

Karl Barth og Søren Kierkegaard

af N. H. SØE

I hvert fald indtil den franske eksistentialisme i årene efter 1945 samlede opmærksomheden om sig og dermed om visse sider af Kierkegaards tankeverden, har ganske utvivlsomt Karl Barth betydet mere end nogen anden for ud over jorden at vække opmærksomhed om den danske tænker. Især på den tid, da Barth for alvor begyndte at finde ørenlyd med 2. udgave af »Römerbrief« (1922), fremhævede han atter og atter visse tankegange hos Kierkegaard og citerede ham livligt, i »Römerbrief« f. eks. væsentlig mere end angivet i det ret ufuldstændige register. Og endnu da han i 1927 udsendte det bind (»Die Lehre vom Worte Gottes«), der var ment som »Prolegomena« til en »christliche Dogmatik«, nævner han blandt de ti teologer, han ved sig i særlig samstemmen med på forskellige punkter, Søren Kierkegaards navn, i øvrigt som det eneste uden for den tysksprogede verden. I selve arbejdet omtales Kierkegaard imidlertid meget lidt og kun en passant. I de følgende år glider Kierkegaards navn derefter stærkere og stærkere i baggrunden, og når han nævnes, er det i reglen i polemisk sammenhæng. Bemærkelsesværdigt er det også, at da Barth i 1932–33 som professor i Bonn holdt de forelæsninger, der i 1947 blev udgivet med titlen »Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert«, er Kierkegaard ikke behandlet, skønt fremstillingen er ført frem til Alb. Ritschl, altså ret langt ud over Kierkegaards tid. Og endnu mere påfaldende er det, at da Barth i 1945 udgav en kort selvbiografi, nævnede han en række forskellige skikkelser, der har været med til at forme hans tankeverden, også ret »små« navne, men ikke Kierkegaard. »På dette punkt synes han at have glemte sin fortid«, som den belgiske katolik Jérôme Hamer siger i sin 1949 udsendte studie »Karl Barth« (s. 174).

En blot nogenlunde udtømmende redegørelse for Barths forhold til

Kierkegaard prætenderer det følgende ikke at være. Men det skal forsøges at trække visse hovedlinjer op til belysning af dette overordentlig interessante problem. Hvad var det, der engang tiltrak den mand, som uden enhver sammenligning blev nutidens betydeligste teolog, så stærkt til den danske tænker, og hvad er det atter, der har bevirket, at forbindelsen nu praktisk talt synes brudt?

Hvornår Barth er begyndt at interessere sig for Kierkegaard, har jeg ikke kunnet få nøjagtig oplyst. I sin studentertid blev han som bekendt stærkest præget af den Ritschl'ske epokes betydeligste systematiker Wilhelm Herrmann og endte i 1909 (23 år gammel) sit universitetsstudium som tro discipel af denne og stærkt influeret også af Harnack. Om han i Marburger-årene under Herrmanns kateder har kendt Kierkegaard (og Kutter, Overbeck, Nietzsche eller Dostojevski), så har denne (og disse) i hvert fald ikke for alvor grebet ham. Det er, efter at han i 1911 var blevet præst i Safenwil (i Kanton Aargau), at den krise i hans tænkning satte ind, ud af hvilken det nye, han nogle år senere bragte, fødtes. Og da har han, enten for første gang eller med nye øjne, læst disse forfattere. Da forstod han deres sprog. En anden vanskelighed er, at det heller ikke er klart, hvor meget Barth har læst af Kierkegaards produktion. I de år, da Kierkegaard spiller størst rolle for ham, citerer han næsten altid uden literaturhenvisninger. Og selv om man ville gøre det møjsommelige arbejde alligevel at finde citaterne frem, ville dette ikke give et nogenlunde sikkert svar. Dels kan han jo have læst adskilligt, som ikke direkte citeres, dels er det klart, at han undertiden citerer fra et værk om Kierkegaard, altså på anden hånd. Mit indtryk er, at han har et temmelig omfattende kendskab til Kierkegaards hovedværker, naturligvis i tysk oversættelse, da han ikke er i stand til at læse dansk.

