

Synden – dogmatisk forstått

I anledning af Kirsten Busch Niensens disputats, *Syndens brudte magt. En undersøgelse af Dietrich Bonhoeffers syndsforståelse*, 412 s. Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet 2008, pris kr. 100,-.

*Professor dr.theol., Universitetet i Oslo
Svein Aage Christoffersen*

Abstract: In her doctoral dissertation Kirsten Busch Nielsen argues that the understanding of sin in the works of Dietrich Bonhoeffer is based on the idea that the power of sin is broken in Jesus Christ. This idea is explored by a differentiated understanding of sin as transgression, as limitation and as limited in Christ. Through her thorough and thought provoking study of Bonhoeffer's concept of sin Busch Nielsen makes a significant contribution not just to Bonhoeffer-research, but also to theological dogmatics. The study is however primarily focused on the early and late writings of Bonhoeffer, and for this reason important aspects of Bonhoeffer's works in the 1930s are neglected. One misses above all a discussion of how Bonhoeffer's biblical interpretations relates to his understanding of the concept of dogmatics. Her separation of dogmatics and ethics may also be questioned, not least from the point of view of Bonhoeffer himself. According to Busch Nielsen, Bonhoeffer's moved significantly towards Karl Barth in his late works, but important traces of a more Lutheran understanding of *simul iustus et peccator* and Luther's understanding of *subiectum theologiae* are overlooked.

Key words: Barth – biblical interpretation – Bonhoeffer – Dogmatics – Ethics – Luther – sin.

1. Avhandlingens oppbygning og hovedteser

Kirsten Busch Niensens disputats for den teologiske doktorgraden er en undersøkelse av syndsforståelsen *hos* Bonhoeffer og *med* Bonhoeffer, slik at avhandlingen både blir en dogmatisk rekonstruksjon av hans lære om synden og en diskusjon av hans *hamartiologi* i et systematisk-teologisk perspektiv. Tekstlesning og teologisk tolkning deles imidlertid ikke på forskjellige kapitler i avhandlingen, men ut-

gjør et hele gjennom alle bokens kapitler.¹ (Busch Nielsen 2008, 13f).

Etter *Indledning* er avhandlingen oppbygget i fem deler, som til sammen består av ni kapitler. Del I, *Syndsbegrebet i Bonhoeffers skrifter og teologi*, omfatter kapittel 1: “Synd som grænse” og kapittel 2: “Syndens grænse”. Del II, *Peccatum. Hvad er Synd?*, omfatter kapittel 3: “Sterke og svake synder”, kapittel 4: “Syndens skikkelser”, og kapittel 5: “Synd og modernitet”. Del III, *Peccator. Det syndige menneske*, har bare ett kapittel, nemlig kapittel 6: “Personsynd og syndserkendelse”. I Del IV, *Malum. Synden, det onde og Gud*, finner vi kapittel 7: “Gud og det onde. Det onde og Gud” og kapittel 8: “Synden og det onde”. Del V, *Syndens brudte magt*, inneholder kapittel 9 med samme overskrift. Her oppsummeres og videreføres avhandlingens vesentligste resultater, samlet om tre motivkretser: synden (del II), synderen (del III) og det onde (del IV).

Rekonstruksjonen av Bonhoeffers hamartiologi baserer seg på den gjengse inndelingen av forfatterskapet i tre faser: En tidlig fase fram til de første årene av 1930-tallet; en midtfase fram til krigsutbruddet og en sen fase fra krigsutbruddet og fram til Bonhoeffers død i 1945. Hovedvekten legges imidlertid på den første og den siste fasen, mens skriftene fra den midterste fasen bare trekkes inn mer sporadisk. Denne avgrensningen av materialet er basert på den antagelsen at skriftene fra den midterste fasen strengt tatt ikke bringer noe vesentlig nytt i forholde til det som kan hentes ut av den første og den siste fasen.

Avhandlingens hovedtese er at Bonhoeffers lære om synden kan sammenfattes i talen om syndens brutte makt. Selv om dette er en talemåte som i seg selv ikke er spesielt original, men noe Bonhoeffer deler blant annet med Paulus, Luther og Barth (14), er den på ingen måte triviell i Busch Niensens rekonstruksjon. Den kobles sammen med en rekke mer underordnede teser som bidrar til å gi et svært profilert bilde av Bonhoeffers hamartiologi. Den viktigste av disse underordnede tesene er at syndens brutte makt må forstås i lys av Bonhoeffers tale om syndens grense. Dette er en terminologi som går igjen gjennom hele forfatterskapet, men som særlig står sentralt i Bonhoeffers skrift *Schöpfung und Fall* (1933).

Bonhoeffers tale om syndens grense har etter Busch Niensens mening en dobbelt betydning. Den sikter både til at synd betyr å overskride en grense og at synden med forsoningen i Jesus Kristus har nådd sin grense. Ved å følge denne tematikken i tekster både fra den

1. Kirsten Busch Nielsen, *Om syndens brudte magt*, 13f. Henvisningene i teksten nedenfor er hertil, hvis ikke annet anføres.

tidlige og fra den sene fasen, underbygger Busch Nielsen også sin tese om at det er en betydelig grad av kontinuitet i Bonhoeffers forfatter-skap. Det er altså talen om syndens grense som står sentralt i avhandlingen *corpus*, og ikke talen om syndens brutte makt. I det siste kapitlet kobler Busch Nielsen imidlertid de to talemåtene sammen og viser at nettopp talen om syndens grense danner grunnlaget for talen om syndens brutte makt.

Busch Nielsen vil undersøke Bonhoeffers lære om synden som en undersøkelse av hans *dogmatikk*, og skiller i denne sammenhengen skarpt mellom dogmatikk og etikk. I Bonhoeffers lære om synden dreier det seg for Busch Nielsen ikke om en etisk, men om en dogmatisk diskurs (for å bruke et ord hun selv ikke bruker). Dette innebærer at hun også skiller skarpt mellom sin egen, dogmatiske avhandling og andre arbeider som primært undersøker Bonhoeffers etikk (22). Slik sett er Busch Nielsen avhandling et svært konsekvent forsøk på å gjennomføre en rent dogmatisk undersøkelse av syndsbegrepet. Etikken kommer inn i bildet først og fremst gjennom sondringen mellom dogmatikk og etikk. Særlig i de seneste skriftene spiller denne sondringen en viktig rolle, fordi Bonhoeffer her forsøker å komme til rette med modernitetens myndighet og autonomi ved å skjelne mellom “die letzten und die vorletzten Dinge” og henvise synden til de siste ting og etisk svikt og svakhet til de nest siste ting. Det betyr for eksempel at etisk svikt ikke uten videre kan karakteriseres som synd i en dogmatisk forstand av ordet, selv om det har synds-teologisk relevans (148; 206). Det er særlig på dette punktet at Busch Nielsen mener at Bonhoeffers lære om synden kan bidra konstruktivt til en sakssvarende lære om synden i dag (217f).

