²⁴⁰ och i juli 1935 flyttade han tillsammans med sin familj till sin födelseort Basel i Schweiz, dit han hade kallats för en professur, och där han fortsatte att på olika sätt engagera sig och göra sin röst hörd mot nazismen fram till andra världskrigets slut 1945.

I ett brev från Charlotte von Kirschbaum till Eduard Thurneysen den 12 november 1934 får vi veta att Charlotte tillsammans med en medarbetare håller på med att gå igenom de cirka 100 ansökningarna till sommarsemestern 1935, för att därur välja ut 30 antagna. Undertiden ”funderar Karl oavbrutet på uppenbarelse och religion!” På grund av suspensionen och flytten till Basel kom han att föreläsa denna paragraf först vintersemestern 1935-1936. Vi kan alltså konstatera att Barth arbetar med denna paragraf parallellt med engagemanget i Bekännelsekyrkan och strax efter författandet av Barmendeklarationen. Vi skall nu titta lite närmare på olika beröringspunkter.

5.2 Barmendeklaration

De kristnas bifall till nazi-regeringen grundade sig på ett teologiskt misstag och borde därför bestridas på teologisk grund menar Barth.²⁴¹ Barth börjar genast i och med Hitlers maktgripande arbeta fram teologiska teser i vilka han försöker definiera kyrkans tro och ställning. Dessa teser bildar förlaga till den så kallade Barmendeklarationen från maj 1934 som Barth är huvudförfattare till, och som blir den så kallade Bekännelsekyrkans bekännelseskrift.²⁴²

Barmendeklarationen eller Barmenförklaringen²⁴³ är alltså en bekännelseskrift som i sex teser, var och en introducerad med en eller ett par Bibelställen, kort och koncist beskriver vad och vem som den kristna kyrkan bekänner sig till och samtidigt den ”falska lära” som kyrkan måste ta avstånd från. Bekännelsen är i tydlig polemik med nazismen, de tyskkristna och också med den naturliga teologin i allmänhet. Den första tesen lyder:

²³⁹ Busch: *Karl Barths Lebenslauf* (1978), s258-259

²⁴⁰ Busch: *Unter dem Bogen des einen Bundes* (1996), s246

²⁴¹ Busch: *Unter dem Bogen des einen Bundes* (1996), s45-46

²⁴² Busch: *Unter dem Bogen des einen Bundes* (1996), s200; Se KD I/2 s318-319 om att göra bruk av bekännelsen, implicit gentemot ”dagens tyskkristna”.

²⁴³ På tyska ”Die Barmer theologischer Erklärung”. Se <http://www.ekd.de/bekenntnisse/142.html>. Se bilaga för deklARATIONEN i sin helhet i svensk översättning.

1. Jesus Kristus säger: Jag är vägen, sanningen och livet. Ingen kommer till Fadern utom genom mig. (Joh 14:6)

Sannerligen, jag säger er: den som inte går in i fårfållan genom grinden utan klättrar in på ett annat ställe, han är en tjuv och en rövare. Jag är grinden. Den som går in genom mig skall bli räddad. (Joh 10:1, 9)

Jesus Kristus, såsom han omvittnas för oss i den heliga skrift, är det enda Guds Ord som vi måste höra till, som vi måste lita på och lyda i liv och död .

Vi förkastar den falska lära, som om kyrkan kunde och var tvungen att tillkännage som källa till sin förkunnelse också andra händelser och makter, gestalter och sanningar, utanför och vid sidan av detta enda Guds Ord.

Kopplingen till resonemanget i § 17 och till Barths kamp mot den naturliga teologin är tydlig. Guds Ord är Guds självuppenbarelse. Religion är otro när den vid sidan av Guds uppenbarelse hävdar ”andra händelser och makter, gestalter och sanningar.” Barth hävdar, som vi har sett i det första avsnittet av § 17 (”Religionsproblemet i teologin”) att det för teologin gäller att göra upp med denna tradition, som har sina rötter i den protestantiska ortodoxin och som försöker se uppenbarelsen i ljuset av religionen och inte, som sig bör, religionen utifrån uppenbarelsen. Detta är den naturliga teologins problem, som i grund och botten begränsar Gud genom hävdandet av allmänmänskliga förutsättningar, i detta fall den mänskliga religionen. En naturlig förutsättning är ju något som människan *har*, men Gud *ger* sig till känna i sin uppenbarelse. Uttryckligen säger Barth i samma stycke att teologin måste göra upp med denna tradition eftersom den annars är ”helt värnlös gentemot dagens ’tyskkristna’...”²⁴⁴ Det handlade alltså om att värna kyrkan från de tyskkristna, som hävdade att deras säregna kristendom exempelvis hade en naturlig förutsättning i ”blod och jord”, det vill säga i illusionen om det tyska folkets särart.²⁴⁵ Värnet kunde då ta gestalt av en kyrklig bekännelse som en respons på det första budet som teologiskt axiom.²⁴⁶

Det handlar alltså också om att ge akt på det första budet, och således även på Guds lag och Gamla Testamentet. Tillsammans och inte i strid med varandra måste *evangelisk-lutherska* och *evangelisk-reformerta* nu bekänna, ty nu gäller inte kyrkostriden ”sådant som rör nattvarden, utan sådant som rör det första budet”.²⁴⁷ Hitler hade onekligen tagit mer eller mindre gestalt av en ”annan gud”, och om de tyskkristna inte uttryckligen bekände sig till honom liksom till en gud så tillät de och uppmuntrade de att

²⁴⁴ KD I/2 s 317; Jmfr ovan om tendensen i denna tradition att Guds sanning har undertryckts till förmån för den moderna människans och denna människas sanning i växlande gestalter: ”nu som absolutistiskt auktoritär, nu som individuellt romantisk, nu som liberal, nu som nationell eller till och med rasistisk”.

²⁴⁵ Jmfr: ”Gemenskapen mellan dem som tillhör kyrkan bestäms inte genom blod och alltså inte genom ras, utan genom den heliga ande och genom dopet. Om den tyska evangeliska kyrkan skulle utesluta de judekristna eller behandla dem som andra klassens kristna så skulle den ha upphört att vara kristen kyrka.” Barth: *Evangelische Existenz heute!* (1933), s 24

²⁴⁶ Likheterna mellan inledningen till Barmendeklarationens första tes och det första budet är övertydligt slående: ”Jag är Herren, din Gud, som förde dig ut ur Egypten, ut ur slavlägret. Du skall inte ha andra gudar vid sidan av mig.” och ”Jag är vägen, sanningen och livet. Ingen kommer till Fadern utom genom mig.”

²⁴⁷ Busch: *Karl Barths Lebenslauf* (1978), s 254; Barth förstår det första budet kristologiskt, brottet mot det första budet är ett ”ringaktande av Kristus”. Se KD I/2 s 321: ”Synden var...här ursprungligen och egentligen otro, ringaktandet av Kristus, som börjar så fort man inte längre låter honom vara den ende och allt, den hemliga otillfredsställelsen med hans herravälde och tröst.”

den nazistiska regimen uppträdde som en gud.²⁴⁸ Om man i utgångspunkten har sådana ”andra gudar” så är det att jämföra med den naturliga teologins grundfel eftersom ”det första budets överträdelse oundvikligen drar med sig överträdelsen av alla andra bud.”²⁴⁹ Teologins roll är att värna kyrkan från en bekännelse till andra gudar genom att vittna om ”det enda Guds ord” som kyrkan ”måste...lyda i liv och död”, och således motverka att andra ”makter, gestalter och sanningar” för kyrkan blir en ”källa till sin förkunnelse”. När kyrkan lyder det första budet och alltså Guds ord så intar hon ett ”förhållande till stat och samhälle som är ett äkta motsatsförhållande och just precis så också en äkta gemenskap”.²⁵⁰ Barth anser att det är i solidaritet med staten som kyrkan på detta äkta sätt är en fri och således en bunden kyrka.

5.3 Socialismen som sann och falsk religion

Forne Barth-eleven och Barth-forskaren Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928-2002) har med nästan missledande övertydlighet visat att det fanns ett stort socialistiskt inflytande på ”Karl Barths teologiska tänkande”.²⁵¹ Inte så att Barth var bunden av socialismen som ideologi men på så vis att lät sig inspireras av den och att han i den fann ett sant vittnesbörd och en möjlighet till praktisk tjänst.

Karl Barth trädde vid två tillfällen in i det Socialdemokratiska partiet: 1915 och 1932.²⁵² 1911 hade Barth tagit tjänst i bonde- och arbetarförbundet i den nordschweiziska staden Safenwil, där han stannade fram tills han påbörjade sin akademiska karriär som lärare vid universitetet i tyska Göttingen tio år senare. Barth stod vid denna tid i viss förbindelse med den så kallade ”religiös-sociala” rörelsen, en mycket brokig och löst sammansatt strömning med där till relaterade personligheter som Christoph Blumhardt (1842-1919), Herrmann Kutter (1863-1931) och Leonard Ragaz (1868-1945). Förenklat kan man säga att de religiös-sociala inspirerades av Karl Marx och av socialismen och att de tyckte sig se hur Gud använde dessa utomkyrkliga ideologier för att realisera sitt rike.²⁵³ Barths, om än ganska lösa, förbindelse med denna rörelse påverkade honom och hade betydelse för hur han kom att förhålla sig till de nya ideologierna och till den politiska situationen vid denna tid. Men än mer betydelsefull i detta avseende var förmodligen relationen till Eduard Thurneysen, som Barth först hade

²⁴⁸ I sitt försvarstal till de juridiska företrädare som meddelade honom att han blivit avsatt påpekade Barth att de ”därmed gjorde Hitler till en inkarnerad Gud och bröt å det allra grövsta mot det första budet.” Apud Busch: *Karl Barths Lebenslauf* (1978) s 270

²⁴⁹ KD I/2 s 342-343

²⁵⁰ KD I/2 s 383

²⁵¹ Marquardt: *Theologie und Sozialismus* (1985) s 15; Socialism med ”marxistiska element” lägger Marquardt till genom att citera H.U. v Balthasar. (Ibid s 34)

²⁵² Se Marquardt: *Theologie und Sozialismus* (1985), s 39-41; I det följande avser jag inte ge en heltäckande bild av Barths relation till socialdemokratin, socialismen, marxismen och kommunismen, eller om dessa ideologiers relation, likheter och skillnader, sinsemellan. Tanken är att ge en grov bakgrundsbild till några av tankegångarna och uttrycken i KD § 17. I KD III/2 § 46 s 464-466 utvecklar Barth sina tankar om Karl Marx inom ramen för den ”historiska materialismen”; Jmfr vidare KD III/3 § 48 s24 och KD III/4 § 55 (”Frihet till livet”) s 624.

