

## De skjulte erfaringsstrukturer i Karl Barths sene teologi

*Post.doc. ph.d. Christine Svinth-Værgø Pøder*

*Abstract:* Karl Barth has regularly been criticized for a concept of revelation which seems to leave no space for human subjectivity, while insisting on the exclusively objective character of the divine act. The aim of this article, “The hidden experiential structures of Karl Barth’s late thought”, is to examine the structures of perception in *Church Dogmatics*. The article proposes that Barth’s objectivist approach to divine action is a feature of a particular strategy: He is doing justice to religious perception, not by treating it as a subject in its own right, but by employing its perspective methodologically when circumscribing the imperceptible encounter between God and humans in dogmatic and objectivist terms. Elaborating this thesis the article points to the significance of actualist structures in Barth’s theology by analyzing the relations between prayer and praise, human activity and perception.

*Key words:* Religious perception – revelation theology – prayer – praise – subjectivity – methodology

### 1. Indledning: Hermeneutisk Barth-læsning

Wie gerne würde man gerade hier mehr, Genaueres, Greifbares hören, wissen und sagen können: Wie dieses Werk des Heiligen Geistes sich vollzieht? [...] Wie es inmitten der Weltgeschichte auch eine Christenheit geben kann und Menschen, die mit Ernst Christen sein wollen?

Das Bekenntnis *credo in Spiritum Sanctum* sagt uns nichts über dieses Wie. Es bezeichnet gerade nur eben das Faktum, daß eben das Alles Ereignis ist, Ereignis wurde, und immer wieder Ereignis werden wird.<sup>1</sup>

1. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik* (herefter *KD*, Zürich: ZTV 1932-1967), bd. IV/1, 725.

Den objektiverende måde, hvorpå Karl Barth i den citerede passage taler om troens fuldbyrdelse som et *faktum*, er karakteristisk for hans sene teologi i Den kirkelige Dogmatik. Han afviser her konsekvent at lokalisere troens vished i den menneskelige eksistens og afgrænser sig desuden skarpt og polemisk fra alle teologiske forsøg på foretage en sådan lokalisering. Det er blandt andet dette provokerende træk, som har givet anstød til denne artikel. Fordi Barth ikke udfolder, hvordan Guds tiltale til mennesket skal høres og tilegnes af mennesket, kan det let give indtryk af, at gudsforholdet ikke har nogen forbindelse til menneskers faktiske virkelighed. Denne vanskelighed er forbundet med Barths teologiske metode, som han ikke udtrykkeligt gør rede for. Det er derfor målet for denne artikel at fremhæve nogle karakteristiske træk ved Barths metode, hvilket sker med henblik på at afdekke hans opfattelse af religiøs erfaring. Det ledende spørgsmål for undersøgelsen er: Hvordan kommer troens vished subjektivt i stand? Giver det altså mening at tale om en subjektiv tilegnelse af gudsforholdet i Barths teologi?

Artiklens tese er den, at *Barth vil yde den religiøse erfaring retfærdighed, netop ved ikke (eller kun sjældent og antydningvis) at tematisere den*. Hans opfattelse af religiøs erfaring må derfor læses ud af hans dogmatiske opstillinger, som netop – på dialektisk vis – forudsætter den religiøse erfarings perspektiv. Barth transponerer så at sige denne metodologiske forudsætning for sin teologi over på indholdsplanet: Den forudsætning, at man kun kan tematisere religiøs erfaring indirekte, godtgør han gennem sine dogmatiske opstillinger, hvor han netop undlader at gøre rede for den religiøse erfaring. I stedet udarbejder han stiltiende dogmatikken *ud fra* den religiøse erfarings perspektiv.

Denne tese skal blandt andet forstås på baggrund af de nyere Barth-læsninger, som generelt søger at afklare Barths teologiske metode. For Barths teologiske og sproglige stil kan netop suggerere, at man afstår fra dette. Perspektivet skal være deltagerens, ikke betragterens.<sup>2</sup> Barths afvisning af at beskæftige sig med spørgsmålet om erfaring og subjektiv tilegnelse (som det kom til udtryk i citatet ovenfor) kan ses i forlængelse af denne problematik. For han kommer kun sjældent ind på, *hvorfor* den subjektive tilegnelse ikke kan behandles i dogmatikken.<sup>3</sup>

En forudsætning for dette nyere afklaringsarbejde er nu, at man søger at nuancere en forestilling, der tidligere har været fremherskende i

2. *KD I/1*, 208.

3. Det sker bl.a. undtagelses- og antydningvis i *KD I/1*, § 6 om kristen erkendelse og i *KD IV/3*, § 71 om kaldelsen.

Barth-forskningen: Den forestilling nemlig, at Barth undervejs bryder med sig selv og foretager en 180 graders vending væk fra en *dialektisk* metode (i romerbrevsfasen) til fordel for en dogmatisk *objektiverende* metode (i Den kirkelige Dogmatik). Barth-forskningen er således i de seneste årtier begyndt at interessere sig for dialektikken i Barths teologi, lige som den i stigende grad har betonet kontinuiteten i hans forfatterskab. Det gælder allerede i firserne Michael Beintkers og Ingrid Spieckermanns læsninger,<sup>4</sup> og det gælder udpræget Bruce McCormacks paradigmatisk betoning af dialektikken hos den sene Barth i 1996.<sup>5</sup> I særlig grad er tilgangen i den foreliggende undersøgelse inspireret af Dietrich Korsch, som ser Barths sene teologi som Barths egen løsning på sin tidlige teologis aporier: For den tidlige Barth *bruger* det religiøse sprog, men *benægter* samtidig, at det skulle kunne henvise til Gud. Den sene Barth derimod søger at begrunde denne negative henvisningskraft ved at anvende strukturer, som kan rumme negationen.<sup>6</sup> Korsch kan således læse *KD* som hermeneutisk dogmatik, idet han analyserer de dogmatiske opstillinger med henblik på deres hermeneutiske funktion. Dette fokus på forståelsesstrukturerne hos Barth er et holdbart alternativ til den objektiverende forståelse af det dogmatiske indhold som Barth selv – med sin dogmatiserende opstilling af troens genstande – tilsyneladende lægger op til.