I og for sig er der ikke det mindste påfaldende i, at en ung schweizisk teolog i årene under og lige efter første verdenskrig blev dybt grebet af forfattere som de hernævnte. Det »lå i luften« i disse år. Ikke mindst Nietzsche og Kierkegaard var i forreste linje i mange tysksprogede protestantiske teologers interesse. Men ganske vist, når en mand som Karl Barth møder sådanne tænkere, sker det usædvanlige, i dette tilfælde ligefrem det epokegørende.

Dette betyder nu ikke, at disse mænd har »skabt« Karl Barth. Han har således aldrig været discipel af Søren Kierkegaard, og den, der kender Barth, vil uden at tøve tilføje »selvfølgelig ikke«. Selv da han o. 1922 var stærkest under dennes indflydelse, kan han tale om Kierkegaards »giftige overpietisme« (Römerbrief², s. 259). Eller han polemiserer (s. 453) direkte mod Kierkegaards lære om den teleologiske suspension af det etiske og påberåber sig – som god Herrmann-discipel – mod Kierkegaard på Kant. Men ganske vist – påvirkningen fra Kierkegaard var i disse år overordentlig stærk. Det mest ejendommelige er vel næsten, at Barth i et foredrag fra okt. 1922 »Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie« (optrykt i »Das Wort Gottes und die Theologie«, 1924, s. 164) som sine egentlige åndelige »aner« kun nævner Kierkegaard, Luther, Calvin, Paulus og Jeremias. Finere placering kan ingen kristen tænker vente at få. Egentlig er det helt forbløffende.

Hvad har da Barth i disse år modtaget fra Kierkegaard eller fundet bekræftet ved læsningen af denne? Kendt er det, at han i forordet til anden udgave af »Römerbrief« siger: »Hvis jeg har et system, så består det deri, at jeg så vedholdende som muligt i dets positive og negative betydning holder mig det for øje, som Kierkegaard har kaldt »den uendelige kvalitative forskel« på tid og evighed« (s. XIII). Ed. Geismar (se »Søren Kierkegaard« III, s. 80 og »Religionsfilosofi«², 1930, s. 25) har oplagt ret i, at Kierkegaard selv ikke gennemfører dette »princip« med samme konsekvens, som Barth gjorde i disse år. Men det er bare et vidnesbyrd om, at Barth også da gik sine egne veje (i øvrigt på dette punkt ikke bare påvirket af Calvin, men også af Kants sondring mellem fænomenverdenen og noumenverdenen).

I sammenhæng med dette skarpe skel mellem »tid« og »evighed«, Guds verden og vor verden, står så Barths om Kierkegaards seneste produktion mindende hårde dom over alt menneskeligt og specielt hele kirkehistorien. Her er imidlertid bag ligheden en ikke ringe forskel. Kierkegaard er den store domsprofet, der til sidst bryder staven over hele kristendommens historie, næsten også over apostlene; Barth derimod er vel tilsyneladende bare en endnu hvassere kritiker, men hans dom bliver så konsekvent og »radikal«, at den ikke rammer en frafalden kristenhed bare, men alt

menneskeligt som sådant. Det truer med at blive en »metafysisk« dom over dennesidigheden som sådan. Hvilket Kierkegaard netop advarer imod.

Videre mødes de to tænkere i en stærk pointering af det, som moderne teologi med et udtryk fra Luther plejer at kalde »theologia crucis« modsat »theologia gloriae«, altså i en understregning af, at Guds åbenbaring er skjult under et dække, der umiddelbart synes at være en negation af enhver tanke om guddommeligt nærvær. Begge understreger de stærkt Kristi fornedrelse, hans incognito, hans ringhed og uanseelighed og ligeledes det faktum, at Guds nåde over mennesker ikke plejer at udløse psykologiske tilstande af fryd og fred, men snarere kampe og forladthedsoplevelser, sorg og lidelse.

