

Abonnement 2000: D.kr. 220,- (studerende D.kr. 155,-) + porto.

Lektor, dr.theol., Erik Kyndal, Munkebakkevej 19, Skæring, 8250 Egå. PhD-stipendiat, cand.theol., Bo Kristian Holm, Præsteager 197, Lisbjerg, 8200 Århus N. Professor, dr.theol., Jens Holger Schjørring, Enemærket 26, 8240 Risskov. Lektor, lic.theol., Niels Henrik Gregersen, Bedervej 72, 8320 Måslet.

Manuskripter, som ønskes optaget i Dansk Teologisk Tidsskrift, skal sendes til professor, dr.theol. Mogens Müller, Institut for Bibelsk Eksegese, Københavns Universitet, Købmagergade 44-46, DK-1150 København K.

Dansk Teologisk Tidsskrift udgives i samarbejde med de teologiske fakulteter i København og Århus af forlaget ANIS, Frederiksberg Allé 10A, DK-1820 Frederiksberg C. Dansk Teologisk Tidsskrift er sat med Times hos forlaget ANIS og trykt i offset hos Special-Trykkeriet Viborg A/S

ISSN 0105 3191

Tidsskriftet udgives med støtte fra Statens humanistiske Forskningsråd. For retningslinier til manuskriptudarbejdelse se 1/1994 side 79-80

Bøger tilsendt redaktionen

Gyldendal, København

Nico ter Linden: *Det fortælles ... Fortællinger fra de fem Mosebøger*. Oversat af Tim Kane. 2000. 336 s. Pris kr 329.

Den danske Præsteforenings Forlag, København

Jørgen Stenbæk: *Præsternes forening gennem 100 år*. 2000. 441 sider. Pris indb. kr. 350.

Hans Reitzels Forlag, København

Niklas Luhmann: *Sociale systemer. Grundrids til en almen teori*. Oversat af John Cederstrøm, Jens Rasmussen og Nils Mortensen. Introduktion: Jens Rasmussen. 2000. 568 sider. Pris kr. 425.

Museum Tusculanum, København

Katrine Winkel Holm: *Det Gamle Testamente som teologisk problem*. Tekst & Tolkning 12. 2000. 126 sider. Pris kr. 148.

Transfiguration. 1. årg. nr. 2. 2000. 148 sider ill. Pris pr. nummer kr. 150. Pr. årgang (2 numre) kr. 250.

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 2/2000

Redaktion: Niels Henrik Gregersen, Martin Schwarz Lausten, Mogens Müller og Kirsten Nielsen

Afhandlinger tilegnet Peter Widmann på 60 årsdagen d. 24. april 2000

Erik Kyndal Bekendelsen til Jesus Kristus som del af den kristne bekendelse til Gud [81](#)

Bo Kristian Holm Det fuldbyrdede ægteskab. »Økonomiske« aspekter ved Luthers brug af bryllupsbilledet 1516-1520 [100](#)

Jens Holger Schjørring Karl Barth og det økumeniske anliggende i mellemkrigsårene og i dag [117](#)

Niels Henrik Gregersen Karl Barth og annihilationsteorien [134](#)
Litteratur [156](#)

Bekendelsen til Jesus Kristus som del af den kristne bekendelse til Gud

LEKTOR, DR.THEOL. ERIK KYNDAL

Det er *Peter Widmann*, som er forfatter til det store kapitel om »Gammel og ny kristologi« i *Fragmenter af et spejl*. Widmann og jeg blev faste kolleger i Århus i 1971 og har sammen med *Anna Marie Aagaard* varetaget faget dogmatik siden Regin Prenters afgang i 1972 og for mit vedkommende indtil 1994. Siden er Jens Holger Schjørring og Niels Henrik Gregersen kommet til. Prenter havde allerede dengang som følge af den nye studieordning selv »afskaffet« *Skabelse og Genløsning* som fast lærebog i dogmatik, og man klarede sig med mindre fremstillinger og et teksthæfte. Både Peter Widmann og jeg var imidlertid indstillet på at videreføre den klassiske dogmatik også under de nye vilkår. Fra 1973 lykkedes det i samarbejde mellem os tre at sammenstille en tekstbog af *hele* klassiske og moderne dogmatiske tekster, som kunne yde den nødvendige »modstand« mod den enkelte lærers mundtlige undervisning og skærpe de studerendes problembevidsthed, som fælles grundlag for undervisningen. Tekstbogen suppleredes med en indledende gennemgang af en kort *samlet* fremstilling af hele dogmatikken, for Peter Widmanns og mit vedkommende de første år Karl Barths *Credo*¹. Den stærkt tekstbundne undervisningsform var sikkert for de studerende krævende og hindrede i mange år tilskyndelsen til at skrive egne lærebøger. Fra 1962 til 79 udkom i øvrigt ingen nye samlede fremstillinger af dogmatikken heller i Tyskland. Til gengæld diskuterede vi i instituttet sammen i et lille »societet«, hvortil vi indbød kolleger og ældre studerende også fra andre teologiske fag, større nyudkomne bøger eller klassiske hovedværker.

Nedenstående tekst bringes her som en hilsen og hyldest til Peter Widmann på 60-årsdagen med tak for venskab og loyalt kollegaskab igennem næsten 25 år. Teksten er en sammenfattende forelæsning for ikke-fagteologer og prætenderer ikke noget eget forskningsbidrag, men præsenterer på den anden side i uprætentiøs form den teologiske profil, jeg har tegnet i de 25 år, Peter Widmann, Anna Marie Aagaard og jeg har været kolleger i Århus. Den kyndige læser vil finde klare inspirationer navnlig fra *Gerhard Ebelings*, *Eberhard Jüngels* og

1. Tekstbogen er siden udkommet i trykt udgave, *Teologiske tekster*, udgivet af Institut for Dogmatik Århus Univ., 1989, der dog af copyright-tekniske grunde ikke kunne medtage tekster af forfattere, hvis værker endnu var i handelen.

Wolffhart Pannenberg's forfatterskaber i 60'erne og 70'erne². Berøringer med Peter Widmanns kapitel er både bevidste og villede. Endelig kan fremstillingen tjene som et upolemisk modstykke til Jens Glebe Møllers artikel »Kristologi fra neden« i festskrift til undertegnede *Verbum Dei – verba ecclesiae*, 1996.

1. Bekendelsen til Jesus Kristus er et trosudsagn

Vi kan ikke tale om den kristne tro på Gud uden at tale om Jesus Kristus. At bekendelsen til Jesus Kristus er et trosudsagn, vil sige, at den ikke blot er et historisk udsagn om Jesus og hans forkyndelse om Gud; men at bekendelsen til Jesus Kristus som Guds Søn, vor Herre, indgår i selve den kristne bekendelse til *Gud* som en nutidig trosbekendelse, der (*fordi* der er tale om Gud) direkte angår os selv (og hvert eneste menneske) som mennesker.

Umiddelbart vil de fleste vel forstå noget andet ved ordet »kristologi«, noget i retning af en »lære om Kristus«, en dogmatisk opfattelse af Jesu person, som vi bygger på NT's vidnesbyrd om ham og mere eller mindre finder bekræftet i evangeliernes beretninger om Jesus. Problemet ved en sådan forståelse af bekendelsen – som ikke er forkert – er, at vi har svært ved at forstå bekendelsen og let kommer ind i en apologetisk holdning. For en historisk betragtning er det let at belære

2. *For Ebelings* vedkommende navnlig *Theologie und Verkündigung, ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, 1962 og en række afhandlinger i *Wort und Glaube I*, 1960, samt en enkelt henvisning til *Der christliche Glaube I*, 1979. Der drejer sig om det dengang »nye spørgsmål om den historiske Jesus« og den blivende betydning af den *dobbelte trosrelation* til Gud og til mennesket Jesus (og hans forkyndelse) for den kristologiske bekendelse efter påske. For *Jüngels* vedkommende om hans studier over Jesu lignelser i Paulus og Jesus, 1962 og for *Pannenberg's* vedkommende hans tidlige kristologi (1964) og en række væsentlige afhandlinger i *Grundfragen systematischer Theologie*, 1971 og 1980. Pannenberg og jeg har kendt hinanden siden min studietid i Heidelberg 1956/57, og jeg var inviteret med til forelæggelsen af programskriftet *Offenbarung als Geschichte*, 1961. Pannenberg's stærke fremhævelse af betydningen af Jesu opstandelse som foregrebet eskatologisk åbenbaring og indoptagelsen af det filosofiske gudsbegreb i den oldkirkelige teologi har været en blivende inspiration. Først i Pannenberg's senere kristologi, klart i *Systematische Theologie I*, 1988, lykkes det at udvide denne ansats til en egentlig *trinitarisk* teologi, stadig begrundet i Jesu forhold til Faderen og erfaringen af opstandelsen, nu tillige som en erfaring af Ånden (jf. *min* Nadverlære og nadverfællesskab, 1984). Derimod har jeg ikke kunnet følge ham i hans kritiske afvisning af Guds Ord-teologien, som for mig mindre beror på direkte inspiration fra den dialektiske teologi end på mine egne tidlige Lutherstudier, jf. *Nåden-Sakramentet-Evangeliet*, tre afhandlinger til Luthers kristologi, fotokopieret udg. Århus Univ. 1973, og mit bidrag til *Fragmenter af et spejl*. Mine studier i Luthers kristologi er sammenfattet i artiklen »Christus, »Sakrament« og »Gabe«, eine terminologische Präzisierung von Luthers Christologie 1521« i *Kirche zwischen Heilsbotschaft und Lebenswirklichkeit*, FS til Theodor Jørgensen, 1996.

os om, at NTs billede af Jesus helt igennem er farvet af den senere menigheds bekendelse til ham som den Opstandne. Det er der god mening i, som vi skal komme tilbage til; men netop derfor kan vi ikke tage vort udgangspunkt her uden at stå i fare for at fortone billedet af Jesu sande menneskelighed. Og det er netop pointen i NTs forkyndelse af Jesus Kristus, at der her er tale om en forkyndelse af *Gud* og noget Gud har gjort i dette konkrete menneske, Jesus fra Nazaret, i hans liv og gerning, hans død og opstandelse. Forkyndelsen er en forkyndelse af Gud og Guds gerning i Kristus, og derfor implicerer bekendelsen til, hvem Gud er, en bekendelse til Jesus Kristus som den, i hvem Gud har åbenbaret sig, i hvem Gud har handlet.

Det utilstrækkelige i den nævnte tilgang til kristologien er, at vi går ud fra den færdige bekendelse og dermed ser bort fra menneskers konkrete møde med Guds virkelighed i mødet med Jesu forkyndelse og menighedens bekendelse til denne virkelighed i bekendelsen til Jesus Kristus, som den, i hvem vi møder Guds virkelighed nu. Det er ud fra denne konkrete situation, i hvilken bekendelsen er blevet til, at vi skal forstå bekendelsens indhold, og det er ud fra denne konkrete virkelighed, Jesu menneskelige virkelighed og mødet med ham som den Opstandne, at bekendelsen får sit indhold som kristen bekendelse.

2. Bekendelsens baggrund i Jesu egen forkyndelse og gerning

Jesu forkyndelse var en forkyndelse af Gud, og vel at mærke den Gud, som Israel bekendte sig til på forhånd som himlens og jordens skaber, som hvert menneske står i forhold til på forhånd som livets giver og herre, som har handlet med Israels folk i dets historie og åbenbaret sin vilje, som har talt ved profeterne. Jesu forkyndelse er en forkyndelse af det kommende Gudsrige, hvor Guds vilje er virkeliggjort og synd og død overvundet, et rige som kun Gud kan lade komme – hinsides dommen – som en åbenbaring af Guds »retfærdighed«, hans trofasthed mod sine løfter, en ny pagt, som hviler på syndernes forladelse, ikke blot for Israels folk, men for alle folkeslag (Jer 31). Men Jesus forkynder ikke blot, at Riget er nær. Hvor han forkynder det, bryder det ind i overvindelse af alle ondskabens magter, og det står åbent for alle, som tager imod det i tro på »evangeliet«. Med suveræn myndighed udlægger Jesus, hvad der er Guds vilje med sin skabning, men forkynder han også, at denne vilje er mennesker sat fri til at gøre, hvor de vover at handle i tro på Jesu ord.: »I har hørt, at der er sagt til de gamle,...men jeg siger Jer«. »Så vær I da fuldkomne, som jeres himmelske Fader er fuldkommen!«. (Jesu bjergprædiken). Det er denne tale »med myndighed«, som slår Jesu tilhørere med forundring, men som også vækker farisæernes forargelse, når han direkte tiltager sig at handle på Guds vegne, når han tilsiger den lamme mand syn-

dernes forladelse og følger til: »Stå op, tag den seng og gå!«, eller når han ved en helbredelse på en sabbat henviser til Guds barmhjertighed, som »lader sin sol opgå over onde og gode og lader det regne over retfærdige og uretfærdige«. Og dog gør Jesus aldrig sig selv til Gud, men viser altid bort fra sig selv til Faderen: »Hvorfor kalder du mig god, ingen er god uden Gud«, siger han til den rige unge mand.

Jesu ord er heller ikke kun kald til omvendelse og afgang. Med en selvfølgelighed som den, der umiddelbart lever i pagt med Gud, henviser han til Guds omsorg for sin skabning. Jesu lignelser tager ofte udgangspunkt i helt dagligdags tilskikkelser, og således åbner de en ny mulighed for at tage imod sit liv som en gave af Guds hånd.

Et karakteristisk træk ved Jesu fremtræden er overleveringen om hans helbredelser af syge og udstødte, ofte skildret som en befrielse fra onde magter, som holder mennesker bundne. Der er næppe nogen tvivl om, at Jesus har optrådt som karismatisk helbreder; men aldrig påberåber han sig særlige evner eller kræfter. Altid er der tale om et møde med Guds barmhjertighed. »Om du formår noget – alt er muligt for den, som tror«, siger Jesus til den epileptiske drengs fader. »Gå bort, din tro har frelst dig«, hører vi flere gange i forbindelse med Jesu helbredelser. Den tro, der her er tale om, er ikke en speciel tro på Jesus som Messias, men en tro på Gud: som den hjælpeløse at stå over for Gud og modtage hans hjælp – i mødet med Jesus. Derfor er det klart, at menigheden senere forkynder om Jesu gerninger som »messianske tegn«, tegn på, at Gudsriget er nærværende allerede i Jesu fremtræden og gerninger.

Et andet karakteristisk træk i Jesu fremtræden og uden tvivl også at forstå som udtryk for hans forkyndelse, er de mange gange, der er fortalt om, at Jesus deler sit (og disciplenes) måltid med skarerne. Lukas fortæller ligefrem, at det blev sagt om ham – som en kritik af folk, som meget vel forstod, hvad der her var tale om – at »denne mand tager imod syndere og spiser sammen med dem« (Luk 15,2). I Lukas-evangeliet er det fortalt som indledning til Jesu lignelser om det bortløbne får og om den tabte mønt og den store lignelse om den fortabte søn – eller om faderen og hans to 'fortabte' sønner. Alle tre lignelser slutter med, at der indbydes til fest (jvf. også lignelsen om kongesønnens bryllup eller det store festmåltid). I lignelsen om den fortabte søn fortælles der ikke blot om, hvordan faderen tager imod sin forhutlede søn, som vender hjem efter at have formøblet alt; men vi hører om, hvordan han hver dag har ventet ham hjem og løber ham i møde og omfavner ham og lader fedekalven slagte. Og så slutter lignelsen ikke her; men da den anden bror vender hjem og ikke vil gå ind og være med, sidder faderen ikke derinde til bords med de »omvendte

syndere« og lader den »(selv)retfærdige« passe sig selv. Nej, han står ude i gården hos sin *anden* fortabte søn og ydmyger sig for ham og *beder* ham om at dele sin glæde over at have fået sin fortabte søn igen, den søn som han, den ældre bror, fornægter som sin broder! Denne lignelse handler som alle lignelser om Guds rige, om Gud som den ufortjent barmhjertige Fader; men den handler *også* om Jesus og hans forkyndelse af Guds rige. Lignelsen er talt til farisæerne, der står omkring Jesus og forarges på hans måltid med de »syndere« og udstødte, som samles om ham, som en *indbydelse* til farisæerne om at dele hans (og Guds) glæde! Denne lignelse samler i en sum indholdet af Jesu forkyndelse af evangeliet og illustrerer samtidigt den *dobbelte trosrelation* til Gud, Faderen, som »tager imod syndere og spiser sammen med dem«, og Jesus, som deler sit fattige måltid med de udstødte, som tager imod hans forkyndelse. *Det er denne dobbelte relation – et trosforhold til Gud og forholdet til Jesus selv som forkyn-deren, der får sit svar i bekendelsen til Jesus som den, i hvem Gudsriget var (og er) nærværende.*

Det er denne forkyndelse, som bragte Jesus på korset. Konflikten med de jødiske ledere skyldes ikke blot misundelse eller frygt for oprør – der er ingen politiske undertoner i Jesu forkyndelse – men anklagen for gudsbespottelse, for at være en falsk profet, der vildledte folket og lærte falsk om Gud. En sådan mand skal udryddes, om så skal være med romernes hjælp. I farisæernes og ypperstepræsternes øjne, var der tale om en *gudsdom* over Jesus – sådan som den tidligere farisæer, Paulus, senere bevidner det (Gal 3,13: Guds forbandelse, som ramte den korsfæstede, der gjorde sig til *synder*, fordi han ind i døden fastholdt Evangeliet om Guds barmhjertighed mod syndere – også imod dem, som forkastede ham). At det er denne Jesus, som forkyndes som opstanden og dermed af Gud selv »gjort både til Herre og til Kristus«, som det hedder i Peters pinsetale (ApG 2) – det er »for jøder en forargelse og for hedninger en dårskab«, som Paulus siger, men for den, som tror Evangeliet, er det »Guds kraft og Guds visdom«. For det betyder, at så har Gud selv bekendt sig til Jesu forkyndelse, så er *han* åbenbaringen af Guds inderste vilje, så ligger frelsen og delagtigheden i det kommende Gudsrige ikke i Loven og i de frommes minutiøse overholdelse af Loven, så giver den os intet retfærdigt krav på Gud; men så ligger den alene i Guds nåde i Jesus Kristus, den Korsfæstede, og i troen på ham.

Vi standser her et øjeblik og ser tilbage på det, som er sagt. Vi har sagt, at forkyndelsen af, hvem Gud er, for NT og for den kristne tro er uløseligt bundet til Jesu person og bekendelsen til ham som Herre og Kristus. For denne bekendelse er det alt afgørende, hvem den Jesus var, som de bekender som oprejst af Gud, nemlig *den* Jesus, som intet

andet forkyndte end Guds tilgivende barmhjertighed imod syndere, som ikke har fortjent hans kærlighed. Den Jesus, som helt gjorde sig til eet med denne forkyndelse af Guds ubetingede vilje til fællesskab med mennesker, som var fortabt, fordi de i overmod eller i selvretfærdighed ringeagtede deres skaber. Om den Jesus fortæller de, at han »i den nat, da han blev forrådt«, fejrede Gudsrigets måltid en sidste gang med sine disciple med ordene om sin død, som et pant på den »nye pagt«, de skulle have del i i Guds rige. Den Jesus, som den følgende dag blev korsfæstet som »jødernes konge«, i sandhed en korsfæstet Messias! (jvf. indskriften over Jesu kors). I alle disse sammenhænge er der tale om en *indirekte identitet imellem Jesus selv og det Gudsrige, han forkyndte*, den dobbelte trosrelation, som i Jesu eget liv og gerning kom til udtryk i en bekendelse til Gud i mødet med denne Jesus, og som i menighedens senere bekendelse på grundlag af troen på Jesu opstandelse fik udtryk i *den direkte bekendelse til ham som Kristus, Guds Søn*.

3. Bekendelsens anden forudsætning i erfaringen af Jesu opstandelse

Hele denne overlevering ville aldrig være nået os, hvis ikke det var, fordi disciplene efter påske var overbeviste om, at Gud selv havde grebet ind og »opvakt sin tjener«, og at Jesus selv havde vist sig levende for dem som den, der nu var taget ind i Guds herlighed, og som bekræftede fællesskabet med dem ved det fortsatte måltid og sendte dem ud med Evangeliet.

Derfor er troen på og bekendelsen til Jesu opstandelse knudepunktet i NTs forkyndelse af Jesus. Opstandelsen selv er ikke tilgængelig for os historisk, vi har kun apostlenes vidnesbyrd og det historiske vidnesbyrd, som taler ud af hver side i NT, om den alt forandrende virkelighed, som opstandelsen for dem betød: et møde med Guds virkelighed på en ny og overvældende måde, nu knyttet til Jesus som den Opstandne, og som de erfarede som en modtagelse af *Ånden*. Ånden som er Guds livgivende, fornyende nærvær hos sin skabning, som vel Jesus selv og i hvert fald evangeliernes vidnesbyrd om ham så virksom allerede i Jesu gerninger, som tegn på det kommende Gudsrige: »Hvis det er ved Guds finger/Guds Ånd, jeg uddriver de onde ånder, så er jo Guds rige kommet til Jer!«, sådan lyder et ord af Jesus som svar på anklagen for at stå i ledtog med Beelzebul (Luk 11,19/Matt 12,27). Erfaringen af Ånden, som erfaringen af Guds nærvær i menigheden og fællesskabet med den Opstandne, som pant på det kommende Gudsrige, som allerede delagtighed i det kommende Gudsriges kræfter og fællesskabet med Gud selv, hører uløseligt sammen i NT og i NTs vidnesbyrd om Jesu opstandelse.

Opstandelsen selv er som sagt ikke historisk tilgængelig for os, og NT kender ingen direkte vidner til Jesu opstandelse. Vi hører kun i evangelierne beretningen om, at kvinderne »tidligt om morgenen, da det gryede ad den første dag i ugen« fandt graven tom og blev forfærdede (Mark 16), og at dette siden blev bekræftet (af Peter og Johannes? Joh 20) og indirekte af rygter, som »jøderne« satte i omløb om, at disciplene havde stjålet liget (Matt 28,13ff). Derudover har vi en række legendariske beretninger om Jesu tilsynekomst for disciplene efter påske (legendariske, fordi de *også* synes at indeholde senere træk, som at disciplene rørte ved Jesus, eller at han spiste med dem). Men vi har også hos Paulus en ældre overlevering om Jesu tilsynekomster, nemlig i en meget gammel overlevering, som han skriver, at han selv »har modtaget« (da han blev troende og optaget i menigheden, må vi gå ud fra), og som han har »givet videre« til den menighed, han skriver til i Korint, ved sin grundlæggelse af menigheden, og som han citerer ordret sådan: at

»Kristus døde for vore synders skyld – efter skrifterne,
og at han blev begravet,
og at han blev oprejst på den tredje dag – efter skrifterne,
og at han blev set af Kefas (det aramaiske navn for Peter) og derefter af de tolv« (1 Kor 15,3-5).

Det er – sammen med overleveringen om indstiftelsen af nadveren (1 Kor 11,24-25) og naturligvis en række ægte Jesus-ord – den ældste overlevering, vi har i NT, og som rækker tilbage til tiden efter påske, hvor langt kan vi ikke sige, i hvert fald til tiden inden Paulus omvendelse (tre år efter påske).

Paulus opregner flere »opstandelsesvidner«, bl.a. Jakob, Herrens broder, som ikke hørte til de oprindelige disciple, men som vi senere finder som menighedens leder i Jerusalem, og »alle apostlene«. Sidst i rækken nævner han også sig selv som en, der »har set Herren« (jvf. 1 Kor 9,1), nemlig da den Opstandne åbenbarede sig for ham på vejen til Damaskus, hvortil han var på vej for at arrangere en forfølgelse af de kristne, og kaldede ham til »apostel til hedningerne« (Gal 1,16). Det interessante ved denne sammenhæng hos Paulus er, at han tilsyneladende ikke gør nogen forskel mellem åbenbaringen for ham selv og åbenbaringen for Peter og de øvrige apostle, som han har kendt personligt. Det har fået forskerne til at fremsætte den formodning, at »tilsynekomsterne af den Opstandne« oprindeligt har været åbenbaringer af den herliggjorte Jesus »fra himlen«, åbenbaringer som den senere overlevering har givet videre i fortællingerne om Jesu tilsynekomster for disciplene efter påske. Jeg understreger: vi véd det ikke. Men vi har andre vidnesbyrd om, at Jesu opstandelse oprindeligt er blevet opfattet som en direkte optagelse til himlen (medens beretnin-

gen om Jesu »himmelfart« hos Lukas i ApG 1 er en senere beretning), og usandsynligt er det vel ikke, når vi tænker på, at det drejer sig om en erfaring af en »begivenhed«, som er uden analogi i vor historie, og endda ikke af denne begivenhed selv, men erfaringen af Jesus som »opstanden«, »oprejst fra de døde« af Gud og dér indsat til »Herre« eller til »Guds Søn i kraft« (som Paulus citerer fra en anden urkristen bekendelse i indledningen til Romerbrevet, Rom 1,3). Alle disse ord og forestillinger, inklusive selve ordet »opstandelse«, er udtryk og forestillinger, som apostlene, de første disciple, og NT, har overtaget fra jødernes forventning om den kommende frelse og »de dødes opstandelse« ved tidernes ende, og som de nu har brugt til at tolke den virkelighed, de her var kommet til tro på, og som de vidnede om, nemlig: at det, som først skal ske ved tidernes ende, når Gudsriget kommer, det er allerede *sket nu* med Jesus selv, og derfor forkynder de ham nu som den, der (med det første) skal »åbenbares fra himlen« åbenlyst som jødernes Messias og verdens frelser. Således hører det, vi kalder »genkomsten«, som jo selv er del af den eskatologiske messiasforventning, umiddelbart sammen med bekendelsen af Jesu opstandelse (jvf. 1 Tess 1,10: »I vendte om til Gud fra afguderne for at tjene den levende sande Gud og fra himlen vente hans Søn, som han opvakte fra de døde, Jesus, som frier os fra den kommende vrede«. Det ældste Paulusbrev i NT). Alle disse ord og forestillinger får nu deres nye og præcise indhold i bekendelsen til *Jesus*, eller for at være helt nøjagtig: i bekendelsen til Guds gerning med ham og åbenbaringen af denne virkelighed til tro – i modtagelse af Ånden.

At tro på opstandelsen betyder ikke, at »tro på« Jesu tilsynekomster for apostlene (selv om vi ved deres ord er kommet til troen), men at tro på Jesus selv som den Opstandne, og dermed at tro på »Gud, som oprejste Jesus fra de døde« og deri åbenbarede hans forkyndelse som sand og sit eget inderste væsen som selvhengivende kærlighed. At Gud selv har oprejst Jesus, at Gud er den, evangeliet forkynder, at han er, det kan kun Gud selv overbevise os om ved at skænke os troen. Det er det, vi bekender i troen på *Helligånden*, jvf. Luthers berømte udlægning af den 3. trosartikel i Den lille Katekismus: »Jeg tror, at jeg ikke af egen evne eller kraft kan tro på Jesus Kristus, min Herre, eller komme til ham; men Helligånden har kaldet mig ved evangeliet, oplyst mig med sine gaver, helliget og opholdt mig i den rette tro, ligesom han kalder, samler, oplyser og helliger hele den kristne menighed på jorden...« Derfor hører bekendelsen til Helligånden med til den kristne tro.

Med troen på Jesu opstandelse er Jesus selv blevet indhold af bekendelsen; men troen er stadig tro på Gud, også når menigheden bekender Jesus som »Herre«, som Paulus siger det: »for os er der kun

een Gud, Faderen,... og een Herre, Jesus Kristus« (1 Kor 8,6), en sætning som senere indgår i den nikænske trosbekendelse. Dåben betyder at få Jesus til Herre, og det er sandsynligt, at bekendelsen »Jesus er Herre« (d.v.s. Jesus er *min* Herre, som Luther udlægger det, eller forstået som et bønsskrift: »Herre Jesus!«) har lydt i forbindelse med dåben, som oprindeligt netop var en »dåb til Herrens Jesu navn«. Men denne bekendelse til Jesus Kristus stod ikke i modsætning til eller konkurrerede med bekendelsen til den ene sande Gud, som Jesus og hans disciple bekendte sig til på forhånd, og som Jesus havde forkyndt som Faderen. Tværtimod får dette navn nu en ny og dybere betydning som Jesu Kristi Fader, som også vi har lov at kalde »Far« (Abba) med det navn, Jesus selv brugte (Gal 4,6 jvf. Rom 8,15). At troen stadig er en tro på Gud, også hvor bekendelsen er en bekendelse til Kristus, fremgår af Romerbrevet i en sammenhæng, som sikkert netop hentyder til dåben: »thi hvis du med din mund bekender »Jesus er Herre« og i dit hjerte tror, at Gud oprejste ham fra de døde, skal du blive frelst« (Rom 10,9). Dåben er tillige en modtagelse af Ånden, som vi har været inde på, Ånden som netop er fællesskabet med Jesus Kristus og i troen på ham fællesskab med Gud selv, del i Jesu fællesskab med Faderen »i Helligånden«, som NT udtrykker det. Det er derfor ikke så mærkeligt, at *dåben* allerede i NT (i dåbsbefalingen i Matt 28,19 – måske oprindeligt, hvor der er tale om dåb af hedninger, »alle folkeslagene«) også er bevidnet som en dåb »til Faderens og Sønnens og Helligåndens navn«.