I det følgende vil jeg undersøge udvalgte passager i Den kirkelige Dogmatik med henblik på de nævnte hermeneutiske strukturer og pointer. Barth tillagde i sine seneste tekster bønningen en grundlæggende hermeneutisk betydning for teologien.<sup>7</sup> Jeg vil derfor efterfølgende undersøge nogle af hans overvejelser over bønnens væsen i *KD* for

4. Ingrid Spieckermann, *Gotteserkenntnis: Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths* (München: Chr. Kaiser 1985). Michael Beintker, *Die Dialektik in der "dialektischen Theologie" Karl Barths: Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der "Kirchlichen Dogmatik"* (München: Chr. Kaiser 1987).
5. Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936* (New York: Oxford University Press 1995).
6. Jfr. Dietrich Korsch, *Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion* (Tübingen: Mohr-Siebeck 2005), 206f.
7. Karl Barth, *Das christliche Leben: Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlass, Vorlesungen 1959-1961*, red. Hans-Anton Drewes og Eberhard Jüngel, GA II,7 (Zürich: Theologischer Verlag 1993); *Einführung in die Evangelische Theologie* (1962, Zürich: Theologischer Verlag 1985<sup>3</sup>).

derigennem at klarlægge de skjulte erfarings- og forståelsesstrukturer.<sup>8</sup> Desuden vil jeg gennemgående behandle spørgsmålet, om troens vished hos Barth kan forstås som menneskets subjektive tilegnelse af Guds handlen med det. Mit omdrejningspunkt vil være Barths lære om religiøs erfaring (*KD I/1*, § 6) og 3. bind af hans forsoningslære (*KD IV/3*).

## 2. Negativitet og aktualitet i Barths forståelse af religiøs erfaring

Barth tager i sin tidlige teologi afsæt i problemstillingen om, hvordan man kan tænke forkyndelsen sammen med Guds henvendelse til mennesket. For Gud unddrager sig den menneskelige erfaring og unddrager sig dermed også den religiøse kommunikation om Gud.

Denne problemstilling kommer programmatisk til udtryk i det tidlige foredrag, "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie". Her hedder det tilspidset:

*Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben<sup>9</sup>*

Barth negerer her – strategisk – den religiøse tale, eller måske mere præcist: han suggererer den religiøse tales, dvs. forkyndelsens, selvnegering. Dermed skal negationen som sådan henvise til Gud. Det sker, idet Barth forbinder selvnegeringen med *lovprisningen*. Med lovprisningen udtrykker det lovprisende menneske nemlig sin vished om Gud, og idet det samtidig negerer sin egen mulighed for at tale om Gud, kommer det med sin selvnegering til at henvise til, at Gud *giver sig til kende – på tværs* af forkyndelse og lovprisning. Barth negerer dermed den religiøse tale om Gud og etablerer den i samme åndedræt – indirekte og på dialektisk vis. En vigtig pointe er altså, at man ikke

8. Dermed står denne artikel i forlængelse af min phd-afhandling fra 2007, *Doxologische Entzogenheit: Die fundamentaltheologische Bedeutung des Gebets bei Karl Barth* (Berlin-New York: Walter de Gruyter 2009), hvor jeg undersøgte bønnens betydning i Barths sene teologi. Det var her et afgørende vendepunkt i arbejdet, da temaet bøn viste sig som nøgle til *erkendelses- og tilegnelsesstrukturen* i *KD*. Denne struktur skal nu i den foreliggende artikel gøres til tema i sin egen ret, idet jeg samtidig trækker på resultaterne fra afhandlingen.
9. Karl Barth, "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" (1922), *Anfänge der dialektischen Theologie*, red. Jürgen Moltmann (München: Chr. Kaiser 1977<sup>4</sup>), 199.

kan henvise til Gud uden samtidig at negere sin henvisning. Uden denne dialektik ville den religiøse tale ende med at positionere sig, blive statisk og forfejle Gud, idet den gjorde Gud til genstand.

Imidlertid er negativitetsstrukturen hos den tidlige Barth endnu underudviklet. At forkynderen benægter sin egen mulighed for at tale om Gud, skal signalere, at Gud selv sætter sig igennem på tværs af menneskets tale. Men derved tillægger Barth indirekte det selvnegerende religiøse sprog et *potentiale*, som han altså samtidig *benægter*. Denne fremgangsmåde giver nu anledning til at spørge, hvordan dette selvnegerende potentiale skal begrundes (jfr. Korsch 2005, 206). Hvis Barth forudsætter, at det er en *egenskab* ved det religiøse sprog, ender han i selvmodsigelse.

Da Barth påbegynder *Den kirkelige Dogmatik*, søger han her at udarbejde de negative begrundelsesstrukturer gennem dogmatiske opstillinger. Han bruger altså det dogmatiske sprog til indirekte at begrundede den kritisk-dialektiske forbindelse mellem Gud og menneske, mellem Guds selvmeddelelse i åbenbaringen og den faktiske religiøse kommunikation. Der er således med *Den kirkelige Dogmatik* tale om en religionshermeneutik, som Barth ikke prætenderer at gøre gældende i en overordnet og eksplicit teori, men som han gennemspiller ved hjælp af sine dogmatisk-indholdsmæssige konstruktioner (jfr. Korsch 2005, 203ff.).

#### *Barths objektivering af visheden: Den skjulte strategi i Den kirkelige Dogmatik*

Ser man *Den kirkelige Dogmatik* som fortsættelse af Barths tidlige teologi, viser det sig overraskende, at netop den objektiverende stil må forstås ud fra negativitetens logik. Hvor den tidlige Barth afviste en dogmatiserende tilgang til Gud som *genstand* for troens erkendelse, gør Gud ifølge den sene Barth *sig selv* til genstand – og unddrager sig dermed samtidig for menneskets erkendelse. Logikken er – ligesom i Barths tidlige teologi – at mennesket ikke formår at erkende Gud ud fra sin egen konstitution. Men derved bliver nu også *troens vished* om Gud og om Guds handlen med mennesket i en vis forstand objektiveret: For Barth afviser at lokalisere troen som subjektiv tilegnelse i den menneskelige eksistens. I stedet flyttes hele teologiens fokus over på indholdet i de tilsyneladende “objektive” dogmatiske opstillinger, idet troen gøres til en eksklusiv kristologisk størrelse: Jesus er det eneste subjekt for troen, som han fuldbyrder stedfortrædende for alle andre mennesker. Deres kristne eksistensfuldbyrdelse betegner Barth som “efterfuldbyrdelse” (“Nachvollzug”), hvilket virker en smule kontraintuitivt, for hvad skal “efterfuldbyrdelse” bety-

de, når begivenheden allerede er fuldbyrdet? Der er her tale om den for Barths teologi karakteristiske kategori "Entsprechung", dvs. det, at kristne med deres ord og handlinger skal afbillede og afspejle Jesu ord og handling.

