

KORSTEOLOGI SOM TEOLOGISK PROGRAM

En overset udfordring fra Paulus og Luther



Stud.theol. Nikolaj Christensen

RESUMÉ: Korsteologi er et grundlæggende perspektiv hos både Paulus og Luther, hvilket især ses tydeligt henholdsvis i Første Korintherbrev og i Luthers Heidelbergdisputation. Korsteologien kan ses som en særlig epistemologi: Tilværelsen og verden skal ikke tolkes på verdens egne præmisser, men derimod med det frelsende kors som præmis. Senere teologer har dog oftere lagt hovedvægten på et andet vigtigt perspektiv hos Paulus og Luther, nemlig retfærdiggørelse af tro – men retfærdiggørelseslæren kan blive skævvredet, hvis man overser det videre korsteologiske perspektiv. Retfærdiggørelse af tro alene er den soteriologiske konsekvens af korsteologien, mens den praktiske konsekvens af korsteologien er en særlig kors-etik. Dette medfører en spænding mellem soteriologi og etik, eller mellem tro og gerninger, hvor kirken alt for ofte kommer til at fokusere ensidigt på den ene eller den anden side. Artiklen er en bearbejdet udgave af mit bachelorprojekt.

1. Introduktion

Kirkelige diskussioner i nyere tid, såvel i Danmark som internationalt, har ofte været præget af en splittelse mellem dem, der vil lægge hovedvægten på, hvad Gud har gjort for os – frelsen af nåde ved tro – og dem, der vil lægge hovedvægten på de praktiske konsekvenser af troen, altså hvad vi selv skal gøre – etikken. I praksis har det for eksempel betydet, at den ene fløj har fokuseret på forkyndelse og evangelisation, mens den anden har fokuseret på diakoni og socialt arbejde. Splittelsen beskrives også ofte med

nogle mere eller mindre velegnede begreber fra den politiske verden: Højre og venstre, konservative og liberale. Men jeg er overbevist om, at kirken ikke skal vælge mellem tro og gerninger – eller for den sags skyld søge efter en halvhjertet mellemvej mellem de to perspektiver. Nej, vi skal fastholde begge dele i en spænding, hvor troen på den ubetingede retfærdiggørelse og kaldet til en radikal etisk livsstil ikke spilles ud imod hinanden, men tværtimod forstærker hinanden. Folk fra begge sider af det kirkelige landskab må indse, at verden ikke skal ses

ud fra verdens eget perspektiv, men ud fra troens perspektiv. Liberale kristne må indse, at vores praksis er meningsløs, hvis ikke den udspringer af Guds nye eskatologiske virkelighed, som rækker ind i og ud over denne verden – og som indebærer en radikalt uverdslig etik. Konservative kristne må omvendt indse, at frelsens virkelighed faktisk rækker ind i denne verden, at den derfor har praktiske konsekvenser for livet før døden – og at gerninger ikke nødvendigvis medfører gerningsretfærdighed. Der kan siges meget om, hvordan vi kan forholde os til i praksis – det falder dog uden for denne artikels rammer.¹ Det som jeg nedenfor vil forsøge at stille skarpt på er, hvilke spørgsmål der egentlig er på spil her, ved at trække en linje fra Jesu død på korset – den afgørende begivenhed for kirkens liv – gennem to af korsets mest bemærkelsesværdige fortolkere og frem til nutiden. I korset forenes verdens store nej til Guds søn med Guds store ja til en ny verdensorden, der ikke kan rummes i verdslige begreber som 'konservativ' og 'liberal'.

