

# ER BIBELEN GUDS ORD FOR KARL BARTH?

Undersøgelse af en påstand hos Kevin Vanhoozer



Adjunkt, ph.d. cand.theol. Peter Søes

Resumé: Kevin Vanhoozers bibelhermeneutik står for mig og mange andre i den evangelikale tradition som et overbevisende bud på, hvordan vi skal læse Bibelen. Han hævder selv at være afgørende inspireret af Karl Barth på dette punkt. Denne artikel viser, at hans kommunikationsteoretiske tolkning af Barths forståelse af Bibelen ved hjælp af talehandlingsfilosofiske begreber handler om to ting: dels en hermeneutik centreret omkring begrebet 'Skriftens sag', dels en forståelse af Bibelen som *divine discourse*. Artiklen argumenterer for, at det første er en dækkende gengivelse af et anliggende hos Barth, mens det andet er en fejltolkning. Denne fejltolkning betyder, at Barth bringes tættere på evangelikal bibelforståelse, end der er dækning for i hans tekster. Samtidig betyder den, at et afgørende anliggende i Barths teologiske projekt ikke bearbejdes i Vanhoozers hermeneutik.

## 1. Introduktion

Denne artikel handler om åbenbaringsbegrebets og Bibelens rolle i Karl Barths grundlæggende forståelse af teologien. Kevin Vanhoozer (Vanhoozer 2008) har argumenteret for, at Barths bibelhermeneutik og forståelse af Bibelens autoritet er fuldt forenelig med den teologiske forståelse af Bibelen, han selv har lagt frem og udviklet gennem de seneste tyve år. Mere bredt mener han, at en sprogfilosofisk analyse ved hjælp af talehandlingsbegrebet kan mediere mellem Barth og evangelikal teologi. Barthianere og evangelikale kan da gensidigt være 'påmindelser' til hinanden om vigtige anliggen-

der, vedrørende hvordan man bør forstå Bibelen og omgås Bibelen i kirken (Vanhoozer 2008, 58).

Når jeg vælger Vanhoozer som indfaldsvinkel, er det ikke, fordi han er bredt anerkendt som Barthfortolker; det er han ikke. Men når det gælder skriftsyn og bibelhermeneutik, har hans forskellige bidrag været vigtige for min egen afklaring gennem årene, særligt hans kritik af følgerne af dekonstruktion og radikal *reader-response-criticism* (Vanhoozer 1998), hans frugtbargørelse (og overskridelse) af Gadamer (Vanhoozer 2005a), og hans fascinerende brug af dramaet (skuespillet) som model for kirkens omgang med Bibelen (Vanhoozer 2005b, 2009). Jeg har lært meget af ham, og han er en stadig inspirationskilde for mig.

Det sidste gælder i endnu højere grad Barth. Hans teologi har været en del af min teologiske horisont, siden jeg først stiftede bekendtskab med den, og hans monumentale *Kirchliche Dogmatik* er en vedvarende samtalepartner, som til stadighed inspirerer og udfordrer mig. Især i kraft af den måde, han bruger Bibelen på: dels spiller den en markant større og langt mere substantiel rolle hos ham end hos andre moderne dogmatikere, dels er hans bibellæsninger karakteristisk anderledes, fordi de fokuserer på store, tværgående sammenhænge i kanon, og fordi perspektivet overalt er *troens*. Han gør virkelig alvor af sine egne ord fra forordet til anden romerbrevskommentar om at læse efter tekstens *sag* (*Sache*, Barth 1940, XI), snarere end efter Paulus' og de andre bibelske forfatters oprindelige, kontekstuelle anliggender eller deres personligheder.

Disse træk ved Barths bibelbrug værdsætter Vanhoozer til fulde. Men når det gælder Barths grundlæggende forståelse af Bibelen og af forholdet mellem Bibelen og Guds ord, er jeg ikke overbevist af Vanhoozers tolkning. Han er, som vi skal se, inspireret af folk som Princeton-professorerne George Hunsinger og Bruce McCormack, og af Yale-teologen Hans Frei,<sup>1</sup> og han forstår grundlæggende det menneskelige subjekts rolle i Barths åbenbaringsbegreb som 'læseren' eller 'fortolkeren'. Det er derfor, han mener at kunne præcisere åbenbaringsbegrebet med kategorier fra talehandlingsfilosofien. I denne artikel argumenterer jeg for, at Barth *ikke* identificerer Bibelens tekst som 'guddommelig talehandling' og ikke *kan* gøre det, fordi hans åbenbaringsbegreb dybest set ikke handler om Guds kommunikation, men om Guds væren.

I det følgende vil jeg først beskrive Vanhoozers forståelse af Barths åbenbaringsbegreb og bibelhermeneutik. Derefter vil jeg undersøge, hvilken grundlæggende forståelse af Barths teologiske projekt, dette er udtryk for. Derefter vil jeg problematisere Vanhoozers forståelse ud fra en række af Barths egne udsagn i *Die Kirchliche Dogmatik* om forholdet mellem Bibelen og Guds ord. Endelig vil jeg skitsere, hvordan jeg selv mener, Barths åbenbaringsbegreb er grundlæggende for hans teologiske projekt, og pege på nogle spørgsmål, det efter min mening rejser for en evangelikal teologi som den, Vanhoozer skitserer.

## 2. Vanhoozers Barth

Ifølge Vanhoozer var reaktionen på Barth blandt nordamerikanske evangelikale gennemgående negativ i efterkrigstiden og frem til slutningen af 70'erne. Den mest indflydelsesrige kritik blev formuleret af så fremtrædende evangelikale ledere som Cornelius Van Til og senere Carl F. H. Henry. Den fokuserede på Barths åbenbaringsbegreb, særligt på forholdet mellem åbenbaringen og Bibelen. Deres konflikt med Barth er for så vidt velbegrundet. Jeg er ingen kender af det 20. århundredes amerikanske teologi, men jeg vil mene, at Barths kritik af ortodoksiens 'mekaniske verbalinspirationslære' (fx Barth 1932, 115) lige fuldt må ramme efterkrigstidens evangelikale forståelse af Bibelen som en åbenbaringskilde til *propositional truths*.

Ifølge Vanhoozer fik denne konflikt sin særlige dynamik, ved at de evangelikale ledere forstod Barths udsagn om, at Bibelen ikke er (eller indeholder) Guds ord, men *bliver til* Guds ord, når og hvor Gud bruger Bibelen til at åbenbare sig,<sup>2</sup> som en slags 'adoptionisme i skriftsynet'. Pointen skulle være, at Barth siger det samme om Bibelen, som Arius sagde om Logos: 'Der var en tid, hvor den ikke var (Guds ord)'. Men dermed ophæves, ifølge den brede strøm af den tids evangelikale, ethvert grundlag for sikker erkendelse af Gud (Vanhoozer 2008, 27-33). Særligt Van Til forstod dette som et knæfald for en art eksistentielistisk subjektivisme i erkendelseslæren, hvor det er den menneskelige tro, der gør Bibelens ord til Guds ord. Derfor konkluderede han, at 'Barths teologi trods sin sproglige lighed med historisk protestantisme i realiteten er en fornægtelse af den' (Vanhoozer 2008, 28).

