



Möte med kristendomskritik, övermänniskan och människans död - Dietrich Bonhoeffers teologiska antropologi som resurs



Rektor og lektor i systematisk teologi Församlingsfakulteten

Torbjörn Johansson

torbjorn.johansson@ffg.se

Resumé

Dietrich Bonhoeffers teologiska antropologi är utformad bl.a. som ett svar på den kristendomskritiska antropologi, som Feuerbach och Nietzsche hade lagt grunden till och som nazismen anknöt till. Nietzsche är stadigt aktuell och kallas postmodernismens filosof, som var 100 år före sin tid.

Frågan som ställs i denna artikel är, vad vi i mötet med en postmodern kristendomskritisk livsåskådning har att lära av Bonhoeffer och dennes uppgörelse med Nietzsche's "övermänniska".

Keywords

övermänniska, Bonhoeffer, Nietzsche, Guds avbild, incurvatus in se

Inledning

Sedan 1800-talet har det proklamerats att "Gud är död". Med postmodernismen har frågan ställts, om inte "Guds död" också innebär "människans död". Saken gäller den betydelse som *föreställningen* om Gud har för *föreställningen* om människan. Om människan inte längre har en föreställning om en högre och meningsskapande makt i tillvaron, innebär det att människosynen kommer att genomgå så radikala förändringar, att "människan", såsom den västerländska kulturen tänkt sig henne, kommer att försvinna? Om det inte finns någon Gud över människan vad blir hon då annat än en tillfällig sammansättning av intryck, begär och impulser? Den tidigare kristendomskritikens optimistiska projekt, där religion sågs som ett hinder för mänsklig utveckling, har ersatts av en mera pessimistisk ton.

Man kan tycka att postmodernismens fråga om "människans död" är långt från verkligheten. Men är den det? Istället kan den ses som en filosofisk bearbetning av ett fenomen som är märkbart i såväl samhälle som individ. I *samhället* finns frågan om det sant mänskliga livet med i en mängd frågor, t.ex. om etik i vården, synen på livets början och slut, jämlikhet, samlevnadsfrågor, ansvar när det



gäller brott och straff etc. Västerländska demokratier är religiöst neutrala men det betyder inte att de är värdeneutrala. Även religiöst neutrala stater bygger på bestämda värden – men hur dessa värden motiveras lämnas öppet.¹ Men om inte värdet kan motiveras utifrån en genomtänkt grund, är faran stor att det snart överges. Så har sociologen Zygmunt Bauman hävdade att ett samhälle som erkänner sin ”grundlöshet” kommer att få en moral som är okontrollerbar och oförutsägbar.² För *individen* kan ”människans död” ta sig uttryck i rådvillhet inför de klassiska existentiella frågorna: Varifrån kommer jag? Vart är jag på väg? Vad är meningen? Vem är jag? Identitet och upplevelse av mening i nuet formas i hög grad av det som ligger utanför nuet, av ursprung och mål.

Teologin har uppgiften att utifrån sin bekännelse till en *levande* Gud formulera vad som utgör det sant mänskliga livet. Vi ska i denna artikel se hur Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) gjorde det i en tid då människosynen var under debatt och då den så småningom, på 1930-talet, fick omedelbara politiska följder.³ I första delen ska människosynen hos några inflytelserika kristendomskritiker skisseras. Det handlar om Ludwig Feuerbach (1804-72) och framförallt Friedrich Nietzsche (1844-1900), två representanter för modernismens ateism. I relation till Dietrich Bonhoeffer är Nietzsche viktig dels för att Bonhoeffer läste och relaterade till hans skrifter, dels för att hans tankar om övermänniskan med rätt eller orätt återopades av nazisterna för deras föreställning om en *Herrenrasse*, härskarras. På så sätt präglade Nietzsche Bonhoeffers politiska och intellektuella samtid. Nietzsche är här vidare viktig för att han anses vara postmodernismens filosof, 100 år före sin tid.⁴ Därefter ska vi ställa frågan om vad som sker med människosynen när modernismen övergår i postmodernism. Denna svårfångade övergång blir tydlig just i människosynen.

I andra delen av artikeln ska Dietrich Bonhoeffers teologiska antropologi tecknas. Syftet är inte att ge en heltäckande bild utan istället att visa på drag i den som jag menar är av stor relevans för en kristen teologi idag. Detta innebär att jag inte går in på frågan om hur olika delar i Bonhoeffers författarskap förhåller sig till varandra.⁵

Kristendomskritik, övermänniskan och människans död

Feuerbach: Den goda människan

När det gäller synen på människan drar Dietrich Bonhoeffer en linje från Nietzsche bakåt till Ludwig Feuerbach.⁶ Denne är känd för sin kristendomskritik. Feuerbach menade att i religionen har människan placerat sitt eget väsen utanför sig själv. Hon har förlagt sina egna egenskaper till sin gud. Religionen kan han därför beskriva som människans förhållande till sig själv. Det gudomliga

¹ Christiane Tietz, ”...mit anderen Worten... Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen”, in *Evangelische Theologie* 72 (2012), 92.

² Zygmunt Bauman, *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford 1995, 18.

³ I artikeln används förkortningen DBW för *Dietrich Bonhoeffers Werke*.

⁴ Werner G. Jeanrond, *Guds närvaro. Teologiska reflexioner I*, Lund 1998, s. 14. Nietzsche kallas ”post-modernitetens första filosofiska språkrör och inspiratör”.

⁵ Den återkommande frågan i Bonhoeffer-forskningen är hur hans senare period med bl.a. fängelsebrev förhåller sig till hans tidigare perioder, den akademiska och den pastoral.

⁶ DBW 11, 148 (Föreläsning om den systematiska teologins historia, 1931/32).



väsendet är enligt honom inget annat än människans eget väsen.⁷ Det är därför logiskt att han inleder sin bok *Das Wesen des Christenthums* (1841, omarbetad 1843, 1848) med kapitlet: "Das Wesen des Menschen". Här tecknas en positiv och optimistisk bild av människan. På frågan om vad som utgör människans väsen, svarar Feuerbach att det är hennes förnuft, vilja och hjärta. Kraften i dessa tre leder till kunskapens ljus, karaktärens energi och hjärtats kärlek. Feuerbach kan här beskriva enheten mellan de tre egenskaperna förnuft, kärlek, vilja som en "treenighet".⁸ Människans väsen framställs alltså som präglad av enhet och samling. Detta är en föreställning som i hög grad kommer att överges i postmodernismen.

Feuerbach vill i sitt verk leda människan till en befriad medvetenhet (*Bewusstseins*) om sig själv, om sitt egentliga väsen. Att vara medveten om sitt verkliga väsen innebär att bejaka sig själv, att älska sig själv och att glädjas över den egna fullkomligheten.⁹ Nu menar alltså Feuerbach att "Gud" är mänskliga egenskaper förlagda och objektifierade utanför henne själv. "Gud" är hennes eget väsen.¹⁰ Därför kan han säga att människan är Gud i den mån hennes oinskränkta självkänsla (*Selbstgefühl*) får växa till.¹¹

Sambanden mellan föreställningen om Gud och föreställningen om människan var alltså inte något som väcktes först med postmodernismen utan det stod klart i denna tidiga kristendomskritik. Det var i själva verket en väsentlig del av kritiken då Feuerbach såg religionen som något som hämmade det sant mänskliga. Feuerbach vill få människan att inse att hon i "Gud" ser sitt eget väsen och så fyllas av en självkänsla, vilket i en mening betyder att hon intar Guds plats. Innebörden i detta förs vidare av Nietzsche, om än med en frågeställning och stil som är helt annorlunda än Feuerbachs.

Friedrich Nietzsche: Den vansinniga människan och övermänniskan

Friedrich Nietzsche kritiserar sin samtid för att inte se vilka konsekvenserna av "Guds död" egentligen blir. Han beskriver i en berömd scen, hur den vansinniga människan (*der tolle Mensch*) proklamerar budskapet om "Guds död". Det handlar då inte om Kristi död på korset, inte om en metafysisk händelse, utan om en föreställning som nu, med moderniteten, har "dött". Gud är borta från människornas medvetande men de har inte insett djupet i vad detta innebär. Den vansinnige har sett djupare än dem han talar till, och i *Die fröhliche Wissenschaft* (1887) beskriver Nietzsche honom så:

"Har ni inte hört talas om den där token som i ett anfall av vansinne tände en lykta mitt på blanka förmiddagen, rusade ut på torget och skrek utan uppehåll: "Jag söker Gud! Jag söker Gud!" – Eftersom många av de där som inte tror på Gud råkade befinna sig där just då, så väckte han stor munterhet. Han har kanske kommit bort? sa den ene. Har han sprungit vilse som en barnunge? sa den andre. Eller håller han sig gömd? Är han rädd för oss? Har han

⁷ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums*, i Feuerbach, *Sämtliche Werke* VI (Stuttgart-Bad Cannstatt 1960), 17.

⁸ Feuerbach, 3.

⁹ Feuerbach, 7.

¹⁰ Feuerbach, 6: "Das absolute Wesen, der Gott des Menschen ist sein eigenes Wesen."

