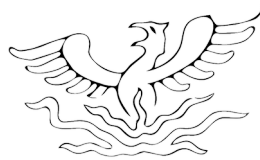


TIDSSKRIFTET FØNIX

Søren Kierkegaard mellem hvalen og elefanten

MIKAEL BRORSON
Stud.theol., Aarhus Universitet

FØNIX ÅRG. 2021, s. 182–200



Dette værk er licenseret under en Creative Commons-licens
CC BY-NC-ND 2.5 DK

www.foenix1976.dk

ISSN 2446-175X

Søren Kierkegaard mellem hvalen og elefanten

Er det klart for Dem, hvordan vi står overfor hinanden – De og jeg? Mig forekommer det: som en hval [...] og en elefant, der i grænseløs forbavselse møder hinanden ved havets kyst [...]. De mangler en fælles nøgle til det, som de, hver fra sit element og hver i sit sprog, tydeligvis ellers så gerne vil sige.¹

ORDENE ER DEN SCHWEIZISKE TEOLOG Karl Barths, og med dem indleder han et brev til kollegaen Rudolf Bultmann, dateret juleaftensdag 1952. Det er bemærkelsesværdigt, at netop Barth og Bultmann skulle ende med at stå helt uden fælles sprog. De var bekendte allerede fra studietiden og kom ud af samme liberalteologiske tradition efter at have gået på de samme universiteter og haft de samme læremestre, heriblandt Adolf von Harnack og Wilhelm Herrmann. Dernæst stod de også som allierede i opgøret med selvsamme tradition i kølvandet på Første Verdenskrig, da Karl Barth med andenundergaven af *Der Römerbrief* i 1922 for alvor gav startskuddet til den dialektiske teologi, som siden blev videreført blandt andet i tidsskriftet *Zwischen den Zeiten*, som Barth (i samarbejde med Eduard Thurneysen og Friedrich Gogarten) redigerede, og som Bultmann løbende bidrog til.

Hvordan ender to teologer, som har fulgtes så tæt ad først i liberalteologien og siden i den dialektiske teologis opgør med denne, med at stå helt uforstående overfor hinanden? Jeg vil i nærværende artikel undersøge, hvilken rolle Søren Kierkegaards tænkning kunne spille i denne sammenhæng. Kan det tænkes, at Barth og Bultmann hos Kierkegaard erhvervede et fælles sprog, eller i det mindste – de store dialektale forskelle de to imellem taget i betragtning – fælles gloser, som bidrog til at forene dem i deres opgør med liberalteologien, men som de brugte så forskelligt, at det siden måtte føre til splittelse mellem dem?

Det kan man naturligvis ikke uden videre hævde, for en lang række andre faktorer spillede afgørende ind på bruddet mellem Barth og Bultmann, ikke mindst den fundamentale forskel, at Barth stod i den reformerte tradition, Bultmann i den lutherske. Til gengæld kan der næppe herske nogen tvivl om, at Kierkegaards tænkning øvede så stor indflydelse på begge, at

¹ Karl Barth & Rudolf Bultmann, *Briefwechsel 1911-1966*, Karl Barth Gesamtausgabe, del V, bd. 1, 2. udg., Zürich: Theologischer Verlag 1994, s. 192.

den kunne være af væsentlig betydning for deres brud. I det mindste er det oplysende for den, som gerne vil forstå forskellen på Barths og Bultmanns teologi, at betragte den igennem et kierkegaardsk prisme.

Jeg vil i det følgende argumentere for, at Kierkegaards i vid udstrækning antropocentriske teologi inkorporeres i Bultmanns tænkning. I modsætning hertil bruger Barth Kierkegaard kreativt i sit eget teocentriske projekt og ender derfor med at opfatte Kierkegaard – og ikke mindst Bultmann – som en del af problemet snarere end løsningen. Jeg fokuserer særligt på perioden 1922-30, fordi den indrammer den dialektiske teologis begyndelse i 1922 og et, i hvert fald midlertidigt, klimaks for stridighederne imellem Barth og Bultmann i 1930. I denne periode går jeg virkningshistorisk til værks og undersøger den indflydelse, som Kierkegaards tænkning har øvet på Barth og Bultmanns teologier for dernæst at belyse de indbyrdes uenigheder, som Barth og Bultmann selv italesætter i perioden, enten i deres brevkorrespondancer eller den offentlige debat. Analysen foretages med henblik på en diskussion af, i hvor høj grad disse uenigheder kan forklares med forskelle i brugen af Kierkegaards tænkning, og om Kierkegaard således, med Eberhard Harbsmeiers ord, kan benævnes ”stridens æble i forholdet mellem Bultmann og Barth”.²

Det var disse ord af Harbsmeier, som oprindeligt gjorde mig opmærksom på problematikken. Harbsmeiers behandling er imidlertid relativt kursorisk og primært fokuseret på Bultmann; han angiver problemstillingen, men behandler den ikke. Det forsøger jeg at gøre i nærværende artikel. I den forbindelse skylder jeg at klargøre min stilling i forhold til den eksisterende forskning i henholdsvis Barths og Bultmanns brug af Kierkegaard. For alt imens Kierkegaard, så vidt jeg ved, ikke andre steder er blevet undersøgt som stridens æble i forholdet mellem Barth og Bultmann, er forskningen i de respektive teologers Kierkegaard-reception yderst righoldig.

I min læsning af Bultmanns reception af Kierkegaard læner jeg mig i særlig grad op ad Heiko Schulz’ arbejde, som må siges at være autoritativt på området. Jeg er således på linje med Schulz, når han om Bultmanns brug af Kierkegaard skriver, at Bultmann i sammenligning med de øvrige dialektiske teologer inkorporerede Kierkegaards tænkning mere konsekvent og substantielt.³ Som allerede antydnet, opfatter jeg Bultmanns indoptagelse af Kierkegaards tænkning som mere ”loyal” end Barths.⁴

2 Eberhard Harbsmeier, ”Kierkegaard og Bultmann – Kierkegaard som stridens æble mellem Bultmann og Barth”, *Kierkegaard inspiration: en antologi*, red. Fritz Norlan, København: C.A. Reitzel Forlag 1991, s. 96.

3 Heiko Schulz, ”From Barth to Tillich. Kierkegaard and the Dialectical Theologians”, *A Companion to Kierkegaard*, red. Jon Stewart, Oxford: Wiley Blackwell 2015, s. 212.

4 Med ”loyal” forsøger jeg ikke at fælde en værdidom. Jeg opfatter ikke nødvendigvis en ”illoyal”, kreativ eller egensindig brug af en bestemt tænker som problematisk.