At det skulle være det menneskelige subjekt, der med sin tro gør Bibelen til Guds ord, er åbenlyst en mistolkning af Barth. Han afviser den selv udtrykkeligt (Barth 1938, 593-95), hvad Vanhoozer også gør opmærksom på.

### Bibelens 'sag'

En der ikke var præget af denne mistolkning, var den ledende evangelikale teolog Bernhard Ramm, hvis positive evaluering af Barth som 'det mest adækvate teologiske svar på oplysningstiden' i 80'erne betød en opblødning og nuancering af synet på Barth fra evangelikalt hold. Ifølge Vanhoozer forstod Ramm Barths dialektiske modstilling af Bibelen og Guds ord sådan, at Guds ord er indeholdt i Bibelen som dens *sag*,<sup>3</sup> altså som det en teologisk bibellæsning må handle om og fokusere på. Bibelens *Werden*, dvs. dens 'bliven-til-Guds-ord' i Guds brug af den i åbenbaringen, er ifølge Ramm blot en anden måde at udtrykke, hvad der sker, når mennesker i tro tilegner sig Bibelens sag, som er Kristus. Samme forståelse havde Donald Bloesch, som sammenlignede Bibelen med en elpære og åbenbaringen med det lys, der skinner ud af den. Det er også sådan, Vanhoozer selv forstår Barth (Vanhoozer 2008, 33-37), og det er helt klart dét barthske anliggende, han først og fremmest gerne vil gøre til sit eget. Han formulerer det som et spørgsmål om, hvilken ekstratekstuel *reference*, den bibelske tekst har, og tager evangelierne beretninger om den tomme grav som eksempel. Eksemplet er velvalgt, både på

grund af dets afgørende betydning, og fordi Barth udtaler sig ganske udførligt om det. Spørgsmålet er: handler disse beretninger konkret om den tomme grav (som Barths evangelikale kritikere betoner), eller handler de om den levende Kristus, som Barth selv siger. Jeg gengiver her hans egne, lidt mere udførlige ord:

Der Inhalt des Osterzeugnisses, das Ostergeschehen, bestand ja tatsächlich weder darin, daß Jesu Grab leer gefunden wurde, noch darin, daß seine Jünger ihn zuletzt gen Himmel fahren sahen, sondern darin, daß sie von ihm, nachdem er ihnen durch seinen Tod schon verloren war, als von dem von den Toten Auferweckten, als von dem Lebendigen aufgesucht und gefunden wurden... (Barth 1948, 543).

Mange vil sikkert spørge, om det virkelig er et ægte alternativ. Er det ikke tværtimod sådan, at teksterne netop ved at bevidne den tomme grav, dvs. ved at have dette historisk-konkrete referencepunkt, vidner om Jesus som den opstandne? Det kommunikationsteoretiske aspekt ved det spørgsmål skal jeg vende tilbage til, for det eksemplificerer et af de to punkter, Vanhoozer mener at kunne opklare ved at tolke Barths hermeneutik ved hjælp af talehandlingsfilosofiske begreber. Men i første omgang er det vigtigt at konstatere, at den levende Kristus for Barth er opstandelsesberetningernes *Sache*, deres sag, dvs. det som de handler om for troen. En teologisk læsning af opstandelsesberetningerne må fokusere på denne 'sag', ikke på et historisk referencepunkt i verden uden for teksten.

Netop denne 'saglighed', som indebærer at man i radikal forstand giver afkald på at prøve teksterne på nogen form for historisk, tekst-ekstern referentialitet, er videreført af Hans Frei og med ham af den postliberale teologi i traditionen fra Yale Divinity School. Det er ifølge Vanhoozer et ægte barthsk anliggende, som han selv tilslutter sig (Vanhoozer 2008, 37-38), og han henviser i den forbindelse til Gadammers karakteristik af Barths anden romerbrevskommentar som et 'hermeneutisk manifest':

Den ersten revolutionären Einbruch stellte Karl Barths Erklärung des Römerbriefes dar, eine 'Kritik' der liberalen Theologie, die nicht so sehr die kritische Historie als solche meinte, als vielmehr die theologische Genügsamkeit, die deren Ergebnisse für ein Verstehen der Heiligen Schrift hielt. Insofern ist Karl Barths Römerbrief bei aller Abneigung gegen methodologische Reflexion eine Art hermeneutischen Manifestes... (Gadamer 1965, 481; Vanhoozer 2005a, 8, 2008, 53).

Selvom jeg ikke selv er villig til at følge de postliberale lige så langt, som Vanhoozer er, har denne *Sache*-orienterede bibelhermeneutik i udgangspunktet min sympati. Uanset om man begrebsliggør den på den måde, som Vanhoozer foreslår, er den efter min op-

fattelse et ægte udtryk for et blivende anliggende hos Luther og for fx den måde, Tertulian bruger 'trosreglen' som hermeneutisk nøgle (Liftin 2006). Og dybest set også for Jesu påstand i Johannesevangeliet om at 'Skrifterne netop vidner om ham' (Joh 5,39). Basalt handler det om, at Bibelen har et intentionsområde, en sag, som den handler om, og at man – som Luther udtrykker det – bliver 'kætter i Skriften' (WA 7,98,1), hvis man læser den efter alle mulige andre emner end denne sag. Således forstået er det 'at læse skriften efter dens sag' udtryk for en teologisk bibelhermeneutik, som netop *ikke* forstår Bibelen som en Koran-agtig samling af sandheder, der kan læses uafhængigt af Skriftens indre struktur og narrative forløb, og uden blik for teksternes forskellige af genrer. Det er helt sikkert noget af baggrunden for Barths betoning af, at Skriftens sag skal styre skriftudlægningen. Han har en tankevækkende overvejelse om, at det netop er forestillingen om Bibelen som et reservoir af sandheder overladt i kirkens varetægt, der er baggrunden for den romersk-katolske fejltagelse, at kirkens læreembede har magt til at disponere over disse sandheder og definere, hvordan Skriften skal tolkes (Barth 1938, 771). Og i alle tilfælde: hverken de 'positive' teologer med deres mere eller mindre ortodokse teologi og skriftsyn, eller deres 'liberale' kollegaer og deres 'samvittighedsreligion' forstår dybest set Bibelen, fordi de går fejl af dens sag (Barth 1940a, XI-XII).

### Forskellen på Guds ord og Bibelen

Men det betyder så også, at den egentlige afsender for den åbenbaring, der finder sted, når Gud bruger Bibelens tekster til åbenbare denne 'sag' for mennesker, er Gud selv, ikke de bibelske forfattere. Det er derfor, åbenbaringens indhold kan være Guds ord, og derfor, det er nødvendigt at sondre mellem Guds åbenbaring og de bibelske tekster, som er 'åbenbaringsvidnesbyrd' (*Offenbarungszeugnisse*, Barth 1938, 554). Der er en forskel, en distance (*Distanz*), som ifølge Vanhoozer skyldes, at åbenbaringen for Barth ellers ville blive 'kirkens ejendom', som teologien kunne 'disponere over' (Vanhoozer 2008, 42). Og det ville antaste Guds frihed i sin åbenbaring.