¹¹ Feuerbach, 10.



gått till sjöss? emigrerat? – så skrek och skrattade de om vartannat. Den vansinnige störtade mitt in ibland dem och genomborrade dem med sina blickar. ”Vart Gud har tagit vägen?”

ropade han, ”det ska jag säga er! *Vi har dödat honom* – ni och jag! Vi alla är hans mördare! Men hur har vi lyckats med det? Hur mäktade vi torrlägga oceanen? Vem räckte oss en svamp som kunde suddat ut hela horisonten? Hur gjorde vi när vi lossade kedjan mellan denna jord och dess sol? Vart är den på väg nu? Vart är vi på väg? Bort från alla solar? Störtar vi inte oavbrutet? Och rör vi oss inte bakåt också, åt sidan, framåt, i alla riktningar? Finns det fortfarande ett uppe och ett nere? Är det inte som om vi irrade omkring i ett oändligt intet? Är det inte tomma rymden som slår emot oss? Har det inte blivit kallare? Blir inte natten allt längre och mörkare? Måste inte lyktor tändas redan på förmiddagen? [...] Hur ska vi kunna trösta oss, vi alla mördares mördare? Det heligaste och mäktigaste som hittills stått att finna i världen, för våra knivar har det förblött – vem tvär detta blod från våra händer? Med vilket vatten kan vi rena oss?”¹²

Genom den vansinnige mannens retoriska frågor beskrivs vilken betydelse gudstron dittills har haft för människorna: En oändlighet som inneslöt det ändliga. En struktur och ordning som skapade en riktning och en mening och ett mål. En källa för värme i en kall värld och rymd. Ett ljus i en mörk tillvaro. Och inte minst: Möjlighet till rening och förlåtelse. Vad blir kvar om allt detta plockas bort? Borde det inte leda till fruktansvärd sorg, ångest och förtvivlan? Eller till en radikal omprövning av sitt traditionella sätt att leva? Den vansinnige får erfara att det inte har lett till detta: ”Här teg den vansinnige och betraktade åter sina åhörare: inte heller de sade någonting, tittade bara förundrat på honom. Men så kastade han sin lykta på marken, så att den gick i bitar och slocknade. ’Jag kommer för tidigt’, sade han så, ’min tid är ännu inte inne.’”¹³

Det kunde tyckas som om den vansinnige kallar människorna tillbaka till gudstron men så är inte fallet. Han menar istället att *människan* i full insikt om dessa konsekvenser måste stiga upp och *ta Guds plats*. Det ska leda människan upp ”på ett högre historiskt plan”, till ett avgörande steg även för efterkommande släkten.¹⁴ I boken *Also sprach Zarathustra* (1883-1885) finns Nietzsches tankar om en ”övermänniska” mera utvecklade. Medan de ängsligaste människorna frågar hur människan ska bli bevarad, predikar Zarathustra att människan ska gå under: ”*Jag förkunnar för er övermänniskan*. Människan är något som ska övervinnas.”¹⁵ Människan liknas vid en bro och inte vid ett mål, då hon tänkes som en övergång och en undergång.¹⁶ Målet är övermänniskan, som ska träda fram ur mänskligheten.¹⁷ Så småningom förstår Zarathustra att det är meningslöst att tala till den stora massan, till pöbeln. Istället vänder han sig till ”de högre människorna” och predikar för dem om övermänniskan. Det som ligger honom om hjärtat är övermänniskan och inte människan, inte nästan. De högre människorna beskrivs som fyllda av skaparkraft och förakt för pöbeln och

¹² Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (”la gaya scienza”) i *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* 5:2, Berlin, New York 1973, 158f. Här enligt svensk översättning av Carl-Henning Wijkmark, *Den glada vetenskapen* (”la gaya scienza”), Stockholm/Stehag 2008, s. 113f.

¹³ Nietzsche, *Den glada vetenskapen*, 114.

¹⁴ Nietzsche, *Den glada vetenskapen*, 114.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, i *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* 6:1, Berlin 1968, 8. Här enligt svensk översättning av Nikanor Teratologen, *Så talade Zarathustra. En bok för alla och ingen*, Umeå 2007, 12.

¹⁶ Nietzsche, *Så talade Zarathustra*, 15.

¹⁷ Nietzsche, *Så talade Zarathustra*, 16.



dess värderingar. ”Att ni föraktar, ni högre människor, det får mig att hoppas. De stora föraktande är nämligen de stora vördande.” Zarathustra säger till de högre människorna, att de inte ska låta någon föreskriva dem vad de ska göra.¹⁸ De gamla värdetavlorna ska krossas och de högre människorna ska skriva nya värden på nya tavlor.¹⁹

I anslutning till beskrivningen av övermänniskan möter Nietzsches kända ord om att människan ska ”förbli jorden trogen”. De som talar om överjordiska förhoppningar kallas för ”giftblandare” och ”föraktare av livet”.²⁰ Längre fram kallas dessa som ”vill över till den andra världen” för *Hinterweltler*, med Wilhelm Peterson-Bergers översättning ”efterdettingar”.²¹ Nietzsche vänder sig också i ett kapitel mot ”kroppsföraktarna”. Dessa beskrivs som föraktare inte bara av sin kropp utan även av livet och jorden.²²

Zarathustra uppmanar de ”högre människorna” att ansluta i en dans av glädje och sorglöshet.²³ På ett liknande sätt avslutar Nietzsche *Den glada vetenskapen* med dikten ”Till Mistralen. En dansvisa”. Hur ska man förstå denna placering av dansvisan? Troligen är det ett uttryck för Nietzsches svar på vad människan har att göra, om nu ”Gud är död”.²⁴ Vad återstår när inte Gud finns? Jo, att ge sig hän åt Mistral, den framsvepande vinden. Det som alltså återstår när tillvaron är tömd på högre mening och mål är *stundens upplevelse*, att söka bli sorglös och ge sig hän i en virvlande dans, fri från frågor och sorger.

Vad menar då Nietzsche med ”övermänniskan”? Bland de många tolkningarna av detta begrepp ska Lawrence Hatabs nämnas: ”*Übermensch*, therefore, is better rendered as a structural model for a new way of *experiencing* the world, rather than a new type of person or entity.”²⁵ Istället för specifika grupper av människor handlar det om ”ett strukturellt begrepp” som möjliggör ett livsbejakande i en helt immanent värld.²⁶ En sådan tolkning blir mera närgången än om begreppet blott associeras till marscherande SS-trupper. Men det blir också viktigt att skilja mellan olika saker som vi har sett i begreppet ”övermänniska”: bejakandet av livet och jorden, synen på tillvaron som immanent och etiken (människoföraktet). Vi kommer tillbaka till denna nyansering i anslutning till Bonhoeffer. Först ska vi dock vända oss till tiden *efter* Bonhoeffer, till den postmoderna diskussionen om människan, för att sedan läsa Bonhoeffer i ljuset av de frågor som därmed blir väckta.

¹⁸ Nietzsche, *Så talade Zarathustra*, 356, 361.

¹⁹ Nietzsche, *Så talade Zarathustra*, 25.

²⁰ Nietzsche, *Så talade Zarathustra*, 13.

²¹ Wilhelm Peterson-Bergers översättning *Så talade Zarathustra*, här efter Forums utgåva 1982, 31. I ovan nämnda översättning, s. 35, är det översatt med ”de eftervärldsliga”.

²² Nietzsche, *Så talade Zarathustra*, 39–41.

²³ Nietzsche, *Så talade Zarathustra*, 366f.

²⁴ Jfr Jeanron, 17.

²⁵ Lawrence J. Hatab, *Nietzsche's Life Sentence. Coming to Terms with Eternal Recurrence*, New York/London 2005, 56. Jfr Peter Frick, ”Friedrich Nietzsche's Aphorisms and Dietrich Bonhoeffer's Theology”, i *Bonhoeffer's Intellectual Formation*, ed. Peter Frick, Tübingen 2008, 198.

²⁶ Hatab, 55.



Postmodernismen och ”människans död”

”Postmodernism” är ett svårfångat begrepp för ett svårfångat fenomen. Begreppet är vittfamnande och i postmodernismen ryms såväl kristendomskritik som kristen bekännelse. Ibland beskrivs skillnaden mellan modernitet och postmodernitet med hänvisning till just synen på människan.²⁷ Moderniteten fokuserade på hinder och problem som låg utanför människan – religiösa dogmer, förtryckande samhällssystem etc. – och var grundläggande positiv till människans möjligheter till befrielse och självutveckling. Med postmodernismen riktas kritiken även mot henne själv, mot hennes förnuft. Vad finns bakom den positiva synen på människans framsteg och befrielseprojekt? Är det inte bara ytterligare ett försök att skapa mening i något som är meningslöst? Postmodernismen kan här ses som en form av sen-modernism, en modernism där människans kritiska potential riktas radikalt mot henne själv.²⁸

En som på många sätt inspirerats av Nietzsche och kan ses som en av hans arvtagare under 1900-talet är filosofen Michael Foucault (1926-84).²⁹ Redan 1966 skriver han att människan som kunskapsobjekt, människan som konstruktion, är av relativt sent datum och kanske redan nära slutet. Kanske kommer människan att utplånas, ”likt ett ansikte ritat i sanden vid havets strand”.³⁰ Det som här kallas ”människan” är enligt Foucault inte något givet, inte något som har sin grund i något utanför människan själv. Det finns ingen ”natur”, utan människan är just en konstruktion.³¹ Några av de frågor som inställer sig: Om det inte finns något givet, ”människa”, vad är det då som förenar alla individer? Kan de konstrueras på olika sätt i olika kulturer, utan att det finns en gemensam nämnare?