Hvad Barths appropriation af Kierkegaard angår, følger jeg derfor særligt Peter S. Oh, som har påpeget, at Barths brug af kierkegaardske begreber i *Der Römerbrief* til tider var både overfladisk og direkte misvisende.⁵ Barth læser og bruger efter min opfattelse Kierkegaard mere egensindigt end Bultmann. Ifølge Oh skyldes det, at Barth simpelthen ikke forstår at skelne mellem det, som Johannes Climacus i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* betegner som religiøsitet A og B. Ifølge Oh kommer Barth i *Der Römerbrief* ikke videre end religiøsitet A, dvs. den alment religiøse betoning af en absolut forskel mellem det evige og det timelige, og derfor går han glip af religiøsitet B, hvor inkarnationen bringer disse to størrelser sammen i en paradoksal dialektik.⁶ Når jeg i stedet foretrækker at skelne mellem en teo- og en antropocentrisk brug af Kierkegaard, skyldes det en uenighed med Oh om, hvad religiøsitet B hos Kierkegaard egentlig indbefatter. For Oh er der tale om et ”epistemologisk skelet”, som betyder en ”radikal ændring af ens væremåde og syn på omverdenen”, der kun er muliggjort af Helligånden.⁷ Den sammenføjning af evighed og timelighed, som finder sted i Kristus, finder altså også i et vist omfang sted i mennesket, der transformerer i lighed med evigheden. Her følger jeg imidlertid blandt andet Johannes Sløks Kierkegaard-læsning, som i langt højere grad også i religiøsitet B betoner forskellen mellem Gud og menneske. Dermed er jeg egentlig tilbøjelig til at mene, at Barth med sin kristocentriske teologi i *Der Römerbrief* er nået ganske tæt på religiøsitet B, og at kilden til Barths idiosynkratiske Kierkegaard-brug altså er at finde et andet sted.⁸

5 Peter S. Oh, “Complementary Dialectics of Kierkegaard and Barth: Barth’s Use of Kierkegaardian Diastasis Reassessed”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, bd. 48, nr. 4, s. 497-512 (499).

6 Sst., s. 503f.

7 Sst., s. 504.

8 Se f.eks. Johannes Sløk, *Kierkegaards univers*, Viby J: Centrum 1983, s. 102-109. Sml. desuden Peter S. Oh, *Karl Barth’s Trinitarian Theology*, London: T&T Clark 2006, hvor Oh også belyser spørgsmålet, her ud fra Barths beskæftigelse med trosanalogien (*analogia fidei*) overfor værensanalogien (*analogia entis*), hvilket kan belyse Barths teocentriske læsning yderligere. Da *analogia fidei*-tanken imidlertid er en senere udvikling hos Barth, end denne artikel beskæftiger sig med, må det i nærværende sammenhæng blive ved antydningen. For Oh er *analogia fidei* det punkt i den senere Barths tænkning, som bringer ham på linje med Johannes Climacus’ religiøsitet B, jf. Oh, ”Complementary Dialectics of Kierkegaard and Barth”, s. 510f.

I. Karl Barths brug af Kierkegaard: Guds nej – og ja

I undersøgelsen af, hvordan Barth og Bultmann bruger Kierkegaards tænkning, skal jeg søge først at fastslå, *at* de overhovedet anvender den,⁹ for derefter at spørge *hvordan* de bruger den. Skønnet er i denne proces et uomgængeligt vilkår. Det er selvfølgelig muligt at konstatere indflydelsen, hvor Kierkegaard eksplicit citeres, men ofte vil der også gøres implicit brug af hans tanker, og her er fortolkning nødvendigt.

For at beskrive Barths brug af Kierkegaard vil vi først se på hans egne udsagn, som primært stammer fra en tale i København i forbindelse med modtagelsen af Sonningprisen i 1963. Barth stiftede efter eget udsagn første gang bekendtskab med Kierkegaard i 1909, hvor han læste *Øieblikket*. Grundet liberalteologiske interesser gjorde bogen ifølge Barth dog ikke indtryk på ham, og først i 1919 beskæftigede han sig igen med Kierkegaard, og nu på et afgørende tidspunkt, nemlig under udarbejdelsen af andenudgaven af *Der Römerbrief*. Barth fandt Kierkegaard interessant på grund af hans klare tale om den kvalitative forskel mellem Gud og menneske, og Barth slår således fast, at Kierkegaard på dette område har influeret den dialektiske teologi.¹⁰ Men, siger Barth i talen, han forlod også senere Kierkegaards skole, fordi Kierkegaards teologi i sin grund er antropocentrisk: Menneskets synd bliver en art (negativt) tilknytningspunkt mellem Gud og menneske, og Kierkegaards tænkning er således på dette punkt dybest set på linje med liberalteologien (s. 99f.).¹¹ Barths eget syn på Kierkegaard er klart: Enhver bør gå i Kierkegaards skole – men også forlade den igen (s. 100f.).

Men *hvordan* anvender Barth så Kierkegaards tænkning i *Der Römerbrief*? For mig at se er der i bogen to spor. For det første er der den overfladiske brug af kierkegaardske begreber og (oftest korte) citater, som Barth med let hånd strøer udover teksten og benytter på yderst idiosynkratisk vis, til sit eget formål og løsrevet fra Kierkegaards egen brug. For det andet – og det er måske vigtigst – udvikler Barth systematisk igennem hele bogen Kierkegaards diastase-motiv: den uendelige, kvalitative forskel mellem Gud og menneske.

⁹ Fra periodens begyndelse i 1922 har det været muligt at læse de fleste Kierkegaard-værker i Christoph Schrempfs oversættelse; allerede i 1914 manglede kun få, mindre vigtige skrifter, som udkom i 1922.

¹⁰ Jf. Karl Barth, "A Thank-You and a Bow – Kierkegaard's Reveille", *Fragments grave and gay*, red. Martin Rumscheidt, London: Collins Clear-Type Press 1971, s. 97f.

¹¹ Dette har Barth allerede blik for i *Der Römerbrief*, hvor han f.eks. kan tale om Kierkegaards "giftige Überpietismus", jf. Karl Barth, *Der Römerbrief*, 2. udg., 7. opl., Zürich: Evangelischer Verlag 1940 [1922].

De kierkegaardske begreber skinner tydeligt igennem: Barth benytter løbende udtryk som 'paradokset', menneskets møde med Gud i 'øjeblikket', 'afgørelsen', Guds 'inkognito' i Jesus og Kristus som en 'forargelse' og en anstødssten.¹² Disse begreber tyder på, at Barth har været i særlig grad inspireret af *Indøvelse i Christendom*. Derudover bruger Barth *Kjerlighedens Gjerninger* (s. 478-80), eftersom hans udlægning af det dobbelte næstekærlighedsbud, som Barrett også påpeger, er struktureret herefter.¹³ Endvidere viser Barth i *Der Römerbrief* et kendskab til Kierkegaards dagbøger (s. 424), ligesom han i en kritisk bemærkning om, at Kierkegaard skal tempereres med Kant, sandsynligvis alluderer til *Frygt og Bæven* (s. 453).¹⁴ Barth benytter altså både det pseudonyme og det opbyggelige forfatterskab.

Endnu mere interessant er Barths brug af det kierkegaardske diastase-motiv, som Barth med egne ord gør til en art system igennem hele *Der Römerbrief*:

Hvis jeg har et "system", så består det deri, at jeg så vedholdende som muligt holder det for øje, som Kierkegaard har kaldt "den uendelige, kvalitative Forskjel" mellem tid og evighed, i sin negative og positive betydning. "Gud er i himlen, og du er på jorden!" (s. xiii).