Denne distance indebærer, at Bibelen tekster ifølge Barth ikke blot er principielt fejlbarlige, men at de er skrøbelige (*gebrechliche*), utilstrækkelige og præget af at være skrevet af syndige mennesker (Barth 1932, 118). Det betyder også, at Barth ikke har reservationer overfor historisk kritik af bibelteksterne; det refererede sted fra forordet til anden romerbrevskommentar kritiserer netop de liberale eksegeter, ikke for at være for kritiske, men for ikke at være kritiske nok, fordi de bliver stående ved tekstens fortidige betydning og ikke kommer frem til dens *Sache*. Dermed overser de, ligesom deres konservative kollegaer, at teksternes åbenbaringsværdi ikke ligger i deres historiske eller indholdsmæssige troværdighed, men i Guds mirakuløse brug af dem. Det konservative præg, som kendetegner mange af Barths konkrete bibellæsninger i *Die Kirchliche Dogmatik* (Vanhoozer 2008, 44-47) – og som jeg selv værdsætter, jf. indledningen – skyldes efter mit skøn, at den relativisering af betydningen af teksternes historiske troværdig-

hed, som ligger i denne hermeneutiske ansats, gør de historiske problemstillinger mindre relevante for Barth.

Men spørgsmålet er jo så, hvordan Skriftens *Sache* forholder sig til bibelteksternes ligefremme betydning. Luther understreger, at det er et direkte forhold: Bibelen er 'guddommelig skrift' (*divina scriptura*, WA VII,96,4), og det at læse den er at læse 'Åndens egne skrifter, som den har skrevet' (*spiritus ... in ipsis sacris suis, quas scripsit*, WA VII,97,2-3). De, der går glip af Skriftens mening, gør det, fordi de går glip af teksternes ligefremme betydning. Sådan er det ikke for Barth. Forholdet mellem bibeltekstens ligefremme betydning og Guds ord, dvs. Guds selvåbenbaring for mennesker, er ikke direkte, tværtimod. Det er dybest set et under, at Gud vælger at instrumentalisere netop disse ord af syndige og fejlende mennesker:

...jede Umdeutung des Wortes Gottes in ein unfehlbares biblisches Menschenwort oder jede Umdeutung des biblischen Menschenwortes in ein unfehlbares Gotteswort eine Auflehnung gegen das, wogegen man sich unter keinen Umständen auflehnen dürfte, nämlich gegen *die Wahrheit des Wunders*, daß hier fehlbare Menschen in fehlbaren Menschenworten Gottes Wort sagen – und damit eine Auflehnung gegen die Souveränität der Gnade, in welcher Gott selber in Christus Mensch wurde, um sich selber in seiner Menschheit zu verherrlichen (Barth 1938, 588, min fremh.).

Hvis det var anderledes, dvs. hvis Bibelen var Guds ord i ligefrem forstand, eller hvis den var ufejlbarlig, så ville Guds ord blive objektiveret. Hvilket for Barth ville betyde en 'objektgørelse af Ham, som altid er subjekt', altså at det ville være uforeneligt med Guds frihed.

Men hvis Gud er fuldstændig fri i sin instrumentelle brug af Bibelen til at give sig til kende, som han vil, så rejser det spørgsmålet om, hvorfor kirken kan tro, at Gud i sin frihed alligevel vælger at åbenbare sig ved de bibelske tekster. Barth har jo selv, i en ofte citeret passage, hævdet, at Gud, hvis han vil, er fri til at åbenbare sig gennem russisk kommunisme, en fløjtekoncert, en blomstrende busk eller en død hund (Barth 1932, 55). Hvorfor har Bibelen da overhovedet nogen særstatus? Som vi skal se det, har Barth et klart svar på det spørgsmål. Men Vanhoozer vælger *ikke* at referere dette svar, som han ellers rejser med henvisning til Nicholas Wolterstorff (Vanhoozer 2008, 55). I stedet foreslår han en vej til at 'mediere' i det, som han kalder en *theological stalemate* (Vanhoozer 2008, 55) mellem Barths ganske stærke betoning af *forskellen* på Bibelen og Guds ord, og den evangelikale forståelse af Bibelen *som* Guds ord.

### Talehandlingsfilosofisk begrebsliggørelse

Denne mediering sker ved hjælp af talehandlingsfilosofiens grundlæggende begreber i deres helt klassiske udformning hos J. L. Austin (Austin 1975), altså ved sondringen

mellem *lokution*, *illokution* og *perlokution*. En ytrings lokutionære værdi er dens 'ligefremme' mening og reference. Dens illokutionære værdi er dens kommunikative funktion, altså om det er en opfordring, et løfte, en advarsel etc. Dens perlokutionære værdi er den virkning, som ytringen forårsager på dens modtager. Når jeg fx åbner køkkendøren ved sekstiden om aftenen og råber til de tilstedeværende i huset, at 'maden er færdig', så er ytringen som lokution et udsagn om, at den mad, der står i gryderne, er tilberedt nu. Som illokution er det en opfordring til at komme ind i køkkenet og sætte sig til bords. Som perlokution er det årsagen til, at de faktisk gør det – hvis de da gør det, for som alle forældre ved, er det ikke altid, den illokutionære værdi af den slags udsagn har den ønskede perlokutionære effekt.

Vanhoozer bruger dette begrebsapparat til to ting. For det første præciserer han begrebet om Bibelens 'sag' kommunikationsteoretisk ved at identificere den med summen af Skriftens lokutionære og illokutionære mening: »The Bible is the word of God insofar as its inspired witnesses – which is to say the inspired locutions and illocutions – really do present Jesus Christ...« (Vanhoozer 2008, 57). Selvom han ikke er særligt præcis her, ser det ud til, at han mener, at det, som i Barths terminologi er en forskel mellem Bibelteksternes umiddelbare mening og Skriftens *Sache* (eller udtrykt lidt bredere: *Evangelium und Gesetz als konkreter Inhalt des Wortes Gottes*, Barth 1932, 155), kan beskrives som en forskel mellem teksternes lokutionære og illokutionære værdi. Og det ser ud til, at han forudsætter, at denne 'sag' hos Barth er direkte afhængig af teksternes ligefremme (lokutionære) indhold og kan afledes heraf.

For det andet beskriver Vanhoozer Guds brug af bibelteksterne i sin selvåbenbaring kommunikationsteoretisk, nemlig som teksternes perlokutionære værdi (Vanhoozer 2008, 54-59). Derfor kan han hævde, at striden mellem barthianere og evangelikale om, hvorvidt man kan sige, at Bibelen er Guds ord, skyldes, at de gensidigt misforstår hinanden, fordi de ikke er enige om, hvorvidt en sådan bestemmelse inkluderer perlokution eller ej. Altså om hvorvidt den troens modtagelse, som er den tilsigtede virkning af Skriftens illokutionære mening, hører med til Bibelen som guddommelig kommunikation.

