

## Se, hvilket menneske!

En undersøgelse af mennesket som etisk subjekt hos  
Dietrich Bonhoeffer med fokus på inspirationen fra Søren  
Kierkegaard

*Bach.theol., Agnes Marie Plougmann &  
lektor, dr.theol., Ulrik Nissen  
Aarhus Universitet*

*Abstract:* The article seeks to shed new light on Dietrich Bonhoeffer's Christian ethics by exploring the human being as an ethical agent in his work. Here, the inspiration from Søren Kierkegaard cannot be denied. However, the similarities between the two reach further than has hitherto been widely acknowledged. The emphasis on the individual in the earlier works of Bonhoeffer, such as *Discipleship*, does not fade away in his later works; the Kierkegaard-inspired faith and contemplation of the individual is the basis upon which Bonhoeffer's Christian ethics stand. It must therefore be acknowledged that, for Bonhoeffer, the Christian human being does not find herself in a passive state regarding Christian ethical action, as has often been assumed. By exploring Bonhoeffer's understanding of the individual and his inspiration from Kierkegaard, the works of both will be further illuminated and the Lutheran legacy that they share will be clarified.

*Key words:* Dietrich Bonhoeffer – Søren Kierkegaard – moment of faith – act of faith – ethical agent – reflection – paradox of incarnation – homo incurvatus in se – self-denial – communicatio idiomatum.

### Introduktion

Dietrich Bonhoeffer formulerer en nøje sammenvævet etisk teologi, hvor ekklesiologien er i tæt forbindelse med kristologien; Kristus er først og fremmest at erfare gennem kirkens fællesskab. Kristus er så tæt forbundet med kirken, at det ofte tolkes således, at mennesket kun gennem kirkens fællesskab kan komme Kristus nær. Det er en del af baggrunden for, at det sociale aspekt, som kommer til udtryk gennem denne tætte forbindelse, ofte er i fokus i Bonhoeffer-forskningen. Nogle positioner taler for, at det enkelte menneske i Bonhoeffers etik derfor bør opfattes som passivt, forstået som et svagt etisk subjekt betinget hovedsageligt af det ekklesiologiske fællesskab.

Tolkningen bliver dermed, at det kun er ved Kristi handling i mennesket som en del af et fællesskab, at der kan være tale om etik i en Bonhoeffersk forstand.<sup>1</sup>

Der er dog også modsvar til denne tolkning. Blandt andet Gerald McKenny argumenterer for, at det frihedsbegreb, der er centralt for Bonhoeffers etik, er problematisk; når friheden tænkes ekklesiologisk frem for som et karaktertræk kan mennesket ikke hævdes at være ansvarligt – og netop ansvaret er et nøglebegreb hos Bonhoeffer. Her fremhæver McKenny altså en udfordring i Bonhoeffers etik (McKenny 2019). Det enkelte menneskes betydning i Bonhoeffers teologi fremhæves også af Christoph Barnbrock, der indvender, at menneskets refleksion er grundlæggende for et kristent fællesskab (Barnbrock 2023). Både hos McKenny og Barnbrock ses altså et forsøg på at fremhæve individet i tolkningen af den Bonhoefferske etik. I denne artikel rejser vi spørgsmålet, om betydningen af det etiske subjekt hos Bonhoeffer er delvist overset. Det er vores antagelse, at subjektet må betones stærkere. Ved at fremhæve menneskets subjektivitet som grundlaget for, at individet kommer til tro og handler etisk i overensstemmelse med denne tro, vil det etiske subjekt fremstå tydeligere i den Bonhoefferske etik. Dermed fremlægger vi et forslag til, hvorledes ansvaret hos Bonhoeffer vil kunne lægge større vægt på det enkelte menneske i stedet for at dette står udenfor, som McKenny har påpeget.

Der er udbredt enighed om, at Bonhoeffer tillægger individet stor betydning i *Nachfolge* under inspiration fra Søren Kierkegaard. Selvom der foreligger adskillige komparative undersøgelser af de to teologer,<sup>2</sup> har forskningen dog samtidig vist, hvordan Bonhoeffer tager mere afstand fra Kierkegaard i sin senere teologi.<sup>3</sup> Hvor *Nachfolge* således drager tydelig inspiration fra Kierkegaards betoning af det enkelte menneske, er Bonhoeffers fokus skiftet i det senere værk *Ethik*, hvor det i højere grad er det kollektive og sociale aspekt, som er fremtrædende. Dog er det vores opfattelse, at dette individuelle aspekt, som både Kierkegaard og Bonhoeffer tilskriver sig i henholdsvis *Philosophiske Smuler* og *Nachfolge*, også har grene ind i Bonhoeffers udlægning af etikken i *Ethik*. Derfor vil vi i det følgende undersøge

1. Af eksempler på teologer, der fremlægger denne mere passive forståelse af mennesket i Bonhoeffers etik kan fremhæves Hans G. Ulrich, hvis tolkning lyder, at det enkelte menneske slet ikke kan adskilles fra kirkens fællesskab (Ulrich 2019). Herudover kan også Joseph McGarrys udlægning af begrebet asymmetrisk handlefrihed nævnes (McGarry 2014).

2. Se bl.a. Kirkpatrick 2011.

3. David Law taler eksempelvis for, at Bonhoeffer videreudvikler Kierkegaards koncept om efterfølgelse til noget bedre i kraft af at påføre det et socialt og ekklesiologisk aspekt (Law 2011).

Kierkegaard og Bonhoeffer indbyrdes og fokusere på, hvordan førstnævntes betoning af subjektet også gør sig gældende i Bonhoeffers posthume værk *Ethik*. Dermed vil menneskets subjektivitet vise sig at have en lige så stor betydning i etikken, som det er tilfældet i troens afgørelse – og det er vores opfattelse, at det netop er inspirationen fra Kierkegaard, der består. Formålet med nærværende artikel er derfor at undersøge menneskets subjektivitet i Bonhoeffers etik. Her tilstræber vi at udlægge, hvordan Bonhoeffer drager inspiration fra Kierkegaard i ikke blot sin forståelse af troens afgørelse i *Nachfolge*, men også i den etiske handling i *Ethik*. Dermed vil det blive tydeligere understreget, at den menneskelige subjektivitet også spiller en væsentlig rolle i Bonhoeffers etik.

