



# Karl Barth og erfaringens plass i teologien

## The Place of Experience in the Theology of Karl Barth

Filip Rasmussen

*Stipendiat i systematisk teologi, MF vitenskapelig høyskole*

[Filip.Rasmussen@mf.no](mailto:Filip.Rasmussen@mf.no)

### Sammendrag

Det sies ofte, særlig i en norsk kontekst, at Karl Barth ikke fant noen plass for erfaringen i teologien. Denne artikkelen argumenterer derimot for at Barth ikke er kritisk til erfaring som sådan, men bare til «umiddelbar erfaring», det vil si en form for erfaring som går forut for og ikke fullstendig kan formidles gjennom språk og refleksjon. Artikkelen argumenterer videre for at Barth ikke har noen problemer med to vanlige forståelser av erfaringens plass i teologien: Han har ingen problemer med at dogmatikken må ta hensyn til menneskelig kunnskap som sådan og menneskets egen samvittighet, og han mener at det nettopp er i den praktiske anvendelsen av dogmatikken i vår erfarte verden at dogmatikken finner sin berettigelse.

### Nøkkelord

Karl Barth, erfaring, teologihistorie, åpenbaring

### Abstract

It is often said, especially in a Norwegian context, that Karl Barth rejected the place of experience in theology. This article argues that Barth is not in any way critical towards experience as such, but rather only towards 'immediate experience', i.e., a form of experience that precedes and cannot be fully articulated through language and reflection. The article furthermore argues that Barth does not have any problem with two common nuances of 'experience': He has no problem with the claim that the work of dogmatics must heed and engage human knowledge as such and the conscience of the human being, and he believes that it is in the practical application of dogmatics in our world of experience that the work of dogmatics is justified.

### Keywords

Karl Barth, experience, history of theology, revelation

### Innledning

Det er ingen hemmelighet at Karl Barths teologi er krevende å lese og enda vanskeligere å gjengi korrekt og kritisere treffende. Man sier gjerne at Barth har en betydningsfull plass i teologihistorien, men setter ham likevel ofte til side på grunn av et eller annet grunnleggende problem i hans teologi. Karen Kilby forklarer hvordan dette kjennetegner diskusjonen rundt flere av de store moderne teologene:

Tenkere som Schleiermacher, Bultmann, Barth og Balthasar, for å nevne noen få, er så krevende å studere – de har skrevet så mye, og av en så krevende natur – at få lesere, til og med profesjonelle teologiske lesere, oppnår en inngående kunnskap om mer enn én eller to av dem. Det kan derfor

være nyttig, til og med nødvendig, å ha en eller annen rask måte å avvise en teolog på, en eller annen god grunn til ikke å ta seg bryet med å forstå ham eller henne.<sup>1</sup>

I Barths tilfelle avviser man ham ofte på grunn av hans tilsynelatende negative forståelse av erfaringens plass i teologien. I en artikkel publisert i *Teologisk tidsskrift* for få år siden finner vi et typisk eksempel på hvordan erfaringens plass i Barths teologi ofte presenteres:

Reaksjonen på erfaringsteologien finner vi blant annet hos Karl Barth og i den dialektiske teologi. Barth avviste menneskers religiøse erfaringer og opplevelser som kilde til kunnskap om Gud. På grunn av forskjellen og den store avstanden mellom syndige mennesker og den hellige Gud må sannheten åpenbares for oss i Bibelen. Det vil si: Gud selv vil vi ikke kunne forstå, men i lys av Guds ord i Bibelen kan vi forstå oss selv i forhold til Gud.<sup>2</sup>

Hvis Barth mente dette, er det vanskelig ikke å avvise hans forståelse av erfaringens plass i teologien: Hvordan kan vi høre et ord vi ikke kan erfare? Og hvis vi faktisk hører Guds ord, har vi ikke da gjort oss en såkalt religiøs erfaring? Må ikke da denne religiøse erfaringen fortolkes på en kritisk og ansvarlig måte på lik linje med alle andre erfaringer? Det at en slik gjengivelse av Barths posisjon kommer på trykk i et fagfelleurdert tidsskrift, tyder på at fortolkningen deles av flere, i alle fall i en norsk kontekst.<sup>3</sup> Det er ingenting i denne gjengivelsen av Barth som nødvendigvis skiller ham fra en biblisistisk teolog. Gud taler til mennesket gjennom sitt ord i Bibelen – et ord som ikke har noe med «erfaring» å gjøre overhodet.

Barth selv tenker derimot annerledes, noe man kan lese i hans hovedverk, *Die Kirchliche Dogmatik*:

I den grad åpenbaringen også er en hendelse som møter mennesket – en hendelse som i hvert fall også tar form som menneskelig eksistens, erfaring og aktivitet [*«Zuständlichkeit, Erfahrung und Tätigkeit»*] – støter vi på dette punktet på *menneskelig religion* som problem. Guds åpenbaring ved Den hellige ånd er virkelig og mulig som en bestemmelse av menneskets eksistens [*«als eine Bestimmung der menschlichen Existenz»*]. Hvis vi avviser dette, hvordan kan vi da tenke om Guds åpenbaring som åpenbaring? Hvis vi derimot ikke avviser dette, må vi anerkjenne at åpenbaring i hvert fall også har et menneskelig, historisk og psykologisk forståelig fenomens karakter og ansikt. Vi kan undersøke dets vesen, struktur, og verdi på samme måte som alle andre menneskelige fenomen [...].<sup>4</sup>

- 
- 1 Karen Kilby, *Karl Rahner: Theology and Philosophy* (London og New York: Routledge, 2004), 1. Alle oversettelser i denne artikkelen er mine egne.
  - 2 Robert Lilleaasen, «Kritisk realisme og gudsmøtet,» *Teologisk tidsskrift* 6, nr. 2 (2017): 146–61 (149–50). Lilleaasen skriver også at «den dialektiske teologi fant ingen plass til erfaringen» (s. 149).
  - 3 I en norsk kontekst har Barths navn lenge vært assosiert med en avvisning av all erfaring som sådan. Se for eksempel Torleiv Austad, «Nekrolog: Ivar Asheim (1927–2020),» *Teologisk tidsskrift* 10, nr. 1 (2021): 67–69 (69): «I debatten om erfaringens plass i teologien tok [Asheim] et oppgjør med barthianismens unyanserte nei til erfaringens betydning i systematisk og praktisk teologi hos enkelte av den eldre generasjon av lærere.» Se også Geir Afdal, «Teologi som teoretisk og praktisk aktivitet,» *Tidsskrift for teologi og kirke* 82, nr. 2 (2011): 87–109 (94): «Karl Barth blir trukket frem som et eksempel på en eksplisitt deduktiv forståelse av teori og praksis i teologi. For Barth var teologi en systematisk fortolkning av Guds selv-åpenbaring til den kristne kirke [...] Menneskelig praksis og erfaring hadde ingen rolle i selve konstruksjonen av teologi.»
  - 4 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* (4 bind; Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1932–1967), I/2: 305. Heretter referert til som *KD*. Tysk original: «Sofern die Offenbarung nun aber in der Tat auch ein dem Menschen widerfahrende Ereignis ist, ein Ereignis, das jedenfalls auch die Gestalt menschlicher

Hvis vi sammenligner det Barth sier ovenfor, med den lesningen av Barth som man ofte finner i en norsk kontekst, er det mye som tyder på at slike utsagn om erfaringens plass i Barths teologi har blitt en stråmann man går i rette med i stedet for å forholde seg til det Barth faktisk argumenterer for. Man kan ikke skrive moderne teologihistorie uten at Barth gis en plass i utviklingen, og det er nok derfor det passer så godt å forstå hans teologi som en ren negasjon av det nittende århundrets erfaringsteologi, for så å gi plass for tilsynelatende mer kritiske og nyanserte teologer som for eksempel Wolfhart Pannenberg eller Jürgen Moltmann.