Hvis troens modtagelse af Kristus hører med til begrebet Guds ord, så er det klart, at Bibelen først bliver det i denne modtagelse. Det sker kun, når og hvor Ånden ved hjælp af Skriftens ord vidner om Kristus, og er således, i denne vanhoozerske Barhtolkning, overladt til Guds frihed. Denne betoning af Guds (ikke den menneskelige modtagers) frihed er uden tvivl sagsvarende i forhold til Barth, som hyppigt henviser til CA5: »Ubi et quando visum est *Deo*, nicht an sich, sondern kraft göttlicher *Entscheidung*, wie sie in Bibel und Verkündigung je und je fällt, indem der freie Gott sich ihrer bedient, sind Bibel und Verkündigung Gottes Wort...« (Barth 1932, 120). Men det særlige ved Vanhoozers Barhtolkning er, at han mener, at forskellen mellem Guds ord som åbenbaring og den bibelske tekst ikke indebærer nogen relativisering af troværdigheden af Bibelens ligefremme (lokutionære) betydning. Skriften selv har status af Guds ord, skriver han

og fortsætter: »God in his freedom has *tied himself to the biblical texts*: his word is true, trustworthy, and reliable, even when readers do not acknowledge it as such...« (Vanhoozer 2008, 57, min fremh.).

Lad os vende tilbage til evangeliernes beretninger om den tomme grav. Ifølge Vanhoozer er Barths problem med en læsning, der fokuserer på deres lokutionære indhold, dvs. at graven virkeligt, historisk var tom, at det indebærer forestillingen om, at vi har en uafhængig adgang til Guds historiske selvåbenbaring, en forestilling som bare distraherer os og flytter vores opmærksomhed væk fra det bibelske vidnesbyrd (Vanhoozer 2008, 48). Den indvending fra Vanhoozers Barth kan efter min mening godt have noget for sig, hvis man samtidigt betoner – med Vanhoozer – at det er i kraft af teksternes lokutionære indhold (altså at de bevidner en historisk-konkret tom grav), at de illokutionært kan referere til den opstandne, levende Kristus og perlokutionært kan kalde troen på ham frem i mennesker. »[P]erlocutions depend on illocutions and illocutions depend on locutions...« som Vanhoozer siger (Vanhoozer 2008, 58).

På denne måde mener Vanhoozer at kunne mediere mellem Barth og evangelikale; 'den barthske løve kan lægge sig ved siden af det evangelikale lam' (Vanhoozer 2008, 58), som det hedder med en af hans karakteristiske sproglømløst. Barths betonedede udsagn om, at Bibelen ikke må identificeres med Guds ord, betyder blot, at der først er tale om kommunikation, når den er lykkedes, også perlokutionært, dvs. når Ånden i sin frihed bruger Bibelens tekster til at overbevise læseren/modtageren. Men fordi perlokution er afhængig af illokution, kan man alligevel identificere Bibelen som Guds ord; Gud har i sin frihed *bundet* sig selv til netop de bibelske tekster. Det sidste er Vanhoozer godt nok tøvende i forhold til, om Barth ville være helt tilfreds med, men han mener, det ville være konsistent med hans teologi at være det, og altså at tilslutte sig Vanhoozers forståelse af Bibelen som *divine discourse*.

### 3. George Hunsinger og Barths grundlæggende projekt

Med hensyn til forståelsen af Barths grundlæggende projekt er Vanhoozer afgørende inspireret af George Hunsinger (Vanhoozer 2008, 29.38.48-49). Ifølge Hunsinger søger Barth at imødegå Feuerbachs religionskritik ved at begrunde teologiens assertoriske udsagn i Guds åbenbaring, som den er normativt bevidnet i Skriften (Hunsinger 1991, 35-36.281). Det sker ved det, han kalder for *the procedure of grounding*, hvilket ifølge Hunsinger dybest set er, hvad teologisk forståelse går ud på: Fordi der ikke kan argumenteres for åbenbaringens indhold, må man tage det for givet og derefter punkt for punkt søge at gøre rede for dets mulighedsbetingelser (Hunsinger 1991, 57-58). Det kan synes umuligt, al den stund enhver åbenbaringsbegivenhed jo ultimativt har sin mulighedsbetingelse i Guds frihed. Men fordi Guds værensmodus eksklusivt er, at han eksisterer i sine handlinger (*Gott ist, der er ist in der Tat seiner Offenbarung*, Barth 1940b, 288-305; Hunsinger 1991, 30-32), er det tværtimod sådan, at de 'mønstre', teologien afdækker, svarer til Guds væren og virkelighed. På den måde bliver Bibelen som nor-



mativt åbenbaringsvidnesbyrd altså på en meget direkte måde identificeret med Guds selvåbenbaring, og teologien i sin helhed kommer til at svare til Gud, som han er: »In this normative and verbally stabilized form, scripture becomes the semantic vehicle by which human utterances are brought into correspondence with the reality of God...« (Hunsinger 1991, 172). Hunsinger hævder ligefrem, at åbenbaringen hos Barth i nogen grad udfylder den logiske plads, som sansedata har indenfor *foundationalism* (Hunsinger 1991, 281).

Andetsteds har Hunsinger betegnet denne forståelse af Barths bibelbrug som 'hermeneutisk realisme' (Hunsinger 2000, 210-25), men har mig bekendt ikke udfoldet den fra et kommunikationsteoretisk synspunkt. I den forstand er Vanhoozers bidrag nyt, men det forudsætter Hunsingers påstand om, at Skriftens *Sache* er tilstede i dens *verbally stabilized form*.

Samme struktur opviser den grundlæggende forståelse af Barth, som Bruce McCormack har fremlagt, og som Vanhoozer også tilslutter sig (Vanhoozer 2008, 30.49.51-52). Snarere end i åbenbaringsbegrebet tager McCormack udgangspunkt i Barths begreb om Guds *Selbstbestimmung* (McCormack 2008, 189; Søes 2019, 147-57), altså det at Gud i sin evige udvælgelseshandling determinerer sin egen væren:

Was wählte Gott in der ewigen Erwählung Jesu Christi? Wir haben auf diese Frage nach dem Inhalt der Praedestination schon in unseren bisherigen Überlegungen nie in einem Wort, sondern immer nur in zwei Worten antworten können: Gott wählte, Gott entschied und bestimmte ja vor allem über sich selbst... (Barth 1940b, 176).