²⁵³ Men detta är alltså en grov förenkling. För en mer rättvis bild, se McCormack: *Karl Barth's critically realistic dialectical theology* (1995), s117-125.

lärt känna under sin studietid. Sedan 1914 hade Thurneysen tagit sig an prästtjänsten i en församling i ett samhälle som bara låg några dalar bort från Safenwil. Som ”grannar” och kollegor utvecklade de två unga prästerna en livslång vänskap som bland annat resulterade i en brevväxling på cirka 1000 brev. I breven och på vandringarna mellan de schweiziska dalarna diskuterades ivrigt vad de politiska och ideologiska strömningarna fick för konsekvenser för teologin och församlingsarbetet, eller, kanske snarare, vad Israels Guds uppenbarelse i och med Jesus Kristus måste få för konsekvenser för det teologiska arbetet i och utanför kyrkan.²⁵⁴

I Safenwil blev Barth djupt engagerad i de socialistiska frågorna som arbetarna kämpade med. När han 1915 blev medlem i de schweiziska Socialdemokraternas parti (SPS) så var det emellertid inte främst tänkt som ett vittnesbörd om socialismens idé utan ett sätt att visa att det inte går ”att söndag efter söndag tala om de sista tingen” och samtidigt ”sväva på molnen ovanför denna tids onda värld”, det gällde att visa att tron ”inte ute- utan innesluter arbetet och lidandet i det ofullkomliga”.²⁵⁵ Barth hjälpte till med att ordna kurser som handlade om ”vanliga praktiska frågor (arbetstid, kvinnoarbete och dyl.)... Jag gör det utan begeistring, helt enkelt därför att det är nödvändigt.”²⁵⁶ 1917, det ryska revolutionsåret, hettar det till på industriernas arbetsplatser, och Barth tar ställning för arbetarna i förhandlingarna. Då 55 kvinnor som arbetade inom broderi, hotades av varsel efter att ha organiserat sig, gick han till fabrikantens villa och talade till honom ”som Mose till Farao, för att be honom om att låta folket dra ut i öknen.”²⁵⁷

1930 flyttade Barth från Münster till Bonn som professor i teologi. Vid sidan av den ordinarie undervisningen arrangerade han där öppna kvällar, där bland annat de politiska partiprogrammen diskuterades.²⁵⁸ När Barth 1932 blev medlem i det tyska socialdemokratiska partiet (SPD) så var också det tänkt som ett synligt ställningstagande, nu inte främst för arbetarnas sak utan mot Hitlers nazistiska regering.²⁵⁹ Det var för Barths del fortfarande inte ett direkt ställningstagande för socialismen eller socialdemokratin som sådan. Därför kunde han omöjligt följa socialdemokratin

²⁵⁴ Efter en predikan 1918 fick Thurneysen det nedvärderande och orättvisa epitetet ”Bolsjevik-pastorn”. Se McCormack: *Karl Barths critically realistic dialectical theology* (1995), s 189. Barth för sin del kom i och med sitt inträde i det socialdemokratiska partiet 1915 mer välment att kallas ”kamrat präst” av arbetarna i Safenwil. Se Busch: *Karl Barths Lebenslauf* (1978), s 94 och s 80-109 för de stora dragen.

²⁵⁵ Busch: *Karl Barths Lebenslauf* (1978), s 39; Barths kommentar till sitt partinträde är taget från ett brev i samband härmed.

²⁵⁶ Från Barths dossier rörande arbetarfrågor, Apud Marquardt: *Theologie und Sozialismus* (1985), s 42

²⁵⁷ Marquardt: *Theologie und Sozialismus* (1985), s 43; Under denna tid studerade Barth Lenin flitigt (Marquardt s 126-142). Det var också nu Barth inledde ett mycket intensivt studium av Romarbrevet, vilket skulle utmynna i hans båda Romarbrevkommentarer och vilket senare skulle ge honom tjänsten som honoratsprofessor i Göttingen.

²⁵⁸ Marquardt: *Theologie und Sozialismus* (1985), s 46

²⁵⁹ I ett brev till en ”ingenjör i den tyska demokratiska republiken” från 1968, motiverar Barth sina partiinträden med att det ibland är nödvändigt att ta parti, och att man som kristen ibland får och måste göra det, så länge det inte handlar om en ”principiell bindning”, eftersom ”varje uppriktigt kristen gudstjänst alltid också måste innesluta en politisk gudstjänst”. I brevet reflekterar Barth även över skillnaderna mellan det första och det andra inträdet: ”Vid den tiden (1911) var jag...mindre intresserad av den ideologiska sidan än...den fackliga sidan av detta parti. Och ”mina” arbetare förstod mig på denna punkt: jag var för dem ”kamrat prästen”.” Angående det andra tillfället (1931? Barth blandar nog ihop åren) handlade det enligt Barth ”framför allt om en protesthandling mot den hitleriska gryningens och skymningens allt farligare grepp. Vid åsynen av sättet som socialisterna då inskränktes och bekämpades och vid åsynen av deras protest och motstånd mot det begynnande ’1000-åriga riket’ så ansåg jag – helt oavsett alla andra politiska motiv – att det helt enkelt var ett anständighetens bud att solidarisera sig med dessa så som jag gjorde det.” *An einen Ingenieur in der Deutschen Demokratischen Republik, 1968*. In *Briefe 1961-1968 (GA V.6)* s 486-487

rekommendation till sina medlemmar att lämna partiet och istället bibehålla en ”inre” socialism, för att inte riskera att förlora ett ämbete på grund av relationen till partiet.²⁶⁰

Detta är inte platsen att försöka ge en närmare beskrivning och klarare bild, vare sig av socialismen, eller av Barths mångtydiga relation till socialismen och Socialdemokratin. Men jag vill ändå få sagt att jag är tveksam till Marquardts omdöme: ”Karl Barth var socialist.”²⁶¹ Politiskt tror jag snarare att Barth var demokrat än socialist. Socialismen var ett konkret sätt att ge folket mer makt. Det handlar för Barth om att sträva efter rättvisa och frihet, och att vittna om Guds rättvisa och Guds frihet. Barth såg socialismen, och sin samtid över huvud, i ljuset av Bibeln och Guds ord och den nya värld som han anade i det mötet.²⁶² Men det kan ändå inte råda något tvivel kring det väsentliga som Marquardt ville visa i sin bok, och som nog ofta har negligerats av Barth-forskningen: Barth såg i socialismen ett tecken på Guds aktiva närvaro i världen och Barth lät också sitt tänkande inspireras av de socialistiska idéerna, inte minst av Karl Marx.²⁶³

En av de saker som först slog mig när jag stötte på paragraf 17 i den kyrkliga dogmatiken var just kopplingen till Karl Marx i paragrafens titel: ”Guds uppenbarelse som *upphävande av religionen*”. Detta är en tydlig anspelning på Marx text ”Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie” från 1844:

Upphävandet av religionen som folkets illusoriska lycka är ett krav på dess verkliga lycka. Kravet på att ge upp illusionerna om ett tillstånd, är kravet på att ge upp ett tillstånd som behöver illusionerna. Religionskritiken är alltså ett embryo till kritiken av den jämmerdal vars helgongloria religionen är.²⁶⁴

Märkligt nog har jag inte lyckats hitta att någon annan av alla som har studerat Barth och denna paragraf har sett denna koppling.²⁶⁵ Säkert har någon gjort det men alltså ingen av dem som jag har läst vilket är förvånande nog. Anspelningen är tydlig och det saknas inte studier som tar upp Barths relation till socialismen och socialdemokratin. Att Barth har läst denna text av Marx tar jag som självklart. Marx var ju centralgestalten inom

²⁶⁰ Marquardt: *Theologie und Sozialismus* (1985), s 42; I ett brev till Paul Tillich, som ville följa rekommendationen för att kunna förstätta verka i det fördolda: ”Tillhörighet till SPD innebär för min del inte en bekännelse till socialismens idé och världsåskådning... Tillhörigheten till SPD innebär för min del helt enkelt ett politiskt beslut... Min (socialism) är endast exoterisk, och just därför kan jag inte avstå från partiboken.” Apud Marquardt: *Theologie und Sozialismus* (1985), s 42.