I denne artikkelen skal jeg drøfte Barths forståelse av erfaringens plass i teologien med det formål å få frem nyansene i Barths posisjon utover slagord som «das ganz Andere» og «senkrecht von oben». Jeg skal først, for å åpne opp for en mer nyansert forståelse av forholdet mellom Barth og det nittende århundrets teologi, argumentere for at lesningen av Barth som en såkalt «nyortodoks» teolog har skapt en problematisk forutforståelse av formålet med hans teologi og av hvordan den bør plasseres i et historisk perspektiv. Deretter skal jeg gi en presentasjon av erfaringsteologien etter Immanuel Kant, Friedrich Schleiermacher og Albrecht Ritschl. I denne delen av artikkelen skal jeg argumentere for at mye av det som gjør Barth kritisk til erfaringsbegrepet, går tilbake til den teologiske utviklingen som Ritschl og hans etterfølgere stod for. Målet med denne delen er altså å bestemme utgangspunktet for Barths kritikk og identifisere det problemkomplekset han imøtegår. I artikkelens siste del skal jeg gjøre rede for Barths teologiske metode og forklare erfaringsbegrepets plass i denne. Artikkelens hovedpåstand er at Barth ikke på noen måte er kritisk til all erfaring som sådan, men derimot bare til «umiddelbar erfaring», det vil si en form for erfaring som går forut for eller ikke fullstendig kan formidles gjennom språk og refleksjon. Jeg vil også argumentere for at Barth ikke har noen problemer med to vanlige forståelser av erfaringens plass i teologien: Han har ingen problemer med at dogmatikken må ta hensyn til menneskelig kunnskap som sådan og menneskets egen samvittighet, og han mener at det nettopp er i den praktiske anvendelsen av dogmatikken i vår erfarte verden at dogmatikken finner sin berettigelse.

## Barth og nyortodoksien

I løpet av 1920-årene stod Barth frem som en av de fremste representantene – sammen med Eduard Thurneysen, Emil Brunner, Rudolf Bultmann og Friedrich Gogarten – for en teologisk retning kalt «dialektisk teologi» eller «krisens teologi». Det som hovedsakelig forente disse teologene, var en felles vektlegging av guddommelig transcendent og en paradoksal tankeform, samt en felles kritikk av historisk teologi (slik den var utformet i den religionshistoriske skole av blant andre Ernst Troeltsch) og kulturteologi (slik den kom til uttrykk i for eksempel Adolf von Harnacks berømte forelesninger ved universitetet i Berlin, utgitt i 1900 som *Das Wesen des Christentums*). I begynnelsen av 1930-årene brøt de dialektiske teologene med hverandre av en rekke grunner – noen politiske, særlig tilknyttet nasjonalsosialismens fremvekst, andre fundamentalteologiske, som hovedsakelig handlet om hvilken

---

Zuständlichkeit, Erfahrung und Tätigkeit hat, stoßen wir an dieser Stelle auf das Problem der menschlichen Religion. Die Offenbarung Gottes durch den Heiligen Geist ist wirklich und möglich als eine Bestimmung der menschlichen Existenz. Wollten wir das leugnen, wie würden wir sie dann als Offenbarung verstehen? Leugnen wir es aber nicht, so müssen wir es anerkennen, daß sie jedenfalls auch den Charakter und das Gesicht eines menschlichen, historisch und psychologisch faßbaren Phänomens hat, nach dessen Wesen, Struktur und Wert man fragen kann wie nach denen anderer menschlicher Phänomene [...].»

rolle filosofi og apologetikk skulle spille i teologien.<sup>5</sup> Mot slutten av 1930-tallet oppstod det derfor en ny betegnelse som erstattet merkelappen «dialektisk teologi», som nå ble oppfattet som problematisk, nemlig «nyortodoks teologi». Blant engelskspråklige teologer ble dette raskt en rådende form for teologi, frem til den ble avløst av 1960-tallets Gud-er-død-teologi og 1970-tallets frigjøringssteologi.

Betegnelsen «nyortodoks» blir hovedsakelig brukt som en implisitt kritikk av de teologene som plasseres under den. Det har aldri eksistert noen enighet om hva «nyortodoksi» egentlig innebærer, eller hvem man egentlig kan forstå som representanter for denne typen teologi, selv om man ofte trekker frem de dialektiske teologene, i tillegg til teologer som Dietrich Bonhoeffer og Niebuhr-brødrene – Reinhold og H. Richard – som viktige figuranter.<sup>6</sup> Ingen av disse teologene, inkludert Barth selv, godtok at tenkningen deres kan beskrives som «nyortodoks».<sup>7</sup> Som en indikasjon på hvor betydningsløs merkelappen faktisk er, står det under innlegget «neo-orthodoxy» i *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* simpelthen «see Barth, Karl; Protestant Theology: Germany», uten at «neo-orthodoxy» er nærmere forklart i innleggene det vises til.<sup>8</sup> Det er også interessant å merke seg at selv om Paul Tillich brukte betegnelsen flittig for å kritisere visse former for teologi, blir hans egen teologi ofte gitt den samme merkelappen.<sup>9</sup> Det de nyortodokse teologene har til felles ifølge sine kritikere – det som gjør dem nyortodokse – kan i de fleste tilfeller reduseres til en eller annen form for teologisk *reaksjon*: Man griper tilbake til ortodoksien, forbi den liberale teologien og opplysningstiden, samtidig som man fortsatt befinner seg i en moderne kontekst. Med andre ord fungerer i de aller fleste tilfeller betegnelsen «nyortodoks» hovedsakelig som et slags synonym for «reaksjonær» eller «bakstreversk».

Resepsjonen av Barth i den engelskspråklige verden har i stor grad vært preget av tanken om at Barth best bør forstås som en «nyortodoks» teolog, noe som har skapt en forventning blant noen om at det man møter i tekstene hans, er en antimoderne og bakstreversk teologi.<sup>10</sup> En viktig årsak til dette er at den tidlige formidlingen av Barth til den engelskspråklige verden hovedsakelig skjedde gjennom den mer tilgjengelige Emil Brunner, som passer bedre til merkelappen «nyortodoks» enn det Barth gjør, og som er mer unyansert

5 Nærmere bestemt i 1933. For en utmerket gjennomgang og analyse av denne perioden, se Gary Dorrien, *The Barthian Revolt in Modern Theology: Theology without Weapons* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2000), 81–130. Det politiske og fundamentalteologiske kan naturlig nok ikke ses uavhengig av hverandre i denne perioden. Barths avvisning av Brunners naturlige teologi var for eksempel nært relatert til det faktum at Brunners posisjon legitimerte en form for «ordningsteologi» som også ble brukt av de tyske kristne for å legitimere den bestående statsmakten.