En senare filosof, Dominique Janicaud (1937-2002), berättar att Foucaults gåtfulla uttalanden om ”människans död” för många tycktes än mera mytiska än uttrycket ”Guds död”. Janicaud pekar på att det hos Foucault finns ett glapp mellan å ena sidan hans teoretiska anti-humanism och å andra sidan hans engagemang för fångar och homosexuella och förtryckta minoriteter. Trots att Foucault kritiserar upplysningsmänniskan och förutsäger dess undergång ser hans praktik i hög grad ut att vara präglad av upplysningens ideal.³² Vad menade då Foucault med ”människans död”? På vilken nivå? På vilket sätt? Vad betyder denna död för synen på det mänskliga? Janicaud själv menar att utsagan om ”människans död” handlar om “the end of the two-hundred-year-old unified and

²⁷ Jfr John Webster, ”The human person”, i *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. Kevin J. Vanhoozer, Cambridge 2003, 221.

²⁸ Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson menar att den postmoderna filosofin snarare ska ses som en radikaliserings av det kritiska draget i modern filosofi än som ett brott med den. Se ”En gåtfull spegelbild: Introduktion till postmodern teologi”, i *Postmodern teologi. En introduktion*, Stockholm 2006, 12f.

²⁹ Jfr t.ex. Calvin O. Schrag, *The Self after Postmodernity*, New Haven/London 1997, 69. Jürgen Habermas drar en linje från George Bataille till Foucault till Derrida och säger: ”Über allen schwebt natürlich der Geist des in den 70er Jahren wiedererweckten Nietzsche.” Jürgen Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1992*, 2., erweiterte Auflage, Leipzig 1992, 52.

³⁰ Michael Foucault, *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, London 1994. Översättning av *Les Mots et les choses*, 1966, 386f.

³¹ Webster, 221.

³² Dominique Janicaud, *On the Human Condition*, Trans. Eileen Brennan, London/New York 2005, 15f.



sovereign figure of knowledge.”³³ Det betyder att Descartes förståelse av människan som ett samlat subjekt bryts upp och övergår i “the multiplicity of systems according to which life, signs and exchanges will be arranged in the future”.³⁴ På ett sätt som påminner om Janicauds beskrivning, säger Calvin O. Schrag sammanfattande i boken *The Self after Postmodernity* (1997), att postmodernismen beskriver självet eller subjektet såsom präglad av mångfald, heterogenitet, skillnad, av ändlöst blivande, berövat ursprung och mening. Detta innebär en kritik av den tidigare förståelsen av människan såsom präglad av jag-identitet, enhet och av samlat och målmedvetet agerande.³⁵

Om inte människan ses som något givet, är det naturligt att allt större vikt har lagts vid den historia och den miljö som format henne. Man har i postmodernismen sökt sig bort från det allmänna och generella till det individuella och enskilda, från *det universella* till *det partikulära*.³⁶ Människans förnuft och moral är enligt detta synsätt format och bestämt av den historia och den kultur som hon befinner sig i. Hennes kunskap och värderingar är alltid situerade, d.v.s. knutna till en bestämd kontext. Att hävda något som universellt giltigt ses som en kulturs försök att upphöja sig över de andra. Så har man kritiserat traditionell teologisk antropologi för att den omedvetet skulle ha utgått från den vite, västerländske mannen då det mänskliga ska definieras och bestämmas.³⁷

Som framgått hittills hör föreställningen om Gud och människan nära samman och ändå finns det inga givna samband: Förnekelsen av Gud kan förenas med såväl en optimistisk som en pessimistisk människosyn. Den självmedvetenhet som Feuerbach efterlyste har avlösts av frågor om det överhuvudtaget finns ett samlat ”jag”. Vi ska här inte gå in på de psykologiska och självavårdsmässiga sidorna av denna problematik utan istället koncentrera oss på följderna för den kristna trosläran. Föreställningen om människan hör samman inte bara med föreställningen om Guds person – Gud som subjekt – utan med hela Guds ”ekonomi”, hans gärning i historien. Människosynen hör direkt samman med inkarnationen, den ställföreträdande försoningsdöden och uppståndelsen. Detta blir tydligt i Dietrich Bonhoeffers teologi, till vilken vi nu vänder oss.

³³ Janicaud, 16.

³⁴ Janicaud, 16.

³⁵ Schrag, 8. Jfr Webster, 222f.

³⁶ Kelly M. Kapic, ”Anthropology”, i *Mapping Modern Theology. A Thematic and Historical Introduction*, ed. by Kelly M. Kapic, Bruce L. McCormack, Grand Rapids 2012, 136f.

³⁷ Mary McClintock Fulkerson beskriver hur den tidiga feministteologin innebar en protest mot att teologin dominerades av antagandet av ett naturligt subjekt, ”mannen”, medan den senare feministteologin på ett liknande sätt är en protest mot den tidiga för att den har utgått från ett naturligt subjekt, ”kvinnan”, vilket ofta var den vita, västerländska kvinnan. Se ”Feminist theology”, i *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. Kevin J. Vanhoozer, Cambridge 2003, 114f. Jfr Kelly M. Kapic, ”Anthropology”, 137.



Dietrich Bonhoeffers teologiska antropologi

Bonhoeffers teologiska antropologi – i samhället och kyrkan

I sin teologiska antropologi arbetar Dietrich Bonhoeffer med de stora bibliska sammanhangen och beskriver människan i relation till Gud och hans verk i Kristus. Samtidigt fick han erfara att synen på människan inte endast påverkade teologin i kyrkan utan också fick konkreta konsekvenser i

politik och samhälle. Den tyske teologen Helmut Thielicke har sagt, att det inte var några speciellt kriminella instinkter som var orsaken till att nazisterna utrotade handikappade och judar. Det som istället möjliggjorde nazisternas handlingar mot dessa grupper var i hög grad deras människosyn.³⁸ Att Bonhoeffers teologi utarbetades i en sådan historisk situation har bidragit till att den blivit till inspiration för många som arbetat mot förtryck, i synnerhet när detta har haft en tydlig koppling till människosynen. Det mest kända exemplet är den betydelse Bonhoeffers teologi har haft i kampen mot apartheid i Sydafrika, där en inflytelserik teolog, John W. DeGruchy, med inspiration från Bonhoeffer har utarbetat en "kristen humanism".³⁹ Denna rymmer flera grundtankar varav en bärande är, att kristendomen har en uppgift i den offentliga, politiska debatten för att så få till stånd mänskliga samhällen. Jens Zimmermann har nyligen beskrivit den osäkerhet som präglar västvärldens syn på människan och på ett liknande sätt betonat uppgiften att verka för en kristen humanism eller som han kallar det, en "inkarnatorisk humanism".⁴⁰ Kristna kan och ska samarbeta med andra i samhället som har en liknande syn på människans värde och värdighet.

Människosynen är en avgörande faktor för samhället och givetvis för *kyrkan*, där den får omedelbara konsekvenser i förkunnelse och själavård. I detta perspektiv behöver den människosyn som kan delas med sekulära humanister kompletteras och fördjupas. Medan den kristna synen på människolivets okränkbarhet kan delas av många sekulära humanister, så gäller det inte uppfattningen att människan är en syndare *coram Deo* som behöver Kristus.

Den fråga som här ska undersökas är på vilket sätt Bonhoeffers teologi kan vara en resurs inför dessa frågor gällande människosynen i samhället och i kyrkan. I sin teologi bearbetade han de frågor som kristendomskritiken och övermänniskotanken väckte. Men som vi ska se innebär hans teologi samtidigt en bearbetning av de frågor som på allvar väcktes först med postmodernismen.

Bonhoeffers studier, möte med Feuerbach, Nietzsche och Heidegger

Bonhoeffers studietid inföll under den oroliga tiden mellan de båda världskrigen. Tiden efter första världskriget präglades av uppbrott och nyorientering, där en ny generation på många områden

³⁸ Helmut Thielicke, *Mensch sein – Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie*, München 1976, 24. Jfr *Being Human, Becoming Human. Dietrich Bonhoeffer and Social Thought*, ed. Jens Zimmermann, Brian Gregor, Cambridge 2010, xi.

³⁹ Se t.ex. *Confessions of a Christian Humanist*, London 2006. Boken har nyligen översatts till svenska av Katarina Sjöström: *Bekännelser av en kristen humanist* (2012).