Korsteologi (forstået som refleksion over Jesu døds betydning) har eksisteret siden de første kristne måtte forsøge at komme overens med den chokerende erfaring af Jesu død og opstandelse. Alene tanken om korset havde en provokerende virkning, som for eksempel Paulus lod komme tydeligt til udtryk i Første Korintherbrev, hvori han gjorde de visdomsivrige korinthere opmærksomme på, at "vel er ordet om korset en dårskab for dem, der fortabes, men for os, der frelses, er det Guds kraft" (1,18). Dette brev er den ene af mine to hovedkilder til refleksion over, hvordan der kan tænkes korsteologisk i nutiden. Selve udtrykket *korsteologi* (*theologia crucis*) blev introduceret af Martin Luther, som første gang brugte det i sin Hebræerbrevsforelæsnings (1517/18) (Prenter 1977, 247). Begre-

bet er dog mere kendt fra hans Heidelbergdisputation (1518), som er den anden af mine hovedkilder. Her talte han imidlertid egentlig ikke så meget om *korsteologi* som om det at *være korsteolog*. Det var nemlig hans påstand, at hans modstandere, den romersk-katolske kirkes skolastiske teologer, i hele deres væsen havde undvejet korset – nemlig den *korsets dårskab* som Paulus talte om i Første Korintherbrev – uanset at kirken selvfølgelig stadig brugte korset som symbol.

2. Paulus: Første Korintherbrev

I begyndelsen af Første Korintherbrev lægger Paulus grundlaget for sin argumentation i brevet i en korsteologisk ekskurs (1,18-2,16, jf. Furnish 1999, 37; herefter er kapitel- og vers-henvisninger til 1 Kor, hvis ikke andet er angivet). Denne ekskurs kan betragtes som fremlæggelsen af et korsteologisk program, og som et sådant har den haft stor betydning også for eftertiden, ikke mindst for Luthers Heidelbergdisputation (Thiselton 2000, 196-204, 276-86).

2.1 Baggrund

Allerede fra begyndelsen af brevet bliver det klart, at vi har at gøre med en menighed, der var rig på nådegaver og kundskaber, hvilket Paulus fremhævede som et gode i og for sig (1,4-7). Bagsiden af medaljen var dog, at dette havde medført splittelser i menigheden (1,10-17). Denne baggrund skinner igennem i resten af brevet (se nedenfor).

En vigtig del af årsagen til splittelserne var korinthernes optagethed af retorik (1,17.20; 2,1; 3,18), der hos grækerne traditionelt var et vigtigt middel til at opnå indflydelse og status. Selve Korinth var egentlig ikke noget centrum for retorik og filosofi, men desto mere var byens indbyggere begejstrede for tilrejsende retorer og



Konservative kristne må omvendt indse, at frelsens virkelighed faktisk rækker ind i denne verden, at den derfor har praktiske konsekvenser for livet før døden



filosoffer (Zeller 2010, 96-104). Problemet var nu, at de nyomvendte kristne i Korinth havde ført denne tankegang videre ind i menigheden, så at der opstod partier omkring forskellige personer, navnlig Paulus og Apollos, der begge havde været i Korinth som tilrejsende forkyndere af evangeliet (1,12; 3,4-6). Paulus var endvidere nødt til at forsvare sig selv mod korinthernes bedømmelse af ham (4,3-5), for hans egen forkyndelse i Korinth havde åbenbart været svag efter retorisk målestok (2,1-4), hvorfor nogle i Korinth havde vendt sig imod ham til fordel for Apollos (4,6) (Thiselton 2000, 216-19).

En yderligere årsag til splittelse var, at der formentlig inden for menigheden var et lille mindretal, der havde høj status i bysamfundet i kraft af deres uddannelse, rigdom og/eller herkomst (1,26). Igen var problemet, at de kristne havde ført en hedensk tankegang med ind i menigheden, så at den store spredning i verdslig status førte til spændinger i menigheden (Thiselton 2000, 178-83). Derudover var der også personer i menigheden, der påberåbte sig en højere status i kraft af at være "åndelige" (2,15) og "fuldkomne" (2,6), altså ved at være nået frem til en særlig åndelig indsigt, en slags tidlig gnosticisme (Thiselton 2000, 232-33, 268-69).