6 I David Tracys drøfting av «nyortodoksi» som teologisk type utvides merkelappen ytterligere slik at den også inkluderer en rekke katolske teologer, som blant andre Bernard Lonergan, Karl Rahner og Edward Schillebeeckx, i tillegg til «eskatologiske teologer» som Jürgen Moltmann, Carl Braaten, Gustavo Gutiérrez og Rubem Alves. Se David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (Chicago and London: The University of Chicago Press, [1975] 1996), 30, 40.

7 Se Dorrien, *The Barthian Revolt*, 1–13.

8 Alister E. McGrath, red., *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* (Oxford: Blackwell, 1993), 405.

9 For Paul Tillichs bruk av begrepet, se *Systematic Theology* (3 bind; Chicago: Chicago University Press, 1951–1963), 1:5, 52, 119, 139–40, 154; 2:39, 83. For en lesning av Tillich som en utpreget «nyortodoks» teolog, se Tracy, *Blessed Rage for Order*, 27–31.

10 Om den engelskspråklige resepsjonen av Barths teologi, se Richard H. Roberts, «The Reception of the Theology of Karl Barth in the Anglo-Saxon World: History, Typology and Prospect», i *Karl Barth: Centenary Essays* (red. S. W. Sykes; Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 115–71 (116, 137–39).

antimoderne og «reformatorisk» enn Barth.<sup>11</sup> Det er for eksempel interessant å merke seg at Barth i 1933 i forordet til den engelske oversettelsen av *Der Römerbrief* om «ikke å lese meg i lys av Emil Brunners fremstilling, ikke tilpasse meg til hans mønster».<sup>12</sup> Barth er også kritisk til visse reaksjonære trekk ved Brunners kritikk av Schleiermacher og skriver at han ikke kan gjøre seg endelig ferdig med Schleiermacher slik Brunner ønsker å være.<sup>13</sup> Tillich påpeker også, i sine forelesninger over det nittende og tjuende århundrets protestantiske teologi, at Barth i sin kritikk av Schleiermacher er «mye mer rettferdig enn alle sine nyortodokse elever og motstandere».<sup>14</sup> Det synes derimot som at forståelsen av den dialektiske teologien som kommer til uttrykk i sitatet fra *Teologisk tidsskrift* i denne artikkelens innledning, formes etter mønster av Brunners nyortodoksi: Barth kommer ikke med noe nytt, men vender i stedet tilbake til reformasjonens teologi på en måte som fremstår som en ren negasjon av det nittende århundrets erfaringsteologi og moderne teologiske problemstillinger. Hvis man i stedet skal etablere en mer korrekt lesning av Barths forståelse av erfaringsbegrepet, mener jeg at man derimot må legge til side et teologihistorisk narrativ som plasserer erfaringsteologi og dialektisk/nyortodoks teologi – med Schleiermacher og Barth som hovedrepresentanter – i relasjon til hverandre som tese og antitese.

Barth sluttet aldri å lese eller la seg påvirke av det nittende århundrets teologi. Om Schleiermacher skrev han mot slutten av sitt liv: «Jeg vil ikke nekte for at jeg egentlig aldri kunne tenke på ham uten å føle hva doktor Bartolo sa så vel i *Figaros bryllup*: 'En indre stemme talte alltid til hans fordel', eller, i det minste aldri uten å bekrefte det uvennlige franske utsagnet: 'En kriminell returnerer alltid til åstedet.'»<sup>15</sup> Hovedproblemet med en nyortodoks lesning av Barth er at den ikke klarer å ta høyde for Barths komplekse og nyanserte holdning til den teologien som kom før ham. Det er for eksempel få tydelige reaksjonære trekk ved Barths *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, der Barth blant annet skriver at «enhver som beskjeftiger seg med det nittende århundrets teologi i dag, må advares mot å tro at man kan gjøre seg ferdig og kvitte seg med den ettersom man har en tendens til å være spesielt lukket, og kanskje også utakknemlig, for den periode som kommer forut for ens egen tid».<sup>16</sup> I det følgende kommer jeg altså til å legge til side den nyortodokse

11 Også teologer som Friedrich Gogarten var mer utpreget antimodernistiske enn Barth. Gogartens sympati med nasjonalsosialismen kan for eksempel ses i lys av hans antimodernisme.

12 Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (Oxford: Oxford University Press, 1933), vii.

13 Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (Zürich: Evangelischer Verlag, 1946), 5–7, 14. Se også Hans Wilhelm Frei, «The Doctrine of Revelation in the Thought of Karl Barth, 1909 to 1922: The Nature of Barth's Break with Liberalism» (ph.d.-avhandling; Yale University, 1956), 180: «[Barths] mot-teser til Schleiermacher har vanligvis blitt forstått som en direkte avvisning av enhver form for immanent tro og positiv relasjon til Gud [...] Årsaken til denne misforståelsen synes hovedsakelig å være at Emil Brunner forklarte Barth på denne måten, en forklaring som i lang tid var den eneste kilden til informasjon om Barths teologi i England og Amerika.»

14 Paul Tillich, *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology* (red. C.E. Braaten; New York: Harper & Row, 1967), 92. Tillich påstår også at «det er ikke helt rettferdig [...] å kalle Barth 'nyortodoks', se *Systematic Theology*, 1:4.

15 Karl Barth, «Nachwort,» i *Schleiermacher-Auswahl* (München og Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1968), 290–312 (297–98). «Immerhin will ich auch angesichts solcher kleinen Übertreibung nicht verleugnen, daß ich Schleiermachers tatsächlich bei allem Gegensatz, in den ich zu ihm geraten war, wohl nie ganz ohne die Empfindung gedenken konnte, die der Doktor Bartolo in 'Figaros Hochzeit' so schön zum Ausdruck bringt: 'Immer sprach zu seinem Vorteil eine innere Stimme schon' — meinerwegen nie ohne Bewahrheitung der etwas rauhen französischen Redensart: 'Le criminel revient toujours à la place de son crime.'»

16 Barth, *Die protestantische Theologie*, 9. Tillich kaller Barths bok om det nittende århundrets protestantiske teologi «vakker» og anbefaler den som «en illustrasjon av den største konvergens mellom Barths tenkning og min egen», se Tillich, *Perspectives*, 2.

gjengivelsen av Barth fra sekundærlitteraturen, med det formål å gi en mer nyansert lesning av erfaringsbegrepets plass i Barths teologi.