⁴⁰ Jens Zimmermann, *Incarnational Humanism. A Philosophy of Culture for the Church in the World*, Downers Grove 2012.



kritiskt vände sig mot den äldre.⁴¹ Bonhoeffer fick uppleva just detta, då hans äldre broder ifrågasatte familjens traditionella värderingar. År 1918 stupade hans bror Walter vid fronten och en annan broder, Karl-Friedrich, skadades. Renate och Eberhardt Bethge skriver att Karl-Friedrich kom tillbaka från första världskriget med socialistiska och anti-militaristiska tankar. Han läste bl.a. Feuerbach och diskuterade dennes idéer med familjen.⁴² Troligen stötte alltså Dietrich Bonhoeffer på Feuerbachs namn redan som ung tonåring i sitt hem. När det gäller Nietzsche hade Bonhoeffer under gymnasietiden en lärare i filosofi som senare skrev en bok om Nietzsche. Det finns således anledning att tro att Nietzsche aktualiserades för gymnasisterna. Eberhardt Bethge skriver att Bonhoeffer i sin ungdom "var en ivrig läsare av Nietzsche", och man vet att han ägde 8 (av 16) volymer i Nietzsches verkutgåva.⁴³ Senare i sitt författarskap behandlar Bonhoeffer ibland Nietzsche direkt, vilket vi ska återkomma till.

Bonhoeffer blev tidigt medveten om kallelsen att studera teologi men han visade som ung även stort intresse för filosofi. Från Reinhold Seeberg, professor i Berlin och sedermera Bonhoeffers handledare, finns ett intressant vittnesbörd bevarat. Till Dietrich Bonhoeffers far, Karl Bonhoeffer, professor i psykiatri och kollega med Seeberg i Berlin, sade Seeberg, att Dietrich besatt en förvånande filosofisk bildning och omfattande kunskap om samtida filosofi.⁴⁴ Nietzsche tycks inte ha intagit någon särställning utan Bonhoeffer läste brett, inte minst klassiska tyska filosofer som Kant, Fichte och Hegel. När Bonhoeffer skrev sina båda akademiska avhandlingar gällde den filosofiska debatten de grundläggande villkoren för den mänskliga existensen.⁴⁵

Här är inte platsen att teckna Bonhoeffers dramatiska livslopp,⁴⁶ men när det nedan hänvisas till hans olika verk kan det vara värdefullt att veta när i hans utveckling de är tillkomna. Bonhoeffers författarskap kan grovt delas in i tre olika perioder: hans akademiska period (-1933), hans pastorala period (1933-39) och hans sena period, då han fortsätter att arbeta teologiskt men också direkt politiskt i motståndsrörelsen (1939-45).

Antropologi utifrån kristologi

Med rätta brukar det framhållas att Bonhoeffers teologi har en genomgående kristologisk profil. Samtidigt är han påfallande intresserad av teologisk antropologi, av frågan om vad det innebär att

⁴¹ Se Peter Gay, *Weimarkulturen 1918–1933*, översättning Per Lennart Månsson, Nora 2003, 9f.

⁴² Clifford J. Green, "Editors Introduction" till DBWE 7, 7, med hänvisning till Bethges introduktion till *Fiction from Tegel: Gathering up the past*, Philadelphia 1981.

⁴³ Eberhardt Bethge, "The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology", i *World come of age. A symposium on Dietrich Bonhoeffer*, ed. Ronald Gregor Smith, London 1967, 76: "Bonhoeffer had been an ardent reader of Nietzsche in his youth." DBW 6, 221, not 16. Jfr Peter Frick, "Friedrich Nietzsche's Aphorisms and Dietrich Bonhoeffer's Theology", 175f.

⁴⁴ Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse. Eine Biographie*. Neunte Auflage, Gütersloh 2005, 83. Jfr Brian Gregor och Jens Zimmermann, "Introduction: Dietrich Bonhoeffer and Cruciform Philosophy", i *Bonhoeffer and Continental Thought. Cruciform Philosophy*, Bloomington 2009, 2.

⁴⁵ Det är omdebatterat vad som är huvudfokus i Bonhoeffers tidiga akademiska skrifter men Clifford Green argumenterar för att det är teologisk antropologi. För en översikt av olika förslag och hans eget, se Clifford J. Green, *Bonhoeffer. A Theology of Sociality*, rev. ed., Grand Rapids 1999, 68–76.

⁴⁶ För hans biografi, se t.ex. min artikel "Dietrich Bonhoeffer. Biografiska och teologiska konturer" i *Dietrich Bonhoeffer. Perspektiv på hans liv, teologi och kyrkokamp*, utg. Torbjörn Johansson, Göteborg 2007, 19–46.



vara människa (*Menschsein*). De båda frågorna hör ihop och Bonhoeffer bygger på olika sätt sin antropologi utifrån kristologin.⁴⁷ Med andra ord möter vi en uppenbarelsesbaserad antropologi: Vill vi veta vad det sant mänskliga är ska vi inte söka svaret hos oss själva utan hos Jesus Kristus. Bonhoeffer delade i sin samtid denna uppenbarelsesansats med Karl Barth, och det som Wolf Krötke säger om Barth kan även sägas om Bonhoeffer: "Naturally, proceeding theologically this way presupposes that those who do not have faith in God in Jesus Christ or have already constructed a religious image of the human always need first of all to be familiar with the concrete, real human person who discloses their humanity as well. But in Barth's view, this was not a deficiency of theological anthropology."⁴⁸

Vi ska se hur Bonhoeffers kristologiska bas för antropologin kommer till uttryck.⁴⁹ Med hänvisning till Martin Luther argumenterar Bonhoeffer i sin habilitationsavhandling *Akt und Sein* (färdig 1927, publicerad 1930) för att människan inte har förmågan att förstå sig själv utifrån psykologiska faktorer. Ingen förmår helt känna sina egna motiv eller sin egen synd. Det är först utifrån Guds uppenbarelse som människan kan förstå sig själv.⁵⁰ Guds uppenbarelse menar Bonhoeffer sker som *person*: Gud uppenbarar sig i kyrkan som person, i Jesus Kristus. I församlingen, som är Kristi kropp, förkunnas Kristus och sakramenten utdelas. Kristus uppenbarar sig här som den "andra människan", som den nya människan, eller som den nya mänskligheten.⁵¹ När människan möter Guds ord i församlingen ser hon sin gamla och nya existens ställda i sanningen. "Ty endast genom Kristi person kan människans existens påverkas, ställas i sanningen och försättas i ett nytt sätt att existera [*in neue Existenzweise*]"⁵² Detta nya sätt att existera är karakteriserat av relation, av förbindelse med Kristus. Med anknytning till Heideggers terminologi skriver Bonhoeffer, att existensen bara kan vara "egentlig" då den är berörd, träffad (*getroffene Existenz*) av Kristus. En sådan träffad existens innebär att existensen betraktas som syndig och benådad.⁵³ I mötet med uppenbarelsen förstår människan sig vara förflyttad från den gamla mänskligheten till den nya.⁵⁴ För att människan ska inse detta måste Gud gripa in och handla med henne: Gud ställer henne i

⁴⁷ Jfr Kirsten Busch Nielsen, *Dietrich Bonhoeffer*, Köpenhamn 2004, 55.

⁴⁸ Wolf Krötke, "The humanity of the human person in Karl Barth's anthropology", i *The Cambridge Companion to Karl Barth*, ed. John Webster, Cambridge 2000, 162. I motsats till en sådan antropologi "ovanifrån" har t.ex. Wolfhart Pannenberg i sin teologiska antropologi utgått från allmänna antropologiska undersökningar. Se *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 15–21.

⁴⁹ Som ovan nämndes går jag i artikeln inte in på diskussionen om hur Bonhoeffers olika perioder förhåller sig till varandra, men ett exempel som rör antropologin kan nämnas. I sin grundliga studie av människosynen i *Akt und Sein* hävdar Christiane Tietz att fängelsebrevet uttrycker en förändrad syn på människans naturliga förmåga. Se *Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung* (Tübingen 1999), 313f.

⁵⁰ DBW 2, 98f. Jfr DBW 12, 184. Jfr Jens Zimmermann, "Dietrich Bonhoeffer and Martin Heidegger: Two Different Visions of Humanity", i *Bonhoeffer and Continental Thought. Cruciform Philosophy*, ed. Brian Gregor och Jens Zimmermann, Bloomington 2009, s. 117: "...Bonhoeffer rejected psychology as the deepest layer of self-understanding...".

⁵¹ DBW 2, 108f. Bonhoeffer sammanfattar här tankar som han tidigare hade utarbetat i sin doktorsavhandling *Sanctorum Communio*.

⁵² DBW 2, 110f.

⁵³ DBW 2, 113.