Derfor taler da også Barth i disse år atter og atter i direkte tilknytning til Kierkegaard om forargelsens mulighed i forhold til Kristus. Blot er der den forskel, at Barth stærkere end Kierkegaard fremhæver, at »vi alle« så her og så der forarges på Kristus (se f. eks. Römerbrief², s. 263). Og hertil kommer, at Barth forstod det, som Kierkegaard til sin ulykke aldrig fattede, at netop den forargelse, vi oplever i forholdet til den ringe, absolut ikke »guddommeligt« udseende Kristus, oplever vi også i forhold til hans uanseelige og forargeligt vanhellige kirke, i forholdet både til Amasja og Amos, både til Martensen og til Kierkegaard, som Barth (s. 112) siger på en måde, der tydeligt viser, hvorfra han på dette tidspunkt kender Martensen! (Det blev bedre siden!).

Så er det da også klart, at Barths idelige understregning af, at troen er et under, et paradoks, et menneskelig talt umuligt, ikke bare er på linje med Kierkegaard, men direkte influeret fra denne. Også tanken om, at troen aldrig bliver menneskets eje, et tilegnet, som man nu har, er væsentlig samstemmende med Kierkegaards (den ret forståede Kierkegaards!) lære om, at subjektiviteten er sandheden, at den kristne aldrig er i væren, men i vorden, for at bruge Luthers udtryk. Også her er der dog en nuanceforskell. Barths hovedanliggende er at understrege at troen er Guds altid nye, altid frie, aldrig selvfølgelige gave (Guds nåde er hver morgen ny), mens Kierkegaard dvæler ved den »subjektive« side, altså menneskets lidenskabelige voven sig ud af al betryggethed, ud i valgets, afgørelsens risiko. Bemærkes må det imidlertid, at Kierkegaard som bekendt også

særdeles tydeligt fremhæver, at troen skænkes af »Guden i Tiden«. Men hans interesse ligger på den »psykologiske« side, Barths på den »teologiske«. Ligheden er dog her overordentlig stor. Begge kan karakteriseres som udprægede »eksistensteologer«.

Men endnu een meget dybtgående lighed må fremhæves. Kierkegaards forsøg på at afsløre, at det ikke-kristne menneskes tilstand i grunden er »fortvivelse«, noget, der jo præger forfatterskabet fra »Enten–Eller« til »Sygdommen til Døden«, har givet genklang hos Barth i tiden o. 1922. Også han vil hævde, at hvis mennesket vandrer sin vej til ende, står det over for intetheden, håbløsheden; det ender i den situation, hvor det med den gammeltestamentlige »Prædiker« udbryder: »Forfængelighedens forfængelighed; alt er forfængelighed«. Enden på alle menneskets veje er døden, intetheden, forfængeligheden. Det gælder for Barth som for Kierkegaard blot om ikke at snyde i regnskabet og redde sig ind i forlorne halvheder, men at udholde skabningens suk »af dybsens nød«. Og Barth er da forvisset om, at hvis »mennesket kun vandrer sin *egen* vej virkelig til ende, da står det over for Gud« (Römerbrief², s. 361). Eller det hedder: »Når mennesket . . . *faktisk*, eksistentielt, een gang (einmalig), entydigt, uundgåeligt, redningsløst er stødt på det spørgsmål: Hvem er jeg? da elsker han Gud« (s. 302). Ville Kierkegaard end ikke helt udtale sig sådan, er dog ligheden meget stor, og det er klart, at her har Barth med begejstring lyttet til den danske tænker.

Allerede i det her udviklede har der imidlertid været tale om forskelle, i hvert fald nuanceforskelle. Men der er mere at sige om dette kapitel. Først dog vel, at Barth i disse år med ensidighedens styrke samlede alt om evangeliet om syndstilgivelse, retfærdiggørelse ved Guds trofasthed alene, mens Kierkegaard idelig kredsedde om, at mødet med Gud omskaber eksistensen for den eksisterende. Her er Barth snarere discipel af den reformerte teolog Kohlbrügge end af den danske tænker. Naturligvis hænger denne forskel atter sammen med det ovenfor antydede, at Barths nej til alt menneskeligt, også en såkaldt »genfødt« menneskelighed, er langt radikalere end Kierkegaards. Og dette betyder så atter, at de Kierkegaard'ske tendenser til asketisk opfattelse af kristendommen i virkeligheden aldrig har givet genklang i Barths sind. Askese er for ham halvhed

