



Tidsskriftet Fønix, årgang 2019, s. 295-327

Hvorfor læse Karl Barth i dag?

*Johannes Aakjær Steenbuch, cand.mag., ph.d. i
patristik fra Københavns Universitet*

*Dette værk er licenseret under en Creative Commons Kreditering-
IkkeKommerciel-IngenBearbejdelse 2.5 Danmark Licens.*

Tidsskriftet Fønix
www.foenix1976.dk
ISSN 2446-175X

Hvorfor læse Karl Barth i dag?

På baggrund af foredrag i Grundtvigsk Forum Bornholm, i anledning af 100-året for førsteudgaven af Karl Barths romerbrevskommentar.

DET ER GÅET TEMMELIG upåagtet hen, at vi i år kan fejre 100-året for førsteudgaven af den schweiziske teolog Karl Barths berømte kommentar til Paulus' romerbrev – godt nok var det den stærkt reviderede andenudgave fra 1922, der for alvor satte sit præg på det teologiske landskab, og som stadig læses i dag, men alligevel kan 100-året være en udmærket lejlighed til at overveje aktualiteten af Barths teologi i dag. Min pointe i det følgende er den enkle, at Barth er aktuel og relevant i dag af den simple grund, at evangeliet er aktuelt og relevant i dag – og at Barths forsøg på at tænke teologien ud fra evangeliet derfor også gør Barths tænkning aktuel og relevant som samtalepartner, også uanset om man måtte erklære sig enig med hans konklusioner eller ej.

Den kristelige dagspresse er fra tid til anden fyldt med diskussioner om sådan noget som Guds væsen – hans almagt og uforanderlighed eller mangel på samme. Også diskussioner om opstandelsen, dåbssyn og synet på frelse og fortabelse dukker fra tid til anden op i medie billedet. Mange af disse diskussioner grænser til det absurde, fx når man i ramme alvor diskuterer, hvorvidt den ”gode” Gud vil pine spædbørn i al evighed, hvis de skulle dø før de bliver døbt. Det kan virke utroligt, at det overhovedet skulle være nødvendigt at føre den slags diskussioner. Men de bliver nok ved at dukke op, så læn-

ge vi forstår kristendommen ud fra et middelalderligt syn på frelse og fortabelse og en forestilling om Guds væsen og vilje som i bund og grund utilregneligt – og det mener jeg ofte er det, der desværre er tilfældet.

Det, jeg savner, er imidlertid ikke en moderne, humanistisk Gud, som vi ved, hvor vi har, og som ikke siger mennesket imod. Det, vi har brug for, er en kristendom, der tager sit afsæt i troen på den treenige Gud, der én gang for alle har åbenbaret sig i Jesus Kristus, og dér viser sig at være menneskets barmhjertige dommer. For mig er det her, en teolog som Karl Barth kommer ind i billedet. I det følgende vil jeg forsøge at sige noget om, hvorfor ikke bare præster, men også såkaldte ”lægfolk”, bør læse Barth – og det siger jeg selvfølgelig med det forbehold, at ifølge Barth var alle kristne teologer. Jeg er ikke ”Barth-ekspert”, men jeg vil sige lidt om, hvad jeg selv har fundet opbyggeligt og brugbart hos Barth – og som forhåbentlig kan være brugbart for andre.

Barth og barthianismen

Karl Barth (1886-1968) virkede efter sin teologiske uddannelse som præst – først da han var oppe i trediverne blev han akademisk teolog. Hans værker skal langt hen ad vejen læses på den baggrund. Teologi er, skriver Barth i første bind af den kirkelige dogmatik, en funktion af kirken. Eller – for at sige det med en parafrase af en vistnok berømt formulering af Barth, som Johannes Horstmann har gjort kendt herhjemme – så er teologien til for forkyndelsens skyld: Vi bedriver dogmatik, fordi der skal prædikes om søndagen.

Med sin kommentar til romerbrevet gjorde Barth sig kendt som teolog, og i årene efter gik han den akademiske vej, som også hans far og bror før ham havde gået. Selvom Barth vistnok var skeptisk over for begrebet, fremstilles han ofte som repræsentant for såkaldt ”dialektisk teologi”. Ofte sættes han i forbindelse med andre såkaldte dialektiske teologer i tiden, såsom Eduard Thurneysen, Friedrich Gogarten og Rudolf Bultmann – teologer, der på hver deres måde understregede det radikale skel mellem Gud og mennesker, et skel, der medførte en skarp kritik af religiøs fromhed og idealisme.

Herhjemme beskrives Tidehverv af og til som influeret af Barths tænkning, men søger man i Tidehvervs arkiv på tidehverv.dk, er det overraskende, så lidt der dukker op om ham. Sagen er jo nok, at for mange i Danmark var det det negative, polemiske element hos Barth, der kunne bruges i den kirkelige fløjkamp, mens det positive, opbyggelige element desværre ofte er blevet udeladt. Barth forbindes derfor ofte med en ensidig anti-fromhed og anti-pietisme og anti-idealisme.

Det var nu ikke kun i Danmark, at Barths tidlige teologi blev forstået som noget rent negativt. Den tysk-jødiske filosof Franz Rosenzweig afskrev ligefrem Barths teologi som en slags manikæisme, altså som en total afvisning af, at Gud skulle have noget positivt at gøre med den skabte verden. Signalementet af hans teologi som frygteligt negativ passer sådan set ok – til dels – på hans tidlige, rent dialektiske måde at tænke teologi på. Men efterhånden udfoldes en stadig mere positivt formuleret teologi – og det sætter sig også spor i Barths egen forkyndelse i de prædikener og foredrag, der blev udgivet sideløbende med hans dogmatik.

Herhjemme forbindes den dialektiske teologi ofte med teologisk og kirkelig surhed og konservatisme. Men der kan også tegnes en anden linje på tværs af tiden. En alternativ linje går fra en radikal pietist og kristen socialist som Christoph Blumhardt (1842-1919) over Barth til senere teologer som fx Jacques Ellul og Jürgen Moltmann; teologer, der har det tilfælles, at de stærkt understregede eskatologien – det radikalt nye: opstandelse, forsoning, genoprettelse og Guds rige – som kernen i evangeliet. Hovedsagen for disse teologer er, som for Barth, ikke skellet mellem Gud og mennesker, men det revolutionære, at Gud gør alting nyt.

Det giver nu alligevel god mening at kalde især Barths tidlige teologi for ”dialektisk teologi”, hvis det forstås rigtigt – og det er altså der, vi skal begynde i det følgende. Men går vi i substansen med Barths sene tænkning, som den især bliver udfoldet i gigantværket *Den kirkelige dogmatik*, som han skrev fra 1932 og helt frem til sin død i 1968, ja, så dukker der en række temaer op, som rækker langt ud over det rent dialektiske og negative. Det er der, hovedvægten skal ligge i det følgende – især på Barths gentænkning af den dobbelte prædestinationslære og forsoningslæren. Men også kirkesynet og dåbssynet skal berøres.