⁵⁴ DBW 2, 117.



sanningen och så kan hon inse att hon är i sanningen.⁵⁵ Bonhoeffer åberopar Paulus beskrivning av hur det att känna Gud hör samman med att vara känd av Gud (jfr 1 Kor 13:12; Gal 4:9).⁵⁶ När det gäller att bestämma människans vara (*Sein*) räknar Bonhoeffer därför med de två alternativen ”vara-i-Adam” respektive ”vara-i-Kristus” och *Akt und Sein* mynnar ut i en beskrivning av dessa.⁵⁷

I Bonhoeffers oavslutade arbete *Ethik* bär ett av kapitlen rubriken ”De yttersta och de nästyttersta tingen”. Med ”det yttersta” menar Bonhoeffer syndarens rättfärdiggörelse av nåd allena genom tron allena. Häri, skriver Bonhoeffer, ligger allt kristet livs väsen och ursprung. Men hur ska människan sedan ställa sig till det övriga i livet? Den frågan gäller ”det nästyttersta” i det kristna livet.⁵⁸ För vår frågeställning är avsnittet relevant då det behandlar frågan om hur en kristen människa har att förhålla sig till sitt liv i skapelsen, till det faktum att hon är människa i världen. I sitt svar utgår Bonhoeffer från tre delar i Kristusbekännelsen: Människoblivandet, korsfästelsen och uppståndelsen.⁵⁹

Människoblivandet betyder att vi får och ska vara människor inför Gud. ”Jesus är verklig människa och vill, att vi ska vara människor.” Men Kristi mänsklighet betyder inte en enkel bekräftelse av människans väsen. Jesus var människa utan synd (Hebr 4:15), och, säger Bonhoeffer, ”det är det avgörande”. Så innebär redan hans människoblivande ett absolut fördömande av synden. Men han vill att människan ska vara människa och låter den mänskliga verkligheten bestå som det ”nästsista”.⁶⁰ Jesus Kristus *som korsfäst* betyder att Gud uttalar den slutgiltiga domen över den fallna skapelsen. I förkastelsen på Kristi kors är hela människosläktet inkluderat. Kristi kors är en dödsdom över världen och här kan inte människan berömma sig över sin mänsklighet. Dock betyder inte korsfästelsen att skapelsen förkastas. Människan ska leva vidare ”under korsets dödsmärken”, vilka blir henne till dom om hon förkastar dem och till frälsning då hon låter dem gälla.⁶¹ Jesus Kristus *den uppståndne* betyder att Gud av kärlek och allmakt nyskapar och ger nytt liv. Uppståndelsen börjar redan mitt i den gamla världen. ”Så förblir människan människa, även om hon är en ny uppstånden, på inget vis lik den gamla människan.” Uppståndelsen upphäver inte det nästyttersta men innebär att det eviga livet bryter in i det jordiska livet och skaffar sig rum.⁶²

Kännetecknande för Bonhoeffers utläggning är polariteten och dynamiken mellan *alla* och *en*. När Bonhoeffer ska utlägga vad Kristi verk betyder möter några av hans starkaste uttryck för alla människors samhörighet just såsom människor. Hela mänskligheten kan ses som en *corpus Adae*, ”Adams kropp”. Denna Adamskropp ombildas genom Kristi verk till en *corpus Christi*, ”Kristi

⁵⁵ DBW 2, 75.

⁵⁶ DBW 2, 87.

⁵⁷ DBW 2, 136–161. Jfr hur han i inträdesföreläsningen, DBW 10, 376f, använder begreppet tidsålder, *eon*, och räknar med Adams och Kristi.

⁵⁸ DBW 6, 143.

⁵⁹ En liknande utläggning finns i *Efterföljelse*, i kapitlet ”Das Bild Christi”. DBW 4, 301f.

⁶⁰ DBW 6, 149.

⁶¹ DBW 6, 149f.

⁶² DBW 6, 150. Bonhoeffer sammanfattar: ”Kristet liv betyder att vara människa i kraft av människoblivandet, att vara dömd och benådad i kraft av korset, att leva ett nytt liv i kraft av uppståndelsen.”



kropp”, liksom hans mänskliga kropp uppstår som en uppståndelsekropp. I Jesus Kristus finns därför hela den nya mänskligheten. I Kristi ställföreträdande verk har mänskligheten förts in i gudsgemenskap. *Ställföreträdandet* är därför den nya mänsklighetens livsprincip.⁶³

Bonhoeffers starka betoning på att *Menschsein* bestäms utifrån Kristus stryker under att det handlar om en *teologisk* antropologi. Här är övriga individuella faktorer, såsom individens historiska kontext, livshistoria och erfarenhet, starkt betonade i postmodernismen, underordnade. Bonhoeffers starka betoning på det gemensamt mänskliga är också en grundförutsättning för ställföreträdandet. Utifrån Kristi historia drar alltså Bonhoeffer slutsatser av vad det betyder att vara människa. Vi ska nu se hur Bonhoeffer också använder sig av skapelseberättelsen. Vinterterminen 1932/33 höll Bonhoeffer en bibelutläggning över Genesis 1-3 vid Berlins universitet, vilken publicerades under titeln *Schöpfung und Fall* (1933).

Imago Dei

Att människan skapades till Guds avbild, *imago Dei*, utläggs av Bonhoeffer så, att Gud genom detta kunde se sig själv i skapelsen så som man ser sitt ansikte i en spegel. Här använder han medvetet eller omedvetet en bild som tidigare använts av bl.a. Johann Arndt. Genom att beskriva avbilden som en spegelbild betonas *relationen* mellan Gud och människa. Elke Axmacher uttrycker det så, att genom metaforen ”spegel” framhävs förståelsen av det mänskliga som ”ett relationellt vara”.⁶⁴

I utläggningen av *imago Dei* betonar Bonhoeffer vidare *friheten*. Liksom Gud i frihet skapade människan är människan skapad fri till att lovsjunga Skaparen. ”Frihet” i det bibliska sammanhanget, fortsätter Bonhoeffer, är inte något som människan har *an sich*, på det sätt som hon har vissa kvaliteter t.ex. klokhets eller musikalitet. Frihet är istället något som handlar om relation eller förbindelse. Frihet är något som finns i relation till en annan och kan därför beskrivas ”vara-fri-för-den-andre”.⁶⁵ Bonhoeffer vill alltså inte beskriva det att vara skapad som en kvalitet som människan äger *an-und-für-sich*, som något föreliggande. I linje med det säger han att gudsbilden, *imago Dei*, inte består i *analogia entis* (en analogi i varat) utan istället i en *analogia relationis* (en analogi i relationen/förbindelsen). Detta utvecklas så, att relationen inte är något som människan kan förfoga över, den är inte en struktur i hennes vara utan det är en skänkt relation. Med en term från reformationen säger Bonhoeffer att relationen motsvarar en *justitia passiva*, en passiv rättfärdighet.⁶⁶

⁶³ DBW 1, 92. Joachim von Soosten menar att ställföreträdandet är det teologiska ledmotivet i *Sanctorum Communio*. Se ”Nachwort” i DBW 1, 321. Temats betydelse har beskrivits i Jörgen Glenthø, ”Der unbegreiflich hohe Gedanke der Stellvertretung”, i *Dietrich Bonhoeffer aktuell. Biographie, Theologie, Spiritualität*, Hrsg. Rainer Mayer, Peter Zimmerling, Gießen 2001, 258–271.

⁶⁴ Se Elke Axmacher, *Johann Arndt und Paul Gerhardt. Studien zur Theologie, Frömmigkeit und geistlichen Dichtung des 17. Jahrhunderts*, Tübingen/Basel 2001, 16.

⁶⁵ DBW 3, 56–59.

⁶⁶ DBW 3, 61. *Analogia entis/relationis* används även i DBW 12, 184. Karl Barth övertog begreppet *analogia relationis* i sin förståelse av vad gudsavbildligheten innebär. Se t.ex. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III/2, Zürich 1948, 262. Jfr DBW 3, 61, not 20.



Skapad av jord

I Gen 2:7 sägs det att "Gud skapade människan av stoft från marken". Bonhoeffer lägger stor vikt vid, att den människa som är Guds avbild samtidigt är kommen från jorden. Han skriver att inte ens Darwin eller Feuerbach kunde uttrycka det starkare än det görs i skapelseberättelsen. Människans kropp skapas av markens jord. Bonhoeffer citerar från Jesu Syraks vishet (kap. 40), där det sägs att "jorden är vår moder". Kroppslighet hör till människans väsen. Bonhoeffer uttrycker det så, att människan "är" kropp och själ, inte att hon "har" kropp och själ. Människan ska i sin existens erkänna sin kroppslighet.⁶⁷

I vilken mån Bonhoeffer här har Nietzsches kritik av kroppsföraktet i åtanke är svårt att avgöra. Klart är att han starkt betonar människans liv på jorden och hennes kroppslighet såsom given av Gud. Motiveringen till att "vara jorden trogen" är dock diametralt motsatt: För Nietzsche handlar det om att realisera insikten att tillvaron på denna jord är allt. För Bonhoeffer är det Skaparens kallelse som människan får och ska bejaka.