Det er dog hermed ikke intentionen at se bort fra den sociale dimension af den Bonhoefferske etik, ej heller at betegne Kierkegaard som udelukkende individfokuseret.<sup>4</sup> Det er derimod hensigten at fremhæve en væsentlig side af Bonhoeffers etik, der efter vores opfattelse hidtil ikke har fået tilstrækkelig opmærksomhed.

Artiklens indhold falder i fire dele. Indledningsvist bestemmer vi den etiske refleksionsevne som vores kriterium for menneskets subjektivitet og knytter det til Bonhoeffers forståelse af etikken. Herefter følger en behandling af det enkelte menneske som et subjekt først i sin kommen til tro, som betegnes troens afgørelse, dernæst en behandling af menneskets handlemåde ud fra denne tro, som betegnes troens handling. Til sidst præciserer vi vores forståelse af refleksionsevnen som kriterium for det etiske subjekt.

## 1. Bestemmelse af det etiske subjekt i Dietrich Bonhoeffers etik

For at kunne beskæftige os med mennesket som et etisk subjekt må vi først fastlægge et kriterium for denne betegnelse. Den etiske refleksion forstået som den etiske agents evne til at reflektere over sine handlinger er et alment anerkendt kriterium på etisk subjektivitet.<sup>5</sup> Overordnet kan denne forståelse følges fra antikkens forståelse af den praktiske klogskab til modernitetens fremhævelse af det autonome subjekt. Det er også tilfældet i nyere etik, hvor den etiske refleksion

4. For en nærmere udlægning af forholdet mellem det individuelle og det sociale aspekt i den Kierkegaardske etik, se Søltøft 1998.

5. Bl.a. Anne Marie S. Christensen anvender ordet etik som “den filosofiske aktivitet, som består i at reflektere over vores konkrete ideer om det gode” (Christensen 2014, 7).

typisk opfattes som menneskets betingelse for at kunne træffe velbegrundede, etiske afgørelser.

Idet Bonhoeffer lader sig inspirere af Kierkegaard, indleder vi med at identificere det etiske subjekt hos Kierkegaard, som først og fremmest opererer med et begreb om Selvet. I *Sygdommen til Døden* betegnes selvet som en eksistensbevægelse, et selv-forhold: "Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv." (SKS 11, 6) Det er et diffust begreb, der udvider hans tidligere bestemmelse i *Begrebet Angest*: "Mennesket er en Synthese af det Sjeelige og det Legemlige. Men en Synthese er utænkelig, naar de Tvende ikke enes i et Tredie. Dette Tredie er Aanden." (SKS 4, 18) For Kierkegaard er selvet dermed et subjekt, der både forholder sig til sig selv og til det at forholde sig.<sup>6</sup>

For at dette subjekt-selv dog kan blive et etisk selv, kræver det ifølge pseudonymet Assessor Wilhelm i *Enten-Eller*, at selvet vælger sig selv til – her opstår selvbevidstheden: "Først naar man i Valget har overtaget sig selv, iført sig sig selv, gennemtrængt sig selv totalt saaledes, at enhver Bevægelse er ledsaget af Bevidstheden om et Ansvar for sig selv, først da har man valgt sig selv ethisk" (SKS 3, 85; Grøn 2023, 239). Mennesket træder altså først ind i den etiske handlingsdomæne, når det i selvbevidstheden træder ud over sig selv. Det etiske subjekt kendetegnes således hos Kierkegaard ved en bevidsthed om og valg af sig selv. Dog kan denne selvbevidsthed udgøre et problem, hvis ikke den forholder sig til noget ydre. Det vil i det følgende vise sig, at menneskets selv-forhold må have både et indre og et ydre orienteringspunkt for at være konstruktiv i både troens afgørelse og troens handling.

Også for Bonhoeffer er afgørelsen væsentlig. Det viser sig både i forhold til troen, som vi vil se i *Nachfolge*, og for etikken. I *Ethik* beskriver han, at "Verstand, Erkenntnisvermögen, aufmerksame Wahrnehmung des Gegebenen" er nødvendige for at kunne handle i overensstemmelse med Guds vilje – altså refleksion (DBW 6, 326). Også her viser det sig, at refleksionen har både et indre og et ydre orienteringspunkt. Derfor bliver refleksionen det kriterium, som vi vil definere et etisk subjekt ud fra i nærværende artikel, og det er denne, som vi afsøger i Bonhoeffers etik.

6. Det bør her nævnes, at *Begrebet Angest* udlægger selv-forholdet som angstens ophav, det vil sige noget negativt (SKS 4, 18). Pointen i det følgende er at vise, hvad Kierkegaard i dette værk også udlægger, nemlig at dette selv-forhold og selv-refleksionen har to udfaldsmuligheder: enten tro eller synd, alt efter om mennesket aktivt lader sig overgive til Guds vilje ("Forsynet") eller ej (s.st., 65-67).