McCormack forstår begrebet om guddommelig selvbestemmelse som et forsøg på at imødegå Kants erkendelsesteori og den derpå grundede religionskritik ved at lade Kants og den tyske idealismes begreber om subjektivitet og autonomi bestemme selve gudsbegrebet (McCormack 1995, 465-66). Men ligesom Hunsinger fremhæver McCormack, at selvbestemmelsen indebærer, at Gud har bundet sig selv til sine åbenbaringshandlinger, hvilket indbefatter *the giving of the Bible to the church* (McCormack 2004, 66-67.69.71). Derfor konkluderer McCormack, at det, der sker, når Gud gør instrumentel brug af Bibelen i sin selvåbenbring, er, at Bibelen bliver (*becomes, wird*), hvad den i grunden er, nemlig Guds ord. Og Barths afvisning af at foretage denne identifikation (Bibelen=Guds ord) forklares af McCormack som en slags *extra calvinisticum* i skriftsynet. Altså at ligesom reformerte teologer hævder, at det guddommelige Logos nok er fuldt ud bundet til, men ikke fuldt ud indeholdt i den inkarnerede Kristus (og at Kristi legeme og blod tilsvarende ikke er fuldt ud indeholdt i nadverelementerne), sådan er Bibelen nok (i tilblivelse) Guds ord, men Guds ord er ikke fuldt ud indeholdt i Bibelen (McCormack 2004, 70).

Heller ikke McCormack udfolder dette kommunikationsteoretisk, men selve det, at Bibelen indoptages i Guds åbenbaringshandling, lægger klart op til Vanhoozers bestemmelse af den som *divine discourse*.

#### 4. Guds ord og Bibelen i Die Kirchliche Dogmatik

Efter min mening har Vanhoozers enkle beskrivelse af Bibelen som *divine discourse* meget for sig, så længe den ikke skal gælde for Barthtolkning. Den er, som nævnt i indledningen, udgangspunktet for en bibelhermenutik, som jeg selv er inspireret af. Og selv om begreberne er Austins, siger den for så vidt intet andet end, hvad der fremgår af kernestedet om Skriftens inspiration, 2 Tim 3,15-17, som netop knytter inspirationen til teksternes illokutionære og perlokutionære værdier, for nu at sige det sådan. I den forstand er det, Vanhoozer gør, dybest set at udlede et åbenbaringsbegreb af Bibelen.

Men det er *ikke*, hvad Barth gør, og heller ikke, hvad han siger, han gør. Tværtimod, han udleder Bibelens kanoniske status af et bestemt åbenbaringsbegreb: »Mit der Anerkennung des Vorhandenseins eines Kanons spricht die Kirche aus, daß sie sich gerade in ihrer Verkündigung nicht allein gelassen weiß...« (Barth 1932, 103). Til dette, at kirken i sin forkyndelse ikke er 'ladt alene', svarer, at muligheden for at erkende Gud altid er noget, der kommer *von außen*. Det gælder i forhold til alt immanent, også i forhold til Bibelen.

Bibelen som tekst er ikke Guds ord; den er, som vi har set Barth hævde det, fejlbarlig, skrøbelig, syndig og utilstrækkelig. Men Gud bruger den i sin *von-außen*-åbenbaring, og kirkens anerkendelse af Bibelen som kanon består i en erindring (*Erinnerung*) af, at Gud tidligere har åbenbaret sig ved disse tekster, og en forventning (*Erwartung*) om, at han derfor vil gøre det igen. Dét er, for Barth grunden til, at det er Bibelen – og altså hverken russisk kommunisme eller en død hund, jf. ovenfor – der er kirkens kanon. Derfor er kirken bundet til Bibelen som sin autoritet (Barth 1932, 118). Men det betyder ikke, at Guds ord er bundet til Bibelen, og kirkens 'binding' til sin kanon sker kun, hvor og hvornår Gud selv etablerer denne erindrings-forventnings-ethos og derved gør kirken til kirke:

Wir haben es nicht in unserer Macht, diese Erinnerung zu vollziehen, auch und gerade nicht in Form *unseres* Griffes nach der *Bibel*, sondern wenn und indem die *Bibel* nach *uns* greift, also indem wir erinnert *werden*, vollzieht sich diese Erinnerung. Daß das geschieht, daß die Bibel zu uns redet von der Verheißung, daß Propheten und Apostel uns sagen, was sie uns zu sagen haben, daß ihr Wort sich uns imponiert und daß also die Kirche in ihrem Gegenüber zur Bibel je und je wird, was sie ist, das ist eben Gottes und nicht unsere Entscheidung, das ist Gnade und nicht unser Werk... (Barth 1932, 112).

Derfor er det også umuligt at begrunde Bibelens kanoniske autoritet, fx med dens saglige indhold, dens historiske troværdighed, Jesu udsagn om Det Gamle Testamente eller Det Nye Testaments apostolicitet. Det ville bare føre til teologisk *Selbstgespräch*, som Barth siger med eftertryk: »Nein, die Bibel ist schon darum Kanon, weil sie es ist.« (Barth 1932, 110).

Barth kommenterer det ikke, men efter min opfattelse er det slående, hvor forskellig denne begrundelse er fra den kanondiskussion, vi finder i oldkirken, fx i Tertullians argumentation mod Markions kanon (*Adversus Marcionem* IV,2-5). Her som i øvrigt i den historiske proces, der førte frem til kanondannelsen (Skarsaune 2001, 286-91) drejer diskussionen sig om ægthed, altså om historiske begrundelser for apostolicitet, sådan som det jo også gør i Det Nye Testamente selv med Paulus' argumentation i Gal 1-2 som markant eksempel. Man kan spørge, om der overhovedet havde været nogen kanon i kirken, hvis Barths kriterium var blevet gjort gældende i 2. århundrede. Både Markions kanon og den tids talrige pseudonyme skrifter af divergerende gnostisk aftapning ville jo kunne gøres gældende med lige så stor ret, hvis kanonicitet alene beroede på, hvad der i egen ret hævdede at bevidne Guds åbenbaring.

Hvorom alting er, så er Barths kanonkriterium den logiske følge af, at han hævder, at det bibelske vidnesbyrd har autoritet netop ved ikke at hævde at have det, dvs. ved at pege væk fra sig selv som Johannes Døbers finger og hen på Guds åbenbaring (Barth 1932, 115-16): »Man tut also der Bibel eine schlechte und ihr selbst unwillkommene Ehre an, wenn man sie mit ... der Offenbarung selbst direkt identifiziert.« Det er som afvisning af at være *divine discourse* i vanhoozersk forstand, Bibelen er åbenbaringsvidnesbyrd. Derfor må man ifølge Barth også sondre:

In der Bibel aber handelt es sich auf alle Fälle um menschliche Versuche, dieses Wort Gottes in bestimmten menschlichen Situationen, z. B. im Blick auf die Komplikationen der politischen Lage Israels in der Mitte zwischen Ägypten und Babylonien oder im Blick auf die Irrungen und Wirrungen der christlichen Gemeinde von Korinth zwischen 50 und 60 nach Chr., in menschlichen Gedanken und Worten zu wiederholen und wiederzugeben. Hier Deus dixit, hier Paulus dixit. Das ist zweierlei (Barth 1932, 115-16).