Korinthermenigheden var altså splittet

på mindst tre ledde: (1) Partidannelser på baggrund af retorisk prestige, (2) forskellighed i verdslig status, og (3) afstand mellem almindelige medlemmer og en selvudnævnt åndelig elite med gnosticiserende træk. Det fælles træk ved splittelserne var, at en del af menighedens medlemmer hævdede at have en særlig status i forhold til de andre. Dem minder Paulus nu om, at da han kom til Korinth, havde han fokuseret på at forkynde Kristus som den korsfæstede (2,1-2). Ifølge Paulus ville det have tømt korset for mening, hvis han havde forkyndt "med talekunstens visdom" (1,17), hvilket bliver hans anledning til at fremføre den teologiske ekskurs om korset.

2.2 Ordet om korset

Det gennemgående tema i 1,18-2,16 er, at "ordet om korset" indfører en helt ny tænkemåde: Fra at gøre sig til af sin egen visdom og status til at forlade sig på Guds "Ånd og kraft" (2,4); fra at fokusere på det man selv kan udvirke, til at fokusere på den frelsende gerning, som Gud har udført igennem den korsfæstede Kristus. Når Paulus således skriver, at "Guds dårskab er visere end mennesker" (1,25), så betyder det ikke blot, at Gud er meget visere end mennesker, men at der er tale om to fuldstændig forskellige slags visdom: Guds og menneskers. Indholdet af Guds visdom kan ikkefattes

gennem naturlig menneskelig erkendelse (1,21); derfor forekommer den umiddelbart tåbelig for mennesker, når de hører den udtrykt i "ordet om korset" (1,18). Guds visdom kan nemlig kun erkendes gennem en åbenbaring ved Guds ånd, ikke gennem beviser på grundlag af menneskelig visdom eller retorik (2,4-5) (Furnish 1999, 37-40).

Den nye erkendelse under korsets perspektiv medfører to ting, henholdsvis et negativt og et positivt anliggende: For det første en kritik af den bestående verdensorden (*αἰών*) med dens ophøjelse af de veltalende og de mægtige, og for det andet etableringen af en alternativ verdensorden kendetegnet ved Guds frelsende kraft. Denne antitese mellem menneskers verden og Guds verden medfører et helt nyt blik på tilværelsen, det som Henrik Tronier har kaldt det "værdiomvendende blik" (Tronier 2003, 174-75).² Antitesen udtrykkes programmatisk af Paulus i ekskursens første sætning med en skarp modsætning mellem "dem, der fortabes," og "os, der frelses" (1,18). Herefter veksler han gennem resten af ekskursen mellem at udfolde de to førnævnte betydninger af korset: Den gamle verdensorden må brydes ned, for at den nye kan bygges op.

At kalde korset for "Guds kraft" (1,18; jf. 1,24) er en bevidst paradoksal formulering, for umiddelbart er der intet kraftfuldt over det at dø på et kors, tværtimod var det den måske mest vanærende død, man kunne forestille sig; det er fuldstændig forståeligt, at forkyndelsen af Kristus som korsfæstet var "en forargelse for jøder og en dårskab for hedninger" (1,23) (Carroll & Green 2007, 128). Men netop i denne handling, hvor Gud *valgte* at frelse gennem et kors (1,21), afsløres det, at den bestående verdensordens værdier i virkeligheden er værdiløse, hvad enten der er tale om visdom (1,19-21.26-27), magt (1,26-28) eller veltalenhed (2,1-4); de

vises dom over korsforkyndelsen blev vendt mod dem selv (1,20) (Zeller 2010, 109-112). Guds visdom har gjort verdens herskere virkningsløse gennem korset (2,6); herskerne modarbejdede nemlig uafvidende sig selv ved at korsfæste "herlighedens Herre" (2,8), fordi de, i modsætning til dem der hører til Guds nye verdensorden, ikke havde fået den sande visdom åbenbaret (2,7.9) (Thiselton 2000, 240-48).