Men hvordan skal der så blive plads til den subjektive tilegnelse, og hvordan skal den i givet fald forstås? Dette er som regel underbelyst i Barths sene teologi. Kun undtagelsesvis er han nødsaget til at være en smule mere eksplicit (ikke mindst for at undgå misforståelser – især sådanne, som går ud på, at Barth med denne konstellation skiller Gud og menneske ad<sup>10</sup>). I det følgende vil jeg først inddrage en tekst fra *KD I/1*, hvor Barth kommer nærmere ind på dette spørgsmål. Derefter vil jeg behandle en passage i *KD III/4*, hvor Barth på næsten eksemplarisk vis undlader at udfolde tilegnelsesstrukturerne.

I *KD I/1* behandler Barth teologiens forudsætninger, og herunder finder man også en paragraf om troens erkendelse, § 6 "Die Erkennbarkeit des Wortes Gottes" (*KD I/1*, 194-261). Teksten udmærker sig blandt andet ved, at Barth her giver eksplicit udtryk for nogle af sin teologis anliggender. På den ene side bestemmer han sin egen position ved at afgrænse sig over for sådanne teologiske positioner, som i hans øjne vil udstyre mennesket med evner til at fornemme og opleve Guds tiltale – og hans afgrænsning gælder vel at mærke også teologer, som forstår disse evner som en del af troens gave. Guds ords karakter af "reines Faktum" (202) – af en *begivenhed*, der udelukker mennesket som subjekt – indbefatter også menneskets *erkendelse* af Guds ord. På den anden side ligger det Barth på sinde at påvise, at erkendelsen af Guds ord ikke er et "Phantasieprodukt" (195) – altså et element i menneskets religiøse forestillingsverden –, og at *denne erkendelse virkelig bliver afgørende og bestemmende for menneskets eksistens* (ibid.).

Barths lokaliserer nu erkendelsen af Guds ord i et uanskueligt møde med Gud, og hans løsning foregriber dermed nogle af de afgørende pointer i hans senere beskrivelse af bønner. Med udgangspunkt i begrebet *anerkendelse* foretager han en række bestemmelser af, hvad der sker, når mennesket erfarer Guds ord – bestemmelser, som vel at mærke kan gøres gældende som alment religiøse (jfr. 227): Der er tale om en dialektisk erfaring, hvori mennesket – som subjekt – anerkender og afgør sig for Gud og respekterer, at Gud på én gang er nærværende og skjult (213-17). Det afgørende moment i erfaringen, hvor den sprænger de almene kategorier, er imidlertid uanskueligt: "... diese Erfahrung hört, indem sie als Erfahrung stattfindet, auf, Erfahrung zu sein" (218).

10. Jfr. *KD I/1*, 204f.

Der er tale om et subjektskifte *i* anerkendelsen, som dermed kvalificeres som “ren anerkendelse” (217): Idet mennesket anerkender Gud bliver dets anerkendelse svar på den uanskuelige erfaring af at *være anerkendt* af Gud. Anerkendelsen bliver således en selvbestemmelsesakt, hvor mennesket samtidig lader sig bestemme og bliver bestemt af Gud (ibid.).

Denne tilegnelsesstruktur, som Barth ret udførligt gør rede for i *KD I/1*, gennemspiller han på langt mere indirekte vis i *KD III/4*, i sin beskrivelse af bønnens vished om bønnehørelse. Barth tager her iøjnefaldende afledningsmanøvrer i brug for at skjule de subjektive tilegnelsesstrukturer, og derved bliver hans objektiverende strategi forholdsvis håndgribelig. Barth foretager i denne tekst en række bestemmelser af bønnen. Et konstitutivt moment for bønnen er dens vished om bønnehørelse. Det drejer sig vel at mærke ikke om en antropologisk bestemmelse af bønnen men om en dogmatisk fundering. Barth foretager nu en påfaldende omlægning af *visheden* om bønnehørelse – altså den subjektive tilegnelse af bønnehørelsen – fra den menneskelige eksistens til den guddommelige bønnehørelsesakt.

Dette træk skal ses i forlængelse af Barths kristologiske begrundelse af bønnen, som er en parallel til tanken om Jesu stedfortrædende fuldbyrdelse af troen (jfr. ovenfor). Jesus Kristus er i Barths fremstilling på én gang bedende menneske og bønnehørende Gud. Det betyder, at idet kristne med deres bøn slutter sig til Jesu bøn, er deres bøn – på forhånd – hørt. I denne objektiverende begrundelsesstruktur vil Barth forankre visheden. Han parafraserer i den sammenhæng en sætning fra den reformerte Heidelberg Katekismus som illustration:

‘Amen heißt: Das soll wahr und gewiß sein. Denn mein Gebet viel gewisser von Gott erhört ist, denn ich in meinem Herzen fühle, daß ich solches von ihm begehre.’ Ein Satz, der vom Cartesianismus offenbar noch ganz unangekränkt ist! Nicht unser Gebet ist das Sichere und die Erhörung das Unsichere, sondern genau umgekehrt: Man kann am Wert, an der Kraft, an der Aufrichtigkeit seines Bittens, man kann aber nicht an seiner Erhörung zweifeln (*KD III/4*, 118).

Nu er det næsten elementært, både at bønnens vished om bønnehørelse må knytte sig til Gud, som bønnen henvender sig til, og at bønnen ikke kan funderes på de følelser, der evt. rører sig i den bedende. Derfor må man betragte hans parafrase af teksten fra Heidelberg Katekismus som en afledningsmanøvre. For idet Barth betoner dette selvindlysende alternativ, kan han unklare at foretage en logisk og nærliggende bestemmelse af visheden: Nemlig som en begivenhed, hvor den guddommelige virkelighed på uanskuelig vis erfares og tilegnes i

den menneskelige eksistens – sådan som han udfolder det i *KD I/1*, § 6. I stedet omskriver han dette forhold dogmatisk, idet han placerer vishedens fuldbyrdelse i den eksklusivt kristologiske ramme. Derved kan han godtgøre, at vishedens fuldbyrdelse unddrager sig for mennesket, uden at tematisere denne unddragelse i subjektivitetens rammer.

Denne fremgangsmåde gør det nærliggende at præcisere tesen om, at Barth yder den religiøse erfaring retfærdighed, ved ikke (eller kun sjældent) at tematisere den: *Netop den objektiverende terminologi i Barths dogmatik indeholder en bestemt opfattelse af religiøs erfaring.* Visheden, dvs. erfaringen af at være inddraget i en begivenhed, hvor Gud virkelig gør sit forhold til mennesket, må finde sted i dialektisk samtidighed med, at mennesket erkender sin egen utilstrækkelighed – altså netop idet det erkender, at det hverken kan erfare denne begivenhed eller leve i overensstemmelse med den.