Et annet viktig tema i avhandlingen er Bonhoeffers forhold til Luther og Barth, som uten tvil er de to teologene som har hatt størst betydning for ham. Selv om Bonhoeffer aldri sluttet seg til Barth fullt og helt, mener Busch Nielsen å kunne spore en tydelig bevegelse mot en mer barthiansk posisjon i Bonhoeffers teologi i den senere fasen av forfatterskapet. Dette kommer ikke minst frem i hans syn på forholdet mellom lov og evangelium og i hans forsoningslære, som innebærer at synden må forstås ut fra forsoningen i Kristus.

Avhandlingen kjennetegnes av at Busch Nielsen kjenner og behersker Bonhoeffers forfatterskap *in extenso* og kan trekke inn de primærkildene hun til enhver tid mener har tematisk relevans. Dette gjelder ikke bare Bonhoeffers hovedskrifter, men også de mindre kjente prekenes, foredrag, forelesninger og brev, som nå foreligger offentliggjort i *Dietrich Bonhoeffer Werke*. På samme måte viser avhandlingen, at Busch Nielsen kjenner og kan gjøre bruk av den vesentligste forskningslitteraturen om Bonhoeffer, idet sekundærlittera-

turen anvendes skjønnsomt og fortrinnsvis i notene, dels med henblikk på avklaring av den diskusjon som løper i hovedteksten, dels som henvisning til en bredere kontekst for Busch Niensens egne tolkninger.

Arbeidet er gjennomført med stor grundighet og med sans både for detaljer og for de store linjene i fremstillingen. Som lesere blir vi ikke på noe tidspunkt latt i tvil om hvor i fremstillingen vi er og hvorfor vi er der, hvor vi har vært og hvor vi skal hen. Dette "jerngrepet" som Busch Nielsen hele tiden holder teksten i, gir henne selvfølgelig en helt uvanlig grad av kontroll over sin egen fremstilling og over det materiale hun bygger den på. Men det fører også til svært mange gjentakelser og avsnitt der hun forklarer sin egen fremstilling i et metaperspektiv, oppsummerer og sammenfatter. Selv om det utvilsomt er gevinster knyttet til en slik fremstillingsform, blir det til tider litt for mye av det gode. Det blir for mange repetisjoner og gjentakelser, både av forklarende avsnitt og av avhandlingens hovedteser. Dessuten er det ikke slik at kontroll uten videre er det samme som presisjon. En tese eller en påstand blir ikke mer presis av at den gjentas et uendelig antall ganger.

Den litt monotone gjentakelsen av avhandlingens hovedteser kan skygge for at det også er et bredt bilde av Bonhoeffers lære om synden vi presenteres for. Busch Nielsen legger hele tiden vekt på å differensiere og nyansere de mer overordnede karakteristikkene hun arbeider med. Synden kan være både sterk og svak, tung og lett, og den kan arte seg som vantrø, ulydighet, lovovertrødelse, selvrettførdiggjørelse, avgudsdyrkelse, gudløshet og fordreidhet (171). Og likevel er synd i bunn og grunn bare en eneste ting, nemlig vantrø (221).

Gang på gang vender Busch Nielsen tilbake til tekster hun har vært igjennom tidligere og henter frem nye aspekter i dem. Dette gjelder særlig *Schöpfung und Fall*, som også er den teksten der Bonhoeffer behandler synden mest utførlig og sammenhengende. Dette er selvfølgelig en god grunn for stadig å vende tilbake til den, men det kunne også vært en like god grunn – minst – for å underkaste nettopp denne teksten en mer samlet gjennomgang og fortolkning. Når henvisningene til *Schöpfung und Fall* spres ut gjennom hele avhandlingen, blir skriftet som helhet litt for unyansert ordnet inn under Busch Niensens egne teser.

Behandlingen av *Schöpfung und Fall* gir for så vidt et karakteristisk bilde av avhandlingen som helhet. Selv om det materialet som trekkes inn er bredt og mangslungent, bøyes det hele tiden i et svært fast grep inn mot avhandlingens hovedtese og gir fremstillingen et nesten usedvanlig sluttet og konsistent preg. Dette henger ikke minst sammen med den måten Busch Nielsen går fram på. Avhandlingens ho-

vedtese presenteres allerede i innledningskapitlets første avsnitt (11), og Busch Nielsen sier selv at denne tesen skal *ettervises* i gjennomgangen av Bonhoeffers egne tekster (13). Selv om det ikke er noen grunn til å betvile at det forut for denne fremstillingsformen ligger et mer eksplorativt arbeid med tekstene, leder den slik avhandlingen nå foreligger, blikket mer mot alt som kan bekrefte hovedtesen, snarere enn mot alternative lesemåter som kan utfordre den. I det følgende skal vi se nærmere på noen slike alternative innfallsvinkler og lesemåter som kan utfordre og problematisere Busch Nielsens fortolkninger både av Bonhoeffer og av den lære om synden som hun argumenterer seg frem til.

2. Bonhoeffers teologiske arbeidsmåte

Selv om skriftene fra Bonhoeffers midterste periode spiller en underordnet rolle i framstillingen, er den terminologi som kommer til uttrykk i avhandlingens hovedtese bygget ikke minst på disse skriftene. Busch Nielsen bruker dette som et argument for at skriftene fra den midterste perioden tross alt ikke er latt helt ute av betraktning. Men strengt tatt viser hun ikke noe sted i avhandlingen hvordan hovedtesens terminologi er forankret i skriftene fra den midterste fasen. Det stedet der det ville vært nærliggende for henne å gå nærmere inn på dette spørsmålet, nøyer hun seg med å gjøre rede for de tekstutgavene hun har støttet seg til (fx. 20 note 3). Dette betyr at det er skriftene fra den midterste perioden som får levere terminologien, mens det er skriftene fra den første og den siste perioden som får levere innholdet til hovedtesen. Dermed er det ikke sagt at hovedtesen er misvisende. Men perspektivene forskyves litt, når det ikke er talen om syndens brutte makt som leverer innholdet til talen om syndens grense, men omvendt talen om syndens grense som leverer innholdet til talen om syndens brutte makt. Det fører blant annet til at maktbegrepet ikke får den sentrale plassen i framstillingen som hovedtesen skulle tilsi, og som skriftene fra den midterste perioden kunne legge opp til.