Det egentlige mål med at afsløre den bestående verdenordens sande karakter er, at menighedens medlemmer skal anskue deres liv som en del af frelsens endnu skjulte alternative verdensorden, så at de har deres stolthed i Herren frem for at stole på deres egen formåen (1,29-30; 2,5), hvilket Paulus sammenfatter med citatet fra Jer 9,23: "Den, der er stolt, skal være stolt af Herren" (1,31) (Furnish 1999, 38-46). Menigheden fremstår svag (ligesom den korsfæstede Kristus), men er i virkeligheden en afspejling af den himmelske verden; dette synspunkt er grundlaget for hele Paulus' forståelse af menigheden, som den udfoldes i resten af brevet.

2.3 Program

I eksegese af Paulus' breve har man typisk koncentreret sig meget om forståelsen af retfærdighedsbegrebet (*δικαιοσύνη*), ikke mindst i en protestantisk sammenhæng. I Første Korintherbrev er retfærdighedsbegrebet imidlertid ikke det drivende motiv på samme måde som i for eksempel Romerbrevet, selvom det ikke er ladt helt ude af syne (1,30). Alle Paulus' breve er skrevet ind i en bestemt situation, som deres indhold er bestemt af, hvilket gør det vanskeligt at finde ud af, hvad der egentlig var Paulus' grundlæggende teologiske tankegang. Imidlertid kan man ved at studere Første Korintherbrev få et indblik i, hvordan Paulus' tankegang fungerede i en sammenhæng, hvor

spørgsmålet om retfærdiggørelse ikke var så presserende (Tronier 2003, 156-60, 169-71). Som beskrevet ovenfor var Paulus' motiv i dette brev at imødegå de splittelser i korinthermenigheden, der skyldtes korinthernes higen efter status og visdom. I kors-ekskursen (1,18-2,16) lagde han grundlaget for sin argumentation over for korintherne i resten af brevet. Menigheden var som nævnt splittet på tre ledder, som nu adresseres ud fra korset: 1) Ratoriske partidannelser må opløses (kap. 3-4), for apostlene (Paulus og Apollos) er ikke vise retorer men 'tåber på grund af Kristus' (4,10), og det samme må overgå enhver, der bilder sig ind at være vis efter den bestående verdensordens målestok (3,18) (Furnish 1999, 46-48). 2) Verdslig status har ingen værdi, og der må derfor ikke være adskillelse mellem rige og fattige i menigheden, navnlig ikke ved nadveren (11,17-34), der konstituerer 'den nye pagt i [Kristi] blod' (11,25) (Carroll & Green 2007, 131-32). 3) De gnosticiserende medlemmer af menigheden skal ikke gøre sig til af deres særlige indsigt (kap. 8-9), men skal derimod bruge deres åndsgaver til hele menighedens gavn i stedet for til at ophøje sig selv på bekostning af de andre (kap. 12-14) (Thiselton 2000, 147-48). Man kan anskue alle brevets praktiske anvisninger som spændt ud mellem de to ekskursioner, kors-ekskursen (1,18-2,16) og kærligheds-ekskursen (13,1-13), idet korset og kærligheden er udtryk for den samme værdiomvending: Fra selvskhed til selvopofrelse (13,4-7).

Den korsteologiske tankegang gør sig ikke kun gældende i Første Korintherbrev men også i Paulus' andre breve i forbindelse med hans andre centrale anliggender: Retfærdiggørelsen af jøder og hedninger på lige fod er begrundet i den korsteologiske tankegang: En jøde som Paulus selv kan ikke længere regne sin herkomst som en særlig fortjeneste, der giver ham højere sta-

tus end hedningen (Tronier 2003, 180-90). Også de allestedsnærværende parænetiske passager begrundes ud fra korset; som Jürgen Moltmann har udtrykt det: "Paulus hat seine bekannte Verkündigung des »Wortes vom Kreuz« (1. Kor. 1,18) in den Paränesen seiner Briefe in eine Kreuzesethik übersetzt und den Gemeinden befohlen, ihr Fleisch zu kreuzigen und das Sterben Jesu an ihrem Leibe sichtbar zu machen" (Moltmann 1972, 57; jf. Carroll & Green 2007, 130-32).