Dermed er vi fremme ved udgangspunktet for den senere trosbekendelse, som oprindeligt netop er en *dåbsbekendelse*, og ved forståelsen af bekendelsen til Jesus Kristus som del af trosbekendelsen. Inden vi går over til det i anden del af denne forelæsning, vil vi endnu en gang vende tilbage til evangeliernes beretninger om Jesus: I lyset af troen på Jesus som den Opstandne som pant på Jesu forkyndelse af Gud forkynder menigheden nu evangeliet videre også i evangeliernes beretninger om Jesu liv og gerninger og i overleveringen af hans forkyndelse, idet den forstår sin egen tro i lyset af Jesu forkyndelse af Gud og Guds rige, og idet den forstår sin egen situation som menighed i lyset af Jesu gerninger med mennesker, som kom til ham. I lyset af (erindringen om) menneskers møde med Jesus forstår den sit eget nutidige forhold til Gud i troen på Jesus Kristus. Evangelierne er jo ikke blot en historisk kilde til Jesu forkyndelse og fremtræden, vi prædiker stadig over disse beretninger ved gudstjenesten hver eneste søndag. *Således gentages i mødet med evangeliet den trosrelation til Gud selv, som Jesus åbnede for mennesker i mødet med ham.* Samtidigt forstår menigheden sin egen situation som menighed efter påske i lyset af den samme dobbelthed, som var indeholdt i Jesu forkyndelse

af Guds rige som på engang noget, der skal komme, og noget vi allerede har del i nu i troen på evangeliet, i tilhørsforholdet til Kristus midt i den »gamle« verden, hvor også de kristne endnu må kæmpe med sygdom og død og kun har Guds tilgivende barmhjertighed at holde sig til. I billedet af den jordiske Jesus fastholdes menigheden på troen på den opstandne Kristus som tro på den *korsfæstede* Kristus, som Paulus ikke bliver træt af at minde de unge kristne menigheder om, og som det måske mest prægnant kommer til udtryk i hans udlægning af dåben som det at være »død med Kristus« som pant på, at vi også skal opstå med Kristus, og derfor at være frie til at leve det nye liv »i Ånden« (Rom 6,3-4; v.11f.).

4. Den videre bekendelsesdannelse. Det kristologiske dogme

Første del af denne forelæsning har skullet vise, hvorledes bekendelsen som et troende »svar« på Jesu forkyndelse og gerning og på menighedens oplevelse med Jesus efter påske er blevet en bekendelse til Jesus selv som Kristus, Guds Søn, vor Herre, som en del af den kristne bekendelse til Gud. Vi har ikke i NT nogen egentlig eller fast trosbekendelse, bortset fra selve de korte kristologiske bekendelser til Jesus som Kristus, eller som Guds Søn eller Herren, enten hver for sig, som i bekendelsen »Jesus er Herre«, eller kombineret med hinanden to og to, eller som vi har set, sammensat med bekendelsen til Gud, Faderen som i den indledende hilsen i Paulus breve: »Nåde være med jer og fred fra Gud, vor Fader, og Herren Jesus Kristus!« (f.eks. 1 Kor 1,3 o.a.st.). Her er der nok tale om en fast formel, men jo ikke om nogen direkte trosbekendelse. Vi kan også tænke på det, vi kalder »den apostolske velsignelse«, det afsluttende velsignelsesønske i 2 Kor 13,13: »Herrens Jesu Kristi nåde, Guds kærlighed og Helligåndens fællesskab være med jer alle!«. Det er klart, at der her ikke foreligger nogen færdig treenighedslære; men det er lige så karakteristisk, at de tre navne nævnes sammen og hører sammen, hvor der tales om den kristne tro. Ud over selve den korte kristologiske bekendelse finder vi mere eller mindre fast formulerede udtryk som, at »Kristus blev givet hen (nemlig af Gud) for vore overtrædelsers skyld og blev oprejst for vor retfærdiggørelses skyld« (d.v.s. til vor evige frelse på dommens dag), som Paulus citerer i Rom 4,25. At Kristus døde »for vore synders skyld«, eller »for os«, har vi også mødt i den gamle bekendelsesformel i 1 Kor 15,3-5, som vi tidligere har citeret, et udtryk som vel i sidste instans går tilbage til Jesu egne ord om sin død ved »indstiftelsen af nadveren«. Hvad der nærmere ligger i denne bekendelse, udlægger NT på forskellig måde »ud fra skrifterne«, d.v.s. i lyset af GT, som jo var den ældste menigheds eneste bibel.

Heller ikke i de første to århundreder har vi klare vidnesbyrd om en egentlig trosbekendelse, ud over vidnesbyrd om dåben til de tre navne, Faderens, Sønnens og Helligåndens navn med korte, bibelske tilføjelser og i tilspørgselsens form, som f. eks.: »Tror du på Gud, Faderen, den Almægtige, tror du på Jesus Kristus, Guds Søn, som døde og blev oprejst, tror du på Helligånden«, således hos Irenæus, ca. 180 eller i en lidt anden formulering hos Justin, som blev martyr i Rom i 165. Omkring år 220 finder vi i Hippolyts lille skrift »Den apostolske Tradition«, grundstammen i den senere apostolske trosbekendelse, det såkaldte »gammelromerske symbol«, netop i tilspørgselsens form, og idet det, vi kalder den anden trosartikel, er blevet udvidet med en række traditionelle led, som alle udtrykker Jesu sande menneskelighed. En egentlig trosbekendelse i fremsættende form, som vi kender den, har vi først bevidnet fra 300-tallet (både i Vesten og i Østen i lidt forskellig form), og det er sandsynligt, at denne bekendelse netop er vokset frem af den oprindelige tredobbelte tilspørgsel ved dåben. Dåben selv fandt sted ved neddykning tre gange, efter at dåbskandidaten til hvert spørgsmål havde svaret »Jeg tror« (*pisteuô/credo* = ja). Det siger noget om, hvad ordet »tro« betyder: ikke tro på en formulering, men en bekendelse til Gud og til Jesus Kristus som Herre.

Vi har allerede været inde på, at de ord eller titler, som i NT bruges for at udtrykke bekendelsen til Jesus som »Kristus«, »Guds Søn«, »Herre« og til betydningen af hans død og opstandelse, alle udtrykker et *forhold mellem Gud selv og mennesket Jesus* som udtryk for, at det kristne trosforhold til Gud indeholder en bekendelse til Guds handling med os i Kristus. Alle er de hentet fra GT, og får de deres præcise indhold fra det, som NT dermed vil udtrykke om mennesket Jesus. »Kristus« er den græske oversættelse for det hebraiske Messias, nu brugt pointeret om den korsfæstede Kristus, og allerede i Paulus breve bruges det som del af dobbeltnavnet Jesus Kristus. Men også titlen »Guds Søn« er en oprindelig messiasitel (jvf. Sl 2: »Du er min Søn, jeg har født dig i dag«), som nu anvendes om den Opstandne, der ved opstandelsen fra de døde af Gud er indsat som »Guds Søn i kraft« (Rom 1,3), som vi tidligere har citeret. (Evangeliernes citerer på lignende måde Es 42,1 ved Jesu indvielse til sin Messiasgerning ved dåben, Matt 4,17 par.). D.v.s. bekendelsen udtrykker en »funktion«, ikke et metafysisk værensudsagn om Kristus, selv om Jesus naturligvis ved indsættelsen til »Guds Søn i kraft« er taget ind i Guds egen virkelighed (uden at vi i øjeblikket behøver at sige, hvad vi mener med det). Bekendelsen er udtryk for, at med Jesu komme og i Jesu død og opstandelse er Guds forjættelser opfyldt (Jesus er Messias), i ham er den eskatologiske frelse *sket*, selv om den endnu mangler at »åbenbares«, og i modtagelsen af Ånden, i dåben til Herrens Jesu navn, har vi

allerede del i den kommende frelse. Dermed er også sagt, at frelsen gælder *alle* mennesker, frelsen er universel, fordi der er tale om den eskatologiske frelse. Det ligger allerede i den »gammeltestamentlige« forventning. Hvad der er nyt i forhold til den jødiske forventning er, at opfyldelsen forkyndes at være sket i Jesu død og opstandelse, og at hedningerne ikke først skal blive jøder (d.v.s. lade sig omskære) for at få del i frelsen i Kristus. Det sidste er en konsekvens, som Paulus drager, og som han må kæmpe for; men som anerkendes af de øvrige apostle. (Vi har Paulus egen beretning derom i Galaterbrevet kap.1 og 2).

At der i Kristus er tale om Guds endegyldige åbenbaring, udtrykkes allerede i NT i forestillingen om Kristus som den *evige Søn*: den som er udtryk for Guds evige skaber- og frelsesvilje, som vi var inde på det, da vi talte om betydningen af Jesu opstandelse. Således kan Paulus sammenfatte hele Evangeliet i Gal 4,4-5 i ordene: »Da tidens fylde kom, *sendte* Gud sin Søn, født af en kvinde, født under Loven, for at han skulle løskøbe os, som er under Loven, for at vi skulle få barneskær», og han fortsætter (v. 6): »Og fordi I er børn, har Gud i vore hjerter sendt sin Søns Ånd, og (i) den råber (vi) Abba, Fader!« Atter har vi de tre navne nævnt i samme sætning, men stadig er der tale om *mennesket* Jesus, »født af en kvinde, født under Loven« (d.v.s. om jøden Jesus, hvad Paulus så iøvrigt i denne sammenhæng vil sige om Loven, og som vi ikke skal tale om her. Iøvrigt kender allerede den antikke jødedom forestillingen om den evige (præeksistente) Lov som udtryk for Guds evige vilje). Det gælder også, når Paulus i 1 Kor 8,6 (at der for os kun er een Gud, Faderen, og een Herre, Jesus Kristus) taler om Sønnen som den, »ved hvem alt er skabt«, at så betyder dette for os mytologiske udtryk, at frelsen i troen på Kristus er virkeliggørelsen af det, som var Guds inderste vilje og hensigt med sin skabning. Eller vi kan tænke på den hymne, som Paulus citerer i Filipperbrevet kap. 2 om ham, der, »da han var i Guds skikkelse (d.v.s. havde del i Guds herlighed), ikke (som Adam eller som de faldne engle) tilranede sig det at være Gud lig; men som gav afkald og tog tjenerskikkelse på«, og som også som menneske »ydmygede sig og blev lydige til døden – på et kors«, han som derfor nu har del i Guds eget herredømme. Også her er der tale om, at »det sindelag, som var i Kristus Jesus«, som Paulus kommenterer, ses som udtryk for den evige Søns og dermed Guds egen vilje til at frelse sin skabning (og som også skal komme til udtryk i menighedens forhold til hinanden!). At der er tale om et poetisk og i den forstand også mytologisk udtryk, er der ikke grund til at benægte.

Denne forkyndelse af Guds gerning i Kristus træder nu ud i den græske verden og må udtrykke sig *på græsk*, d.v.s. i et sprog som for-

stås ud fra græske forudsætninger, og samtidigt må den værne sit »bibelske« indhold som en forkyndelse af Israels Gud, den ene sande Gud, himlens og jordens skaber, og hans frelseshandling i mennesket Jesus, hans død og opstandelse. De kristne forkynder ikke en »ny (orientalsk) guddom« ved siden af de øvrige mytologiske »guder«, som den dannede græker forstod de hedenske guder som mytologiske udtryk for den ene, for os utilgængelige guddommelige virkelighed bag den skabte verden; men de forkynder *Gud selv*, den ene sande Gud, som de har fælles med jøderne, som har åbenbaret sig for Moses og profeterne (længe inden Platon), og som nu »i de sidste tider« har åbenbaret sig i sin Søn, Jesus Kristus, som er alles frelser. Til at udtrykke denne bekendelse anvender kirkens »teologer«, de såkaldte apologeter i 2. årh. (dannede kristne, som forsvarede den kristne tro over for den hedenske øvrighed) udtrykket »*Logos*«, som er et gængs begreb i den hellenistiske filosofi, som anvendes til at udtrykke en formidling imellem den ene, hvilende »Gud« og hans skabende og ordnende virke i verden, en slags udstråling af Gud, som gennemtrænger verden, og som mennesket samtidig selv kan have *del i* i erkendelsen af Gud og af det gode. For kirkens teologer synes begrebet egnet til på en gang at udtrykke Kristi enhed med Faderen (NB: som den evige Søn!) og sammenhængen imellem skabelse og genløsning, for så vidt frelsen netop forstås som den sande erkendelse af Gud og muligheden for at virkeliggøre det gode, forstået som Guds vilje. Til lige ses frelsen som en overvindelse af menneskets forkrænkelighed (synd og død hører sammen) på grund af dets manglende delagtighed i *Logos* (jvf. Athanasius: *De incarnatione Verbi*). Denne logos-kristologi overtages vel ikke direkte, men den bruges som forståelseshjælp for menighedens bekendelse af den levende Gud, som har handlet i historien i Jesus Kristus, og som GT og NT forkynder som skaber og forløser.

Dette er baggrunden for den *nikænske trosbekendelse*. Denne var i sin oprindelige skikkelse (vedtaget på det første økumeniske kirke-møde i Nikæa 325) ikke en menighedsbekendelse, men en bispebekendelse til løsning af en lærestrid om forståelsen af bekendelsen, en lærestrid som man i første omgang løste ved, gennem en præciserende tilføjelse til den eksisterende trosbekendelse, at understrege, at bekendelsen til Jesus Kristus som »Guds enbårne Søn, født af Faderen før alle tider, Gud af Gud, lys af lys,... ved hvem alt er blevet til« skal forstås strikte: »født, ikke skabt, d.v.s. af samme væsen som Faderen«. Dermed er der for første gang i bekendelsesdannelsens historie indføjet et ikke-bibelsk *værensudsagn* om Kristus og (NB) om Gud selv i bekendelsen. Som sagt skulle denne tilføjelse netop ikke ændre bekendelsen, men stå vagt om den »rette forståelse« af dåbsbekendel-

sen, nemlig at der i bekendelsen til Kristus *ikke* er tale om et »guddommeligt væsen af anden rang«, en »første skabning forud for hele skabningen« (endsige naturligvis om at dyrke et menneske ved siden af Gud), men om Gud selv i hans skaber- og frelsesgerning i Jesus Kristus, Sønnen.

I den senere mere udførlige *nikæno-konstantinopolitanske trosbekendelse* (fra 381), der er skrevet til ligurgisk brug, er alene selve ordet »*homousios*« (af samme væsen som Faderen) optaget i selve bekendelsen, som iøvrigt består af bibelske udsagn, der på samme måde som i den apostolske trosbekendelse, der er blevet til i Rom, er indføjet i den korte bekendelse til Faderens, Sønnens og Helligåndens navn. (Den er i dag dåbsbekendelse i den ortodokse kirke og eneste fælles trosbekendelse for alle kristne kirker). Således fortsætter den anden trosartikel med, at denne Jesus Kristus »for os mennesker og for vor frelses skyld nedsteg fra himlen og blev kød ved Helligånden af jomfru Maria og blev menneske«, at han »også blev korsfæstet for os under Pontius Pilatus, blev pint og begravet og er opstået på den tredje dag i følge skrifterne og opfor til himlen, sidder ved Faderens højre hånd og atter skal komme i herlighed for at dømme levende og døde, og der skal ikke være ende på hans rige«. Selv om ordene er (delvis) anderledes end i trosbekendelsen, som vi bruger den, kender vi dem godt igen. Således stammer selve ordet »blev kød« (*incarnatus est*) som bekendt fra Johannesevangeliets juleevangelium (»Ordet blev kød og tog bolig iblandt os«), ligesom udtrykkene »nedsteg fra himlen« og »opsteg til himlen« også stammer fra Johannesevangeliet (Joh 3,13, jvf. også Filipperbrevshymnen, Fil 2,6f.). Endeligt er der grund til at fremhæve, at den urkristne bekendelses »for os«, som vi husker fra bl.a. 1 Kor 15,3, her er kommet med i trosbekendelsen. Bekendelsen har iøvrigt også betydeligt udvidet den tredje trosartikel om Ånden, om hvem det bl.a. hedder, at Ånden »æres og tilbedes lige med Faderen og Sønnen«, unægteligt en mere poetisk måde at udtrykke »væsensenheden« på, og tillige en påmindelse om, at der her er tale om *tilbedelse* og ikke om en definition af Guds væsen. Alligevel kan det ikke nægtes, at det ene væsensudsagn om Kristus med indre nødvendighed trækker det andet med sig, idet væsensenheden med Faderen som Guds Søn kalder på en ikke mindre udtrykkelig understregning af hans »væsensenhed med os« som sandt menneske, hvilket da også er tilfældet i den fortsatte læreudvikling (og her er der virkelig tale om »lære«). Det sker med *Chalkedonformelen* fra 451, der taler om den »ene og samme Søn Jesus Kristus i to naturer... uden sammenblanding og uden adskillelse«.

Dermed er vi nået frem til »det kristologiske dogme« i snæver forstand. Naturligvis vil også denne formel alene pege hen på den egent-

lige bekendelse til Guds møde med os i Kristus og giver den, i hvert fald for os, alene mening sådan; men det hindrer ikke, at det »færdige dogme«, netop som fastslået formel, også har kunnet virke som en stopklods for forståelsen af den kristologiske bekendelse, det så meget mere som det i den videre teologihistorie ofte er blevet taget som det givne udgangspunkt for en videre teoretisk indtrængen f.eks. i forsoningens hemmelighed. Dog må det ikke glemmes, at der jævnsides med kirkens forkyndelse af dogmet, også som det har givet sig udtryk i billedet af den tronende Kristus på de romanske kirkers apsishælvning, er gået en fortsat forkyndelse af evangeliet søndag efter søndag i gudstjenesten, ligesom bekendelsen stadigt lyder i tilspørgselsens form ved dåben.

5. Luthers kristologi

Som jeg sluttede med at sige, består det egentlige problem i det klassiske kristologiske dogme (så længe de anvendte begreber kunne opfattes som relevante) ikke så meget i selve formuleringen (der stadig udbygges) som deri, at der bliver tale om en afsluttet formel, så at sige en »fastslået sandhed«, der kan opereres med i videre udsagn, som i *Anselms* berømte lære om forsoningen, der taler om, hvorledes Kristus netop som »gud-mennesket« (d.v.s. som sand Gud) kan opveje hele menneskehedens synd, idet han (som tillige sandt menneske) yder »satisfaktion« på menneskenes vegne. Selv om Anselm utvivlsomt netop vil understrege, at forsoningen helt er Guds værk i Kristus, undgår han ikke en dobbelt fare, nemlig 1. at forsoningen selv bliver til et »offer«, som ydes på menneskets vegne – og *enhver* lære om forsoningen som forudsætning for, at Gud »kan« være nådig, er i strid med NT. (I følge NT var det »Gud, som i Kristus forligte verden med sig selv, idet han ikke tilregnede dem deres synder og lod ordet om forligelsen lyde iblandt os«, som der står i 2 Kor 5,15). – 2. medfører det i hvert fald en fare for, at forsoningen som fuldbyrdet frelsesgerning blot bliver til *forudsætningen* for erhvervelsen af nåden, igennem kirkens sakramenter som det, mennesker egentligt forholder sig til (og da barnedåben er en selvfølgelig forudsætning, bliver det konkret bodssakramentet), i stedet for til Gud selv i Kristus. I hvert fald opstår der i Middelalderen (også i kirkekunsten) en spænding imellem p.d.e.s. den tronende Kristus og p.d.a.s. »smertensmanden«, som tog alle menneskets sygdomme og lidelser på sig; – eller barmhjertigheden overtages så at sige af andre, f.eks. Maria og helgenerne, som går i forbøn for os hos den strenge verdensdommer, som troner på himmelhvælvingen.

Det er nøjagtigt *dette*, Luthers reformation med dens »Kristus alene« retter sig imod og ingenlunde imod det kristologiske dogme som

sådan. Tværtimod giver Luther dogmet ny aktualitet, idet han forstår bekendelsen som udtryk for selve evangeliet om Kristus. Netop i den korsfæstede Kristus skal vi se Guds egen selvhengivende kærlighed: »her ser du lige ind i Faderens hjerte«. Med en uhørt radikalitet fremhæver han Kristi fulde og sande menneskelighed, i hvilken han gjorde sig til eet med os, lige indtil erfaringen af gudsforladtheden på korset. Kristus blev virkelig »synder« for os – *uden* synd, fordi det netop var udtryk for Sønnens lydighed imod Faderen og dermed for Faderens kærlighed til os. Netop her bekender vi Kristi fulde og sande guddom i hans enhed med Faderen, så når vi tror på Jesus Kristus, tror vi på Gud selv, lader vi Gud alene være vor Gud, den vi skylder livet, den vi sætter vor lid til i liv og død. Dermed opfylder vi det første bud. Derfor skal vi ikke begynde betragtningen af Kristus med den evige Søn, siger Luther, men »begynde nedefra«, med »barnet i krybben og manden på korset« for derudfra at forstå, hvad det betyder – for os – at han er Guds Søn, ikke for derudfra at slutte til en bekendelse af Kristus som sand Gud (den går Luther ud fra på forhånd), men for dér at tro på ham som den, der »blev menneske« og som døde »for os«, d.v.s. til vor frelse. På denne måde skal vi læse evangelierne som en forkyndelse af Kristus som »Guds gave« til os, i hvilken Kristus »kommer til os« og giver os del i alt det, han ejer og er (sit forhold til Gud) og tager vor synd og død på sig (og drukner dem med sig i dåben). Og dette gælder os *i troen*. Samtidigt kalder han os som »forbillede« ind i ligedannelsen med sig i kærlighedens tjeneste for de andre og iøvrigt til et liv i lydighed mod Guds bud.

Denne forståelse af troen på Kristus som udtryk for et personalt trosforhold til Gud selv i Jesus Kristus, er samtidigt en tro på Gud som Skaberen: at mennesket har sin identitet som person i forhold til Gud og derigennem er frit til at elske sin næste. Mennesket er netop først helt sig selv, hvor det ikke gør sig selv til Gud, men modtager livet som endeligt/dødeligt væsen (som skabning) i tro på Gud. Først deri er det også frit til virkeligt at tjene, for ingen af os er sidste instans, først nu er vi frie til at elske. Således er hele Luthers lære om »retfærdiggørelse af tro«, om tro og gerninger, om »et kristenmenneskes frihed« og om livet »i kald og stand« intet andet end en udfoldelse af, hvad han kalder »troen på Kristus«.

6. Afslutning: Nyere synspunkter

I og for sig kunne vi godt slutte her, hvis det ikke var for de problemer, som vi begyndte med i indledningen, og fordi det nu engang er teologiens opgave også at aflægge regnskab for troen, sige hvad vi mener med det, vi tror, hvilken virkelighed vi prætenderer at tale om. Det var baggrunden for den oldkirkelige (og middelalderlige) teologis

forsøg på at tænke den bibelske fortælling om Gud og hans gerning i historien sammen med en altomfattende (kosmologisk) verdensopfattelse. – Men denne verdensopfattelse er i vore dage blevet sprængt, og derfor fremtræder de overleverede dogmatiske formuleringer som forældede, når de vil være mere end blot billedlige udtryk. Det førte, som bekendt, i Oplysningstiden til, at det klassiske dogme blev skudt til side, og til et forsøg på at reducere teologien til en »historisk« rekonstruktion af Jesu egen »religion«, som man opfattede som en bekræftelse af ens egen rationalistiske gudstro. Jesus blev forstået som læreren, eller som den, der kan »forløse« mennesket til den rette tillid til Gud, (hvad han naturligvis *også* er).

Når dette forsøg slog fejl, skyldes det dels, at den historiske forskning, som også for os er et moderne vilkår, har vist, at Jesu egen forkyndelse ikke er mindre »dogmatisk« end apostlenes forkyndelse af Kristus efter opstandelsen: Jesus er ikke blot den, der forkyndte om Gud som Faderen, men den i hvem den levende Gud selv handler med os til frelse. Skal vi påberåbe os Jesus, må vi påberåbe os *denne* Jesus. Men det skyldes også og ikke mindre, at den rationalistiske gudstro selv har mistet sin overbevisende kraft. For os er verden en *åben* verden, en åben proces, og vi har svært ved at tænke Gud blot som en hinsides »første skaber«, end sige som en »himmelsk person«, som for os må forekomme et endeligt væsen. Men den kristne tro forkynder også Gud som *større*, som mere end en sådan fjern »Gudfader«. Gud er »den levende Gud«, ikke blot den, fra hvem det hele kommer engang, men den som stadig skaber nyt, som er åben over for historien og som vi har lært af kende som Faderen i Jesu historie og troens historie med ham (på baggrund af Israels erfaring med Gud og profeternes forkyndelse), og som vil inkludere os i troens og kærlighedens fællesskab med sig i Helligånden.

Det har i vort århundrede – bl.a. igennem en ny kontakt med den ortodokse kirkes teologi, som bygger videre på de græske kirkefædre, men også med hele den store kirkelige tradition bag om Reformationen, og som Luther selv skal forstås på baggrund af – ført til en ny forståelse for bekendelsen til Gud som »den treenige Gud«: Gud er mere end blot en guddommelig »person«: Gud er som Skaberen og Herren på engang »uden for« og uendeligt hævet over sin skabning og samtidigt (i sin livgivende Ånd) uendeligt »nær« hos sin skabning (»forfra og bagfra omslutter du mig«, som Luther siger med et citat fra Sl 139 i GT). Når vi taler om *denne* Gud som »person«, er det, fordi vi har »mødt« Guds virkelighed *som person* i Jesus Kristus – som »Sønnen, der åbenbarer Faderen« og som Faderen, der »hengav sin Søn for os«. (»Den som har set mig, har set Faderen«, siger Jesus i Johannesevangeliet, og samtidigt: »Ingen har nogensinde set Gud, den

enbårne Søn, som er i Faderens favn (d.v.s. som i lydighedens og kærlighedens fællesskab er eet med Faderen), han har åbenbaret ham« Joh 14,9 og 1,18). Og dette troens og kærlighedens fællesskab med Gud selv står åbent for os i troen på Kristus, som Johannesevangeliet udfolder det i Jesu afskedstaler om sit nærvær hos menigheden i Helligånden. Ved Ånden skal »Kristus bo ved troen i jeres hjerter«, hedder det i Efeserbrevet 3,17. Denne personale forståelse af Gud som et personalt forhold mellem Faderen og Sønnen (i Helligånden) som et forhold, der står åbent for os i troen på Kristus (og derigennem en forståelse af mennesket selv som person) er netop udviklet i den kristne teologis forsøg på at tale om Gud som den treenige Gud på grundlag af Jesu Kristi historie. – Det, som vi i dag kan føje til disse overvejelser, er en understregning af, af denne erkendelse af det personale forhold mellem Faderen og Sønnen har sit udspring i et udsagn om *mennesket* Jesus som »Sønnen«, den i hvem det evige sønneforhold, som vi tror, det er Guds vilje, at også vi skal have del i, er fremtrådt og virkeliggjort. Deri er Jesus Kristus som Sønnen ikke blot en åbenbaring af Gud, men tillige »sandt menneske«, virkeliggørelsen af det »gudbilledlige« forhold til Gud i troens og kærlighedens hengivelse til Gud, som vi er skabt til som mennesker, og som mennesker – ikke mindst i GTs salmer – har anet og udtrykt i *bønnens* forhold til Gud. (I bønnen siger vi Du til Gud). Men deri går vi ud over det 19. årh.s teologi, at vi med NT og med kirkens bekendelse fastholder, at Jesus Kristus ikke kun er virkeliggørelsen af det sande trosforhold til Gud, men den som for os er grundlaget for dette gudsforhold ved at åbenbare, hvem *Gud* er, og som netop deri skænker os en mulighed for at leve et sandt menneskeliv i troen på Gud og i et sandt menneskeligt forhold til hinanden.

Derfor forbliver den kristne tro på Gud forbundet med Jesu historie og med menighedens vidnesbyrd om ham. Det er et *trosvidnesbyrd*, d.v.s. det kan ikke »demonstreres« som sandt ud fra den skabte verden (som om Guds rige allerede var kommet); men det kan udlægges og forstås i relation til den skabte verden og vor egen tilværelse som mennesker. Jesu historie (selv forstået på baggrund af Israels historie) indeholder ikke blot en »åbenbaring« af, hvem Gud er, men åbenbarer også, hvad det er at være *menneske*, hvem mennesket er over for Gud – i Jesu menneskeliv og i menneskers møde med Jesus og i Jesu omgang med mennesker. Den åbenbarer også menneskers synd og ulydighed mod Gud, menneskets *afvisning* af Gud og menneskets afvisning af at være sin næstes broder. Og den åbenbarer ikke mindst det »fromme« menneskes tilbøjelighed til at gøre sin egen religion, sit eget billede af Gud, til vigtigere end Guds tilbud om kærlighed, en kærlighed som vi ikke kan tage imod uden at tro, at den også gælder

vor næste. Den er et *evangelium*, for så vidt den indeholder et tilbud om at forstå sit eget liv i lyset af dette vidnesbyrd og dets vidnesbyrd om Guds kærlighed trods alt i Jesu død og opstandelse. Et vidnesbyrd vi kun kan erfare som sandt ved at *indlade* os med det og *leve på* det i tro og tillid og – under anfægtelsens vilkår. Derfor er troen ikke et sværmeri, som Paulus understreger. Den er på engang et budskab, vi kun kan tage imod som en ren gave, og et kald til efterfølgelse. Og vi skal ikke vente, at dette liv skal have andre vilkår i verden, end Jesus selv havde. At turde forstå vort liv i lyset af dette vidnesbyrd og tage imod lidelsen og døden i tillid til denne Gud, det er at tro på Jesus Kristus og at »kende hans opstandelses kraft«.