Når det hermed er bestemt, at menneskets evne til etisk refleksion også er nødvendig hos Bonhoeffer, må det dog samtidigt fastslås, hvad der for Bonhoeffer menes med etik. For Bonhoeffer er det centralt, at "*Das Gebot ist die einzige Ermächtigung zur etischen Rede*" (s.st., 381). Det etiske har sit ophav i Guds vilje, ellers gør mennesket sig selv til herre over etikken (365-82).<sup>7</sup> Mennesket kan derfor ikke bero på sit eget kendskab til godt og ondt. I kraft af sin status som faldet lever mennesket i disharmoni med sit guddommelige ophav, hvorfor det handler ud fra "Gutes und Böses eigener Wahl gegen die ewige Erwählung Gottes" (304). Dermed er den menneskelige refleksionsevne altså ikke nok til at identificere et etisk subjekt hos Bonhoeffer; der må være tale om et kristent subjekt forstået som et subjekt, der søger en erkendelse af Guds vilje. Kun i overensstemmelse med Guds bud – åbenbart i Kristus – kan mennesket handle etisk: "Der Ursprung der christlichen Ethik ist nicht die Wirklichkeit des eigenen Ich...sondern die Wirklichkeit Gottes in seiner Offenbarung in Jesus Christus" (33). Dermed er den etiske refleksion hos Bonhoeffer en troens handling. Troen sætter sig igennem i denne etiske afgørelse.

## 2. Det etiske subjekt i troens afgørelse

Idet vi her beskæftiger os med det etiske subjekt forstået som et kristent subjekt, må vi først undersøge Bonhoeffers forståelse af subjektet i troens afgørelse. I det omfang der her er tale om en afgørelse, kan vi også beskrive det som troens handling. Troen udtrykker sig i denne handling. Først ser vi på, hvordan troens afgørelse opstår, og dernæst hvordan det enkelte menneske handler i denne troens afgørelse. Udgangspunktet for dette er Bonhoeffers *Nachfolge* i en samlæsning med Kierkegaards *Philosophiske Smuler*.

### *Det paradoksale kald til efterfølgelse*

Det centrale motiv for Bonhoeffer i *Nachfolge* er at udlægge efterfølgelse af Kristus som midtpunkt for det kristne liv og den kristne tro. Dog er det kun Kristi kald til det enkelte menneske, der kan danne grundlag for denne efterfølgelse. Kaldet åbner samtidigt for troens mulighed gennem en lydighed over for dette kald (DBW 4, 50-52). Det prekære er nu, at den kaldede kun kan følge dette kald *ud fra troen*:

7. Bonhoeffer er her i øvrigt præget af Karl Barth (McKenny 2021).

So ist in der Tat der erste Schritt des Gehorsams schon selbst ein Tun des Glaubens an das Wort Christi. Es würde aber den Glauben als Glauben völlig verkennen, wenn nun daraus wieder geschlossen würde, es sei also der erste Schritt doch nicht mehr nötig, weil doch der Glaube schon da sei. Demgegenüber muß dann geradezu der Satz gewagt werden: erst muß der Schritt des Gehorsams getan sein, ehe geglaubt werden kann. Der Ungehorsame kann nicht glauben. (55)

Det rejser et lydighedens paradoks; kun den, der er lydig mod kaldet til efterfølgelse, kan tro, men kun den, der tror, kan være lydig mod kaldet (52-57). Derfor må det spørges, hvad der betinger den tro, der gør den fundamentale lydighed mulig.

Den forudgående tros betingelse er *inkarnationen*; når Kristus kalder mennesket til efterfølgelse, er det Gud, der kalder (45-47). Det er gennem en anerkendelse af Kristus som det guddommeligt kaldende subjekt, at mennesket modtager denne forudgående tro.<sup>8</sup> Her ses en af de første – og største – ligheder med Kierkegaard. I *Philosophiske Smuler* udlægges også han inkarnationens vigtighed for troen.

Kierkegaard fremhæver inkarnationen som et paradoks: "det samme Paradox har den Dobbeltthed, ved hvilken det viser sig som det absolute; negativt ved at bringe Syndens absolute Forskjellighed frem, positivt ved at ville ophæve denne absolute Forskjellighed i den absolute Lighed" (SKS 4, 18). Ligheden består i, at Gud har gjort sig selv til menneske. Derved er han dog også den absolutte forskellighed fra mennesket, for mennesket er syndigt, og Kristus er uden synd. For at kunne afdække Kristi natur som den inkarnerede Gud, må mennesket først acceptere inkarnationens paradoks (s.st., 11-21). Her bliver mennesket stillet overfor en afgørelse, både i kraft af forskelligheden og ligheden.

### *Homo incurvatus in se; om inkarnationens forskellighed*

Den absolutte forskellighed mellem Kristus og mennesket kan mennesket kun erkende, hvis det er bevidst om sin synd. I *Philosophiske Smuler* definerer Kierkegaard synden som forstandens stræben; forstanden søger at forstå inkarnationens paradoks, men kommer til kort. I kraft af den absolutte forskellighed er Gud og Kristus noget ubekendt. Derfor kan forstanden ikke erkende Gud, da den kun kan erkende ud fra sig selv. Troen er dermed for Kierkegaard betinget af, at mennesket trodser sin egen forstand (s.st.).

8. For en nærmere udlægning af Kristus som mediator og hans betydning for etikken hos både Bonhoeffer og Kierkegaard, se Verhagen 2020.

I *Philosophiske Smuler* udlægger Kierkegaard, hvordan forstandens umulige stræben efter at forstå inkarnationens paradoks fører til dens forargelse: "Dersom Paradoxet og Forstanden støde sammen... Er Sammenstødet ikke i Forstaaelsen, da er Forholdet ulykkeligt, og denne Forstandens, om jeg saa tør sige, ulykkelige Kjærlighed...kunde vi kalde bestemtere: *Forargelse*" (s.st., 18-19). Forstandens usandhed – synden – kan ikke begribe sig selv som synder. Her ses en lighed med den trodsige fortvivlelse i Kierkegaards senere værk *Sygdommen til Døden*: "Den Synd at fortvivle om Syndernes Forladelse er Forargelse" (SKS 11, 277). Her er mennesket bevidst om sin lighed med det guddommelige – beskrevet som delagtighed i det evige – men vil være sig selv uden Guds indblanding: "Saa kommer Trodsen, der egentlig er Fortvivlelse ved Hjælp af det Evige, den fortvivlede Misbrug af det Evige, der er i Selvet, til fortvivlet at ville være sig selv" (s.st., 27). Ligesom med den svage fortvivlelse – fortvivlet ikke at ville være sig selv – betegner Anti-Climacus den trodsige fortvivlelse som en indesluttethed: "jo mere aandelig Fortvivlelsen bliver, desto mere er den selv opmærksom paa med dæmonisk Kløgt at holde Fortvivlelsen indesluttet i Indesluttetheden, og desto mere opmærksom derfor paa at sætte det Udvortes i Indifferents" (s.st., 29). Det er den samme indesluttethed, vi møder i forstandens stræben efter at erkende udelukkende ud fra sig selv i *Philosophiske Smuler* – en tilstand, hvor mennesket kun forholder sig til sig selv og ikke forholder sig til noget ydre.