Vanhoozer gør opmærksom på, at Barth selv beskriver åbenbaringen som 'guddommelig talehandling' (Vanhoozer 2008, 56), og det er rigtigt, men det er ikke på det sted, Vanhoozer henviser til. Det er tværtimod i det afsnit (Barth 1932, 168), hvor Barth, under overskriften 'Die Rede Gottes als Geheimnis Gottes', advarer mod at identificere Guds ord med noget entydigt foreliggende i verden, Bibelen inklusive. Guds ord foreligger kun som begivenhed, ikke som noget, der kan gøres gældende som teologiens aksiomatiske grundlag, fordi det uundgåeligt ville føre til teologisk hovmod (*Hochmut*, Barth 1932, 170). Guds-ord-teologien vil ikke være en sikring af den teologiske erkendelse,

men tværtimod en stadig advarsel til teologien om, at en sådan sikring ikke gives, fordi Gud er fri i sin åbenbaring:

Nicht um eine letzte Sicherung, sondern um eine – übrigens immer noch vorletzte 'Entsicherung' der Theologie des Wortes Gottes handelt es sich, man könnte auch sagen: um eine theologische Warnung vor der Theologie (Barth 1932, 171).

Lad os en sidste gang vende tilbage til Vanhoozers eksempel med evangelieberetningerne om den tomme grav. Som vi så det, tilslutter Vanhoozer sig Barths pointe, at disse beretningers ekstratekstuelle reference er den levende Kristus, ikke den historiske grav. I talehandlingsfilosofiske begreber forstår han det sådan, at det er i kraft af deres lokutionære reference til graven, at de illokutionært kan referere til Den Opstandne: »[P]erlocutions depend on illocutions and illocutions depend on locutions...« (Vanhoozer 2008, 58).

Men det er *ikke*, hvad Barth siger. Han siger tværtimod, at det er troens bekendelse til Kristus som den opstandne, der implicerer udsagnet om den tomme grav, altså at 'locution depends on illocution': »Die Aussage 'Christus ist auferstanden' impliziert freilich die Aussage: 'Ein toter Mensch ist wieder lebendig geworden' samt die von seinem leer gefundenen Grab. Sie *impliziert* sie aber nur...« (Barth 1955, 166).

Og grunden er, at opstandelsen har karakter af åbenbaringsbegivenhed, af *Tat Gottes*, på en måde som gør, at den unddrager sig al historisk erkendelse, men tværtimod kun kan fastholdes i troens påstand om dens fakticitet (Barth 1955, 164). Det kan også formuleres som et spørgsmål om, hvorvidt opstandelsen er 'genstand for tro' eller 'grundlag for tro'. Altså om opstandelsens historisk-konkrete bevidnelse (den tomme grav, tilsynekomsterne) er trospåstande, der ligger implicit i den grundlæggende trospåstand om den levende Kristus. Eller om det omvendt er sådan, at det, de første vidner så, faktisk er sket historisk i en sådan forstand, at det gør opstandelsesbudskabet troværdigt. Og at opstandelsen anden omgang gør det troværdigt, at Jesus er Guds søn. Barth mener helt klart det første. Paulus mener efter min opfattelse lige så klart det andet, når han i Rom 1,4 slår fast, at Jesu sønnesstatus er stadfæstet ved hans opstandelse, eller når han på Areopagos fremhæver, at Gud ved opstandelsen har gjort det 'troværdigt for alle', at Jesu er den kommende verdensdommer (ApG 17,31).

## 5. Åbenbaringsbegrebet og Barths grundlæggende projekt

Vanhoozers forståelse af Bibelen som *divine discourse* er kommunikationsteoretisk, dvs. den skriver åbenbaringsbegrebet ind i en kommunikationsmodel. Gud er i denne model en *afsender*, som meddeler et sprogligt *budskab* (en tekst) til en *modtager* (en læser, en fortolker). Det særlige ved Vanhoozers model er, at han begrebsliggør, hvordan Ånden ved denne kommunikation fremkalder en *reaktion* (tro, troslydighed) i modtageren.

Det er dette sidste, han har udfoldet som en *læsningens etik* (Vanhoozer 1998) og fremstillet metaforisk med sin *drama-of-doctrine*-model (Vanhoozer 2005b, 2009).

I alle tilfælde forudsætter dette, som ethvert åbenbaringsbegreb formuleret inden for rammerne af en kommunikationsmodel, at Guds væren er primær i forhold til hans åbenbaring. Altså at Gud er der først, som han er efter sit væsen, og så derefter kommunikerer eksternt, hvem og hvordan han er.

Som jeg ser det, er det præcis denne rækkefølge mellem væsen og kommunikation, Barths åbenbaringsbegreb er et markant opgør med. Guds åbenbaring er ifølge Barth ikke accidental i forhold til hans væsen, altså noget han også kunne have valgt ikke at sætte i værk og dog være forblevet den samme. Den er derimod hans *værensmodus*. »Gott ist, der er ist in der Tat seiner Offenbarung...« (op.cit.). Det betyder, at åbenbaring for Barth ikke primært er et spørgsmål om Guds kommunikation, men om Guds væren, om guddommelig ontologi.<sup>4</sup> Gud er for Barth *ikke* defineret som 'det højeste værende', som – på grund af menneskets skabthed eller dets synd eller begge dele – må give sig selv til kende, hvis mennesket skal kunne kende ham. Tværtimod, Gud er defineret ved at være den, som åbenbarer sig: »Gott aber ist darin Gott, daß wir ihn nur auf Grund seiner Offenbarung, nicht von uns aus, sondern nur gegen uns erkennen, nur indem wir uns selbst zum Wunder werden, glauben können...« (Barth 1935, 17).

Man kan spørge, hvorfor Barth forstår Guds guddommelighed på denne måde. Det svar, som meget kontinental Barthforskning har givet siden 70'erne (Nielsen 1990, 172-74; Søes 2019, 20-22), er, at det afspejler en ganske bestemt måde at reflektere den moderne subjektivitetsfilosofis religionskritik i selve gudsbegrebet. Barth anfører, at Ludwig Feuerbach har kritiseret al naturlig religion som 'illusoriske udtryk for det naturlige menneskehjertes dybeste længsler og ønsker' (Barth 1938, 316), dvs. som menneskelig projektion. Og Barth erklærer sig enig og mener, at Feuerbachs kritik rammer al tro på og dyrkelse af en metafysisk Gud som 'det højeste værende', både i dens konservative og i den liberale varianter. »Man wird doch *L. Feuerbach* recht geben müssen, wenn er der Theologie vorgehalten hat: das Wesen dieses Denkens und Redens besteht faktisch darin, daß der Mensch sich Gott schafft nach seinem eigenen Bilde...« siger han, og fortsætter med at understrege, at det betyder, at gudserkendelsen og teologien ikke kan forankres i noget empirisk eller verdensimmanent, og at Gud før eller siden vil afsløre forsøg på dette som 'død ortodoksi' (Barth 1938, 7-8).