#### “Aktualitet” som fuldbyrdelse og formidling

Man kan i betragtning af de meget delte meninger om Barths teologi ikke påstå, at nuancerne i hans forståelse af menneskelig erkendelse og erfaring har slået igennem.<sup>11</sup> Snarere er det for den kritiske læser mere nærliggende at tage de dogmatiske, objektiverende opstillinger for pålydende. Sammenhængen mellem objektivisme og negativitet bliver først plausibel, når man konsekvent tager højde for Barths *aktualistiske* metode, og denne er ikke uden videre entydig. Barths aktualisme er således traditionelt blevet brugt i kritikken af ham.<sup>12</sup> En afgørende indvending kan være denne aktualismes umiddelbart begrebs- og refleksionsunddragende karakter. Barth udlægger nemlig Guds forhold til og handlen med mennesket efter *fuldbyrdelsens* logik: Det må forstås som ren begivenhed, ren tilblivelse uden faste tilstande.

Den guddommelige fuldbyrdelse unddrager sig dermed hos Barth enhver form for subjektiv tilegnelse. I stedet kommer det umiddel-

11. Jfr. Bonhoeffers udtryk “Offenbarungspositivismus”, se Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, red. Eberhard Bethge (Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1997), 140, samt Emil Brunners henvisning til Barths “Hinnævnelse til en ortodoks Objektivisme”, Emil Brunner, *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung* (Zürich: Zwingli-Verlag 1960), 246.

12. Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (1931), (München: Chr. Kaiser 1956<sup>2</sup>), 59ff.



bart kontraintuitive udtryk “efterfuldbyrdelse” til at stå centralt. Mennesket “efterfuldbyrder” den uanskuelige guddommelige fuldbyrdelse ved at handle i overensstemmelse med den, hvilket også er meningen med den centrale kategori “vidnesbyrdet” (“Zeugnis”). “Vidnesbyrdet” er således en kommunikationsfigur, som paradoksalt nok kan virke mærkelig ukommunikativ: I stedet for at udlægge gudsmødet som gensidig og personlig begivenhed opridser Barth et billede af parallelbegivenheder, hvis eneste forbindelse og kontakt synes at bestå i, at menneskets handlen skal afspejle og illustrere Guds handlen (jfr. begrebet “Entsprechung”, se ovenfor). Med en sådan konstruktion er der på forhånd lagt op til kritik, og det kan virke berettiget, når f.eks. Falk Wagner tilspidset anklager Barth for teologisk totalitarisme.<sup>13</sup>

Det er imidlertid ikke uvæsentligt, at Barth selv – og netop med sin aktualistiske metode – bryder med dette billede. Han indleder således sin udpræget aktualistiske beskrivelse af erkendelsen i *KD I/1*, § 6 med en diskret henvisning til, at begrebet “Entsprechung” som sådan ikke indbefatter subjektiv tilegnelse:

Denn auch wenn dann dem Begriff des Wortes Gottes irgendein uns unbekanntes Seiendes entsprechen sollte ..., so wäre das durch jenen Begriff Bezeichnete trotz jener Entsprechung *für uns* keine wahre Wirklichkeit, sondern ein Phantasieprodukt.<sup>14</sup>

Det afgørende er nu, at aktualismen gør det muligt at beskrive menneskets møde med Gud gennem en *reciprok* struktur, hvor både Guds og menneskets handlen spiller en uomgængelig rolle. Denne relation bliver forudsætningen for, at det nævnte subjektskifte kan finde sted, hvor menneskets anerkendelse af Gud på uanskuelig vis slår over i dets *væren anerkendt* af Gud:

Der Mensch handelt, indem er glaubt, aber daß er glaubt, indem er handelt, das ist Gottes Handeln (258).

13. Det totalitære i Barths teologi er i denne kritiske læsning det forhold, at Gud i sin selvudfoldelse undertrykker modsigelsen, og således principielt udelukker mennesket som *den anden* overfor Guds absolutte subjektivitet, hvilket Wagner udfolder med figuren “Gleichschaltung” (ensretning) som omdrejningspunkt. Falk Wagner, “Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie bei Barth”, *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, red. Trutz Rendtorff (Gütersloh: Gerd Mohn 1975), 25-36.
14. *KD I/1*, 195, min kursivering.

At mennesket i denne begivenhed ikke kan ses som rent passivt, gør Barth opmærksom på flere steder i teksten. Der er tværtimod tale om et gensidigt forhold mellem menneskets selvbestemmelse og Guds bestemmelse af mennesket (209, 216f.). "Guddommelig fuldbyrdelse" er hermed ikke at forstå som en "objektiv" begivenhed, som udelukker enhver menneskelig subjektiv deltagelse. I stedet henviser Barth endhver menneskelig subjektiv deltagelse. I stedet henviser Barth med aktualitetsterminologien til en gensidig guddommelig og menneskelig fuldbyrdelse. Her er altså tale om en hermeneutisk struktur, som viser, hvordan man kan forstå menneskelig vished som eksistentiel, subjektiv tilegnelse af Guds selvhengivelse.

Denne dialektisk gensidige struktur bliver nu forudsætningen for, at kommunikationsbegrebet "vidnesbyrdet" virkelig kan forstås kommunikativt. Der er tale om en aktualistisk struktur, som Barth især udfolder i det tredje bind af sin forsoningslære: Idet forholdet mellem Gud og menneske fuldbyrdes, "bevidner" og formidler det sig selv udadtil. Barth gør først og fremmest strukturen gældende kristologisk:

Es gibt da keine undynamische, unaktuelle, reine Vernunft, Logik und Sprache. Es gibt da aber auch keine vernunftlose, alogische, stumme oder bloß brummelnde Dynamik und Aktualität. Sondern ganz und gar im Vollzug seiner Lebenstat ist Dieser Logos. Er ist es als ‚Wort des Lebens‘ (1. Joh. 1,1) und so als ‚Licht des Lebens‘. Aber eben im Vollzug seiner Lebenstat ist er ganz und gar Logos – nach unseren vorangehenden Umschreibungen: Licht, Name, Offenbarung, Wahrheit. (KD IV/3, 51).