Inndelingen av Bonhoeffers liv i perioder bygger blant annet på et brev som Bonhoeffer skrev til Elisabeth Zinn i 1936. I dette brevet ser han tilbake på et avgjørende vendepunkt i sitt liv. Før dette vendepunktet hadde han kastet seg ut i arbeidet på en svært ukristelig og lite ydmyk måte, skriver han, drevet av en helt meningsløs ærgjerrighet som både gjorde livet tungt for ham selv, og som gjorde at han ble stående utenfor andre menneskers kjærlighet og tillit. Han var forferdelig alene og overlatt til seg selv. Men så, skriver han videre, skjedde det noe som forandret livet hans: "Ich kam zum ersten Mal

zur Bibel.” Tidligere hadde han ofte forkynt, holdt prekener og beskjefteget seg med kirken. Men han var ikke blitt en kristen, “sondern ganz wild und ungebändigt mein eigener Herr. Ich weiss, ich habe damals aus der Sache Jesu Christi einen Vorteil für mich selbst, für eine wahnsinnige Eitelkeit gemacht.” Men dette hadde møtet med Bibelen og da særlig med Bergprekenen nå befridd ham fra.²

Dette er en tekst som virkelig handler om syndens makt. Busch Nielsen nevner brevet (19), men hun utnytter det ikke i framstillingen sin, kanskje fordi det tilsynelatende handler om syndens makt i Bonhoeffers personlige liv, og ikke om hans teologi. Så enkelt er det imidlertid ikke. I sin voluminøse Bonhoefferbiografi omtaler Eberhardt Bethge brevet under overskriften: “Die Wendung des Theologen zum Christen”.³ Men når det er *teologen* som blir kristen, da er det nærliggende å spørre hva denne vendingen betydde for teologens *teologi*. Brevet gir i alle fall to viktige opplysninger som kan peke i retning av et svar på dette spørsmålet.

For det første innebar Bonhoeffers teologiske vending at Bibelen fikk en ny og avgjørende rolle i hans teologiske arbeid. Det viser også arbeidene hans i de følgende årene. De er bibeltolkninger, prekener, meditasjoner, homiletiske utkast, bibelteologiske materialsamlinger osv. Teologi og dermed også dogmatikk blir på en annen og ny måte *skriftutlegning* og *bibeltolkning*.

For det andre førte vendingen til at det ble en ny forbindelse mellom lære og liv. Vendingen innebar ikke at Bonhoeffer skiftet fra ett fagområde til et annet fordi han nå også var blitt prest og etter hvert leder av et presteseminar. Som Bethge påpeker, dreide vendingen seg ikke om å gripe tilbake til en eksegetisk-homiletisk bruk av Bibelen i tradisjonell forstand, men om å utvikle teologien som en meditativ, eksistensiell omgang med Bibelen. På tilsvarende måte talte Bonhoeffer nå ikke lenger bare teologisk om boten, skriver Bethge, men han talte også om den som en handling som faktisk skulle gjennomføres i praksis (Bethge 1970, 247-248). Vendingen til Bibelen fører altså til at Bonhoeffers teologi blir relatert til *praksis* på en annen måte enn før.

Et godt eksempel på hva denne vendingen til Bibelen betydde for Bonhoeffers teologi er den øvelsen over nytestamentlige grunnbegreper som han laget ved pastoralseminaret i Finkenwalde i 1938. Det

2. *Dietrich Bonhoeffer Werke*, hrsg. E. Bethge et al., Bd. 14 (Gütersloh: Kaiser Verlag 1996), 112-113. Herefter er denne tekstkritiske standardudgave forkortet som *Werke*.
3. Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Theologe, Christ, Zeitgenosse* (München: Kaiser Verlag 1970), 246.

første av disse grunnbegrepene er "Sünde". Men så følger i tur og orden "Versuchung", "Geduld", "Bewährung", "Freude", "Friede", "Enthaltbarkeit", "Tod" og "Dankbarkeit" (Werke Bd. 15, 303ff). Dette er verken dogmatikk eller nytestamentlig eksegesi i tradisjonell forstand av ordet, men en form for teologi som gjør tålmodighet og glede til nytestamentlige grunnbegreper. Dermed rettes teologiens fokus også mot troens liv eller det nye liv som troen medfører på en annen måte enn før. Det viser ikke bare øvelsen over de nytestamentlige grunnbegrepene, men store deler av det øvrige tekstmaterialet også, som for eksempel forelesningene over "Det nye liv hos Paulus" (Werke Bd. 14, 602-623), forelesningen over "Konkret etikk hos Paulus" (Werke Bd. 14, 721-737) og ikke minst Bonhoeffers mest markerte bok fra denne perioden, *Nachfolge*.

I et brev 21.07.44, da det var blitt klart at attentatet mot Hitler hadde slått feil, forteller Bonhoeffer om en samtale han hadde hatt med yngre fransk prest tidlig på 1930 tallet. De snakket om hva de ville med livene sine, og franskmannen sa at han gjerne ville bli en hellig. Bonhoeffer på sin side ville lære å tro (Werke Bd. 8, 541f). I årene som fulgte ble Bonhoeffers teologi nettopp dette, en *tros*-lære i ordets bokstavelige forstand, både som en lære om og som en innøvelse i den bibelsk-kristne tro. Denne tros-læren tilspisset seg ikke minst i møtet med nazismens ideologiske og politiske inferno. I dette møtet brytes spørsmålet om syndens makt mot troens makt. Er det mulig å tale om syndens brutte makt i møtet med nazismen? Dette spørsmålet reiser Busch-Nielsen ikke, og det fører til at denne *makt-konflikten* i den troendes liv blir underbelyst i hennes fremstilling.

Bonhoeffers teologiske arbeidsmåte i den mellomste perioden kan forfølges videre inn i de sene skriftene. Når han i fengeselsbrevene forsøker å komme til rette med en verden uten religion, er det ikke tilfeldig at han formulerer oppgaven først og fremst som en ikke-religiøs fortolkning av de *bibelske* begrepene (Werke Bd. 8, 529), og ikke av de *kristelige* begrepene, selv om han unntaksvis også kan bruke dette uttrykket (Werke Bd. 8, 546, sml. 481, der han bruker uttrykket *teologiske* begreper). Det betyr selvfølgelig ikke at det er en motsetning mellom det bibelske og det kristelige, henholdsvis teologiske i Bonhoeffers tenkning. Poenget er at det teologiske og det kristelige, det er det bibelske.