Allerede her, i 1922, gør Barth det således klart, at diastasen fungerer som en form for system (om end der nok må siges at være tale om en misforståelse af Kierkegaard, sådan som Oh, som nævnt, har vist). Diastasen viser sig eksempelvis i det absolutte skel mellem kød (σάρξ) og ånd (πνεῦμα). Kød bruges synonymt med skabning og ånd med skaber, når Barth eksempelvis skriver om en "kløft mellem skaber og skabning, *ånd og kød* [min kursivering, MB]" (s. 65). Kødet angiver i forlængelse heraf ren-dyrket dennesidighed, imens ånden beskrives som kødets diametrale modsætning. Imens kødet som dennesidighed sidestilles med synd, sidestilles ånden med retfærdighed: "Kød er at være fjernt fra Kristus", kødet er "den tidlige afgørelse, i Gud fældet over menneskene, i menneskene fældet imod Gud". Ånden er "den evige afgørelse, i Gud fældet for menneskene, i menneskene fældet for Gud" (s. 266). Her er – ikke overraskende i en *Römerbrevskommentar* – selvfølgelig tale om paulinske termer, men de stilles

12 Læseren henvises til registret eller alternativt til Lee C. Barretts gennemgang, som jeg i det følgende læner mig opad. Se Lee C. Barrett, "Karl Barth: The Dialectic of Attraction and Repulsion", *Kierkegaard's Influence on Theology*, Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, bd. 10, tome I, red. Jon Stewart, Farnham og Burlington: Ashgate 2012, s. 8f. Barrett overser 'afgørelsen', som – trods Barths idiosynkratiske brug – er et væsentligt kierkegaardsk træk.

13 Jf. Barrett, "Karl Barth: The Dialectic of Attraction and Repulsion", s. 11. Se også SKS 9, kap. 2.

14 Se også Barrett, "Karl Barth: The Dialectic of Attraction and Repulsion", s. 11.

med stor konsekvens op imod hinanden som modsætningspar, så de kommer til at fremstå som kvalitative forskelle. På den måde vidner de om, at Barth forsøger at gøre den kierkegaardske diastase til et "system".

I det foregående har jeg skrevet om både diastase og dialektik, og måske skylder jeg mere principielt at klargøre, hvordan jeg ser forholdet mellem disse to størrelser. Jeg forstår dialektikken som den grundlæggende mekanisme i *Der Römerbrief*, nemlig dynamikken mellem Guds "ja" og "nej". Det centrale begreb er *krisis* (κρίσις), "dom", og heri indeholdes først Guds "nej" til mennesket, som Gud dermed støder ud i fortabelse, og efterfølgende Guds "ja" til mennesket, hvorved det fortabte menneske benådes. Denne dynamik betegner jeg den soteriologiske dialektik, og den kan Barth meget vel have fundet hos Kierkegaard, hvilket da også sandsynliggøres af, at Barth i relation hertil taler om "afgørelsen" (*die Entscheidung*).¹⁵ Hos Kierkegaard står mennesket på samme måde i øjeblikkets afgørelse og bestemmes her helt i forholdet til Gud, som synder eller retfærdig, som den forargede eller den troende. Afgørelsen er her menneskets, og når så mennesket hos Kierkegaard står som synder, ved sit "nej", har det kun Guds nåde, Guds "ja", at stole på.¹⁶ Men dette omtolker Barth, så afgørelsen i stedet er *Guds* (her bruger han *krisis*). Det er også ud fra denne forståelse af Guds afgørelse, at Barth omtolker dogmet om den dobbelte prædestination. Dobbeltigheden består for Barth ikke i, at *nogle* fortabes og *andre* frelses, men i, at *alle* er forudbestemt til *både* fortabelse, qua Guds "nej", og frelse, qua Guds større "ja".¹⁷ Og når afgørelsen hos Barth er Guds og ikke kan ligge hos mennesket, skyldes det netop diastasen, den uendelige, kvalitative forskel mellem tid og evighed, som gør alt menneskeligt til synd. På denne måde er diastasen en forudsætning for Barths prædestinationslære, som bevirker, at der sniger sig en automatik ind i afgørelsen, som ikke er at finde hos Kierkegaard. Den tidlige afgørelse er nødvendigvis kød og synd, den evige er nødvendigvis ånd og retfærdiggørelse. Vi kan altså bestemme Barths dialektik som et udslag af hans forståelse af diastasen.

Tilbage på sporet af diastasen i *Der Römerbrief*: Den omtalte 'kød og ånd'-diastase hænger tæt sammen med en antropologisk diastase mellem det gamle og nye menneske. Det nye menneske er en virkelighed, som ifølge Barth er *totaliter aliter*, for det er ånd, det absolutte, som afslører menneskers totale syndighed for dem. Med hensyn til denne antropologiske

15 Jf. sst., s. 20. Robert Jenson og Hans Urs von Balthasar finder ifølge Barrett samme dialektiske dynamik, men hævder ikke eksplicit, at Barth har den fra Kierkegaard. Det skyldes måske, at den også kan være udslag af inspiration fra Luther og dynamikken mellem lov og evangelium – Barths ordvalg efterlader imidlertid ingen tvivl om, at Kierkegaard her har øvet indflydelse (og Kierkegaard var jo som bekendt også lutheraner).
16 Se f.eks. Johannes Sløk, *Søren Kierkegaard*, København: G.E.C. Gads Forlag 1963, s. 87f.
17 Jf. Barth, *Der Römerbrief*, s. 331f.

diastase taler Barth igen om en 'afgørelse', Guds "nej", som han udtaler til det gamle menneske, og det større "ja", hvormed Gud i sin nåde møder det ved Guds "nej" fortabte menneske. Dette "ja" er dog, vel at mærke, "ikke i tiden, men i evigheden" (s. 255).

Det volder imidlertid Barth problemer på én gang at skulle fastholde diastasen og tale om det nye menneske, som er ånd, for hvor befinder dette nye menneske sig? Det kan ikke høre til i tiden, og derfor må Barth tale i eskatologiske termer, om *futurum resurrectionis* eller *futurum aeternum*, altså 'opstandelsens/evighedens fremtid' (s. 289). Der er således en identitet mellem det gamle og det nye menneske i *futurum aeternum*, så mennesket er, hvad det ikke er, i kraft heraf. Barth taler, noget dunkelt, om en "prædikation af vores os selv ubekendte eksistens i Gud, det nye menneskes, som jeg ikke er, og som dog bor i mig, som jeg alligevel ikke kan fornægte som mit eksistentielle Jeg" (s. 274).