## Erfaringsteologien etter Kant, Schleiermacher og Ritschl

Erfaringsteologien i tradisjonen etter Schleiermacher tok form i kjølvannet av Kants kritiske filosofi og hans forsøk på å gjøre den teoretiske fornuft uavhengig av religiøs tro. Et sentralt problem for Kant, og for dem som kom etter ham, var spørsmålet om hvordan man skal forstå menneskets religion når den ikke lenger kan sies å tilhøre naturfilosofien eller metafysikken. Ettersom Kant kritiserte alle de tradisjonelle metafysiske bevisene for Guds eksistens, men selv beholdt et moralsk bevis for en deistisk Gud, formulerer han en fornuftsreligion som rekonstruerer religionen på den praktiske fornuftens område.<sup>17</sup> Schleiermachers epokegjørende skrift *Über die Religion* tar opp samme problem som Kant, men istedenfor å redusere religion til enten teoretisk eller praktisk viten, påstår Schleiermacher at religion tilhører et selvstendig område av menneskesinnet bestående av en «følelse» («Gefühl») og «anskuelse» («Anschauung») av universet eller det uendelige.<sup>18</sup> Ifølge Schleiermacher står ikke religion, i form av følelse og anskuelse, ved siden av den teoretiske eller praktiske fornuften, men ligger derimot *til grunn for* all viten og gjøren, noe som gjør den før-refleksiv. Dette vil si at religionen – og med den teologien – springer ut fra en «sans og smak for det uendelige» («Sinn und Geschmack fürs Unendliche»). Teologien arbeider derfor med et eget ureduserbart område; den er hverken metafysikk, kosmologi eller etikk, men i stedet en presentasjon av den troendes absolutte avhengighetsfølelse slik den kommer til uttrykk og modifiseres i et bestemt historisk fellesskap.<sup>19</sup>

Samtidig er det viktig å påpeke at «erfaring» ikke er et sentralt begrep hos Schleiermacher, som heller legger vekt på «følelse».<sup>20</sup> Det er også viktig å legge til at erfaringsbegrepet fikk en mye større betydning i Barths samtid på begynnelsen av 1900-tallet enn det hadde i den opprinnelige tyske filosofiske idealismen. Da Barth studerte i Marburg, fikk erfaringsbegrepet for eksempel en mer sentral betydning på grunn av nykantianismens vending mot religionsfilosofien. Mens nykantianere som Hermann Cohen og Paul Natorp vendte seg mot følelsesbegrepet i sin religionsfilosofi, ble erfaringsbegrepet stadig viktigere for teologer som Wilhelm Herrmann – nettopp for å skille teologien fra filosofien.<sup>21</sup> Wilhelm Bousset, en teolog i den religionshistoriske skole, mente at tenkningen i hans egen samtid var preget av et umiddelbarhetens anarki.<sup>22</sup> Historikeren Samuel Moyn har argumentert for at hele den religionsfilosofiske diskusjonen på begynnelsen av 1900-tallet var sentrert rundt erfaringsbegrepet og spørsmålet om muligheten for en umiddelbar gudserfaring («die Möglichkeit unmittelbaren Gotteserfahrens».)<sup>23</sup> Dette er et problem som strengt tatt går tilbake til Kant,

17 Se blant annet Immanuel Kant, «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft», i *Immanuel Kants Werke* (red. E. Cassirer, 11. bind; Berlin: Bruno Cassirer, 1921–1923), 6:139–353.

18 Se Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (red. H.-J. Rothert; Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1970), 22–74.

19 Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube: Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (Halle: Verlag von Otto Hendel, 1830), 13–19.

20 Se for eksempel Andrew C. Dole, «What is 'Religious Experience' in Schleiermacher's Dogmatics, and Why Does It Matter?», *Journal of Analytic Theology* 4 (2016): 44–65.

21 Simon Fisher, *Revelatory Positivism? Barth's Earliest Theology and the Marburg School* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 114.

22 Mark D. Chapman, *Ernst Troeltsch and Liberal Theology: Religion and Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 43.

23 Samuel Moyn, «From Experience to Law: Leo Strauss and the Weimar Crisis of the Philosophy of Religion», *History of European Ideas* 33, nr. 2 (2007): 174–94.

som avviste tanken om umiddelbar erfaring og i stedet argumenterte for at all vår erfaring, slik vi kjenner den, er formet av anskuelsesformene og forstandens kategorier. Til tross for dette ble vektleggingen av umiddelbarhet mye mer utbredt i teologien og filosofien mot slutten av 1800-tallet.

En viktig bakgrunn for denne utviklingen var fremveksten av historismen i kjølvannet av debattene rundt G.W.F. Hegels historiesyn og materialismestriden i Tyskland på midten av 1800-tallet. Gjennom disse debattene vokste det frem et erfaringsbegrep som i mye større grad enn tidligere la vekt på umiddelbarhet. Historisme vokste frem i den historiske skolen, med Leopold von Ranke og Johann Gustav Droysen som sentrale figuranter. I en kritikk av Hegels vektlegging av utvikling mot et endepunkt i historien, argumenterte historismen for hver enkelt historisk epokes selvstendighet og særegenhet.<sup>24</sup> Ranke var en av de første som fremmet dette historiesynet, noe han forsvarte på teologisk grunnlag:

Jeg påstår derimot at hver epoke står i en umiddelbar relasjon til Gud. Dens verdi består ikke i dens resultat, men i dens egen eksistens. Betrakningen av historien, forstått som det individuelle liv i historien, oppnår på denne måten den rette attraksjon, ettersom hver enkelt epoke nå må bli betraktet som noe gyldig i seg selv og på en eminent måte verdt sitt eget hensyn.<sup>25</sup>

Hans-Georg Gadamer har argumentert for at «umiddelbarhet til Gud» for den lutherske Ranke er selve kjernen av det kristne evangeliet. Historikeren fremstår i dette rammeverket som en prest som kjenner menneskeheten i sin umiddelbarhet til Gud, og som har til formål å gjenopprette den umiddelbarheten som aldri fullstendig har gått tapt.<sup>26</sup> Dette historiesynet ble senere tatt opp i religionsfenomenologien på begynnelsen av 1900-tallet, som utviklet en forståelse av religionspluralisme med utgangspunkt i en lignende tanke om guddommelig umiddelbarhet.<sup>27</sup>

Fremveksten av historismen individualiserte historieforståelse må videre sees i lys av materialismestriden i Tyskland på midten av 1800-tallet.<sup>28</sup> I kjølvannet av venstrehegelianernes lesning av Hegel vokste det på 1850-tallet frem en materialistisk bevegelse i Tyskland som forfektet «vitenskapelig materialisme», ikke bare som et vitenskapelig premiss, men som et omfattende livssyn med politiske implikasjoner. Sentrale navn i denne bevegelsen var Karl Vogt, Jacob Moleschott, Ludwig Büchner og Heinrich Czolbe. Flere teologer (og filosofer, som nykantianerne) mente på denne tiden at både religionen og moralen var

24 Om fremveksten av historismen i denne betydningen, se Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany 1831–1933* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 33–65.

25 Leopold von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte* (red. T. Schieder og H. Berding; München: R. Oldenbourg, 1971), 59–60. «Ich aber behaupte: jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem Eigenen selbst. Dadurch bekommt die Betrachtung der Historie, und zwar des individuellen Lebens in der Historie, einen ganz eigentümlichen Reiz, indem nun jede Epoche als etwas für sich Gültiges angesehen werden muß und der Betrachtung höchst würdig erscheint.»

26 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (4. utg.; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1975), 198.

27 Se for eksempel hvordan Gerardus van der Leeuw relaterer Rankes historiesyn med utgangspunkt i umiddelbarhet til fenomenologien i Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (3. utg.; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1970), 777.