Den samme måten å tenke på finner vi igjen i det utkastet til en bok som han skisserer i august 1944. I det første kapitlet vil Bonhoeffer gjøre opp status for kristendommen på overgangen til en ny, religionsløs tid. I det andre kapitlet vil han skrive om hva kristen tro egentlig er, og med det mener han kristen tro i *kristelig-bibelsk* forstand. Her vil han igjen skrive om fortolkningen av de *bibelske* begre-

pene som skapelse, syndefall (!), forsoning, bot, tro, det nye liv (!), de siste ting. I det tredje og siste kapitlet vil han så skrive om de praktiske konsekvensene, som han mener vil være en kirke som i bokstavelig og helt konkret forstand er til for andre og blant annet gir all sin eiendom til de nødlidende, lar prestene leve av menighetens frivillige gaver og taler om moderasjon, tålmodighet, ydmykhet og beskjedenhet. Dette vil for Bonhoeffer være kristen tro i praksis.

Bonhoeffers vending til Bibelen betyr altså ikke bare at bibeltekstene kommer i fokus for det teologiske arbeidet på en annen måte enn før, men også at teologien får en ny arbeidsmåte, en ny *modus loquendi*, og et nytt erfaringsgrunnlag. Denne nye måten å drive teologi på fanger Busch Nielsen ikke opp i sin avhandling. Hun leser tvert imot Bonhoeffers tekster som om de skulle være bruddstykker av og bidrag til en dogmatisk lære om synden i en tradisjonell forstand av ordet. Det har hun selvfølgelig full anledning til å gjøre, ut fra *sitt* begrep om hva dogmatikk er. Men hun burde uansett ha gjort rede for det dogmatikkbegrepet hun selv legger til grunn og drøftet dette begrepet opp mot Bonhoeffers egne tekster, slik at det også kunne bli klart hva *han* eventuelt kan ha ment at dogmatikk er. Slik avhandlingen nå foreligger, blir dogmatikk-begrepet egentlig ikke belyst i avhandlingen, men snarere tatt for gitt, som om det skulle være en uomstridt spørsmål på 1930-tallet, eller for den saks skyld i dag.

Leser vi Bonhoeffer med henblikk på hans teologiske arbeidsmåte, får vi også en annen tilgang til spørsmålet om kontinuiteten i forfatterskapet. Fortsatt er det selvfølgelig helt legitimt å utlegge kontinuiteten som en gjennomgående kjerne av meninger, slik Busch Nielsen gjør. Men det er også mulig å se kontinuiteten nettopp i Bonhoeffers utrettelige arbeide med Bibelen, altså mer i arbeidsmåten enn i meningene hans. Han vender hele tiden tilbake igjen til bibeltekstene for å klargjøre hva kristne tro betyr i den historiske situasjon som han og kirken befinner seg i. Det betyr selvfølgelig ikke at han til stadighet skifter mening, men det betyr at han hele tiden prøver ut meningene sine på nytt, i møtet med tekstene. På denne måten blir Bonhoeffers egne tekster mer urolige, mer utprøvende og provisoriske enn tilfellet er når blikket primært rettes mot resultatet, og ikke også mot prosessen. Det er en eksistensiell uro i Bonhoeffers tekster som jeg synes ikke kommer helt til sin rett i Busch Niensens framstilling.

Lest under denne synsvinkel kommer også bruddflatene i forfatterskapet opp på en annen måte, som vi kan se ikke minst av Bonhoeffers brev av 21.07.44. Som allerede nevnt var hans prosjekt fra tidlig på 1930-tallet å lære å tro, til forskjell fra den franske prestens prosjekt, som var å bli en hellig. Det tok imidlertid tid, skriver Bonhoeffer

fer, før denne forskjellen virkelig gikk opp for ham. Han trodde nemlig at han kunne lære å tro i det han forsøkte å leve et hellig liv. Den veien han dermed slo inn på, endte i *Nachfolge* (1937). Selv om han fortsatt, i 1944, vedkjenner seg boken, ser han også farene ved den. Nå har han nemlig forstått at nettopp når man avstår fra å gjøre seg selv til noe – “sei es einen Heiligen oder einen bekehrten Sünder oder einen Kirchenmann (eine sogenannte priesterliche Gestalt!), einen Gerechten oder einen Ungerechten, einen Kranken oder einen Gesunden” – og i stedet lever fullt og helt i de oppgavene og spørsmålene, i de oppturene og nedturene, i de erfaringene og den rådløsheten som livet i denne verden innebærer, da kaster man seg virkelig i Guds armer. Og det som da blir viktig, er ikke det en selv må lide, mens Guds lidelse i verden. Da våker man med Kristus i Gethsemane, sier Bonhoeffer, og føyer til: “und ich denke, das ist Glaube, das ist *metanoia*; und so wird man ein Mensch, ein Christ. (Vgl. Jerem 45!)“ (Werke Bd.8, 542).

Her beskriver Bonhoeffer igjen en avgjørende vending i livet, med vidtrekkende konsekvenser rent teologisk. Det er ikke bare nærliggende å se denne vendingen som en vending til den lutherske rettferdiggjørelseslæren i dens ytterste konsekvens. Det er også tydelig at vendingen betyr en frisetting for livet i denne verden. Det dennesidige, med de etiske krav og utfordringer, seire og nederlag som det medfører, kommer nå til sin egentlige rett som troens og teologiens “sted”.

3. Forholdet mellom dogmatikk og etikk

Når spørsmål knyttet til det nye liv blir underbelyst i Busch Nielsens avhandling, henger det ikke bare sammen med at hun legger mindre vekt på den midterste perioden, men også at hun argumenterer for at synd ikke først og fremst er et etisk, men et dogmatisk begrep i Bonhoeffers teologi. Dette skarpe skillet mellom dogmatikk og etikk har jeg vanskelig for å finne dekning for i Bonhoeffers skrifter fra 1930-tallet. Riktignok behandler Busch Nielsen skillet først og fremst i forbindelse med Bonhoeffers skrifter fra 1940-tallet. Men heller ikke i denne sammenhengen er argumentasjonen hennes uten videre overbevisende.