ZUSAMMENFASSUNG

Christlicher Glaube schliesst als Glaube an Gott ein Glaubensverhältnis zu Jesus Christus ein. Im Bekenntnis zu Gottes Heilshandeln mit uns in Jesus Christus ist die doppelte Glaubensrelation zu Gott und zur Person Jesu enthalten, die für das Auftreten Jesu charakteristisch war. Dieses Bekenntnis ist zugleich ein Bekenntnis zum Heiligen Geist und vollzieht sich in der Taufe. Durch Einbeziehung des philosophischen Gottesbegriffs wurde das Bekenntnis im trinitarischen Dogma formuliert. Während in der späteren Theologie das christologische Dogma als Voraussetzung der Sakramentlehre diente, wurde das Bekenntnis zu Jesus Christus in der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben wieder unmittelbar als Bekenntnis zum Heilshandeln Gottes mit uns durch das Evangelium offenbar. So ist Jesus Christus auch heute nicht nur Vorbild und Urbild des christlichen Glaubens als der in dem uns Gott begegnet ist, was nur im glauben an Gott, sondern gehört mit zum Inhalt des Glaubens, bezeugt werden kann.

Keywords: Christology – historical Jesus – christological dogma – Justification.

Det fuldbyrdede ægteskab

»Økonomiske« aspekter ved Luthers brug af bryllupsbilledet
1516-1520

PHD-STIPENDIAT, CAND.THEOL. BO KRISTIAN HOLM

I. Luthers reformatoriske opdagelse?

Megen beskæftigelse med den unge Luther har kredset om tidspunktet for hans reformatoriske gennembrud.¹ Talrige artikler og monografier har forsøgt at indholdsbestemme Luthers reformatoriske opdagelse og daterere hans berømte »tårnoplevelse«. Enighed har man ikke nået. Derom vidner alene manglen på terminologisk konsensus. Om Luthers reformatoriske gennembrud, hans reformatoriske opdagelse og hans »tårnoplevelse« er ét og det samme eller tre forskellige begivenheder, er der nemlig heller ikke enighed. Derimod er det tydeligt, at bestemmelsen og dateringen af Luthers reformatoriske opdagelse eller gennembrud som oftest svarer nøje til den pågældende forskers egen opfattelse af god luthersk teologi. Spørgsmålet og dets besvarelse er i lige så høj grad bestemt af teologiske interesser som af historiske. Dateringen, som kan variere fra 1514 til 1519, afhænger i høj grad af indholdsbestemmelsen.²

Det er derfor ikke hensigten i det følgende nok engang at give et bud på, hvad Luthers reformatoriske opdagelse præcis bestod i og hvornår den fandt sted, for på den måde at kunne skelne mellem sande evangeliske og problematiske før-reformatoriske Lutherskrifter. Målet med artiklen er alene ved hjælp af et enkelt greb at skitsere en side af den udvikling, som Luthers teologi undergår i perioden fra 1516 til begyndelsen af 1520'erne. Det primære tekstmateriale er reduceret til tre tekster. I alle tre spiller bryllupsbilledet en vigtig rolle. Netop det billede er særdeles velegnet i dannelsen af et overblik over udviklingen i den yngre Luthers teologi.

Optikken hentes fra socialantropologiens forståelse af »gavens økonomi«. ³ Hovedindsigten herfra går ud på, at gaver altid indgår i et net

1. For et overblik over forskningshistorien se: Bernhard Lohse (red.): *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, Darmstadt 1968. – B. Lohse (red.): *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther – Neuere Untersuchungen*, Stuttgart 1988.
2. Cf. Leif Granes udmærkede karakteristik af forskningsdebatten og dens metodiske problemer efter Ernst Bizers: *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit durch Martin Luther*, Neukirchen 1961, i Grane: *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*, Leiden 1975, 11-22.
3. Litt.: se f.eks.: Marcel Mauss: *The Gift. Form and reason for exchange in*

af reciprokke ydelser. »Gratis gaver« findes ikke. Enhver gave indeholder altid eksplicit eller implicit forventningen om eller forpligtigelsen til modgave. En gave, hvad enten den er materiel eller ej, indgår altid i en større udvekslingssammenhæng. Studierne i gavens økonomi har også vist, at netop udvekslingen af værdiobjekter udgør et konstituerende element for enhver fællesskabs- og samfundsdannelse. Ligesom også opretholdelsen af et fællesskab forudsætter en stadig udveksling af værdiobjekter. Indtræder der en permanent passivitet fra den ene parts side ophører fællesskabet med at eksistere. En vis opmærksomhed omkring denne sammenhæng er nyttig i studiet af den unge Luthers udvikling. Ved at analysere udvekslingsstrukturerne i forskellige signifikante Luthertekster er det muligt at præcisere både forandringer og konstanser i hans teologiske udvikling.

II. *Sermo Die S. Andreae, 1516*

Ofte er det Romerbrevsforelæsningen, der trækkes frem som eksempel på Luthers tidlige *humilitas*-teologi. Her rettes opmærksomheden i stedet fortrinsvis mod en prædiken fra Löschers samling, nemlig prædikenen fra Andreasdagen 1516.⁴ Flere forhold gør den interessant. Luther har i denne sermon udviklet sig en smule i forhold til Romerbrevsforelæsningen. Ydmygheden fungerer her tydeligere end før som troens korrelat.⁵ Tendensen fra visse af Romerbrevsforelæsnings formuleringer mod at forstå eller misforstå ydmygheden som retfærdiggørelsens forudsætning er ikke længere helt så fremtrædende. Alligevel formår sermonen effektivt at vise den ambivalens, der fra et gave-økonomisk perspektiv findes i den unge Luthers forsøg på at overvinde det skolastiske retfærdighedsbegreb. Samtidig finder

(fortsat fra forrige side) *archaic societies*, London 1990 (oversættelse af: »Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques«, in : *L'Année Sociologique*, Paris 1923/24). – Bronislaw Malinowski: *Crime and Custom in Savage Society* (1926), London 1970. – Claude Lévi-Strauss: *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Paris 1949. – Alvin W. Gouldner: »The Norm of Reciprocity: a Preliminary Statement«, in: *American Sociological Review* 25, 1960, 161-178. – Marshall D. Sahlins: *Stone Age Economics*, Chicago 1972. – Edward L. Schieffelin: »Reciprocity and the construction of reality«, in: *Man* 15, 1980, 507-517. – Georg Simmel: »Exkurs über Treue und Dankbarkeit« in: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftlichung*, Leipzig 1908, 581-598.

For en introduktion til brugen af »gavens økonomi« i forbindelse med Luthers teologi se: Bo Kristian Holm: »Den salige økonomi. Om retfærdiggørelse, helliggørelse og udvekslingen af »gaver« i Luthers »Tractatus de libertate christianæ«, i: *DTT* 62, 1999, 129-147.

4. WA 1,101-104.

5. Cf. f.eks. Uwe Rieske-Braun: *Duellum mirabile. Studien zum Kampfmotiv in Martin Luthers Theologie*, Göttingen 1999, 122.

man i sermonen en metafor, som senere bliver centralt i overvindelsen af netop denne ambivalens.

Evangelieteksten for sermonen er Matt 4,20. I sin udlægning pointerer Luther, at prædikenens konklusion passer såvel til dagens evangelium og epistel som til den legende, der knytter sig til den hellige Andreas og hans kærlighed til korset. Omdrejningspunktet for hele sermonen bliver korsfæstelsen af egen affekt og eget begær. Det gør mennesket kun modvilligt, derfor er korset *difficilima res*. Ikke desto mindre aftager og vokser troen alt afhængig af, om affekterne og begæret vokser eller aftager. Når alt er forladt, er retfærdigheden fuldkommen.⁶ Forestillingen om den totale *mortificatio* går igen i den retfærdighedsdefinition, Luther formulerer i direkte opposition til den traditionelle skolastiske forståelse:

Derfor er retfærdigheden, der kommer af troen, forunderlig, fordi den ikke giver alle, hvad den skylder, men forlader alt og viger bort fra alle goder. Hvis vi nemlig skulle give alle alt tilbage, kunne vi ikke give Gud nok for blot én times liv.⁷

Romerbrevsforelæsningsens tanke om, at mennesket i ydmygheden skal prisgive sig selv uden egeninteressens forventning om at få noget igen, lever her videre. Dertil kommer, at den troende ikke blot skal afstå fra forventningen om modgave, men også fra overhovedet at give. Opgøret med senmiddelalderens retfærdighedsbegreb er totalt.

I senmiddelalderens skolastiske teologi lever romerrettens distributive retfærdighedsbegreb videre. I forskellige udformninger videreføres den opfattelse, at retfærdigheden er *virtus reddens unicuique, quod suum est*.⁸ Retfærdig er den, der svarer enhver sit. For Luther

6. WA 1,102,12-15: »Tantum ergo crescit fides et decrescit, quantum ille affectus invisibilia, quantum minuuntur visibilia, donec omnia reliquantur, et haec est fides perfecta«.

7. 1,102,15-18: »Ideo mira est iustitia quae est ex fide, quia non reddit omnibus debita, sed relinquit omnia et cedit omnibus bonis. Si enim omnibus omnia reddere debemus, Deo nec pro unius horae vita satisfacere possemus«.

8. I Luthers notater til Galaterbrevsforelæsningen fra 1516/17 er det denne ordlyd, han bruger i sin kritik af det skolastiske retfærdighedsbegreb, WA 57 G,69,15-17: »Mira et nova diffinitio iusticie, cum usitate sic describatur: 'Iusticia est virtus reddens unicuique, quod suum est.' Hic vero dicit: 'Iustitia est fides Ihesu Christi'«.

Den skolastiske retfærdighedsdefinition har sine rødder hos bl.a. Aristoteles: *Rhetorik A* 1366 b 7: »ἔστι δὲ δικαιοσύνη μὲν ἀρετὴ δι' ἣν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι ἔχουσι, καὶ ὡς ὁ νόμος«. Det får sin klassiske udformning hos Cicero: *De Inventione* II,53,160: »Iustitia est habitus animo, communi utilitate conservata, suum cuique tribuens dignitatem« og findes i Ulpians: *Corpus iuris civilis* (Iustitiani digestorum seu pandectarum I,1,10) »Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi«. Gennem bl.a. Macrobius:

bliver det reciprokke aspekt i dette retfærdighedsbægreb fatalt, når det sættes i forbindelse med forståelsen af *iustitia Dei*. Giver Gud mennesket det tilbage, som er menneskets, er der kun dom og straf at gøre sig håb om. Og forestillede man sig, at mennesket skulle give Gud noget tilbage, der kunne modsvare hans nåde, ville resultatet for Luther blive lige så umuligt. Derfor afviser han i Andreas-sermonen fuldstændigt den traditionelle opfattelse. Retfærdigheden må forstås som den radikale modsætning til alle goder. Forestillingen om goder binder nemlig mennesket til dets egeninteresse.⁹ Der er alligevel ikke så langt til Romerbrevsforelæsningsens forestilling om den kristnes *resignatio ad infernum*, tanken om at den kristne skal prisgive sig selv helt og ønske at blive sendt til Helvede, om Gud måtte ville det, sådan som Kristus gjorde det på korset.¹⁰ At bære Kristi kors er her det samme som at forlade alle goder og ved hjertets tro alene at hænge ved Kristus.¹¹

I afkaldet på alle goder sker der en strukturel gentagelse af Kristi korsdød.¹² Selvom Luther ikke ønsker det, er han tæt på at gøre denne strukturelle gentagelse af korsdøden til en forudsætning for frelsen. Selvom troen og det at forlade alt her står sideordnet, formulerer han sig stadig inden for den samme udvekslingsstruktur som tidligere. Det synergistiske strøg er ikke retoucheret fuldstændig bort. Det fin-

(fortsat fra forrige side) *Commentarius in somnium Scipionis* 1,8: »Iustitiae est servare unicuique suum«, formidles definitionen videre til middelalderens teologer og findes f.eks. hos Petrus Lombardus: *Glossa in Psalmos* (PL 191,1014). – Cf. hertil Alistair McGrath: *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough*, Oxford/New York 1985, 136-141. – Eberhard Jüngel: *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 1999, 48-52.

9. Det er ikke tilfældigt, at det er hos Romerbrevsforelæsningsens Luther, at Lutherseksegesens »fader« Karl Holl finder svaret på sin egen anti-eudaimonistiske religionsopfattelse. Cf. Karl Holl: »Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit« (1910), in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I*, Tübingen 1927, 111-154. – Heinrich Assel: *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935)*, 81-111.
10. Cf. WA 56,393,24-26: »Ideo oportet fugere bone et assumere mala. Et hoc ipsum non voce tantum et ficto corde, Sed pleno affectu confiteri et optare, nos perdit et damnari«. – 391,33f: »Vbi tanem non fit purgatio, nisi fiat ad infernum resignatio«. – 392,7-9: »Nam et Christus plus quam omnes sancti damnatus est et derelictus. Et non, Vt aliqui imaginantur, facile fuit passus. Quod realiter et vere se in eternam damnationem obtulit Deo patri pro nobis«.
11. WA 1,101,19-23: »Crux Christi est nihil aliud nisi omnia relinquere et per fidem cordis Christio soli adhaerere, Vel sic: omnia relinquere et credere, hoc est crucem Christi ferre. Sic Apostolus ad Gal. 2. Christo crucifixus sum, vivo tanem non ego, vivit vero in me Christus«.
12. Gentagelsen har alene strukturel karakter. Gentagelsen af korsdøden kan altså

des, skønt det ikke harmonerer med den intention, han selv giver udtryk for at have.¹³ Også Romerbrevsforelæsningsens Luther ved, at Guds retfærdighed er den, hvormed Gud gør retfærdig og kun Gud.

Der er i de tidlige tekster en tvetydighed i forhold til *imitatio*-tan-ken, som med fordel kan beskrives inden for rammerne af et overordnet reciprocitetsbegreb. Luther ønsker ikke at lade frelsen bero på et *do ut des*-forhold. For at undgå dette går han så langt, at han fornægter alle goder og insisterer på selvprisgivelsen. Problemet ved denne strategi er blot, at afkaldet på forventningen om belønning eller modgave fra Gud strukturelt set godt kan indtage positionen som den adækvate gave til Gud. Derfor har Luther vanskeligheder med at komme fri af det synergistiske præg ved flere af hans formuleringer. Samtidig er det netop ønsket om at undgå reciprocitetstankens dominans, der får ham til at kassere den traditionelle retfærdighedsdefinition.

Sammenligner man ovenstående citat fra 1516 med den fortale, Luther skriver til Romerbrevet seks år senere, er forskellen iøjnefaldende. Hvor Luther i Andreas-sermonen afviser enhver tilbagebetalingsmetafor, kan han i 1522 med en næsten merkantil terminologi sige, at retfærdigheden, forstået som Guds gave, gør mennesket i stand til at give enhver, hvad man er skyldig. Både Gud og næsten betales nu tilbage:

Gerechtigkeit ist nu solcher glaube / vnd heyst Gottis gerechtigkeit / odder die fur Gott gilt / darumb / das es Gottis gabe ist / vnd macht den menschen / das er yderman gibt / was er schuldig ist / Denn durch den glawben / wirt der mensch on sund / und gewynnet lust zu Gottis gepotten / damit gibt er Got seyn ehre vnd *betzalet* yhn / was er yhm schuldig ist. Aber den menschen dienet er williglich / wo mit er kan / vnd *betzalet* da mit auch yderman [min kursivering].¹⁴

Luther har her oversat det traditionelle retfærdighedsbegreb direkte til tysk. Forskellen er slående. Ved at sammenligne Andreassermønen med to mellemliggende tekster kan man pege på den afgørende æn-

(fortsat fra forrige side) ikke byttes ud med korsdøden selv. Det er Kristi korsdød, der overhovedet skaber muligheden for en strukturel gentagelse.

13. Cf. f.eks. WA 56,171,8-18: »Igitur conclusio finalis: Oportet eum, qui credit euangelio, infirmum fieri et stultum coram hominibus, Ut sit potens et sapiens in virtute et sapientia Dei. ... Oportet ergo omnem virtutem, sapientiam, Iustitiam abscondi, sepelieri, non apparere, omnino ad imaginem et similitudinem Christi, Qui Ecce exinanivit seipsum ita, ut potentiam, sapientiam, bonitatem maxime absconderet, et potius infirmitatem, stulti[tiam] et asperitatem exhibuit«.

14. StA 2,395,7-12.

dring i Luthers tilrettelæggelse af de udvekslingsstrukturer, der er indeholdt i retfærdiggørelseslæren.

Andreas-sermomen fra 1516 er en af de første tekster, hvor Luther anvender bryllupsbilledet til at illustrere forholdet mellem Kristus og den kristne. Billedet ligger for så vidt lige for. Fra det salige bytte, som også i Romerbrevsforelæsningsen spiller en vis, omend tilbage-trukket, rolle, er der ikke langt til bryllupsbilledet.

Derfor skal retfærdigheden ikke søges uden for jer, men inden for i hjertet gennem troen, jvf. Rom 10: Ordet er dig nær i din mund og i dit hjerte. Man skal ikke gå over havet eller med andre gerninger søge retfærdigheden i det ydre, ligesom alle de, der vil vinde retfærdigheden gennem gerninger, eller rettere skabe retfærdigheden med gerninger. Derfor er Kristus gennem troen tilstrækkelig til, at du kan være retfærdig: når det er sket, lever, virker, lider du ikke selv, men Kristus. Derfor er gennem det samme intet dit, men kun Kristi. Gennem den, hvis instrument du er, har du også dit eget, dvs. Kristus selv gennem troen, lad så også han selv have, hvad der er hans, nemlig dig og gerningerne i dig, og der vil blive et fuldendt ægteskab.¹⁵

Sådan slutter sermomen. Brugen af bryllupsbilledet adskiller sig her fra den måde, hvorpå Luther senere formår at udnytte dets potentiale. Disponeringen i Andreas-sermomen skyldes i høj grad dens kredsen om den kristens selvhængivelse og venden sig bort fra verden. Mest prægnant kommer det til udtryk i beskrivelsen af *via proficentium*, fremskridtets vej. Den består i at blive hængt så højt op på korset, at man ikke længere rører jorden.¹⁶ Enhver positiv tale må her som i Romerbrevsforelæsningsen gå negationens vej. Bryllupsbilledet er henvist til den sidste sætning.

Ægteskabsbilledets positive toner til trods formår det i Andreas-sermomen ikke at række ud over sig selv. Den kristnes selvhængivelse knyttes i alt for høj grad til den strukturelle gentagelse af Jesu korsdød. Derfor kan der vanskeligt komme noget efter bryllupsbilledet. Hvis selvhængivelsen nemlig knyttes for stærkt til dødsaspektet, må

15. StA 1,104,17-25: »Non itaque extra nos est iusticia quaerenda, sed intus in corde per fidem, ut Rom. 10. prope est verbum tuum in ore tuo in corde, non maria transire aut aliis operibus quaerere exterius, ut multi volunt per opera iustitiam acquirere, cum potius iustitia faciat opera. Ideo tibi sufficit Christus per fidem, ut sis iustus: quo facto non tibi vivis, operaris, pateris, sed Christo. Ideo per illa nihil tuum sed Christi tantum modo. Cuius instrumentum enim es, eius tu habes tuum, scilicet Christum ipsum per fidem, habeat et ipse sum, id est, te et opera in te, et erit perfectum matrimonium«.

16. StA 1,102,40-103,2: »Hoc autem est suspendi in cruce, ubi nusquam tangit terram in qua confidat: haec est via proficentium«.

talen og udvekslingen med nødvendighed ende dér. Efter døden kan man vanskeligt give mere. Først i det øjeblik selvhengivelsen bliver anderledes kvalificeret, er det muligt at overskride den ægteskabelige forening og gøre den til fundament for en bredere reciprocitet. Sermonen fra Andreas-dagen 1516 viser ganske illustrativt *mortificatio*-teologiens begrænsning. En »udveksling«, som koncentrerer sig om døden, ender hurtigt. Selvhengivelsen ender i selvprisgivelse.¹⁷ Ud fra et gave-økonomisk perspektiv er der her ikke langt fra et *sola fide* til et *sola humilitate*. Så langt havde Bizer ret.¹⁸ Der er en naturlig begrænsning i den tidlige ydmyghedsøkonomi. Og selvom blandt andre Regin Prenter har kunnet godtgøre, at Luther allerede i *Dictata super Psalterium* forstår ydmygheden som Guds værk,¹⁹ er der dog noget i denne ydmyghedsøkonomi, som senere undergår en radikal forandring. Andreas-sermonen bliver derfor et billede på selvprisgivelens ambivalens. Reciprociteten når sin ende, når brudgom og brud har givet sig selv helt til den anden, fordi »livets gave« her er identisk med »dødens gave«. Gaveudvekslingen kan af indelysende grunde ikke fortsætte, når man har givet sit liv i døden. Foreningen deler træk med den, som først blev Pyramus og Thisbe til del i urnen.

I udviklingen bort fra *humilitas*-teologiens strukturelle ambivalens kommer bryllupsbilledet til at spille en central rolle.²⁰ I sig har det et potentiale, der kan udnyttes i en transformation af den tidlige »*mortificatio*-reciprocitet« til en »*vivificatio*-reciprocitet«.

17. Cf. Bizer: 1961, 124-130.- Oswald Bayer: *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Darmstadt 1989, 52 (om Romerbrevsforelæsnningen): »Die Worte Gottes dulden keine Aufspaltung der Gerechtigkeit, keinen teilweisen Gehorsam, kein stückweisen Tun; sie fordern vielmehr vom Menschen totale Aufgabe seiner selbst und ungebrochenen Hingabe an Gott und seine Geschöpfe«.

18. Bizer: 1961, 59-74. – Cf. it. Bayer: 1989, 32-77.

19. Cf. Regin Prenter: *Der barmherzige Richter. Iustitia dei passive in Luthers Dictata super Psalterium 1513-1515*, Aarhus-København 1961, 134: »Das Gericht Gottes entspringt somit seiner Güte und ist eben aus disem Grunde gerecht. Gerechtigkeit und Güte (Wahrheit und Barmherzigkeit) sind nicht Gegensätze, sondern ein und dasselbe. So ist auch die Demütigung und die Rechtfertigung ein einziges Werk der göttlichen Güte«.

20. Anvendelsen af bryllupsbilledet i en skitsering af Luthers udvikling sker først og fremmest på grund af dets illustrative værdi. Samme pointe, som her fremføres, kunne være nået på mange andre måder. Når talen som her drejer sig om reciprocitetsbegrebets betydning, er bryllupsbilledet imidlertid uhyre velegnet. I det hele taget kommer brugen af billeder til at spille en stadig mere fremtrædende rolle for Luther. Den udvikling som her beskrives ud fra bryllupsbilledet, kunne også fortælles med f.eks. kampmotivet som omdrejningspunkt. Fælles for begge disse motiver, er den nære forbindelse til forestillingen om det salige bytte. Cf. f.eks. Rieske-Braun: 1999.

III. *Sermo de duplici iustitia*, 1519

Transformationen er sket i *Sermo de duplici iustitia*.²¹ Det er ikke tilfældigt, at Bizer i denne sermon mente at kunne konstatere et gennembrud i Luthers teologi.²² I sermonen om den dobbelte retfærdighed, som i virkeligheden er en udlægning af Fil 2,5ff, skelner Luther mellem den første, fremmede og indgydte retfærdighed (*iustitia prima, aliena, infusa*), som er lig Kristi egen retfærdighed og som skænkes den kristne i troen,²³ og den anden, aktuelle retfærdighed, som er den kristnes egen (*iustitia propria, nostra, actualis*). Den ytrer sig i forhold til én selv som dødelse af kødet, i forhold til næsten som næstekærlighed og i forhold til Gud som ydmyghed.²⁴ Ydmygheden har i forhold til Romerbrevsforelæsnings skiftet placering. Den kommer her ikke før den skænkede retfærdighed, men bagefter. Hvad der forårsager denne ommøblering af retfærdiggørelseslærens inventar, fremgår, når forholdet mellem den første og den anden retfærdighed studeres nærmere.²⁵

I beskrivelsen af indholdet af den første retfærdighed knytter Luther til ved to skriftsteder: Joh 11,25, »Jeg er opstandelsen og livet: den, som tror på mig, skal i al evighed ikke dø« og Joh 14,6 »Jeg er vejen, sandheden og livet«. Den første retfærdighed gives i dåben og i den sande bod.²⁶ Indholdet af den første retfærdighed gengives inden for rammerne af forestillingen om det salige bytte. I kraft af den første retfærdighed har den kristne del i alt, hvad der hører Kristus til. På

21. StA 1,221-229. Dateringen er en smule usikker, men da der her gives afkald på ethvert tilløb til datering af reformatoriske opdagelser, betyder det intet for det samlede billede.
22. Cf. Bizer: 1961, 124-130: »das Neue in diesem Sermon [ist] der Nachweis, daß Christus durch den Glauben alle seine Güter und sich selbst dem Menschen zu eigen gibt« (129). Tilslutningen til Bizer og Bayer gælder beskrivelsen af udviklingen i Luthers teologi og ikke dateringsspørgsmålet, som i denne sammenhæng lades ude af betragtning.
23. StA 1,221,5-7: »Prima est aliena et ab extra infusa, haec est qua Christus iustus est, et iustificans ex fide«.
24. Ibid. 223,7-12: »Secunda iusticia est nostra et propria, non quod nos soli operemur eam, Sed quod cooperemur illi primae et alienae. Haec nunc est illa conversatio bona in operibus bonis, primo in mortificatione carnis et crucifixione concupiscentiarum, erga seipsum, Secundo et in charitate erga proximum. Tercio et in humilitate, ac timore erga deum«.
25. Se hertil Eero Huovinen: *Fides infantium. Martin Luthers Lehre vom Kinderglauben*, Mainz 1997, 23-43. – Bo Kristian Holm: *Forståelsen af menneskets helliggørelse hos Martin Luther og Jürgen Moltmann*, upubliceret guldmedaljeafhandling, Århus 1995, 56-63.
26. StA 1,221,10: »Haec ergo iusticiae datur hominibus in Baptismo et omni tempore, verae poenitentiae«.

samme måde som brud og brudgom har ejendomsfællesskab, fordi de er ét kød, er Kristus og kirken én ånd.²⁷

I forhold til de tidligere tekster træder en væsentlig side ved Kristi selvhængivelse på korset tydeligere frem. Ud over at være soning for menneskets synder og dermed en gave til Gud, der strukturelt lader sig gentage i den kristnes bod, er korsdøden, netop fordi den er soning for menneskets synder, også en gave til mennesket. Livsaspektet træder nu tydeligere frem. Med fremhævelsen af Kristi gave som en »livsgave« får bryllupsbilledet en central placering og Luther bliver nu i stand til at bruge reciprocitetstanken positivt. Denne accentuering af korsdødens livgivende betydning forbindes ikke kun med dåben, men også med nadveren, som bliver det tydeligste eksempel på Kristi selvhængivelse til mennesket.²⁸

Det fuldbyrdede ægteskab: Luthers positive brug af reciprocitetstanken

Hvis socialantropologien har ret i, at fællesskab og gaveudveksling hænger uløseligt sammen, kan det give en overordnet systematisk forklaring på, hvorfor Luther opgiver den tidlige *humilitas*-strategi. En sådan forklaring vil selvsagt være en tekstekstern konstruktion, al den stund Luther ikke selv har benyttet sig af socialantropologiske indsigter. Det hindrer dog ikke, at man ved hjælp af socialantropologi kan sige noget træffende om Luthers teologiske udvikling.

Som det er fremgået af ovenstående, lykkes det ikke for den unge Luther at ryste reciprocitetsdynamikken af sig. Da reformationen i denne periode samtidig rykker uden for klostrets mure, er der behov for en teologi, der kan inkorporere det nødvendige kirkelige fællesskabsaspekt.

Sermo de duplici iustitiae er godt eksempel på Luthers ændrede strategi. I dåben skænkes mennesket den første retfærdighed, som forbinder ham med Gud og giver ham alle goder. Den indgydes ved nåde alene uden gerninger (*sine actibus nostris*). Den første retfærdighed er lig Guds retfærdighed, som igen er lig troen, som er lig den tro, som den retfærdige lever ved.²⁹ Læg mærke til den synonyme

27. StA 1,221,12-16: »meum est, quod Christus vixit, egit, dixit, passus est, et mortuus est, non secus quam si ego illa vixissem, egissem, dixissem, passus essem, et mortuus essem, Sicut sponsus habet omnia, quae sunt sponsae, et sponsa habet omnia, quae sunt sponsi. Omnia enim sunt communia vtriusque, sunt enim una caro, ta Christus et Ecclesia sunt vnus spiritus«.

28. StA 1,222,9

29. StA 1,12-14: »Ideo appellat eam Apostolus iusticiam dei ad Ro: i. Iusticia dei reuelatur in Euangelio, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit. Denique et fides talis vocatur iusticia dei«.

sammenstilling af begreberne, som sætter troen lig med Guds retfærdighed. Her er den kristne *simul totus iustus et totus peccator*.

Indtil videre har intet i teksten talt for en udelukkende forensisk tolkning af retfærdiggørelsen, snarere tværtimod. *Reputatio*-gloserne findes indtil videre slet ikke. Derimod findes der talrige variationer over gavetemaet, at den kristne skænkes Kristus og alt, hvad der er hans. Det betyder selvsagt ikke, at de forensiske elementer ingen rolle spiller hos Luther. Teksten er blot en påmindelse om, at et enkelt aspekt ved Luthers retfærdiggørelseslære ikke bør absoluteres. Når Eberhard Jüngel derfor beskriver den reformatoriske forståelse af retfærdiggørelsen som en forensisk handling, som domsafsigelse og anerkendelse for et forum,³⁰ er det en sandhed med stor mulighed for modifikation. Det står naturligvis enhver frit for, om man vil definere reformatorisk teologi ud fra traditionen eller ud fra reformationens primære kilder. Ønsker man imidlertid at omfatte også Luther selv med sine udsagn, bør man sikre, at centrale Lutherudsagn ikke på forhånd udelukkes. Retfærdiggørelsen drejer sig for Luther mindst lige så meget om det liv, der skænkes i dåben, som om den anerkendelse, der sker *in foro dei*. Derfor er Luther lige så glad for organiske billeder, som den lutherske tradition har været for juridiske.