Syndafallet

I utläggningen av syndafallet använder sig Bonhoeffer av de karakteristiska termerna "mitt" och "gräns" och beskriver följden av att Adam och Eva åt frukten så: "...mitten är beträdd, gränsen är överskriden, nu står människan i mitten, nu är hon utan gräns."⁶⁸ Att människan står i mitten betyder att hon lever utifrån sig själv istället för utifrån Gud. Hon har blivit ensam. Hon har lyssnat på ormens frestelse att bli såsom Gud, *sicut Deus*. Hon skapar nu sitt eget liv och behöver inte mer en Skapare. Fallet innebär att *imago-Dei*-människan blir en *sicut-Deus*-människa.⁶⁹

Människans fall är enligt Bonhoeffer obegripligt, oåterkalleligt och omöjligt att försvara. Han menar att "olydnad" är för svagt för att beskriva det som hände. Bonhoeffer uttrycker det så, att fallet i Genesis 3 betyder att det skapade gör sig till Skapare, det är ett avfall som innebär ett pågående fallande och ett störtande mot det bottenlösa.⁷⁰ Som det påpekas av utgivaren till *Schöpfung und Fall* påminner Bonhoeffers skildring av syndafallets följder om den vansinniges beskrivning av världen utan Gud. Detta avsnitt i Nietzsches *Die fröhliche Wissenschaft* är också förstruket i Bonhoeffers exemplar.⁷¹

Inkrökt i sig själv

För att förstå Bonhoeffers föreställning om synden ska vi återvända till hans tidiga arbete *Akt und Sein*. Här sägs inledningsvis att kunskapsteori handlar om "jagets försök att förstå sig självt".⁷² Varje tanke om kunskap innehåller redan en föreställning om människan, om det reflekterande jaget. Bonhoeffer vill ge ett alternativ till den filosofi som utgår från människans tänkande och som

⁶⁷ DBW 3, 71f., jfr s. 74.

⁶⁸ DBW 3, 107.

⁶⁹ DBW 3, 107.

⁷⁰ DBW 3, 112.

⁷¹ DBW 3, 112, not 10.

⁷² DBW 2, 27.



ser henne som autonom och självständig. Teologin måste börja med det som föregår det mänskliga tänkandet – med Gud. Men hur kan teologin starta med Gud, utan att det blir en *tänkt* utgångspunkt? Då blir utgångspunkten åter människans tänkande. Detta är enligt Bonhoeffer det viktigaste och mest centrala problemet för en teologisk epistemologi.⁷³ Vi återkommer till hans svar nedan.

Som ovan nämndes menar Bonhoeffer att människan i sig inte är i stånd att känna sig själv. På liknande sätt menar han att hon inte utifrån sitt tänkande kan nå en sann föreställning om Gud. Denna hans bedömning av det naturliga tänkandet handlar om något mera än kunskapsteori. Det handlar för Bonhoeffer om en teologisk bestämning.⁷⁴ Människans oförmåga har sin orsak i den

synd som präglar henne. Bonhoeffer beskriver ofta synden med uttrycket *cor incurvatum in se*, hjärtats inkrökthet i sig själv. I sin biografi berättar Eberhard Bethge hur Bonhoeffer mötte detta

uttryck under sina Luther-studier och att det sedan dess blev ett ”nyckelbegrepp” för honom.⁷⁵ Bonhoeffer menar att jaget, egot, förvränger verkligheten genom att alltid sätta sig själv i centrum. Men om det filosofiska tänkandet inser att det har sina gränser? Hur kan det då sägas vara missriktat? Bonhoeffers svar på detta visar hur starkt han betonar synden såsom människans vilja att vara sin egen herre. I en kristologi-föreläsning skildrar han hur människans logos försöker undvika Kristus. Det yttersta försöket att undkomma sker när människans logos förnekar sig självt. Genom detta behåller det självt makten och i detta, skriver Bonhoeffer, visar sig självförnekelsens stora kraft. ”Ty logos självförnekelse betyder dess självhävdelse.” Dess verkliga fruktan är att dess kraft tas bort *von außen*, utifrån.⁷⁶ Det är den avgörande saken. Filosofiskt uttryckt kommer Bonhoeffers teologi till uttryck i beskrivningen av människans ”gräns”. Människan kan inte förstå sig själv utifrån en gräns *som dras från insidan*. Det är ingen verklig gräns då tanken alltid redan har överskridit den.⁷⁷ Frågan om människan i filosofin, skriver Bonhoeffer, ställs alltid så att svaret kan finnas av människan eftersom hon själv redan är innesluten i frågan. Människan förblir i sig själv och förstår sig utifrån sig själv. Detta ska, säger Bonhoeffer, teologin tolka som det inkrökta hjärtats tänkande.⁷⁸

Vi ska ställa det ”jag” som Bonhoeffer beskriver i relation till de modernistiska och postmodernistiska alternativen som vi har sett på ovan. På ett sätt som påminner om Feuerbach

⁷³ DBW 10, 425. Bonhoeffers artikel ”Concerning the Christian Idea of God” sammanfattar resultaten i *Akt und Sein*.

⁷⁴ Jfr Bengt Hägg Lund, *Arvet från reformationen. Teologihistoriska studier*, Göteborg 2002, 19: ”Luther ser i spänningen mellan tro och förnuft något annat än ett problem relaterat till kunskapsteorin. För honom är denna spänning primärt en teologisk fråga.”

⁷⁵ Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, 97. Bonhoeffer använder ofta den kortare formen *cor curvum in se*.

⁷⁶ DBW 12, 282. Kristologi-föreläsningen kan jämföras med hur Bonhoeffer i sin inträdesföreläsning vid Berlins universitet beskriver människans upplevelse av ensamhet och ångest. I sin ensamhet kan hon ropa och klaga men kommer ändå inte ur den jag-behärskade världen (DBW 10, 376).

⁷⁷ DBW 10, 368f.

⁷⁸ DBW 12, 369: Att människan frågar efter sig själv och ändå inte förmår komma ut ur sig själv, är ett uttryck för *cor curvum in se*.



räknar Bonhoeffer med ett ”starkt” jag som inte vill stå under någon annan. Det är inte ett upplöst eller svagt jag han främst kritiserar. Bonhoeffer menar att när jaget förnekar sig självt behåller det just därigenom den yttersta makten. Annorlunda blir det först när något bryter igenom utifrån. För Bonhoeffer handlar det om ett möte med Gud som person, då han har stigit in i historien som sann människa.⁷⁹ Då inkarnationen, försoningen och uppståndelsen nu är ett faktum kan synden, trots dess realitet och massivitet, av Bonhoeffer betraktas från det perspektivet, att den redan är övervunnen, att dess makt är bruten.⁸⁰

Gud griper in, tron som *actus directus*

För att nå självförståelse behöver människan ställas inför en verklig – inte blott tänkt – gräns. Denna gräns är Guds person, och människan når den när Gud griper in. Det gör han genom att rycka människan helt ut ur sig själv (”der Mensch wird ganz aus sich heraus gerissen”). När människan så

blir ställd inför Gud kan frågan om människan ställas på allvar. Den punkt utifrån vilken människan kan förstå sig själv är alltså Gud.⁸¹ Bonhoeffers sätt att beskriva tron påminner här om Martin Luthers uttryck, att människan i tron är ryckt (*raptus*) från sig själv. Vi ställs utanför oss själva (”nos extra nos ponimur”). Med anknytning till Heiko Obermanns banbrytande studier om Luther och mystiken har Bengt Hägglund beskrivit, hur dessa uttryck hos Martin Luther markerar att tron är något utifrån kommande, något som drabbar människan.⁸² ”Övergången från den ena till den andra självförståelsen är ett verk av den utifrån kommande nåden, en ’raptus’, ett borttryckande från vårt eget.”⁸³

När Bonhoeffer ska beskriva på vilket genomgripande sätt människans förståelse av sig själv, Gud och världen förändras, griper han tillbaka till en distinktion mellan *actus directus* och *actus reflexus*. Trons möte med Gud är en *actus directus*. Bonhoeffer beskriver det som en medveten akt som likväl ännu inte är föremål för reflektion. ”Den vilar i objektivitet i uppenbarelseskeendet i ord och sakrament.”⁸⁴ Den är som ögat som ser på Kristus och inte på sig självt. Att se på Kristus på det sättet innebär också att se nästan och världen på ett nytt sätt.⁸⁵ Jens Zimmermann beskriver hur Bonhoeffers användning av begreppet stryker under trons relationalitet: ”The idea of *fides directa* guards the relational character of faith as encounter with another person. Like any personal encounter, faith as being-in-relation-to is a conscious act that nonetheless precedes rational

⁷⁹ DBW 10, 282.

⁸⁰ Detta är ledmotivet i Kirsten Busch Nielsens doktorsavhandling *Syndens brudte magt. En undersøgelse af Dietrich Bonhoeffers syndsforståelse*, Köpenhamn 2008.

⁸¹ DBW 10, 369. ”Om frågan om människan verkligen ska ställas på allvar, så kan den bara ställas där människan är inför Gud.”

⁸² Bengt Hägglund, *Tro och verklighet. Tre studier i 1900-talets teologihistoria*, Skellefteå 2007, 105–108.

⁸³ Hägglund, *Tro och verklighet*, 111.

⁸⁴ DBW 2, 158.