Parallelt med den antropologiske diastase udvikler Barth diastasen ekklesiologisk, nemlig mellem Esaus og Jakobs kirke. Esaus kirke er den synlige, jordiske kirke – Jakobs kirke er, helt modsat, den usynlige og umulige kirke. Kirken er ligeledes underlagt den dobbelte prædestination af fortællelse og frelse, og således er Esaus kirke kun Jakobs kirke – den har identitet med det, den ikke er – i Abrahams løfte, i Gud, i *futurum aeternum* (s. 324-32). Bemærk, hvordan Barth altså applicerer diastase-motivet både på et individuelt (antropologisk) og et kollektivt (eklesiologisk) plan.¹⁸

Diastasen kan ligeledes udfoldes etisk: Mennesket skal ikke formes efter denne verden, men efter dens forvandling. Ved denne verden forstås netop det gamle menneskes verden, "denne 'æon', tidens verden, menneskenes ting [...]", svarende til *eros*-kærligheden, som er den selviske og begærende kærlighed (s. 419). Men mennesket skal altså i stedet formes efter denne verdens forvandling, som svarer til *agape*-kærligheden, den sande kærlighed til Gud og mennesker og den højeste etiske mulighed, som tilmed grænser til evigheden (s. 436-38).¹⁹ I forlængelse heraf kan Barth endda tale om ånden som "en etisk mulighed", men aldrig som vores ånd (som noget indre og subjektivt), kun som Guds Ånd (som en objektiv og udefrakommende størrelse), og dermed heller aldrig som en mulighed *i* tiden (s. 441).

18 Undertiden endvidere på et universelt plan, som minder om en art *apokatastasis*: den gamle verdens forkastelse og altings genoprettelse i en "forevigelse af tiden, den nye himmel og den nye jord" (s. 391).

19 Her sniger en logisk inkonsekvens sig tilsyneladende ind hos Barth. Hvis tiden og evigheden er kvalitativt forskellige, kan der så være noget i tiden, som er tættere på evigheden end andet?

Diastase-motivet er således så gennemført, at det kan illustreres skematisk. Selvom motivet forefindes hos både Luther og Paulus, danner Kierkegaard den mest umiddelbare baggrund for Barths beskrivelse, eftersom han i forordet peger på Kierkegaards diastase-motiv som sit "system" og er terminologisk afhængig af ham.

	Tiden	Evigheden
"Substans"	Kød (σάρξ)	Ånd (πνεῦμα)
Antropologi	Det gamle menneske	Det nye menneske
Ekklesiologi	Esaus kirke	Jakobs kirke
Ontologi	Denne verden	Den nye himmel og den nye jord
Etik	Eros (≈ kød)	Agape (≈ Ånd)
Tid	Nutid	<i>futurum aeternum</i>

Det er imidlertid næsten udelukkende i *Der Römerbrief*, at Barth gør eksplicit brug af Kierkegaard, og allerede kort efter begynder Barth at distancere sig fra Kierkegaard.²⁰ I perioden efter nævnes Kierkegaard kun sporadisk, for eksempel kort i *Christliche Dogmatik* fra 1927 samt et par forelæsningsrækker, og i en forelæsningsrække om det 19. århundredes teologi i 1932-33 forbigår Barth helt Kierkegaard(!) – allerede her, 10 år efter *Der Römerbrief*, er opgøret med Kierkegaard således kommet meget vidt.

II. Rudolf Bultmanns brug af Kierkegaard: Menneskets nej, Guds ja

I modsætning til Barth har Bultmann ikke udtalt sig eksplicit om sin Kierkegaard-inspiration. Bultmann tager ofte Kierkegaard til indtægt for sine synspunkter eller citerer ham, men han klargør aldrig sit forhold til Kierkegaards tænkning på et mere principielt plan, sådan som Barth gør. Derfor kan vi ikke bedømme dette ud fra hans egne ord. Undersøgelsen er ligeledes sværere i Bultmanns tilfælde, fordi Kierkegaard så at sige er "gået ham i blodet". Kierkegaard er således allestedsnærværende – og måske netop derfor også svær klart at identificere – i Bultmanns teologi i perioden.

²⁰ Kimlyn J. Bender hævder, at opgøret allerede indledes i 1923, jf. Kimlyn J. Bender, "Søren Kierkegaard and Karl Barth: Reflections on a Relation and a Proposal for Future Investigation", *International Journal of Systematic Theology*, bd. 17, nr. 3, s. 296-318 (304).

Om Bultmanns kendskab til Kierkegaards skrifter ved vi, at han med al sandsynlighed stiftede bekendtskab med dem i sin tid i Breslau (i dag Wrocław; 1916-20) igennem præsten Ernst Moering, og at han tog Kierkegaard-bøger fra sin netop afdøde fars bibliotek i 1919.²¹ Bultmann nævner så for første gang Kierkegaard på skrift i et brev til Barth den 31. december 1922, hvor han skriver, at han regner Schleiermacher for at stå i samme anerække som Jeremias og Kierkegaard.²² I 1923 intensiveres Bultmanns Kierkegaard-studier sandsynligvis, ikke mindst grundet hans nye kollega i Marburg, Martin Heidegger.

Heiko Schulz, hvis grundige undersøgelse af Bultmanns brug af Kierkegaard jeg i det følgende støtter mig til, fremsætter den tese, at Bultmanns brug af Kierkegaard er bestemt af det spørgsmål, som Bultmann selv formulerer som Jesu inkognito, det vil sige hvordan der ud af forkynderen Jesus kommer den forkyndte Jesus Kristus. Dette spørgsmål er selvfølgelig af historisk-eksegetisk art, men endnu vigtigere er det også af normativ-epistemologisk art, for det kan, som Schulz bemærker, forstås som en omskrivning af Johannes Climacus' spørgsmål i *Philosophiske Smuler* om, hvorvidt der gives et historisk udgangspunkt for en evig bevidsthed.²³ Med samme ret mener jeg, at man kan betegne det som en omskrivning af Anti-Climacus' spørgsmål fra *Indøvelse i Christendom*: "Kan man af Historien bevise, at Christus var Gud?" (SKS 12, 40). For Anti-Climacus er svaret nej, og ergo må mennesket afgøre sig.

Netop afgørelsen er for mig at se det for Bultmann helt centrale begreb, og det afspejler sig også i Bultmanns relativt snævre brug af Kierkegaard. Skal vi således i forlængelse af disse indledende overvejelser sige noget om, hvilke Kierkegaard-værker Bultmann har læst og benyttet, er det i særlig grad det pseudonyme forfatterskab og navnlig *Philosophiske Smuler* og *Indøvelse i Christendom*. Fra det opbyggelige forfatterskab er det næsten udelukkende *Kjerlighedens Gjerninger*, som Bultmann benytter.

En afgørende tanke i Bultmanns teologi er, at tale om Gud nødvendigvis også må være tale om mennesket (og vice versa). Bultmann tager Kierkegaard til indtægt for denne indsigt, for i artiklen "Die Frage der dialektischen Theologie" bruger han eksplicit Kierkegaard som rygdækning for

21 Jf. Heiko Schulz, "Rudolf Bultmann: Faith, Love and Self-Understanding", *Kierkegaard's Influence on Theology*, Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, bd. 10, tome I, red. Jon Stewart, Farnham og Burlington: Ashgate 2012, s. 107f.