Den indledende accentuerede positive fremstilling af den skænkede første retfærdighed danner baggrunden for en lige så positiv udfoldelse af den anden retfærdighed, den kristnes egen aktuelle retfærdighed, som bliver til i samarbejdet med den første.³¹

Under udfoldelsen af den anden retfærdighed finder vi korset fra Andreas-sermonen i skikkelse af Gal 5,24: »Og de som hører Kristus til, har korsfæstet kødet, med dets lidenskaber og begær«. Her i den anden retfærdighed er den kristne ydmyg over for Gud, her døder han sit kød og elsker sin næste. Alle tre dele er nævnt i den samme opremsning. Her følger den kristne Kristi eksempel og bliver ligedannet i hans billede.³² Her dukker prædikenteksten, Fil 2,5ff op og strukturerer udsagnene. I den første retfærdighed hører Kristi gerning hjemme, i den anden den kristnes. Filipperbrevshymnens struktur bliver brugt, fordi den passer til det sacramentum-exemplum-skema, som betyder stadig mere for Luther.

30. Jüngel 1999,174-180. »Die Reformatoren haben die Rechtfertigung des Gottlosen als das Ereignis eines den Gottlosen treffenden *Urteils* verstanden. Der den Gottlosen rechtfertigenden Akt ist ein forensischer Akt (actus forensis), ein Urteils-Akt im göttlichen Gericht (in foro Dei)« (174f).

31. StA 1,223,7f: »Secunda iusticiae est nostra et propria, non quod nos soli operemur eam, Sed quod cooperemur illi primae et alienae«.

32. StA 1,223,28: »Et in hos imitatur exemplum Christi et conformis fit imagini eius«.

Den anden retfærdighed stilles op imod menneskets egen aktuelle synd. Her er den kristne *partim iustus et partim peccator*. Her kan den kristne stille sine lemmer til rådighed for retfærdigheden, så det fører til helliggørelse. Spillet mellem den første og den anden retfærdighed svarer til forholdet mellem Kristus og den kristne:

Således løfter sig gennem den første retfærdighed brudgommens stemme, som siger til sjælen: »Jeg er din«, gennem den anden i sandhed brudens stemme, som siger: »Jeg er din«. Da er der skabt et fast, fuldkommet og fuldbyrdet ægteskab, som det hedder i Højsangen: Min elskede er for mig og jeg er for ham, dvs. »Min elskede er min og jeg er hans«. Da søger sjælen ikke mere at bliver retfærdig i egne øjne, men har Kristus som sin retfærdighed, og søger derfor kun andres frelse.³³

Luther spiller her bevidst på den kanoniske rets bestemmelse om, at ægteskabet fuldbyrdes ved *copula carnalis*.³⁴ De seksuelle overtoner er fremhævet og dermed også gensidighedsaspektet, som i modsætning til Andreas-sermonen nu får en positiv betydning. Udfoldelsen af det positive behøver nu ikke længere ske gennem det negative. I den »ægteskabelige« forening mellem Kristus og den kristne får den kristne del i samtlige Kristi goder. Den kødelige forening går her forud for den juridiske ejendomsfællesskab. De goder, som den kristne modtager, skal efterfølgende gives videre til næsten, hvis Kristi gave skal undgå at blive til rov. Filipperbrevshymnen, som er sermonens udgangspunkt, vender nu tilbage som model for den kristnes vandel (224,8ff). Akkurat som Kristus ikke holdt sin guddommelighed for sig selv, men gav sig hen for mennesker, skal heller ikke den kristne beholde sin guddommelighed for sig selv, men give sig hen til Gud og næsten. Reciprociteten mellem Gud og menneske er nu tydeligt udvidet til også at gælde næsten. *Imitatio*-elementet er nu i lige så høj grad vendt udad som indad.

33. StA 1,223,34-224,6: »igitur per iusticiam priorem oritur vox sponsi qui dicit ad animam, tuus ego. Per posteriore vero, vox sponsae quae dicit, tua ego, tunc factum est firmum perfectum atque consummatum matrimonium, vt in Can. Dilectus meus mihi et ego illi quod dicit dilectus meus est meus, et ego sum sua. Tunc anima non querit amplius esse sibi iusta, sed habet suam iusticiam Christum, quaerit ergo aliorum salutem tantummodo«.

34. *Corpus Iuris Canonici*: Decr. Greg. IX lib. III tit. XXXII, De conversione coniugatorum cap. VII: »Sane, quod dominus in evangelio dicit, non licere viro, nisi ob causam fornicationis uxorem suam dimittere, intelligendum est secundum interpretationem sacri eloquii de his, quorum matrimonium carnali copula est consummatum, sine qua matrimonium consummari non potest, et ideo, se praedicta mulier non fuit a viro suo cognita, licitum est [sibi] ad religionem transire« (min kursivering).

Har den kristne på forhånd fået alt, kan han som Kristus i Filipperbrevshymnen også frit give afkald på alt og tage næstens synd på sig:

Idet man glemmer sig selv og giver afkald på Guds gaver, skal enhver handle mod sin næste med et sind, som om næstens svaghed, synd og tåbelighed var hans egen, og ikke prale, opblæse, foragte og triumfere over den anden, som om Gud tilhørte ham selv, og han var Gud lig. For da dette udelukkende bør overlades til Gud, bliver det til ran ved en sådan overmodig fremfusen.³⁵

Set i lyset af det anlagte perspektiv udnytter Luther her endnu et aspekt ved gavens økonomi. For at gaver skal bevare deres positive værdi, skal gavegivningen fortsætte. Hvis gaver ikke på en eller anden måde gives videre, bliver deres værdi negativ.³⁶ Luther formulerer sig i forlængelse af Filipperbrevshymnen og slår fast, at en gave, som ikke gives videre, bliver et bytte og gør ejeren til røver.

Troens to sider

Det aktive aspekt, den anden retfærdigheds selvhengivelse, er nu entydigt placeret efter det passive aspekt, den første retfærdighed. Dermed fastholder Luther en spænding mellem troen som gave og troen som aktivitet, men nu uden de synergistiske træk, som prægede Luthers tidlige formuleringer. I den første retfærdighed forenes den kristne med Kristus, hvorved mulighedsbetingelsen etableres for, at den første retfærdighed kan fuldendes i den kristnes besvarelse af Guds henvendelse.³⁷ Troen er i *De duplici* placeret begge steder. Den hører hjemme både under den første retfærdighed som gave og under

35. StA 1,225,19-23: »ut quisque sui oblitus et exinanitus a donis dei, agat cum proximo suo, eo affectu, quasi sua sit propria infirmitas, peccatum stulticia, proximi, non gloriatur neque infletur neque fastidiat, neque triumphet aduersus illum, quasi deus illius, et aequalis deo sit, quod cum soli deo sit relinquendum, rapina fit per talem, superbamque temeritatem«.

36. Jvf. f.eks. Mauss: 1990, 8-18.

37. Huovinen: 1998, 27: »Die Spannung in Luthers Glaubensbegriff wird also nur vom oben skizzierten Gedanken der doppelten Gerechtigkeit her verständlich. Entscheidend ist hierbei zu beachten, daß die erste Gerechtigkeit die reale Anwesenheit Christi im Glauben bedeutet. Gerade und nur weil sich dieser ersten Gerechtigkeit die Vereinigung von Gott und Mensch vollzieht, kann auch von der Aktivität des Glaubens sowie von der Zusammenarbeit von Gott und Mensch gesprochen werden«. Huovinen formulerer sig her i forlængelse af Regin Preter: »Luthers »Synergismus«?«, in: *Theologie und Gottesdienst*, Århus-Göttingen 1977, 222-246: »Nur weil die erste Gerechtigkeit nun wirklich auch im strengsten Sinne für uns die erste ist – sie wird uns in der Taufe geschenkt –, gibt es überhaupt für uns eine zweite Gerechtigkeit, in der wir etwas wirken und dies in die Dienste der ersten Gerechtigkeit stellen können« (228).

den anden retfærdighed som menneskelig »aktivitet«. Den menneskelige aktivitet kan Luther få plads til, fordi det er Kristus, der lever og handler i den kristne.³⁸ *De duplicis* forståelse af troens dobbeltkarakter svarer fuldstændig til *De captivitate babylonicas* forståelse af forholdet mellem *promissio* og *fides*.³⁹ Troen er en *donum dei*, der besvares i den tro, som samtidig netop er en gave fra Gud.

IV. *Tractatus de libertate christiana*, 1520

Luthers frihedstraktat er et langt stykke af vejen slået over samme læst som *De duplici*. Begge har en betonet toledet struktur. Begge støtter sig strukturelt og indholdsmæssigt til Filipperbrevshymnen.⁴⁰ Der er dog også forskel. Hvor dispositionen af *De duplici* følger forskellen mellem den første og den anden retfærdighed, er frihedstraktaten organiseret efter forskellen mellem det indre og det ydre menneske. Det får indflydelse på ægteskabsbilledets placering. Endnu en gang flyttes det frem i skriftet.

I *De duplici* behandles under den anden retfærdighed forholdet til såvel Gud, én selv og næsten. I Frihedstraktaten er forholdet til Gud og næsten skilt ad. Forholdet til Gud behandles i forbindelse med det indre menneske. Forholdet til næsten behandles i forbindelse med det ydre menneske.

Den tydeligste fremhævelse af det reciprokke element i troen findes i opregningen af troens tre nåder eller dyder. For det første forenes sjælen med og indoptages i Ordet, så sjælen får del i alt, hvad der er Ordets. Denne forening svarer til *De duplicis* indledende henvisning til ejendomsfællesskabet som ægteskabets umiddelbare juridiske konsekvens. Luther går dog her et stykke videre og beskriver denne forening som analog med foreningen af metal og ild i glødende jern. I forhold til den *conformitas verbi*, som i Romerbrevsforelæsnings-

38. En tanke som faktisk allerede var til stede i Andreas-sermonens bryllupsbillede.

39. StA 2,217,9-19: »Nos ergo aperientes oculum discamus, magis uerbum quam signum, magis fidem quam opus, seu usum signi obseruare. Scientes, ubicunque est promissio diuina, ibi requiri fidem. Essequi utrunque tam necessarium, ut neutrum sine utro efficax esse possit. Neque enim credi possit, nisi assit promissio, nec promissio stabilitur, nisi credatur. ambae uero si mutuae sint, faciunt ueram et certissimam efficaciam sacramentis. Quare, efficaciam sacramenti, citra promissionem et fidem querere, est frustra niti, et damnationem inuenire. Sic Christus qui crediderit et baptisatus fuerit, saluus erit, qui non crediderit, condemnabitur. Quo monstrat, fidem in sacramento adeo necessariam, ut etiam sine sacramento seruare possit, ideo noluit adiecere, Qui non crediderit, et non baptisatus fuerit«. – Cf. Huovinen: 1997, 29.

40. Cf. f.eks. den centrale placering af Filipperbrevshenvisningerne, dels i begyndelsen af skriftet, StA 2,264,24f, dels i talen om det ydre menneskes efterfølgelse af *exemplum Christi*, 296,18-22.

formuleres som foreningen med det retfærdige domsord,⁴¹ er karakteren af den *conformitas verbi*, som udtrykkes i Frihedstraktaten af en anden karakter. Her er udgangspunktet positivt, nemlig den kristnes delagtighed i alle Ordets goder. Når sjælen i mødet med Ordet bliver som det glødende jern, da er det klart, at dets egne gerninger ikke kan frelse det.⁴²

Den anden dyd består i at ære Gud, at give Gud, hvad Guds er (*reddens deo suum*). Luther spiller her både på Luk 20,25 og den traditionelle retfærdighedsdefinition, som her i forhold til Skt. Andreas-sermonen bruges diametralt modsat. Hvad der var umuligt dér, er muligt her.

Troens tredje nåde er sjælens forening med Kristus. Kristus og sjælen bliver her ét kød, som brudgom og brud i et ægteskab, der er fuldbyrdet på den mest fuldkomne måde.⁴³ Igen spiller Luther på bestemmelsen fra kanonisk ret. Og igen følger udfoldelsen af mennesket som synder efter det positive udgangspunkt, foreningen med Kristus.

Med denne fuldkomne forening, beroende på den gensidige selvhengivelse, er forudsætningen etableret for talen om den kristnes gerninger mod næsten. Den rigdom, som den kristne i troen er blevet givet, skal gives videre til næsten. I sit ydre kan mennesket i dette liv ikke nå fuldbyrdelsen, men blot begynde på og gøre fremskridt hen imod det, som i det fremtidige fuldendes. Her gælder det, at den kristne efterligner Kristi eksempel. Ligesom Kristus, der i sin guddommelighed gav sig hen til mennesker, skal den kristne ikke holde sin egen guddommelighed for »et røvet bytte«, men give den hen til næsten. Der er to grunde til, at den kristne skal leve således. Når mennesket lever i kærlighed til næsten, lever det dels gudvelbehageligt, dels dør det sit eget kød. Begge aspekter står centralt i beskrivelsen af det ydre menneske.

Sammenligner man med Andreas-sermonen og dens totale afvisning af det skolastiske retfærdighedsbegreb og det deri indeholdte reciprocitetsbegreb, er der sket en tydelig udvikling. Hvor den tidlige

41. WA 56,329,27-330,5: »Quia Sapientia carnis aduersaria est verbo Dei, Verbum autem Dei est immutabile et insuperabile. ideo necesse est Sapientiam carnis mutari et suam formam relinquere ac formam verbi suscipere. Quod fit, dum per fidem seipsam captiuat et destruit, conformat se verbo, credens verbum esse verum, se vero falsam. Sic 'Verbum caro factum est' et 'accumpsit formam serui', vt caro verbum fiat et homo formam assumat verbi; tunc, vt c. 3. dictum est, homo fit iustus, verax, sapiens, bonus, mitis, castus, sicut est verbum ipsum, cui se per fidem conformat«.

42. StA 2,272,25-28

43. StA 2,274,37-41: »Quod animam *copulat* cum Christo, sicut sponsam cum sponso. Quo sacramento <vt Apostolus docet> Christus et anima efficiuntur vna caro, Quod si vna caro sunt, verumque inter eos *matrimonium*, immo *omnium longe perfectissimum consummatur*« (min kursivering).

Luther bevidst forsøger at holde sig på afstand af »reciprocitetsnormen«, kan Luther i både *De duplici* og Frihedstraktaten bruge den konstruktivt. Det bemærkelsesværdige er, at det synergistiske skær glider væk i takt med, at reciprocitetsaspektet forstærkes.

Inden for rammerne af et overordnet reciprocitetsbegreb kan denne udvikling rekonstrueres. Når den unge Luther af frygt for at ende i en »noget for noget«-tankegang, afskriver enhver form for forventning om modgave som »belønning« for den totale ydmyghed, truer den totale *mortificatio sui* med at blive frelsens forudsætning. Det ikke at forvente nogen modgave fra Gud, bliver den rette gave til Gud, som resulterer i målet, retfærdiggørelsen. Ud fra et socialantropologisk perspektiv kan Luther ikke komme ud af reciprocitetsnormen. Så kan det godt være, at også Luthers tidlige *humilitas*-teologi bygger på en forståelse af, at det alene er Gud, der handler i ydmygelsen af mennesket (Jvf. Prenter). Men fordi menneskets bod bliver en strukturel gentagelse af Kristi korsdød og dermed koncentrerer sig om dødsaspektet, truer gensidigheden med at lukke sig om sig selv. Kristi »dødsgave« besvares af menneskets »dødsgave«. Udvekslingen må nødvendigvis ende her.

Anderledes ser det ud, hvis den første gave indeholder et overskud, hvis den første gave er en »livsgave«. Er det tilfældet kan udvekslingsstrukturen udvides og omfatte forholdet til næsten. Der bliver, banalt sagt, mere at give af. Samtidig kan man se, hvordan den tidlige afstand til enhver form for reciprocitetstanke stille forsvinder. For at opnå det, har Luther udnyttet, hvad man kunne kalde den første gaves overskud. Den første gave har en indbygget mulighed for at indeholde et ikke indhenteligt overskud i forhold til alle senere modgaver, simpelthen fordi den er den første. Den første gave er ikke betinget af andre gaver, men fri.⁴⁴ Det er denne pointe Luther kan siges at udnytte i det ombrud af udvekslingsstrukturen, som finder sted i tidsrummet mellem 1516 og 1519.

V. Konklusion

Både den tidlige og den senere Luther er optaget af at fastholde det eksklusive i Guds frelse af mennesket. Hos den unge Luther sker det i opgøret med reciprocitetstanken, men denne taktik frafalder. Den nye strategi består i at fremhæve dels Guds første gave, dels denne første gaves karakter af »livsgave«. I det øjeblik denne strategi er på plads, har Luther ikke længere problemer med at indarbejde det indholdsmæssige i det traditionelle retfærdighedsbegreb, *reddens unicuique*,

44. Denne pointe kan man finde hos f.eks. Simmel: 1908, 595.

quod suum est. Og da han i 1522 skriver fortalen til Romerbrevet, kan han oversætte det direkte til tysk.

Denne nye tilrettelæggelse af den guddommelige økonomi forklarer også, hvorfor de to sakramenter, dåb og nadver, får så stor en betydning hos Luther. Her gives mennesket nemlig den første gave (liv, salighed, retfærdighed, tro), som er forudsætningen for retfærdiggørelsens fællesskab.

Mellem 1516 og 1519 sker der noget afgørende. I overvindelsen af det skolaske retfærdighedsbegreb og dens problematiske reciprocitetstanke når Luther til sidst frem til en indholdsmæssig »dåb« af reciprocitetsbegrebet. Ved hjælp af tanken om den første gaves overskud, kan han betone Kristi eksklusive selvhængivelse. Fordi initialgaven også indeholder et opstandelselement, kan den konnoteres med liv. Herfra kommer det betydningsmæssige overskud, der er forudsætningen for, at Luther kan sprænge humilitasteologiens strukturelle begrænsning. Om man vil kalde vendepunktet for det reformatoriske gennembrud, er for så vidt uinteressant. Det spørgsmål afgøres hypigst af egen teologisk overbevisning. Vigtigere er det at se, at der rent faktisk er sket et brud i forhold til Romerbrevsforelæsningsens *humilitas*-teologi. At konstatere en afgørende forskel mellem den tidlige *humilitas*-teologi og Luthers teologi, sådan som den senere gestalter sig, er mere end »eine bloße Einbildung«, sådan som Leif Grane mener i *Modus loquendi theologicus*.⁴⁵ Problemet kan ikke reduceres til et spørgsmål om »eine Technik der Gnade«. Snarere er der tale om en ganske anden »Ökonomie der Gnade«. For Grane er det kun berettiget at tale om et brud, hvis elementerne *humilitas* og *accusatio sui* afløses af andre.⁴⁶ Det er ikke tilfældet. Deri har Grane ret. Den afgørende ændring er imidlertid ikke af terminologisk art. Den er strukturel. Deri ligger hele forskellen. Derfor kan man finde betydelige overensstemmelser mellem den tidlige og den senere Luthers ordvalg. Da Luther har fået ændret sit »økonomiske greb«, har han ingen problemer med at inkorporere væsentlige bestanddele fra den tidlige teologi. Retfærdiggørelseslærens inventar forbliver stort set det samme.

45. Cf. Grane: 1975, 147f: »Daß Luther im Verlauf der Jahre 1517/1518, oder von mir aus auch gerne erst im Jahre 1518, unter dem Eindruck der Probleme, die der Ablassstreit mit sich führte, eine Formel fand, die für ihn zutreffend zum Ausdruck brachte, wie die Gnade dem einzelnen Menschen begegnet, das bedeutet doch nicht notwendig einen Bruch (oder Durchbruch) im Verhältnis zu der im Voraus schon existierende Grundlage. Im Kampf gegen die Scholastik interessiert ihn zunächst nicht, was man die »Technik der Gnade« nennen könnte. ... Ein Gegensatz zwischen der »Humilitastheologie« und dem »reformatorischen Wortverständnis«, das ist nämlich nicht mehr als eine bloße Einbildung«.

46. Ibid. 150.

Det er placeringen og struktureringen af inventaret, der ændrer sig. Når først Kristi første gave er bragt klart og tydeligt på bane, er der for Luther intet problem i at tale om nødvendigheden af den kristnes ydmyghed.

SUMMARY

The paper uses social anthropological theory to elucidate certain aspects of the development of Luther's theology from 1516 to 1520 without discussing the date of his »breakthrough«. An analysis of *Sermo Die S. Andreae* (1516), *Sermo de duplici iustitia* (1519) and *Tractatus de libertate christiana* (1520) illustrates how Luther moved from a total rejection of the traditional understanding of justice as *reddens unicuique quod suum est* in the early text, to an integration of the idea in the later texts. In these texts, the use of bride and groom as a metaphor for the relationship between Christ and believer plays a even more important role. By a creative application of the prescription in canon law that marriage is first completed by consummation, Luther is able to use the idea of reciprocity and mutuality to his understanding of justification. With this more positive use of the concept of reciprocity he solves the synergistic ambivalence in his early theology. Social anthropological theory is critical to recognising the major change in the »economical« structures in Luther's theology between 1516 and 1519.

Keywords: Luther – gift – justification – reciprocity – canon law – marriage – scholastic theology

Karl Barth og det økumeniske anliggende i mellemkrigsårene og i dag

PROFESSOR, DR.THEOL. JENS HOLGER SCHJØRRING

Ved et tilbageblik på det 20. årh.s kirkehistorie aftegner den tyske kirkekamp i Hitlertiden sig med en særlig skæbnetung betydning. For det første fordi det kom til en styrkeprøve mellem to tanksæt, der var uforenelige: på den ene side holdninger, der medvidende sluttede op om nazismens totalitære ideologi eller måske uafvidende lå under for den; på den anden den klassiske, reformatoriske forståelse af kirkens identitet på grundlag af Bibel og bekendelse. For det andet fordi det lykkedes at udtrykke denne bekendelseskirkelige position med en sådan klarhed og styrke, at det blev åbenbart, at det ikke alene drejede sig om en forsvarsmanøvre i yderste nødværge, men om en nyformulering af de grundlæggende vilkår, der er forbundet med at formulere den kristne kirkes selvforståelse ansigt til ansigt med en ideologi, der ikke vil lade kirken være kirke, men som følge af sin totalitære karakter nødvendigvis kommer til at antaste kirkens grundvold, »at lade den blive gennemkrydset af fremmede forudsætninger«. Heroverfor slås det fast i Bekendelseskirkens grundtekst, Barmen-erklæringen, at kirken alene kan bestemmes ud fra dens egne forudsætninger. For det tredje blev Bekendelseskirken i Tyskland siden hen et eksempel for kirker andre steder i verden, hvor totalitære regimer ligeledes øvede anslag mod kirkens ukrænkelige grundvold. Som eksempler kan nævnes den norske kirke under krigen, kirkerne i Central- og Østeuropa under kommunistisk styre samt kirkerne i Sydafrika under apartheid-regimet.

Det forekommer endvidere ubetvivleligt, at denne besindelse på kirkens identitet, en tolkning af det bibelske og reformatoriske budskab ind i det 20. årh.s kontekst, på afgørende vis hænger sammen med Karl Barths teologiske position. Ganske vist er det misvisende, hvis man lader billedet af Bekendelseskirken fremstå, som var den Karl Barths personlige værk, der efterfølgende blev forelagt andre til tilslutning eller afvisning. Det afgørende ved Bekendelseskirken var netop, at den på en og samme tid var udtryk for en fornyelsesproces på menighedsniveau, en bekendelseskirkelig græsrodsbevægelse, samtidig med at den blev understøttet af en fornyelse blandt fagteologer, præster og kirkeledere, en fornyelse hvis resultater også i eftertiden aftegner sig med stor styrke, først og fremmest i Barmen-erklæringen, men mange andre tekster kunne nævnes. Når dette præg af bredt anlagt teologisk selvransagelse og kirkelig fornyelse er under-

streget, er det alligevel på sin plads at være opmærksom på Karl Barths særlige indflydelse.

Med overvejelserne i denne artikel er det hensigten at gå ind på nogle af de indsigter, der voksede frem af Bekendelseskirkens ofte dyrekøbte erfaringer i kampen for at forsvare kirkens integritet. Samtidig vil det fremgå, at det var og er forbundet med vanskeligheder at overføre disse erfaringer til kirker under andre himmelstrøg og i andre historiske sammenhænge. Drøftelsen heraf vil ske i form af en inddragelse af to teologer, der havde et andet konfessionelt udgangspunkt end Barth; alligevel havde de begge et fundamentalt interessefællesskab med Barth i udgangspunktet. Det drejer sig om den anglikanske teolog Michael Ramsey og den lutherske Regin Prenter. Hensigten er dobbelt: et sådant udblik vil sætte os i stand til at anskue Bekendelseskirkens anliggende i et større internationalt, økumenisk perspektiv; tillige vil inddragelsen af de to nævnte teologer fra hhv. England og Danmark kunne danne baggrund for en historisk perspektivering i forhold til de økumeniske diskussioner, der har været vigtigst gennem de seneste årtier.

Med den her skitserede ramme er der samtidig adgang til at karakterisere det kirkelige og teologiske miljø, Peter Widmann hører hjemme i. Gennem sin opvækst i en præstegård i Würtemberg, hvor faderen var dybt involveret i kirkekampen på Bekendelseskirkens side, og gennem sin senere teologiske uddannelse i Tübingen og Marburg, er Peter Widmann præget af de teologiske grundafgørelser, der hører sammen med arven fra kirkekampen, og som i større eller mindre grad har berøring med Karl Barths teologi. Samtidig har Peter Widmann i sin egen akademiske virksomhed søgt at gøre alvor af den udfordring, der knytter sig til at overføre erfaringerne fra dengang til nye sammenhænge. Denne bestræbelse på at tage den systematiske teologis opgave alvorligt ved at gennemføre en betydningsoverførsel til nye problemstillinger har bl.a. vist sig i hans disputats, men også i mere lettilgængelige (men alligevel tanketunge) afhandlinger om gudsbegreb og menneskesyn, samt i hans indlæg fra de seneste år om synet på det kirkelige embede i forbindelse med Porvoo-erklæringen.¹

1. Peter Widmann, »Gud og gudløshed«, i: *Gudsbegrebet*, red af Sigfred Pedersen, København 1985, 9-24; »Teologi som antropologi?« og »Det kristne menneskesyn- et menneskeligt menneskesyn«, i: *Menneskesynet*, red af Sigfred Pedersen, København 1989, 9-27 og 292-307; »Striden mellem Barth og lutherdommen«, i: *Karl Barth og den lutherske tradition. Et teologisk opgør i nordisk perspektiv*, udg. af Peter Widmann og Theodor Jørgensen, Aarhus 1990, 41-58; »Udtalelse om Porvoo-erklæringen«, i: *Fønix* 1995, nr. 2, 114-128.

Uden at gå ind i en detaljeret karakteristik af de hermed antydede problemstillinger fra de seneste år, endstige antyde noget løsningsforsøg, er det hensigten at sætte disse perspektiver ind i et historisk perspektiv for på denne måde at bidrage til forståelsen af deres betydning og rækkevidde.

Først er der imidlertid anledning til at pege på et ejendommeligt paradoks, der knytter sig til Karl Barths standpunkt i mellemkrigsperioden og dets virkningshistorie.

På den ene side set er det afgørende, som allerede kort skitseret ovenfor, at Barth havde en klar erkendelse af de dogmatiske grundsatninger, der dikterede kampen for at lade kirken forblive kirke. Gav man efter for et ideologisk pres fra tidsånden for dermed at opleve den berusende følelse, der kunne indfinde sig ved at lade kirken komme folkets trængsler eller frihedsbestræbelser i møde, svare på trangen til at lade kirken være i pagt med det, der rørte sig i folk, viden-skab, kultur og samfund, så lod man kirken blive fremmedgjort fra sig selv. Den blev instrumentaliseret for idealer, der måske nok fremtrådte som udtryk for tidens krav, men ret beset ikke var andet end tidsbestemte foreteelser, ideologiske modefænomener, der i øjeblikket ganske vist kunne træde frem med en imponerende virkende religiøs ikklædning, men som alligevel var og blev udtryk for det menneskelige, kun alt for menneskelige. I stedet gjaldt det at holde kirken fast på, at dens grundvold er givet, at åbenbaringen er guddommelig i den elementære betydning, at den er bevidnet i Bibel og bekendelse, uden at det står til os mennesker at møde op med et andet konkurrerende kriterium, det være sig nok så presserende. Nej, fremhæver Barth, til lydhed mod det første bud hører tillige at tage alle nødvendige konsekvenser af, at Gud har talt (perfektivt i ordets egentligste betydning). Dette var grundindsigten i Bekendelseskirken; det var hjørnesteinen i Barmen-erklæringen; og dette er tillige til enhver tid det kriterium, vi teologisk set må bringe i anvendelse, når vi bestemmer kristendommen i forhold til en given ideologi.