⁸⁵ DBW 2, 158–160.



reflection.”⁸⁶ I användningen av *actus directus* kan vi se ännu en parallell till Luthers beskrivning av tron, då uttrycket visar hur människan befrias från sin själviakttagelse.⁸⁷

Bonhoeffers beskrivning av trons uppkomst kan sammanfattas i att den är ett möte, där Gud har initiativet. Det innebär att människan ”drabbas” av något utifrån. Vi ska strax se hur Bonhoeffer beskriver Guds yttre ord, *verbum externum*, som det medel varigenom mötet kommer till stånd, men vi kan redan nu kontrastera Bonhoeffers förståelse med vad vi ovan såg i postmodernismen. När man bestämmer människan utifrån det partikulära, utifrån hennes egen historia och erfarenhet uttrycker man viktiga aspekter på hur jaget formas av den egna historien, kroppen och erfarenheterna. Men Bonhoeffer påminner om att människan allra djupast sett bestäms av det som är utanför hennes egna tidigare kontext. Om den egna historien ensidigt betonas kan det leda till att människan blir sin egen fånge. Men istället för att orientera sig utifrån det egna lyckade eller misslyckade livet ska människan orientera sig utifrån Adam och Kristus. I stark kontrast till postmodernismens ovilja att tänka sig något generellt, universellt mänskligt, beskriver Bonhoeffer

hela mänskligheten som sammanfattad ”i Adam” och ”i Kristus”. Som vi såg ovan bygger hans förståelse av försoningen, i synnerhet uttryckt genom ställföreträdandet, på att man kan se

mänskligheten i en person. Den teologiska antropologin får alltså omedelbara konsekvenser även för förståelsen av försoningen – och vice versa.

Det dödliga mötet

När Bonhoeffer i *Efterföljelse* beskriver det nya som kommer med Kristus ligger betoningen starkt på det *brott* som det innebär med det gamla livet. Något behöver dö för att det nya ska leva. ”Varje kallelse från Kristus leder till döden.” Det är den ”gamla människan”, präglad av synd och egenvilja, som ska dö.⁸⁸ Bonhoeffer knyter Kristi kallelse till dopet, som försätter människan i en daglig kamp mot synd och djävul. Bonhoeffer beskriver dopet som en brytning. I likhet med vad vi sett ovan betonar Bonhoeffer starkt att brytningen kommer till stånd genom ett ingripande utifrån, inte inifrån genom människan själv. Det är inte människan som i sin starka längtan ”spränger sina kedjor”. Kristus har redan fullbordat brytningen – det som sker i dopet är att den genomförs i den enskildes liv.⁸⁹ Denna död innebär inte att Skaparen förkastar sin skapelse utan tvärtom att Skaparen tar det skapade till sig.⁹⁰

Hur det nya samtidigt innebär en död för det gamla beskrivs på ett målande sätt av Bonhoeffer i ovan nämnda kristologiföreläsning. När människans logos möter det gudomliga ”Mot-logos” så

⁸⁶ Zimmermann, ”Dietrich Bonhoeffer and Martin Heidegger: Two Different Visions of Humanity”, 118.

⁸⁷ Hägglund, *Tro och verklighet*, 110. Luthers ”extra se” förklaras av Hägglund så: ”Formuleringen ‘extra se’ betyder psykologiskt att människan sättes utanför sig själv, blir fri från sitt eget iakttagande jag, liksom i mystikens extas eller raptus.”

⁸⁸ DBW 4, 81. Jfr Busch Nielsen, *Dietrich Bonhoeffer*, 69: ”Motiver som *adskillelse og brud* spiller en væsentlig rolle i Bonhoeffers teologiske antropologi.”

⁸⁹ DBW 4, 221f.

⁹⁰ DBW 4, 222.



måste ett av dem dö. Det var den djupa anledningen till korsfästelsen.⁹¹ Adams mänsklighet har övervunnits av Kristi mänsklighet, inte så att alla nu är förlåtna men så att den berövats sin makt. Den människan som genom Guds ord är ”talad in i” Kristi död och uppståndelse förstår sitt nuvarande liv som bestämt från två sidor, först och främst utifrån framtiden som är Kristus allena, men också utifrån det förgångna som är Adam och som alltid på nytt måste lämnas över till Kristi död.⁹²

Bonhoeffers beskrivning av det kristna livet och omvändelsen som en brytning och som en död, står som ett korrektiv till olika försök att presentera omvändelsen som en okomplicerad övergång från ett bristtillstånd till ett mera fullödigt liv. När teologin på ett riktigt sätt kontextualiserar den kristna tron i en postmodern miljö – t.ex. genom att lyfta fram sådana aspekter som *identitet, relation, delaktighet och frihet* – blir den av Bonhoeffer påmind om att övergången från otro till tro också innebär en död.

Det yttre ordet

Philip Ziegler har betonat den roll som det yttre ordet, *verbum externum*, både människors och Guds, spelar i Bonhoeffers teologiska antropologi.⁹³ Lyssnandet och hörandet formar människan.

Relation hör samman med kommunikation. Människans identitet formas av att hon blir adresserad, tilltalad. Vi har ovan sett hur Bonhoeffer beskriver en genomgripande förändring genom Guds ords verkan och ska nu se ett exempel på hur han betonar det yttre ordet. I inledningen till *Liv i gemenskap* (1939) beskriver Bonhoeffer hur en människas gemenskap med Kristus är präglad av Guds ord. Om den kristna människan sägs, att hon inte lever utifrån sig själv utan helt utifrån Guds ord över henne. Bonhoeffer betonar att detta ord kommer till henne utifrån, *von außen*, och att den rättfärdighet det tillsäger är en ”främmande rättfärdighet”. Detta Guds ord har Gud lagt i människors mun. I sammanhanget möter den kända utsagan, att Kristus i det egna hjärtat är svagare än Kristus i broderns ord.⁹⁴

Befriad till att vara verklig människa

Det kristna livet är enligt Bonhoeffer inte något som leder *från* det mänskliga utan *till* det mänskliga. ”Gud blir människa, verklig människa. Medan vi anstränger oss att växa utöver vår mänsklighet, att lämna människan bakom oss, blir Gud människa, och vi måste inse, att Gud vill, att också vi ska vara människor, verkliga människor.”⁹⁵ Svårigheten med uttryck som dessa är att de kan ge intrycket att människan inte är människa förrän hon blir kristen. Bonhoeffer menar naturligtvis att människan är människa även innan hon får del i Kristus men hon tillhör den gamla

⁹¹ DBW 12, 285f.

⁹² DBW 10, 376f. ”Der Mensch, der durch das Wort Gottes in Tod und Auferstehung Christi hineingesprochen ist...”

⁹³ Philip G. Ziegler, ”’Voices in the Night’: Human Solidarity and Eschatological Hope”, i *Who Am I? Bonhoeffer's Theology through His Poetry*, ed. Bernd Wannenwetsch, London/ New York 2009, 134.

⁹⁴ DBW 5, 19f. Peter Zimmerling beskriver hur Bonhoeffers betoning av det yttre ordet är ett exempel på reformatorisk Guds-ord-teologi. Se *Bonhoeffer als Praktischer Theologe*, Göttingen 2006, 95f.

⁹⁵ DBW 6, 70.



mänskligheten, inte den nya. Ibland säger han uttryckligen att människan verkligen är människa även innan hon har mött Kristus. ”Kristus kommer inte till djävlarne men till människor, visserligen till syndiga, förlorade och fördömda människor, men dock människor.”⁹⁶ Frågan är hur han terminologiskt markerar det nya. Vi har ovan sett några exempel: människa – verklig människa, existens – nytt existenssätt, vara i Adam – vara i Kristus.

Ser vi strukturellt på Nietzsches och Bonhoeffers beskrivningar av det mänskliga kan både likheter och olikheter konstateras. Dessa beror inte primärt på att Bonhoeffer har reagerat på Nietzsche utan på att Nietzsche har reagerat på kristendomen. En sådan strukturell likhet är att mänskligheten ses som något ur vilket det ska komma något nytt. Den diametrala skillnaden gäller om övergången sker genom en övermänniska som stiger fram ur mänskligheten eller genom en gudamänniska, som kommer utifrån, ovanifrån.⁹⁷ Medan övermänniskan föraktar de svaga människorna, förbarmar sig gudamänniskan över dem, han bär allas smärtor och låter sig trängas ut ur världen.⁹⁸ Medan

övermänniskans verk ska leda till att mänskligheten övervinns, leder gudamänniskans verk till att det sant mänskliga återvinns.

Vara-till-för-andra

Det nya liv som den kristne kallas till ska enligt Bonhoeffer vara präglad av ”att-vara-till-för-andra”. Förebilden och den inre verkande kraften är Jesu ”vara-till-för-andra”. Det betyder en omvändelse, då mänskligt vara enligt Bonhoeffer annars är präglad av viljan vara i centrum. Jesu liv, där han i frihet från sitt eget kunde gå ända i döden för nästan, är till sitt väsen ett vara-till-för-andra. ”Tron är en delaktighet i detta Jesu vara.”⁹⁹ Sin samtid beskriver Bonhoeffer som fylld av å ena sidan ett brutalt förakt för det mänskliga och å andra sidan av ett gudomliggörande av ledarens person. På

detta sätt ligger människoförakt och människodyrkan nära varandra. Bonhoeffer menar att i en brutal tid finns det en särskild frestelse för de goda, vilka genomskådar människodyrkan, nämligen att förfalla till förakt. För detta varnar han särskilt: ”Människoföraktaren föraktar vad Gud har älskat, ja, han föraktar själva den människoblivne Gudens gestalt.”¹⁰⁰ Denna varning står i skarp kontrast till Nietzsches hyllning av de föraktande högre människorna.¹⁰¹

⁹⁶ DBW 6, 157. Jfr ”...den fallna skapelsen är fortfarande skapelse och den fallna människan är fortfarande människa...”