På samme måde som Kierkegaard karakteriserer det syndige menneske som indesluttet, trækker også Bonhoeffer på det lutherske udtryk for det syndige menneske som et *homo incurvatus in se*. I *Schöpfung und Fall* udlægger han, at mennesket i kraft af syndefaldet har fået et kendskab til godt og ondt, der ellers er forbeholdt Gud. Dermed er mennesket blevet "sicut deus – der in seinem Aus-sich-heraus-wissen um gut und böse ... in seiner Aseität, in seinem Alleinsein gottgleiche Mensch" (DBW 3, 105). Bonhoeffers udlægning af det infralapsariske, syndige menneske bliver hermed parallel med Kierkegaards definition af det trodsigt fortvivlende menneske, som Bonhoeffer også udlægger i *Ethik*:

In der Entzweiung mit dem Ursprung um Gut und Böse wissend, tritt der Mensch in die Reflexion auf sich selbst ein. Sein Leben ist nun sein Sich selbst verstehen, wie es im Ursprung sein Gott-wissen war...Selbsterkenntnis ist die nie zum Ende gelangende Bemühung des Menschen die Entzweiung mit sich selbst denkend zu überwinden, durch unaufhörliches Sich unterscheiden von sich selbst zur Einheit mit sich selbst zu kommen (310).

Menneskets syndighed defineres altså både hos Kierkegaard og Bonhoeffer som en indesluttethed kendetegnet ved menneskets forsøg på at blive sig selv og at bedømme uden Gud – altså forsøget på at reflektere uden at forholde sig til noget ydre.

Her er de begge i overensstemmelse med deres lutherske ophav, som det udlægges hos Matt Jenson: “Curved in on our own understanding, we seek to set ourselves up as judge beside and with God...we flee from God’s works in an attempt at self-formation” (Jenson 2007, 74). Dermed bringer troen et sporskifte for menneskets refleksion. Hvor mennesket før har reflekteret over sig selv i denne indesluttethed som et *homo incurvatus in se*, fordrer kaldet fra Kristus en ny form for selv-refleksion. Her bydes mennesket at reflektere over sig selv i relation til et ydre – Kristus – som netop et *homo incurvatus in se*, idet dette er forskelligheden, der ligger mellem mennesket og Kristus. Mennesket retter dermed blikket bort fra sig selv og i stedet mod Kristus, der dermed fordrer et nyt forhold til sig selv hos mennesket – et selv-forhold betinget af Kristus og ikke af mennesket selv.<sup>9</sup> Når vi derfor argumenterer, at refleksionen kan fungere positivt hos Bonhoeffer og Kierkegaard til trods for, at de sætter lighedstegn mellem denne og synden, hænger det således nøje sammen med, at refleksionen – også inden troens afgørelse finder sted – besidder en positiv kvalitet på grund af dens forhold til fornuften. Også her viser deres fælles lutherske ophav sig.<sup>10</sup>

For Luther gør fornuften det muligt for mennesket at erkende den naturlige lov, idet mennesket er skabt af Gud som et fornuftsvæsen. Både den naturlige lov og erkendelsen af den er dermed bundet op på Guds vilje. Dog er der hos Luther en dobbelthed, idet menneskets erkendelse af den naturlige lov er formørket efter faldet (Nissen 2019, 31-41). Mennesket er i kraft af sin intralapsariske status som et *homo incurvatus in se* afskåret fra muligheden for at handle i klar overensstemmelse med Guds vilje (Olsson 1971, 121-122). Det skyldes, at

9. En intensiv sammenligning af Luthers, Bonhoeffers og Kierkegaards hamartologier er ikke denne artikels fokus, hvorfor det ikke bliver udlagt yderligere end ved at vise lighederne mellem Kierkegaards forargelse og trodsige fortvivelse og Bonhoeffers brug af *homo incurvatus in se*.

10. Her må følge en præcisering. Luther og Bonhoeffer anvender begge primært glosen fornuft, mens Kierkegaard gør brug af ordet “forstand” i *Philosophiske Smuler*. Merold Westphal har argumenteret for, at Kierkegaard slet ikke skelner mellem forstand og fornuft i dette værk, men netop kritiserer den skelnen mellem forstand og fornuft, som Kant og Hegel fremlægger, og erklærer sig uenig i deres betoning af fornuftens autonomi over troen. Vi vil derfor argumentere for, at der til trods for et forskelligt ordvalg kan arbejdes ud fra en lighed mellem Kierkegaards “forstandens stræben”, Luthers “formørkede fornuft” og Bonhoeffers “gefallene Vernunft”, som det viser sig i det følgende (Westphal 2018).



den faldne fornuft, der kun har en formørket erkendelse af den naturlige lov, udelukkende kan erkende lovens krav og ikke Guds (frelses) vilje (s.st., 31-32). Det er denne infralapsariske fornuftsforståelse, som Bonhoeffer arbejder videre med i *Ethik*: "Freilich hört Vernunft nicht auf Vernunft zu sein, aber sie ist nun gefallene Vernunft, die nur das Gegebene der gefallenen Welt vernimmt, und zwar ausschließlich nach seiner inhaltlichen Seite" (DBW 6, 167). Fornuften må derfor vende tilbage til sit guddommelige ophav, hvis den skal kunne afdække Guds vilje (s.st., 164-169; Nissen 2020, 65-70).