i negationen, fuskeri, ikke radikalisme. Snarest kan Barth her minde om visse tendenser i Kierkegaards skildring af den »troens ridder«, der udadtil ser ud som alle andre ordentlige mennesker, men indadtil uafslødt gør »uendelighedens dobbeltbevægelse«. Begge kan de tale om at forholde sig til de »verdslige« opgaver som den voksne til barnets leg. Men forskellen er afgørende. Med rette henviser den katolske forsker Hans Urs von Balthasar, vel Barths dygtigste kritiker (»Karl Barth«, 1951, s. 36f.), til den helt forskellige indstilling hos de to teologer til Mozart. For Kierkegaard repræsenterer Mozarts musik »sanseligheden« i dennes »dæmoniske« karakter, mens Barth begejstret bejaer Mozart, ja priser ham som den, der stærkest og mest ægte har lovprist skabningen og dermed faktisk prist skaberens på uforlignelig måde. De stærkeste udtryk for denne lovprisning af Mozart findes ganske vist i Barths senere skrifter, frem for alt i »Kirchliche Dogmatik« III. 3, s. 337f. (1950). Men der er ikke tvivl om, at Barth egentlig altid har kunnet glæde sig helhjertet over Mozarts musik (se f. eks. de venlige bemærkninger om David Fr. Strauss, fordi denne forstod at værdsætte Mozart, i »Die prot. Th. im 19. Jahrh.«, s. 514 f.). Barth kunne nok i årene o. 1922 tale i de voldsomste udtryk om denne tilværelses gudsforldadthed, så voldsomt, at det ikke er helt uforståeligt, at han kunne beskyldes for »markionitisme«. Men netop udtrykkenes altomfattende voldsomhed hindrede enhver tendens til flugt ind i en slags askese. Det helt radikale nej blev i praksis et ja. Negationens viser drejede sig 360° – og endte i startpunktet.

Endnu vigtigere, når talen er om forskellene fra Kierkegaard, synes mig imidlertid følgende: Barth er, så vidt jeg ser, i disse år praktisk talt upåvirket af Climacus-skrifternes centrale opgør med Sokrates–Platon og alt, hvad dermed hænger sammen. I 1927 udsendte en anden schweizisk teolog, Emil Brunner, der dengang stod Barth ret nær, et skrift, »Der Mittler«, der næsten er som en stærkt udvidet og moderniseret udgave af »Philosophiske Smuler«. Men Barth selv var egentlig meget uafklaret på de herhen hørende gebeter. Jesu historiske »Einmaligkeit«, åbenbaringsens éngang fuldbyrdede og alt afgørende faktum, kommer i hvert fald slet ikke sådan til udtryk, som man måtte vente af en, der havde læst Kierkegaard med begejstring. Derfor kan han (Römerbrief², s. 260, jfr. s. 118)

stille Platon og Abraham sammen som vidner om »åbenbaringen«, hvilket ikke er en tilfældig lapsus.

Den kyndige læser vil formentlig i hele denne redegørelse for forholdet mellem Barth og Kierkegaard have savnet ordet »dialektik«. Dette er jo en særdeles hyppig glose hos Kierkegaard. Er der da på dette punkt en forbindelse til ham, der engang gjaldt som leder af en »dialektisk« teologiskole, men som i øvrigt hurtigt forekom sine tilhørere ikke dialektisk nok (se f. eks. *Credo*, 1935, s. 150)? Dette spørgsmål er svært at besvare ud over ret upræcise formodninger om, at der »vel« er en vis, måske tilmed temmelig stærk sammenhæng. Balthasar (op. cit. s. 80) går lidt ind på problemet uden dog at tage det nogenlunde grundigt op. Han sondrer mellem en mere statisk-dualistisk dialektik hos Kierkegaard og en mere dynamisk-triadisk hos Hegel. Der kan ikke være tvivl om, at Barth i hvert fald i sine første skrifter mere ligger på den Kierkegaard'ske linje end på den Hegel'ske. Som den teologiske professor i Greifswald Wilhelm Koepp (»Die gegenwärtige Geisteslage und die dialektische Theologie«, 1930, s. 73) siger: «Ud fra den reale kvalitative åbenbaringsforskel på tid og evighed slutter Barth med absolut konsekvens til den dialektisk-antitetisk-paradokse tænkemetode som gældende for teologien«. Og dette er i hvert fald mere Kierkegaard end Hegel. Men i øvrigt er hele dette problem, inclusive udviklingen i Barths brug af glosen »det dialektiske«, alt for omfattende til denne korte artikel.