Det betyder, at en kommunikationsteoretisk forståelse af åbenbaringen, hvor en objektivt eksisterende men skjult Gud vælger at bryde sin skjulthed ved at meddele et budskab, ikke er en mulighed for Barth. Den vej er lukket for teologien af Kants erkendelseskritik; det har Feuerbach tydeliggjort til overmål – og har derved gjort teologien en uvurderlig tjeneste. For dermed er det klart, at den eneste måde, hvorpå kirken og teologien kan anerkende Gud, er at anerkende ham som den, der åbenbarer sig *von außen*, jf. ovenfor. Bibelen kan helt principielt ikke være identisk med denne åbenbaring, heller ikke som dens lokutionære og illokutionære værdi, som Vanhoozer foreslår, eller med

forbehold for et skriftsynsmæssigt *extra calvinisticum*, som McCormack hævder. For det ville jo betyde, at der var noget immanent, som brød med åbenbaringens *von-außen*-karakter, og som kunne objektiveres. Det kan Gud ikke, men han kan tænkes og tros og anerkendes som den, der i radikal forstand er fri, og som i denne sin frihed vælger at åbenbare sig. Det kanonbegreb, som kan udledes af dette åbenbaringsbegreb, er netop begrebet om 'åbenbaringsvidnesbyrd'; kun ved at insistere på, at de bibelske skrifter *ikke* hævder at være Guds ord, men derimod bevidnelser af den historiske åbenbaring, kan kirken anerkende selve åbenbaringen, og dermed Gud selv, jf. ovenfor.

Efter mit skøn er denne forståelse gældende for hele *Die Kirchliche Dogmatik*, og styrende for den materiale udfoldelse af dogmatikken. Et markant eksempel er, at treenighedslæren udledes begrebslogisk af åbenbaringen: selve åbenbaringsbegrebet indebærer ifølge Barth, at Gud anerkendes som åbenbareren, åbenbaringen og åbenbaretheden (*der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein*), fordi Gud kun kan åbenbare sig ved sig selv (Barth 1932, 311.320-323). Denne treenighed *bevidnes* i Bibelen ved at åbenbaringen som Guds selvåbenbaring bevidnes.

Det afgørende for en teologi ad dette spor er, at Gud er identisk med sine handlinger, eller med Barths terminologi: at han er *i* sine åbenbaringshandling. Denne såkaldte 'aktualisme' hos Barth er, som vi har set det, forudsat og formuleret helt fra 1932 (og tidligere). I det perspektiv på Barths projekt, der er anlagt her, er den selve grunden til, at begrebet om en Gud, hvis guddommelighed består i, at han er den, der åbenbarer sig, kan åbne muligheden for en teologi efter Kant og Feuerbach. Alligevel er det, som jeg ser det, først i *Die Kirchliche Dogmatiks* udfoldelse af udvælgelseslæren i 1942, at aktualismen finder sit mest prægnante udtryk. Barth kalder udvælgelseslæren for 'evangeliets sum' (Barth 1942, 9), fordi han forstår udvælgelsen som Guds evige, frie beslutning om at ville forbinde sig selv med den verden, der er forskellig fra ham selv:

Im Anfang, vor dieser unserer Zeit und vor diesem unserem Raum, vor der Schöpfung und also bevor eine von Gott verschiedene Wirklichkeit Gegenstand seiner Liebe, bevor sie der Schauplatz der Taten seiner Freiheit sein konnte, hat Gott in sich selber (in der Kraft seiner Liebe und Freiheit, seines Wissens und Wollens) dies vorweggenommen, dies schon bestimmt als das Ziel und den Sinn seines ganzen Handelns mit der Welt, die noch nicht war: daß er in seinem Sohn dem Menschen gnädig sein, daß er sich ihm verbinden wolle... (Barth 1942, 108-9).

Det afgørende er nu, at Gud ved at være Gud *i denne* handling, i udvælgelsen, som i sig indeslutter alle Guds historiske åbenbaringshandling fra skabelse til fuldendelse, fra evighed kan være identisk med sig selv som den, der åbenbarer sig. Det betyder en gennemgribende forandring af den reformerte prædestinationslære,<sup>5</sup> men det i denne sammenhæng afgørende er, at Guds determinering af sin egen væren i udvælgelsen netop på grund af åbenbaringsbegrebet ikke kan betyde, at Gud binder sig selv til Bibelens

ord, sådan som McCormack forestiller sig. For derved ville selve Guds væren være objektiveret – og altså falde for Feuerbachs kritik.

## 6. Afslutning

Hvis den forståelse af Barths grundlæggende projekt, jeg har skitseret her, er korrekt, så er det meget vanskeligt at være *lidt* barthianer – eller at mediere mellem et barthsk og et evangelikalt skriftsyn på den måde, som Vanhoozer foreslår. Forsøger man alligevel at gøre det, bliver resultatet efter min mening en tolkning, som ikke har dækning i Barths tekst.

Jeg synes ikke, det er svært at fornemme det tiltrækkende ved Barths teologiske projekt: ved at begynde med et åbenbaringsbegreb, der definerer Gud som den, der altid kommer udefra, åbner han mulighed for en teologi, der i én forstand er sikret mod indvendinger, både grundlæggende indvendinger af feuerbachsk type og historiske indvendinger mod fx den nytestamentlige Jesusskildrings troværdighed. Barth fremhæver selv netop dette (Barth 1935, 18).

Alligevel er jeg ikke overbevist. Noget af det, der holder mig tilbage, er at de bibelske forfatteres selvforståelse, som den er implicit i teksterne, jo slet ikke lader sig reducere til det barthske *Offenbarungszeugnis* eller 'Johannes Døbers finger'. Det er langt mere komplekst, spændende fra det meget subjektive perspektiv i dele af visdomslitteraturen over noget, der minder om den bevidnelsesgenre, Barth siger, det hele skulle være (fx 1 Joh 1,1-4), til Paulus' direkte identifikation af sine ord som Guds ord (fx 1 Thess 2,13), som næsten kan virke som en undsigelse Barth på 1900 års forskud. Dette sidste har, som enhver bibellæser ved, temmelig mange paralleller i både den profetiske og apostolske selvforståelse.

Mere grundlæggende tror jeg, det ligger i selve inkarnationstroen, at Guds Søn er gået helt ind i vores historisk-kontingente verden, og at han vil kendes i og ved den. Dermed har han – i sin frihed, for nu at tale barthsk – valgt at lægge sin persons nærvær i verden blot for religionskritikkens indvendinger, både den antikke metafysiks religionskritik og den moderne, erkendelseskritiske. Hvis han virkelig er *blevet* menneske, hører muligheden for disse indvendinger så at sige med til hans gud-menneskelige person. Og så kan de ikke imødegås ved at anerkende Gud, som 'den, der er Gud, derved at han åbenbarer sig'.

Dermed har jeg også antydnet, at jeg mener, at forståelsen af Bibelen må tage udgangspunkt i kristologien snarere end i åbenbaringsbegrebet: Skriftens kanoniske stilning i kirken skyldes, at *Jesus* stadfæstede Det Gamle Testamente indtil mindste tøddele (Matt 5,17f), og at *han* gav apostlene myndighed til at tale på sine vegne (Luk 10,16). Derfor er Bibelens profetiske og apostolske tekster grundlæggende i kirken (Ef 2,20), i al deres genremæssige forskellighed, og med deres forskellige lokutionære, illokutionære og perlokutionære referencer. Med dette kristologiske udgangspunkt mener jeg, det er sagsvarende at betegne Bibelen i dens helhed som *divine discourse*. Og gøre det



i bevidsthed om netop den religionskritiske indvending, som Barth grundlæggende forholder sig til. Netop dette ville jeg meget gerne have set bearbejdet af Vanhoozers lysende begavelse.