Forsoningslærens tredje bind er dermed en afgørende nøgle til at forstå Barths dialektiske logik. Barth udfolder her Guds fuldbyrdelse som Jesu Kristi selvbevidnelse i kirken. I første omgang beskriver han den kristologiske forsoningsbegivenhed som selvoverskridende: Den *virkeliggør* sig selv på en sådan måde, at den *bevirker* noget. Dvs. forholdet mellem Gud og menneske i Kristus skaber nye relationer. Denne struktur har en parallel i forholdet mellem bøn og lovprisning, som således bliver en afgørende erfarings- og formidlingsstruktur hos Barth. I forbindelse med temaet *bøn* er Barth nemlig nødt til at sprænge konstruktionen *fuldbyrdelse – efterfuldbyrdelse*, som ikke kan rumme bønnens *dialogiske* begivenhedsstruktur. I det følgende afsnit vil jeg komme ind på nogle af de hermeneutiske implikationer af Barths beskrivelse af bøn.

### 3. Den subjektive tilegnelse i bønnens dialektiske bevægelsesstruktur

I sin aktualistiske teologi forbinder Barth gennemgående menneskets tilegnelse i troen med dets *handlen*.<sup>15</sup> Det er derfor ikke tilfældigt, at to af de vigtigste tekster om bønningen findes i Den kirkelige Dogmatiks etiske dele, i skabelsesetikken *KD III/4* og i *Das christliche Leben*. I det følgende vil jeg tage udgangspunkt i disse to tekster.

#### *Bønnens kontingente og nødvendige ansvarlighed*

Det er et påfaldende træk ved Barths skabelsesetik og til en vis grad også ved hans forsoningsetik, at han kombinerer den sluttede dogmatiske betydningssammenhæng med en udstrakt praktisk åbenhed. Barth viger ganske vist ikke tilbage for at specificere bestemte etiske problemstillinger eller for at foretage markante afgrænsninger. Men i sidste ende afstår han – med henvisning til åbenbaringens begivenhedskarakter – fra at give endegyldige anvisninger på ret kristen *handlen*. Denne åbenhed kendetegner også hans bestemmelser af bønningen i *KD III/4*. De kaster dermed et forklarende lys over dette pragmatisk træk ved Barths teologi.

Barth bestemmer i *KD III/4* bønningen som anmodende (“Gebet als Bitte”). Dermed får hans teologiske fundering af bønningen et pragmatisk præg: Bønningen henvender sig til Gud og har samtidig sit udgangspunkt i menneskets livssituation. Denne dobbelte bestemmelse bliver afgørende for det omstridte spørgsmål om, hvad man kan bede Gud *om*. Dette spørgsmål førte i det 19. århundredes teologi til et kritisk syn på den anmodende bøn, idet den kom under mistanke for at interessere sig mere for menneskers end for Guds anliggender.<sup>16</sup> Beder man Gud *om* noget, risikerer man at besmitte sin bøn med egoistiske motiver, hvilket grundlæggende kunne tolkes som det syndige menneskes tilbøjelighed til at instrumentalisere gudstanken. Barth påpeger imidlertid med henvisning til Fadervors tre sidste bønner, at mennesket er nødt til at være til stede som sig selv og med sine egne anliggender, hvis det skal kunne tage del i Guds anliggender:

Diese Bitten sind am ihrem Ort so unentbehrlich und sie fallen genau so unter das Gebot wie die drei ersten. Der Mensch selbst, der Mensch ohne Maske, wie Gott ihn im Gebet haben will, ist der Mensch, der

15. Jfr. citatet om tro og *handlen* ovenfor.

16. Se f.eks. Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, bd. 3 (Bonn: Adolph Marcus 1895<sup>4</sup>), 610.

durchaus auch seine eigene, in diesen drei letzten Bitten umschriebene Sache hat. Hätte er sie nicht, hätte er keine eigenen Bedürfnisse und Anliegen, so wäre er nicht der Mensch, den Gott als eigenes, von ihm verschiedenes Wesen gewollt und geschaffen hat (*KD III/4*, 115f.).

Barth funderer nu bønner i en dialektisk-dialogisk begivenhedsstruktur, som samtidig har hermeneutiske og etiske implikationer. Denne komplekse sammenhæng vil jeg i første omgang strukturere overordnet, for så i de efterfølgende afsnit at uddybe den nærmere:

1. Umiddelbart funderer Barth bønner dogmatisk ved at skrive den ind i en trinitarisk begivenhedsstruktur: Kristen bøn finder sted på Jesu opfordring, og den er dermed hørt, allerede *idet* den finder sted. Barth kan også beskrive bønneren som det, at Jesus Kristus er til stede og formidler sig selv for den bedende gennem Helligånden. Med andre ord: At den bedende kan rette sin bøn mod Gud og være vis på dens bønneren funderes i bønnerens kristo-pneumatologiske herkomst: Idet bønneren kommer fra Gud, vender den tilbage til Gud og dermed helliges den (jfr. *KD III/4*, 110ff.). Udhæver og isolerer man imidlertid denne trinitariske struktur, kan man let få den mistanke, at der så er tale om et rent trinitarisk forløb, som det faktiske bedende menneske ikke virkelig er inddraget i.<sup>17</sup> Dette indtryk forta-ger sig, når man tager højde for den rolle, menneskets kontingente ansvarlighed spiller i forløbet.

2. Barth fremhæver det som en afgørende egenskab ved bønneren, at den bedende kommer til Gud som *sig selv*:

Er hat vor Gott nichts darzustellen und hat ihm nichts zu bringen als sich selbst – und sich selbst nur als den, der Alles von ihm zu empfangen hat (*KD III/4*, 107f.).

Hans gennemspilning af ansvarlighedens dialektik kan ses som en præcisering af dette. At den bedende er sig selv, vil blandt andet sige: Den bedende er til stede som ansvarlig. Dette er ganske afgørende for, hvilket indhold bønneren kan have: Hvad man “mener at kunne forsvare at bede om”, pointerer Barth, “det skal man bede om uden frygt”.<sup>18</sup> At ansvarligheden således inddrages i bønneren medfører, at

17. Jfr. Gunther Wenz, “Andacht und Zuversicht. Dogmatische Überlegungen zum Gebet”, *ZThK* 78:4 (1981), 476f.

18. *KD III/4*, 565: “Was wir im Gehorsam gegen sein Gebot und darum im Dank, in der Buße und in der Anbetung zu bitten verantworten zu können meinen, um das dürfen wir bitten, um das sollen wir ohne alle Furcht bitten, und wäre es so etwas wie die Befreiung *from this untimely*

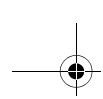
Barth i slutningen af dette afsnit kan præcisere sin bestemmelse af anmodningen (die Bitte) som bønnens midte: Det er ikke anmodningen, der er kriteriet for den rette bøn; kriteriet for den rette bøn er derimod, at mennesket *spørger sig selv*, om dets bøn er ret bøn (*KD III/4*, 112). Dermed foregriber Barth sin senere bestemmelse af bøn-  
nen som etikken grundbegreb, hvor han fremhæver, at menneskets *spørgsmål* om, hvad der er ret handlen, i sig selv *er* ret handlen (Barth 1999, 48).