Hvad har nu bevirket, at Kierkegaard endnu i 1927 (»Christliche Dogmatik«) får en hædersplads, men derefter glider helt i baggrunden, ja kritiseres, mere end han får tilslutning? Det er i hvert fald sandsynligt, at det hænger sammen med hele den »selvkritik«, Barth underkastede sig, da han i 1932 valgte ikke at fortsætte det i 1927 begyndte dogmatiske værk, men at kassere det udgivne og begynde forfra. I »Kirchliche Dogmatik« I. 1, s. 129 ff. læser vi, hvad Barth selv mener at måtte erkende og rette. Kierkegaards navn er ikke nævnt i denne sammenhæng. Opgøret er sikkert heller ikke foregået direkte i forhold til denne. En vistnok meget direkte foranledning til revisionen var den skarpe kritik, Barth blev genstand for i det i 1930 af Theodor Siegfried (teol. prof. i Marburg) udgivne I bind af »Das Wort und die Existenz«. Også nogle bemærkninger af den gamle

kampfælle Fr. Gogarten, der ville drage Barth endnu længere ind på det, han nu selv følte som et skråplan, var medvirkende. Kort udtrykt betød ændringen følgende: Barth forstod, at han havde været i fare for at opbygge en slags antropologi som indledning til, ja introduktion i den centralt teologiske opgave at klare, hvad det vil sige at møde Guds selvåbenbaring, altså at han var ved at drive derhen, hvor Gogarten og Bultmann vandrede (og vandrer).

Barth var altså ved at glide over i en form for »Menneske først«. Han bremsede kraftigt op. Og det måtte selvfølgelig få konsekvenser også for synet på Kierkegaard og den udgave af »Menneske først«, som han faktisk i sine psykologiske studier med kristeligt sigte repræsenterer. Hertil kom så, at Barth i begyndelsen af trediverne endelig nåede til erkendelse af, at den traditionelle rækkefølge »lov-evangelium«, der faktisk præger et værk som »Efterskriften« og i nogen måde også Barths »Römerbrief«, er forkert. Den bibelske rækkefølge er »evangelium-lov«. Hermed nåede så Barth til en klarere forståelse af, hvordan et menneske føres til syndserkendelse, end Kierkegaard nåede frem til, så nær end Kierkegaard kommer til det i »Sygdommen til Døden«. Syndserkendelse nås ved mødet med Kristus, og Barth kan ikke med Kierkegaard tale om et forud herfor gående sammenbrud i skyldsbevidsthed. I denne sammenhæng er Barths kritik af Karl Heim særdeles lærerig. Heim er vel den af de førende teologer, der stærkest har fortsat Kierkegaards særlige form for apologetik. Også han vil føre mennesket ind i den håbløse, hjælpeløse fortvivlelse for så at forkynde kristendommen som eneste frelse. Barth kan her nu ikke længere slå følge (se især *Kirchliche Dogmatik I. 2*, 1938, s. 225 f.)

Men i det hele fjerner Barth sig nu afgørende fra hele denne kredsen om det fortvivlede menneske, menneskets psykologisk konstaterlige hjælpeløshed. Og samtidig mildnes Barths tale om den uendeligt kvalitative forskel på Gud og mennesket ved den stærke fremhævelse af Gud som skaberen og læren om en med skabelsen givet »*analogia relationis*«, »*Gleichnishaftigkeit*« eller i hvert fald »*Gleichnisfähigkeit*« mellem skaberen og skabningen. Guds nærhed forkyndes som ikke i de første skrifter.

Meget mere kunne nævnes, således også Barths udvikling i retning af at blive »systematiker« mere end »dialektiker«. Men det ville betyde, at

næsten hele udviklingsgangen i Barths teologi måtte rides op. Det skal kun endnu konstateres, at det faktum, at Barth nu når til væsentlig samme standpunkt som det, Kierkegaard repræsenterer i »Philosophiske Smuler«, ikke synes at have betydet en genopdagelse af Kierkegaard eller positivere vurdering af denne.