Sentralt i Busch Nielsens argumentasjon står et sitat som hun gjengir *in extenso* fra Bonhoeffers *Ethik*: “Andere Zeiten konnten predigen: ehe du nicht ein Sünder geworden bist wie dieser Zöllner und diese Dirne, kannst du Christus nicht erkennen und finden. Wir müssten eher sagen: ehe du nicht ein Gerechter geworden bist, wie

diese um Recht, Wahrheit, Menschlichkeit Kämpfenden und Leidenden, kannst du Christus nicht erkennen und finden” (Werke Bd. 6, 350, sml. Busch Nielsen 2008, 130). Fortolkningen av dette sitatet fører fram til at Bonhoeffer i sine senere skrifter mener det kan være problematisk å tale om synd under en etisk synsvinkel, og denne tolkningen understøtter Busch Nielsen med en henvisning til et velkjent sitat fra et av fengselsbrevene, der Bonhoeffer spør om døden, som mennesket ikke lenger frykter, og synden som det knapt begriper lenger, fremdeles er ekte grenser for mennesket (130). Disse situasjonene må vi se nærmere på.

Det første sitatet står i en sammenheng der Bonhoeffer – karakteristisk nok! – utlegger saligprisningen i Mat 5,10: “Salige er de som blir forfulgt for rettferdighets skyld, for himmelriket er deres.” Igjen er det altså Bibelen det dreier seg om for Bonhoeffer, fortolket som et forsøk på å komme til rette med sin egen tid. Mat 5,10 handler verken om Guds rettferdighet eller om å bli forfulgt for Jesu Kristi skyld, sier han, men om å bli forfulgt for en sann, god, menneskelig saks skyld. De kristne som ikke vil lide for en rettferdig saks skyld, men bare for troens skyld, blir dermed satt ettertrykkelig på plass. Kristus vender seg her til dem som lider for en rettferdig saks skyld og tar dem inn under sin beskyttelse. Disse menneskene kan oppleve, sier Bonhoeffer, at nettopp når de lider for den rettferdige saks skyld, ender de med å påberope seg Kristus og bekjenne seg til ham, fordi det i dette øyeblikket, i lidelsens øyeblikk og først der, går opp for dem at de tilhører ham.

I tider da verden var sånn noenlunde i orden, fortsetter han, dømte loven de som overtrådte loven, som tollere og skjøger, og da kunne evangeliet blir tydelig nettopp i forhold til dem. Men i tider som er gått av hengslene, der lovløsheten og ondskapen triumferer, der viser evangeliet seg snarere i forhold til den lille rest av rettskafne, sannferdige mennesker. Andre tider opplevde at det var de onde som fant Kristus, mens de gode ble stående på avstand. Vi opplever, sier Bonhoeffer, at det er de gode som finner tilbake til Kristus, mens de onde forherder seg overfor ham. Og så kommer sitatet ovenfor, som utdyper dette synspunktet.

Tar vi med konteksten for sitatet, viser det altså at Busch Nielsen forskyver Bonhoeffers poeng når hun sier at “det gode menneske, der af den ene eller anden grund ud af ansvarlighed handler godt og derved er retfærdigt (‘ehe du nicht ein Gerechter geworden bist’) *derved* ’finder Kristus’. Det kursiverte *derved* fører feil av sted. Konteksten viser at det ikke handler om den rettferdige som sådan, men om den rettferdige som må lide for sin rettferdighets skyld og som *i lidelsen*

finner den Kristus som har åpnet himmelriket nettopp for den som lider for en rettferdig saks skyld.

Bonhoeffer peker selv på at denne tanken at man gjennom lidelsen for en rettferdig saks skyld kan komme til Kristus, avdekker en mangel i den protestantiske teologien, for så vidt som denne teologien primært har reflektert over Kristi forhold til det onde, til lovløsheten, til lastene og til umoralen, og i liten grad over Kristi forhold til det gode. Og på denne måten føyer han til, ikke uten ironi, har den protestantiske teologien faktisk kommet til å propagandere for syndigheten, for ekteskapsbrudd, kaos og anarki. Det Bonhoeffer imidlertid *ikke* sier, er at det ikke lenger er sakssvarende å tale om menneskets etiske svikt som synd. Det er ikke noe i teksten som tilsier at Bonhoeffer nå skulle mene at ekteskapsbrudd ikke lenger er synd, eller at det ikke skulle vær synd å la den rettferdige lide for sin rettferdighets skyld. Tvert imot er det nettopp syndens herjinger som gjør at den rettferdige må lide. At både den onde og den gode i siste instans er syndere, og at Kristus tilhører dem begge som syndere, er en tradisjonell oppfatning som Bonhoeffer ikke bestrider, men tvert imot fastholder i umiddelbar forlengelse av det sitatet som Busch Nielsen gjengir. Men det han primært er opptatt av, er at det nå ikke er den onde, men den gode som omvender seg. Dermed utfordres teologien til å tenke igjennom forholdet mellom synd og etisk svikt, eller dogmatikk og etikk på nytt. Det er sammenhengen, ikke atskillelsen som er utfordringen.

Heller ikke sitatet som Busch-Nielsen gjengir fra *Widerstand und Ergebung* belegger etter mitt skjønn at etisk svikt ikke lenger skulle være synd. Det Bonhoeffer vil distansere seg fra med sitt spørsmål, er den teologiske strategien som går ut på å gjøre mennesket så avmektig som mulig, for deretter å redde det ut av den avmektige situasjonen det er havnet i. Det er synd definert som det mennesket *ikke* klarer han vil distansere seg fra i fengselsbrevens refleksjoner om det moderne menneskets myndighet. Men det utelukker ikke at han åpner for å finne synden i forhold til det mennesket klarer. Synden melder seg ikke ved livets grenser, men midt i livet, hvilket er en tanke Bonhoeffer utvikler allerede i *Schöpfung und Fall*, som Busch Nielsen også peker på.