²⁶¹ Marquardt: *Theologie und Sozialismus* (1985) s 39; Men i rättvisans namn skall dock också sägas att Marquardt vid flera tillfällen problematiserar och utvecklar denna etikett.; Barth är allmänt kritisk till alla ”ismer”: ”Les ismes sont les inventions du diable. Où il y a isme, dans toutes les formes et «isme» dans un autre système -- à côté de Luther et de Calvin, cela pourrait aussi être le nom de Karl Marx, marxisme, ou freudisme, ou quoi encore, tant de choses, n'est-ce pas.” Barth: *Entretiens de Bièvres* (1963), s 417

²⁶² Marquardt: *Theologie und Sozialismus* (1985), s 94

²⁶³ Barth kunde ännu i slutet av sitt liv tala varmt om Marx, som till exempel vid de kristna studenternas världsförbund 1960: ”Tänk på Karl Marx! Han talade om människans befrielse – och han gjorde rätt i att tala om det.” 10 *Fragebeantwortung bei der Konferenz des «Weltbundes christlicher Studenten» in Straßburg (19.7.1960)*. I *Gespräche 1959-1962* (GA IV.25). s 106

²⁶⁴ Marx: ”Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung” (1844), s 379

²⁶⁵ Inte ens Marquardt vad jag har kunnat se. Kopplingen görs inte heller i det andra starkt ideologiskt färgade Barth-arbetet som jag har tagit del av, Helmut Gollwitzers: *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth* (1972). Jag har dock inte läst dessa båda verk tillräckligt grundligt för att vara helt säker på min sak.

socialismen och även inom den socialdemokratiska rörelsen i stort vid den här tiden. Barth var allmänt mycket påläst, inte minst vad det gäller det tyska 1800-talets litteratur. Vi skall hur som helst nu göra en liten utveckling av Barths relation till socialismen och till Marx.

Under tiden i Safenwil och det praktiska engagemanget för arbetarnas förbättrade förhållanden spelade Romarbrevet 8:19-25 en viktig roll.²⁶⁶ Det finns en klar koppling mellan Bibelns ”Vi vet att hela skapelsen ännu ropar som i födslovändor” och Marx ”Religionen är den betryckta skapelsens suck.”²⁶⁷ Vidare kan man se att det fanns socialistisk inspiration att finna exempelvis i hoppet ”om att också skapelsen skall befrias ur sitt slaveri under förgängelsen och nå den frihet som Guds barn får när de förhärligas.”²⁶⁸ I Marx Hegelkritiska skrift finns även en passage eller liknelse som starkt påminner om en parallell i Barths religionsparagraf:

Religionskritiken gör människan besviken för att hon skall tänka, handla och gestalta sin verklighet som en besviken människa som kommit till förstånd, för att hon skall börja cirkulera kring sig själv och därmed runt sin verkliga sol. *Religionen är blott den illusoriska sol som roterar runt människan, så länge hon inte rör sig runt sig själv.*²⁶⁹

I Barths liknelse symboliserar solen Guds uppenbarelse. Religionen som människans ”illusoriska sol” upphävs i och med Guds sanna solljus. Religionen avslöjas i Guds uppenbarelse som falsk men blir förlåten och befrias från mörkret och får den sanna religionens ljus, inte att ha men att tro på och leva i. Här ser vi samtidigt något av Barths ifrågasättande av Marx resonemang, det finns hos Barth en ganska fundamental kritik också av socialismen. Barth menar inte som Marx att människan ”skall börja cirkulera kring sig själv och därmed runt sin verkliga sol” utan tvärtom att människans *verkliga* sol är Gud. Barth menar att marxismen i form av ateism också gestaltar sig som falsk religion. Vid sidan av mystiken liknar Barth provocerande ateismen, som vi har sett, till och med ”vid en rik man som i sitt behov att bli ännu rikare (vilket inte kan vara ett absolut behov!) investerar en del av sin förmögenhet i ett företag som utlovar vinst.”²⁷⁰ Ateismen förmår inte att vara religionskritisk eftersom den är så fokuserad på att förneka Gud, och därmed utsätter den ”sig för faran att det bakom dess rygg och kanske med dess

²⁶⁶ Se Marquardt: *Theologie und Sozialismus* (1985) s 91-94; Rom 8:19-25: ”Ty skapelsen väntar otåligt på att Guds söner skall uppenbaras. Allt skapat har lagts under tomhetens välde, inte av egen vilja utan på grund av honom som vållade det, men med hopp om att också skapelsen skall befrias ur sitt slaveri under förgängelsen och nå den frihet som Guds barn får när de förhärligas. Vi vet att hela skapelsen ännu ropar som i födslovändor. Och till och med vi, som har fått Anden som en första gåva, också vi ropar i vår väntan på att Gud skall göra oss till söner och befria vår kropp. I hoppet är vi räddade - ett hopp som man ser uppfyllt är inte något hopp, vem hoppas på det han redan ser? Men om vi hoppas på det vi inte ser, då väntar vi uthålligt.”

²⁶⁷ Marx: ”Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung” (1844), s 378; Både Luther-Bibeln (1545 som jag tror Barth läste och även delvis 1984) och Marx använder begreppet ”kreatur” för ”skapelse” (ἡ κτίσις).

²⁶⁸ Jmfr 2 Mos 2:23-25: ”Åren gick och kungen av Egypten dog, och israeliterna suckade under sin trälldom. De ropade i sin nöd, och deras klagan steg upp till Gud. När Gud hörde deras jämmer tänkte han på sitt förbund med Abraham, Isak och Jakob och tog sig an israeliterna och gav sig till känna för dem.”

²⁶⁹ Marx: ”Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung” (1844), s 379. Jag följer här den utmärkta svenska översättningen från hemsidan som nämns i litteraturlistan. Min kursivering.

²⁷⁰ KD I/2 s 344

bekräftelse kan uppstå alla möjliga förklädda och även inte ens förklädda religioner.²⁷¹ I mystikens och ateismens ”gemensamt avsedda befrielseverk” är det ”ateismen som bär fanan och lagern”.²⁷² Men ”religionens upphävande, som betyder ett verkligt och farligt angrepp på denna, står emellertid i en annan bok, vid sidan av vilken mystikens och ateismens böcker är att beteckna som väl harmlösa.”²⁷³

Vi har sett hur Barth redan under sin tid i Safenwil fann inspiration i berättelsen om Israels uttåg ur Egypten och Moses vädjan till Faraos: ”Släpp mitt folk!”²⁷⁴ Barth hänvisar också i KD I/2 § 17 till denna berättelse, och till ”Israels befrielse ur Egypten”²⁷⁵ som en av de berättelser som uttrycker Guds evangelium och Gudsförbundets upprättande. Berättelsen påminner oss om att Gud uppenbarade sig för oss och kom till oss som gudlösa och överlämnade åt att slava under Faraos, och att Gud orkade övertala oss om sin frihet fast vi inte orkade lyssna på grund av arbetets tyngd.²⁷⁶ Men berättelsen påminner oss också om hur vi efter att vi befriats genast började utnyttja friheten till att dyrka en ”egensinnigt och egenmäktigt projicerad gudsbild” och således åter var gudlösa.

Även om det finns alla möjliga paralleller och analogier så är socialismen enligt Barth emellertid ingen religion. Rubriken till detta avsnitt kan alltså om den missförstås lätt bli missledande. Poängen har inte varit att upphäva skillnaden mellan å ena sidan politiska ideologier och å andra sidan världens religioner, men däremot att avdramatisera denna skillnad, eller, rättare sagt, att befästa denna skillnad genom att också se den starka kopplingen, kopplingen i grund och botten mellan religion och politik. Självklart finns det en stark formell relation mellan den *kristna* religionen och Guds uppenbarelse i Jesus *Kristus*. Men Guds ord är ett levande ord och den sakramentala gestalt som givits kristendomen genom namnet Jesus Kristus kan inte låsa in Gud och hålla Gud fången. Och den formella anti-kristna gestalt som den ateistiska socialismen har tagit och tar kan inte heller låsa ute Gud. Det är Guds frihet i dubbla led. Som en symbol för detta förhållande kan vi kanske se det nationalsocialistiska hakkorset, det vill säga det förvrängda korset som symbol för den främsta fienden till Guds uppenbarelse.

Just med tanke på detta att den kristna religionen inte äger Guds uppenbarelse, att Gud är fri att uppenbara sig hur, när och var han vill, så är det viktigt att för teologin att öppna sina ögon och öron för Guds tilltal på helt oväntade ställen och tillfällen. I det följande skall vi titta lite närmare på hur Barth kan förhålla sig till samtalet om religion och till olika aspekter av religionsdialog.

²⁷¹ KD I/2 s 351

²⁷² KD I/2 s 351

²⁷³ KD I/2 s 356

²⁷⁴ 2 Mos 5:1

²⁷⁵ KD I/2 s 395

²⁷⁶ 2 Mos 6:9

6 Barth i religionskritisk dialog

För Tysklands del är *kritiken av religionen* väsentligen avslutad, och kritiken av religionen är förutsättningen för all kritik.²⁷⁷

6.1 Förebilder och motbilder

Det är svårt eller egentligen omöjligt att spåra och fastställa Barths influenser och förebilder vad det gäller hans teologi och religionsbegrepp. För det första var Barth i kontakt med och påläst på en så stor mängd olika teologiska och andra tänkare, såväl döda som levande, att det ter sig nästan ouppnåeligt att över huvud kunna räkna upp vilka de var. För det andra så var hans sätt att förhålla sig till andra människor och tänkare ganska unik i min mening. Barth kan till en och samma ”lärare” eller ”motståndare” förhålla sig såväl starkt kritiskt som ödmjukt lyssnande. Man kan till exempel ana, kanske allra tydligast i Barths utkorelselära (KD II/2 § 32-35) att Calvin samtidigt är en av Barths främsta förebilder och motbilder. Detta har skapat ganska stor och utbredd förvirring när det gäller att kategorisera eller etikettera Barth som teolog eller att fastställa vem eller vilka som Barth framför allt påverkats av.

Ytterligare en sak att tänka på i detta sammanhang är att Barth, förstås, kan låna exempelvis en filosofers *begrepp* utan att samtidigt exakt överta filosofens *idé* eller tvärtom. Ofta gör han både och men förändrar eller omtolkar såväl begreppet som idén utifrån Bibelns ljus. Men inte ensidigt, även Bibeln är människoord och Gud talar även genom filosofernas ord och kan således kasta ljus över Bibeln genom filosofin.