Men når Barth *nu* omtaler Kierkegaard, hvad siger han da? Endnu i bogen om Anselm fra 1931 (*Fides quaerens intellectum*, s. 36) roses Kierkegaard som den, der »med sikkert instinkt« har forstået, hvordan Anselm har ment det såkaldt ontologiske gudsbevis, at han altså har set, at det er et »bevis« inden for troens sfære. Men i et skrift fra 1953 (Rudolf Bultmann, s. 47) placeres Kierkegaard som »den danske lutheraner« blandt dem, der i nogen måde er medansvarlige for den Bultmann'ske – efter Barths mening fra Luther påvirkede – kredsen om menneskets kristelige eksistens (teologisk udtrykt medansvarlig for det faktum, at soteriologien truer med at opsluge kristologien).

I det uhyre omfangsrige værk »Kirchliche Dogmatik«, hvoraf indtil nu (i perioden 1932 til 1953) er kommet 9 tykke bind (vistnok det største dogmatiske værk, den protestantiske kirkeafdeling har frembragt), omtales Kierkegaard i alt kun 16 gange, deraf i øvrigt 6 gange i det sidst udkomne bind. Altid drejer det sig tilmed kun om korte randbemærkninger, aldrig derimod om et blot nogenlunde omfattende opgør. Allerede i I. 1 (s. 19) gøres Kierkegaard ansvarlig for en forbindelseslinje fra den pietistiske tradition til moderne eksistentialisme, altså væsentlig den samme anklage som i skriftet om Bultmann, en anklage, der gentages i det foreløbig sidste bind (IV. 1, s. 828). Her bliver det til, at Kierkegaard er medansvarlig for tendensen til, at man skal »rottere rundt om det kristne individ med dets smule tro«. Hermed kan sammenstilles anklagen for, at man under ledelse af Kierkegaard giver sig til at kredse utilbørlig stærkt om den personlige frelsesproces, ja havner i en «mere og mere biografisk-psykologisk» interesse (VI. 1, s. 165). Hvilket dog ikke ophæver, at Barth i samme bind (s. 844) kan slå til lyd for, at der er en kristeligt berettiget, ja nødvendig understregning af det enkelte menneske og dets forhold til frelsen (jfr. Luther, pietismen, Kierkegaard, Herrmann og den teologiske eksistentialisme).

Et andet sted i samme bind (s. 769) vender Barth sig mod det, han kalder privatkristendom, altså en kirkeløs fromhed, og nævner der visse former for mystik og pietisme og tillige Kierkegaard. I I. 2 (s. 424 f.) roses Kierkegaard for i »Kjerlighedens Gjerninger« at have forstået evangeliet i det faktum, at efter kristen opfattelse er kærligheden pligt (den udførligste hentydning til Kierkegaard i hele værket). Og i I. 1 (s. 115) fremhæves stærkt værdien af Kierkegaards arbejde »Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel«. De øvrige steder, hvor Kierkegaard i forbigående nævnes, må vistnok siges at være uden særlig interesse.

Endnu kunne der være grund til at tale om hele det forviklede spørgsmål om så vel Kierkegaards som Barths forhold til Hegel og til Schelling. Men det er problemer af uhyre omfang, og deres behandling ville vel tilmed kun kaste ringe lys over selve forholdet mellem Barth, som han tænker nu, og hans ungdoms beundrede helt.

Mere og mere synes Barth at se Kierkegaard som væsentlig medansvarlig for en eksistentialisme som den, han kender så vel fra Jaspers og Heidegger og Sartre som fra Bultmann og Gogarten. Og det tør nok siges, at interessen for at forstå og derefter sige nej til Bultmann dominerer over interessen for så vel Kierkegaard selv som hans eventuelle medansvar for Bultmanns »kætterier«. Kierkegaard er væsentlig fortid for Karl Barth af i dag. Vel tilmed en fortid, som han ikke ønsker at mindes synderligt, den fortid, da Barth selv skrev værker, der har været medvirkende til at gøre Bultmann til det, han nu er.