22 Barth & Bultmann, *Briefwechsel 1911-1966*, s. 18. Ligheden består ifølge Bultmann i angreb på kristenheden. Stedet må siges at være afgørende, når det kommer til en bedømmelse af Bultmanns egentlige forhold til liberalteologien, eftersom han her sætter Schleiermacher meget højt og på linje med Kierkegaard. I kontrast hertil ser Barth de to som modsætninger, jf. Karl Barth, "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie", Karl Barth Gesamtausgabe, bd. 19, Zürich: Theologischer Verlag 1990, s. 157f.

23 Jf. Schulz, "Rudolf Bultmann: Faith, Love and Self-Understanding", s. 121-23.

netop det standpunkt.²⁴ Tydeligst kommer tanken dog til udtryk i artiklen ”Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?” fra 1925. Her afviser Bultmann enhver tale om Gud (*über Gott*) som synd. En sådan tale forudsætter nemlig et neutralt standpunkt udenfor Gud, men et sådant gives ikke, fordi Guds almagt betyder, at han er den for mennesket altbestemmende virkelighed. Talen om Gud bliver således en flugt fra Gud, ifølge Bultmann svarende til Luthers udlægning af Adams synd i *Genesisforelæsningsen* som *disputare de Deo*. Derfor: ”Vil man tale om Gud [*von Gott*, ikke *über Gott*, MB], så må man tydeligvis tale om sig selv”.²⁵

Kan dette imidlertid hævdes sammen med en fastholdelse af Gud som ’das ganz Andere’, det vil sige en fastholdelse af diastasen? Ja, hævder Bultmann samme sted, for heller ikke denne bestemmelse gælder generelt, men kun i mødet mellem Gud og menneske. At Gud er ’das ganz Andere’, siger om Gud, at han ikke kan omtales med udgangspunkt i menneskets indre følelser, og det siger om mennesket, at det er en synder, idet det mødes af ’das ganz Andere’, den retfærdige Gud (s. 29f.). For Bultmann bliver diastasen således forstået som en gennemført relationel størrelse – udenom relationen kan den slet ikke hævdes. Vi kan også sige, at Bultmann her går antropocentrisk til værks, idet det kun er i menneskets møde med Gud, at mennesket kan tale om sig selv som bestemt af Gud og dermed tale ”om” Gud.

Dette forhold mellem udsagn om Gud og mennesket fremstilles af Bultmann undertiden som hele betydningen af dialektik, for eksempel i foredraget ”Die Bedeutung der ’dialektischen Theologie’ für die neutestamentlichen Wissenschaft” fra 1928. Dialektik forstås her ikke filosofisk, som tese og antitese opløst i syntese, men som udtryk for det faktum, at mennesket altid står i en konkret, historisk situation og derfor overfor Gud altid må begynde forfra – her resonerer Kierkegaard tydeligt – og tale om Gud i sit eget forhold til ham.²⁶ Dialektikken er altså forstået på en måde, som vi kunne betegne eksistentiel: at tale om Gud er at tale om mennesket.²⁷

Dette må Bultmann netop fastholde grundet sin betoning af afgørelsen. Sætter man nemlig Gud i en metafysisk kasse, så forsvinder menneskets ansvar. Derfor kan Bultmann i ”Welchen Sinn hat es, von Gott zu re-

24 Sst., s. 112.

25 Rudolf Bultmann, ”Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden”, *Glauben und Verstehen*, bd. 1, 8. opl., Tübingen: Mohr 1980 [1925], s. 26-28.

26 Rudolf Bultmann, ”Die Bedeutung der ’dialektischen Theologie’ für die neutestamentlichen Wissenschaft”, *Glauben und Verstehen*, bd. 1, 8. opl., Tübingen: Mohr 1980 [1928], s. 115-20.

27 Jeg bruger ’eksistentiel’ i mangel på bedre betegnelse. Meningen er at indikere, at Bultmanns forståelse af dialektik er antropocentrisk.

den?" hævde, at det er grundfejltagelsen (πρῶτον ψεῦδος), at mennesket opfatter Gud som en art verdensprincip, som kan (bort)forklare tilværelsen uden den menneskelige eksistens' forhold til den. En sådan verdensanskuelse (*Weltanschauung*) har den fordel, skriver Bultmann, at "den gør menneskene den store tjeneste, at den lader dem slippe for dem selv, at den gør dem fri af deres konkrete eksistens' problem, varetagelsen af den og ansvaret for den" (s. 31). Gud som verdensprincip stiller den enkelte uden ansvar for sin tilværelse – og afskaffer afgørelsen.

I Bultmanns Jesus-bog fra 1926 er afgørelsen også en central bestemmelse, formuleret helt modsat Gud som verdensanskuelse. Jesu forkyndelse afslører den menneskelige eksistens som afgørelse.²⁸ Mennesket står overfor "det store Enten – Eller" i "afgørelsens øjeblik [...]: for ham eller imod ham" (s. 25).²⁹ I denne afgørelse står mennesket, fordi det mødes af 'das ganz Andere', som her forstås som Jesu eskatologiske forkyndelse af gudsriget (s. 28f.). Men ender Bultmann da ikke i metafysik, kunne man indvende? Ikke ifølge Bultmann selv, for gudsriget er ikke 'das ganz Andere', fordi denne verden eller æon er ond, men fordi det konkrete menneskes vilje er ond (s. 37).

Endvidere er det værd at bemærke, at et spor af inspiration fra Johannes de silentios *Frygt og Bæven* tilsyneladende også er at finde i Bultmanns tale om afgørelsen. I *Jesus* skriver han nemlig, at Jesus ikke lærer en etik, eftersom mennesket i afgørelsen er hævet over etikken, så "der ikke gives nogen målestok fra det almene. *Det* betyder afgørelse" (s. 90). Den enkelte er altså i forholdet til det absolutte, nemlig i dets forhold til Gud i afgørelsen, på paradoksal vis hævet over det almene.³⁰

Således er paradokset antydet, og netop paradokset spiller ligeledes en vigtig rolle for Bultmann. Hele *Jesus* kan i virkeligheden læses som ét samlet forsøg på "at begribe det paradoks, at den fjerne, fremtidige Gud ligeledes, ja netop deri, at han er den fjerne, fremtidige Gud, også er nutidens Gud" (s. 159). Hovedspørgsmålet er således, hvordan den fjerne Gud samtidig kan være den nære Gud, eller hvordan nutidens Gud samtidig kan være fremtidens Gud. Det er nærliggende at opfatte dette som en omskrivning af evigheden (den fjerne Gud), der bryder ind i tiden (den nære Gud).³¹ Bultmann kan således fortolke Guds fjernhed, så det kommer til at betyde: "Gud hører ikke til verden, som står til rådighed for menneskenes tænkning og handling", imens Guds nærhed kan betyde: "Gud er skaber af denne menneskenes verden, som han med sit forsyn hersker over" (s. 133).

28 Se f.eks. Rudolf Bultmann, *Jesus*, München og Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1965 [1926], s. 12.