De personer som här nedan nämns (Kant, Hegel och Feuerbach) är inte slumpvis utvalda av mig även om andra hade kunnat nämnas istället eller vid sidan av. De har haft stor betydelse rent allmänt för det mänskliga tänkandet, och självklart också för teologin och religionsvetenskapen. Deras betydelse för Karl Barths teologi och tänkande är också välkänt och mycket omskrivet. Det skulle ha behövts en uppsats till Barths relation till var och en av dessa. Här nämns endast några tankar och begrepp som jag tror kan ha särskilt intresse just för vårt ämne.²⁷⁸

6.1.1 Kant: Solidarisk religionskritik och möjlighet till Gudskunskap

²⁷⁷ Marx: "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" (1844), inledande ord.

²⁷⁸ Jag övervägde i detta sammanhang att även behandla filosofer som Platon, Kierkegaard och Nietzsche. Man hade också kunnat fokusera på bibliska eller mer kyrkligt förankrade teologer och tänkare, eller på en person som Schleiermacher som för Barth står någonstans mellan filosofin och teologin och som han hade ett ambivalent förhållande till.

Den förste jag vill nämna är Immanuel Kant (1724-1804).²⁷⁹ Kants inflytande på Barth var stort och oomtvistligt.²⁸⁰ Jag ska här koncentrera mig på två begrepp som jag tror haft betydelse för Barth och då särskilt för Barths religionsbegrepp: *kritik* och *kunskap*.²⁸¹

I Kant ser Barth upplysningens kulmen och samtidigt dess mest kritiska vändning. Med Kant ser förnuftet längre och klarare än tidigare, med Kant ser förnuftet så långt och klart att det ser sin egen gräns, och således uppställer en kritisk gränslinje för sig själv. På så vis står Kant för sig själv, vid sidan av upplysningstiden, men är samtidigt denna tids fulländning. Förnuftets kritiska gränslinje skiljer skarpt mellan å ena sidan ”tingen i och för sig” (*noumena*) och å andra sidan såsom de uppträder för oss (*phenomena*), men förnuftet förstår samtidigt att de är beroende av varandra såsom innehåll och form. Gud kan inte rymmas inom förnuftets kritiska gränslinje, inte påvisas empiriskt eller bevisas logiskt, utan endast antas eller förutsätts. Förnuftet kan och skall inte försöka förstå Gud rent teoretiskt eller abstrakt, inte som sanningen i och för sig, utan praktiskt och konkret såsom den goda viljans sanning, såsom förutsättningen för den gudomliga moralen. Denna starka förnuftskritik skall inte förstås såsom skeptiskt eller negativt inställd till förståelse och kunskap, den syftar tvärtom till att bejaka förnuftets rätta kunskap. Vi kallar Barths förståelse och användande av Kants kritik i detta sammanhang för ”solidarisk religionskritik”. Barth har förstått begreppet ”kritik” i relation till och utifrån det nytestamentliga begreppet ”kris” (*κρίσις*): ”dom”, ”bedömning”, ”omdöme”.²⁸² Vi har sett hur detta gestaltar sig i Barths religionslära: i domen över religionen som otro (avsnitt 2) och sedan i omdömet om kristendomen som ”den sanna religionen” (avsnitt 3). Den dom som faller över religionen hos Barth är inte ett mellanting, ett ”nja”, utan ett skarpt ”Nej!” till förmån för Guds ursprungliga och slutgiltiga ”Ja!”. Barth kan endast bekräfta religionen som sann i den mån religionen känner till sin begränsade möjlighet, sin omöjlighet att greppa Gud och sina ständiga försök att göra just det.

Kants kritiska avgränsning av förnuftet såväl gentemot metafysikens logisk-deduktiva som gentemot positivismens empirisk-induktiva rationalism, skapar utrymme för en ”annan teologisk möjlighet”,²⁸³ det vill säga en möjlighet bortom det mänskliga förnuftets möjlighet att förstå Gud. För Kant kan Gud visserligen inte bli föremål för

²⁷⁹ Jag använder mig i behandlingen av dessa tre filosofer till stor del av Barths *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (1947), en föreläsningsserie som Barth passande nog bl.a. höll 1932-1933, och som förutom dessa tre även diskuterar personer som Rousseau, Schleiermacher och Strauss.

²⁸⁰ Barth berättar själv om sin första studietid: ”Den första bok som som verkligen berörde mig som student var Kants Kritik av det praktiska förnuftet.”, apud Busch: *Karl Barths Lebenslauf* (1978), s 46.; Se även McCormack: *Karl Barth's critically realistic dialectical theology* (1995), s 465: ”All of his efforts in theology may be considered, from one point of view, as an attempt to overcome Kant by the means of Kant...”

²⁸¹ Jag upprepar för säkerhets skull att jag här inte ens försöker ge en rättvis bild av Kants filosofi utan att jag endast försöker belysa en liten del av Kants inflytande på Barth. Men redan det är svårt nog och att säga för mycket är snart att ha sagt för lite. Exempelvis skulle Kants etik ha behövt tas med här: det kategoriska imperativet (som Barth kan ha sett en ”socialistisk” förlaga i, se Busch: *Karl Barths Lebenslauf* (1978), s 67), den goda viljan (Ibid s 47, 76-77), begreppet ”lag” och relationen mellan form och innehåll.; Ytterligare värt att nämna är att Karl tog hjälp av sin lillebror, den ganska kända filosofen Heinrich Barth, att förstå Kant utifrån Platon. Jmfr Barths Romarbrevskommentar (1922), förordet s VII.

²⁸² Heikel och Fridrichsen: *Grekisk-Svensk ordbok till Nya Testamentet* (1934), s121; Jag antar utan att ha studerat detta närmare att Barth inte minst utgår ifrån Johannesevangeliets användande av detta begrepp (ex. Joh 3:19 & 5:22). Det är väl just denna kristologiska kris-förståelse som är skillnaden mellan Kants filosofi och Barths teologi.

²⁸³ Se Barth *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (1947), s238

kunskap men just genom den kritiska gränsen, skillnaden mellan det som är inom och det som är bortom människans horisont och förmåga, skapas det indirekt ett utrymme för något annat, ett utrymme för ett ”objekt” som vi inte kan greppa. Barth använder ofta begreppet ”Gegenstand”,²⁸⁴ ett betydligt mer dynamiskt begrepp än de (passiva) svenska motsvarigheterna ”objekt” och ”föremål”, i relation till sin teologiska kunskapsteori. ”Gegenstand”, åtminstone hos Barth, har en betydligt mer aktiv klang, det är något som ”står gentemot”, såväl i betydelsen av en ”motståndare” som i betydelsen av någon som kommer till mötes och således ”står inför”. Poängen med Kants förnuftskritik för Barth är inte att det skapas utrymme för ett objekt som vi visserligen inte kan förstå men som vi däremot kan uppleva (i eller utanför oss). Poängen är snarare att vi visserligen inte kan förstå Gud, men att *Gud kan göra sig förstådd*, att vi visserligen inte kan ha kunskap om Gud men att *Gud kan ge sig till känna*. Gud kan göra sig till föremål för vår kunskap, han kan ställa sig inför oss och oss inför sig, och öppna våra ögon och öron för hans ord och tilltal.

Det är kanske ifråga om Gudskunskapen som Barths och Kants vägar på en och samma gång som allra tydligast möts och samtidigt som allra tydligast kommer från och är på väg åt helt motsatta håll. Barths religionslära (§ 17) hör hemma i kapitlet om Guds uppenbarelse som i sin tur är en del av den kyrkliga dogmatikens första band, dess prolegomena, det vill säga dess ”förord” i betydelsen dess ”första ord” eller det ”första att säga” i dogmatiken. Detta band kallas med andra ord ”läran om Guds ord”, för det första dogmatiken har att säga är att Gud uppenbarar sig och ger sig till känna i sitt (trefaldiga och enhetliga) ord. I analogi med Kant i sin ”Prolegomena” (fast Kants kategori är förstås ”metafysik” och inte ”Gud”), så talar Barth i dogmatikens första band om hur kunskap om Gud är *möjlig* med tanke på den kritiska skillnaden mellan Gud och människa. Till skillnad från Kant så talar Barth emellertid om en kunskapsväg till Gud, en väg att lära känna Gud. Denna kunskapsväg går från Gud till människa, Gudskunskap är Guds kunskap som kommer människan till del genom Guds nåd, *möjligheten* finns hos Gud. Barths religionskritik träffar all mänsklig förmåga att känna Gud, såväl människans möjlighet att ha kunskap om Gud som människans förmåga att uppleva Gud, men till förmån för en Gud som verkligen kan, uppenbara sig. Om Kant säger att Gud inte kan bli föremål för kunskap utan endast för tro, och således sätter en skarp skiljelinje mellan dessa kategorier, så bygger Barth med hjälp av Anselm sin teologiska kunskapsteori på tron som fundament. Gudskunskapen är *fides quaerens intellectum*, den trons analogi som Gud själv skapar mellan sin trofasthet och människans tro i och med Jesus Kristus.