28 Om materialismestriden i et idéhistorisk perspektiv, se Frederick C. Beiser, *After Hegel: German Philosophy 1840–1900* (Princeton og Oxford: Princeton University Press, 2014), 53–96. For et mer kulturhistorisk perspektiv, se Frederick Gregory, *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany* (Dordrecht: Reidel, 1977).

truet av den fremadskridende naturvitenskapen, som la stadig flere domener av menneskelivet under seg. En av de teologene som så dette klarere enn noen andre, var Albrecht Ritschl. Hans teologi kan sees som en respons på materialismestriden, som for eksempel Leif Svensson har vist.<sup>29</sup> I Ritschls tilfelle førte dette ham til å skille sterkere enn noen annen teolog før seg mellom natur og ånd, det vil si mellom naturvitenskapenes og åndsvitenskapenes domener.<sup>30</sup> I denne konteksten utviklet også Ritschl sin berømte kritikk av metafysikken. Teologien handler ifølge Ritschl utelukkende om åndelige ting og settes i et utpreget idealistisk rammeverk. Ritschl tok også opp Rankes historisme i sitt kirkehistoriske arbeid og argumenterte mot enhver form for reduksjonisme; religionen må forstås «innenfra» og på sine egne premisser. I møte med naturvitenskapenes inngripen i stadig flere områder av menneskelivet vendte den religionsteoretiske diskusjonen seg innover, mot individets erfaring, som fortsatt var utilgjengelig for naturvitenskapen.

Barths lærer og teologiske mentor, Wilhelm Herrmann, videreutviklet Ritschls tanker i en mer rendyrket form og kan sies å være opphavsmannen til tanken om en Ritschliansk «skole» i teologien.<sup>31</sup> Ifølge Herrmann kan vi bare kjenne en religion i den grad vi selv er involvert i den.<sup>32</sup> For Herrmann kan en religions sannhet bare erkjennes som en personlig erfaring av Guds vilje i individets indre liv. Dette argumenterte han for på grunnlag av et større epistemologisk rammeverk med utgangspunkt i et grunnleggende skille mellom hermeneutisk «forståelse» («Verstehen») og naturvitenskapelig «forklaring» («Erklären»). I møte med de vitenskapelige materialistenes reduksjonisme argumenterte Herrmann for at alle åndelige eller historiske fenomener (som «religion», men også for eksempel «nasjonen») har sin egen selvstendighet på samme måte som Ranke omtalte ulike historiske perioder. For Herrmann kan religionen og nasjonen bare forstås innenfra, gjennom individets og fellesskapets indre erfaring.

Barth var i sin tidligste teologi, før første verdenskrig, en dedikert etterfølger av Herrmann. Barth forstod for eksempel tro («Glaube») som en umiddelbar gudserfaring og argumenterte for at det ikke finnes noe normativt kristent livssyn fordi «kristendommen» bare er det som aktualiseres i hvert enkelt menneskes erfaring.<sup>33</sup> Det er først i løpet av første verdenskrig at Barth begynner å sette spørsmålstejn ved former for teologi som tar utgangspunkt i en slik umiddelbar erfaring.

I en brevveksling fra 1914 mellom Barth og Martin Rade, en av hans tidligere liberalteologiske mentorer, finner vi ett av de første tilfellene av at Barth stiller grunnleggende spørsmål ved den umiddelbare erfaringens plass i teologien. Som en respons på publikasjonen av «Til den kulturelle verden!», der 93 tyske intellektuelle kommer med sin støtte til den tyske krigføringen, skriver Barth til Rade og uttrykker sin forferdelse over sammenblandingen av kjærlighet til fedrelandet, lidenskap for krig og kristen tro.<sup>34</sup> Rade svarer med

29 Leif Svensson, *A Theology for the Bildungsbürgertum: Albrecht Ritschl in Context* (Berlin: De Gruyter, 2020).

30 Se den detaljerte analysen av denne siden ved Ritschls teologi i Johannes Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F. C. Baur to Ernst Troeltsch* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 175–96.

31 Se Christophe Chalamet, «Wilhelm Herrmann and the Birth of the Ritschlian School», *Journal for the History of Modern Theology / Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 15, nr. 2 (2008): 263–89.

32 Wilhelm Herrmann, «Religion,» i *Schriften zur Grundlegung der Theologie* (bd. 1; red. P. Fischer-Appelt; München: Chr. Kaiser Verlag, 1966), 283.

33 Se drøftingen av Barths tidligste teologi i Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909–1936* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 68–77.

34 For en drøfting av konteksten til og en analyse av denne brevvekslingen, se Christoph Schwöbel, *Martin Rade: Das Verhältnis von Geschichte, Religion und Moral als Grundproblem seiner Theologie* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Mohn, 1980), 175–206.



å si at man ikke kan utelate Gud fra erfaringen av krigen, og viser til Guds forsyn for krigsforløpet. Videre påstår han at Barth ikke kan kritisere den tyske krigføringene fordi Barth med sitt sveitsiske, og dermed nøytrale, standpunkt mangler opplevelsen («das Erlebnis») av krigen.<sup>35</sup> Rade peker også på at erfaringen av Guds forsyn bak krigshandlingene gir de tyske kristne en visshet om at deres krig er en hellig krig. Barth svarer med å si at Rades påberopelse av «erfaring» vil bringe den kritiske dialogen til stillhet («zum Schweigen bringen»). I et senere brev skriver Barth om Rade: «Du sier til oss at nå *erfarer* du noe, og at du kjenner Guds *vilje* i denne erfaringen, og at Guds vilje er *krig*. Det er komplett ontologi. Nei, det er en *religion*, en umiddelbar visshet.»<sup>36</sup>

Slik blir «erfaring» en problematisk kategori i Barths tenkning for første gang. Schleiermachers opprinnelige formål, som bestod i å bevare religionens selvstendighet overfor metafysikken og etikken, slo i Barths egen samtid over i en ideologisk bruk der man legitimerer visse praksiser ved å vise til en forutgående privat og individualisert erfaring av Guds vilje. Dette vil si at hvis kristen tenkning tar sitt utgangspunkt i en umiddelbar visshet som ikke uten videre kan identifiseres med dens formidling gjennom språk og refleksjon, isolerer den seg også fra all kritikk. Det innebærer også en teologisk antropologi, samt eskatologi, der Gud og mennesket står i en umiddelbar relasjon til hverandre gjennom erfaringen, noe som for Barth betyr at det menneskelige og det guddommelige smelter sammen til ett.