På den anden side er der en ejendommelig bornert begrænsning knyttet til Barths senere holdning til arven fra Bekendelseskirken. Forholdet er det, at Barth efter 1945 insisterede på, at den økumeniske bevægelse måtte indoptage de dyrekøbte erfaringer fra den tyske kirkekamp, hvis ellers de økumeniske ledere mente noget som helst med deres erklæringer om, at hele den kristne kirke med opgøret i Hitler-tidens Tyskland var blevet stillet over for sandhedsspørgsmålet. At tage læren fra kirkekampen alvorligt måtte i følge Barth vise sig ved, at kirkerne i og uden for Tyskland tog principiel stilling til Barmen-erklæringen og i øvrigt også til skylderklæringen fra oktober 1945, eftersom det ikke alene var kirkerne i Tyskland, der havde svig-

tet og forrådt evangeliet, men kristenheden i det hele taget. Men ikke nok med det. Barth lod også det indtryk fremstå, at alle andre kirkelige strukturer og tankemønstre end de, der var gældende i den radikale, synodale fløj af Bekendelseskirken, på forhånd var dømt til at føre til politiske ulykker. Han sigtede dermed f.eks. til de biskoppeligt ledede lutherske landskirker i Tyskland, som for ham at se blot i kraft af ledelsesformen var spundet ind i et hierarkisk, autoritært mønster, der nødvendigvis måtte føre til menighedernes passive underkastelse under et givet regime, selv når dette regime byggede på uret. Eller han sigtede til en luthersk forståelse af de skabte ordninger og insisteren på rækkefølgen lov-evangelium. Heri så han en skæbnsvanger tænkemåde, der før eller siden ville føre lige ud i hel- eller halvnazistiske tankegange, hvilket han så dokumenteret med De tyske Kristne samt Erlangen-teologerne Althaus og Elert. Ikke på noget tidspunkt efter 1945 var Barth villig til at anlægge en mere differentieret målestok, selvom der ellers internationalt var bestræbelser på at bløde op på fjendebillederne.

Vi skal senere vende tilbage til dette paradoksale forhold. Indledningsvis drejer det sig alene om at konstatere, at det selv i forhold til Barths i alle henseender respektindgydende oeuvre er påkrævet at anlægge en kritisk målestok.

1. Karl Barths standpunkt i begyndelsen af trediverne

Karl Barths teologiske position havde været under stadig udvikling siden hans studieår i Tyskland i århundredets første årti. På intet tidspunkt kan man tale om en definitiv udformning, men det er dog på sin plads at tale om en vigtig afklaring i begyndelsen af trediverne, markeret først og fremmest af bogen om Anselm og første bind af *Kirchliche Dogmatik*. Samtidige begivenheder på tyske universiteter og i det tyske samfund i det hele taget kom til at illustrere rækkevidden af de principovervejelser, Barth gjorde sig i disse hovedværker. Det er følgelig ikke således, at det var konfrontationen i kirke, kultur og samfundsliv, der bevirkede, at Barth standsede op og revurderede sine synspunkter. Forholdet er modsat, at han allerede havde truffet de væsentligste teologiske afgørelser, da begivenheder uden for hans dørrin med makaber dramatik illustrerede, hvilke betydningsfulde afgørelser man stod over for i teologi og kirke.

En af de tidligste af disse stridigheder drejede sig om en universitetspolitisk affære i Halle, fremkaldt som følge af udnævnelsen af en professor i praktisk teologi, Günther Dehn. Denne var i forvejen kendt i offentligheden, fordi han havde yttet sig mod forherligelsen af mindesmærker fra verdenskrigen i og omkring tyske kirker. Da han blev udnævnt til professor i Halle af den socialdemokratiske kultus-

minister i Prøjsen, brød et veritabelt uvejr løs. Studenterpolitiske protestgrupper aktionerede ved at møde op til Dehns første undervisningsarrangementer og forhindre ham i at påbegynde lektionerne. Dette gjorde studenterne ud fra det synspunkt, at det altoverskyggende problem for den studerende ungdom i dagens Tyskland var den nationale skæbnekamp, d.v.s. den mentale oprustning i hele den tyske befolkning, hvilket for dem var en nødvendig betingelse for, at folket omsider kunne finde sig selv efter den ydmygelse og fremmedgørelse, der var konsekvensen af Versailles-freden, den skandaløse »mord-fred«. Eftersom denne nationale udfordring nu, d.v.s. i 1932, fremtrådte med en sådan grad af alvor, stillede studenterne krav om, at deres akademiske lærere måtte besidde et patriotisk sindelag, der kunne virke opildnende på den studerende ungdom.

Studerterne blev snart sekunderet af fremtrædende universitetsprofessorer, blandt dem Emanuel Hirsch fra Göttingen, Karl Barths tidligere kollega. Hirsch tilsluttede sig helt og holdent de studerendes synspunkt, idet han anførte, at »det unge, nationale Tyskland« havde krav på solidaritet fra de ældre. Ja, hvis fædrelandet skulle slippe fri af det stranguleringsforsøg, som dets ondsindede fjender i ind- og udland havde lagt op til, var det en forudsætning, at hele befolkningen sluttede op om den bevidstgørelse, der nu voksede frem blandt de studerende. Denne fælles forpligtelse havde også gyldighed for teologi og kirke, hævdede Hirsch.

Det fik Barth til at tage til orde. »Hvor er det i grunden, I har Jeres lidenskab fra?«, spurgte han oprørt sine kolleger. »Er det Jeres kristne overbevisning, der får Jer til at tale med så megen patos? Er det virkelig den teologiske identitet, der får Jer til at ytre Jer med en sådan absolutthed?«²

Barth erkendte med andre ord klart, at bestemte ideologiske instanser havde skudt sig ind og klausuleret meningsdannelsen hos de opbragte aktionerende og deres sekundanter i det videnskabelige establishment. De teologiske sandhedsspørgsmål var gjort betinget af dagens ideologiske modetemaer. Der var byttet om på rangforholdet mellem den kristne åbenbaring og de dagsaktuelle stridigheder.

Derfor insisterede Karl Barth på, at den umiddelbare forpligtelse var at holde fast på det ret forståede prioriteringsforhold. Teologiens fornemste forpligtelse måtte til enhver tid være at vise hen til åbenbaringen, fastholde at alle trosspørgsmål har udgangspunkt i dette, at vi mennesker respekterer det første bud. Alt for ofte sker der i kampens

2. Karl Barth, »Der Fall Dehn und die »dialektische« Theologie«. I: *Neuwerk* 1932, 366-372. Sml. Klaus Scholder, »Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd.1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934«, Frankfurt-Wien-Stuttgart, 217-224.

hede det, at aktuelle stridsemner skyder sig ind som melleminstans i forhold til åbenbaringen, fremførte Barth. Derfor så han det som sin opgave at pege på et niveau et trin højere end de ideologiske kombattanter (»ein Niveau des Oberhalb«). Præcis denne insisteren på det ret forståede udgangspunkt for samtlige teologiske afgørelser lå bag Barths kendte fyndord fra 1933: at drive teologi, som om intet var hændt, og at der skal drives teologi, fordi der skal prædikkes på søndag. Ikke at Barth dermed forestillede sig verdensfjerne, uforpligtede teologiske dagdrømmerier. Lige modsat. Når der blev peget på den åbenbaringssandhed, som det hele i sidste ende drejede sig om, så var der dermed taget vare også på alt andet, til og med på allerbedste måde, anførte Barth.

Det var denne tankegang, der var Barths målestok, da han i kirkekampens indledende fase afviste at lade nazistisk determinerede mærkesager bestemme dagsordenen i kirke og teologi.

Kriterierne måtte i stedet nu som før være begrundet ud fra Bibel og bekendelse, understregede Barth. At dette i samtiden af Barths kritikere blev opfattet som bekendelsesortodoksi, der dispenserede fra at tage stilling til de uhyrligheder, der prægede dagligdagen i det nazificerede Tyskland, er en anden sag. Barth mente i udgangspunktet det modsatte, hvilket han også med al ønskelig tydelighed gjorde klart, da han efter sin afsked fra professoratet i Bonn i 1935 rejste tilbage til Svejts, hvor han kunne tale og skrive mere ubeskyttet. Men det afgørende var og blev, at spørgsmålet om kirkens væsen måtte besvares på grundlag af kirkens egne identitetskriterier.

2. Ramsey's anglikanske bidrag til afklaring af kirkesynet

Nogenlunde samtidig med at modsætningerne i synet på kirke og stat, kristendom og politik tilspidsedes i Tyskland, blev der i England offentliggjort en væsentlig bog om kirkesynet, forfattet af den anglikanske teolog Arthur Michael Ramsey. Bogen udkom i første oplag i januar 1936 og kan ud fra både tidspunktet for dens offentliggørelse og dens bærende synspunkter betragtes som en slags parallel til Barths nyformulering af et reformatorisk kristendomssyn. Men det skal straks indrømmes, at en sådan parallellisering ikke kan stå alene. Man skylder at gøre opmærksom på, at der er væsentlige forskelle i accentueringen.

Ramsey gør det straks i bogens indledning klart, at det er hans anliggende at karakterisere kirken på en sådan måde, at det bliver helt umisforståeligt, at dens fremtrædelsesform i en given historisk sammenhæng ikke måles ud fra synspunkter som samfundsrelevans, politisk hensigtsmæssighed, nationalt sammenhold eller lignende. Spørgsmålet om, hvorvidt kirken er tro mod dens eget væsen, kan ale-

ne afgøres med udgangspunkt i en afprøvning af, hvad der ligger i det nytestamentlige vidnesbyrd. Der er for Ramsey ingen tvivl om, at den centrale kirkemetafor er »Kristi legeme«, idet han fra første færd understreger, at han er inspireret, ikke af snævre hensyn ud fra hans egen konfessionskirke, men af nybrud i den internationale, nytestamentlige forskning og af den nye økumeniske bevidsthed om kirkens almindelighed (»catholicity«).

Til bevidstheden om den kristne kirkes egenart hører for Ramsey endvidere, at kirken ikke forfalder til selvgodhed, ej heller selvtilstrækkelighed. Derimod må kirken, netop som Kristi legeme, som bestemt af Hans lidelse, død og opstandelse, bestandig søge at finde udtryksformer for det kristne fællesskab og vise hen til kirkens ret forståede enhed, så sandt som der kun er ét hovede og ét legeme, omend der er mange lemmer. Som nødvendige synsvinkler for at kunne udtrykke den sandhed, der ligger gemt heri, peger Ramsey dels på gudstjenestens liturgi, i særdeleshed sakramenterne, dels på det biskoppelige embede.

Desuden foretager Ramsey et kort udblik over hovedfaser af kirkens historie, fremfor alt oldkirken og reformationen. Han lægger ikke skjul på, at han ser sit anliggende i lyset af den reformatoriske genopdagelse af det apostolske vidnesbyrd; men i næste åndedrag tager han kritisk forbehold over for en ensidig påberåbelse af reformationen: »It has uttered the Gospel of God, it has nourished the Christian fellowship, and it has at the same time lacked the notes of the historical and apostolic structure in its Church life. It has had a varied history, at times declining into extreme individualism and subjectivism, at times recovering, with the sola fide and the soli Deo gloria sounding afresh«.³

Netop i lyset af denne dobbelte vurdering af reformationens gyldighed og forpligtelse i nutiden går Ramsey ind i en differentieret karakteristik af det økumeniske anliggende i aktuelt perspektiv. På den ene side vil han – med henvisning til de ovenfor omtalte forfaldstendenser i forhold til reformationens grundanliggende – insistere på betydningen af tredje trosartikel, i særdeleshed af liturgiens væsen som højtid og fejring af det guddommelige nærvær, af det biskoppelige tilsyns- og ledelsesembede, samt forpligtelsen til at gøre alvor af kirkens enhed og almindelighed. På den anden side lægger Ramsey vægt på at karakterisere Karl Barth positivt, i og med at netop Barth med styrke har fremdraget det reformatoriske grundanliggende.

3. Arthur Michael Ramsey, *The Gospel and the Catholic Church*, London 1936 og senere, citat 197.

Når regnskabet skal gøres op, kan Ramsey dog ikke undlade at foreholde Barth, at denne i en afgørende henseende ikke gør alvor af en fuldtonende lære om kirken. Ensidigheden træder frem i form af en uformidlet modsætning mellem Barth og katolsk teologi på to punkter, mener Ramsey. Når Barth insisterer på menneskets radikale syndighed, ser katolsk teologi heri en fornægtelse af skaberværkets godhed. Modsat vil en katolsk sakramentstænkning uvilkårligt forekomme Barth som en tilbagevenden til en thomistisk hævvelse af *theologia naturalis*.⁴

Just i lyset af denne polarisering går Ramsey ind på særkendet ved anglikansk kirkesyn med den tradition for brobygning og formidling, der altid har været anglikanismens adelsmærke. Hans anliggende er at nå til fornyet erkendelse af det nytestamentlige og reformatoriske syn på evangeliet i respekt for kirkens årtusindgamle tradition og i erkendelse af de specifikke udfordringer, der gør sig gældende i nutiden, hvormed han – som det vil være fremgået af ovenstående referat, selv med dets kortfattede taget i betragtning – sigter til de moderne samfundsideologier på den ene side og det økumeniske anliggende på den anden.

Det spørgsmål, vi må stille, når vi i dag stiller Ramsey over for Barth, er følgende: er der for en systematisk-teologisk betragtning virkelig er tale om en væsensmæssig, omfattende uenighed mellem dem, eller kan de accentueringsforskelle, der notorisk er tale om, ses som anledning til en åben økumenisk samtale med den dertil hørende proces af afklaring og gensidig vilje til at lære af den anden part?

3. Regin Prenters lutherske kirkesyn i internationalt perspektiv

På det tidspunkt, hvor Michael Ramsey færdiggjorde sin bog om ekklesiologien, tilbragte han megen tid i samtale med en dansk stipendiat på gæsteophold i England, Regin Prenter. Denne var kommet til England som sidste rejsemål på en større teologisk dannelsesrejse. Han havde i 1932 først studeret i Strasbourg i et års tid. Derefter kom han i 1933 til Bonn for at studere hos Karl Barth. Prenter hørte med stor begejstring Barths forelæsninger og måtte som udenlandsk observatør uvilkårligt sætte perspektiverne i forbindelse med de aktuelle samfundsforhold i Tyskland efter Hitlers magtovertagelse, ligesom han tydeligt fornemmede den begyndende kirkekamp. Prenter opholdt sig således i Bonn i den periode i forsommeren 1934, hvor Barmen-erklæringen blev affattet og udsendt. Han deltog også i Barths seminarer, hvor han bl.a. var modig nok til at fremlægge sin tolkning af Grundtvigs kirkelige anskuelse, et teologisk standpunkt, der gan-

4. Op.cit., 203.

ske givet ikke bekom Barth særlig vel. Kort tid efter offentliggjorde Prenter to artikler på tysk, hvori han redegjorde for sin Grundtvig-forståelse, idet han samtidig søgte at gøre alvor af sin principielle tilslutning til Barth.⁵

Med dette udgangspunkt vil man kunne forstå, hvorfor der lå en form for indre konsekvens i den kendsgerning, at Prenters næste station efter Bonn blev Lincoln i samtale med en anglikansk teolog som Ramsey.

Vi skal derfor se nærmere på, hvordan inspirationen fra Barth ytrede sig i forhold til de dilemmaer, denne påvirkning medførte i forhold til Prenters rodfæstethed i et grundtvigsk kirkesyn og i forhold til hans efterfølgende videnskabelige hovedprojekt, disputatsen om Luthers tolkning af den tredje trosartikel.

Det vigtigste vidnesbyrd om Prenters påvirkning fra Barth, herunder foreningen af dogmatisk klarsyn med forståelsen af teologens ansvar i forhold til aktuelle udfordringer i samfundet, finder vi i teksten »Kirken og Retten i den aktuelle Situation«, en erklæring Prenter af-fattede i marts 1944, d.v.s. ti år efter Barmen-erklæringen. Det teologiske hovedsigte er imidlertid ganske det samme i de to tekster.

Prenter skelner klart mellem forkyndelsesudsagn og politiske udsagn. Af hensyn til begge sider må der sondres, men ikke adskilles, idet det for den kristne står klart, at gudsforholdet og troen bestemmer hele tilværelsen. Lige så sandt det er, at der kan og skal sondres mellem evangelium og politik, lige så uomtvisteligt er det, at der foreligger en uafviselig opgave for kirken, når retten er truet, vel at mærke truet fundamentalt, ikke kun ved lejlighedsviser retskrænkelser, men således at selve rettens grundlag er antastet. Prenter (der i den anførte udtalelse ikke træder frem med angivelse af sit navn, hvilket i den givne kontekst var udelukket; men det er en historisk kendsgerning, at erklæringen var udarbejdet af Prenter, siden godkendt af K.E. Løgstrup) nævner en række foreteelser i Danmark efter 29. august 1943, der godtgør, at rettens grundlag er antastet.⁶ I en sådan situation kan kirken ikke passivt se til, men må tale åbent om ansvaret for hævdelsen af ansvar og retsordningens beståen. Overensstemmelsen med Barmen-erklæringens artikel 5 er åbenbar, idet der også der tales om nødvendigheden af at sondre mellem den statslige orden og kirken.

5. Regin Prenter, »Die sogenannte 'kirchliche Anschauung' N.F.S. Grundtvigs als Frage an die evangelische Theologie von heute«, i: *Evangelische Theologie II*, 1934, 278-288; samme, »Die Frage nach einer theologischen Grundtvig-Interpretation«, i: *Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag* (1936), 505-513.
6. »Kirken og Retten i den aktuelle Situation«, i: *Kirkelige Dokumenter fra Betsættelsestiden*, udg. af Jørgen Glenthøj, 1985, 20ff..

Det er statens forpligtelse af sørge for »ret og fred«, hvorimod kirken viser hen til Gudsriget. Men når kirken taler om det, der er dens sag, så er der »dermed også sagt noget om de regerendes og de regeredes ansvar«.⁷

Så vidt lå Prenter helt på linie med sin læremester. Men allerede under opholdet i Bonn gjorde der sig som allerede kort omtalt en divergens gældende, for så vidt Prenter over for Barth gik ind på sin optagethed af Grundtvigs kirkelige anskuelse. Enkeltheder i Prenters redegørelse for Grundtvig skal ikke refereres i denne sammenhæng. Kun et enkelt perspektiv skal nævnes, fordi det rører, hvilken grundlæggende betydning det havde for Prenter at tage Barths teologiske grundsynspunkt alvorligt, samtidig med at han søgte at gennemtænke, i hvilken udstrækning dette standpunkt lod sig forene med et grundtvigsk syn på kirke og sakramenter.

Prenter refererer det ejendommelige ved karakteren af Grundtvigs omfattende forfatterskab, at der ikke er tale om nogen teologisk principlære i egentlig forstand, men derimod om salmer og kirkelige lejlighedsskrifter på den ene side, og de historiske, poetiske og mytologiske skrifter på den anden, skrifter, der på forskellig vis rummer »livsoplysning«.

Hovedsagen for Prenter er at gøre det klart, at der hermed ikke er tale om nogen »dobbelt åbenbaring« hos Grundtvig. Var det tilfældet, ville man havne i samme vranglære som De tyske Kristne. Derimod går det igennem hele Grundtvigs forfatterskab som en rød tråd, at der kun er én Gud, eller rettere én treenig Gud, trosbekendelsens grundvold. De andre sandheder, som vi møder i historie, poesi og mytologi, kan være nok så interessante. De må dog hele tiden vurderes med udgangspunkt i de kristne grundsandheder. Deres underordnede rang i forhold til evangeliet indebærer, at de ikke under nogen omstændigheder kan komme til at binde kirkens identitet på forhånd. Med direkte reference til Barth og ledsaget af citater fra Barmen-erklæringens artikel 5 konkluderer Prenter, at vi i en nutidig tolkning af Grundtvig er tvunget til at anlægge en kritisk målestok. Det overordnede kriterium må hele tiden hentes ud fra Grundtvigs enestående klare gengivelse af kirkens livsnerve. Ganske anderledes med Grundtvigs bidrag om mytologi, folkelighed og historiesyn. De er fremgået af en forangien tidsalder; de lever ikke mere, omend de nutidigt kan optræde i gewandter, der tilsyneladende ser ens ud. »Sie leben nicht mehr. Das Licht des Evangeliums trifft jetzt den Gegner an einem anderen Ort als in der romantischen Geschichtsauffassung, wo Grundtvig das

7. Barmenerklæringen findes i dansk oversættelse, dels i den i note 6 anførte dokumentalsamling, dels i *Teologiske tekster*. Redigeret og kommenteret af Afdeling for Dogmatik, Aarhus Universitet, 369ff.

Evangelium mit dem Geiste der Zeit kämpfen liess. Es gibt heute ganz andere Spekulationen über Volk und Geschichte, die vom Evangelium her begrenzt werden müssen. Denn sie *müssen* vom Evangelium her begrenzt werden«. ⁸

Tydeligere kan det vanskeligt udtrykkes, hvor afgørende det er for Prenter at slå følge med Barth i dennes insistere på kirkens proprium og ukrænkelighed under afvisning af den tysk-kristne vranglære.

Derimod aftegner der sig en divergens angående sakramentssteologien. Dette stod senest helt klart, da Prenter fremlagde sin dogmatik, hvori dåb og nadver, tolket med programmatisk henvisning til Luther og Grundtvig, spiller en vigtig rolle. Men på vejen til udarbejdelse af dogmatikken er Prenters disputats den afgørende mellemstation, *Spiritus creator. Studier i Luthers Theologi*, 1944. I tilbageblik kan man ikke undgå at spore, at der på dette tidspunkt må have eksisteret en mærkbar uenighed, hvilket i øvrigt også var fremgået allerede i 1939, da Barth under sit besøg i Danmark havde ytret sig fundamentalt kritisk om betoningen af barnedåben som et afgørende træk ved den folkekirkelige tradition i Danmark. Ikke desto mindre falder det i øjnene, at Prenter vedholdende søger at fastholde sin tilslutning til Barths væsentligste erkendelser. Således er der i disputatsen ikke ét eneste eksempel på direkte polemik over for Barth, hvorimod Prenter på et betydningsfuldt sted går i rette med Karl Holl (som talsmand for Luther-renæssancen) for i stedet at tilslutte sig Barths synspunkt. Dette har baggrund i disputatsens ærinde, nemlig at redegøre for den uopløselige sammenhæng mellem det forkyndte ord, det sakramentale nærvær og den Helligånd, der nyskaber, retfærdiggør og fuldender. Denne sammenhæng mellem forkyndelse og sakramente er i følge Prenter blevet mistolket i megen nyprotestantisme (bl.a. hos Holl). Alt for ofte har man forstået Luthers fremhævelse af forkyndelsesordet i spiritualiserende retning, som om det sakramentale tegn kunne undværes, eller måske endda var uegentligt i forhold til det centrale hos reformatoren. Men det er en fatal fejllæsning, indvender Prenter. Den dybe samhörighed mellem forkyndelsesord og sakramente indebærer ikke nogen »spiritualisering av sakramenttanken, men en sakramentalisering av forkyndelsen«. Senere hedder det: »At ord og tegn i sakramentet betyder noget, vil sige, at de peger hen paa en nærværende realitet. Det er fordi tegnet betyder (og ikke blot »symboliserer«) Guds reale indgriben, at det tjener som stadfæstelse på Guds løfte«. ⁹

8. Regin Prenter, »Die Frage nach einer theologischen Grundtvig-Interpretation« (note 5), citat 512f.

9. Regin Prenter, *Spiritus Creator. Studier i Luthers Theologi*. 2. udg. København 1946, 156f. Sml. »Grundtvigs syn på forkyndelsen«, i: Grundtvig-Studier 1948, 63-78.

I umiddelbar videreførelse heraf fremhæver Prenter konsekvenserne af denne sakramentsforståelse, fremfor alt i den henseende at der hermed tages afstand fra en falsk, moderne individualisme. I stedet peges der på det elementære ved den kristne kirke, forstået som det nye Gudsfolk. Den guddommelige handlen, der udtrykkes i og med sakramenterne »er altid en kirkeskabende og kirkeopholdende handling«, hedder det i sammenhæng med endnu en reference til Barth og fremdeles uden nogen antydning af, at Prenter skulle tilsigte nogen væsentlig indsigelse i forhold til Barths reservationer i forhold til en luthersk sakramentssteologi (159). Det ser således ud, som om Prenter bevidst underspiller den uenighed, han ellers havde indkredset i sine tidligere artikler om Grundtvig og Barth.

4. Om de »store« teologiske positioner i lyset af de seneste års økumeniske debat

Når vi ser tilbage på det 20. århundredes teologihistorie, vil det let tage sig sådan ud, at udviklingen betegner en faldende kvalitetskurve, for eksempel ved at der tages udgangspunkt i fremvæksten af en række eksempler på teologisk fornyelse af epokal rang i århundredets første halvdel, i første række Karl Barths og – i en noget mere tilbagetrukket position – Regin Prenter og Michael Ramsey.

Som omtalt tidligere er den forpligtende arv fra Karl Barth fremfor alt knyttet til indsigten i, at den kristne åbenbaring og kirkens identitet ikke kan bestemmes ud fra nogen ideologisk instans. Historien siden mellemkrigsårene har med skræmmende tydelighed demonstreret, hvor fundamental denne erkendelse er, og hvilke forfærdende teologiske perspektiver, der aftegner sig, når man vidende eller uafvidende vender ryggen til Barth. Dette gælder også i forhold til den økumeniske udfordring. Det er hensigten med dette indlæg at pege på, at det økumeniske anliggende må tages alvorligt og at spørge til, hvordan dette gøres uden at give køb over for krav om teologisk klarhed. Hertil hører bl.a. redelighed i forhold til den økumeniske bevægelses virkningshistorie. Og det kan ikke omtvistes, at der til tider er gået ideologi i den økumeniske samtale. Der har været en utålmodig skubben på for at opnå resultater; dogmatisk afklaring måtte ikke være forsinkende eller hindrende på vejen mod fælleskirkelig enhed. Bestræbelsen for hele tiden at gøre fremskridt, der kunne gøre indtryk, fandt udtryk som pression, som gjaldt det at tvinge politisk korrekthed igennem. Spørgsmålet melder sig derfor, om arven fra Barth i dag virkelig må være ensbetydende med skepsis eller måske endda forhåndskritik i forhold til det økumeniske anliggende. Skulle det ikke være muligt at fastholde kirkens proprium og samtidig understøtte bestræbelser for at opnå enighed på tværs af konfessionsgrænser?

Hvad der imidlertid falder i øjnene, er det forhold, at en række temaer fra de seneste årtiers økumeniske debat er foregrebet i de nævnte teologiske personligheders indlæg fra tidligere årtier, uden at der dog er fremlagt ret mange oplæg, der kunne medvirke til opklaring af de kontroverser og polariseringstendenser, der har været et mærkbart træk ved den teologiske debat om økumeniske spørgsmål her i landet. Det er hensigten i disse afsluttende overvejelser at tage disse modsatrettede, vanskeligt overskuelige tankegange i øjesyn. Der gør sig et ejendommeligt forhold gældende angående den diskussion, der blev ført i firserne angående den såkaldte Lima-erklæring (om dåb, nadver og embede) og i halvfemserne om kirkesyn og embedsteologi ud fra den såkaldte Porvoo-erklæring.

Ser man tilbage på disse diskussioner og deres plads i det kirkeligt-teologiske miljø i bredere betydning, bemærker man en massiv dansk uvilje mod at indlade sig på økumeniske konsensus-tekster. Det skal indrømmes, at de økumeniske tekster har kompromis-karakter, hvilket imidlertid er en forklarlig omkostning, når der skal formuleres konsensus om afgrænsede dogmatiske emner. Fra mange sider her i landet er det blevet fremholdt, at den åbenhed og udglattende tendens, der følger af bestræbelsen på at formulere overensstemmelse på tværs af grænserne mellem konfessionerne, gør det umuligt for os danske at tilslutte os teksterne, hvis vi ellers vil tage vores »evangelisk-lutherske« konfessionelle identitet alvorligt. Heroverfor må det anføres, at bestemmelsen af folkekirkens bekendelsesgrundlag netop er karakteriseret ved et kompromis, der har skullet komme meget forskelligartede teologiske grundsyn i møde og fastholde en fælles ramme, der gav plads for forskelligartede specifikationer af, hvorledes man nærmere ville bestemme det evangelisk-lutherske. Vi har ofte hørt røster om, at denne åbenhed var i overensstemmelse med evangeliets væsen, ja, nogle har ligefrem ment, at tålsomheden i forhold til indholdsbestemmelsen af vort kirkelige bekendelsesgrundlag gjorde den folkekirkelige ordning til den ideelle. Men når det så drejer sig om økumeniske konsensustekster, forlanger de samme mennesker tilsyneladende en klarhed, som vi indadtil i vores egen tradition ikke kan leve op til. Resultatet er blevet en form for dansk fodnotopolitik i forhold til den økumeniske samtale. Dertil kommer, at man i dansk sammenhæng kunne ønske sig en højere grad af bevidsthed om den hermeneutik, der må gældende i forhold til den økumeniske samtale, fremfor alt det forhold, at man skelner mellem den forpligtelse, der knytter sig til varetagelsen af selve det økumeniske anliggende på den ene side, og bestræbelsen på at opnå indholdsbestemt klarhed om konsensus i forhold til de skillelinier, der fremdeles gør sig gældende.