6.1.2 Hegel: Nådens reella dialektik och Guds frihet

Även G.W.F. Hegels (1770-1831) inflytande på Barth, såväl som förebild och som motbild, är stort. Inte minst vad det gäller just vår paragraf har det hävdats att Hegels inflytande är särskilt betydande. Man har tänkt sig att begreppet ”Aufhebung” (”upphävande”) och dess dubbla innebörd (avskaffande/upplyftande) är ett tydligt bevis

²⁸⁴ Se Busch: *Die grosse Leidenschaft* (1998), s80-84

på inflytande från hegelsk filosofi.²⁸⁵ Barth själv säger om sitt förhållande till Hegel och filosofi i allmänhet:

Som kristna måste vi ha friheten att låta de mest olikartade tankesätt vandra genom våra huvuden. Jag kan exempelvis låta marxistiska element vandra genom mitt huvud utan att därför vara marxist... Idag står existentialismen till buds; säkerligen finns det även i den något viktigt för hand... Själv har jag en viss svaghet för Hegel och 'heglar' gärna lite då och då. Som kristna har vi frihet till det... Jag föredrar här eklekticismen.²⁸⁶

Jag vill inte motsätta mig detta inflytande men jag har avsiktligt väntat med att betona det till förmån för inflytandet från Paulus och Marx i detta avseende. Man kan tyda Barths paragraf utifrån den hegelska dialektikens form av tes-antites-syntes:²⁸⁷ Avsnitt 1, "Religionsproblemet i teologin", är så att säga den moderna protestantismens *tes* att religionen är relationen till Gud och Kristendomen är den högsta formen av religion. Avsnitt 2, "Religion som otro", är då *antitesen*, om Kristendomen är högsta formen av religion så är den just precis den högsta formen av otro. Avsnitt 3, "Den sanna religionen", är således *syntesen*, Kristendomen är den sanna religionen och Gudsgemenskapen i den mån den, till förmån för Guds uppenbarelse, låter sig själv upphävas och just inte hävdar sig själv som sann religion. Tesen har således blivit upphävd och upplyft genom antitesen till en högre syntes.²⁸⁸

Denna tolkning är inte fel, och Barth har säkert själv varit medveten om sin relation till Hegels dialektik här, men samtidigt kan Hegels inflytande lätt överdrivas. För det första kan denna överdrift skymma andra viktiga och viktigare influenser. Jag har redan visat Paulus och Marx betydelse för "religionens upphävande" och "dialektiken" hos Barth. Dessutom är Barth förstås medveten och kritisk till hur Hegels "Gud" (identiteten mellan subjekt och objekt) tycks vara beroende av sin egen tillblivelsehistoria. Den "syntes" som hos Hegel tycks vara den mänskliga historiens livsverk är hos Barth förutsatt. Teologens uppgift är enligt Barth inte att uttala syntesen utan att med den ursprungliga syntesen som förutsättning vittna om syntesen. Här behåller Barth vad man skulle kunna kallas för Kants kritiska respekt gentemot Guds *fria*

²⁸⁵ Se Greens reflektioner kring sin översättning i Barth: *On religion – The Revelation of God as the Sublimation of Religion* (2006), förordet ix och ex introduktionen s 5-6

²⁸⁶ Apud Busch: *Karl Barths Lebenslauf* (1978), s 402; Jag vet inte om Barth här åsyftar Hegels dialektik eller "aktualism", Barth är inspirerad av och kritisk till båda.

²⁸⁷ Thompson hävdar att detta är allmänt vedertaget vilket jag inte är helt säker på att det stämmer. Se Thompson: "Religious Diversity, Christian Doctrine and Karl Barth" (2006), s 7

²⁸⁸ Det finns många exempel på hur denna dialektik kan tillämpas teologiskt: Kristologiskt: Gud (tes) – Människa (antites) – Gudamänniskan Jesus Kristus (Syntes); Trinitariskt: Fader – Son – Helig ande; Frälsningshistoriskt: Skapelse – Fall – Försoning. Det tydligaste exemplet på "upphävelse" i hegelsk mening är dock kanske det "historiska": Inkarnation – Korsfästelse – Uppståndelse. Uppståndelsen kan samtidigt beskrivas som en "negation" av korsfästelsens negation, uttryckt i fyra led: ja – nej – nej – ja, eller matematiskt + - (-) +. Detta går förstås att vridas och vändas och kompliceras ytterligare.

uppenbarelse. Barth ställer ”logikens dialektiska metod” hos Hegel, där Gud är ”sin egen fånge”, mot ”nådens reella dialektik som har sin grund i Guds frihet”.²⁸⁹

Om Kant skapar utrymmet för ”en annan teologisk möjlighet” så kan man kanske säga att Hegel är den som allra kraftfullast tar vara på denna möjlighet. Gud är inget ”Ding an sich” utan en levande Gud, oupphävligt subjekt. Men om Kant, genom att negligera uppenbarelsens möjlighet inom ramen för förnuftet, indirekt skapar förutsättning för att något (annat än människan!) faktiskt uppenbarar sig, så är Hegels Gud/Ande så bunden att uppenbara sig och så uppenbar, att det i verkligheten inte kan vara tal om *Guds* uppenbarelse. Hegels frihets- och Gudsbegrepp (den absoluta Anden) är enligt Barth begränsat av sitt principiella motsatsförhållande till materian, alltså till skapelsen och världen. Gud tycks med andra ord vara begränsad av sin egen evighet.²⁹⁰

6.1.3 Feuerbach: Religion som antropologi

Slutligen ska här alltså sägas något om Ludwig Feuerbachs (1804-1872) betydelse för Barths religionsbegrepp.

Feuerbach bedrev enligt Barth ”anti-teologi”,²⁹¹ han gjorde nämligen precis det som är raka motsatsen till sann teologi, han reducerade teologin till antropologi: ”Människan är kristendomens Gud, antropologin den kristna teologins hemlighet.”²⁹² Men just precis genom att bedriva sådan anti-teologi så har Feuerbach enligt Barth skarpt genomskådat den nyprotestantiska teologins antropocentriska religionism. Kanske kan man uttrycka det på så vis, att vi har Feuerbach att tacka för att teologins misstag i honom får komma till sitt allra ärligaste uttryck, och att det således i honom blir tydligt vad som inte är teologins sanna föremål: ”den mänskliga religionens värld, d.v.s...området för människans försök att rättfärdiga och helga sig själv inför en egensinnigt och egenmäktigt projicerad gudsbild.”²⁹³ Hos Feuerbach finns det inte, som hos Kant, ett möjligt utrymme för en Gud bortom den mänskliga horisonten, och absolut inte en hegelsk gudaande som på eget bevåg rör sig genom tiderna. Gud är enligt Feuerbach en illusion och en projektion: ”Du känner en människa utifrån hennes gud, och, omvänt, utifrån människan känner du hennes gud: båda är ett.”²⁹⁴

Feuerbach är egentligen inte ute efter att avslöja religionen och teologin som ett falskt mänskligt företag, utan, tvärtom, genom att upptäcka religionens sanna väsen så vill han både bana väg för en sannare antropologi och, som en konsekvens, för en sannare teologi. Feuerbachs tanke är med andra ord att teologin bör utgå från antropologin, och att denna antropologi bör förstå människan och hennes gudsbild i sammanhang. Barth använder Feuerbachs lärdom på så vis att han med sitt religionsbegrepp i stort sett låter

²⁸⁹ Barth: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhunderts* (1947), s 377; Barth kunde även kalla denna dialektik för paulinsk-reformatorisk, se Barth: ”Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie” (1922) s 171-172.

²⁹⁰ Bara för att satsen ”finitum non capax infiniti” är sann, så innebär inte det att satsen ”infinitum non capax finiti” måste vara det. Min egen reflexion.

²⁹¹ Barth: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhunderts* (1947), s 484

²⁹² Citat från Feuerbachs *Das Wesen des Christentums*, apud Barth *Die Christliche Dogmatik* (1927), s 123

²⁹³ Se ledsatsen till § 17

²⁹⁴ Feuerbach: *Das Wesen des Christentums* (1843), s 18

kopiera denna projektionstes. Men samtidigt avgränsar han sig skarpt mot Feuerbach och mot "religionen" i denna mening genom att låta *teologins* föremål vara en annan Gud än religionens gud, en Gud som möter religionen i opposition (dom) och solidaritet (försoning).

Om Feuerbach talar om "människans gud" så talar Barth först och främst om "Guds mänsklighet". Om Feuerbachs tankar om religionens och kristendomens väsen enligt Barth ger uttryck för en "antropoteologi", så är det den evangeliska teologins uppgift att snarare vara en "teantropologi".²⁹⁵

6.2 Kritisk religionsdialog

Läsaren av denna uppsats skulle förmodligen lämnas med alldeles för många frågetecken om det inte gjordes ett försök att relatera Barths religionslära till det vi idag så ofta och så gärna kallar för *religionsdialog*, det vill säga vad Barths religionsbegrepp eventuellt skulle kunna betyda för samtalet mellan kristendomen och andra religioner och mellan dessa religioners, mer eller mindre allmänt kända, företrädare. Därför skall jag nu slutligen försöka mig på det. Men detta innebär samtidigt en stor risk och det finns många fallgropar att trilla i. För det första är det viktigt att komma ihåg att Barths teologi är hänvisande, visande bort ifrån sig själv. Jag menar att den är biblisk och kristocentrisk i samma mening som Martin Luthers teologi. Så även om det var så att Barth hade en mall för vad man skall tycka om andra religioner och för hur kristendomen skall förhålla sig till och samtala med andra religioner, så skulle Barth hellre se att en sådan mall brändes på bål än att den åsidosatte Guds ord såsom enda auktoriteten för den kristne (även den mest trogne och hängivne "barthianen"!). Men detta innebär emellertid inte att Barth inte hade starka åsikter, både om kristendomen och om andra religioner, som skulle kunna få konsekvenser för religionsdialogen och som jag anser att vi har all anledning att dra lärdom av.

Det finns i Barths teologi en tydlig utgångspunkt för ett öppet och berikande samtal mellan kristendom och andra religioner. Utgångspunkten kan sammanfattas i tanken om Guds *frihet* i "negativ" och "positiv" mening: Å ena sidan kristendomens *omöjlighet* i relation till Guds uppenbarelse, det vill säga tanken att den kristna religionen *inte* har *kapacitet* att uppenbara Gud. Å andra sidan Guds *möjlighet* i relation till andra religioner, Guds *kapacitet* att uppenbara sig i och genom andra religioner. Med andra ord: Guds frihet omöjliggör att kristendomen låser in Gud i sina rammar och möjliggör att Gud tar sig in inom ramen för andra religioner. Vad det gäller Barths teologi och kyrkliga dogmatik så kan detta vidare belysas utifrån två perspektiv.