Opgør med liberalteologien

Barth er herhjemme nok bedst kendt for sin kommentar til Paulus’ brev til menigheden i Rom. Arbejdet med kommentaren til romerbrevet tog sin begyndelse i 1916, mens Barth var præst i Safenwil. Første verdenskrig var brudt ud i 1914, og

Barth havde med skræk observeret, hvordan tidens store liberale teologer støttede op om den tyske militarisme. Skuffet over at store teologer som Adolf von Harnack kunne støtte krigen, måtte Barth erkende, at han ikke længere kunne følge den liberale teologis tilgang til bibelen, dogmatikken og den kristne etik. Som det ofte bemærkes, er romerbrevskommentaren i høj grad et forsøg på at finde en tilgang til teologien, der ikke er underlagt menneskelig kultur og normer, men alene Guds åbenbaring.¹

Tiden var på mange måder præget af en neo-kantiansk tankegang. Som følge af oplysningstiden og Immanuel Kants fornuftskritik var der i filosofien blevet sat skarpe grænser for, hvad mennesket fornuftigvis kan udtale sig om. Ifølge Kant kan vi kort sagt ikke tale rationelt om det, der ligger uden for erkendelsens grænser, og derfor må vi overlade Gud til troen. For teologien betød det, at hvis teologi skulle vedblive at gå for at være en videnskabelig disciplin, måtte man i stedet tale om det, der lå indenfor menneskets erfaring. Teologi blev fx en beskrivelse af religiøse følelser, kristen moral eller et forsøg på at finde frem til "den historiske Jesus". Kristendom kom til at handle om individuel fromhed, men teologien fik meget lidt at sige om den Gud, der helt fundamentalt modsiger menneskelig kultur, staten og ikke mindst idéen om et kristent samfund eller kultur.

Barth vender sig imod den liberale tilgang til teologien. Det er stadig en neo-kantiansk forståelse af tro og viden, der præger romerbrevskommentaren, men Barth tager kort sagt

¹ I det følgende er det andenudgaven af romerbrevskommentaren jeg anvender. Karl Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) (Theologischer Verlag Zürich 1922).

udgangspunkt i Gud i stedet for mennesket. Den dialektiske teologi afskaffer ikke skellet mellem tro og viden, men vender tingene på hovedet. Det er ikke mennesket, men Gud, vi må begynde med – på trods af, at vi netop intet objektivt, videnskabeligt kan vide om Gud. Kristendom handler ikke om religiøse følelser eller moral – kristendom handler ikke engang om 'religion', forstået som noget, mennesket kan tage sig til, men alene om det, som Gud gør.

Det befriende i den teologiske religionskritik, som det jo indebærer, er naturligvis, at det sætter os fri fra at skulle præstere en særlig fromhed eller særlige følelser. Religion er måske nok menneskets højeste mulighed, men religion og evangeliet er to ganske forskellige ting. Netop fordi religion er menneskets højeste mulighed, er det også det "farligste", vi kan give os i kast med, for ved at dyrke vores egen religiøsitet kommer vi til at sætte vores egne forestillinger om Gud i stedet for Gud. Men den 'gud', som vi når frem til gennem vores egne bestræbelser er derfor i virkeligheden en ikke-gud, forklarer Barth i romerbrevskommentaren.

Den umulige mulighed

Når Gud åbenbarer sig som den, vi ikke kender, ligger der i åbenbaringen også en dom over alle vores vrangforestillinger om Gud. Evangeliet angår det for mennesket umulige, men for Gud mulige, som derfor paradoksalt kan beskrives som den umulige mulighed. En vigtig, gennemgående pointe i romerbrevskommentaren er, at de ord, der ofte oversættes "tro på Gud", også kan oversættes med "Guds trofasthed". Det er

Guds trofasthed, der frelser os. Tro er ikke menneskets mulighed for at tage initiativ til sin egen frelse, men, som Barth senere forklarede det i sin kirkelige dogmatik, er menneskets tro en lydighed mod og en delagtighed i Jesus' tro og hans lydighed mod Gud på vores vegne.²

Guds retfærdighed åbenbares gennem hans trofasthed i Kristus, skriver Barth. Men den kommer til os som noget paradoksalt, der ramler ind i alle vores forestillinger om verden. Det er Jesus' opstandelse fra de døde, der slår igennem som det radikalt nye. Barth afviser i romerbrevskommentaren ikke, at Jesus' opstandelse er en historisk begivenhed, men dens egentlige betydning har evighedsværdi, kan vi måske sige – opstandelsen er evigheden, der tangerer tiden, som en ”evig fremtid”, der slår sprækker i verden. Åbenbaringen er derfor ikke noget, vi kan besidde og eje, men beskrives af Barth med en berømt metafor som en granat, der efterlader et krater – altså et negativt aftryk, som peger ud over sig selv.

Man kan måske sige det sådan, at hele pointen i den dialektiske teologi, som den fremstår i romerbrevskommentaren, er, at Guds 'ja' er indeholdt i hans 'nej'. Guds dom over mennesket er på én og samme tid Guds nåde. Det er for mig at se det egentligt ”dialektiske”, hvis den dialektiske teologi skal give mening. Dialektik betyder jo sådan set bare samtale eller – som filosofisk metode – det, at vi forstår noget i kraft af dets modsætning. Men i løbet af det nittende århundrede var ordet blevet et modebegreb – blandt andet inspireret af en filosof som Jakob Böhme (1575-1624), der hævdede, at Gud åbenbarede sig i verden gennem modsætninger. Det gode kunne ifølge

² Se Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik II.2*, §37.

den dialektiske tankegang kun virkeliggøres ved at overvinde sin modsætning. Filosofer som Hegel og til dels Schelling talte om, hvordan modsætninger ophæves eller forsones i mere eller mindre sammenhængende synteser. Men den dialektik, der findes hos Barth minder mere om den, der findes hos Søren Kierkegaard. Kierkegaard fastholdt, at modsætningsforholdet mellem det endelige og det uendelige, Gud og menneske, aldrig blev endegyldigt ophævet og derfor heller ikke kunne gøres til genstand for objektiv viden. Gud kan vi kort sagt kun tro på.

En tilsvarende måde at tænke dialektik på kom til at kendetegne den dialektiske teologi. Hos Barth kommer det til udtryk ved, at Guds 'nej' er en vedvarende forudsætning for, at vi kan høre hans 'ja'. Det kommer måske især til udtryk i Barths læsning af Romerbrevet kapitel 11, vers 32. Her konkluderer Paulus, at "Gud har indesluttet alle under ulydighed, for at vise barmhjertighed mod alle." Det forekommer mig at være lidt overset, at vi egentlig her har hele nøglen – ikke bare til Barths romerbrevskommentar, men også til store dele af hans senere forfatterskab. I hvert fald forklarer Barth selv, at vores forståelse af alle centrale teologiske begreber – Gud, retfærdighed, menneske, synd, nåde, død, opstandelse, lov, dom, frelse, udvælgelse, tro, håb, kærlighed og så videre – kan vurderes ud fra vores forståelse af Paulus' konklusion, at Gud har indesluttet eller sammenknyttet alle under ulydighed med det ene formål at vise barmhjertighed mod de selvsamme alle. Alle disse teologiske begreber skal med andre ord forstås dialektisk, som indeholdende modsætningerne dom og nåde. Guds dom er altomfattende, men det er hans nåde netop derfor også. Troens genstand er denne dobbelthed af dom og

nåde, som ifølge Barth ikke kan gøres til et objektivt, analyserbart 'noget', men som netop derfor må være genstand for tro og håb.