Det samme fænomen viser sig hos Kierkegaard, idet forstanden, der er at ligne med den formørkede fornuft hos Luther, møder inkarnationens paradoks i Kristi kald til mennesket: "Forstanden tænker det [paradokset, AMP] vel ikke, selv kan den ikke falde paa det, og naar det forkyndes, kan den ikke forstaae det, og mærker blot, at det nok bliver dens Undergang" (SKS 4, 18). Her er det altså igen den syndige fornufts stræben, der kommer til kort. Først idet mennesket bliver bevidst om denne stræben og slipper den formørkede fornufts indesluttethed, kan det acceptere paradokset som netop et sådant. Inkarnationens paradoks indleder dermed en ny refleksion, hvormed mennesket kan erkende sin formørkede fornuft, sin forstands stræben – sin synd – i forhold til Kristus, som også Kierkegaard videre skriver: "Læreren først maatte udvikle den dybeste Selv-Reflexion i den Lærende, Syndsbevidstheden, som Betingelse for Forstaaelsen" (SKS 4, 35). Idet mennesket konfronteres med inkarnationen, relativiseres selvrefleksionen; menneskets refleksion over sig selv sættes nu i relation til Kristus. Forstandens forargelse og denne fortvivlelse er betinget af den refleksion, der opstår i Kristi henvendelse til mennesket. Dermed bliver forstandens forargelse nødvendig for at mennesket kan tage det første skridt ind i troens afgørelse. Forskellen på denne og den syndige selvrefleksion, der viser sig i menneskets indesluttethed, er, at selvrefleksionen netop skal have sit udgangspunkt og sit mål i Kristus, den inkarnerede Gud. Det er Gud, der står bag denne menneskelige selverkendelse, der også medfører en syndsbevidsthed. Ellers bliver der tale om indesluttethed, og mennesket forbliver et *homo incurvatus in se*.

### *Selvfor nægtelse; om inkarnationens lighed*

I sin syndserkendelse indser mennesket, at det må gøre op med forstandens stræben. For at kunne træde ud af indesluttetheden og overgive sig til paradokset – til Kristus – må mennesket altså fornægte sit syndige selv. Dermed kan det vende sig til Kristus i efterfølgelsen, som Bonhoeffer netop definerer som en selvfor nægtelse: "Selbst-

verleugnung heißt nur Christus kennen, nicht mehr sich selbst, nur noch ihn sehen, der vorangeht" (DBW 4, 79). Ligeledes skriver Kierkegaard i *Sygdommen til Døden*: "ved Hjælp af det Evige har Selvet Mod til at tabe sig selv for at vinde sig selv" (SKS 11, 27). Mennesket må overgive sig til det evige – til Kristi kald – for at kunne tage skridtet ind i troens mulighed. Selvfornægtelsen og -opgivelsen bliver dermed en forudsætning for at kunne bevæge sig ind i troens afgørelse for at genoprette Gudsforholdet. Dog er det ikke kun mennesket, der vender sig til Kristus i selvfornægtelsen; også Kristus vender sig til mennesket i selvfornægtelse. Både Bonhoeffer og Kierkegaard beskæftiger sig med Kristi selvfornægtelse, om end de gør det med forskelligt fokus.

Hos Kierkegaard forbindes selvfornægtelsen tydeligst med selve inkarnationen: "For at Eenheden skal tilveiebringes, maa da Guden vorde denne [mennesket, AMP] liig. Og saaledes vil han vise sig lig den Ringeste. Men den Ringeste er jo Den, som maa tjene Andre, altsaa i Tjenerens Skikkelse vil Guden vise sig" (SKS 4, 12). Først gennem denne "Vidunderlige Selvfornægtelse" kan Gud vise sig for mennesket i den absolutte lighed og åbenbare kaldet (s.st.).

For Bonhoeffer hænger selvfornægtelsen nøjere sammen med korsbegivenheden: "Wie Christus nur Christus ist als der leidende und verworfene, so ist der Jünger nur Jünger als der leidende und verworfene, als der mitgekreuzigte" (DBW 4, 78). Kristi lidelse og afvisning er et led i den guddommelige beslutning om en selvfornægtelse, der åbenbarer troens mulighed for mennesket, og som mennesket må svare på (s.st., 77-80). Således er der hos både Kierkegaard og Bonhoeffer tale om en selvfornægtelse hos Kristus, der danner grundlaget for en selvfornægtelse hos mennesket. Dermed bliver selvfornægtelsen mellem Kristus og mennesket gensidig.

Ligesom syndserkendelsen krævede, at mennesket kunne forholde sig til sig selv som *forskellig* fra Kristus, kræver selvfornægtelsen, at mennesket også er i stand til at erkende sin *lighed* med Kristus i kraft af inkarnationen og korsbegivenheden. Både hos mennesket og Kristus har selvfornægtelsen nemlig synden som sit udgangspunkt; hos mennesket som synder, hos Kristus som den tjenende, lidende frelser fra synden (SKS 4, 6).

### *Den intersubjektive relation; communicatio idiomatum*

Både Kristus og mennesket fornægter altså sig selv for at kunne vende sig til den anden i overensstemmelse med Guds frelsesvilje, der ikke kan erkendes af menneskets formørkede fornuft. Her opstår en *intersubjektiv relation*, idet Kristi guddommelige subjekt og menneskets

naturlige subjekt smelter sammen i gensidig selvfornægtelse. Denne sammensmeltning er kun mulig, idet mennesket er skabt i overensstemmelse med den guddommelige fornuft og guddommelige vilje, og idet Kristus besidder både en menneskelig og en guddommelig natur.