29 Se også sst., 148.

30 Sml. SKS 4, s. 149f.

31 Sml. sst., s. 232.

Også denne tale om Gud må selvfølgelig være tale om mennesket, nemlig at mennesket er bortvendt fra Gud (Guds fjernhed), imens Gud er vendt mod mennesket (Guds nærhed).³² Og hvad betyder det så konkret, at Gud er vendt imod mennesket? Det betyder, at ”Gud hæver sit krav over menneskene”, det vil sige stiller mennesket i afgørelsen (s. 133). Denne afgørelse knyttes ikke mindst, for eksempel i foredraget ”Zur Frage der Christologie” fra 1927, til Kierkegaards begreb om troens samtidighed (*Gleichzeitigkeit*) – i afgørelsen bliver mennesket netop samtidigt med Kristus.³³

Bultmanns konstante sammenstilling af tale om Gud med tale om mennesket betyder også, at afgørelsen om forholdet til Gud er en afgørelse om at blive sig selv – endnu en kierkegaardsk grundtanke.³⁴ Mennesket er historisk, lyder det for eksempel i benævnte foredrag. Det betyder, at menneskets ”væren er en *kunne-væren* [*Sein-Können*]”, en væren som ”går gennem afgørelsen, i hvilken mennesket ikke vælger *noget til sig*, men vælger *sig selv som sin mulighed*” (s. 118).

Sidst, men ikke mindst, er det også værd at bide mærke i Bultmanns brug af *Kjerlighedens Gjerninger*. Som Schulz også bemærker, skriver Bultmann i et brev til Gogarten den 10. april 1927, idet han peger på netop *Kjerlighedens Gjerninger*, at ingen har forstået det Ny Testaments etik så godt som Kierkegaard.³⁵ I *Jesus* citerer Bultmann også eksplicit Kierkegaard fra *Kjerlighedens Gjerninger*, navnlig om betydningen af ”som dig selv” i det dobbelte kærlighedsbud (s. 81).

Bultmanns teologi er således helt gennemsyret af kierkegaardske tanker: En antropocentrisk dialektik, som fastholder, at tale om Gud nødvendigvis er tale om mennesket, og at menneskets afgørelse er det helt centrale begreb. Derfor finder man heller ikke hos Bultmann en kritik af eller afstandtagen fra Kierkegaard i perioden.

32 Sml. sst., s. 222.

33 Rudolf Bultmann, ”Zur Frage der Christologie”, *Glauben und Verstehen*, bd. 1, 8. opl., Tübingen: Mohr 1980 [1927], s. 95.

34 Se f.eks. Kierkegaards tale om mennesket som et deriveret selv i *SKS* 11, s. 129f.

35 Rudolf Bultmann & Friedrich Gogarten, *Briefwechsel 1921-1967*, red. Hermann Götz Göckeritz, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, s. 106.

III. Stridspunkter

Således Barths og Bultmanns Kierkegaard-inspiration. For videre at kunne sandsynliggøre, at det teologiske brud mellem de to i høj grad kan forklares med deres forskellige forhold til Kierkegaards tænkning, vil jeg nu belyse deres uenigheder, som de kommer til udtryk i den offentlige debat og private breve.³⁶

Forståelsen af diastasen

Så vidt jeg kan se, diskuterer Barth og Bultmann ikke deres forståelse af diastasen eksplicit i perioden. Det er ikke desto mindre min påstand, at det langsomt går op for de to Kierkegaard-inspirerede teologer, at de forstår diastasen forskelligt. Bultmann tager Barth i forsvar i sin anmeldelse af *Der Römerbrief* og siger, at han ikke ender i metafysisk dualisme, for Barth taler udelukkende om en *dialektisk* modsætning, hævder Bultmann.³⁷ Problemet er blot, at "dialektisk" for Bultmann ikke, som for Barth, betyder en teocentrisk dialektik (Guds "nej" og Guds derpå følgende "ja", det vil sige den dobbelte prædestination), men en eksistentiel eller antropocentrisk dialektik, der indebærer, at tale om Gud altid er tale om mennesket, hvorved *menneskets* "nej" og Guds derpå følgende "ja" bliver det centrale.

På den måde kan vi sige, at Bultmann forstår diastasen, Gud som "das ganz Andere", som et antropocentrisk udsagn, imens Barth snarere forstår det teocentrisk. Barths syn herpå får derfor karakter af en almen sandhed, der så at sige har objektiv gyldighed, imens det for Bultmanns vedkommende må forstås ud fra den kierkegaardske devise, at "Subjektiviteten er Sandheden".³⁸ Måske er det blandt andre Barth, som Bultmann sigter til, når han i "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden" kritiserer forståelsen af Gud som "das ganz Andere" i betydningen en almen sandhed.

³⁶ Jeg har i det følgende forbigået sagkritikken, som også er et vigtigt stridspunkt i perioden (se Peter Widmann, "Tro og forståelse. Rudolf Bultmanns teologiske indsats", *Mellem Tiderne – Fem dialektiske teologer*, red. Christine Svinth-Væрге Pøder, København: Anis 2015, s. 189-191).

³⁷ Rudolf Bultmann, "Karl Barths *Römerbrief* in zweiter Auflage", *Die Christliche Welt* 36 (1922), s. 320-323; 330-334; 358-361; 369-373 (s. 322).

³⁸ Se SKS 7, s. 186.

Antropocentrisk eller teocentrisk?

Når Bultmann problematiserer Barths brug af diastasen, skyldes det altså, at hans udgangspunkt er antropocentrisk; han fokuserer, som vi har set, på afgørelsen. Derfor problematiserer han eksempelvis i *Der Römerbrief*-anmeldelsen (hvor Barth altså trods alt ikke går fri af kritik), at Barth ikke levner plads til åndslivet (*das Geistesleben*), fordi han placerer det i naturkategorien, altså i tiden.³⁹

Mens Bultmann altså kritiserer Barth for at naturalisere åndslivet og således udelukke afgørelsen, er Bultmann for Barth at se alt for antropocentrisk. I en rundskrivelse til Georg Merz og Eduard Thurneysen den 5. februar 1925 beretter Barth om en diskussion med Bultmann, efter at sidstnævnte havde holdt foredrag. Bultmann forekommer Barth "for antropologisk-kirkekaardsk-luthersk (+ 'gogartensk') ('At tale om Gud betyder at tale om mennesker')".⁴⁰ Det er altså i særlig grad Bultmanns antropocentrisk eller eksistentielt forståede dialektik, som Barth kritiserer.

Dette leder frem til det store brud mellem de to, som sker i forbindelse med, at Bultmann i 1930 skriver "Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube" og læser den op for Barth. Den 5. februar 1930 skriver Barth til Bultmann, at han endnu ikke er kommet sig over artiklen, fordi Bultmann undersøger troen som en *menneskelig* mulighed. Måske var deres "skibe alligevel kun sådanne [...], som krydsede hinanden om natten", og således var de måske aldrig rigtig forenede imod liberalteologien.⁴¹ Bultmann er knap så skeptisk og indvender, at selv Barth jo må anse troens mirakel for noget, som sker *for mennesket*, det vil sige som en "ontologisk mulighed", medmindre Barth vil foreslå en katolsk nådeslære.⁴² I et tilbageblik året efter, den 27. maj 1931, skriver Barth: "Jeg mener: at De med Deres bestemmelse af forholdet mellem antropologi og teologi i så ringe grad er fri af det 18. og 19. århundrede [...], at jeg hos dig faktisk føler mig sat tilbage i det selvsamme ægyptiske slavehus."⁴³ Barth kan derfor ikke længere se, at han og Bultmann skulle være teologiske allierede.⁴⁴

39 Bultmann, "Karl Barths *Römerbrief* in zweiter Auflage", 359f. Derved umuliggør Barth afgørelsen, som kierkegaardsk forstået udspringer af mennesket som ånd. Se eksempelvis SKS 11, s. 129f.