Hvad vil det sige at tænke teologisk?

I en prædiken fra først i 1920'erne tager Barth udgangspunkt i en kendt lignelse af den kinesiske filosof Lao Tse, der sammenlignede menneskets tanker med egerne i et vognhjul.³ Ind mod midten af hjulet nærmer egerne sig hinanden, men netop der, hvor de mødes, er der nødt til at være et hul, hvis hjulet skal kunne sidde fast på den aksel, som hjulet skal rotere rundt om. Kun hvis der er et hul midt i hjulet, kan hjulet udfylde sin funktion. På samme måde, forklarer Barth, skal der for enden af vores tanker, hvor de mødes, være et "hul". Det gælder vores tanker i almindelighed, at de på den måde skal pege ud over sig selv, men det gælder i særdeleshed vores teologiske tanker. Uanset hvor komplekse vores tanker om Gud, verden og mennesket synes at være, må de, hvis de skal være sande tanker, ende i noget ganske simpelt, et tomrum, hvor de bringes til at pege ud over sig selv, væk fra alle menneskets tanker og idéer. Netop hvor alle vores "kristne" ord og tanker ender, der møder i sit væsen os den levende Gud, som ingen tanker og ord kan udtrykke.

Gud er ikke en tanke, et ord eller en følelse, men den ophøjede, som møder os netop der, hvor vores tanker ender. Igen er det Jesus' opstandelse fra de døde, der gør det klart, at Gud er

³ Der er tale om en prædiken i den samling, som Barth udgav sammen med Eduard Thurneysen. Se Karl Barth & Ed. Thurneysen, *Komm Schöpfer Geist* (München: Chr. Kaiser Verlag 1926), s. 148ff.

der, hvor vores tanker ender, for opstandelsen er det umulige, ubegribelige og ubeviselige, som evangeliet ikke desto mindre forkynder som sandt. Opstandelsen viser, at uanset hvilke tanker og idéer vi har om Gud, er Gud større og mere forskellig fra os, end vi evner at forestille os. Når vi taler om Gud, må vi i lyset af opstandelsen vedvarende være os denne umulighed og ubegribelighed bevidste. I praksis betyder det ydmyghed og en bevidsthed om, at vores ord om Gud først og fremmest må have karakter af "vidnesbyrd" om noget, vi ikke helt forstår, men som vi dog kan pege på ved at pege væk fra os selv. At "Jesus lever" betyder, at der er muligheder, som vi aldrig har gjort os tanker om, at der er en ny virkelighed, som strømmer ind over os. Den, der således bevæger sig ind i den tvivl og usikkerhed overfor alt det, der før syntes sikkert, befinder sig, hvor kristendommen begynder, forklarer Barth.

Her kan man nok igen fornemme lighederne med Søren Kierkegaard. Troen er ikke sikkerhed, men at springe ud i noget særdeles dybt og mørkt og sikkert også koldt vand. Det betyder noget for, hvordan vi forstår teologien som intellektuelt forehavende. Teologi er ifølge Barth en videnskab, men det er en videnskab, som har bøn som sin forudsætning. Men ikke nok med det. I en række foredrag som Barth holdt i USA først i 1960'erne forklarede han, at teologisk arbejde ikke bare begynder og slutter med bøn, men at det i sig selv må være en form for bøn.⁴ Uden bøn kan der ikke være teologisk arbejde. Teologien har nemlig sit udgangspunkt i troen.

⁴ Barhs foredrag er udgivet i Karl Barth, *Evangelical Theology* (Eerdmans 1992).

Nej! til naturlig teologi

Man kan sige, at der i Barths dialektiske teologi, som den formuleres i romerbrevskommentaren, findes noget, der måske ligner en slags negativ naturlig teologi – også selvom Barth afviser, at der findes ”negative veje” til Gud. Med ”naturlig teologi” er traditionelt blevet forstået den opfattelse, at vi ved at reflektere over verdens beskaffenhed på en eller anden måde kan komme frem til en forståelse af Gud, eller i det mindste, at Gud må eksistere. Det var den tankegang, der blev sat ud på et sidespor med især Kants fornuftskritik – for hvis vi ikke kan tale fornuftigt om det, der ligger uden for erkendelsens grænser, kan vi heller ikke bevise Guds eksistens med gudsbeviser.

Barth afviser som den moderne tænker, han trods alt er, at mennesket med sin egen fornuft kan finde vej til Gud. Men stadig er der en mulighed for det vi kan kalde en slags sokratis erkendelse, af vores manglende erkendelse – som derved indirekte kan handle om Gud. I hvert fald forklarer Barth i romerbrevskommentaren, at den barriere, ”Schranken”, som afgrænser os, ikke desto mindre viser ud over sig selv – sådan at vi i det mindste kan erkende Guds ’nej’ ved stille og roligt at tænke over vores eksistentielle usikkerhed. Barth kan i romerbrevskommentaren forklare, at når Paulus taler om de hedninger, der har loven skrevet i deres hjerter, ja så kan det forstås sådan, at Guds retfærdighed viser sig for hedningerne, i samme øjeblik som de bliver mistænksomme overfor menneskers (selv)retfærdighed.

I stigende grad står det dog klart, at det ikke kan betyde, at der findes en erkendelse af Guds lov uafhængigt af åbenbarin-

gen i Kristus. I en senere, kortere kommentar til romerbrevet, som er baseret på nogle foredrag, Barth holdt i Basel først i 1940'erne, forklarer Barth, at når Paulus taler om hedningerne, der har loven skrevet i deres hjerter, ja så er der tale om hedningekristne, altså hedninger, der er blevet kristne og har modtaget Helligånden.⁵ Når det i den danske bibeloversættelse hedder, at "hedningerne, der ikke har loven, af naturen gør, hvad loven siger", skal der simpelthen flyttes et komma for at det giver mening – der er nemlig tale om "hedningerne, der ikke har loven af naturen", men som alligevel "gør, hvad loven siger" (Rom 2,14). Der findes med andre ord ingen naturlig erkendelse af Guds lov.

Selvom Barth af gode grunde ikke nævner det i foredraget fra 1940, hang hans afvisning af enhver form for naturlig teologi sammen med hans kritik af den sammenblanding af kristendom og nazisme, som blandt andet fandt sted i den bevægelse, der gik under betegnelsen *Deutsche Christen*, tyske kristne. Barmen-deklarationen, som Barth i 1934 skrev på vegne af den bevægelse, som gik under navnet *Den bekendende kirke*, afviste udtrykkeligt, at der kunne være andre kilder til kirkens forkyndelse end Guds Ord. Derfor måtte et hvert forsøg på at sammentænke nationalsocialisme og kristendom selvfølgelig afvises.

⁵ I engelsk oversættelse som Karl Barth, *A Shorter Commentary on Romans* (Wipf & Stock 2012).