Det viser sig altså, at Kristi natur som både guddommelig og menneskelig i kraft af inkarnationen bliver væsentlig i troens afgørelse hos både Bonhoeffer og Kierkegaard. Hermed tydeliggøres de kalkedonensiske træk i Bonhoeffers og Kierkegaards teologi.<sup>11</sup> Det centrale for den Bonhoefferske etik er, *hvem* Kristus er, og dette hvem er også centralt for Kierkegaard. Det er nemlig ud fra dette *hvem*, at Kristus viser sig som paradoksal; som absolut forskellig og dog absolut lig det enkelte menneske. Det er afdækningen af dette Kristi *hvem*, der gør mennesket i stand til at afdække sig selv som et *hvem coram Deo* (Nissen 2020, 41-46).<sup>12</sup>

I kraft af, at både mennesket og Kristus indgår i denne gensidige selvfornægtelse og dermed tilgår denne gensidige lighed ved at vende sig til hinanden, finder der i den intersubjektive relation en udveksling af Kristi guddommelighed og menneskets naturlighed sted. Dermed sker der en form for ligedannelse i relationen mellem Gud og mennesket. Det bliver denne *communicatio idiomatum*, der stadfæster menneskets evne til at indgå i et samarbejde (*cooperatio*) med Kristus i troens etiske handling.

### *Det reflekterende subjekt*

Det viser sig dermed, at mennesket hos Bonhoeffer handler aktivt som et reflekterende subjekt i troens afgørelse, og at der her indledes en intersubjektiv relation mellem Gud og menneske. Spørgsmålet er, om dette reflektive subjekt også er til stede i troens handling og liv, så det kan hævdes, at der findes et etisk subjekt i Bonhoeffers etik. Vi vil derfor undersøge, hvordan denne intersubjektive relation mellem Gud og menneske viser sig i troens handling i en nærmere læsning af *Ethik*.

11. For en uddybning af disse kalkedonensiske træk hos Luther og Bonhoeffer og den deraf følgende *communicatio idiomatum*-tanke, se Nissen 2020.

12. Nissen udlægger desuden, hvordan dette *hvem* om Kristus for Bonhoeffer kun kan besvares i kirken: "Bonhoeffer emphasizes both the existential encounter with Jesus Christ and the locus of this encounter, viz. the church. Who Jesus Christ is, is revealed in the church and can, therefore, only be grasped in faith". (Nissen 2020, 41) Her er der altså også tale om en betoning af ekklesiologien for Bonhoeffers etik, som ikke vil uddybes yderligere her, da det som nævnt falder uden for denne artikels fokus.

### 3. Det etiske subjekt i troens handling

Som det første må vi afgrænse, hvad der er etikens spillerum. Bonhoeffer gør det klart i *Ethik*, at den kristne etik altid må være i overensstemmelse med Kristi virkelighed.

#### *Det kristologiske virkelighedsprincip*

Her bliver Bonhoeffers forståelse af Guds og verdens virkelighed som forenet i Kristus central: "*In Jesus Christus ist die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt eingegangen*" (DBW 6, 39). Det betyder, at: "Es geht also darum, *an der Wirklichkeit Gottes und der Welt in Jesus Christus heute teilzuhaben* und das so, daß ich die Wirklichkeit Gottes nie ohne die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit der Welt nie ohne die Wirklichkeit Gottes erfahre" (40-41). Der kan altså ikke være en kristen etik, der ikke handler ud fra verdens virkelighed som forenet med Gud i Kristus. Verdens virkelighed er Guds virkelighed, hvorfor en handling i verden altid må have sit ophav i Kristus, såfremt der ikke skal være tale om en abstraktion (31-41). Det er altså i verden, det etiske subjekt virker. Idet troens handling dermed altid må hænge sammen med troen på, at verdens virkelighed er forenet med Guds virkelighed gennem Kristus, kan man altså tale om et *kristologisk virkelighedsprincip* som grundlaget for en kristen etik hos Bonhoeffer.<sup>13</sup>

Selv om Bonhoeffer forstår denne Kristusvirkelighed som en omfattende virkelighed, der gælder alle (uanset tro), er der for den troende i forholdet til Kristus en lighedannelse med ham i overensstemmelse med Guds virkelighed og vilje ud fra dette kristologiske virkelighedsprincip (62-92). Det kristne menneske handler ud fra dette kristologiske virkelighedsprincip i overensstemmelse med den konkrete virkelighed i Kristus. Charles Marsh har defineret det hos Bonhoeffer omformede menneske i Kristus således: "the self in Christ – the I that follows after...can be conceived as the self that finds its center elsewhere, no longer in itself but in togetherness, in life with others" (Marsh 1992, 660). Det omformede selv har altså sit centrum i det ydre, ikke i sig selv. Den intersubjektive relation og det kristologiske virkelighedsprincip er således grundlaget for troens handling forstået som en handling, der er i overensstemmelse med Guds vilje. Troens handling har altså to subjekter; mennesket og Kristus. Det stemmer

13. Med princip menes her ikke "grundlæggende regel eller norm" (Den Danske Ordbog, "princip"), men rettere udgangspunkt eller oprindelse, der lægger sig nærmere ordets latinske ophav, "principium" (Lewis, Charlton & Charles Short: "principium").

dermed overens med Kierkegaards anvendelse af selv-forholdet, som vi tidligere har udlagt; selvet forholder sig både til sig selv og til sin egen forholden sig.

Det viser sig altså, at troens handling har sit udgangspunkt og endemål i Kristus. Dog er mennesket ikke passivt. Som følge af den intersubjektive relation er menneskets indre i et forhold til Kristus, der tillader det enkelte menneske altid at afdække og at ville handle ud fra Guds vilje. Idet Kristus og mennesket betinger hinanden i denne intersubjektive relation, betyder det også, at mennesket besidder noget, der er nødvendigt for troens handling – og det er endnu en gang den menneskelige evne til at forholde sig.