3. Martin Luther: Heidelbergdisputationen

Paulus' korsteologiske program blev videreført af Luther i Heidelbergdisputationen fra 1518, som er formet som en række på 40 teser, først 28 teologiske teser med tilhørende forklaringer (*probationes*), efterfulgt af 12 filosofiske teser. Navnlig den centrale korsteologiske tese XX (herefter er henvisninger med romertal til Heidelbergteserne og deres forklaringer) begrundes af Luther med citater fra 1 Kor 1. Tankegangen er den samme hos Luther som hos Paulus: Mennesker gør sig til af deres egen visdom, hvorigennem de mener at kunne erkende Guds usynlige væsen, men det har Gud umuliggjort (1,19.21) ved at åbenbare sig under sin modsætning, det vil sige ved at gøre sit synlige væsen til modsætningen til sit usynlige væsen: "Menneskelighed, svagheit og dårskab" (jf. 1,25). Den sande Gudserkendelse, den sande visdom og kraft, findes derfor skjult under lidelser i Guds ydmygelse på korset (1,18.23-24; jf. Thiselton 2000, 199).

Heidelbergteserne er ikke lige så velkendte som Luthers 95 teser om afladen fra det foregående år, selvom de kan siges at være mere teologisk vægtige og stringente. I disse teser finder vi Luthers programklæring for hele hans virke som teolog og refor-

mator, og den bør derfor være en nøgletekst for ethvert forsøg på at finde ind til kernen i luthersk teologi (Forde 1997, 19-21).

3.1 Baggrund

Disputationen i Heidelberg blev holdt på et presset tidspunkt for Luther. De 95 tesar havde vakt røre, og Luther stod nu i alvorlig fare for at blive dømt som kætter, hvilket kunne betyde hans død. Det var således ikke bare teori, når Luther talte om at erfare Gud under lidelser og anfægtelser, for eksempel i tese XX. Desuden havde Luther i årene forud gennemgået en stor personlig troskrise, der var mundet ud i hans opdagelse af retfærdiggørelsen af tro alene. På dette kritiske tidspunkt i Luthers liv, det afgørende tidspunkt for hans løbebane som reformator, bad hans med-augustinere i Heidelberg ham om at forklare, hvad hans idéer gik ud på – de idéer som lagde det teoretiske grundlag for hele reformationen (McGrath 1985, 153-61, 169-70).

Luther stod på dette tidspunkt i op til tre forskellige opgør: 1) Med udgangspunkt i førnævnte troskrise gjorde han op med den fornuftsbaseerede tro på, at man selv kunne opnå (delvis) retfærdighed gennem egne gerninger. 2) Han gjorde også op med hele det epistemologiske (erkendelsesteoretiske) grundlag for den herskende skolastiske teologi. 3) Endelig må man måske også medtænke et opgør af mere samfundsmæssig karakter, et opgør med kirkeligt legitimeret social uretfærdighed. Klassiske luthera- nere understreger typisk trosretfærdighed som Luthers altoverskyggende motiv (fx Thestrup Pedersen 1959, 106; Forde 1997, 18-19), men på dette punkt tror jeg, vi gør klogt i at lade os nuancere af en teolog som Jürgen Moltmann, der dels (med baggrund i politisk teologi) fokuserer på opgøret med den undertrykkende kirke og det uretfærdige samfund, men derudover også er mere

åben for at tale om et generelt epistemologisk opgør (Moltmann 1972, 73 hhv. 194).