Kritisk realisme

Efterhånden står det stadig mere klart for Barth, at teologien må tage afsæt i noget positivt: Åbenbaringen – og det vil sige evangeliet, treenighedslæren og kristologien. Teologi tager udgangspunkt i evangeliet snarere end i almene begreber om religion. Det betyder ikke, at vi på fundamentalistisk vis skal undgå al tænkning, der ikke er udledt direkte af bibelen, men det betyder, at vores teologiske begreber skal være formet af evangeliet, af læren om at Gud er blevet menneske i Jesus, at han er død og opstået for os. I hvert fald bør vi tage bibelen mindst ligeså alvorligt som vores egne tanker, som Barth siger det med en kendt formulering.

Barths landsmand, den schweiziske teolog Hans Urs von Balthasar, har beskrevet det sådan, at Barth efterhånden bevægede sig væk fra den dialektiske tankegang, for i stedet at tænke teologien ud fra det, der kaldes *analogia fidei*, troens analogi, altså groft sagt det, at virkeligheden forstås ud fra troen, snarere end omvendt.⁶ Amerikanske Bruce McCormack har dog peget på, at det, der kendetegner Barths tænkning allerede fra romerbrevskommentaren og frem, er en ”kritisk realisme” – altså den opfattelse, at troen snarere end at angå subjektive følelser eller luftige idealer angår en objektiv virkelighed.⁷ Det kritiske element består i, at det er den objektivt foreliggende virkelighed i Kristus, der ligger til grund for dommen over vores subjektive idealer og begreber om Gud.

⁶ Se Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth* (Communio Book 1992).

⁷ Se Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936* (Clarendon Paperbacks 1997).

At teologien skal formes af evangeliet betyder, at vi må forholde os skeptisk til de abstrakte gudsbegreber, som har været gældende i store dele af teologiens historie. Moderniteten er helt tilbage fra 1300-tallets nominalisme over protestantismen og moderne filosofi præget af et gudsbegreb, hvor Gud forstås som ren, ubegrænset magt og vilje, en arbitrær, lunefuld hersker, som vi kun kan bøje os for. Barth understreger også Guds frihed og suverænitet, men han gør det samtidig klart, at Gud for en kristen teologi alene kan forstås som den Gud, der evigt har besluttet sig for at være for menneskeheden i Kristus.

Afsked med den skjulte gud

Barth må derfor også stadig skarpere gøre op med den lutherske tanke om den såkaldt skjulte gud. Ifølge Luthers *Om den trælbundne vilje* var Gud ikke bundet af sit ord, men Gud skjuler sig uden for sin åbenbaring. Når Gud ifølge sin åbenbaring ønsker at frelse mennesker, var det ifølge Luther kun én side af sagen, for samtidig har Gud en skjult vilje, der ønsker at de fleste mennesker skal fortabes. Gud er ifølge sin åbenbaring god og kærlig, men samtidig er han ifølge Luther den skjulte gud, der virker alt det grusomme og onde i naturen og menneskelivet.

Barth afviser en sådan forestilling om en skjult side af Gud, for Gud kender vi kun gennem åbenbaringen i Kristus. Vi kan derfor ikke også have en lære om, hvad Gud er uden for sin åbenbaring. I oldkirkelig teologi – fx Klemens af Alexandria – var det almindeligt at tale om, at Gud skjuler sig *i* sin åbenba-

ring, da han bliver menneske. Hos Barth betyder en tilsvarende tanke, at det alene er åbenbaringen i Kristus, der gør, at vi kan tale om Gud som skjult. At Gud forbliver skjult, trods sin åbenbaring, betyder ikke, at Gud er utilregnelig, men at hans åbenbaring ikke kan gøres til et fastlåst system, som vi kan besidde og gøre os til herrer over. Gud kender vi som den Gud, der nok er fri, men som dog alligevel endegyldigt har åbenbaret sig i mennesket Jesus Kristus.

Barth kan derfor også tale om Guds menneskelighed. Fordi evangeliet handler om, at Gud er blevet menneske, indebærer det også en slags "Guds humanisme". I et af de foredrag, der findes i den lille bog, der på engelsk har den lidt kække titel *God Here and Now*, forklarer Barth, at inkarnationen – det at Gud er blevet menneske – betyder at ordet "Gud" ikke længere kan forstås abstrakt som fx "fornuft" eller "liv" eller "magt".⁸ Gud er ikke, hvad vi måske mener, han bør være, skriver Barth, men Gud er den, der har villet være til for mennesker i sin åbenbaring i Jesus Kristus.

I fjerde bind af den kirkelige dogmatik knytter Barth af samme grund an til den oldkirkelige teolog Gregor af Nyssa, der i sin katekismus forklarede, at Guds almægt ikke må forstås sådan, at Gud ikke kan blive menneske og lide afmagt.⁹ Tværtimod fortæller evangeliet os netop, at Gud er almægtig på en sådan måde, at han har kunnet besejret dødens magt ved selv at blive afmægtig. Ligesom Gregor af Nyssa lader Barth på den måde evangeliet omforme vores traditionelle teologiske begreber om fx almægt, uden at begreberne af den

⁸ Karl Barth, *God Here and Now* (Routledge 2003).

⁹ Se Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik IV.1*, §59.

grund afskaffes. Men teologien får altså kort sagt sit konkrete indhold af evangeliet.

Dobbelt prædestination

I tanken om den skjulte gud, som Barth altså afviser, lå det, vi nogle gange kalder læren om den dobbelte prædestination. Den traditionelle prædestinationslære kan spores tilbage til Augustin af Hippo i det femte århundrede, men først hos den saksiske munk Gottschalk af Orbais formuleres i det niende århundrede en egentlig dobbelt prædestinationslære. Ifølge Gottschalk havde Gud ikke bare forudbestemt, hvem der skulle frelses, men også hvem, der skulle fortabes. Gottschalks lære blev dømt som kættersk, fordi den i kritikernes øjne endte med at gøre Gud til det ondes ophavsmand – den irske teolog Johannes Eriugena gjorde det imod Gottschalk klart, at Gud er udelt god og derfor kun forudbestemmer det gode. Der findes med andre ord kun en enkelt prædestination til det gode.

Alligevel dukker tanken om en dobbelt prædestination op igen i løbet af middelalderen og efter reformationen hos Luther og Calvin: Gud elsker fra evighed og uforanderligt nogle mennesker, mens han hader andre. Nogle er derfor skabt med en evne til at tro, mens andre ikke er skabt med denne evne. Ligesom Luther understregede Calvin, at der var tale om et mysterium, som mennesket ikke skulle spekulere over, men dog være sig bevidst. Tydeligvis er der jo nogen, der tror evangeliet, mens andre ikke gør det – og ligesom også Au-

gustin forstod Calvin det som udtryk for, at Gud måtte have forudbestemt og udvalgt nogle til at tro.