3. Skal ansvarligheden imidlertid spille en sådan rolle i bøn-  
begivenheden, må den nødvendigvis tænkes sammen med det forhold, at bøn-  
nen udspringer i den bedendes livssituation. Barth er her prag-  
matisk: Ansvarligheden bliver et centralt moment i den guddommeli-  
ge og menneskelige begivenhed, men kan ikke sikre, at bøn-  
nen faktisk *bliver* til et møde med Gud. Barth tager således højde for ansvar-  
lighedens kontingente karakter ved i samme åndedrag at påpege, at  
de bedende muligvis tager fejl: Måske er det, de mener at kunne for-  
svare at bede om, slet ikke forsvarligt.<sup>19</sup> I sidste ende står dermed ikke  
mennesket, men Gud til ansvar for bønnens forsvarlighed. At Gud  
helliger bøn-  
nen – og dermed realiserer forholdet til mennesket – vil  
således samtidig sige, at Gud siger mennesket imod. Barth kan der-  
med beskrive bøn-  
hørelsen som en *kritisk transformation* af bøn-  
nen, en transformation, der “gennembryder”, “overskrider” og “udvider”  
den bedendes grænser og horisonter:

Er erhört sie in lauter Durchbrechungen, Überschreitungen und Er-  
weiterungen von deren Grenzen. Er erhört sie ‘überschwenglich’, d.h.  
so, daß sie ihre Anrufung, so wie sie aus ihrem Herzen, Verstand und  
Mund hervorging, nachträglich gewiß nur in höchster Verwunderung  
über die gnädige Transformation, in der er ihr entspricht, in der er sie  
offenbar entgegengenommen hat, wiedererkennen können (Barth  
1999, 174).

*rain*, um die ein amerikanischer Armeeführer während der Ardenneof-  
fensive 1944 gebetet haben soll! Denn sollten wir uns in dieser Meinung  
täuschen, sollten wir diese und diese Bitte, so wie sie in unserem Herzen  
und auf unseren Lippen lautet, in Wahrheit nun doch nicht im Gehors-  
am tun und also in Wahrheit nicht verantworten können, dann gibt ihr  
Gott selbst, indem er sie entgegennimmt, wie sie lautet, die reine und  
heilige Gestalt, den geordneten und geläuterten Sinn, den sie in unse-  
rem Herzen und Mund noch nicht hatte, dann versteht er uns besser als  
wir uns selbst verstehen, dann wird also auch von dieser Seite durch  
seine Gnade gut gemacht, was wir nicht gut machen.”

19. Jfr. ovenstående citat, fodnote 18.

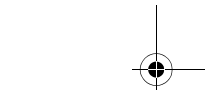
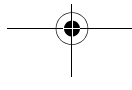
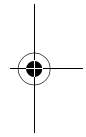
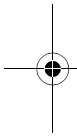


4. Ansvarligheden bliver dermed ikke unødvendig, men tværtimod en antropologisk nøglefigur i denne dialogiske struktur. Dette bekræfter Barth senere i sin lære om lysene i *KD IV/3*, hvor han behandler sammenhængen mellem Kristus og skabelsen med en lysmetafor som omdrejningspunkt. Barth bestemmer her ansvarligheden i to skridt: I den kristologiske hoveddel beskrives ansvarligheden i første omgang som ét af "skabelsens lys". Mennesket er – som både *erkendende* og *aktiv* i den verden, det er sat i – ansvarlig for sit kosmos (*KD IV/3*, 167). I lyslærens antropologiske del (§71.1), som behandles i sammenhæng med læren om kaldelsen, følger Barth op på denne ansats ved at bestemme ansvarligheden som universelt antropologisk tilknytningspunkt ("Anknüpfungspunkt") for Guds tiltale til mennesket (*KD IV/3*, 569). Han lokaliserer virkeliggørelsen af Guds og menneskets forhold i en dialog, hvor mennesket gennem Guds kritisk-transformerende tilstedeværelse finder sig opfordret og udfordret til at tage del i dette forhold. Samtidig erkender mennesket, at det er anvist på Guds tilstedeværelse.

#### *Lovprisningens bevægelse*

Først i *Das christliche Leben* udarbejder Barth bønnens transformati- on som et konstitutivt moment i gudsmødet, men allerede i skabel- seslæren er han inde på, hvordan bønne på dialektisk vis får karakter af lovprisning. Dette sker, idet de bedende på uanskelig vis kommer til at opfatte deres bøn som gave fra Gud (*KD III/3*, 314). Barth nø- jes i denne sammenhæng med at henvise til bønnens gavekarakter. I *KD IV/3* og *Das christliche Leben* finder man derimod en eksplicit, dialektisk fremstilling af, hvordan mennesket modtager og erfarer denne gave, dvs. hvordan gudsforholdet virkeliggøres subjektivt. Barth udfolder her i sammenhæng med bønneførelsen og transformati- onen også bønneførelsens refleks: en bevægelse hvor taksigelsen kulmi- nerer i lovprisning, og hvor menneskets opmærksomhed vendes væk fra det, det bad om og hen til Giveren selv:

In der wahrhaftig gebotenen Wendung von Gottes beneficium zu sei- nem benefacere und schließlich zu ihm selbst als dem benefactor wird das Danken zum *Preisen*. Und man darf wohl sagen, daß das der Prüf- stein der *freien* Menschlichkeit der Kinder Gottes ist: daß in ihrer An- rufung des Vaters diese Wendung stattfindet (Barth 1999, 141, se også 175).



Lovprisningen kommer derved til at bevidne<sup>20</sup> gudsforholdets fuldbyrdelse, idet den ytrer sig som en refleks af denne fuldbyrdelse i den menneskelige bevidsthed.

Det betyder at fuldbyrdelsen kun kan erkendes – efterfølgende – igennem denne refleks. Fuldbyrdelsen er unddraget direkte iagttagelse, fordi den finder sted, idet mennesket er sig selv unddraget i selvoverskridende lovprisning. Menneskets efterfølgende erkendelse af at have erfaret gudsmødet er dermed samtidig en erkendelse af, at det erfarede unddrager sig opmærksomheden. Lovprisningen afspejler denne erkendelse ved på ny at munde ud i bøn (Barth 1999, 141, 175f.). Den bedende kan altså ikke umiddelbart erkende bøn hørelsen, men foranlediges ved bøn hørelsen til at sætte spørgsmålstejn ved sine forestillinger og vende blikket mod Gud og mod det menneskelige fællesskab.