I den andre utgaven av *Der Römerbrief* tar Barth avstand fra en slik antropologi gjennom å vektlegge Guds hinsidighet. Barth avviser det «romantiske» forsøket på å fjerne distansen mellom Gud og mennesket. I en slik kontekst kan man forstå Barths berømte utsagn: «Hvis jeg har et 'system', består det i at jeg så standhaftig som mulig har holdt for øyet det Kierkegaard har kalt den 'uendelig kvalitative forskjell' mellom tid og evighet i sin negative og positive betydning.»<sup>37</sup> Barth-forskere bruker ofte begrepet «konsistent eskatologi» for å betegne dette grunnleggende teologiske motivet som preger den andre utgaven av *Der Römerbrief*, og som innebærer at enhver form for «enhet» mellom Gud og mennesket forstås som «fremtidige» eller «evige» hendelser. I 1920 skriver Barth for eksempel at «den eneste enkeltkilden til en ekte og umiddelbar gudsåpenbaring ligger i døden».<sup>38</sup> Den umiddelbarhet som den liberale teologien på begynnelsen av 1900-tallet la til grunn for sitt system, blir dermed for Barth først og fremst en eskatologisk realitet. Likevel betyr ikke dette at fremtiden eller evigheten ikke kan bryte inn i nåtiden, men for Barth kan dette bare skje som en hendelse, et paradoks, eller en foregripelse, utenfor menneskelig kontroll både med tanke på tid og sted. Vendingen mot eskatologien i teologien etter første verdenskrig, som man også ser i filosofien hos for eksempel Martin

35 «Erlebnis» og «Erfahrung» brukes stort sett synonymt i brevvekslingen mellom Barth og Rade. Det synes ikke å bli forutsatt et strengt teoretisk skille mellom de to begrepene som man kan finne i andre tekster fra denne tiden.

36 Barth til Rade 23.11.1914, i Schwöbel, *Martin Rade*, 121. Kursiv i originalteksten. «Du sagts uns, daß ihr jetzt etwas *erlebt* und daß ihr in diesem *Erlebnis* den *Willen Gottes* erkennt, und dieser Wille Gottes heißt *Krieg*. Das ist doch wohl Ontologie. Nein, das ist eine *Religion*, ein unmittelbares Gewißwerden.»

37 Karl Barth, *Der Römerbrief* (2. utg.; Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1940), xx. «Wenn ich ein 'System' habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den 'unendlichen qualitativen Unterschied' von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte.»

38 Karl Barth, «Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke,» i *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921* (red. H.-A. Drewes; Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2012), 686. «Die eine einzige Quelle unmittelbarer realer Offenbarung Gottes liegt im *Tode*.»

Heidegger, kan på denne måten delvis sees som en reaksjon mot vektleggingen av umiddelbarhet forut for krigen.<sup>39</sup>

Det er naturlig nok mye mer som kan og bør sies om Barths kritikk av den liberale teologien på begynnelsen av 1900-tallet, men mitt formål i denne delen av artikkelen har først og fremst vært å bestemme utgangspunktet for Barths kritikk av erfaringsbegrepet og identifisere det problemkomplekset han imøtegår. I det følgende skal jeg se nærmere på erfaringens plass i Barths teologiske metode.

## Guds ord og erfaringen

For å forstå erfaringens plass i Barths teologi må man ha klart for seg hva Barth forstår som teologiens egentlige og faktiske gjenstand, og hvordan han skiller mellom disse. Når det gjelder teologiens egentlige gjenstand, står han i en førmoderne teologisk tradisjon der Gud selv er gjenstand for teologiens undersøkelser. Samtidig står han også i en postkantiansk tradisjon som er kritisk til å la metafysikken fungere som et grunnlag for teologien.<sup>40</sup> Måten Barth løser denne spenningen på, er at han setter opp et skille mellom Guds primære og sekundære objektivitet («Gegenständlichkeit»). For Barth har vi ikke tilgang til Gud *in abstracto*, som vil si Guds primære objektivitet: slik Gud er et objekt for seg selv, og kjenner seg selv gjennom Sønnen og Den hellige ånd. I stedet har vi bare tilgang til Guds sekundære objektivitet gjennom Guds åpenbaring, «i Jesus Kristus, i Bibelens vitnesbyrd, i den synlige kirke, i det forkynte ord, i sakramentene og i hele denne verden av Guds handling og tegn».<sup>41</sup> Alt dette føres av Barth inn under ett begrep: «Guds ord», som forstås som teologiens faktiske gjenstand, og som leder frem mot dens egentlige gjenstand, Gud.

Man kan altså ikke forstå begrepet «Guds ord» i Barths teologi som ensbetydende med Bibelen som sådan. For Barth er «Guds ord» derimot et tredelt begrep som består av en forkynt, skrevet og åpenbart form, der Bibelen er én av tre deler. «Åpenbaring» som begrep har dermed, på grunn av denne tredelingen, faktisk en begrenset funksjon i Barths *Kirchliche Dogmatik*. Det ledende begrepet for Barth er «Guds ord», ikke «åpenbaring», og det sistnevnte begrepet er egentlig en underordnet del av det førstnevnte.<sup>42</sup> Guds ord, som er teologiens faktiske gjenstand, er altså tilgjengelig for oss i tre former: I en åpenbart form (inkarnasjonen), i en skreven form (Bibelens tekster) og i en talt form (forkynnelsen). Barth forklarer forholdet mellom de tre formene på denne måten:

Man kan ikke forstå de tre formene av Guds ord hver for seg. Riktignok er den første, åpenbaringen, den som ligger til grunn for de to andre. Men nettopp denne møter oss aldri og ingen steder på en abstrakt måte, vi kjenner den bare indirekte gjennom Bibelen og forkynnelsen.

39 Om den eskatologiske vendingen i filosofien og teologien på begynnelsen av 1900-tallet, se Judith Wolfe, «The Eschatological Turn in German Philosophy», *Modern Theology* 35, nr. 1 (2019): 55–70. Se også Judith Wolfe, *Heidegger's Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

40 «Et grunnlag» er en viktig del av denne setningen. Barth er ikke en Ritschliansk teolog i den forstand at han er kritisk til all metafysikk i teologien som sådan. Barth er kritisk til «naturlig teologi» forstått som et forsøk på å danne et helhetlig teologisk system løst fra inkarnasjonen, Bibelen og kirkens forkynnelse, men anerkjenner likevel at alle konsepter vi bruker om Gud, grunnleggende sett er endelige og menneskelige konsepter, og dermed at de konseptene metafysikken arbeider med, ikke grunnleggende sett er annerledes enn andre teologiske konsepter. Se for eksempel Barth, *KD*, II/1:389–91.

41 *Ibid.*, 23. «[...] in Jesus Christus, im Zeugnis der Schrift, in der Sichtbarkeit der Kirche, in der Hörbarkeit der Predigt, in der Vollziehbarkeit des Sakramentes, in dieser ganzen Welt seines Werks und Zeichens!»

42 Barth er ikke alltid helt konsekvent i dette, og bruker noen ganger «åpenbaring» synonymt med «Guds ord» i alle dets tre former.

Det umiddelbare gudsordet møter oss bare i denne doble formidlingen. Til og med Bibelen, for at den skal bli Guds ord for oss, må forkynnes i kirken.<sup>43</sup>

Til grunn for dette legger Barth en trinitarisk logikk, som går ut på at man bare har tilgang til åpenbaringen gjennom Bibelen og forkynnelsen, man kan bare fortolke Bibelen gjennom forkynnelsen og åpenbaringen, og man kan bare bedømme forkynnens innhold gjennom Bibelen og åpenbaringen. For Barth foregår teologisk arbeid i vekselvirkningen mellom disse tre «kildene» til teologisk refleksjon.