Det nemmeste ville selvfølgelig være at efterlade læren om en dobbelt prædestination på historiens mødding. Barth afviser imidlertid ikke læren om en dobbelt prædestination, men omformulerer den på radikal vis. Allerede i romerbrevskommentaren forklarer Barth, at vi ikke kan opfatte prædestination som det, at én gruppe mennesker er forudbestemt til frelse, mens en anden gruppe er forudbestemt til fortabelse. Prædestination betyder sådan set bare, at det ikke er mennesket selv, der afgør dets egen skæbne, men at det hele står i Guds hænder. Det er evangeliet i en nøddeskal, at vi frelses af nåde, og ikke på grund af noget ved os selv.

Den store tyske teolog Friedrich Schleiermacher havde i et essay fra 1819 allerede nytænkt den traditionelle prædestinationslære.¹⁰ Barth er kendt for sin skarpe kritik af Schleiermachers teologiske metode, men hvad angår deres forståelse af prædestination er de faktisk bemærkelsesværdigt tæt på hinanden, som blandt andre Matthias Gockel har bemærket.¹¹ Ifølge Schleiermacher hang den dobbelte prædestination ikke sammen med, at der var to viljer i Gud, som fx Luther havde hævdet. Der findes kun én vilje i Gud, men den ene vilje resulterer historisk i både tro og vantro. Men Guds vilje består ene og alene i forligelsen i Kristus og kan derfor ikke resultere i, at nogen i sidste ende falder udenfor Kristus, selvom den altså

¹⁰ Tilgængelig i engelsk oversættelse, som Friedrich Schleiermacher, *On the Doctrine of Election, with Special Reference to the Aphorisms of Dr. Bretschneider* (Westminster John Knox Press 2012).

¹¹ Matthias Gockel, *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election: A Systematic-Theological Comparison* (Oxford University Press 2007).

historisk – men altså kun historisk – viser sig som en slags dobbelt prædestination.

I sin romerbrevskommentar gjorde Barth det på samme måde klart, at prædestinationen angår menneskeheden som sådan og altså ikke bestemte individer. Alle mennesker er genstand for Guds dom, hans 'nej', men fordi Guds 'nej' rummer Guds 'ja' i sig er alle samtidig genstand for Guds nåde. Alle er med andre ord på én gang forudbestemt til forkastelse og udvælgelse. Historisk viser det sig ved at nogle tror, mens andre ikke tror. Forkastelse er udvælgelsens skygge, men aldrig Guds sidste ord om mennesket. Det sidste ord om mennesket er til enhver tid det 'ja', som Gud har talt i Kristus.

Derfor udvikler Barth efterhånden et stadigt mere kristocentrisk begreb om prædestinationen. Hvis Kristus virkelig er udgangspunktet for teologien, kan vi ikke forstå den dobbelte prædestination uafhængigt af Kristus. Nok er Guds veje uransagelige for os, men Gud har åbenbaret sin vilje i Kristus. Forudbestemmelsen må derfor forstås i lyset af, at Gud i Kristus har åbenbaret sig endegyldigt. Den dobbelte prædestination sker altså ikke uden for eller uafhængigt af Kristus.

En væsentlig kilde til en sådan kristocentrisk gentænkning af læren om dobbelt prædestination er måske lidt overraskende den oldkirkelige teolog Athanasius af Alexandria, som levede i det fjerde århundrede. Den amerikanske barthforsker George Hunsinger, har bemærket, at det vistnok længste citat i Barths kirkelige dogmatik ikke stammer fra fx en reformert teolog som Calvin eller Zwingli, men fra Athanasius' værk mod arianerne, altså den bevægelse, der benægtede Jesus'

guddommelighed.¹² I citatet forklarer Athanasius blandt andet, hvordan det skal forstås, når det i Efeserbrevet hedder, at Gud har udvalgt os i Kristus før verdens skabelse (Ef 1,4). Det, som Athanasius især har blik for, er ifølge Barth, at Gud på én gang er subjekt og objekt for udvælgelsen, og at vi som mennesker kun sekundært er udvalgt, idet vi tager del i udvælgelsen i Kristus. Prædestinationslæren skal med andre ord tænkes sammen med treenighedslæren.

Barths nytolkning af udvælgelseslæren og den dobbelte prædestination beskrives ofte som original – godt nok har den klare ligheder med radikale pietister som fx engelske James Rely, der i det 18. århundrede, ligesom Barth forstod prædestinationen radikalt kristocentrisk. Men Barth systematiserer altså en trinitarisk og kristocentrisk læsning af den dobbelte prædestinationslære. Kristus er på én gang den, der vælger mennesket, og det menneske, i hvem menneskeheden vælges. At Kristus er helt Gud og helt menneske, kan forstås sådan, at Kristus på én gang er den, i hvem Gud tager menneskers forkastelse på sig, og samtidig den, i hvem mennesker får del i Guds udvælgelse. Kristus er for så vidt den, i hvem de to poler af den dobbelte prædestination falder sammen. Den dialektiske tankegang hænger ved: Alle mennesker er i Kristus på én gang forudbestemt til fortabelse såvel som til frelse. Hele menneskeheden får i Kristus del i udvælgelsen, idet Kristus tager menneskehedens forkastelse på sig.

¹² Se Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik II.2*, §33. Se interview med Hunsinger her: <https://www.youtube.com/watch?v=qyX0XkuZb3M&t=187s>

Forsoningslæren

Barths nytolkning af udvælgelseslæren og den dobbelte prædestination kan måske nok lyde teoretisk og knudret, men konsekvenserne bliver tydelige, når vi ser, hvad det betyder fx for forsoningslæren. Dobbelt prædestination er nok ikke noget, der diskuteres i vide kredse i det bredere kirkelige landskab – selvom der i global evangelikalisme er eksempler på ”neo-calvinister”, der vil vende tilbage til de mere brutale former for reformert teologi. Men netop forsoningslæren har derimod været genstand for debat i det, man måske ligefrem kunne vove sig til at beskrive som den bredere offentlighed.

For nogle år siden var der i hvert fald en række debatter i blandt andet Kristeligt Dagblad om forsoningslære. Flere debattører afviste ved den lejlighed den traditionelle protestantiske forestilling om, at Jesus døde som et offer, der på en eller anden måde skulle mildne Guds vrede mod mennesker. Den tankegang er barbarisk, mente flere, og den hænger i hvert fald ikke sammen med den tanke om Gud som kærlighed, der findes i Det nye Testamente. Men snarere end helt at afvise, at Jesus forsoner os med Gud, kan der jo være grund til at gennemtænke, hvad der så mere præcist bør forstås ved forsoning. Og det er altså det Barth gør i det fjerde bind af den kirkelige dogmatik.

Helt afgørende må forsoningen forstås som historie – ikke som en abstrakt, ahistorisk sandhed, der kan begribes rationelt. Forsoningen er en fortælling med Jesus som hovedperson. Ikke overraskende går Barth derfor igen kristologisk til værks. Inkarnationen er for Barth helt afgørende for at forstå forsoningen. Det er der sådan set ikke noget nyt i. Oldkirkeli-

ge teologer, som Irenæus og igen Athanasius og Gregor af Nyssa, havde på forskellig måde forklaret, hvordan Gud i inkarnationen forener sig med hele menneskehedens fælles væsen, som er faldet, men som genoprettes ved at forenes med Gud igen. Hvis vi skal tale om ”arvesynd”, må det i ikke forstås individualistisk som noget nedarvet fra person til person, men som det, at hele menneskeheden mangler den relation til Gud, som genoprettes i og med Jesus’ inkarnation, liv, død og opstandelse.