I kraft af den intersubjektive relation og sammenhængen mellem menneskets selv-forhold og det kristologiske virkelighedsprincip er der altså her tale om den førnævnte vekselvirkning mellem guddommelige og menneskelige egenskaber, der bliver grundlæggende for troens handling. I troens afmærkelse genoprettes altså forholdet mellem Gud og mennesket i kraft af Kristi kalkedonensiske træk; fornuften erkender sin formørkethed og overgiver sig på ny til sit guddommelige ophav. Hermed indledes en intersubjektiv relation, hvor der sker en vekselvirkning mellem menneskeselvets erkendelse og den guddommelige vilje. Dermed muliggøres troens handling.

#### 4. Om den forkerte og den rigtige erkendelse

Når det enkelte menneske skal handle i overensstemmelse med det kristologiske virkelighedsprincip i troens handling, forudsætter det ifølge Bonhoeffer en erkendelse, som vi tidligere har bestemt som det etiske subjekts kendetegn: "Die Vorstellung als müsse sich die einfältige Erkenntnis des Willens Gottes in der Form der Intuition, der Ausschaltung aller Überlegung, des naiven Ergreifens des ersten sich aufdrängenden Gedankens oder Gefühls vollziehen...erfährt hier eine gründliche Korrektur" (DBW 6, 323). Noget senere skriver han dog, at Guds bud "befreit zum echten Leben, es befreit zum unreflektierten Tun" (384). Denne spænding skyldes en lidt utydelig skelnen mellem en forkert og rigtig form for erkendelse hos Bonhoeffer.

Den erkendelse, som mennesket bør opgive i troens handling, er et indadvendt selv-forhold. Dette forhold til sig selv kan være forløsende, når det har sit ophav i Kristus, som vi har set det være tilfældet i troens afmærkelse; her fordres denne indsigt nemlig for at mennesket kan erkende Kristus som den inkarnerede Gud, forskellig fra sig selv. Dog kan den ikke benyttes til at bestemme troens gerninger. Her vil

den nemlig have sit ophav i det menneske, som allerede har fornægtet sit syndige selv – det, vi har bestemt som et *homo incurvatus in se*, med Kierkegaardske termer et menneske i indesluttethed. Mennesket kan altså ikke selv vurdere, hvad der er godt og ondt i Guds øjne – og kan dermed ikke alene afgøre, hvad der er den rette troens handling (s.st., 301-311). Denne form for erkendelse kan altså ikke bruges, når mennesket skal afdække Guds vilje, for her har den ikke sit ophav i Kristus. Den mangler altså dette ydre forhold.

Gennem den intersubjektive relation bliver mennesket dog i stand til at reflektere over den konkrete situation i overensstemmelse med det kristologiske virkelighedsprincip, og det kan dermed afdække Guds vilje i den virkelighed, der er åbenbaret i Kristus – den førnævnte vekselvirkning mellem menneskets forstand og den guddommelige vilje. Troens handling kræver dermed menneskets evne til hvad vi kan kalde en ekstrospektiv refleksion. Med denne kan det enkelte menneske afdække troens handling i den konkrete situation, der finder sted i Guds virkelighed. Dermed kræver det som nævnt “Verstand, Erkenntnisvermögen, aufmerksame Wahrnehmung des Gegebenen” (s.st., 326) at afdække den – nærmere bestemt situationsrefleksion (321-329). Uden denne ekstrospektive refleksion ville mennesket ikke kunne udføre troens handling, idet det ikke ville være i stand til at afdække Guds vilje i den konkrete situation og handle ud fra den. Dermed må der skelnes mellem menneskets evne til og menneskets anvendelse af refleksionen. Som vi har set ovenfor, er den etiske erkendelse ikke noget negativt, hverken når den anvendes introspektivt eller ekstrospektivt, når blot den har sit ophav og endemål i Kristus. Hvad der derimod er negativt, er menneskets syndige anvendelse, som opstår, når refleksionen ikke er betinget af Kristus, men af mennesket selv. Det er her, Bonhoeffer mener, at etikken kan dreje i en tvivlsom og upålidelig retning; når refleksionen anvendes af et menneske, der er *incurvatus in se* og dermed ikke har Kristus og Gud for øje.

## Konklusion

I nærværende artikel er det blevet belyst, hvordan det enkelte menneske kan handle aktivt som et etisk subjekt i Bonhoeffers etik med refleksionsevnen som kriterium. Denne evne til at reflektere gennemgår allerede i troens afgørelse et sporskifte. Her får menneskets introspektive refleksion sit betingelse i Kristus, og denne er af afgørende betydning for menneskets afgørelse i troen. Troens afgørelse indledes

med menneskets aktive selvfornægtelse som medfører en intersubjektiv relation mellem det enkelte menneske og Kristus. Denne relation bliver grundlaget for, at mennesket kan afdække verdens virkelighed som Guds virkelighed og reflektere over verden i overensstemmelse med det kristologiske virkelighedsprincip. Dermed er menneskets ekstrospektive erkendelse – betinget af relationen til Kristus – bærende i troens handling. Den inspiration, som Bonhoeffer henter hos Kierkegaard i sin udlægning af troens afgørelse i *Nachfolge*, kan altså kendetegnes som et selv-forhold. Idet vi hævder, at denne går igen i troens handling, som den udlægges i *Ethik*, kan der således argumenteres for, at Kierkegaard har haft en større indflydelse på den "sene" Bonhoeffer, end det hidtil er blevet antaget.

Artiklen udfordrer således tolkningen af mennesket som overvejende passivt i den Bonhoefferske etik. Det har også vist sig, at det sociale og ekklesiologiske fokus, der er væsentligt hos Bonhoeffer, har sit ophav i individet og det enkelte menneskes forhold til Kristus, og at dette individuelle forhold forbliver betydningsfuldt også inden for det kristne fællesskab. Dermed lægger vi os i forlængelse af Barnbrocks betoning af selv-forholdet som grundlag for et kristent fællesskab. I kraft af, at menneskets refleksionsevne bevarer sin betydning i troens handling, fastholdes menneskets individuelle ansvar i den Bonhoefferske etik. Dermed kan nærværende artikel også siges at bidrage med en løsning på den udfordring, McKenny som nævnt har påvist.