En afgørende pointe er, at bøn hørelsen netop i kraft af sin uansku- elighed kan have denne overvindende og transformerende virkning. For i sin uansku elighed unddrager bøn hørelsen sig den menneskelige, religiøse forestillingsproduktion, og menneskets forståelse af begi- venheden bliver dermed ikke låst fast i forestillinger om det selv, Gud og frelsen. Når Barth i *KD IV/3* kritiserer den teologiske tradition for at interessere sig mere for gaven end for giveren, så er dette indad- vendte blik kritikkens kerne: Guds gave forsvinder, når man vil være sig bevidst, at man har modtaget den (*KD IV/3*, 644ff., 747). Barths løsning er at udlægge *vidnesbyrdet* – den handling, hvor mennesket selvfor-glemmende og i kontingent ansvarlighed sætter sig ind for Guds anliggender – som Guds egentlige gave til mennesket.

### *Bønnen som interpretationsbegivenhed*

Den begivenhedsstruktur, som jeg her har opridset, rummer således to nøglemomenter: den kontingente, subjektive menneskelige an- svarlighed og den guddommelige, kritisk fordrende og modsigende bøn hørelse. Erfaringsmomentet i denne struktur er dialektisk: Men- nesket erfarer Gud som den, der sprænger dets *forestillinger* om Gud, om gudsforholdet og om det selv, og det erkender, at det er inddraget i en begivenhed, som det ikke kan forføje over. Konkret må man for- stå bøn hørelsen som det, at gudsforholdet fuldbyrdes.

At bønnen får en central hermeneutisk betydning hos Barth hæn- ger således sammen med, at den er forankret i den bedendes livssitua-

20. Vidnesbyrdet (“Zeugnis”) er et centralt begreb i *KD IV/3*, hvor Barth udarbejder forsoningens kommunikative karakter, se ovenfor (i afsnittet “Aktualitet som fuldbyrdelse og formidling”).

tion og kontingente ansvarlighed. Bønnens subjektivitet er her central: Den er forudsætningen for, at bønnen kan være en konkret, eksistentiel overvindelsesbegivenhed, som kan ses som korrelat til den grundlæggende overvindelsesfigur i Barths teologi, nemlig Jesu Kristi overgang fra død til liv. Udgangspunktet er det forhold, at mennesket er låst fast i forestillinger og lukkede handlingsmønstre. Det er hos Barth denne lukkede kreds, som gennembrydes i bønnehørelsens kritiske transformation.

Bønnens begivenhedsstruktur ligner dermed en grundlæggende hermeneutisk struktur fra Barths tidlige teologi, som han i sin sene teologi oversætter til dogmatisk sprog. Der er tale om en dialektisk struktur, hvor menneskets spørger efter Gud mødes, ikke af et svar, men af et modspørgsmål fra Gud. Menneskets spørgsmål kan ikke endegyldigt besvares, men bliver – som refleks af det transformerende gudsmøde – selv til spørgende svar.<sup>21</sup> I gudsmødet i bønnen befries mennesket således fra sine forestillingers lukkede kredsløb. Der bliver dermed tale om en gensidig virkeliggørelse af guddommelig og menneskelig frihed. Denne begivenhed har sin grundform i korsbegivenheden som det sted, hvor relationen mellem Gud og menneske virkeliggøres på uanskelig vis.

I *Das christliche Leben* tager Barth konsekvensen af denne tankegang og bestemmer bønnen som grundbegreb for kristen etik. Der er ikke blot tale om en opbyggelig ramme for etikken. Måden, Barth udarbejder dette bønsebegreb på, har hermeneutiske konsekvenser, som han tager op igen i sin afsluttende forelæsning i Basel i 1961.<sup>22</sup> I *Das christliche Leben* tager Barth afsæt i den selvbestemmelsens dialektik, som han udarbejdede i *KD I/1*, § 6. Dette afsæt medfører konkret, at etikken må balancere mellem en relativt materialetisk form og pragmatisk åbenhed. Barth identificerer med Fadervor som omdrejningspunkt en række etiske problemstillinger; overvejelserne har dog langt mindre specifikt sigte, end det er tilfældet i hans skabelsetik. Samtidig er tilgangen aktualistisk: Idet gudsmødet er udgangspunktet, kan etikken ikke blot udformes som gengivelse og evt. udlægning af Guds bud. Derved ville den gøre Guds fordring til et objekt og ikke tage højde for menneskets *spørgen* efter Guds fordring. En objektiverende *forestilling* om Guds bud (eller om kirken, troen, frelsen m.v.), som ikke gennembrydes og modsiges i mødet med Gud, ville

21. Karl Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band: Die Lehre vom Worte Gottes* (1927), red. Gerhard Sauter (Zürich: Theologischer Verlag 1982), 97-106.

22. Karl Barth, *Einführung in die evangelische Theologie* (Zürich: Theologischer Verlag (1962) 1985<sup>3</sup>).





ifølge Barth uundgåeligt føre til tilsvarende lukkede handlingsmønstre (*KD IV/3*, 684).

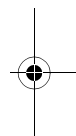
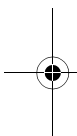
I stedet forstår Barth nu menneskets spørger som en del af den rette handlen, som mennesket spørger efter (Barth 1999, 48). Således kommer bønnen til at gælde som den grundlæggende, åbne, kommunikative handling fra menneskets side. Når den bedende bruger ordet "Gud" i bønnen gennembyrdes den bedendes gudsforestilling, idet erfaringen af på uanskelig vis at være blevet tiltalt og hørt må blive en erfaring af Gud som personligt handlende subjekt (Barth 1999, 81). Denne interpretationsstruktur gennemspiller Barth dernæst med afsæt i spørgsmålet om, hvorvidt Gud kan tilskrives bestemte egenskaber. Gudsprædikaterne godhed, autoritet, kærlighed må man forstå som udtryk for forestillinger, der gennembyrdes og genfortolkes idet mennesket i bøn, tak og lovprisning på uanskelig vis erfarer at have modtaget Guds gave, at være blevet fordret og elsket (Barth 1999, 87-95).