För det första: Barth skriver inte en "handbok för religionsdialog" utan en "kyrklig dogmatik". Det är tänkt att vara ett självkritiskt arbete, det vill säga ett teologiskt

²⁹⁵ Se Barth: *Den evangeliska teologin* (1981), s 20; Hos Barth hör Gud och människa på ursprungligt och slutgiltigt vis ihop, men Gud och människa får inte sammanblandas, och människan har sin grund och sitt mål i Gud, inte tvärtom: "...det finns visserligen en människans gudlöshet, det finns emellertid enligt försoningsordet ingen Guds mänskolöshet; det finns visserligen en människans främlingskap och fiendskap gentemot hans evangelium, det finns emellertid hos hans evangelium inget främlingskap och fiendskap gentemot människan." KD IV/3 s 133

arbete där den kristna kyrkan kritiskt prövar sitt eget säregna tal om Gud (KD I/1 § 1). Den kyrkliga dogmatikens uppgift är alltså inte främst, i ett försök att försvara den kristna religionens ställning, att kritiskt granska andra religioners och ideologiers sanningsanspråk, utan snarare att ifrågasätta just precis den kristna religionens ställning i ett försök att försvara Guds fria ställning i och gentemot kyrkan och kristendomen.

För det andra: Just precis i den kyrkliga dogmatiken gäller det att inte bara betona att den Gud som har kallat kyrkan, den Gud som kyrkan tror på och bekänner, kan uppenbara sig utanför kyrkan, som vi har sett till exempel ”genom den ryska kommunismen, genom en flöjtkonsert, genom en blommande buske eller genom en död hund”.²⁹⁶ Denne Gud har dessutom ofta kallat människor som tycks stå utanför den synliga kyrkans murar, främlingar och sådana som i Bibeln betecknas som hedningar, till att göra tjänster och uppdrag inom ramen för förbundet mellan Gud och Israel. Dessa personer är i vissa fall så starkt relaterade till kyrkan och till förbundshistorien att det är svårt att skilja dem åt.²⁹⁷

Barth utvecklar detta resonemang på andra ställen i KD, inte minst i § 69²⁹⁸ (KD IV/3) inom ramen för försoningsläran. En del Barth-forskare har hävdad att det kanske framför allt är i § 69 som Barth utvecklar en (användbar) ”religionsteologi” och att § 17 snarare fokuserar på religion i relation till kristen teologi.²⁹⁹ Det ligger utanför ramen för denna uppsats att fördjupa sig i § 69 men kortfattat kan sägas att det är denna paragrafs andra avsnitt, ”Livets ljus”, som har inspirerat till nya tolkningar av Barths religionsteologi. Jesus Kristus som Livets ljus lyser inte bara inom kyrkan murar. Kristus är världens ljus och detta ljus kan skina på de mest oväntade ställen, och även i kyrkan kan detta ljus undångömmas. Jesus är Guds enda och sanna Ord men Gud talar detta Ord och detta Ord kommer till tals genom mänskliga ord som blir ”sanna” just precis i sin (omedvetna eller medvetna) relation till Jesus Kristus.³⁰⁰ Det är möjligt att Barths

²⁹⁶ KD I/1, s 55

²⁹⁷ Barth utvecklar detta resonemang bl.a. i KD I/2 § 18, och nämner som bibliska exempel Bileam (4 Mos 22-24), skökan Rachav (Jos 2; Jak 2:25; Heb 11:31), Rut (Rut; Matt 1:5), kung Hiram i Tyros (1 Kung 5), drottningen av Saba (1 Kung 10:1-13), syriern Naaman (2 Kung 5; Luk 4:27), perserkungen Kyros (bl.a. Esr 1; Jes 41-48), de österländska stjärntydarna (Matt 2:1-12), officeren i Kafarnaum (Matt 8:5-13), den syrisk-feniciska kvinnan (Mark 7:24-30), officeren vid korset (Mark 15:39), officeren Cornelius (Apg 10). ”Den märkvärdigaste av dessa gestalter är” enligt Barth ”Melkisedek, kungen i Salem...” (1 Mos 14:17-24; Ps 110:4; Heb 7). KD I/2 (§ 18), s 469

²⁹⁸ Ledsatsen till denna paragraf lånar Barth för övrigt från Barmenförklaringens första tes: ”Jesus Kristus, såsom han omvittnas för oss i den heliga skrift, är det enda Guds Ord som vi måste höra till, som vi måste lita på och lyda i liv och död.”

²⁹⁹ Se Di Noia: ”Religion and the religions”, s 245: ”...paragraph 17 is chiefly, though not exclusively, concerned with the impact of the category of religion on Christian theology, while paragraph 69 touches more directly on the agenda we have come to associate with the theology of religion”; Wolf Krötke ser, bl.a. i ljuset av denna paragraf (§ 69), ”impulser för en religionsteologi i Barths tänkande” och en ”oanvänd potential för en religionsteologi hos Karl Barth”. Se Krötke: ”Impulse für eine Theologie der Religionen im Denken Karl Barths”. Se även Geoff Thompsons artikel ”Religious Diversity, Christian Doctrine and Karl Barth” för en mer djupgående analys av § 69 i relation till Barths religionsbegrepp.

³⁰⁰ Barth illustrerar detta med hjälp av tre koncentriska sfärer som alla har Jesus Kristus i centrum. I den innersta sfären finns bibelorden, i nästa kyrkans ord, och i den yttersta finns orden utanför kyrkans murar. Se KD IV/3 § 69.; Detta resonemang finns redan i Barths ”Undervisning i den kristna religionen” från 1924, utifrån Thomas Aquinas ”qui verum dicit, ex deo loquitur”. Se Barth: *Unterricht in der Christlichen Religion I* (1924), s 183-184

”religionsteologi” blir tydligare och mer användbar i § 69 men i grund och botten tycks paragrafen stämma överens med tankegångarna i § 17 och i KD över huvud taget.³⁰¹

Kristendomen är i sig religion på samma villkor som alla andra religioner, en *mänsklig* angelägenhet. Religion och antropologi hänger starkt samman. Kristendomen är inte mer eller mindre mänsklig än exempelvis buddhismen eller islam. Detta innebär alltså åter i negativ och positiv mening, å ena sidan: Kristendomen är i sig *inte* mänsklighetens sanna gensvar på Guds tilltal, den kristna religionen är i sig mänsklighetens trotsiga Nej till Gud som svar på Guds nådefulla Ja till mänskligheten, och andra sidan: Guds nådefulla Ja till sin mänsklighet räcker bortom kyrkans murar och kristendomens gränser, Guds nådefulla Ja har i grund och botten och slutgiltigt övervunnit hela mänsklighetens och då också de andra religionernas trotsiga Nej. I den mån Gud har uppenbarat kristendomen som den sanna religionen så kan det aldrig komma till uttryck i skryt eller förtal av andra religioner som ”falska religioner”. Kristendomen är den sanna religionen i den mån den tror på Guds uppenbarelse och alltså förnekar sitt rättfärdiggörande av sig själv. Detta resonemang kan utvecklas ytterligare men Barths grundläggande resonemang borde vara ganska klart: Kristendomen bör, öppet och intresserat och utan arrogans) samtala med andra religioner, inte sätta en allt för skarp gräns mellan ”dem” och ”oss”, och självklart alltid minnas att Guds seger och försoningsverk i Kristus gäller hela Guds mänsklighet.

Med allt detta, som alltså uppmanar till religionsdialog, sagt måste vi emellertid genast fokusera på den problematiska sidan av och riskerna med ett sådant samtal. Det faktum att kristendomen inte äger Guds sanning och ljus och att kristendomen har all anledning att förhålla sig solidariskt till alla världens religioner kan inte mildra den *kritiska* udden i Barths religionsbegrepp. Guds försoningsverk gäller *hela* Guds mänsklighet. En religionsdialog får inte syfta till att ställa ”religion” mot ”ideologi”, ”religiösa” mot ”sekulära”. Kristendomen kan inte hålla Guds sanning fången, inte ens om den så tar hela den världsreligiösa atlasen till sin hjälp. Det finns i grund och botten och i slutändan ingen ren religiositet och heller ingen ren ateism. All religion är också gudsförnekande och all ateism är religiös på ett eller annat sätt, just precis som religiösa är vi alla gudlösa. Vi har sett hur Barth redan i titelns anspelning på marxismen, ja i Guds uppenbarelse som *upphävande* av religionen, faktiskt är en *dom* över all religiositet, alla mänskliga ”försök att rättfärdiga och helga sig själv”, vare sig denna religiositet tar sig uttryck i kristendom, i buddhism, i islam, eller för den delen i nationalism eller kommunism. Men alltså inte bara, inte slutgiltigt, en dom: ”Guds uppenbarelse...är...Guds försonande närvaro i den mänskliga religionens värld...” Religionsdialogen måste alltså i grund och botten ske i solidaritet med hela denna mänsklighet som inte bara står under Guds dom utan som Gud i Kristus har försonat med

³⁰¹ Se Thompson: "Religious Diversity, Christian Doctrine and Karl Barth" (2006), s12: "In all this discussion of the Word and the words, there is, in fact, very little that is remarkable or new. There are clear echoes of themes established in the early volumes of the CD when Barth was discussing the Word of God and the Knowledge of God. What *is* new is that in this later discussion Barth embraces a new category of word in relation to the Word." Detta nya ord är enligt Thompson det ord som talas *till* kyrkan utifrån.; Jag är emellertid lite tveksam till Thompsons sätt att undervärdera betydelsen av just § 17 för relationen mellan Barths religionsbegrepp och andra religioner. Bara det faktum att det är i § 17 och i ingen annan paragraf som Barth explicit behandlar "religion" borde ifrågasätta Thompson i detta avseende.

sig. Ja i Jesus Kristus är hela världen Guds mäsklighet. Jesus Kristus är Guds nåd som kyrkan lever av och för. En religionsdialog kan inte ske på bekostnad av kyrkans beakännelse till Jesus. Men detta får (självklart?) inte betyda att kyrkan hela tiden ska ropa ”Jesus, Jesus!” på ett sätt så att samtalspartnern i denna dialog inte kommer till tals. Då riskerar kyrkan inte bara att gå miste om det uppenbara: att med Jesus som förebild vara en lyssnande och respektfull kyrka och alltså inte gå i dialog. Dessutom riskerar hon att missa hur Gud, på ett kanske avgörande sätt, kommer till tals och uppenbarar sig just precis i denna (religiösa eller inte) främling och potentiella samtalspartner.