At forholdet mellem Kierkegaard og Bonhoeffer er tættere, end det ofte udlægges, har stor betydning for vores forståelse og arbejde med disse væsentlige teologer. At dykke yderligere ned i dette sammenligningsarbejde vil ikke kun bidrage til at forstå dem begge hver for sig, men også give et værdifuldt indblik i den protestantiske arv i nyere teologi mere bredt forstået. Det kunne være interessant at dykke længere ned i de forskelle og ligheder, der kendetegner Bonhoeffers og Kierkegaards forståelser af det enkelte menneske. Det enkelte menneskes rolle i den etiske teologi bliver kun mere relevant i takt med at mennesket i det moderne samfund opnår større frihed, selvstændighed og ansvar. Selvom nærværende artikel kan klandres for blot at lægge sig i forlængelse af denne herskende tendens til individualisering, viser inspirationen fra Kierkegaard, at Bonhoeffer også selv tillægger individet stor betydning. Desuden kan denne uddybning af det individuelle aspekt hos Bonhoeffer være med til at bringe den Bonhoefferske teologi op to date i forhold til de strømninger, der breder sig i dag.<sup>14</sup>

---

14. Vi takker Claudia Welz og Anders Moe Rasmussen for kommentarer til en tidligere udgave af denne artikel.

## Litteratur

- Barnbrock, Christoph. 2023. "Confession as 'Breakthrough to Community'." *Stellenbosch Theological Journal* 9/4: 87-104.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1986-1999. *Dietrich Bonhoeffer Werke* (forkortet: DBW efterfulgt af bind-nummer og sidetal), udg. Eberhard Bethge, Ernst Feil, Wolfgang Huber m.fl., bd. 1-17. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Christensen, Anne Marie S. 2014. "Hvad er filosofisk etik?" I *Filosofisk Etik*, red. A.M.S. Christensen. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Den Danske Ordbog. 2023. "princip". Den Danske Ordbog på ordnet.dk. Det Danske Sprog- og Litteraturselskab: <https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=princip>. [tilgået 31/3-25]
- Grøn, Arne. 2023. *Selv hos Kierkegaard*. I *Psyke & Logos* 15 (2), 235-249.
- Jenson, Matt. 2007. *The Gravity of Sin*. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Kierkegaard, Søren. 1997-2012. *Søren Kierkegaards Skrifter* (forkortet: SKS efterfulgt af bindnummer og sidetal), udg. af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup m.fl., bd. 1-55. Søren Kierkegaard Forskningscenteret (tekster.kb.dk/sks) [tilgået 29/9].
- Kirkpatrick, Matthew D. 2011. *Attacks on Christendom in a World Come of Age: Kierkegaard, Bonhoeffer, and the Question of "Religionless Christianity"*. Princeton Theological Monograph Series 166. Eugene, OR: Pickwick Publications.
- Klercke, Kirsten. 1998. "Søren Kierkegaard: Selvets Dialektik." *Filosofiske Studier* 18: 100-123.
- Law, David R. 2011. "Redeeming the Penultimate: Discipleship and Church in the Thought of Søren Kierkegaard and Dietrich Bonhoeffer." *International Journal for the Study of the Christian Church* 11/1: 14-26.
- Lewis, Charlton & Charles Short. 2020. "principium." *A Latin Dictionary*, rev. udg. Chapel-en-le-Frith: Nigel Fourlay.
- Marsh, Charles. 1992. "The Overabundant Self and the Transcendental Tradition: Dietrich Bonhoeffer on the Self-Reflective Subject." *Journal of the American Academy of Religion* 60/4: 659-672.
- McGarry, Joseph. 2014. "Formed While Following: Dietrich Bonhoeffer's Asymmetrical View of Agency in Christian Formation." *Theology Today* 71/1: 106-120.



- McKenny, Gerald. 2019. "Freedom, Responsibility, and Moral Agency." I *The Oxford Handbook of Dietrich Bonhoeffer*, red. Philip Ziegler & Michael Mawson, 306-320. Oxford: Oxford University Press.
- . 2021. "The Command of God as a Morally Binding Norm" I *Karl Barth's Moral Thought*, 52-77. Oxford: Oxford University Press.
- Nissen, Ulrik. 2019. *Påberåbelsen af lex naturalis i diskussionen om statsmagtens legitimitet i det 16. århundrede*. Aarhus Universitet: AU Library Scholarly Publishing Services. <https://doi.org/10.7146/aul.330.224> [tilgæt 31/3-25]
- . 2020. *The Polity of Christ. Studies on Dietrich Bonhoeffer's Chalcedonian Christology and Ethics. T&T Clark Enquiries on Theological Ethics*. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Olsson, Herbert. 1971. *Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie*. Uppsala: Appelbergs Bogtryckeri AB.
- Søltøft, Pia. 1998. "Ethics as the connexion between subjectivity and intersubjectivity." *Enrahonar* 29: 59-69. doi: 10.5565/rev/enrahonar.444.
- Ulrich, Hans G. 2019. "The Form of Ethical Life." I *The Oxford Handbook of Dietrich Bonhoeffer*, red. Philip G. Ziegler & Michael Mawson, 289-305. Oxford: Oxford University Press.
- Verhagen, Koert. 2020. "God, the Middle Term: Bonhoeffer, Kierkegaard, and Christ's Mediation of Love". *Religions* 11/2: 1-13.
- Walsh, Sylvia. 2016. "Søren Kierkegaard". I *T&T Clark Companion to the Doctrine of Sin*, red. Keith L. Johnson & David Lauber, 267-283. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Westphal, Merold. 2018. "Reply to Eleanor Helms on Faith Versus Reason in Kierkegaard." *Faith and philosophy* 35/3: 367-372. doi: 10.5840/faithphil2018613105.