40 Karl Barth & Eduard Thurneysen, *Briefwechsel 1921-1930*, Karl Barth Gesamtausgabe, del V, bd. 2, red. Eduard Thurneysen, Zürich: Theologischer Verlag 1987, s. 306.

41 Barth & Bultmann, *Briefwechsel 1911-1966*, s. 98-101.

42 Sst., s. 102-4. Bultmann alluderer antageligvis til den katolske forståelse af nåden som indgydt, *gratia infusa*, hvorved mennesket forvandles, forinden troen bliver en mulighed. Herimod vil Bultmann fastholde det lutherske *simul iustus et peccator*.

43 Sst., s. 117.

44 Sst., s. 126.

Lutherdom eller calvinisme?

Problemet er dog ikke bare de to teologers forskellige udgangspunkt i henholdsvis menneske og Gud, men deres forskellige konfessionelle baggrund. Vi så det allerede i rundskrivelsen, hvor Barth betegnede Bultmann som ”for luthersk”. Bultmann skrev til Barth, at han frygtede, at modsætningsforholdet mellem ham og Gogarten på den ene side og Barth på den anden bundede i det gamle modsætningsforhold mellem lutherdommen og calvinismen, og dette bekræftede Barth.⁴⁵

Barth sigter her til det lutherske fokus på mennesket – man fristes til i denne sammenhæng at betegne det antropocentrisme – som kommer til udtryk eksempelvis i Melanchthons kendte diktum fra *Loci Communes*: ”At kende Kristus er at kende hans velgerninger” (”Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere”), eller i Luthers betoning af, at den troende skal forstå Guds gerninger *pro me/nobis*. I forhold hertil forekommer calvinismen med sit fokus på den dobbelte prædestination og sin betoning af *solī Deo gloria* mere teocentrisk.⁴⁶

At hvad, vi kunne kalde den lutherske antropocentrisme, i tiltagende grad bliver et problem for Barth, understøttes af, at Barth i det hele taget bliver mere skeptisk overfor Luther, end han var i *Der Römerbrief*, hvor han citerer Luther hyppigt. Hos Gogarten finder Barth for eksempel ”alt det, som for mig er uhyggeligt ved Luther”.⁴⁷ Endvidere kan Barth tale om, at der hos Gogarten er en *luthersk* pukken på Kristi menneskelighed og næsten, som Barth gerne er foruden i den rene, *reformerte* lære.⁴⁸

Filosofiens plads

Filosofien og dens plads er også afgørende i relation til bruddet mellem Barth og Bultmann. Filosofien er vigtigere for Bultmann, imens Barth ifølge Bultmann ignorerer den og dermed bliver afhængig af patristisk og skolastisk filosofi. Men troen er den eksisterendes (det vil sige synderens), og derfor må man forholde sig til eksistentielt-ontologiske spørgsmål – kun

45 Sst., s. 69-71.

46 Grænserne mellem lutherdom og calvinisme er naturligvis ikke entydige. Således spiller også æresbegrebet (*solī Deo gloria*) en stor rolle i lutherdommen, som eksempelvis Sasja Emilie Mathiasen Stopa har vist (*Solī Deo honor et gloria. Honour and Glory in the Theology of Martin Luther*, Berlin: LIT Verlag 2021), ligesom Luther undertiden og måske særligt i *De servo arbitrio* kommer meget tæt på Calvins syn på den dobbelte prædestination.

47 Sst., s. 85.

48 Barth & Thurneysen, *Briefwechsel 1921-1930*, s. 454. Kritikken af Gogarten har næppe med Gogartens nazistiske sympatier at gøre, eftersom brevene er så tidlige.

sådan kan teologien i sandhed blive fri af filosofien (Heidegger-inspirationen er her tydelig).⁴⁹ Barth er ikke principielt uenig, så længe de er enige om, at teologien ikke skal gøre sig til overfor filosofien, men mener blot ikke at beherske den filosofiske metode.⁵⁰ For Barth er det således afgørende, at filosofien aldrig bliver andet eller mere end *ancilla theologiae* ('teologiens tjenestepige'); så længe filosofien kender sin plads, kan den nok bruges.

Det store problem for Barth er altså ikke filosofi generelt, men Heidegger og dennes *eksistens*filosofi. Det er den, som i "Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube" fører til, at Bultmann ifølge Barth udforsker troen som menneskelig mulighed og er tilbage under "den moderne filosofis gamle, uforskammede diktat under det nye heideggerske fortegn", hvorved Bultmann altså ifølge Barth afslører sig som liberalteolog.⁵¹

IV. Kierkegaard mellem hvalen og elefanten

Efter nu at have set på Barth og Bultmanns fælles Kierkegaard-inspiration og de eksplicite uenigheder og begyndende huller i den dialektiske teologis sammenhold i perioden 1922-30, melder spørgsmålet sig: Hvor stor en rolle kan Kierkegaards tænkning siges at spille for bruddet mellem Barth og Bultmann? Det vil jeg i det følgende undersøge, ikke mindst ved at pege på andre forklaringsmuligheder, som i løbet af nærværende undersøgelse er dukket op.

Jeg vil tage afsæt i uenigheden om det antropocentriske udgangspunkt, der som nævnt var afgørende for bruddet mellem Barth og Bultmann.

I *Der Römerbrief* benytter Barth sig af en soteriologisk dialektik: Guds "nej" som forudsætning for Guds "ja" i den dobbelte prædestination. Han gør imidlertid op med denne dialektik efterfølgende, fordi han mener, at synden dermed bliver en art negativt anknætningspunkt mellem Gud og menneske – et sådant strider med Barths opfattelse af diastasen, fordi betoningen af den absolutte forskel mellem Gud og menneske umuliggør enhver tale om nogen form for anknætningspunkt de to imellem.⁵² Bultmann fastholder imidlertid den soteriologiske dialektik, om end han ikke taler

49 Jf. Barth og Bultmann, *Briefwechsel 1911-1966*, s. 81-83.

50 Sst., s. 84-88.

51 Sst., s. 117. Sml. Bultmann, "Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhard Kuhlmann", *Heidegger und die Theologie*, red. Gerhard Noller, München: Chr. Kaiser Verlag 1967 [1930], s. 74f.