Når disse generelle observationer er omtalt, er det dog på sin plads at fastholde, at der er fremkommet væsentlige debatindlæg. I sammenhæng med de spørgsmål, der er aktuelle i nærværende artikel, kan for eksempel omtales Erik Kyndals disputats *Nadverlære og nadverfællesskab*, der netop har som sit anliggende at forene en nyformulering af det nytestamentlige og reformatoriske syn på nadveren med en stillingtagen til resultaterne af de økumeniske samtaler og til det gudstjenestelige ritual om nadveren i folkekirken. Endvidere kunne man nævne de sagkyndige (i indhold og konklusion meget modstridende) udtalelser, der blev udarbejdet om Porvoo-erklæringen (offentliggjort i Fønix 1995, nr. 2), suppleret med de talrige udtalelser, der blev udarbejdet i landets menighedsråd. Alligevel sidder man tilbage med et indtryk af, at der kun i meget begrænset omfang var noget ønske om at tage drøftelsen af de økumeniske tekster som anledning til en tiltrængt afklaring af vores egen bekendelsestradition, samtidig med at vi kunne gøre vores skyldighed i forhold til den samtale, der blev ført internationalt.

Med dette hjertesuk som afsæt kan der være grund til at fastholde opmærksomheden på de tre teologiske positioner, der ovenfor er omtalt for at overveje, om der skulle være sammenhæng mellem det indtryk af noget uafsluttet og uforløst, der knyttede sig til de indbyrdes relationer mellem de tre anførte teologer, og de seneste årtiers debat.

Til dette forehavende hører en skønsom afvejning af forskelligartede indtryk. Det er ovenfor fremhævet, at den tyske kirkekamp – i særdeleshed Karl Barths bidrag til bestemmelse af Bekendelseskirkens grundvold – er en grunderfaring, der har relevans hinsides alle begrænsninger i henseende til tid og sted målt i forhold til mellemkrigsårenes Tyskland. Samtidig gør der sig det ejendommelige forhold gældende, at Barth efter 1945 bidrog til at fastfryse de specifikke frontstillinger fra den indre-tyske kirkekampsfront. Der var hos Barth en tendens til, at han skød sine modstandere i skoene, at de alle over én kam lå på linie med de tyske kristnes vranglære, ligesom han fordrede sine egne grundafgørelser respekteret som den eneste mulige vej til at lære af fortiden. En sådan proportionsforvrængning så man et eksempel på, da der i efterkrigsperioden blev gjort forsøg på at at bringe liv i samtalen mellem Barth og lutherske teologer i og uden for Tyskland. Barth sparede ikke på kritikken, da han gik i rette med de fatale tendenser, han mente at kunne påvise i den tyske lutherdom i fortid og nutid. (I sandhedens navn skal det medgives, at der også gjorde sig massive fordomme gældende i den modsatte retning). Men forsøgene på at åbne for en samtale blev kvalt, inden de nogensinde var kommet i gang. For eksempel mødtes Karl Barth og Anders Nygren ved en international conference straks efter krigens afslutning og

konstaterede efter en indledende samtale et behov for at revidere billedet af den anden part. Men da så Barth kort tid senere blev anmodet om at levere et bidrag til et festskrift for Anders Nygren med adgang til at gå ind på aktuelle perspektiver i (strids)samtalen om lutherdommen, sendte han en hvas afvisning med henvisning til de særlige træk, der gjorde sig gældende i den tyske lutherdom. »Ich habe zu viel gegen die deutschen Lutheraner (von Meiser bis zu Schlink, von Althaus bis zu Asmussen, von Gogarten bis zu meinem alten Freund Georg Merz (– mit Ausnahme einiger Einzelgänger wie Iwand, Ernst Wolf und Heinrich Vogel) auf dem Herzen: ihren zähen konfessionellen Romantizismus, ihre hartnäckige Verbindung mit der politischen Reaktion, ihr ungeklärtes rituelles Romanisieren, ihre matte Haltung in der Zeit des Kirchenkampfes und nun neuerdings: ihre Sabotage der Einheit der EKD durch ihre Separation als VELKD. Und ich habe hinter dem Allem in jahrzehntelanger Bekanntschaft zu wenig theologischen Grund, zu viel Willkür, Spielerei und zu viel geradezu evangeliums-fremdes Denken gesehen. Auch wenn ich in meinem Beitrag kein Wort von dem Allem gesagt hätte, so würde es doch »in, mit und unter« dem, was ich sagen könnte, dabei sein und bemerkbar werden. Und – wer weiss? – hätte ich dann auch die Frage an die skandinavischen und amerikanischen(!) Lutheraner nicht ganz unterdrücken können: Wo habt ihr eure Augen? Warum unterstützt ihr eine so eine so eindeutig böse Sache? Warum treibt ihr die deutschen Lutheraner auf ihrem verhängnisvollen Weg noch geradezu vorwärts?«¹⁰

Det måtte unægtelig blive vanskeligt at åbne for en samtale efter en så polemisk fanfare.

Men også fra modsat hold gik dialogen i stå og blev afløst af fjendebilleder, endnu inden det var kommet til en stedfæstelse af de reformatoriske kirkers fælles anliggende efter de jordrystelser, der havde hjemsøgt kirkerne i århundredets første halvdel.

Til en sådan fastlåsning af drøftelsen bidrog også lutherske teologer fra Skandinavien. Således var Gustaf Wingren på den ene side indiskutabelt en af de vigtigste bidragsydere til en fornyelse af den skandinaviske lutherdom efter 1945. På den anden side var hans udfald mod Barth lidet konstruktive og ikke tilnærmelsesvist karakteriseret ved samme systematisk-teologiske klarsyn, som hans bidrag i øvrigt bevidnede. Når der drejer sig om Regin Prenter, har vi allerede set, at han søgte at fastholde sin tilslutning til Karl Barths grunderkendelser så længe som overhovedet muligt. Alligevel kastede Prenter sig ud i

10. Karl Barth i brev af 17. dec. 1949 til Sylvester C. Michelfelder. I Det lutherske Verdensforbunds arkiv, Geneve. Delvist citeret i J.H. Schjørring, Prasanna Kumari, Norman Hjelm (Hg.) *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947-1997*, Hannover 1997, 35.

nogle vældige opgør med Barth, blot ikke på de områder, som vi i dag ville anse for mest grundlæggende. Således kom det ikke til en afklaring af det indbyrdes mellemværende i forhold til sakramentssteologien, selvom det i Barths senere år blev en stadig tydeligere hovedsag at udtrykke forbehold til en luthersk sakramentssteologi, og selvom Prenter på sin side polemiserede mod de tendenser, han på forskelligt hold mente at kunne registrere i retning af »afsakramentalisering«.

Sådanne ufuldbyrdede opgør synes at være i det mindste del af forklaringen på det vildrede, der har været et ledsagefænomen til de seneste årtiers bestræbelser på at formulere konsensustekster om sakraments- og embedsteologi. Der er behov for at kombinere en besindelse på de fundamentale vilkår for at indholdsbestemme kirkens identitet i samspillet med samfundsethos, kultur og videnskab med en indsats for at deltage i den økumeniske samtale uden dermed at opgive en målsætning om at søge dogmatisk afklaring.¹¹

SUMMARY

Significant contributions to the theological discussion in the 1930'es have anticipated some of the issues in recent ecumenical debate.

In his determination to reformulate the criteria of the Reformers for church identity Karl Barth insisted exclusively on Bible and Confession. He considered this the only way to escape the imminent danger of letting the totalitarian ideology of Nazism penetrate into Church and theology.

During the same years Michael Ramsey published his book »The Gospel and The Catholic Church«. On the one side Ramsey expressed his basic agreement with Barth; on the other, however, he pleaded for a fuller understanding of the Church Catholic.

Regin Prenter had studied with both theologians during the years in question. In his subsequent publications Prenter presented a genuine Lutheran interpretation of the Word and the sacraments as criteria for confessional integrity.

Against this background the question is asked whether the issues just mentioned could serve as signposts for a more constructive discussion of current ecumenical issues than has been seen in Danish theology in recent years.

11. Peter Widmann, »Udtalelse om Porvoo-erklæringen«, i: *Fønix* 1995, 114-128, særlig 118-120.

Keywords: Karl Barth – the German church struggle – confessing church Michael Ramsey – re-interpretation of Anglican ecclesiology Regin Prenter – Lutheran ecclesiology – Recent ecumenical challenges.

Karl Barth og annihilationsteorien¹

LEKTOR, LIC.THEOL. NIELS HENRIK GREGERSEN

»I det øjeblik det erkendes, at evigheden er altings virkelige horisont, må det også erkendes, at alting står over for et afgørende enten-eller: enten fald fra eller adgang til det evige. Dette er tidens elementære spænding – hvis altså gudstanken står ved magt«. ² Sådan har Peter Widmann – i en artikel om Hans Adolph Brorson – bestemt den nære sammenhæng, der består mellem »evigheden« som gudstankens nødvendige implikation og det »enten-eller«, der hviler over et menneskes tilværelse. Netop i evighedens lys skal der aflægges regnskab for hvert øjeblik. Netop over for evigheden bliver tiden dyrebare.

1. Evighed som limitativt, konstitutivt og relationelt begreb

Denne sammenhæng mellem gudstanke og menneskesyn er det ikke mindst værd at holde fast i, når det gælder læren om »de sidste ting«. 'Evighed' er både et *limitativt* begreb, der gør det klart, at mennesket med sine tidslige kategorier ikke kan fatte evigheden, og et *konstitutivt* begreb om den evighed, som sætter menneskets begrænsede livshistorie som en tid, der er skabt og villet af Gud. Som sådan danner evigheden ikke blot en kontrast til tiden, men må tænkes som nærværende i tiden, nemlig som den magt i tiden, der skabende bevarer og fornyr den. En evighed, der står i ren modsætning til tiden, ville være en af tiden begrænset evighed, akkurat ligesom en uendelighed, der ikke omfatter endeligheden, ville være *das schlecht unendliche*, som Hegel udtrykte det.

Men så langt er kun evighedsbegrebets formale struktur angivet. Der er her tale om nogle filosofiske kriterier, som må holdes for øje også i dogmatikkens formulering af det kristne evighedshåb. Det vidner om *Karl Barths* format, at han allerede midt i sin dialektisk-teologiske periode var klar over, at der må bestå mere end en »uendelig kvalitativ forskel« mellem tid og evighed: »Denn der Gott, der noch etwas ist im Gegensatz zu einem Andern, Pol gegen Gegenpol, Ja gegen Nein, der Gott, der nicht der ganz und gar Freie, Alleinige, Über-

1. Tak til Jens Christian Bach Iversen og Hans Vium Mikkelsen for værdifulde råd.
2. Peter Widmann, »'Næsten oprunden...'. Et lærestykke om tid og evighed«, i Jan Ulrik Dyrkjøb (red.), *Brorson. En bog i 300 året for salmedigterens fødsel*, Anis 1994, 39-62, 39. Nu også i Peter Widmann, *Bestemmelser. Teologiske tilløb og bidrag*, Anis: København 2000, 251-175, 251.

legene, Siegreiche ist, ist Nicht-Gott, der Gott dieser Welt«. ³ Forskellen mellem tid og evighed er netop en kvalitativ, ikke en kvantitativ. Gud er transcendent, netop for at kunne være så meget desto mere immanent i sit skaberværk (R 91).

Vanskelighederne begynder, så snart dette principielle forhold mellem tid og evighed skal indholdsbestemmes, og det vil netop sige: kvalificeres. Kristendommen forudsætter jo ikke kun, at Guds evighed er nærværende i tiden, men også at Guds evighed er nærværende for den skabning, der véd sig sat og villet af evigheden, og at mennesket på sin side er skabt til at forholde sig til Gud. For så vidt er evighedsbegrebet *relationelt* bestemt, idet begrebet forudsætter et gensidigt (omend asymmetrisk) forhold mellem den evige Gud, som har sat skabningen i hans og hendes endelighed, og den skabning, der *véd sig stillet* over for Guds evighed. »Vi skal altså hver for sig aflægge regnskab over for Gud« (Rom 14,12). Hver tid står over for Guds evighed, der – med Barth formulering – forbliver den altid uindhentelige fremtid: *futurum aeternum*. ⁴

Men hvordan tale om dommens dag, når denne endnu ikke er op-runden? Tydeligvis forbliver evigheden et limitativt begreb, også inden for dogmatikken. Dermed sættes der grænser for, hvad teologen kan udtale sig om kategorisk. Dommens *hvordan* og *hvorledes* åbenbares jo først i den evige fremtid. Men samtidig er det ifølge trosbekendelsen blevet åbenbaret, *hvem* den himmelske dommer er, som stiller os til regnskab. Det er Kristus og ingen anden, der »skal komme for at dømme levende og døde«. Regnebrættet ligger altså ikke i en ukendt Guds hænder, men er overladt til Kristus. »Faderen dømmer (...) ingen, men hele dommen har han overladt til Sønnen« (Joh 5,22).

3. Barth, *Der Römerbrief. Neue Bearbeitung*, München [1922] 1926, 213 (i det følgende citeret som R). Betydningen af denne hegelske tanke (som også sidenhen bestemmer Barths treenighedslære og udvælgelseslære) er med rette fremhævet af Trutz Rendtorff og Wolfhart Pannenberg, se dennes »Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels«, i *Grundfragen systematischer Theologie Bd. 2*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, 96–111, her 96f. Barth har – i modsætning til en stor del af dansk tidehvervsteologi – aldrig haft et rent antitetisk begreb om evighed og tid, selvom Barth ofte udlægges sådan. Barths tale om »das ganz Andere« skal – med Ola Sigurdsons udtryk – forstås som en »ikke-kontrastiv alteritet«, »Den menneskelige Gudens alteritet – en alternativ læsning af Karl Barths Der Römerbrief«, *Svensk teologisk Kvartalskrift* 71, 1995, 119–127, 122.
4. R 498: »weil wir alle vor dem Richterstuhl Gottes stehen werden [Rom 14,10], weil das Futurum aeternum dieses Stehens die kritische Wahrheit unsres Daseins und Soseins ist, darum stehen wir alle da, als die, die wir sind...«

Netop dette var Barths store opdagelse – uden tvivl den mest revolutionerende nyskabelse i *Kirchliche Dogmatik* – at den samme kristologiske pointe også må gælde for protologien. Ikke kun dommen er nemlig overladt til Kristus, men også udvælgelsen: »For før verden blev grundlagt, har Gud i ham udvalgt os...« (Ef 1,4). Ud fra de bibelske traditioners midte udformede Barth således en gennemgribende revision af den augustinske teori om, at Gud har udvalgt et bestemt antal mennesker til frelse, men endnu flere til fortabelse (*massa perditionis*). Tanken om dommens dag hører ifølge Barth med til kirkens evangelium og er således ikke en trussel om fortabelse. Her modsagde Barth den traditionelle teologi, samtidig med at han videreførte et frelsesuniversalistisk motiv fra württemberg-pietismen (som han bl.a. kendte gennem Johann Christof og Christof Blumhardt).

2. Karl Barth mellem apokatastasis-lære og annihilationsteori

I Barths nytolkning af udvælgelseslæren i *Kirchliche Dogmatik II/2* bliver prædestinationen udlagt som selve »evangeliets sum«,⁵ idet Kristus på én gang er udvælgelsens subjekt (som Gud) og udvælgelsens objekt (som menneske). I Kristus har Gud evigt udvalgt sig mennesket som sin partner og evigt valgt sig selv til at bære syndens forbandelse (KD II/2, 177-180).⁶ Overordnet kan man sige, at det er Barths projekt at udfolde prædestinationslæren ud fra nådens logik, der lader Guds Ja til skaberværket være Guds første og sidste ord. Fordi nåden udspringer af Guds *evige* afgørelse, er nåden »først«, og bliver dermed uafhængig af menneskelige variabler såsom tro og vantro, frelsesvished og fortabelsesangst. Guds nåde sætter sin egen orden, grund og følge, der erstatter den augustinske nådelæres »Logik des Schreckens« (Kurt Flash). Nåden er ikke til på skrækkens vilkår, men er – sig selv.

Af samme grund har man opfattet Barth som en teolog, der har frasagt sig tanken om »den dobbelte udgang«: frelse eller fortabelse, og dermed som en moderne fortæller læren om alles frelse. Det er ikke

5. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2*, Zürich: Evangelischer Verlag 1942, 9; i det følgende forkortet som KD II/2.

6. Se hertil Henning Thomsen, »Prædestination – et centralt element i Karl Barths teologi«, *DTT* 49, 1986, 117-147. Vigtige monografier er Walter Kreck, *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik: Zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1978, samt Hans Theodor Goebel, *Vom freien Wählen Gottes und des Menschen: Interpretationsübungen zur 'Analogie' nach Karl Barths Lehre von der Erwählung und Bedenken ihrer Folgen für die Kirchlichen Dogmatik*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1990. Endvidere må fremhæves Bruce McCormack, »Grace and Being: The Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Theological Ontology«, under udgivelse i *The Cambridge Companion to Karl Barth*.

uden gode grunde, for så vidt som Barth kan udtale sig kategorisk om »nådens triumf«,⁷ der ikke tillader nogen forkastelse af noget menneske: »Darum heisst Glaube an Gottes Praedestination an sich und per se: Glaube an Nicht-Verwerfung des Menschen, Nicht-Glaube an seine Verwerfung. Verworfen ist ja nicht der Mensch. Verworfen ist in Gottes ewigem Ratschluss in seinem Sohne Gott selber« (KD II/2, 182). Vanskeligheden for denne tolkning er imidlertid, at Barth udtrykkeligt afviser apokatastasis-læren, idet han fastholder den bibelske tanke om en dobbelt udgang. Etersom nådens universalitet er begrundet i Guds frie nådevalg, forbliver nåden en uselvfølgelighed, som teologen ikke kan føje ind i et sluttet eskatologisk system.⁸

Af samme grund har andre fortolkere ønsket at placere Barth så tæt ved den bredere traditionsstrøm som muligt, idet man har set hans position som en »ærbødig agnosticisme«.⁹ Ifølge denne tolkning hører frelsesuniversalismen med til kristendommens håb, men den kan ikke gøres til genstand for kategoriske trosududsagn. Denne tolkning kan støtte sig til flere passager, i hvilke Barth afviser at besvare spørgsmålet, om fx. Judas vil blive frelst (KD II/2, 527f). Ligeledes kan Barth i enkelte passager afvise, at der er bibelsk belæg for at identificere de udvalgte med menneskeheden som sådan (KD II/2, 477). Til gengæld møder denne mere restriktive Barth-tolkning det problem, at selve den kristologiske struktur i Barths udvælgelseslære er formuleret universalistisk. Barths mest loyale tolkere har derfor måttet pege på en ambivalens, der ligger i Barths udvælgelseslære.¹⁰

7. I sit indflydelsesrige arbejde, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth* [De triumf der genade in de theologie van Karl Barth, 1953], Grand Rapids: Eerdmans 1956, er G.C. Berkouwer naturligvis opmærksom på Barths kritik af apokatastasistanken (s. 111-119), men han konstaterer også: »Considered from the viewpoint of Barth's doctrine of election, it is far from plain what right of existence the rejection of the apokatastasis can have« (s. 116). Ligeledes Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth* [Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie, 1962], New York: Anchor Books 1972, 151: »Barth forbade us to talk about God's free activity as if it were a natural process we could take for granted.... Yet it is clear from Barth's presentation of the doctrine of election that universal salvation is not only possible but inevitable. The only definitive reality is grace, and any condemnatory judgment has to be merely provisional«. Ligeledes Gerhard Gloege, »Zur Prädestinationslehre Karl Barths«, *Kerygma und Dogma* 2, 1957, 193-217 og 233-255, der taler om Barths »aktuel Heilsuniversalismus« (s. 243-253) med henvisning til KD II/2, 207ff.
8. Således allerede Karl Barth, *Gottes Gnadenwahl* (Theologische Existenz 47), Zürich: EVZ Verlag 1936, 9, 25 og 51; jf. KD II/2, 462 og 467.
9. George Hunzinger, »Hellfire and Damnation: Four Ancient and Modern Views«, *Scottish Journal of Theology* 51, 1998, 406-434, her 426-433.
10. Geoffrey W. Bromiley, *Introduction to the Theology of Karl Barth*, Edinburgh: T & T Clark [1979] 1996, konstaterer »[t]he ambivalence at this decisive point – will all be saved or not, and if not, why not?« (s. 97).

Med denne artikel vil jeg rejse det spørgsmål, om Barths udvælgelseslære – i dens egenartede kombination af frelsesuniversalisme og dobbelt udgang – ikke kan forklares sammenhængende ud fra den såkaldte *annihilationsteori*. Når dette spørgsmål ikke har været diskuteret i Barth-forskningen, skyldes det sandsynligvis, at annihilationsteorien er blevet stort set glemt i nyere protestantisk teologi.¹¹ Ifølge annihilationsteorien består fortabelsen ikke i den »evige pine« som i augustinsk-vesterlandsk tradition, men derimod i »den evige død«.¹²

11. *Theologische Realenzyklopädie* (TRE) nævner end ikke teorien i stikordsregistret, og bringer i den store artikel »Eschatologie« kun en enkelt henvisning til Johann Gerhards lære om en *annihilatio mundi*. Regin Prenter kan i *Skabelse og Genløsning. Dogmatik*, København: Gad [1955] 1967, kun se annihilationsteorien som »et kompromis mellem den traditionelle lære om den dobbelte udgang af dommen og apokatastasislæren«, der »i virkeligheden er en ophævelse af domstanken« (s. 618). I *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh: Gerd Mohn [1933] 1970 anerkender Paul Althaus derimod annihilationsteoriens styrke, fordi den forbinder tanken om den dobbelte udgang med den monisme, som ligger i troen på, at Gud skal blive alt i alle; ligeledes har annihilationsteorien et enhedspræget syn på opstandelsen som en frelsesgave (s. 189). Alligevel afviser Althaus teorien som en »fristelse«, fordi den modsiger den uendelige betydning af menneskets valg i forhold til Guds uendelige dom, hvad der i følge Althaus fordrer en helvedeslære (s. 188-190). Althaus bliver da stående ved den praktiske antinomi, at den dobbelte udgang ikke kan læses som en »sikker virkelighed« (fordi dommen er Guds), men alligevel må fastholdes som en »stadig mulighed« (i kraft af menneskets evige afgørelse), s. 192. Althaus gør i øvrigt opmærksom på, at annihilationsteorien havde sine fortalere hos R. Rothe (*Theologische Ethik* § 596) og inden for Ritschl-skolen (Reischle, Häring, Wendt, Kirn, Traub), ligesom lutherforskeren Carl Stange (*Das Ende aller Dinge*) tilsluttede sig tanken. Dermed må man forudsætte, at også Barth var bekendt med tankegangen. – Det skal tilføjes, at annihilationslæren de sidste årtier er vendt tilbage med kraft, også inden for konservative, evangelikale kredse (Edward William Fudge, *The Fire That Consumes. The Biblical Case for Conditional Immortality*, Carlisle 1994). The Doctrine Commission of the Church of England har nu også taget læren til sig i en officiel report: »Hell is not eternal torment, but it is the final and irrevocable choosing of that which is opposed to God so completely and so absolutely that the only end is non-being«, *The Mystery of Salvation. The Story of God's Gift*, London: Church House Publishing [1995] 1996, 199.
12. Jeg kender ikke nogen undersøgelse af annihilationsteoriens historie. Selve annihilationsmotivet er indbygget i tanken om Guds dom som en lutringsproces, der både er rensende og tilintetgørende (jvf. Mal.3, 2-4.19; 1 Kor 3,10-15; 1 Pet 1,7). Denne opfattelse af dommen er almindelig i Østkirkens teologi, og findes f.eks. både hos Origenes (*De principiis* II, 10,4-9) og hos Gregor af Nyssa (*De anima et resurrectione* 7). Svarende til, at verden er skabt *ex nihilo* fastholder den middelalderlige skoleteologi, at en fuldstændig annihilation, forstået som en overgang fra eksistens til absolut non-eksistens, forbliver en mulighed: *de esse possunt reduci in non esse*; kun Guds aktive opretholdelse sikrer skabningen fra at vende tilbage til intet (Thomas Aquin, *Summa theologiae* I, 9 a 2). Alligevel afvises annihilationsteorien, dels pga. af læren om sjælens udødelighed, dels fordi annihilationen i følge den tids

Det forekommer mig, at Barths syn på dommens dobbelte udgang giver god mening (og ikke *behøver* at modsige frelsesuniversalismen), hvis menneskets forkastelse – i lighed med annihilationsteorien – forstås som Guds nedbrydning af det i mennesket, som er knyttet til synden. Således forstået er fortabelsen et resultat af Guds Nej til syndere – nej til Gud – uden at være et Nej til synderen. Suveræniteten i Guds nådevalg består da i, at Guds Ja til mennesket ikke gøres betinget af menneskets ja til Gud – og altså ikke ændres af menneskets faktiske nej. Men samtidig med, at Gud i Kristus – så at sige på det teologiske plan – overtager og ophæver menneskets fordømmelse, nedbryder Gud – på det antropologiske plan – den synd i synderen, som er bestemt til at forgå. Den totale annihilation ville da svare til den grænsesituation, at et menneske blev totalt identificeret med *das Nichtige*, som ifølge Barth netop er det, som Gud evigt *ikke* vil og som det er Guds sag at overvinde og bringe til ende (KD III/3, 409).

Hvis endvidere Guds nådevalg har udvalgt *ethvert* menneske i Kristus (og det må trods alle forbehold siges at være Barth kristologiske pointe), så foregår annihilationen af det gamle menneske aldrig uden sammenhæng med opbygningen af det nye menneske i Kristi billede, som evigt er bestemt til at tage del i Guds Rige. Således forstået frelses synderen til evigt liv, samtidig med at synden tilintetgøres – idet denne viser sig som det »intet«, den er.

Dette forsøg på at tolke Barths udvælgelseslære som en sammenhængende lære er konsistent med Barths hovedpointe, at menneskeheden ikke skal deles op i to grupper – de frelste og de fortabte. Den fortabte og den frelste er nemlig to sider af det samme menneske. For så vidt går dommen midt ned igennem hvert eneste menneske. Hvor den klassiske annihilationsteori hævder, at de fortabte er en gruppe af mennesker, der skal gå ind til den evige død, dér hævder Barth med sin frelsesuniversalisme, at det, som Gud forkaster i hvert enkelt menneske, skal gå tabt, mens det nye menneske, som er evigt udvalgt af Gud, skal vokse frem.

Denne reviderede annihilationstanke hænger hos Barth sammen med den reformatoriske tanke om en *mortificatio carnis* – den »kø-

(fortsat fra forrige side) opfattelse ikke ville give en »passende straf« til synderen: *duratio poenae respondet durationi culpae... culpa autem quae est irreparabilis, de se habet quod perpetuo duret: et ideo debet ei poena eterna* (*Summa theologiae* IIa, 87 a 4 ad tertium). Se M.R.E. Masterman: »Annihilation«, *The New Catholic Dictionary*, New York: McGraw-Hill 1979, 561-2. – Annihilationsteorien melder sig derimod naturligt, når man dels forudsætter, at mennesket er skabt som endeligt (f.eks. KD III/2, 672) og derfor opfatter opstandelsen som en Guds gave, og i samme øjeblik helvedesteorien ikke længere opfattes som »passende«. Jvf. min artikel, »Den sidste dom«, *DTT* 59, 1996, 161-188.

dets dødelse«, som er et led i menneskets helliggørelse. Døden er således (for at tale med Luther) Guds fremmede værk (*opus alienum*), der skal udøves for at skabe plads for Guds eget værk (*opus proprium*), som er retfærdiggørelsen og dens frugter. Mennesket kan derfor kun reddes *gennem* Guds dom, forstået som kærlighedens lutrende ild, der både dræber og bygger op.

Den førnævnte ambivalens i Barths prædestinationslære kunne da have sit udspring i, at Barth faktisk hævder en kristologisk frelsesuniversalisme (Gud *har* evigt udvalgt alle mennesker i Kristus), men at der samtidig hos Barth ligger et teoretisk underskud med hensyn til at bestemme menneskets plads i den dobbelte prædestination. Dette antropologiske underskud er på den ene side teologisk motiveret i, at Guds udvælgelse på ingen måde må være konditioneret af menneskets tro eller vantro, men har også den omkostning, at Barths udvælgelseslære bliver mere gådefuld end nødvendigt. Det ville efter min opfattelse have været klargørende, om Barth havde fulgt et dobbelt spor i sin argumentation:

(1) I respekt for friheden i Guds nåde og i samtidig bevidsthed om grænserne for menneskets viden med hensyn til den sidste doms *hvordan* og *hvorledes*, kan teologien ikke formulere noget afsluttende eskatologisk system – hverken i form af en teori om Himmel og Helvede eller i form af en doktrin om apokatastasis. Fordi Guds dom forbliver et limitativt begreb, er teologens tavshed nødvendig over for spørgsmålet om, *hvem* og *hvor mange* der bliver frelst.

(2) Under den teologiske forudsætning, at teologien gennem trosbekendelsen kender og anerkender Jesus Kristus som den barmhjertige dommer, er det teologiens opgave at gøre det klart, *hvem* den himmelske dommer er, og for så vidt *hvad* udfaldet af dommen bliver. Fordi den fremtidige dom er konstitueret af Guds evige udvælgelse, skal dommens *futurum aeternum* forstås ud fra det guddommelige *perfectum aeternum*: Guds evige nådevalg *vil* sætte sig igennem, fordi Gud *har* udvalgt sig mennesket i Kristus og *har* valgt selv at bære fortabelsen.

Denne skelnen er imidlertid kun gennemførlig, hvis Barth fastholder, at selvom dommen er afgjort kristologisk, er den ikke fuldbragt antropologisk. Gud har én gang for alle båret fortabelsen i Kristus, men Guds dom omfatter til stadighed en forkastelse af det i mennesket, som hører synden til. »Wer Ich sagt, der sagt Gericht«, som allerede den unge Barth formulerer det (R 59). Det jeg-centrerede menneske er nemlig bestemt til at forgå, mens Kristus-livet er bestemt til at blive til.