Barth udtrykker det sådan, at Jesus er som den fortabte søn, der drager til et fremmed land og først vender tilbage til sin fader, da han har været grueligt meget igennem. Men Jesus tager hele menneskeheden med sig. Jesus er Herren i skikkelse af en tjener. I Jesus omvendes menneskeheden til Gud. Men omvendelsen til Gud sker gennem dom. Med en kendt formulering siger Barth det sådan, at ”Jesus er dommeren dømt i vores sted.” Det lyder måske umiddelbart traditionelt, men der er en vigtig detalje til forskel. I en måske karikeret udgave af traditionel forsoningslære er Gud jo dommeren, der lader sin vrede gå ud over sin søn i stedet for os. Men Barth omtolker altså den tanke kristologisk – Jesus er jo selv fuldt Gud, ligesom han er fuldt menneske, og derfor på én gang dommer og dømt.

Men Jesus er ikke kun død i stedet for os – vi er også døde med ham. Ligesom fx Athanasius lægger Barth vægt på forbindelsen mellem inkarnationen og så vores død med Jesus på korset. Når Paulus i Andet Korintherbrev kan skrive, at ”når én er død for alle, er de alle døde” (2 Kor 5,14), skal det forstås ganske bogstaveligt. Alle mennesker er i grunden døde – og det vel at mærke ganske uafhængigt af deres tro og indstilling

til tingene. Det er ellers en almindelig opfattelse, især blandt mystikere og spiritualister, men også almindelige protestanter, at døden med Kristus er en slags moralsk fordring eller noget, mennesket skal undergå i en åndelig oplevelse, men Barth understreger altså, at vores død med Kristus er en realitet alene i kraft af korset.

Den dialektiske tankegang, hvor Guds 'nej' indeholder Guds 'ja', dukker på sin vis op igen her. Ligesom hos fx Origenes og Gregor af Nyssa er tanken, at døden er blevet vejen til livet, sådan at Gud gør levende ved at slå ihjel. Korset er Guds 'nej' til hele den gamle, syndige menneskehed. Men det er samtidig forudsætningen for, at Gud kan genoprette hele den fortabte menneskehed i opstandelsen, som er Guds 'ja' til den nye skabning som vi er i Kristus. Selvfølgelig er vi stadig i live, men korset sætter en grænse for vores gamle 'jag', så vi får mulighed for at tage del i det nye 'jag', som vi har fået del i i kraft af opstandelsen.

Evangeliet først

At vi er døde med Kristus på korset, da han døde på korset, betyder altså, at vi ikke først skal igennem en omvendelsesproces, før vi får del i Guds nåde. Den amerikanske baptistprædikant Will Campbell formulerede det i 1960'erne – nok inspireret af Barth – sådan, at vi i grunden slet intet har at gøre, men at vi skal være det, vi allerede er i Kristus, nemlig forsonet og forligt med Gud og verden.¹³ Det er ellers en al-

¹³ Se Will D. Campbell, *Crashing the Idols: The Vocation of Will D. Campbell* (Wipf & Stock 2010).

mindelig og vistnok temmelig udbredt opfattelse, at Guds tilgivelse og vores delagtighed i forsoningen afhænger af, hvordan vi vælger at forholde os til evangeliet. Problemet med den tankegang er, at korset så ikke i sig selv gør nogen forskel. Forligelsen i Kristus bliver et ”tilbud”, noget man kan tage imod eller gøre brug af, men altså ikke noget vi har del i, før vi kommer til tro, og gennem troen forenes med Kristus. At vi retfærdiggøres af tro betyder for så vidt, at vi får del i Guds retfærdighed i det øjeblik, vi kommer til tro – men altså ikke et øjeblik før.

I det syttende århundredes reformerte ortodoksi findes en række alternativer til den forståelse af retfærdiggørelsen – flere teologer hævdede i hvert fald, at retfærdiggørelsen af mennesket fuldt ud finder sted på korset, og at troen og omvendelsen derfor ikke kan være en forudsætning for at få del i Guds retfærdighed. Det er den tradition, som Barth skriver sig ind i, når han hævder, at vi retfærdiggøres i og med vores død med Kristus på korset. Evangeliet er ifølge Barth en forkyndelse af allerede foreliggende virkelighed – evangeliet er derfor også et løfte og et håb, men det er ikke et ”tilbud”. Evangeliet fortæller om den nye virkelighed, der gælder for os i Kristus. At omvendes betyder at tro den virkelighed. Vi kan omvende os, fordi vi allerede principielt har del i den omvendelse til Gud, som er sket i og med Jesus.

Med andre ord sætter Barth evangeliet først – og måske kunne det lyde som det, der nogle gange er blevet kaldt ”antinomisme”, altså en afvisning af, at Guds lov skulle have en betydning for troen. For Luther var det fx afgørende, at loven og evangeliet altid fulgtes ad – loven skulle vise mennesket, at det var synder, og at det havde behov for Gud, for at evangeli-

et så kunne slå til og vise mennesket, at det faktisk var tilgivet. Men for Barth er det kun ved at høre evangeliet, at vi forstår, at vi har brug for Gud.

Det betyder imidlertid ikke, at vi slet ikke skal tale om Guds lov, men Guds lov er afledt af evangeliet. Synd er i lyset af evangeliet først og fremmest at afvise Kristus. Det er at leve på den løgn, at evangeliet ikke gælder mig. Synd kan ikke forstås uafhængigt af evangeliet, men må i lyset af evangeliet netop forstås som en fornægtelse af vores identitet i Kristus. I en af de prædikener, som Barth holdt da han var fængselspræst i Basel i 1950'erne, forklarede han, at den ene store synd her og nu ville være at ekskludere nogen fra Guds 'ja'.¹⁴ Den ene store synd er at hævde, at evangeliet enten ikke gælder de andre eller mig selv.

Der er altså et spændingsforhold på spil – evangeliet gælder alle, men alligevel kan vi hævde, at det ikke gælder mig. Fortabelse er nu at vedblive i en fornægtelse af evangeliet. Spørgsmålet bliver så, om det er muligt at vedblive at fornægte evangeliet i sidste ende?

Håb for alle

At evangeliet gælder alle uden undtagelse, er ofte blevet forstået sådan, at Barth forsvarer en lære om *apokatastasis*, altings genoprettelse, som indebærer, at alle i sidste ende bliver frelst. Det kan ligefrem virke som det mest teologisk konsistente at konkludere, at fordi Jesus er død for at frelse alle, så

¹⁴ Se engelsk oversættelse i Karl Barth, *Deliverance to the Captives* (Wipf & Stock Pub 2010), s. 85ff.

må alle også blive frelst. Barth vender sig imidlertid mod alle mekaniske forståelser af frelsen, for vi kan ikke med menneskelig logik slutte os frem til det, som vi kun kan modtage som en nådegave. Men derfor udelukker Barth omvendt ikke håbet om alles frelse. Adspurgt, om han forsvarede læren om alles frelse, skulle Barth have svaret: ”jeg lærer det ikke, men jeg lærer det heller ikke-ikke”. Menneskers endegyldige frelse er med andre ord noget, vi må undlade at udtale os om og i stedet overlade til Gud. Vi kan med andre ord håbe og bede om alle menneskers endelige frelse, men frelsen er altid noget personligt, noget partikulært, der involverer det konkrete menneske.