Denne form for gudserkendelse kan dermed ikke gøre den bedende til bedredende. For enhver ny erkendelse truer i samme øjeblik, den erkendes, med at stivne til en forestilling. For at leve op til sin egen aktualisme, er Barth – som ellers er yderst tilbageholdende med at forbinde guddommelig fuldbyrdelse med et tidsligt forløb – dermed nødt til at udfolde gudsmødet som gentagen fornyelse i det kristne liv:

Was Gott der Vater zu seiner Ehre und zu ihrem eigenen Heil mit ihnen und für sie will, das ist ... mehr als eine zwar ständige, aber ruhende Beziehung ..., das ist darum *Geschichte*, lebendiger Umgang und Verkehr zwischen ihm und ihnen, aber auch zwischen ihnen und ihm.<sup>23</sup>

Anrufung zielt also auf eine Erneuerung, vielmehr: auf eine Dynamisierung und Aktualisierung eines statisch gewordenen, eines stagnierenden oder eingefrorenen Verhältnisses zu ihm (ibid.)

23. Barth 1999, 137. Jfr. også *KD IV/3*, 412f. hvor Barth begrunder denne tanke kristologisk ved at udfolde "mellemtiden" mellem Kristi opstandelse og genkomst som det andet, midterste, pneumatologiske stadie af Kristi parusi.



#### 4. Aktivitet er receptivitet: Selvoerskridelsens dialektiske erfaringsstruktur

Barths opgør med traditionen og dens indadvendte blik kaster nu lys over hans metodologiske objektivering af visheden. Den objektiverende omlægning af visheden, som Barth forankrer i den guddommelige fuldbyrdelse, følger vishedens eget perspektiv. For ikke at kompromittere gudsmødet må Barth undlade at behandle dets fuldbyrdelse i den menneskelige eksistentielle horisont. Hans teologiske metode ligner derved bønnens vending til lovprisning: Teologien er henvist til vishedens selvforglemmende opmærksomhed på Gud.

Samtidig kommer Barth imidlertid netop gennem sin metodologiske brug af vishedens perspektiv til at positionere sig: I Barth polemik mod andre teologiske positioner viser det sig nemlig, at Barth overser forskellen mellem metode og indhold. Dermed risikerer han – i hvert fald potentielt – ikke at yde sine teologiske modstandere retfærdighed på deres egne metodologiske præmisser. Det er f.eks. tilfældet, når han anklager traditionen for at interessere sig mere for gaven (dvs. troen, visheden, gudsforholdets fuldbyrdelse) end for giveren. Han overser dermed, at forskellen mellem hans egen og andre positioner til en vis grad kan reduceres til en formel forskydning af parallelle indsigter: Mens hans egen teologi – *indirekte* og *metodologisk* set – lever af troens selvforglemmende karakter, kan traditionens forskellige bud på en lære om troen tematisere dette væsenstræk *eksplicit* og *tematisk*.

Det bliver derfor nødvendigt at læse Barth ud over Barth, for hans aktualistiske teologi rummer væsentlige perspektiver. Selvoerskridelsens erfaringsstruktur gør det klart, at det er et vildspor at spille aktivitet og passivitet i gudsmødet ud mod hinanden. Påpeger man – evt. med henvisning til den reformatoriske retfærdiggørelseslære – at mennesket ikke er aktivt, men passivt og modtagende i virkeliggørelsen af gudsforholdet, er der på én gang tale om en rigtig pointe og et falsk alternativ. For pointen er dén, at den guddommelige fuldbyrdelse er unddraget menneskets iagttagelse og kontrol. Der er ikke noget mennesket kan gøre for at virkeliggøre gudsforholdet. Det betyder imidlertid ikke, at mennesket hensættes i passivitet. For det er netop kendetegnet ved den selvoerskridende handling, at den ikke forsøger at iagttage eller kontrollere.

At mennesket er et handlende subjekt, strider altså ikke imod anliggendet i reformatorisk retfærdiggørelseslære. Det er ikke "gerningsretfærdighed", at menneskelige handlinger får en plads i virkeliggørelsen af gudsforholdet. "Gerningsretfærdighed" er derimod de lukkede handlingsmønstre, som følger af menneskets forestillinger –



f.eks. om sin egen passive modtagelse af Guds gave. Receptiv er mennesket ifølge Barth netop i det øjeblik, hvor det overskrider sig selv, glemmer sig selv, og altså ikke vender sig indad for at få bekræftet gudsforholdets virkeliggørelse. Barths pointe er her, at det virkeliggjorte gudsforhold bevidner sig selv udadtil, uanskueligt for mennesket selv. Det gør det, idet den anmodende bøn bliver til lovprisning og forbøn – altså idet den enkelte vender sig mod fællesskabet og kirken mod verden (*KD IV/3*, 761-770).

Disse erfaringsstrukturer kaster desuden et nyt lys over Barths lydighedsbegreb, som står centralt i hans teologi og bl.a. er det ledende begreb i hans skabelsesetik (*KD III/4*). Begrebet "Gehorsam" virker umiddelbart autoritært, men viser sig ved nærmere eftersyn at være en hermeneutisk figur. Den henviser til en kompleks begivenhedsstruktur, hvor mennesket foranlediges af Guds fordrende og befriende selvbevidnelse til at spørge åbent og selvkritisk til sin egen indsats – og derpå til fortrøstningsfuldt at handle igen. Som konsekvens bliver forsoningsetikken, *Das christliche Leben*, til en selvoverskridelsens hermeneutik: Udgangspunktet for den gode handling bliver at spørge, hvad den gode handling er. Denne spørgen finder sted i bønne: I dette gudsmøde udlægger gudsforholdet sig selv for den bedende, som igen og igen må sætte spørgsmålstejn ved sine forestillinger og handlingsmønstre. Vishedens fuldbyrdelse giver derfor for Barth netop mening i sammenhæng med denne hermeneutiske handlingsfigur.

Denne konstellation rummer samtidig en vis portion pragmatisme. Fordi Barth gennemspiller forestillingernes overvindelse, betyder det ikke, at forestillinger bør undgås i det hele taget, hvilket Barth jo heller ikke selv gør. Det ville være en misforståelse af Barths teologi, hvis man mente at kunne nøjes med blot at undgå bestemte forestillingskonstruktioner – og vel at mærke kritisere dem hos andre: At udelukke bestemte forestillingsområder ville (aktualistisk set) være en vildvej, for så vidt som udelukkelsen etablerer sine egne forestillingsverdener. Overvindelsesfiguren rummer derimod den indsigt, at gudsmødet finder sted i menneskets kontingente livssituation med dens net af forestillinger og handlingsmønstre og netop derved åbner nye forståelseshorisonter for mennesket.