I det følgende vil jeg da forsøge at vise, at denne tolkningsramme ikke kun kan støtte sig på enkeltstående udsagn af Barth, men kan si-

ges at være indbygget i selve den teoristruktur, som bærer den sene Barth udvælgelseslære, formuleret første gang i *Gottes Gnadenwahl* fra 1936 og i fuld skikkelse i *Kirchliche Dogmatik* II/2 fra 1942. Tolkningen kan imidlertid også støtte sig på centrale tekstpassager hos den tidlige Barth – ikke mindst på hans tolkning af Rom 9-11 i *Der Römerbrief* fra 1922. I det følgende vil jeg derfor begynde med ganske kort at opridse strukturen i Barths færdige udvælgelseslære (afsnit 3). Derpå vil jeg vende tilbage til den tidlige Barths teologi for her at fremdrage de motiver, som peger frem mod Barths egenartede kombination af frelsesuniversalisme og annihilationsteori (afsnit 4). Til sidst vil vi da vende tilbage til nogle enkelte passager i *Kirchliche Dogmatik*, som i særlig grad støtter tesen om, at annihilationsmotivet har en markant tilstedeværelse i Barths udvælgelseslære, uden noget-steds at blive ekspliceret i form af en annihilationslære (afsnit 5).

3. Barths rekonstruktion af den vesterlandske prædestinationslære.

Lad mig begynde med – i ti korte punkter – at minde om strukturen i Barths kristologiske revision af den overleverede prædestinationslære. Som altid begynder Barth epistemologisk med at fastslå de erkendelsesbetingelser, under hvilke teologien er i stand til at tale om »de første ting« (udvælgelsen) og »de sidste ting« (dommen og dens udgang):

1. Udvalgelseslæren er begrundet i erkendelsen af Jesus Kristus, fordi han er enheden af den udvælgende Gud og det udvalgte menneske, udvælgelsens subjekt og udvælgelsens objekt (KD II/2, § 32).

2. Som sådan hører udvælgelsen på en oprindelig måde hjemme i Guds indre liv, for i udvælgelsen konstituerer Gud også sig selv som den, der af fri kærlighed udvælger mennesket Jesus. I denne forstand er Gud altså også selv udvælgelsens objekt!¹³

3. I denne evige udvælgelse ligger »den evige begyndelse« for alle Guds veje og handlinger i forhold til skaberværket (KD II/2, § 33). »I begyndelsen var Ordet.«

13. Man kunne med Bruce McCormack spørge, om Barths tale om »göttliche Selbstbestimmung« betyder, at også Guds indre-trinitariske væsen er konstitueret gennem Guds handlemåde *ad extra*?: »Does he merely wish to say that the activity of God the Reconciler is the perfect expression of the divine essence (so that essence precedes act as the ground of the latter)? Or, is he suggesting that the activity of God the Reconciler is in some sense (yet to be specified) *constitutive* of the divine essence (...in which case eternal divine action would ground divine essence)?«, op. cit. 6. Vanskeligheden er, at Barth har udfoldet sin treenhedslære (KD I/1), der bedst kan tolkes ud fra første mulighed, ti år før udvælgelseslæren (KD II/2), der lægger op til en dynamisk ontologi (*esse sequitur operari*), også inden for gudslæren.

4. Prædestinationen kan nærmere præciseres som Guds frie *nådevalg* (jvf. Rom 11,5) i hvilket Gud bestemmer sig *for* det syndige menneske og således udvælger mennesket til at tage del i Guds egen herlighed. Samtidig hermed vælger Gud at tage menneskets forkastelse på sig selv i Jesus Kristus.

5. Idet Jesus og hans menneskelighed udvælges, udkåres samtidig Guds ene og udelte menighed (KD II/2, § 34).

6. Menigheden er en kompleks enhed af Gud og menneske, idet Jesus er hovedet for menigheden, der er Kristi legeme (jvf. 1 Kor 12).

7. Guds udvalgte menighed omfatter både Israel og kirken. Israel er menigheden i dens skikkelse af en vrangvillighed, der er underlagt Guds dom, men som er bestemt til at høre evangeliet. Kirken er tilsvarende Guds menighed i dens skikkelse af lydhørheden, der er inde under Guds forbarmelse og som er bestemt til troen. Menigheden i dens første form er bestemt til forgå, mens menigheden i dens anden form er bestemt til at blive til.

8. Det over for Gud isolerede menneske er svarende hertil det forkastede menneske (KD II/2, § 35). Men menighedens vidnesbyrd til hvert enkelt menneske er, at den gudløses nej til Gud hører intetheden (*das Nichtige*) til, og at ethvert menneske fra evighed af hører Jesus Kristus til.

9. Mennesket er således ikke forkastet på grund af sit nej, men forbliver under Guds Ja på trods af sit nej. Menneskets velfortjente forkastelse er både båret og ophævet i Kristus, for at Guds valg af mennesket til evigt liv med Gud kan realiseres.

10. Som sådan er ethvert menneske i kraft af nådevalget bestemt til at blive en del af Guds ene menighed, og dermed af Kristus-livet.

Allerede på baggrund af disse ti punkter er det klart, at Barths prædestinationslære er konciperet over den kristologiske tonatur-lære fra Chalcedon år 451: »to naturer i en persons enhed«. Det er Guds evige beslutning om at forene sig med mennesket Jesus, der fører mennesket til frelse og Guds søn til fortabelse – ved at træde i alles sted. Dermed afviser Barth samtidig, at prædestinationen er et udslag af en mekanisk virkende almagtsvilje, der har sit udspring i en skjult Gud (KD II/2, 46ff).

Det er endvidere tydeligt, at Barths kristologi er tænkt både eksklusivt og inklusivt. Alene Jesus Kristus hører hjemme i Guds indre treenige liv, men han hører hjemme dér som den, i hvem hele menigheden er udvalgt. Jesus er den direkte udvalgte, menigheden den medudvalgte. Med denne korporative tankegang ønsker Barth at sige, at der ikke kan eksistere noget privatforhold mellem den udvælgende Gud og det enkelte menneske. Ethvert menneske frelses »i Kristus« og »sammen med menigheden«.

Ligeledes er også menigheden (*die Gemeinde*) af en dobbelt natur. Ikke fordi menigheden i sig selv både er guddommelig og menneskelig, men fordi menigheden både har en ulydig side, der er bestemt til lydhørhed (*Israel*), og en lydig side, som er bestemt til at tro (*Kirche*).¹⁴

Barths opgør med frelsesindividualismen skaber dermed plads til en frelsesuniversalisme, i det mindste en potentiel universalisme. Det er ikke muligt at fordele udvælgelse og forkastelse på to forskellige menneskegrupper. Menigheden er selv både vrangvillig og lydhør, og har som sådan både en side, der skal forgå (*eine vergehende Gestalt*), og en side, der er bestemt til blive til og vokse (*eine kommende Gestalt*).

Det er interessant nok på netop dette sted, at Barth afviser apokatastasis-læren. Apokatastasis-læren overser nemlig i følge Barth, at skriften taler om både udvælgelse og forkastelse.¹⁵ Samtidig er det inden for ekklesiologiens ramme, at anvendelsen af annihilationsmotiverne bliver særligt fremtrædende. Genstanden for udvælgelsen i Kristus er jo den lyttende og troende kirke, mens menighedens modvillige og ulydige side er bestemt til at forgå, altså blive til intet.

Den samme nærhed til annihilationsteorien finder vi i Barths overvejelser om det enkelte menneskes udvælgelse (KD II/2, # 35). Selv det menneske, der halsstarrigt vælger at isolere sig over for Gud i sit nej, møder nemlig fra menigheden det budskab, at netop dette trodsige menneske fra evighed af er bestemt til at blive Guds partner og som sådan et led i menighedens fællesskab. At være under Guds for dømmelse betyder, anderledes formuleret, at være bestemt til at skulle dø som individualitet for at skulle opstå til det fællesskab med Gud, som Gud har udkåret ethvert menneske til i Jesus Kristus som kirkens hovede.

Allerede denne kortfattede oversigt viser, at annihilationsmotiver indgår på en central plads i Barths redegørelse for udvælgelseslæren. Sålænge Barth udfolder sin udvælgelseslære i sammenhæng med gudslæren og kristologien (§§ 32-33), taler Barth et universalistisk sprog om Guds forhåndsafgørelse, som er suveræn i forhold til menneskets tro og vantro. Her finder vi de passager, som peger i retning af den apokatastasis-lære, som Barth ellers vægrer sig over for. Så snart Barth derimod taler konkret om den menneskelige side af udvælgelsen – om menigheden og det enkelte menneske (§§ 34-35) – finder vi talen om syndens forkastelse og tilintetgørelse under Guds

14. At denne Israelsteologi er klart utilfredsstillende i sin billede af jødedommen, er iøjnefaldende, men skal ikke forfølges her.

15. Karl Barth, *Gottes Gnadenwahl* (ThEx 47), Zürich: EVZ Verlag 1936, 25, 48-51, jvf. Gloege 195-200.

vredes fortærende dom. Selv om Barth ikke forholder sig til annihilationsteorien, er annihilationsmotiverne på en fremtrædende måde til stede i den bærende teoristruktur.

I denne forbindelse kunne man spørge: Hvordan ville den antropologi se ud, som ville svare til selve visionen i Barths udvælgelseslære? Det forekommer mig, at hverken prædestinationslæren eller antropologi-bindet i *Kirchliche Dogmatik* (hhv. KD II/2 og III/2) giver et fyldestgørende svar herpå. Hvordan kommer for eksempel den paulinske tanke til udtryk, at mennesket hvert øjeblik og atter igen på dommens dag skal »aflægge regnskab over for Gud« og omsider komme til klarhed over sig selv? Kunne måske den underbelyste antropologi i Barths udvælgelseslære være grunden til, at annihilationstanken ikke tematiseres stærkere i *Kirchliche Dogmatik*, men kun optræder som et stedse genopdukkende motiv, der vel at mærke er forankret i selve Barths bærende vision? Dette vil være det ledende spørgsmål i de følgende afsnit.

4. Frelsesuniversalisme og dobbelt udgang hos den unge Barth

Læser man den unge Barths tekster bagfra, ud fra den kristologiske løsning af prædestinationens gåde i KD II/2, kan man forbavses over den saglige kontinuitet i forfatterskabet, på trods af markante ændringer i retorikken og forskydninger i problemstillingen. I dette afsnit skal jeg begrænse mig til at pege på nærværet af tre motiver i den unge Barths prædestinationslære, nemlig (1) en kristologisk begrundet frelsesuniversalisme, som prioriterer Guds troskab højere end menneskers tro og vantro, (2) en solidaritetstanke, der lader Jakob og Esau, Moses og Farao, kirken og de ukirkelige være mentalitetsformer, der befinder sig i alle mennesker, og (3) tanken om, at Guds dom fører til en annihilation af alt det, som siger »jeg« i et menneske, for at kunne befri det fra syndens magt.

Allerede i artiklen »Die neue Welt und die Bibel« fra 1916 vender Barth sig imod liberalteologiens interesse i menneskets fromhed og gør i stedet gældende, at det bibelske tema er »Guds fromhed«. Denne teocentriske vending, som urger forskellen mellem Gud og verden, fører imidlertid straks over i en formidling af Gud og verden. Forsoningen mellem Gud og verden udspiller sig ikke bare i sjælen (som i Adolf von Harnacks *Das Wesen des Christentums* fra 1900), men i hele verden, og her har menigheden ingen forrang fremfor dem uden for menigheden: »Wer ist Gott? Der Sohn, der 'der Mittler meiner Seele' geworden ist. Ja, recht. Aber mehr als das: der Mittler der ganzen Welt, das erlösende Wort, das im Anfang aller Dinge war und auf das alle Dinge ängstlich harren. Also auch der Erlöser meiner Brüder und Schwestern. Also auch der Erlöser der verirrt, von bö-

sen Geistern und Mächten beherrschten Menschheit, also auch der Erlöser der seufzenden Kreatur um uns. Machtvoll verkündet uns die ganze Bibel, dass Gott werden muss *alles im allem*...«¹⁶

Denne henvisning til 1 Kor 15,28 skal siden vise sig at dukke op ofte i Barths forfatterskab. Det motiv, at det er Guds fromhed og ikke menneskets, der er Bibelens tema, genfinder vi i Romerbrevskommentarerne. I første udgaven fra 1919 oversatte Barth helt gennemgående *pistis theou* med »Guds trofasthed« i stedet for »tro på Gud«. Under indtryk af eksegeten Adolf Jülicher, der principielt anerkendte denne oversættelsemulighed, men ikke altid fandt den lige træffende, gjorde Barth i anden udgaven fra 1922 noget mindre brug af sin »opdagelse«. Dog oversættes f.eks. Rom 9,30 således: »Heiden, die der Gerechtigkeit nicht nachjagten, haben die Gerechtigkeit ergriffen, nämlich die Gerechtigkeit, die aus der Treue Gottes kommt.«¹⁷

Barth er tydeligvis betænkelig ved at fremhæve troen, fordi et menneske aldrig kan sige om sig selv, at det tror. Romerbrevets 3,22: »Guds retfærdighed gennem hans troskab *for alle som tror*«, har derfor i følge Barth en urovækkende klang: »'Für alle, die glauben'. Das ist das fruchtbare Aber!« (R 72). Den unge Barths løsning er velkendt. Troen gøres til noget, som er hinsides alle psykologiske tilstande og som endda er identisk med Guds troskab, for så vidt som det er Gud, der kalder troen frem: »Glaube ist selbst Treue Gottes, immer noch und immer wieder verborgen hinter und über allen menschlichen Bejahungen, Gesinntheiten, Errungenschaften Gott gegenüber« (R 72f).

Hermed er vejen banet for de formuleringer, der skulle gøre Barth kendt som dialektiker: Troen er et »paradoks«, for Guds troskab kan kun tros, ikke ses (R 87); troen er et »hulrum« (R 97); troen er ikke et sted, man kan stille sig på, men »das Bodenlose, der Anarchismus, der luftleere Raum« (R 85). Derfor er Kristus – og Guds troskab – netop dér, hvor man ikke tror, han er, og ikke dér, hvor man tror, han er: »Das fasse, wer es fassen kann: Christus ist dort, wo man untröstlich weiss, dass man verbannt ist von Christus weg, nicht aber, nie aber dort, wo man gegen die Bedrängnis dieses Wissens sich gesichert weiss« (R 321).

Afgørende er således ikke menneskets bekendelse til Gud, men Guds bekendelse til mennesket: Guds fromhed. Følgelig bliver menneskets trosafgørelser til noget sekundært. Hvad der ligger åbent for dagen er nemlig menneskets svigten, ikke dets trosevne: »Wohl steht

16. Karl Barth, »Die neue Welt in der Bibel« (1916), *Wort Gottes und die Theologie*, München: Chr. Kaiser 1925, 18-32, her 31f.

17. Karl Barth, *Der Römerbrief*, München 1926 [1922], s. 81f og 346, jvf. »Vorwort zur zweiten Auflage«, *ibid.* XVII

Gott als Entweder-Oder vor der Seele des Menschen: es gibt also ein menschliches Wählen oder Verwerfen, Bejahen oder Verneinen, Erwachen oder Schlafen, Verstehen oder Verkennen Gott gegenüber. Aber möglich, wahrscheinlich, anschaulich und begreiflich ist immer nur das Verwerfen, Verneinen, Verschafen und Verkennen Gottes« (R 96).

Det er denne limitative gudserkendelse, man som regel har hæftet sig ved hos den unge Barth. Men Barths positive pointe er netop at hævde Guds førstehed, og dermed nådens uafhængighed af mennesket ja og nej: »Gottes Angebot kann Undank finden, aber es wird nicht zurückgezogen« (R 54). Nåden har en logik, som kan udfoldes og ekspliceres. Denne logik tager altid sin begyndelse i Gud, men ender aldrig uden mennesket.

Dette er dette – om man vil, bibelteologiske program – som fra begyndelsen fører Barth i retning af en frelsesuniversalisme. Tydeligst viser det sig i Barth udlægning af Romerbrevet 9-11, som karakteristisk nok begynder med overskriften »Solidarität« (R 314-324). For det er Gud og menneske, der står over for hinanden, ikke mennesker og mennesker (R 317). Kirken står ikke på samme side som evangeliet, men på den anden side i forhold til evangeliet, på det paradokse sted hvor evigheden bliver til tidslighed, og hvor »det himmelske lyn« bliver til en kun alt for jordisk lampe (R 316).

Denne helt gennemgående tankegang i Romerbrevskommentaren viser, hvorfor Barth ikke kan tillægge forskellen mellem »kirken« og »verden« nogen endegyldig teologisk mening. »Glauben *soll* und glauben *kann* jedermann« (R 15). Forskellen mellem menigheden og verden er reel, men den er forbigående, eftersom den er bestemt til at gå under over for frelsesbudskabet. Når Paulus derfor i Romerbrevet gentager fra det gamle Testamente: »Jeg elskede Jakob, men Esau hadede jeg« (9,13), så understreger Barth, at dette skal forstås som en beskrivelse af kvaliteten af Guds handlen, som er fri til at udvælge og forkaste. Der er derimod ikke tale om, at der som objekt for Guds handling er to kvantiteter, to grupper af mennesker. Om hemmeligheden ved den dobbelte prædestination skriver Barth da følgende: »Eben darum ist sie aber das Geheimnis *des* Menschen, *nicht dieses und jenes* Menschen. Sie scheidet nicht zwischen dieses und jenes Menschen, sondern sie ist ihre tiefste Gemeinschaft. Ihr gegenüber stehen sie alle in einer Linie. Ihr gegenüber ist Jakob in jedem Augenblick der Zeit auch Esau, ist Esau im ewigen Augenblick der Offenbarung auch Jakob. Jakob ist der unanschauliche Esau, Esau der anschauliche Jakob« (R 332). Paulus taler i sindbilleder – »im Rätselbild und Gleichnis« – om den elskede Jakob og den forhadte Esau. Jakob (og for den sags skyld Moses eller kirken) opfører sig hvert

øjeblik i tiden som en forhadet. Samtidig er Esau (og for den sags skyld Farao eller hedningen) uanskeligt – i Guds evige dom – den elskede Jakob (jvf. R 337f).

Dog hersker der *ikke* symmetri mellem Jakobs-figuren og Esau-figuren, eftersom evigheden overvinder tiden, ligesom Guds nåde overvinder Guds dom. Det kan og må Barth netop sige tetisk, velvidende at nådens førstehed ikke er synlig i os: »Wir wissen, was solche Doppeltheit in Gott bedeutet: wahrlich nicht Gleichgewicht, sondern ewige Überwindung des Zweiten durch das Erste: des Gerichts durch die Gnade, des Hasses durch die Liebe, des Todes durch das Leben« (R 332).

En evangelisk frelsesuniversalisme formuleres således allerede i Romerbrevskommentaren, under fastholdelsen af solidariteten mellem kirken og verden. Svarende hertil anlægger Barth allerede her en usædvanlig skarp kritik af reformationstidens »mytologiserende« opfattelse af prædestinationen (R 332). Reformatorerne begik nemlig den fejltagelse at fordele Guds kvalitativt forskellige handlinger (udvælgelse og fortabelse) på to forskellige kvantiteter, nemlig »de udvalgte« versus »de fortabte«. Positivt formuleret forudsætter Barth, at Guds dom går ned midt igennem ethvert menneske – eftersom ethvert menneske er både elsket og forhadet af Gud. Men forholdet mellem Guds fortærende vrede og Guds kærlighed er asymmetrisk: Gud bruger fordømmelsen i kærlighedens tjeneste: »Gott ist, der er ist: der Gott Esaus, weil er der Gott Jakobs; der Not schaffende, weil er der Hilfebringende; der Verwerfende, weil er der Erwählende ist« (R 334). Den, der kender Luthers *Romerbrevsforelæsninger* fra 1515/16, vil her nikke genkendende til den tankefigur, at det altid er gennem døden, at Gud skaber livet. Men forskellen er, at Barth betragter ethvert menneske som stående på Guds frelsesvej. Fordi Guds kærlighed er uendelig, er der ingen *massa perditionis* i fodsporet på Esau og Farao (R 335). Er mennesket ikke en kristen i dag, så bliver han det i morgen; om ikke før, så foran Guds domstol! Hermed er domsbegrebet radikalt omtolket i forhold til den augustinsk-reformatorsk tradition. Fordømmelsen er Guds evige Nej til menneskets nej til Gud – og netop som sådan et Ja til mennesket på trods af dets nej. Menneskets nej dødsdømmes for at skabe plads for Guds frie Ja. Barth lader således Rom 11,32: »For Gud har indesluttet alle i ulydighed for at vise alle barmhjertighed«, gælde som selve kriteriet for forståelsen af den dobbelte prædestination (R 407)

Det er i en lignende sammenhæng, at Barth bestemmer det at stå for dommens dag som et *futurum aeternum*, som »die kritische Wahrheit unsres Daseins und Soseins« (R 498). Her står vi som de stærke og som de svage. Men Guds dom afslører ikke kun, hvad der er den giv-

ne sandhed om et menneske, men Guds retfærdighed gives her til den svage såvel som til den stærke. Ja, den stærke modtager retfærdigheden i kraft af sin svaghed. Her som ellers i *Der Römerbrief* taler Barth om »die forensische Gerechtigkeit der Heiden«, som der netop er plads til i den kirke, der forstår sig selv som »Gemeinschaft der Vergebung Suchenden und darum Heiligen, der Verlorenen und darum Geretteten, der Sterbenden und darum Lebenden« (R 404). Motiver fra den gamle *humilitas*-teologi anvendes her i en eskatologisk sammenhæng.

Tilsvarende går dommen ned igennem hver enkelt. Ethvert menneske, der skal gøre regnskab for sig selv, ses som et ambivalent væsen med flere sider. Mennesket er udvalgt af Gud, *for så vidt* som det giver afkald på sin egen styrke, mens mennesket forkastes, *for så vidt* som det hæger om sin egen fromhed: »Sobald und sofern für Gott und seine Freiheit der Mensch und seine »Frömmigkeit« substituiert wird, bedeutet seine Haltung, welche sie auch sei, Verwerfung. Erwählung bedeutet sie nur, sofern sie Verzicht auf Verdienst, Recht und Anspruch, Versicht auf das Idol einer so oder so bestimmten »Frömmigkeit« ist« (R 498).

Ringene er nu sluttet. Barths urgering af Guds *Treue* over for menneskets *Glaube* fører til en dom over alt menneskeligt. *Krisis* er grundmetaforen i Barths Römerbrevskommentar.¹⁸ Men Guds dom (*Gerecht*) hænger altid sammen med Guds retfærdiggørelse af synderen (*Gerechtigkeit Gottes*). Barth anvender således tanken om Guds suverænitæt til at ophæve det ellers absolutte skel mellem Jakob og Esau, Moses og Farao, Kirken og Israel, den stærke og den svage. Gud retfærdiggør den kristne *som* hedning, gud-løs.

Det er således kun tilsyneladende, at Barth har udmanøvreret antropologi fra teologien. Et menneskesyn indeholder også den dialektiske korsteologi, idet ethvert menneske ses som både forkastet og som udvalgt, ja som frelst *gennem* sin fortabelse! Men ydmyghedens selvafvikling er ikke menneskets opgave, for Barth er meget vel klar over, at også ydmygheden kan gøres til en præstation. Ligesom retfærdiggørelsen er Guds, er også dommen Guds. Menneskets *humilitas* er en passiv handling, en *humiliatio*.

Man kan i den forbindelse undre sig over, at Barth ikke nogetsteds referer til 1 Kor 3, 15, der netop taler om at blive »frelst, dog som gennem ild«. For Guds kærlighed, som er uendelig – og netop *ikke* defineret gennem sin modsætning! – kan Barth kalde »das Feuer der Liebe« (R 302), den lutrende ild, der katarsisk fortærer menneskets

18. Stephen H. Webb, *Re-figuring Theology: The Rhetoric of Karl Barth*, New York: SUNY 1991, 47-72.

egetliv for at lade Kristus vokse frem. For ingen *er* en kristen; men alle skal få lejlighed til at *blive* en kristen (R 305). Guds tilintetgørelse af mennesket står således i frelsens tjeneste: »Gericht ist nicht Vernichtung, sondern Aufrichtung. Reinigung ist nicht Entleerung, sondern Erfüllung« (R 53). Gennem Guds udvælgelse bliver menneskets dødsrute til en livline (R 86).

5. Den rensende ild: Annihilationsmotivet i Kirchliche Dogmatik

Nu er tesen ikke, at der består en ren kontinuitet i synet på prædestinationen mellem den unge dialektiske Barth og den sene Barth. Men jeg mener at have vist, at der på tre centrale punkter er en klar linjeføring fra Romerbrevskommentaren frem til den kirkelige dogmatiks udvælgelseslære: (1) Frelsesuniversalismen, der er begrundet i Guds troskab/ udvælgelse; (2) den mellemmenneskelige solidaritet, der er begrundet i det inklusive kirkesyn; og (3) annihilationsmotivet i tolkningen af Guds dom.

Men der er samtidig forskelle, som er værd at trække frem. I Romerbrevskommentaren konciperes udvælgelseslæren ud fra og med henblik på den aktuelle åbenbarings-begivenhed. På trods af den stærke, kristocentriske retorik er selve konceptionen pneumatologisk anlagt. I KD II/2 bliver udvælgelseslæren derimod konciperet kristologisk, nærmere bestemt ud fra Guds evige valg af Jesu liv og død som en stedfortrædende død for menneskets skyld. Golgatha er nu udvælgelsens sted (»dér og kun dér!«), der går forud for alle åbenbaringsbegivenheder, og som alle åbenbaringsbegivenheder viser hen til.¹⁹ Hertil er knyttet en anden forskel. I Romerbrevskommentaren er alt, hvad der siges om udvælgelsen, sagt i et eskatologisk tonefald, med henvisning til Guds dom som et *futurum aeternum*. I den senere udvælgelseslære tales der derimod protologisk om Guds udvælgelse, for så vidt nu kan refereres til Guds evige forudafgørelse med henblik på Jesu historie. Man kunne formulere det sådan, at KD II/2 eksplicerer et guddommeligt *perfectum aeternum*. Men eftersom Guds evige afgørelse aldrig kan overskues ud fra menneskets erkendelsessituation, kan frelsens universalitet i Kristus ikke formuleres i en entydig »doktrin«, der kan ejes af kirken som en gnosis. Troen på alles frelse kan kun formuleres doksologisk i troens håb – og som troens vidnesbyrd rettet til ethvert menneske. I den forstand må det guddommelige

19. Vedr. denne udvikling, se Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford: Clarendon Press [1995] 1997, 453-463, særligt 459, med henvisning til *Gottes Gnadenwahl*, 23. Om McCormacks arbejde, se Hans Vium Mikkelsen: »Hinsides neo-ortodoksien – nyere Barth-læsninger«, *DTT* 62, 1999, 39-62, her 43-46.

livs *perfectum aeternum* altid forstås i en spænding til det menneskelige livs tidslige *imperfectum*. Forsoningen er fuldbragt i Kristus (det store tema for KD IV), men forløsningen af menneskets liv (der skulle have været temaet for den projekterede KD V) er *endnu ikke* fuldbragt, men vil først blive fuldbåret gennem Helligåndens gerning (jvf. KD IV/2, 578f). Selve den kirkelige dogmatiks teoristruktur åbner således for en videregående refleksion over menneskets vej fra synden ind i delagtigheden i Guds eget liv.

Annihilationsmotivet er da også til stede hos den sene Barth, omend ikke så retorisk markant som hos den unge Barth. Annihilationsmotivet er nemlig knyttet til den noget underbelyste antropologiske temakreds i den kirkelige dogmatik. At Guds Søn har taget menneskets fortabelse på sig, er Barths hovedpunkt, men der findes også, som vi nu skal se, en »dobbelt udgang« for menneskets vedkommende.²⁰

Menigheden, som er udvalgt i Kristus, er ganske vist ikke opdelt i to menneskegrupper, men har to »skikkelser«: »Diese eine Gemeinde Gottes hat in ihrer Gestalt als Israel der Darstellung des göttlichen *Gerichtes*, in ihrer Gestalt als Kirche der Darstellung des göttlichen *Erbarmens* zu dienen... Es ist der einen erwählten Gemeinde Gottes dort ihre *vergehende*, hier ihre *kommende* Gestalt« (KD § 34; Leitsatz). Gudsfolket er med andre ord bestemt til at undergå en *transformation*, hvor syndens isolation fra Gud skal forgå, mens troens lydhed, håbet og kærligheden skal vokse frem.

Men *hvem* er menigheden? Interessant nok definerer Barth menigheden både som noget *rumligt afgrænset* – som »die Umgebung des erwählten Menschen Jesus von Nazareth« – og som noget tidsligt og *potentielt uendeligt*: som en »Vorläufigkeit«, d.v.s. som en størrelse, der både er »foreløbig«, men som også »løber forud for« andre. Det hører med til menighedens væsen at vise ud over sig selv og hen til »die Gemeinschaft aller Menschen« (KD II/2, 216; jvf. 226f).