Busch Nielsen tar etter mitt skjønn også for lett på enkelte tekster som kan problematisere hennes oppfatning av skillet mellom dogmatikk og etikk. Det gjelder for eksempel Bonhoeffers meditasjon over de ti buds første tavle. Busch Nielsen behandler teksten (166f.), men tolker den slik at det nå har gått opp for Bonhoeffer at det vil være en ubibelsk moralisering å nedskrive det første buds 'andre guder' til å være "Reichtum, Wohllust und Ehre" eller 'das Geld, die Sinnenlust,

die Ehre, andere Menschen, wir selbst' (166). Det er imidlertid ikke den moraliserende nedskrivning Bonhoeffer er opptatt av her, men av en situasjon der mennesket ikke lenger har noen avguder i det hele tatt. Når det ikke lenger går an å snakke om rikdom, vellyst og ære som avguder, er det fordi vi lever i en tid som ikke lenger tilber noe som helst. Det utelukker imidlertid på ingen måte at de ti bud beskriver nettopp menneskets synd. Riktignok er de ti bud allmenne livslover som mennesket kan komme fram til ved å bruke sin fornuft. Det som skjer med disse budene i kristen sammenheng er imidlertid at de blir definert som Guds bud, slik at bruddet på dem er brudd på Guds vilje. Å bryte de ti bud er derfor ikke bare uklokt, sier Bonhoeffer, men *synd* (Werke Bd. 16, 664). Kort sagt: tyveri, ekteskapsbrudd, løgn, begjær av nestens eiendom, gods og ære, det er synd.

Når Busch Nielsen skiller mellom dogmatikk og etikk er det ikke bare et forholdsvis tradisjonelt begrep om dogmatikk hun henholder seg til, men også et ganske tradisjonelt og ureflektert begrep om etikk. Det hadde hun imidlertid på ingen måte trengt å gjøre, for hun viser selv til at Bonhoeffer i *Ethik* distanserer seg fra et tradisjonelt etikkbegrep: "Nur selten mag eine Generation jeder theoretischen und programmatischen Ethik so uninteressiert gegenübergestanden haben wie die unsere. Die akademische Frage eines ethischen Systems erscheint als die überflüssigste aller Fragen" (Werke Bd. 6, 62, sml. Busch Nielsen 2008, 99f.). Denne kritikken av det tradisjonelle etikkbegrepet burde gitt Busch Nielsen anledning til en grundigere drøfting av forholdet mellom dogmatikk og etikk i Bonhoeffers teologi.

4. Synd, forsoning og vantro

En hovedtese i Busch Niensens avhandling er at synd primært er vantro og at definisjonen av synd som vantro er et gjennomgående synspunkt i Bonhoeffers forfatterskap. Denne definisjonen fungerer derfor også som uttrykk for en grunnleggende kontinuitet i forfatterskapet. Det skal på ingen måte bestrides. Men det kan i høy grad diskuteres hva det nærmere bestemt betyr.

At synd er vantro betyr for det første, sier Busch Nielsen, at *synds-erkjennelsen* bare er mulig i lys av forsoningen. Synden er en trossak. Vi må *tro* at vi er syndere. Busch Nielsen peker med rette på at dette er en posisjon som Bonhoeffer deler med Luther, og for så vidt også en rekke andre teologer før og nå. Så vel Barth som Bultmann kan nevnes i samme åndedraget. Det er riktignok en posisjon som ikke er

uproblematiske, for så vidt som den kan innebære at det allmenne erfaringsgrunnlaget for talen om synd blir drastisk redusert. Dette kan ikke minst skje når man skiller skarpt mellom dogmatikk og etikk, slik Busch Nielsen legger opp til i sin fortolkning av Bonhoeffer.

At synd er vantro har imidlertid ikke bare med synserkjennelsen å gjøre, men føres også videre til et bestemt syn på syndens vesen. Synden må ikke bare forstås ut fra troen og åpenbaringen, den må også forstås som overvunnet i Kristus og dermed som synd mot Guds åpenbaring i Kristus. Synd er frafall fra Kristus (153). Dette er et synspunkt som med små variasjoner gjentas en rekke steder i avhandlingen: "Synd er synd mot Gud i Kristus" (12); "Synden er entydig rettet mot Guds ord i Kristus" (116)

Dette synet på syndens vesen beror på en bestemt fortolkning av Bonhoeffers forsoningslære, som innebærer at alle mennesker er forsonet med Gud i Kristus. Forsoningen har skjedd en gang for alle på korset. I og med Jesu død på korset er alle forsonet i Kristus og tilgitt, uansett om de vet det eller vil være det eller ikke. Når synd alltid er synd mot Gud, og Gud har identifisert seg med forsoningen i Kristus, blir synd i bunn og grunn dette at mennesket ikke tar imot forsoningen i Kristus.

Denne sammenkoblingen av synd og forsoning fører til en ganske eiendommelig språkbruk, som når Busch Nielsen skriver at "syndserkendelsen er *ikke* det syndige menneskes erkendelse" (263). Dette betyr ikke bare at det er umulig for mennesket utenfor Kristus å erkjenne seg selv som synder, men det betyr også at heller ikke den kristne kan erkjenne seg selv som synder. Logikken er i og for seg enkel nok, for når synd innebærer å avvise forsoningen i Kristus og på den måten er et frafall fra Kristus, da kan den kristne ikke være synder, for han eller hun har jo nettopp ikke avvist forsoningen i Kristus, men gjort den til sin. Derfor er "den kristne syndserkendelse ifølge Bonhoeffer *ikke* det syndige menneskes syndserkendelse" (263).

Å komme til tro vil altså si at det går opp for mennesket at det ikke er en synder, men er forsonet. På den andre siden har det på forhånd heller ikke trodd at det var en synder, eller hatt mulighet for å tro det, nettopp fordi det ikke har mottatt forsoningen i Kristus. Det syndige menneskes syndserkjennelse er slik sett også en logisk umulighet.

Dette er etter mitt skjønn et resonnement som biter seg selv i halen. Skulle Bonhoeffer virkelig ha ment dette, trekker læren hans om synden med seg betydelige problemer som jeg gjerne skulle ha sett at Busch Nielsen hadde adressert litt tydeligere i sin avhandling. Jeg mener imidlertid at Bonhoeffer ikke uten videre kan tas til inntekt for det resonnementet som er gjengitt ovenfor og vil kort peke på noen synspunkter som kan føre i en annen retning.

Artikkelen “Was ist Kirche” (1932) er særlig interessant under denne synsvinkel. Her sier Bonhoeffer at kirken på den ene siden er “ein Stück Welt, verlorene, gottlose, unter den Fluch getane, eitle, böse Welt; und böse Welt in der höchsten Potenz, weil in ihr der Name Gottes missbraucht, weil in ihr Gott zum Gespielen, zum Abgott der Menschen gemacht wird, ja ewig verlorene, antichristliche Welt schlechthin, wenn sie aus der letzten Solidarität mit der bösen Welt heraustritt und sich gegen die Welt aufspielt, rühmt.“ På den andre siden er kirken imidlertid også „ein Stück qualifizierte Welt, qualifiziert durch Gottes offenbarendes, gnädiges Wort, das sie, die der Welt ganz anheimgefallene, ausgelieferte, für Gott in Beschlag nimmt und nicht mehr freigibt. Kirche ist die Gegenwart Gottes in der Welt“ (Werke Bd.12, 235-236).