Det finns ett gemensamt ord, inte bara mellan kristendom och islam³⁰² och mellan alla religioner, utan mellan alla människor i alla tider. Det ordet är Jesus Kristus i snävaste och vidaste mening, Guds uppenbarelse och en främling mitt ibland oss.

³⁰² Se ”A Common Word between Us and You” (2007) (www.acommonword.com) om dialogen mellan dessa religioner som initierades av muslimska företrädare efter påvens kontroversiella uttalanden i samband med en föreläsning vid universitetet i Regensburg 12 september 2006. Se vidare ex den anglikanske ärkebiskopen Rowan Williams respons ”A Common Word for the Common Good” (2008). Williams hänvisar till Barths förståelse av liknelsen om den barmhärtige samariern (Luk 10:25-37), s 11.

Sammanfattning

Jag har i denna uppsats försökt undersöka, beskriva, förklara och diskutera religionsbegreppet hos Karl Barth. Jag har fokuserat på KD I/2 § 17, på hur Barth i sitt dogmatiska huvudverk explicit behandlar religionsbegreppet. Men jag har också försökt belysa Barths religionsbegrepp genom att sätta det i relation till hans tidigare behandling av religionsbegreppet och till andra viktiga teologiska ämnen hos Barth, och även genom att sätta det i relation till Barths liv och till det politiska sammanhang som han levde i. Jag har även i någon mån försökt relatera Barths religionsbegrepp till samtalet om religion och till det som i allmänhet kallas för religionsdialog.

Jag menar mig ha visat att Barth förhåller sig mycket kritisk till religionsbegreppet. Barth menar att det utifrån Guds uppenbarelse faller en dom över människans religion (religion som otro), men också att det i ljuset av just denna dom, alltså i och med denna kris, sker en försoning (den sanna religionen) mellan Gud och den gudlösa människan. Vi kan kalla detta för en dialektisk förståelse av religionsbegreppet. Men vi skall enligt Barth inte förstå kristendomen som en dialektisk syntes, kristendomen alltså som religionen upphöjd till en högre nivå. Den dom som gäller religion i allmänhet gäller först och främst och inte minst just den kristna religionen. I den mån den kristna religionen är den sanna religionen så är den det i sitt hänvisande bort ifrån sig själv, i sitt vittnesbörd om Guds försoningsverk, i sitt erkännande alltså av sin egenrättfärdighet och i sin bekännelse till Guds rättfärdighet. Kristendom är religion som alla andra och endast religionen framför alla andra i gestalt av synd och uppror mot Gud. Men kristendomen är också den sanna religionen, i den mån den lever av tro och genom tro, i och med Jesus Kristus som Guds uppenbarelse.

Barths religionsbegrepp kan ses som ett tydligt uttryck för Barths kamp mot den naturliga teologin, en röd tråd genom Barths liv och teologiska verksamhet. Denna kamp är ingen kamp mot den mänskliga naturen, eller ett ifrågasättande av att Gud uppenbarar sig i naturlig form, tvärtom. Det är just i sin kamp för den från så många håll hotade mänskligheten, som Barth vill hävda att teologins möjlighet ligger hos Gud och att detta vittnesbörd måste gestalta sig i mänsklig handling, i teologisk existens idag! Men kampen för mänskligheten är inte kampen mot Gud, människan blir inte sann människa genom att ersätta Gud utan genom att underordna sig Gud. Det är i grund och botten detta som Barths religionsbegrepp handlar om. Men även om man kan förstå Barths religionsbegrepp utifrån Barths antropologi så kan man inte omvänt på samma sätt förstå Barths antropologi utifrån Barths religionsbegrepp. Religion och människa är inte likvärdiga begrepp hos Barth. Gud och människa hör på ursprungligt och slutgiltigt vis ihop i och med Jesus Kristus, förbundet som Gud har gjort ett med sitt eget väsen, utan att sluta vara Gud och utan att människan slutar vara människa. Människan är ombärlig i teologin, i theantropologin. Det kan man inte säga om religionen. Religionen har ingen nödvändig plats i Gudsrelationen, religion har i och för sig ingenting att göra med Jesus Kristus. Det innebär att teologins primära syfte aldrig kan vara att kämpa för religionens särställning eller för att religionsbegreppet som sådant har eller får en central plats i världen. Men det kan heller inte innebära att teologin går in i någon sorts allmän kamp mot religionen, som ju utifrån så många perspektiv och definitioner tycks ha en så central plats, ja en så nödvändig plats, i den mänskliga världen. Teologin är enligt Barth inte

kallad till att kämpa för eller mot religion i allmänhet. Teologin är kallad till ett vittnesbörd om Guds uppenbarelse och därigenom till en kamp mot den religion som sätter sig över eller försöker ersätta Guds uppenbarelse och för en religion som underordnar sig denna.

Denna problematik gör som vi har sett att det kan vara svårt att veta exakt hur man ska relatera Barths religionsbegrepp till religionsdialog. Men svårigheten i detta avseende innebär absolut inte att Barths religionsbegrepp skulle vara irrelevant för samtalet mellan företrädare för olika religioner eller att man utifrån Barths religionsbegrepp skulle kunna förhålla sig allmänt ointresserad av detta samtal eller av den mänskliga religionens värld, tvärtom så fordrar Guds levande ord att religionen gång på gång värderas i ljuset av Guds ständigt aktuella uppenbarelse.

Bilaga: Barmendeklarationen

Teser

1. Jesus Kristus säger: Jag är vägen, sanningen och livet. Ingen kommer till Fadern utom genom mig. (Joh 14:6)

Sannerligen, jag säger er: den som inte går in i fårfållan genom grinden utan klättrar in på ett annat ställe, han är en tjuv och en rövare. Jag är grinden. Den som går in genom mig skall bli räddad. (Joh 10:1, 9)
Jesus Kristus, såsom han omvittnas för oss i den heliga skrift, är det enda Guds Ord som vi måste höra till, som vi måste lita på och lyda i liv och död.

Vi förkastar den falska lära, som om kyrkan kunde och var tvungen att tillkännage som källa till sin förkunnelse också andra händelser och makter, gestalter och sanningar, utanför och vid sidan av detta enda Guds Ord.

2. Genom Gud finns ni i Kristus Jesus, som har blivit vår vishet från Gud, vår rättfärdighet, vår helighet och vår frihet. (1 Kor 1:30)

Liksom Jesus Kristus är Guds försäkran om alla våra synders förlåtelse, på så vis och med samma allvar är han också Guds kraftfulla anspråk på hela vårt liv; genom honom kommer den glada befrielsen över oss, från denna världens gudlösa bojor, till fri och tacksam tjänst åt hans skapelser.

Vi förkastar den falska lära, som om det i våra liv fanns områden, i vilka vi inte tillhörde Jesus Kristus, utan andra herrar. Områden, i vilka vi inte behövde rättfärdiggörelsen och helgelsen genom honom.

3. Låt oss i kärlek hålla fast vid sanningen och växa i alla avseenden så att vi förenas med honom som är huvudet, Kristus, genom vilken hela kroppen är fogad samman. (Ef 4:15, 16)

Den kristna kyrkan är brödernas församling, i vilken Jesus Kristus närvarande handlar som Herren i ord och sakrament genom den heliga Anden. Såsom de benådade syndarnas kyrka, mitt i en värld av synd, med sin tro liksom med sin lydnad, med sitt budskap liksom med sin ordning, måste hon vittna om att hon endast är hans egendom, att hon lever och vill leva endast av hans tröst och av hans ledning i väntan på hans framträdande.

Vi förkastar den falska lära, som om kyrkan fick överlämna formen på sitt budskap och ordning till sitt eget godtycke eller till växlingar i gällande härskande ideologiska och politiska övertygelser.

4. Jesus Kristus säger: Ni vet att härskarna är herrar över sina folk och att furstarna har makten över folken. Men så är det inte hos er. Den som vill vara stor bland er skall vara de andras tjänare. (Matt 20:25, 26)

De olika ämbetena i kyrkan motiverar inte någras dominans över andra, utan utövandet av den tjänstgöring som är anförtrodd och anbefallen hela församlingen.

Vi förkastar den falska lära, som om kyrkan vid sidan av denna tjänstgöring kunde och fick ge sig, eller tillåta att ge sig, åt särskilda med maktbefogenheter försedda ledare

5. Frukta Gud och ära kejsaren. (1 Pet 2:17)

Skriften säger oss att staten efter gudomligt förordnande har uppdraget att, med mått av mänsklig insikt och mänsklig fömåga, genom hot om och utövande av makt, sörja för rätt och fred i den ännu inte förlösta världen, i vilken också kyrkan står. Kyrkan erkänner i tacksamhet och vördnad gentemot Gud välgärningen i detta hans förordnande. Hon påminner om Guds rike, om Guds bud och rättvisa, och därmed om de regerandes och de regerades ansvar. Hon litar på och lyder ordets kraft, genom vilket Gud upprätthåller alla ting.

Vi förkastar den falska lära, som om staten utöver sitt speciella uppdrag skulle och kunde vara det mänskliga livets enda och totala ordning och således uppfylla även kyrkans roll. Vi förkastar den falska lära, som om kyrkan utöver sitt speciella uppdrag skulle och kunde tillägna sig statlig karaktär, statliga uppgifter och statlig värdighet, och därmed själv bli till ett statligt organ.