Guds dom rammer således menigheden selv, ligesom udvælgelsen omfatter også den, som endnu ikke hører med i menighedens kreds. Menigheden og »de andre« er uadskillelige, fordi menighedens opgave er at aflægge vidnesbyrd til andre. Men hvilket vidnesbyrd? Vidnesbyrdet om den Gud, der valgte at tage den fordømtes plads og således ophæve forkastelsen af »de andre«! Den troende og den ikke-troende hører således fundamentalt set sammen (KD II/2, 382). Den troende kender vantroen indefra, som sin egen mulighed, og kan derfor heller ikke betragte den andens ikke-tro som et sidste og uomgængeligt faktum. »Gerade der Glaubende kann aber dem Nicht-Glau-

20. Den følgende redegørelse fra den kristologiske udvælgelseslære i KD II/2 svarer nøje til Barths tolkning af menneskets helliggørelse i KD IV/2, hvor denne bestemmes som en *participatio Christi* (s. 680).

bende unter keinen Umständen mit der Vermutung gegenüberstehen, dass dieser ein »Verworfener« sein könnte« (KD II/2, 360). Forskellen mellem at være inden for og at være udenfor er kun en relativ forskel, som *ikke* er identisk med en absolut sontring mellem udvalgte og fortabte: »Wie sollte Gottes Gnade seine absolute Bevorzugung und die absolute Benachteiligung anderer bedeuten können?« (KD II/2, 360).

På denne baggrund må man forvente, at Barth behandler spørgsmålet om evig frelse ensartet for menigheden og dem uden for menigheden. Det er faktisk også tilfældet, for så vidt som alle må dø for at tage del i Guds nye liv: »In der ewigen Erwählung des einen Menschen Jesus von Nazareth setzt Gott dem Menschen, barmherzig in seinem Gericht, ein gnädiges Ende und einen neuen gnädigen Anfang. Er lässt ihn sterben, damit er wahrhaft lebe« (KD II/2, 286).

Det er klart, at det her er »den gamle Adam«, der skal dø, for at »den nye Adam« skal opstå. Der er derimod ikke tale om en annihilation i den radikale forstand, at det af Gud skabte menneske skal tilintetgøres i selve dets eksistens og væsen. I denne forstand er Barth ikke annihilationist. Men syndens u-væsen skal dø, og synden er det, som Gud evigt *ikke* vil, og som derfor ikke kan have bestand. Det onde er – som det senere udfoldes i KD III/3 – *das Nichtige*, som gennem Guds *nådige* dom skal gøres til det absolutte *Nichts*.²¹ I denne forstand er Guds dom ikke kun en erklæring om syndens uigennemførlighed, men en handling, der giver synden dets nådestød, *le coup de grace*. Svarende hertil er Guds retfærdiggørelse ikke blot en forensisk erklæring, men en handling, der lader det nye menneske opstå i asken efter det gamle menneske.

Hvad så med »den fortabte«? Barth vægrer sig, som vi har set, imod at hævde en ligefrem alforsoningslære. Alligevel spiller Rom 11,32 med i baggrunden: »Gud har indesluttet *alle* i ulydighed for at vise *alle* barmhjertighed«. Tydeligt kommer dette frem i den lange ekskurs om Judas-skikkelsen i KD II/2, 508-563. Her spørger Barth, om der ikke bag Judas' forrædelse og overgivelse (*paradounai*) af Jesus ikke også ligger en guddommelig overgivelse (*paradounai*) af mennesket til syndens begær (jvf. Rom 1, 24.26.28; ApG 7,42). Netop dette er at blive overgivet til Guds vrede (jvf. Rom 1,18), menneskets prigsivel-

21. *Das Nichtige* er for Barth en virkelighed, der har virkninger, ikke et illusionært *Nichts*. *Das Nichtige* er den væren, der er fremmed for og modsatrettet nåden og som er genstand for Guds vredes *opus alienum* (KD III/3, 407). Annihilationen af *Das Nichtige* er således altid Guds sag, ikke menneskets: »Die Auseinandersetzung mit dem Nichtigen, seine Überwindung, Beseitigung und Erledigung ist primär Gottes *eigene Sache*« (ibid. 409). For en filosofisk analyse, se Nicholas Woltersdorff, »Barth on Evil«, *Faith and Philosophy* 13, 1996, 584-608.

se til Guds forkastelse. »Das ist Werk des Zornes Gottes. Er ist ein ernstlicher, brennender, vernichtender Zorn« (KD II/2, 539). Til denne vredens tilintetgørelse overlades også Judas, således at han hensesættes i den fuldstændige afmagt. I denne situation, hvor syndens mulighed er ført til ende, har Judas ikke længere nogen anden mulighed tilbage end at anråbe Gud *ex profundis*. Fra afmagtens fængsel kan Judas ikke komme ud, før han har »betalt den sidste øre« (Matt 5,26). Ikke engang sin egen frelse kan Judas bede om, men kun om, at Gud også vil være Gud for ham, som den fortabte. Først hinsides denne *resignatio ad infernum*, kan der blive tale om »eine ganz neue Möglichkeit jenseits des vollzogenen Gerichts« (KD II/2, 540).

Den gamle *humilitas*-teologi overvintrer tydeligvis, og dog ligger alt vægten på den dobbelte kvalitet i Guds handling: *annihilatio* og *iustificatio*. Men karakteristisk nok tolker Barth Judas-figuren i lighed med den, der hos Paulus bliver udstødt af menigheden og overgivet (*paradounai*) til Satan, »så det kødelige kan ødelægges, for at ånden kan frelses på Herrens dag« (1 Kor 5,5). Således er det altid »brændende alvor« med Guds forkastende dom: »Der Richterspruch hat allerdings eine vernichtende Wirkung. Er schliesst ja den Menschen, den Heiden und den Juden, von aller Freiheit und Gerechtigkeit ausser der des Glaubens ganz aus. Er richtet den Menschen ganz, er gibt ihn völlig preis, er brennt ihn gewissermassen ganz weg bis auf den Glauben, um ihn dann, als dem Glaubenden Freiheit und Gerechtigkeit zuzusprechen und zu geben«. Tilintetgørelsen står i begge tilfælde i nådens tjeneste: »Es wäre nicht die Liebe Gottes, die es anders als so mit ihnen hielte, die ihnen dieses Hinweggefgtwerden ersparen würde... Von diesem ihre *Ende* her, wird er mit ihnen neu, von vorne anfangen. Aus diesem *Tod*, den sie sterben müssen, wird er sie auferwecken« (KD II/2, 541). Der kan således ikke være tvivl om, at Barths udvælgelseslære både har en kristologisk og en antropologisk side. Kristus har båret og ophævet forbandelsen, ja! Men også i mennesket selv skal den synd (»kødet«) brændes bort, som ikke kan arve Guds rige (1 Kor 15,50), men må dø, for at det nye menneske (»ånden«, 1 Kor 5,5) kan blive frelst. Det går med Judas, som det går med den, som lever inden for menigheden, at man kun bliver udvalgt *som* den forkastede (KD II/2, 563).

Det er i dette perspektiv naturligt, at Barth genoptager annihilationsstanken inden for forsoningslæren. Det er som bekendt Barths forudsætning, at man først i lyset af den fuldbrugte forsoning kan tale ret om synden. I lyset af forsoningen lever mennesket i håbet om, at Guds Ånd vil bibringe mennesket en »Verwandlung«, som samtidig vil være en »Wiederherstellung« af Guds skaberværk; Guds dom er altid en universel åbenbaringshandling (KD IV/3, 1069). I denne

sammenhæng optræder annihilationsmotivet igen, og med så stor en styrke, at citatet næppe behøver nogen nærmere forklaring: »[A]lle die Menschen, in deren Mitte die Gemeinde in dieser Zeit das Evangelium von der Gotteskindschaft zu verkündigen hatte, werden dann in das verzehrende, sichtende, läuternde Feuer des gnädigen Gerichtes dessen, der da kommt, hinein und – was das auch für sie bedeuten mögen – durch dieses Feuer hindurchgehen dürfen und müssen« (KD IV, 3, 1070). Det er kun igennem syndens annihilationen, *die Vernichtung des Nichtigen*, at alle knæ skal bøje sig for Kristi herredømme og Gud blive alt i alle. Guds udvælgelse har sin pris, som Gud selv har betalt. Men også mennesket har en pris at betale. Igennem Guds nye handling skal alle blive frelst, »dog som gennem ild« (1 Kor 3,15).²² For kun tro, håb, og kærlighed hører til det forblivende i et menneske (1 Kor 13, 13).

6. Afsluttende Perspektiver

Hvad jeg har forsøgt i det foregående er at opspore den til Barths kristologiske udvælgelseslære svarende antropologi. Denne opgave er ikke ganske enkel, eftersom Barth ikke altid eksplicerer sit menneskesyn. I prædestinationslæren viser det antropologiske underskud sig på den måde, at Guds evige udvælgelse fremstilles som ganske uafhængig af menneskets tro eller vantro. Guds Ja til mennesket er *ikke* konditioneret af menneskets frie ja til Gud.

Men hvilken rolle spiller da mennesket i forsoningen? Ud fra Romerbrevskommentaren og den kirkelige dogmatik har jeg peget på annihilationsmotivet som et gennemgående træk i Barths antropologi. Barth genanvender således traditionens tale om en *mortificatio carnis* i læren om Guds dom. Gennem Guds nådige dom skal mennesket blive »brændt helt ned til troen« (KD II/2, 541), for troen er den eneste ytring af menneskelivet, der er adækvat i forhold til Guds nådevalg. Den totale *annihilatio personae* er da et grænsetilfælde, som Barth ikke tematiserer, men som ligger i organisk forlængelse af Barths tankegang – som det eneste mulige alternativ til apokatastasis. Barths tolkning af Judas-skikkelsen viser imidlertid, at Barth også her henviser til en mulighed for en ny gudshandling, som svarer på Judas' residuale tro, hans anråbelse af Gud *ex profundis*.

Tilstedeværelsen af annihilationsmotivet kan således også kaste lys over det gamle spørgsmål om, hvorvidt Barth faktisk lærer *apokatastasis* eller ej. Vanskeligheden er her, at Barths karakteristik af apokatastasis som en lære om frelsens »automatik« er sagligt misvisende – i

22. Også Hunzinger noterer: »Barths obviously accepts a form of annihilationism... it foresees not an annihilation for the few or the many, but for all«, *op.cit.* 431.

hvert fald hvis han tænker på Origenes, for hvem Guds opdragelse af mennesket til troens *frie ja* som bekendt spiller den helt afgørende rolle. Barths afsværgelse af apokatastasislæren er næppe begrundet i dennes formentlige frelsesautomatisme, men just i dens fremhævelse af menneskets frihed.²³

Barth kan således ikke tildele troens gensvar til evangeliet nogen betydning for menneskets frelse. Med denne distancering fra frihedstanken lægger Barth imidlertid ikke kun afstand til en stor østkirkelig og katolsk tradition, men Barth problematiserer også udtrykkelig den lutherske tanke om en korrelation mellem Guds Ord og menneskets trosafgørelse. Troens møde med Gud i Ordet her i tiden svinder i betydning under vægten af Guds nådevalg forud for alle tider. Barths forkærlighed for supralapsarismen viser hans calvinske arv.

Spørgsmålet er, om man ikke med fordel kunne udforme en antropologi, som i højere grad end Barth ekspliciterer annihilationsteorien. Det ville da være blevet klart, at mennesket ikke frelses i kraft af det autonome menneskes trossvar, men kun gennem den kærlige Guds dom, som tilintetgør al menneskets selvberoenhed for at forløse den tro, som Gud har indgivet ethvert menneske som dets bestemmelse. Om alle frelses eller ej, vil da afhænge af, om man kan forestille sig en dom, der er så altfortærende, at der intet bliver tilbage af tro, håb og kærlighed i mennesket. Barth gør efter min opfattelse klogt i at holde dette spørgsmål åbent. Indsigten i menneskets begrænsede erkendelse og respekten for Guds frihed forbyder os at gøre apokatastasis til kirkelære. Men samtidig har kirken både ret og pligt til at regne med ethvert menneske som udvalgt af Gud.

Apokatastasis er Guds mulighed – den eneste virkelighed, troen kan håbe på.

23. KD II/2, 213: »Ist die Praedestination mit der Erwählung Jesu Christi identisch, dann kann aber (...) auch davon keine Rede sein, dass die Freiheit Gottes, in der seine Entscheidung geschieht, durch das Geheimnis der Existentialität einer ihr entsprechenden menschlichen Freiheit begrenzt und bedingt wäre, so dass das Leben der immer wieder neu hergestellten und gestalteten Beziehung zwischen Gott und Mensch schliesslich doch zwei Ursprünge hätte: den einen in der Entscheidung Gottes, den anderen in der entsprechenden Entscheidung des Menschen, auf die sich jene beziehen würde«.

SUMMARY

As is well known, the motif of annihilation is omnipresent in Karl Barth's view of divine judgment in the *Commentary to the Romans*. The article argues, however, that an idea of annihilation is also built into the very structure of Barth's doctrine of election in CD II/2. The destiny of sin is to be burnt away in God's eschatological judgment in order to pave the way for God's new creation. Barth's resistance to the idea of *apokatastasis*, despite his own christological universalism, can be partly explained by his modified use of the annihilation theory. There are no longer two classes of human beings: the elected and the rejected. Divine annihilation and justification are rather seen as two aspects of a divine action which affects each and anybody. Sin must die in the process of purifying the sinner. Accordingly, *das Nichtige* shall be reduced into *das Nichts*, while it remains God's will to save the sinner in a new act of redemption.

Keywords: annihilation – apokatastasis – Karl Barth – divine judgment – justification – mortificatio carnis.

Litteratur

Robert Hanhart

Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum
Hg. von Gregor Kratz. Forschungen zum Alten Testament 24,
Mohr Siebeck, Tübingen 1999. X
+ 298 s. Pris Ln DM 198.

Robert Hanhart (f. 1925) var 1977-1990 professor i Göttingen med særligt henblik på Septuaginta-forskningen, dvs. ikke mindst ansvarlig for Göttingen-tekstudgaven af Septuaginta.

Men ud over sine fortjenester i denne forbindelse har Hanhart gennem årene leveret en længere række bidrag om Septuagintas særlige teologiske karakter og betydning. Det foreliggende bind består af et udvalg på i alt 15 af disse fra årene 1962-1996, der – som det altid hedder – er fremkommet på ikke altid let tilgængelige steder.

Afhandlingerne er opdelt i fire kategorier. Først gælder det Septuagintas tilblivelse og historie, dernæst denne oversættelses særlige væsen, siden dens virkning og endelig dens eftervirkninger i forskningen.

Principielle overvejelser og konkrete tekstanalyser fører til et billede af den gamle græske bibeloversættelse som et vidnesbyrd om en uddybelse og modning af indholdet af Biblia Hebraica («... ein Stadium der letzten Reife»). Trods iklædningen i den græske sprogdragt er der ifølge Hanhart ikke tale om en hellenisering af den bibelske forkyndelse, som tværtimod fastholdes i sin heterogenitet i forhold til hellenismens ånd.

Hanhart kan desuden vise, hvordan den tidligste del af oversættelsen, Mo-

sebøgerne, har determineret de senere deles skikkelse, og hvordan viden om stedfundne begivenheder har sat sig spor i gengivelsen af teksten. Endelig er der eksempler på Septuagintas betydning i nytestamentlige skrifter.

I sidste hoveddel optræder en længere afhandling om en af de kontroversielle skikkelser i tysk teologihistorie, Paul Anton de Lagarde (1827-1891). Lagarde følte sig stærkt miskendt i sit forsøg på at genskabe den sande bibeltekst, dvs. Septuaginta, og hans liv blev videnskabeligt set også en tragedie – det hjalp ham ikke, at han som lille havde siddet på skødet af Schleiermacher. I vort århundrede fortsattes det tragiske derved, at Lagarde på grund af sin stærkt negative holdning til jødedommen, der dog ikke var ensbetydende med et tilsvarende negativt syn på jøder som mennesker, blot de ikke som jøder ville være en stat i staten, blev inddraget som ane til den nazistiske antisemitisme.

Hanhart skriver et ikke let-læst tysk. Men læsningen er mögen værd.

Mogens Müller

Ferdinand R. Prostmeier

Der Barnabasbrief
Kommentar zu den Apostolische Väter (KAV) 8. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999. 648 sider. Pris Ln DM 208.

Barnabasbrevet er, også teologisk set, et spændende skrift, og det er derfor med interesse, man åbner denne mammutkommentar til denne apostolske fader. Hvor Hans Windischs bi-

drag i supplementsbindet til Handbuch zum Neuen Testament fra 1920 var på 115 sider, løber Prostmeiers udlægning op til mere end det femdobbelte.

Men det er en underlig teknisk kommentar. Indledningen på 124 sider beskæftiger sig mest med tekstskikkelse og -bevidnelse, dvs. den direkte og den indirekte overlevering, kort desuden med struktur, komposition og litterær karakter samt med traditionel baggrund, og endelig lidt udførligere med affattelsestid og -sted og forfatterspørgsmålet. Dateringen er den traditionelle, nemlig tiden umiddelbart før udbruddet af den jødiske opstand i 132 e.Kr., stedet ansås at være Alexandria, og spørgsmålet om forfatteren lades klogeligt åbent.

Selve kommentardelen byder, foruden på en oversættelse, på tekstkritik, analyse og udlægning. En omfattende sekundærlitteratur, også af ældre dato, er inddraget i den meget brede kommentering (dog ikke nordisk-sprogede bidrag), og hver en sproglig og indholdsmæssig sten bliver vendt. Men har man grebet til bindet på grund af en mere teologisk-tematisk interesse i denne særegne, brevligt indrammede traktat, er det ikke meget hjælpsomt. Der er kun én, i forhold til anlægget i bindet i øvrigt, særdeles kort (fem sider!) ekskurslignende behandling af kristologien og soteriologien i dette skrift, som da også kommer ind på den konsekvente læsning af jødedommens Bibel som en kristen bog.

Naturligvis er der løbet adskilligt vand i stranden siden Windisch. Men ikke mindst de mange nyttige ekskurser i Handbuch-bindet gør, at man nok ikke opgiver benyttelsen af det ved siden af Prostmeiers, hvor et udmærket sagregister ikke kan udfylde savnet af tematiske sammenfatninger. Men man

kan jo så ty til de to monografier af R. Hvalvik (*The Struggle for Scripture and Covenant*, 1996) og J. Carleton Paget (jf. DTT 58 (1995) s. 307-308).

Mogens Müller

Niels Skyum-Nielsen:

Fruer og Vildmænd II:

Dansk Middelalderhistorie 1340-1400.

Akademisk forlag, København
1997. 192 s. Kr. 198,-

Dette er sidste del af det manuskript til en Danmarks historie 1250-1400, som historieprofessoren Niels Skyum-Nielsen efterlod sig ved sin død i 1980, og som sammen med »Fruer og Vildmænd I« (1994) udgjorde fortsættelsen af hans »Kvinde og Slave« (1971). Thomas Riis har tilrettelagt det til udgivelse og Marianne Ritzau har ydet en fortræffelig indsats med redaktionen af illustrationer og kilder og litteratur.

Dette bind drejer sig om rigets genejsning under Valdemar Atterdag og om Margrethe d. I's tid. Blandt de særlige træk ved forf.'s arbejdsmetode skal fremhæves hans bestræbelser på at læse kilderne på ny, uafhængigt af tidligere tiders tolkninger. Endvidere bringer han hele bogen igennem nøje dokumentation i noterne, ofte til Diplomatarium Danicum eller andre kildeudgivelser, men i noterne foretages også ofte en kortfattet afvisning eller tilslutning til tidligere forskningsresultater, ligesom der flittigt gives henvisninger til relevant sekundærlitteratur. Indholdsmæssigt er det endvidere særegent for forf., at han prøver at samle så megen opmærksomhed som muligt om samfundets svageste, de fattige, de syge, kvinderne, de udstødte. Ikke alene har han støvsuget kildematerialet for oplysninger om disse grupper, han

gør også gerne opmærksom på, hvor disse grupper *ikke* nævnes, underforstået, at det burde de være blevet, og han tager afstand fra »tidligere forskeres hele eller halve ubevidste kvindeskab« (137).

Et langt stykke hen ad vejen er det de politiske opgør, magtkampene, som har hovedinteressen, men han er dog klar over, at »den katolske tid har hvilet dybt på åndelige værdier«, hvilket unægteligt må betegnes som noget af en underdrivelse. Navnlige hen mod slutningen rykker åndshistorien, kirkehistorien, ind i interessefeltet. I afsnittet »Kirken i Margrethes tid« behandler han især brevet om mission blandt lapperne. Han nævner også et par af tidens prædikensamlinger, men går dog ikke ind på en nærmere analyse af indholdet. Til gengæld hævder han, imod Erslev, ægtheden i Margrethes »tro og tillid til Gud«. Det sidste kapitel, »Åndens proletarer«, indeholder righoldige oplysninger om nonner og munke i franciskanerordenen og dominikanerordenen. Her, som i hele bogen, kan man glæde sig over forf.'s evne til at skabe en sammenhængende fremstilling, stykket sammen af talrige enkeltoplysninger fra kilderne. I kraft af den anvendte arbejdsmåde og de talrige nye oplysninger vil bogen være uundværlig for al dansk middelalderforskning. Hertil kommer, at der er lagt et stort arbejde i illustrationerne, mange nye og informative billeder præsenteres her, som bringer gode oplysninger om retslivet, kirkebyggeriet, fromhedslivet og sociale forhold. Fint, at det efterladte manuskript nu kan komme til manges kendskab.

Martin Schwarz Lausten

Hans Thomissøns Salmebog

3. Facsimileudgave med efterskrift af Erik Dal, udg. af Samfundet Dansk Kirkesang.

Poul Kristensens forlag, Herning 1997.

Det er et godt vidnesbyrd om den øgede interesse for dansk hymnologi, at der har vist sig et behov for at genudgive denne facsimileudgave, hvis tidligere udgaver udkom i 1933 og 1968. Begge er for længst udsolgt, og Samfundet Dansk Kirkesang har markeret 75 års jubilæet ved at udsende denne nye udgave. Den ligger på samme høje niveau som de tidligere, og bogen følger sig således ind i rækken af de mange salmebogsfacsimileudgaver, som er udgivet i dette århundrede, alle med omfattende indledninger eller efterskrifter.

Erik Dals efterskrift i denne udgave udgør både i indhold og omfang (47 sider) en fremragende hymnologisk og boghistorisk afhandling, hvor han både knytter til ved 2. udgaven og supplerer denne, idet han informativt redegør for hovedresultaterne af den betydelige forskning og registrering, som er udført i de sidste 30 år af bl.a. Niels Knud Andersen, Jens Lyster, Henrik Glahn, udgiveren selv og andre. I afsnittet »Danske Salmebøger før 1569« omtales flere af disse forskningsresultater, i »Thomissøn og Salmebogen« redegøres for Thomissøns redigeringsprincipper, og i »Salmerne« indordnes disse i fire grupper, og udgiveren eksemplificerer disse ud fra indholdet i Den danske Salmebog, 1) Førreformatoriske salmer, 2) Luthers egne salmer, 3) Tyske lutherske salmer og 4) Danske lutherske salmer. Derefter følger afsnittene »Melodinationen« og »Melodierne«, hvor der bringes en sammenstilling ud fra Mo-

gens Wöldikes kronologiske oversigt over de 450 melodier i Den danske koralbog og Jens Peter Larsens og Henrik Glahns Registrant. Der konkluderes bl.a., at ikke færre end 60 melodier er fælles for Thomissøn og Den danske koralbog, dvs. 30% af Thomissøns 203 melodier.

Efter en redegørelse for »Kalendariet«, hvor Thomissøn ganske vist medtager mere stof end forgængerne, men alligevel afstår fra oplysninger om vejrspådomme, åreladningsregler og overtro, følger til sidst afsnit om »Udgaver« og »Udgavernes Historie«. Oplysningerne om de 9 kendte Thomissønsudgaver suppleres her af de senere års forskningsresultater, som føres frem til Kingos salmebog fra 1699.

Martin Schwarz Lausten

B. Kirmmse (red.)

Søren Kierkegaard truffet.

Et liv set af hans samtidige, samlet, udgivet og kommenteret af Bruce H. Kirmmse.

C.A. Reitzels forlag 1996. 463 s. Kr. 395,-

Denne samling af alle kendte øjenvidneberetninger om Søren Kierkegaard er disponeret således, at man gennem beretninger og udtalelser følger ham fra barndomsårene over universitetstiden. Regine-forlovelsen, forfattervirksomhedens tid, Corsar-affæren, »Øieblikket«, døden og begravelsen. Under hvert hovedafsnit har udg. samlet de forskellige samtidiges udtalelser i breve, dagbøger, bøger og artikler. Efter disse biografisk og kronologisk ordnede hovedafsnit følger »Søren og familien«, »Fem samtidige portrætter« (nemlig af Andreas Ferdinand Schiødt, H. L. Martensen, Israel Levin, F. C. Sibbern og Henrik Hertz).

Selvom der ofte er tale om modsatte oplevelser af Kierkegaard, kan man ikke undgå at øjne mange fælles-træk, f.eks. fascinationen af hans *blik*, (Benj. Feddersen, s. 44), »dæmonisk« (J. C. Barth, s. 146) eller fyldt af »inderlig kærlighed« (Troels Lund, s. 261). Talrige steder får man belyst berømthedens vaner og ejendommeligheder, hans 50 par forskellige kaffekopper, mængden af spadserestokke, pengeforbruget og pengeforagten, hans evner til at tale med hvem som helst på gaderne, hans udseende, klædedragter, spisevaner, hans vid, spydigheder, vittigheder, ironi osv. Mange af oplevelserne og vurderingerne af ham stammer fra de pågældendes spadsereture med Kierkegaard på de københavnske gader – man kan næsten få det indtryk, at det halve København ustandselig vandrede rundt på gaderne ivrigt samtalende og debatterende, jf. P. C. Zahles ord »– der er ikke mange af Københavns notabiliteter, uden at K. har gået arm i arm med dem på sine talrige spadsereture ...« (s. 164).

Blandt de mere bemærkelsesværdige afsnit er de store beskrivelser fra Hans Brøchner (37 sider), Henriette Lund (30 sider) og biskop H. L. Martensens kendte – og særdeles selvafslørende – beskrivelser og vurderinger. Også Troels-Lunds 22 sider store iagttagelser er værd at genlæse.

Udgiveren har hentet materialet både fra trykte og utrykte kilder, og han har kunnet anvende afdøde forskningsbibliotekar Steen Johansens optegnelser, men bortset fra, at udgiverens samling fylder dobbelt så meget, har han selvstændigt udarbejdet det store videnskabelige apparat. I noterne er der en værdifuld samling af realnoter, oplysninger om personer og begreber og belysning af dunkle citater.

Værket er resultatet af et uhyre flittigt studium af det relevante kildemateriale, udg. har arbejdet med de originale håndskrifter, hvor det var muligt. Her er samlet en guldgrube af citater af Kierkegaard – smukke, ætsende, vittige – og udtalelser og vurderinger af hans samtidige om ham, og selvom udg. her har begrænset sig til det biografiske, får man ofte belyst Kierkegaards syn på mænd som Hegel, Feuerbach, Mynster, Adler og på ateisme, jødedom – bortset naturligvis fra kristendommen.

Martin Schwarz Lausten

Nanna Damsholt, Grethe Jacobsen, Niels Henrik Holmqvist-Larsen (red.):
Kirkehistorier. Rapport fra et middelaldersymposium
Museum Tusculanums Forlag,
København 1997. 182 s. Kr. 198,-

I de sidste 20 år er der blevet afholdt en række symposier i de nordiske lande om kvinders historie i nordisk middelalder. Det er indlæg fra symposiet på Dragsholm slot, som har temaet »Kvinder og kirken«, som fremlægges i dette bind.

Der er bidrag både fra ældre forskere og rapporter fra yngre, som fremlægger dele af forarbejder til større afhandlinger, sådan som det ligger i symposiers natur. Dette betyder også, at der er forskel i tyngden, men indlæggene har vel netop været genstand for livlig debat. De to førstnævnte af udgiverholdet giver i indledningen en nyttig gennemgang af »kvindesyndvinklen på historien«, som er kommet til udtryk i disse nordiske symposier, de motiverer temavalget og understreger, at man i særlig grad fokuserede på teori og metode.

Blandt artiklerne skal navnlig fremhæves *Gunhild Viden*: »Kvinnosyn hos kyrkofäder – en beskrivning av ett forskningsprojekt«, hvor hun inspireret af Habermas' »privat/offentligt«, som udtryk for kvindeligt/mandligt samler sig om Tertullians kvindesyn. Hun nævner, at det er nyt, at han skriver direkte til kvinder, og mener, at dette behov kom derfra, at den tidlige kristne menighed medførte en ny social sammenhæng for mænd og kvinder, et mødested mellem en privat og offentlig sfære. I sin »Några senmedeltida auktoriteters syn på kvinnan i samhälle och kyrka« undersøger *Beata Losman* skriftet »Copia exemplorum« af Magister Matthias, Birgitta af Vastenassas skriftefader, med henblik på at konstatere det mandlige og kvindelige, som associeres til en række ord. Endvidere beskæftiger hun sig med Christine de Pisan (1365-1429) og med Jean Gerson, som begge tilkender kvinden en aktiv rolle i forkyndelsen. *Nanna Damsholt* diskuterer i sin »læs ofte og lær så meget du kan! Om kvinders læse- og skrivefærdighed i middelalderen« kirkefaderen Hieronymus' anvisninger om kvinders læsning og skrivning og eksemplificerer dette gennem prinsesse Ingeborgs breve fra o. 1200. Hun følger kortfattet udviklingen op gennem middelalderen, omtaler universiteternes betydning og humanisternes positive holdning til kvinders uddannelse. Værd at bemærke er også *Henrik Williams*: »Systraklostret i Kalmar och dess räkenskapbok«, hvor han på klosterhistorisk baggrund redegør for den utrykte 70 siders store regnskabsbog fra ca. 1478/86. Andre bidrag leveres af Hanna Pirinen, Anne Riising, Audur G. Magnúsdóttir, Jón Vidar Sigurdsson og Berit J. Sellevold.

Martin Schwarz Lausten