Men Barth står der stadig, som en slags skatkammer af refleksion over både den bibelske tekst og den teologiske tradition. Og som en vedvarende inspirationskilde, også for én, der ikke er overbevist om det helt grundlæggende greb, hvormed han rejser dét kolossale teologiske bygningsværk, som man dårligt kan andet end at beundre.

## Noter

- 1 Vanhoozer drøfter ikke mig bekendt de indbyrdes forskelle i den nordamerikanske Barth-forskning, som ellers har været genstand for intens diskussion (Cary 2015; Søes 2019, 147-57).
- 2 »Die Bibel wird also Gottes Wort in diesem Ereignis und auf ihr Sein in diesem Werden bezieht sich das Wörtlein 'ist' in dem Satz, daß die Bibel Gottes Wort ist...« (Barth 1932, 113).
- 3 Barth kan også benævne denne 'sag' *Thema* (Barth 1938, 754).
- 4 Barth bruger ikke begrebet *göttliche Ontologie* eller noget tilsvarende, og han er generelt tilbageholdende med at definere det ontologiske indhold af sin gudsforståelse. Efter mit skøn netop fordi han forbinder en sådan metafysisk terminologi med den værensmetafysik, han gerne vil gøre op med. Men det forhindrer ham ikke i at komme med ontologiske udsagn om Gud: »Barths Dogmatik macht auf der ganzen Linie ontologische Aussagen ... Alle Aussagen über die Erkenntnis Gottes und also über Gottes Gegenständlich-Sein haben durchaus ontologischen Charakter ... Deshalb ist die Verwendung des Seinsbegriffes für die Dogmatik unvermeidlich ...« (Jünger 1967, 75; Søes 2019, 156-57).
- 5 Barth præsenterer det som en *Neuerung* (Barth 1942, VII), hvilket turde være en underdrivelse (Søes 2019, 139-40).

## Litteratur:

- Austin, J. L. 1975. *How to Do Things with Words*. Redigeret af J. O. Urmson og Marina Sbisa. 2. ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Barth, Karl. 1932. *Die kirchliche Dogmatik I/1. Die Lehre vom Wort Gottes. Prologomena zur kirchlichen Dogmatik. Erster Halbband*. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Barth, Karl. 1935. *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis*. München: Christian Kaiser Verlag.
- Barth, Karl. 1938. *Die kirchliche Dogmatik I/2. Die Lehre vom Wort Gottes. Prologomena zur kirchlichen Dogmatik. Zweiter Halbband*. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Barth, Karl. 1940a. *Der Römerbrief, 1922*. Zollikon, Zürich: Evangelischer Verlag.
- Barth, Karl. 1940b. *Die kirchliche Dogmatik II/1. Die Lehre von Gott. Erster Halbband*. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Barth, Karl. 1942. *Die kirchliche Dogmatik II/2. Die Lehre von Gott. Zweiter Halbband*. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Barth, Karl. 1948. *Die kirchliche Dogmatik III/2. Die Lehre von der Schöpfung. Zweiter Teil*. Zürich: Evangelischer Verlag.



- Barth, Karl. 1955. *Die kirchliche Dogmatik IV/2. Die Lehre von der Versöhnung. Zweiter Teil*. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Cary, Phillip. 2015. »Barth Wars«. *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*, nr. 252: 49-53.
- Gadamer, Hans-Georg. 1965. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. Aufl. durch einen Nachtrag erweitert. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hunsinger, George. 1991. *How to Read Karl Barth. The Shape of His Theology*. New York / Oxford: Oxford University Press.
- Hunsinger, George. 2000. *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Jüngel, Eberhard. 1967. *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*. 2., verb. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Liftin, Bryan M. 2006. »Tertullian's Use of the 'Regula Fidei' as an Interpretive Device in 'Adversus Marcionem'«. I *Studia Patristica* 42, redigeret af Frances Young, Mark J. Edwards, og Paul M. Parvis, 405-10. Louvain: Peeters Publishers.
- Lukas, Volker. 2017. *Tertullian: Adversus Marcionem. Gegen Markion IV*. Freiburg: Verlag Herder.
- Luther, Martin. 1897. »Assertio omnium articulorum (1521)«. I *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*. 7. Band., redigeret af Paul Pietsch, 91-151. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- McCormack, Bruce. 1995. *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development, 1909-1936*. Oxford: Clarendon Press.
- McCormack, Bruce. 2004. »The Being of Holy Scripture Is in Becoming. Karl Barth in Conversation with American Evangelical Criticism«. I *Evangelicals & Scripture. Tradition, Authority and Hermeneutics*, redigeret af Vincent E. Bacote, Laura Miguez Quay, og Dennis L. Okholm, 55-75. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- McCormack, Bruce. 2008. »Grace and Being. The Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Theological Ontology«. I *Orthodox and Modern. Studies in the Theology of Karl Barth*, 183-200. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Nielsen, Bent Flemming. 1990. »Subjektproblemet i Karl Barths teologi«. I *Karl Barth og den lutherske tradition. Et teologisk opgør i nordisk perspektiv. Elleve afhandlinger*, redigeret af Peter Widmann og Theodor Jørgensen. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Skarsaune, Oskar. 2001. »Hvilket lys kaster Det nye testaments kanonhistorie over teologihistorien i det første århundrede?« I *Og Ordet ble kjød. Studier i oldkirkens teologi*, 278-98. Oslo: Luther Forlag.
- Søes, Peter. 2019. *Image of God, Knowledge of God. The Theological Anthropologies of Karl Barth and Wolfhart Pannenberg in Light of Tertullian. PhD-Dissertation*. Publikationer Fra Det Teologiske Fakultet, 82. København: Faculty of theology, University of Copenhagen.

- Vanhoozer, Kevin J. 1998. *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House.
- Vanhoozer, Kevin J. 2005a. »Discourse on Matter: Hermeneutics and the 'Miracle' of Understanding«. *International Journal of Systematic Theology* 7 (1): 5-37.
- Vanhoozer, Kevin J. 2005b. *The Drama of Doctrine. A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Vanhoozer, Kevin J. 2008. »A Person of the Book? Barth on Biblical Authority and Interpretation«. I *Karl Barth and Evangelical Theology. Convergences and Divergences*, redigeret af Sung Wook Chung, 26-59. Grand Rapids, Michigan / Milton Keynes, Bucks, UK: Baker Academic / Paternoster Press.
- Vanhoozer, Kevin J. 2009. »A Drama-of-Redemption Model«. I *Four Views on Moving beyond the Bible to Theology*, redigeret af Gary T. Meadors, 151-99. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic.

### **Forfatter**

Peter Søes

Fjellhaug International University College

– Aarhus

Katrinebjergvej 75

8200 Aarhus N

ps@teologi.dk

---

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktions-  
uafhængig fagfælle vurdering.