Jeg skal straks komme nærmere inn på hvordan erfaringsbegrepet passer inn her. Men før jeg gjør dette, er det nødvendig å forklare nærmere hva Barth mener med «forkynne», for han forstår dette som selve materialet eller det «råstoffet» som dogmatikken arbeider med. Selv sier han at «det gitte [«das Gegebene»] som dogmatikken utgår fra, er verken Gud, åpenbaring eller tro. Det er derimot forkynnelsen som utgår fra disse».<sup>44</sup> Dogmatikken, i streng forstand, «reflekterer over forkynnelsen. Den stiller seg overfor forkynnelsen som en kritisk instans».<sup>45</sup> Med andre ord starter ikke dogmatikken i Gud selv, i åpenbaringen eller i en eller annen form for indre erfaring, men snarere i forkynnelsen. Barths teologi kan faktisk på denne måten best beskrives i hans eget konseptuelle rammeverk som en «forkynnesteologi», snarere enn en «åpenbaringsteologi».

Barth gir «forkynne» en betydning som ikke helt svarer til vår bruk i dagligtalen. Med dette begrepet mener ikke Barth bare prekenen fra talerstolen: «Forkynnelsen ville åpenbart lidd under en betydelig svakhet hvis den hadde bare vært forstått som preken».<sup>46</sup> I stedet forstår Barth sann «forkynne» som en «gjentagelse av Guds løfte»,<sup>47</sup> og bruker begrepet som en betegnelse på *enhver form for menneskelig tale eller handling som omtaler seg selv som Guds tale eller handling*.<sup>48</sup> Forkynne er i denne forstand en form for tale som «søker å bli hørt og mottatt som en tale som Gud selv taler i og gjennom».<sup>49</sup>

Dette vil si at forkynnens sted ifølge Barth ikke kan innsnevres til den synlige kirken. Fordi Gud kan tale og handle utenfor den synlige kirken, må teologisk arbeid kunne anta at sann forkynne også finnes utenfor den synlige kirkens grenser. Teologien er altså fri til å innta et bredere perspektiv som også går i kritisk dialog med sekulære idéer og praksiser samt idéer og praksiser i andre religioner. På denne måten kan vi for eksempel forstå hvordan Barth bruker stemmer fra utenfor teologien som sådan som *positive* teologiske stemmer, som for eksempel i hans referanser til Franz Overbeck, Wolfgang Amadeus Mozart, Henrik Ibsen eller Fjodor Dostojevskij. Barth sier derfor at omfanget av Guds ord i dets tredje form, det vil si forkynnelsen, strengt tatt er ubegrenset.<sup>50</sup>

43 Barth, *KD*, I/1:124. «Man darf aber die drei Gestalten des Wortes Gottes auch nie vereinzelt verstehen wollen. Wohl ist das erste, die Offenbarung, die die beiden anderen begründende Gestalt. Aber gerade sie begegnet uns nie und nirgends abstrakt, gerade sie kennen wir nur indirekt, eben aus der Schrift und in der Verkündigung. Gerade das unmittelbare Wort Gottes begegnet uns nur in dieser doppelten Mittelbarkeit. Aber auch die Schrift will ja, um für uns Wort Gottes zu werden, in der Kirche verkündigt sein.»

44 Ibid., 84. «Das Gegebene, von dem die Dogmatik ausgeht, ist weder Gott noch die Offenbarung noch der Glaube. Von diesem Gegebenen geht die Verkündigung aus.»

45 Ibid., 51. «Die Theologie [...] reflektiert über die Verkündigung. Sie tritt ihr als kritische Instanz gegenüber.»

46 Ibid., 60. «Die nur als Predigt interpretierte Verkündigung würde nun aber offenbar an einer empfindlichen Schwäche leiden.»

47 Ibid., 68. «Verkündigung muß ja heißen: Wiederholung der göttlichen Verheißung.»

48 Ibid., 52.

49 Ibid. «Verkündigung ist menschliche Rede, die [...] gehört und aufgenommen sein will als Rede, in der und durch die Gott selber spricht [...].»

50 Barth, *Unterricht in der christlichen Religion*, 18.

Selv om prekenen og sakramentene kan sies å være paradigmatiske uttrykk for en slik tale, kan teologien ikke begrense forkynnelsen til dette: «Det at kirken alltid er synlig, trenger ikke å bety at vi også ser den i dens virkelige omfang, at dens romlige dimensjoner ikke svært ofte kan være helt andre [«ganz andere»] enn det vi tror vi vet.»<sup>51</sup> På grunn av dette tar Barth utgangspunkt i at all menneskelig tale *kan* være tale om Gud.<sup>52</sup> Den dogmatiske oppgave ligger nettopp i å avgjøre, så langt det lar seg gjøre fra tilfelle til tilfelle, i hvilken grad en gitt tale om Gud kan forstås som sann forkynnelse. Dogmatikeren, som tar utgangspunkt i en bestemt tale som gjør krav på å være forkynnelse, må da prøve denne talen mot Bibelen, som igjen må prøves mot dens sentrum, inkarnasjonen. Man må altså inn i den trinitariske bevegelsen mellom Guds ords tre former som jeg har beskrevet ovenfor. Ettersom denne bevegelsen er sirkulær, kan dogmatikeren egentlig aldri gjøre seg ferdig med den, han eller hun kan heller *aldri én gang for alle* slå fast at «dette er Guds tale». I lys av dette forklarer Barth dogmatikkens begrensning på denne måten:

Forkynnensens innhold kan bare finnes i mellomrommet mellom den enkelte bibeltekst sett i sammenheng med hele Bibelen og forsamlingen sett i lys av den gjeldende situasjonen man befinner seg i. Dogmatikken kan bare være en veileder til den rette overbevisning og den rette føyelighet, til den rette dristighet og den rette aktsomhet i møte med det øyeblikket dette mellomrommet er å finne. Den kan bare være en veileder mellom to ytterpunkter; mellom det som må bli sagt under alle omstendigheter, og det som ikke må sies i noen omstendigheter. Kort sagt, en hjelp til å velge mellom de ulike mulighetene, noe som karakteriserer denne formen for menneskelig handling på samme måte som alle andre former for menneskelig handling. Denne veiledningen må skje i lys av at denne handlingen søker å være en forkynnelse av Guds ord, og at den bør formes i overensstemmelse med menneskelig viten og samvittighet på sitt beste.<sup>53</sup>

Den siste setningen i dette avsnittet leder oss videre til spørsmålet om Barths forståelse av erfaringens plass i teologien slik «erfaring» ofte forstås. I motsetning til en nyortodoks fortolkning av Barth ser vi her at Barth mener at kirkens forkynnelse må gis en form som er kommensurabel med det beste innen både menneskelig kunnskap og samvittighet, nettopp *fordi* den søker å være Guds ord. Barth legger vekt på at teologien tar utgangspunkt i menneskelig handling, og at den starter i en bestemt praktisk kontekst og erfaringsverden: Helt fra sine tidligste dogmatikkforelesninger har Barth vektlagt at dogmatikken starter «i den konkrete situasjonen der presten er på vei opp

51 Barth, *KD*, I/1:54. «Daß die Kirche immer sichtbar ist, braucht ja noch nicht zu bedeuten, daß wir sie in ihrem wirklichen Umfang auch tatsächlich sehen, daß die Dimensionen ihres Raumes nicht sehr oft ganz andere sein können, als wir zu wissen meinen.»