6. Jesus Kristus säger: Och se, jag är med er alla dagar till tidens slut. (Matt 28:20) Guds ord har inte fängslats. (2. Tim 2:9)

Kyrkans uppdrag, i vilket hennes frihet grundar sig, består däri, att i Kristi ställe och alltså i hans eget ords och verks tjänst genom predikan och sakrament framföra budskapet om Guds fria nåd till alla folk.

Vi förkastar den falska lära, som om kyrkan i mänsklig maktfullkomlighet kunde ställa Herrens ord och verk i tjänst åt några godtyckligt valda önsknings-, ändamål och planer.

Referenser

BARTH, KARL: *Die kirchliche Dogmatik* (KD I-IV), München : Chr. Kaiser Vlg, 1932-1970; I engelsk översättning: *Church dogmatics*, ed. G. W. Bromiley och T. F. Torrance, Edinburgh : T. & T. Clark, 1936-; Digital version (tyska och engelska) finns på The Digital Karl Barth Library, <http://solomon.dkbl.alexanderstreet.com/>

- *On religion – The Revelation of God as the Sublimation of Religion*, translated and introduced by Garrett Green, New York : T&T Clark, 2006
- *18. Januar: Römer 1,16 (II)*. I *Predigten 1914* (Gesamtausgabe/GA I.5)
- *30. August: Jesaja 30,15*. I *Predigten 1914* (GA I.5)
- "Die Gerechtigkeit Gottes" (1916); Återfinns i *Das Wort Gottes und die Theologie*, München : Chr. Kaiser Verlag, 1924
- "Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke." (1920); Återfinns i *Das Wort Gottes und die Theologie*, München : Chr. Kaiser Verlag, 1924
- "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" (1922); I *Das Wort Gottes und die Theologie*, München : Chr. Kaiser Verlag, 1924
- *Der Römerbrief* (1919). (GA II.16). Hrsg. von Schmidt, Hermann, Zürich : Theologischer Verl., 1985
- *Der Römerbrief* (1922), München : Chr. Kaiser Verlag, 1926
- *Die Theologie Calvins* 1922. (GA II.23). Hrsg. von Hans Scholl, Zürich : Theologischer Verl., Cop. 1993
- «*Unterricht in der christlichen Religion*» 1 : Prolegomena, 1924. (GA II.17). Hrsg. von Hannelotte Reiffen, Zürich : Theologischer Verl., Cop. 1985
- *Die christliche Dogmatik im Entwurf* Bd 1 : Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik, 1927. (GA II.14). Hrsg. von Gerhard Sauter, Zürich : Theologischer Verl., Cop. 1982
- *Theologische Existenz heute!* / Schriftenreihe, hrsg von Karl Barth und Eduard Thurneysen, Heft 1, München : Chr. Kaiser Verlag, 1933
- "Das erste Gebot als theologisches Axiom". I *Zwischen den Zeiten* (Z Z 1933), München 1933
- "Nein! Antwort an Emil Brunner". Hefte 14 i *Theologische Existenz heute!* (Th Ex 14) München, 1934
- *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert : ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zollikon-Zürich : Evangelischer Verlag Ag., 1947
- *Dogmatik i grunddrag*, övers. Sven Hemrin, Stockholm : Gummesson, 1964; originalutg.: *Dogmatik im Grundriss*, Zollikon-Zürich : Evangelischer Verlag, c1947
- *Den evangeliska teologin*, övers. Margareta Edgardh, Örebro : Libris, 1981; originalutg.: *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich, 1962
- *Entretiens de Bièvres*. I *Gespräche* 1963 (GA IV.41)
- *Fragebeantwortung bei der Konferenz des «Weltbundes christlicher Studenten» in Straßburg (19.7.1960)*. I *Gespräche 1959-1962* (GA IV.25).
- *Interview von R. Schmalenbach, Deutschschweizer Rundfunk (17.9.1968)*. I *Gespräche 1964-1968* (GA IV.28)

- BENKTSON, BENKT-ERIK: *Christus und die Religion : der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich* / aus dem Schwedischen übers. von Christa Maria Lyckhage und Erika Goldbach, Arbeiten zur Theologie. 2. Reihe, 9, Stuttgart : Calwer, 1967
- *Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth*, Lund, 1948
- BRUNNER, EMIL: "Die andere Aufgabe der Theologie", i *Zwischen den Zeiten*, 7 (1929)
- BUSCH, EBERHARD: *Karl Barths Lebenslauf : nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München : Kaiser, 1978
- *Unter dem Bogen des einen Bundes : Karl Barth und die Juden, 1933-1945*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Vlg, 1996
 - *Die grosse Leidenschaft : Einführung in die Theologie Karl Barths*, Gütersloh : Kaiser, 1998
- CANNON, OSGOOD DARBY, III: *The concept of religion in the theology of Karl Barth*, Ann Arbor, Mich. : Univ. Microfilms International, 1990
- CERIC, MUSTAFA (med fler): "A Common Word Between Us and You", The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Jordan, 2007 C.E., 1428 A.H.; www.acommonword.com
- J.A. DINOIA: "Religion and the Religions". I *The Cambridge Companion to Karl Barth*, redigerad av John Webster, Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2000
- FEUERBACH, LUDWIG: *Das Wesen des Christentums* (2 uppl), Leipzig, 1843
- FREYD, CHRISTOPHE: *Gott als die universale Wahrheit von Mensch und Welt : die Versöhnungslehre Karl Barths im Lichte der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart, 1982
- GOLLWITZER, HELMUT: *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth*, München : Chr. Kaiser Verlag, 1972
- GROENEWALD, ANDRE J.: "Karl Barth's role in church and politics from 1930 to 1935", *HTS Theological Studies/Teologiese Studies*, vol. 63, no. 4, pp. 1613-1641. 2007 <http://hdl.handle.net/2263/3975>
- HEIKEL, IVAR OCH FRIDRICHSEN, ANTON: *Grekisk-Svensk ordbok till Nya Testamentet och de apostoliska fäderna*, Uppsala : Lundequist (distr.), 1934
- HUNSINGER, GEORGE: "The Mediator of Communion: Karl Barth's Doctrine of the Holy Spirit" (1999). I *Disruptive Grace – Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids, Mich. : W.B. Eerdmans Pub. Co, 2000 (s 148-185). Även i *The Cambridge companion to Karl Barth* / [edited by] John Webster, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000
- KRÖTKE, WOLF: *Der Mensch und die Religion nach Karl Barth*, Theologische Studien (Zürich), 125, Zürich : TVZ, 1981
- "Impulse für eine Theologie der Religionen im Denken Karl Barths" Zeitschrift für Theologie und Kirche, 104 no 3 S 2007, p 320-335.
- LINDBERG, LARS: *Omvändelsen i Karl Barths teologi*, Uppsala : Tvåväga, 1972
- MANGINA, JOSEPH L.: *Karl Barth: Theologian of Christian Witness*, Burlington, Vt. : Ashgate, 2004
- MARQUARDT, FRIEDRICH-WILHELM: *Theologie und Sozialismus : das Beispiel Karl Barths*, München : Kaiser, 1985

MARX, KARL: "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" (1844), http://www.marxisten.com/Marx_Kritik_der_Hegelschen_Rechtsphilosophie_Auszuge_MEW.pdf; Se även svenska sidan <http://www.marxists.org/svenska/marx/index.htm>

MCCORMACK, BRUCE L.: *Karl Barth's critically realistic dialectical theology : its genesis and development, 1909-1936*, Oxford : Clarendon Press, 1995

NÜRNBERGER, KLAUS: *Glaube und Religion bei Karl Barth : Analyse und Kritik der Verhältnisbestimmung zwischen dem christlichen Glauben und den anderen Religionen i § 17 der "Kirlichen Dogmatik" Karl Barths*, Marburg/Lahn, [1967]

SIGURDSON, OLA: *Karl Barth som den andre. En studie i den svenska teologins Barth-reception*, Eslöv : B. Östlings bokförl. Symposion, 1996

SONG, CHOAN-SENG: *The relation of divine revelation and man's religion in the theologies of Karl Barth and Paul Tillich*, Ann Arbor : Univ. Microfilms International, 1992

THOMPSON, GEOFF: "Religious Diversity, Christian Doctrine and Karl Barth", *International Journal of Systematic Theology* Volume 8 Number 1 January 2006

VAN WYK, I W C: "“God and the gods”: Faith and human-made idols in the theology of Karl Barth”, *HTS Theological Studies/Teologiese Studies*, vol. 63, no. 4, pp. 1587-1612. 2007 <http://hdl.handle.net/2263/3969>

WILLIAMS, ROWAN: "A Common Word for the Common Good – To the Muslim Religious Leaders and Scholars who have signed *A Common Word Between Us and You* and to Muslim Brothers and Sisters everywhere", www.archbishopofcanterbury.org/1892, www.acommonword.com/lib/downloads/Common-Good-Canterbury-FINAL-as-sent-14-7-08-1.pdf

Tre artiklar från Nationalencyklopedins nätupplaga:

- "Honen": 2009-04-04 www.ne.se/artikel/honen
- "Shinran" 2009-04-04 www.ne.se/artikel/shinran
- "Axiom": 2009-04-06 www.ne.se/artikel/axiom

Bibelreferenser

- *Bibel 2000*, Bibelkommissionen (övers.), Stockholm: Verbum 1999
- *Novum Testamentum Graece* (NA 27), 27. rev. Aufl., Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1993
- *Luther-Bibel 1984*, Die Bibel : nach der Übersetzung Martin Luthers : mit Apokryphen, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, cop. 1985

Internetresurser

- www.acommonword.com
- www.bibeln.se
- www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln
- www.ekd.de/bekenntnisse
- www.martinluther.dk
- www.marxisten.com
- www.marxists.org/svenska
- www.ne.se