52 Jf. Barth, *Nein!: Antwort an Emil Brunner*, München: Chr. Kaiser Verlag 1934. Bultmann kan i modsætning hertil tale om synden som anknætningspunkt, jf. Bultmann, "Anknüpfung und Widerspruch", *Glauben und Verstehen*, bd. 2, 8. opl., Tübingen: Mohr 1980 [1946], s. 120.

om dobbelt prædestination – Guds ”nej” og Guds ”ja” – men afgørelse, det vil sige *menneskets* ”nej” og Guds ”ja”. Hermed bliver Bultmann for antropocentrisk for Barth, dels fordi han fastholder et negativt anknypningspunkt, dels fordi han lader menneskets afgørelse være central.

Men hvorfra stammer denne soteriologiske dialektik, som altså bliver et stridspunkt mellem Barth og Bultmann? I Barths tilfælde kan der ikke være tvivl om, at hans egen reformerte tradition er vigtig. Talen om den dobbelte prædestination betones i Calvins teologi, og det er denne tradition, som han i *Der Römerbrief* forholder sig til og omtolker. Dette sker imidlertid med stor hjælp fra den lutherske tradition, og som vist ovenfor benytter Barth sig således i høj grad af Kierkegaards tænkning og terminologi, når han arbejder med denne soteriologiske dialektik. Dette afspejler desuden en bredere indflydelse fra luthersk teologi, hvor loven i dens anden brug (*usus theologicus*) ydmyger mennesket og tugter det til Kristus og således opretter et negativt anknypningspunkt mellem Gud og menneske. Det er derfor ikke blot Kierkegaard, men også Luther (eller i hvert fald den dialektiske teologis egen relativt snævre Luther-tolkning), som Barth bryder med, hvilket vi ikke mindst ser i artiklen ”Evangelium und Gesetz” fra 1935, hvor Barth afviser at se lov og evangelium som sidestillede modsætninger og i stedet foreslår at se loven som evangeliets form.⁵³

Vi så imidlertid, at den eksistentielle dialektik, Bultmanns antropocentriske insisteren på at tale om Gud også er tale om mennesket og *vice versa*, også førte til splittelse mellem Barth og Bultmann. Også her kan den lutherske tradition som nævnt tænkes at spille ind, for eksempel i Melancthons diktum om, at kendskab til Kristus er kendskab til hans velgerninger, og i Luthers betoning af Gud *pro me/nobis*. At Kierkegaard også har spillet en rolle er uigendriveligt: Bultmann hævder som nævnt den eksistentielle dialektik med eksplicit reference til Kierkegaard. Barths mere teocentriske forståelse af diastasen forhindrer ham dog i at acceptere dette – for ham må det snarere forholde sig sådan, at taler man om mennesket, så kan man være ganske sikker på, at man i hvert fald ikke taler om Gud.⁵⁴

53 Undertiden har man endda forstået artiklen som et forsøg på at vende forholdet mellem lov og evangelium på hovedet, således at evangeliet kommer først og derefter loven. Se f.eks. N.H. Søe, ”Karl Barth”, *The Legacy and Interpretation of Kierkegaard*, Bibliotheca Kierkegaardiana, bd. 8, red. Niels Thulstrup & Marie Mikulová Thulstrup, København: C.A. Reitzels Boghandel 1981, s. 232. Jeg følger Christine S.-V. Pöders læsning i *Mellem tiderne*, s. 37f.

54 Både Barth og Bultmann kunne blive enige om, at menneskets forsøg på at tale om Gud altid må være syndigt, jf. hhv. Barth, ”Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie” og Bultmann, ”Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?”. De går imidlertid to forskellige veje, idet Barth i førstnævnte artikel (teocentriske) insisterer på, at vi ikke *kan* tale om Gud, men at vi alligevel *skal*, alt imens Bultmanns løsning er antropocentriske, idet han hævder, at det eneste, vi kan gøre, er at tale om os selv.

Her mener jeg, at der er en reel forskel i Kierkegaard-læsningen, som kan være med til at belyse bruddet mellem Barth og Bultmann – eller i det mindste med slående præcision kan illustrere forskellene mellem Barths og Bultmanns tænkning. Forskellen kan anskueliggøres med Barth og Bultmanns divergerende forståelser af Kierkegaards karakterisering af mennesket som en syntese af tid og evighed. Barth forstår dette i teocentriske termer, idet ånden, som nævnt, er noget hinsidigt og udefrakommende, imens mennesket er det dennesidige. Syntesen, identiteten, eksisterer kun som identifikationen i *futurum aeternum*. Anderledes forholder det sig hos Bultmann, hvor diastasen forstås antropocentrisk og nok også i mere traditionel, kierkegaardsk forstand, idet den peger på menneskets tilværelse som afgørelse: Mennesket må bestandigt, i afgørelsen, vælge sig selv som ånd. Syntesen etableres således i menneskets afgørelse, ikke i Guds *futurum aeternum*. For Bultmann må en undersøgelse af Gud derfor nødvendigvis være en undersøgelse af mennesket – mennesket er jo både tid og evighed – og på den måde leder Kierkegaards tænkning Bultmann til en for Barth uacceptabel undersøgelse af mennesket. Vi kan måske udtrykke det sådan, at for Barth er diastasen primær, hvorfor han må forkaste dialektikken. For Bultmann er dialektikken derimod primær, hvorfor han må forkaste diastasen (eller i hvert fald forstå den antropocentrisk snarere end teocentrisk).

V. Konklusion

Der kan ikke herske tvivl om, at Søren Kierkegaards tænkning påvirkede både Karl Barths og Rudolf Bultmanns teologi dybt. Således bærer Barths teologi i perioden 1923-30, særligt *Der Römerbrief*, klare spor af (noget idiosynkratisk anvendt) kierkegaardsk terminologi. Ikke desto mindre udgør Kierkegaards formulering af diastasen – den uendelige, kvalitative forskel mellem Gud og menneske – ifølge Barth selv en art system, som går igennem hele *Der Römerbrief*. I Bultmanns tilfælde er den kierkegaardske indflydelse så stor, at Kierkegaard kan siges at være gået ham i blodet. Det viser sig særligt i Bultmanns store fokus på afgørelsen samt i det antropocentriske udgangspunkt for hans teologi: Al tale om Gud er tale om mennesket. Det er dette sidste punkt, som bliver det afgørende stridspunkt imellem Barth og Bultmann, hvis man følger dem i den videnskabelige debat, såvel som i private brevkorrespondancer. Det centrale spørgsmål er derfor, i hvor vid udstrækning denne antropocentrisme, som fører til et brud mellem Barth og Bultmann, kan forklares med Kierkegaards indflydelse. Her er det værd at nævne den store indflydelse, som Martin Luther og lutherdommen havde på den tidlige Barth, og som sår kimen til et an-

tropocentrisk udgangspunkt, for eksempel i det negative anknytningspunkt, som lovens anden brug kan siges at oprette mellem Gud og menneske såvel som det store fokus på at kende Gud i hans gerning overfor mennesket.

Så var Kierkegaard stridens æble mellem Barth og Bultmann? Sagen er nok, at striden gjaldt en hel del æbler – og at Kierkegaard var et meget vigtigt ét af dem.