52 Se *ibid.*, 47.

53 *Ibid.*, 81. «Was zu verkündigen ist, das muß je und je gefunden werden in der Mitte zwischen dem bestimmten Bibeltext im Zusammenhang der ganzen Bibel und der Gemeinde in der bestimmten Situation dieser und dieser Gegenwart. Dogmatik aber kann nur Anleitung sein zur rechten Überlegenheit und zur rechten Fügsamkeit, zur rechten Kühnheit und zur rechten Vorsicht für den Augenblick, wo es auf jenes Finden ankommen wird, Anleitung zur Orientierung zwischen den beiden andern Polen: dessen, was unter allen Umständen gesagt werden muß, und dessen, was unter keinen Umständen gesagt werden darf, kurz, Anleitung zu dem Akt des Wählens zwischen den verschiedenen Möglichkeiten, wie er für dieses menschliche Tun als menschliches Tun ebenso charakteristisch ist wie für alles andere – Anleitung unter dem Gesichtspunkt, daß es sich bei diesem Tun um die Verkündigung des Wortes Gottes handeln soll und daß es diesem seinem Sinn nach bestem menschlichen Wissen und Gewissen angemessen gestaltet werden sollte.»

trappetrinnene på prekestolen»,<sup>54</sup> og at bare i sin praktiske anvendelse kan dogmatikken forsvares, bare slik kan den «med godt humør tåle den intellektualismen som forbindes med begrepet 'dogmatikk'». <sup>55</sup> Barth har altså ingen problemer med to ulike nyanser av «erfaring»: Han har ingen problemer med at dogmatikken må ta hensyn til menneskelig kunnskap som sådan og menneskets egen samvittighet, og han mener at det nettopp er i den praktiske anvendelsen av dogmatikken i vår erfarte verden at dogmatikken finner sin berettigelse. I sin oppsummering av drøftingen av erfaringsbegrepet i første bind av *Die Kirchliche Dogmatik* skriver Barth derfor:

I det som har blitt sagt så langt, har vi ikke avvist, men derimot bekreftet muligheten for menneskelig erfaring av Guds ord. Vi har karakterisert Guds ord som en genuin erfaring ved å understreke så tydelig som mulig dets karakter som menneskelig selv-bestemmelse. Vi har ikke hatt noe å innvende mot å inkludere følelse, samvittighet eller særlig intellektet i erfaringen av Guds ord. Vi har heller ikke motsatt oss begrepet opplevelse [«Erlebnis»] og har til og med rolig godtatt den «religiøse bevissthet». <sup>56</sup>

Når Barth er kritisk til erfaringsbegrepet, er det derimot – slik vi har sett i den forrige delen av denne artikkelen – hovedsakelig såkalt «umiddelbar erfaring», en form erfaring som går forut for eller ikke fullstendig kan formidles gjennom språk og refleksjon, han er kritisk til. Selv om Barth heller ikke ønsker å avvise betydningen av før-refleksiv erfaring fullstendig, vil han likevel si at slike erfaringer er for *tvetydige* til å kunne fungere som et *grunnlag* for teologien. <sup>57</sup> På grunn av dette avviser han en idealisert forståelse av teologisk arbeid som ser det språket teologien arbeider med, som et resultat av umiddelbare gudserfaringer. Problemet med dette er at det skjærer det teologiske språket fra kritikk fordi det teologiske språket alltid kan føres tilbake til et ikke-språklig og før-refleksivt grunnlag som man ikke kan sette spørsmålstegn ved. <sup>58</sup>

54 Barth, *Unterricht in der christlichen Religion*, 245. «Von der konkreten Situation des Pfarrers aus, der auf die Kanzel steigen will [...]» Dette står i motsetning til en tolkning av Barth som man finner hos teologen Don S. Browning, som påstår at Barth forfekter en «teori-til-praksis-modell» for teologisk arbeid. Se Don S. Browning, *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 7. En slik tolkning av Barth har blitt grundig tilbakevist av flere Barth-forskere. Se for eksempel Timothy J. Gorringer, *Karl Barth: Against Hegemony* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

55 Barth, *Unterricht in der christlichen Religion*, 34. «[...] das dürfte gehen, da wird dann auch der gewisse Schulgeruch, der zu dem Begriff 'Dogmatik' gehört, mit Humor zu ertragen sein.»

56 Barth, *KD*, I/1:218. «Wir haben im bisherigen die Möglichkeit menschlicher Erfahrung vom Worte Gottes nicht verneint, sondern bejaht. Wir haben sie eben damit als echte Erfahrung charakterisiert, daß wir ihren Charakter als menschliche Selbstbestimmung so stark wie möglich unterstrichen haben. Wir haben weder gegen die Einbeziehung des Gefühls noch gegen die des Gewissens in die Erfahrung vom Worte Gottes etwas eingewendet, allerdings auch nicht gegen die des Intellekts. Wir haben auch nicht gegen den Begriff des Erlebnisses gekämpft und haben sogar das 'religiöse Bewusstsein' ruhig gelten lassen.»

57 Se for eksempel Barths resonnement i Barth, *Unterricht in der christlichen Religion*, 35.

58 Se Karl Barth, «Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann», i *Die Theologie und die Kirche* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1928), 269: «Det som tydelig fremstår som 'erfaring', som et 'historisk faktum', kan ikke isoleres fra verden slik Herrmann ønsket. Det har, som alt annet menneskelig, et stort behov for apologetikk av mange slag.» Tysk original: «Was ausdrücklich als 'Erlebnis', als 'geschichtliche Tatsache' auftritt, das kann sich vor der Welt nicht in der Weise verschliessen, wie Herrmann es wollte, das ist, wie alles Menschliche, mannigfacher Apologetik gar sehr bedürftig.»

## Konklusjon

Jeg har i denne artikkelen argumentert for at Barth ikke er kritisk til all erfaring som sådan. I stedet er det hovedsakelig en spesifikk form for erfaring Barth opponerer imot, nemlig umiddelbar erfaring. På denne måten kan man si at Barth er en medieringens teolog. Guds ord må alltid medieres, gjennom språket, gjennom refleksjonen, gjennom historien. Alt dette står ikke i kontrast til et bredere erfaringsbegrep. Samtidig er Barth nøye med ikke å fjerne distansen mellom mediet og det som åpenbares. Gud *er* ikke mediet – Gud er for eksempel ikke historien som sådan. I stedet er det slik at teologens oppgave er kritisk å etterprøve ethvert medium som gjør krav på å være åpenbarende – som påstår at det viser noe av Guds virkelighet. Dette er en prosess som må utføres med ydmykhet, og som må være preget av ufullstendighet, basert på teologens egen refleksjon over åpenbaringen, Skriften og forkynnelsen. Erfaringsbegrepet står heller ikke i kontrast til dette. Nettopp fordi teologen stiller seg som en kritisk instans overfor kirkens forkynnelse, og denne forkynnelsen søker å være Guds ord, må den dogmatiske oppgave formes i overensstemmelse med menneskelig viten og samvittighet på sitt beste. Man kan selvfølgelig stille spørsmålsteget ved om Barth klarte å leve opp til dette i praksis, men man kan ikke si at han simpelthen avviste menneskers religiøse erfaringer og opplevelser som kilde til kunnskap om Gud. En slik lesning må i det minste ta hensyn til og forklare alle de utsagnene som går i motsatt retning.