Ikke desto mindre understreger Barth igen og igen forsoningens altomfattende karakter. Intet falder udenfor. Jesus Kristus blev født og døde og oprejst igen for alle, skriver Barth i det fjerde bind af sin kirkelige dogmatik. Forsoningen, som er menneskets omvendelse til Gud, skete for alle. Guds Ord, dom og løfte er blevet sagt over alle. For så vidt er alle objektivt set retfærdiggjorte, helliggjorte og kaldede. Objektivt, vel at mærke, for som Barth formulerer det, har Guds hånd endnu ikke rørt alle på en sådan måde, at alle kan se det, som Gud er for dem. At Kristus har sejret over døden er naturligvis en specifikt kristen grundsætning, som nok er alment gyldig, men ikke kendt og accepteret af alle. Af samme grund er det endnu ikke alle, der overhovedet ved, hvad synd er, for synd ved vi kun, hvad er, i lyset af evangeliet. Derfor er det heller ikke alle, der endnu kender til den retfærdiggørelse, helliggørelse og det kald, som har fundet sted i Jesus Kristus.

Selvom det er noget problematisk at skelne mellem den objektive og den subjektive side af evangeliet, kan vi dog ifølge

Barth godt sige, at det, der særligt kendetegner kristne, er, at de i modsætning til andre er blevet rørt af Helligånden på en sådan måde, at de forstår, at Guds suveræne nåde gælder hele verden og derfor netop også dem. Det skal vel at mærke ikke forstås sådan, at vi selv i sidste ende er ansvarlige for at vælge at forholde os rigtigt til forsoningen. Kristne udmærker sig ikke ved selv at have valgt at tro evangeliet, men er altså netop dem, som Gud gennem Helligånden har ramt med evangeliet.

Det er ellers en populær opfattelse, at Gud på en eller anden måde skulle respektere menneskets frihed og derfor lade mennesket selv vælge, om det vil tro og frelles eller ej. Men derved gøres mennesket jo til sin egen suveræn, hvilket i grunden betyder, at mennesket bliver sin egen Gud. Som Jürgen Moltmann også har bemærket, er troen på, at mennesket selv afgør sin skæbne, i bund og grund en form for ateisme.¹⁵ For Barth er menneskets frihed ikke en autonom frihed til at vælge eller fravælge Gud, men menneskets frihed udspiller sig så at sige indenfor rammerne af Guds egen frihed. Guds frihed og menneskets frihed er ikke to forskellige ting, men mennesket er frit, for så vidt det får del i Guds frihed af Helligånden.

Kristne har alene det særlige fortrin frem for andre, at de allerede her og nu kan tro og bekende forsoningen. Friedrich Schleiermachers historiske forståelse af udvælgelsen dukker på sin vis op igen. Skellet går ikke så meget mellem troende og vantro, frelste og fortabte, som mellem kristen og endnu-ikke-kristen. Men her og nu, historisk, er der forskel på at bekende sig som kristen og på ikke at bekende sig som kristen.

¹⁵ Jürgen Moltmann, *The Coming of God* (Augsburg Books 2004), s. 251.

Kirken har derfor også et arbejde at gøre, selvom Jesus er død for alle én gang for alle.

Kirken for verden

Skellet mellem kirken og resten af verden kan ikke være den, at kirken i modsætning til resten af verden har del i forsoningen. Kirken er ikke de mennesker, der i al hemmelighed har en forrang frem for andre. Men derfor kan der heller ikke være tale om en skjult kirke. Kirken er derimod den faktiske, synlige, konkrete forsamling af de mennesker, der bekender sig som kristne. En kirke, der ikke er synlig, er i grunden slet ikke en kirke. Kirken er ikke et slags abstrakt, inderligt fællesskab, men konkrete, levende mennesker, der forsamles i Helligånden.

Det var vel i grunden det kirkesyn – altså kirken som et konkret, synligt fællesskab, der er noget andet end resten af samfundet – der slog igennem, da Barth og den bekendende kirke protesterede og sagde fra overfor nazismen i Tyskland. Kirken er salt og lys i verden, et tegn på, at Guds rige er nær. Kirken er et særligt folk med sin egen særlige opgave i verden og må derfor også være klar til at tale kulturen og magten og samfundets ideologier imod.

Kirken kan af samme grund ikke være en ”folkekirke” i den forstand, at den naturligt falder sammen med folket, men kirken kan være en kirke *for* folket og i den forstand måske kaldes en slags folkekirke. Kirken er først og fremmest de konkrete mennesker, der udgør den. Derfor er kirken heller ikke uden fejl, for det hører netop til den synlige kirke at bestå af

mennesker med alle deres fejl og mangler. Kirken er ikke en samling særligt moralsk fremragende mennesker, men består af dem, der samles om Guds ord. Derfor kan kirken heller ikke deles op i sande og falske kristne, men heller ikke i fx gejstlige og lægfolk eller aktive og passive. Alle kristne er så at sige ubrugelige i sig selv, men brugbare for Gud på trods.

Kirken er vel at mærke ikke til for at tilfredsstille menneskers religiøse behov eller for at hjælpe dens medlemmer til at udleve et personligt fromhedsliv. Kirken er i verden for at tjene Jesus og Guds rige. Man kan måske sige det sådan, at kristne ikke er udvalgte for deres egen skyld, men for verdens skyld.

Det ligger også i Barths forståelse af bøn. Bøn handler ikke så meget om privat fromhed og inderlighed, som det handler om kirkens forbøn for verden – en forbøn som også gør det muligt for kirken at handle i verden. I en kendt formulering, der ofte tilskrives Barth, hedder det: ”At folde hænderne i bøn er begyndelsen på et oprør mod alt, hvad der er galt i verden”. Fadervor er på samme måde kirkens fællesbøn på hele verdens vegne.

Dåben er ikke et sakramente

Barths sene teologi har med sit kirkesyn et økumenisk potentiale. Der hvor den imidlertid kommer på kant med traditionel teologi er i dåbssynet. Når nu det er Kristi død på korset, der retfærdiggør os én gang for alle, kan det jo ikke også være rituelle handlinger i kirken, der afstedkommer det enkelte menneskes delagtighed i forsoningen på korset.