Det er flere ting det kan være interessant å notere seg i denne teksten. Det ene er den konsekvent gjennomførte dobbeltheten som Bonhoeffer i fortsettelsen varierer gjennom en rekke liknende dikotomier: kirken er både gudløs og Guds nærvær i verden på en gang. Den er både syndig og rettferdiggjort, både frafallen og forsonet. Det som ligger bak denne dobbeltheten er en velkjent tankefigur i den lutherske teologien, nemlig synet på mennesket som både synder og rettferdig på en og samme tid, *simul iustus et peccator*. Det er dette *simul*-aspektet som Bonhoeffer overfører på kirken, og som innebærer at kirkens, og dermed den troendes synserkjennelse virkelig er det syndige menneskes syndserkjennelse. Hvis kirken *ikke* skulle tro at den som et stykke verden er syndig og fortapt, vil den tre ut av den solidaritet med verden som synden innebærer, og bli et stykke anti-kristelig verden rett og slett.

I tillegg er det også viktig å merke seg at Bonhoeffer her taler om kirken som det onde i høyeste potens, som følge av at kirken ikke bare er ond som verden for øvrig er det, men nærmest multipliserer sin egen ondskap ved at den i tillegg også misbruker Guds navn. Snur vi dette om, må det bety at det også finnes en ondskap som ikke først og fremst er et misbruk av Guds navn og som ikke retter seg mot Guds åpenbaring i Kristus, men som ganske enkelt er ondskap i ordets helt elementære betydning.

Artikkelen er skrevet i Tyskland i 1932, under nazismens oppmarsj, så det kan ikke være vanskelig å forestille seg hva Bonhoeffer kunne hatt i tankene. Artikkelen munner da også ut i en umisforståelig markering av at kirken også har et politisk ord å si til verden. Kirkens *første* eller grunnleggende ord politisk er, sier Bonhoeffer, et kall til nøkternhet og erkjennelse av egne grenser. Dette politiske ordet knytter Bonhoeffer umiddelbart til kirkens forestilling om synd: “Die Kirche nennt diese Grenze Sünde, der Staat nennt sie Wirklichkeit,

beide mögen sie, wenn auch mit verschiedenem Akzent, Endlichkeit nennen” (Werke Bd.12, 238). Her taler altså Bonhoeffer uomsvøpt om *synd* med henblikk på de politiske aktørenes tilbøyelighet til å vilje overskride det politiske livets grenser. Han presiserer at talen om synd i denne sammenhengen ikke betyr en kristeliggjøring av politikken, men nettopp en erkjennelse av politikkens endelighet. Bonhoeffer utelukker imidlertid ikke at dette grunnleggende ordet til de politiske aktørene kan omsettes i en helt konkret fordring, et konkret bud, som kirkens *andre* ord til politikkens verden. Han er til og med åpen for at dette “andre ordet” kan komme til uttrykk gjennom et eget parti som kan konkretisere kirkens tale om synd i den politiske verden, selv om han ikke går inn for å opprette et slikt parti.

Poenget med dette er ikke å si at synd ikke skulle være gudløshet, men å si at gudløshet ikke bare er avvisning av forsoningen og nåden i Kristus. Selv om Busch Nielsen leverer en på mange måter overbevisende fortolkning av Boenhoeffers *Schöpfung und Fall*, underspiller hun et viktig aspekt i dette skriftet, og det er at Bonhoeffer her også taler om at menneskets grense er dets medmenneske, og at denne grensen er nåde. Når Gud skaper kvinnen, betyr det ikke bare at “den andre” blir en grense, men også at denne grensen er *nåde*. Den andre er Guds skapernåde (“Schöpfergnade”). Når mennesket overskrider grensen mellom seg og Skaperen, som det gjør ved å spise av kunnskapens tre og på denne måten forsøke å bli som Gud – *sicut Deus* – da overskrider det også en grense i forhold til det skapte: “Jede Überschreitung der Grenze musste zugleich die Antastung der Geschöpflichkeit des anderen Menschen bedeuten.” (Werke Bd. 3, 110). Nå ser mennesket ikke lenger den andre som uttrykk for Guds nåde, men som uttrykk for Guds *vrede* (Werke Bd. 3, 115).

Det som står på spill her, er den rollen som forholdet til nesten spiller i Bonhoeffers lære om synden. Busch Nielsen bestrider selvfølgelig ikke at synd også har med forholdet til andre mennesker å gjøre, men hun bøyer hele tiden dette inn mot forsoningen i Kristus, ved å si at det er forholdet til forsoningen som gjør overgrepet mot nesten til synd. Bonhoeffer sier etter mitt skjønn det motsatte, ikke bare i *Schöpfung und Fall*, men også i sine senere skrifter, som for eksempel i utredningen om forholdet mellom “Die letzten und die vorletzten Dinge” i *Ethik*: “Die Zerstörung des Menschseins ist Sünde” (Werke Bd. 6, 149). Å forgripe seg på menneskets menneskelighet er synd, ikke fordi det innebærer å avvise forsoningen i Jesus Kristus, men fordi det innebærer å forgripe seg på Guds skaperverk og sette seg selv i Gud sted – *sicut Deus*. Synd handler også om moral og etikk. Denne synden, eller synden i denne forstand er ikke overvunnet, ikke i verden og ikke i kirken. Derfor er det slik, sier Bonhoeffer på godt refor-

matorisk vis, at bare den kan bli rettfærdiggjort som på forhånd er blitt erklært for skyldig: “Gerechtfertigt kan nur werden, was bereits in der Zeit unter eine Anklage geraten ist. Es setzt ein Schuldigwerden des Geschöpfes voraus” (Werke Bd. 6, 141).