⁹⁷ På ett ställe där ”övermänniskan” uttryckligen nämns kontrasterar Bonhoeffer henne med budskapet om vägen från Gud till människa, Jesus Kristus. Riktningen är inte nedifrån och upp utan uppifrån och ned. Se DBW 9, 543.

⁹⁸ DBW 4, 228 (*Efterföljelse*). DBW 8, 534 (*Motstånd och underkastelse*).

⁹⁹ 8, 558 (*Motstånd och underkastelse*). Bonhoeffer uttrycker liknande tankar i sitt oavslutade Etik-manuskript. I en utläggning av inkarnationen skriver han att leva som människa inför Gud betyder att leva för Gud och nästan, inte för sig själv (DBW 6, 404).

¹⁰⁰ DBW 6, 73.

¹⁰¹ En aspekt som här inte finns plats att gå in på, är hur Bonhoeffer beskriver den kristna etiken i relation till övermänniskans etik och Nietzsches tankar om något nytt ”bortom ont och gott”. Se Frick, ”Friedrich Nietzsche's Aphorisms and Dietrich Bonhoeffer's Theology”, 193-196.



Sammanfattning och resultat

Med 1800-talets kristendomskritik kom människosynen att radikalt omformuleras. Människan skulle befrias från den hämmande överbyggnad som religionen utgjorde och så kunna utveckla sin fulla potential. Postmodernismen beskriver hur detta modernistiska emancipationsprojekt inte var så enkelt som man först föreställde sig det. Sammanfattningsvis kan processen beskrivas så, att frågan om ”Guds död” efterföljdes av frågan om ”människans död”. I artikelns första del visas vilka fundamentala och grundläggande frågor om människosynen som med detta har blivit väckta.

I 1800-talets kristendomskritik spelar sambandet mellan gudsföreställning och människosyn en central roll. Så ser Ludwig Feuerbach, och efter honom Karl Marx, religionen som något som hämmar och begränsar människan i hennes utveckling. Feuerbach tecknar en optimistisk bild av människan utan Gud. Han vill få henne att inse att de goda egenskaper som har lagts i begreppet ”Gud” egentligen finns i hennes eget inre. Insikten om detta ska leda till att hon intar ”Guds” plats och så fullt ut kan ta i besittning det hon som människa äger i sitt väsen.

Förbindelsen mellan gudsföreställning och människoföreställning är lika central i Friedrich Nietzsches kristendomskritik. På ett liknande sätt som Feuerbach vill Nietzsche att människan ska inse innebörden i att ”Gud är död” och så stiga upp och inta Guds plats. Detta är ”övermänniskans”

uppgift. ”De högre människorna” uppmanas att förakta de vanliga människorna då ”människan är något som måste övervinnas”. I sitt förakt för de svaga människorna ska övermänniskan bejaka livet

i en helt immanent värld. Trots att hon saknar högre mening och mål, ska hon ge sig hän åt stundens upplevelse i tingens virvlande dans.

Med postmodernismen förbyts den tidigare optimistiska tonen i en mera pessimistisk. Istället för att se människan som ett enat subjekt, som når sin fulla potential utan Gud, tecknas jaget som splittrat och upplöst. Självet, jaget, beskrivs som präglad av ”mångfald, heterogenitet, skillnad, ändlöst blivande, berövat ursprung och mening”. Om människan inte är något i sig själv, inget givet, så är det naturligt att man i postmoderniteten har lagt stor vikt vid den kontext som formar människan. Istället för att tala om människan i generella eller universella termer, talar man hellre om henne såsom situerad, d.v.s. knuten till en bestämd kontext. Denna formar och bestämmer hennes jag genom språk, kultur och värderingar. Fokuseringen på det partikulära istället för det universella gör att frågor om det gemensamt mänskliga, liksom grundfrågor om vad en människa djupast sett är, ofta lämnas obesvarade.

Utifrån de olika frågeställningar som så har blivit väckta, tecknas i uppsatsens andra del Dietrich Bonhoeffers teologiska antropologi. Även om postmodernismen inträder långt efter hans död, menar jag att hans teologi är en viktig resurs för att besvara de utmaningar som den ställer teologin inför. Dietrich Bonhoeffers teologiska antropologi har en kristologisk utgångspunkt. Vad det är att vara människa kan människan inte nå fram till utifrån sig själv utan det klargörs i mötet med den



sanna människan, Jesus Kristus. Till människans djupaste bestämmelse hör att stå i relation till Gud. En teologisk antropologi behöver beskriva, inte människan i sig utan människan såsom relationell, i sin relation till Gud och nästan. Dietrich Bonhoeffer ser Kristus som den som i sig representerar både den gamla och den nya mänskligheten. I honom sker förvandlingen från gammalt till nytt liksom då hans kropp dog och uppstod som en uppståndelsekropp.

Med denna Bonhoeffers utgångspunkt är något viktigt sagt utifrån den frågeställning som vi började med: hur föreställningen om Gud hör samman med föreställningen om människan. Bonhoeffer påminner om att människosynen inte bara bestäms av hur vi förstår Gud som subjekt, som den som har alla de högsta egenskaperna o.s.v., utan också av Guds "ekonomi", av hans frälsningsgärningar i historien. Bonhoeffer arbetar utifrån det stora bibliska dramat och visar hur Kristi inkarnation, korsdöd och uppståndelse bestämmer vad det är att vara människa (*Menschsein*). I skarp kontrast till postmodernismen betonar Bonhoeffer den paulinska tanken att mänskligheten är sammanfattad "i Adam" respektive "i Kristus". Utifrån den postmoderna diskussionen är detta viktigt att ta fasta på. Att *Menschsein* bestäms utifrån Kristus betyder att människans personliga historia, hennes positiva och negativa erfarenheter inte blir det som slutgiltigt ska definiera henne. Att ta den enskilda historien på största allvar hör till god teologi och själavård, men om den ensidigt betonas leder det till att människan blir sin egen fånge. Att få orientera sig utifrån det som ligger utanför, och som räcks genom det Guds ord som kommer utifrån, ett *verbum externum*, är vägen till en identitet i Kristus.

Den teologiska antropologi som Dietrich Bonhoeffer tecknar utifrån Kristi historia kan så beskrivas i termer av identitet, relation, delaktighet och frihet, och därmed fånga upp relevanta teman i en postmodern tid. Det är en form av kontextualisering där törst och källa ska mötas. Detta är också

teman som är viktiga att lyfta fram i formuleringen av kristendomens plats i samhället. I skarpast möjliga motsättning till Nietzsches övermänniskoideal beskriver Bonhoeffer det sanna mänskliga livet som att vara-till-för-andra. Att förakta människor är att förakta den gestalt som Gud antog genom inkarnationen. Men i reflektionen över formuleringen av det kristna evangeliet i samtiden, ger Bonhoeffer oss mera att tänka på. I hans teologiska antropologi ges läran om *synden* stort utrymme.

Bonhoeffer beskriver ofta synden som människans inkräkthet i sig själv, *incurvatus in se*, eller med andra ord, att människan vill vara sin egen herre. Det "jag" som han beskriver kan vid en första anblick ha mera gemensamt med Feuerbachs starka jag än med postmodernismens upplösta jag. Men om vi ser närmare, menar han att även när människan upplever ensamhet och ångest, eller när hon "avstår" sitt jag och förnekar sig själv, så befinner hon sig inom det egna jagets maktsfär. Det enda sättet att komma ut är genom att fångelset öppnas utifrån, av Gud. Detta Guds ingripande i den personliga historien, kan Bonhoeffer skildra så, att människan "rycks" ut ur sig själv. Åter är det enligt Bonhoeffer avgörande att människan inte kan bestämmas blott utifrån det som hon är i sig själv. Frågan är vad människan är *i relation* till Gud. Utifrån när henne det Guds ord som blir henne till både död och liv. Hon blir fri att vara sann människa präglad av både det gamla och det nya. Vi möter med detta en människosyn som inte är platt och endimensionell utan fylld av spänningar.



Dessa ska inte lösas upp utan de skapar en dynamik som svarar mot såväl det bibliska budskapet som den mänskliga erfarenheten. De är en del av kristendomens och livets – med Bonhoeffers ord – polyfoni.¹⁰²

¹⁰² Bonhoeffer använder sig i fängelsebrevens av detta uttryck för att beskriva kristendomens och livets mångdimensionalitet. Se t.ex. DBW 8, 453.