Her bliver Barths teologi relevant for aktuelle debatter om fx dåbssyn. Allerede i 1940erne kritiserede Barth den traditionelle barnedåb, men han afviste ikke på dette tidspunkt, at dåben skulle være et sakramente.¹⁶ Det ændrede sig efterhånden. I det sidste, ufærdige bind af den kirkelige dogmatik, forklarer Barth, at det var hans søn, Markus Barth, der fik ham på andre tanker. Markus Barth, der var nytestamentlig ekseget, havde i 1951 udgivet en bog om dåben, der afviste den traditionelle sakramentalistiske forståelse af dåben.¹⁷

Dåben er ikke et sakramente, forstået som en rituel handling, der giver os del i Guds nåde, men en bekendelse af troen på evangeliet. Den kristne dåb er menneskets frie svar på evangeliet, et 'ja' til det 'ja', som Gud har talt i Jesus. Forud for dåben i vand må gå dåben i Helligånden, hvor det enkelte menneske kommer til tro på, at forsoningen også gælder netop det menneske. Vi dør allerede med Kristus på korset. Derfor kan dåben ikke være det sted, hvor det gamle menneske dør. Når Paulus taler om, at vi i dåben begravnes med Kristus, hænger det sammen med, at vores gamle 'jeg' allerede er dødt. Dåben udtrykker, at menneskets gamle 'jeg' nu også lægges i graven med Jesus – men også, at et nyt 'jeg' er en realitet i kraft af hans opstandelse.

Barth lægger vægt på, at den kristne dåb i dåbsbefalingen bogstaveligt er en dåb "til" eller "ind i" den treenige Guds navn, og altså ikke en dåb i Guds navn, som om det var noget, kirken kunne gøre på Guds vegne. At blive døbt er at få del i

¹⁶ Karl Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe* (Evangelischer Verlag 1943).

¹⁷ Markus Barth, *Die Taufe – Ein Sakrament?* (Evangelischer Verlag 1951).

Kristi navn og derfor at blive ”kristen” – og det vil altså sige at tage del i kirkens arbejde for at vidne om Guds gerning i Kristus. Dåben er det første aktive skridt i tro og kærlighed og tjeneste.

Med det kirke- og dåbssyn, som Barth udvikler, nærmer han sig noget, der kunne lyde som det, der traditionelt har været repræsenteret af frikirkerne, især baptistkirker. Der er da også flere ligheder med traditionel baptistteologi, der ligesom Barth ofte har insisteret på, at retfærdiggørelsen skete én gang for alle på korset og derfor går forud for tro og omvendelse. Dåben er ikke middel til retfærdiggørelse, men udtryk for og tegn på noget, der allerede er en realitet. Dermed selvfølgelig ikke sagt, at Barth i virkeligheden var en slags baptist – selvom han havde pæne ord til overs for baptisternes frikirkelige ekklesiologi med den lokale menighed som uafhængig af både staten og hierarkiske kirkelige institutioner.

Der hvor Barth naturligvis adskiller sig fra den teologi, som mange baptister historisk har haft, er hans afvisning af enhver tendens til sekterisme. Barth afviste gendåb og holdt fast i at barnedåben var en gyldig dåb, også selvom den var ”uklar”, som han formulerede det. I dag har mange baptister taget store dele af Barths teologi til sig – man har engageret sig økumenisk og i mange tilfælde anerkendt andre kirkesamfund, selv barnedåben, selvom man ikke selv praktiserer den.

Det betyder selvfølgelig ikke, at man skal være baptist for at værdsætte Barths teologi. Det følger vel næppe med nødvendighed, at man ikke kan døbe børn, fordi man som Barth fx lægger vægt på, at forsoningen på korset er en realitet én gang for alle – måske tværtimod. Men vi kan dog sige så meget, at vi må tage afsked med den i grunden ganske uevangeli-

ske dåbsteologi, der stadig er den officielle i mange traditionelle kirkesamfund, som insisterer på, at forsoningen på korset først gælder for et menneske i det øjeblik, vedkommende gennemgår bestemte ritualer.

Pointen er naturligvis ikke, at alle mennesker er naturligt gode og retfærdige og derfor slet ikke behøver tilgivelse – den tanke synes også aktuelt at findes mange steder – men at tilgivelsen har fundet sted én gang for alle. Dåben er ikke et sakramente, der giver den døbte del i forsoningen, men dåben er en indvielse til tjeneste for Guds rige.

Aktuelle perspektiver

I en tid hvor kristendommen marginaliseres stadig mere – måske ikke så meget i Danmark som i mange andre vestlige lande, men dog alligevel – er det afgørende at forstå, at kirken har en opgave i verden. Det har andre teologer som Jürgen Moltmann sagt meget mere om efter Barth, men for mig at se er Barths teologi stadig relevant som samtalepartner for en nødvendig refleksion over, hvad det er evangeliet kalder os til at være og gøre.

Ikke mindst er det den evangeliske realisme, som vi måske kan kalde det, der for mig at se bliver ved at være aktuel. Som jeg har været inde på, handler evangeliet om, at vi én gang for alle er forligt med Gud. Det er, så at sige, realiteterne. Evangeliet er derfor ikke et ideal, der skal realiseres, men en virkelighed, der skal forkyndes. Det handler om at være det, vi er i Kristus. Men det betyder også, at kirkens opgave ikke kan være at kæmpe for at realisere politiske eller moralske eller

endda kirkelige idealer. Nej, kirkens opgave er at fortælle verden om det, den allerede er.

I strømninger i aktuel, amerikansk teologi spiller især Barths sene tænkning en rolle, og det er nok det, jeg har kaldt en evangelisk realisme, der går igen, hos fx en populær teolog som Stanley Hauerwas. Stanley Hauerwas er i hvert fald kendt for et citat, hvor han siger: ”The first task of the church is not to make the world more just; the first task of the church is to make the world the world.” Der er et element af dialektisk tænkning i citatet her, for først og fremmest betyder det, at kirken ved at forkynde Guds rige skal gøre det negative klart, at verden netop ikke er Guds rige.

At verden skal være verden, betyder, at verden skal holde op med at forsøge at være alt muligt, den ikke er. Men skal vi følge Barth, må pointen jo samtidig være, at verden er forlygt og forsonet med Gud. Kirkens opgave er at kalde mennesker til at lægge deres uforsonlighed og uforligelighed fra sig, for i stedet at være, hvad de er i Kristus. Det handler om at fortælle den store historie, Guds historie, som giver verden en identitet i Kristus – en fortælling, som derfor også afslører vores projektet og idealer og konflikter og kampe som udtryk for ulydighed. Kirken kan vel sagtens involvere sig i samfundsmæssige sager, men det må altid være for at bibringe verden gudsrigets perspektiv på tingene – et perspektiv, som verden jo ikke af sig selv kan frembringe.

Karl Barths tænkning peger i den retning, at vi kun kan forstå verden rigtigt, ved at forstå den i lyset af evangeliet, og det er netop den tanke, der går igen i en række aktuelle modernitetskritiske forsøg på at gentænke vores verdensbillede ud fra en teologisk grundforståelse, herunder fx såkaldt radi-

kal ortodoksi.¹⁸ Vi kan til stadighed bruge Barth i dag af den simple grund, at Barth kalder os tilbage til rødderne – til evangeliet, til Kristus, til korset og opstandelsen, til Guds rige, treenighedslæren og kristologien. Det er der, enhver teologisk tænkning må tage sin begyndelse – om man så kalder sig barthianer eller ej.

¹⁸ Graham Ward, Jon Milbank, Catherine Pickstock, m.fl., *Radical Orthodoxy: A New Theology* (Routledge 1998).