I kjølvannet av den dialektiske „vending“ i protestantisk teologi var det mange teologer som ville dreie syndsbegrepet bort fra den moraliserende funksjon det etter deres mening hadde fått så vel i pietismen som i den liberale teologi. Dyptgripende uenighet til tross var dette et felles anliggende for teologer som Karl Barth, Rudolf Bultmann og senere også Gerhard Ebeling. Kirsten Busch Nielsen har gode kort på hånden, når hun plasserer Bonhoeffer på samme linje, selv om hun ikke setter et tydelig fokus på denne spesifikke konteksten for Bonhoeffers syndsforståelse. Likevel er det mangt og meget i Bonhoeffers tekster som peker i retning av at han på en annen måte enn mange av sine kolleger insisterte på sammenhengen mellom synd og moral, eller mangel på moral, og dermed på en ny sammenheng ikke bare mellom dogmatikk og etikk, men mellom dogmatikk og moral. Hadde Busch Nielsen satt fokus på slike tekster, ville det etter mitt skjønn også gitt Bonhoeffers syndsbegrep en noe annen profil.

5. Forholdet mellom soteriologi, hamartiologi og gudslære

Busch Niensens tilrettelegging av forholdet mellom forsoningslære og hamartiologi innebærer at soteriologi og hamartiologi blir to sider av samme sak, og det er det i og for seg ingen ting å innvende imot. Betonningen av forsoningslærens forrang framfor hamartiologien innebærer imidlertid at hun også mener at kristologi og soteriologi må komme *før* hamartiologi i den teologiske erkjennelsen (254). Men en slik oppdeling av sammenhengen i et “før” og et “etter” blir feil, både fordi den truer nettopp sammenhengen og fordi den igjen munner ut i et resonnement som på en eiendommelig måte løper i ring. Frelse er frelse fra synd, men hva synd er, får jeg ikke vite før etter at jeg er frelst. Jeg må altså frelles, før jeg kan få vite hva der er jeg må frelles fra. På et slikt grunnlag blir det ikke lett å forkynne frelse på en meningsfylt måte for den som ennå ikke er frelst.

Her kunne Busch Nielsen med fordel ha overveid om det ikke nok en gang ville vært fruktbart å føre Bonhoeffers tenkning tilbake til en velkjent tankefigur i luthersk teologi. Når Bonhoeffer insisterer på at hamartiologien må forstås ut fra sammenhengen mellom kristologi og soteriologi, er det nærliggende å gripe tilbake til Luthers svar på spørsmålet om teologiens *subiectum*, altså dens sak eller gjenstand, som er det skyldige og fortapte menneske og den rettfærdiggjørende

og frelsende Gud: *homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator*.⁴ Hvis det er denne tankefiguren som ligger under Bonhoeffers sammenknytning av kristologi, soteriologi og hamartiologi, da er det ikke nærliggende å utlegge den som uttrykk for en bestemt rekkefølge i den teologiske erkjennelses orden, men snarere for en samtidighet som innebærer at det nettopp er gjennom erkjennelsen av seg selv som synder at mennesket tar imot Kristus.

Gjennom en slik tilbakeføring av Bonhoeffers tenkning til Luthers bestemmelse av teologiens sak kunne også forholdet mellom Bonhoeffer og Barth ha kommet i et litt annet lys, eller i det minste blitt mer nyansert. Det er ingen tvil om at Bonhoeffer var svært påvirket av Barth, og det kan også være at han i sine seneste skrifter beveget seg enda mer i retning av Barth. Likevel er det noen spenninger mellom Bonhoeffer og Barth som Busch Nielsen ikke helt kommer til rette med.

Busch Nielsen ser en tydelig forskjell mellom Barth og Bonhoeffer i det at Barth begrunner syndens begrensning i gudslæren, mens Bonhoeffer begrunner at synden er begrenset utelukkende i soteriologien og kristologien (214, sml. 205). Dette mener hun tydeligvis har sammenheng med at gudslæren har en relativt tilbaketrukket stilling i Bonhoeffers teologi, slik det var vanlig i protestantisk teologi, mens Barth er den som for alvor foldet ut gudslæren som et hovedtema (311 note 48).

Dette forsøket på å komme til rette med forholdet mellom Barth og Bonhoeffer ved å skille mellom en mer utfoldet gudslære hos den ene og en mindre utfoldet gudslære hos den andre, overser at det i høy grad også kan dreie seg om forskjellige *former* for gudslære. Luthers bestemmelsen av *subiectum theologiae* er jo på ingen måte en reduksjon av gudslæren til kristologi og soteriologi, men tvert imot en lokalisering av gudslærens og kristologiens "sted" i rettferdiggjørelseslæren og dermed i soteriologien. Nettopp Luthers lokalisering av gudslærens "sted" i soteriologien var gjenstand for en vedvarende kritikk fra Barths side. Leser vi Bonhoeffer i dette lys, blir det ikke en mer tilbaketrukket gudslære som skiller ham fra Barth, men en annen form for gudslære. I så fall spiller gudslæren ikke en mindre rolle for Bonhoeffer enn den gjorde for Barth. Men Bonhoeffer insisterer til forskjell fra Barth på at gudslæren – og kristologien – bare kan utfoldes som soteriologi. Hva Gud er bortsett fra sin rettferdiggjørelse av synderen i Kristus, det kan og skal vi ikke si noe om. Leser vi Bonhoeffer slik, blir han altså mer "luthersk" i sin tenkning enn Busch Nielsen synes å mene at han er.

4. WA 40 II, 328,1f.

6. Til slutt

Kirsten Busch Nielsens avhandling om Dietrich Bonhoeffers syndsforståelse bygger på et grundig og dyptgående studium av Bonhoeffers tekster og et skarpt blikk for dogmatiske problemstillinger. Avhandlingen er uten tvil et kvalifisert bidrag til den internasjonale Bonhoeffer-forskningen, der Busch Nielsen for lengst har etablert seg som en betydelig bidragsyter. Avhandlingen er imidlertid også et genuint dogmatisk arbeide, og dét er minst like viktig, for det skrives ikke mange avhandlinger med emner fra den materiale dogmatikk i dag. Det er en unnfalighet som teologien – og kirken – etter mitt skjønn ikke kan leve lenge med, hvis den fortsatt vil ha noe å si til sin samtid. Derfor er Busch Nielsens avhandling et kjærkomment bidrag til arbeidet med et av den dogmatiske teologiens nøkkelbegreper. For egen del ville jeg nok ha ønsket at hun hadde gått enda lenger i en drøfting av de problemene som Bonhoeffers syndsforståelse reiser for talen om synd i dag. På den andre siden har hun med denne avhandlingen lagt et solid grunnlag for å gjøre nettopp dét i senere arbeider.