Skolastikernes teologiske metode, som Luther gjorde op med, var udviklet fra Aristoteles' tankegods. Princippet var analogi, det vil sige at mennesket med sin Gudgivne fornuft kan slutte sig fra betragtning af det skabte til viden om skaberen, fra den synlige verden til Guds usynlige væsen, fra mennesket skabt i Guds billede til Gud selv, fra relationen mellem mennesker til relationen mellem menneske og Gud. Den analogiske metode blev anvendt såvel til at forstå Guds retfærdighed og nåde som på andre områder af teologien. I modsætning til skolastikerne hævdede Luther, at Guds væsen er fuldstændig anderledes end menneskers, og at man derfor ikke kan nå til en ret erkendelse af Gud gennem analogisk spekulation (Mannermaa 2010, 9-25).

Reformationens principper udspringer af de ovenfor skitserede opgør (i det mindste de to første opgør): I stedet for retfærdighed i gerninger fremholdt Luther retfærdiggørelse af tro: 'Troen alene'. Og i stedet for at stole på menneskelig fornuft fremholdt Luther Skriften som den højeste af alle normer: 'Skriften alene'. Skriftprincippet fandt i praksis anvendelse i Heidelbergdisputationen, ved at Luther satte de 28 Skriftbaseerede tesar før de filosofiske, og ved at han i indledningen angav det som kriterium for bedømmelsen af hans tesar, om de kunne betragtes som 'udledt af Paulus'. Jeg vil nedenfor forsøge at vise kernen af den korsteologiske antitese, som Luther opstillede i sin disputation, så det kan blive klart, at det korsteologiske program var en forudsætning for de reformatoriske opgør – at princippet bag både 'troen alene' og 'Skriften alene' var det, som Luther omtrent samtidig sagde i en af sine salmeforelæsnin- ger: 'Korset alene er vores teologi' (et ofte citeret udsagn, se fx McGrath 1985, 152).

3.2 Herlighedsteolog eller korsteolog

Det korsteologiske program udfoldedes i den centrale del af disputationens struktur (XIX-XXIV), hvor Luther opstillede en modsætning mellem to slags teologer: Herlighedsteologen og korsteologen, der i den konkrete situation dækkede over henholdsvis skolastikeren og Luther selv. Herlighedsteologen er i virkeligheden slet ikke værdig til at kaldes teolog, for han stiller sig ikke tilfreds med at forstå Gud ud fra hans åbenbaring men vil forstå Guds usynlige væsen gennem at spekulere over de skabte ting (XIX) i stedet for gennem lidelse og kors,³ som Gud selv har valgt at åbenbare sig i (XX) – skjult under sin tilsyneladende modsætning – for at ødelægge enhver forestilling om, at man kan formå at begribe Gud uden om korset (McGrath 1985, 148-49; Forde 1997, 72-81).

Denne åbenbaringsforståelse kan forklare de overraskende formuleringer i forklaringen til tese XXI, hvor herlighedsteologen bebrejdes for at foretrække “gerninger frem for lidelser, herlighed frem for kors, styrke frem for svaghed, visdom frem for dårskab og i det hele taget dét, som er godt, frem for dét, som er ondt.” Det umiddelbart tilsyneladende gode er nemlig i virkeligheden et onde, fordi det skaber modvilje mod korset og lidelsen, som er det virkelige gode, for det er heri, Gud har åbenbaret sit væsen; “Derfor siger korsets venner, at korset er af det gode og gerningerne af det onde.” Man kan ligesom hos Paulus tale om en værdi-omvendning, hvor det som mennesker tillægger høj status, viser sig at have lav status (Prenter 1977, 248).

Grunden til, at Gud har åbenbaret sig netop i korset – det modsatte sted af, hvor mennesker ville forvente at finde Gud – er, at Gud vil lade mennesket forstå, hvor radikalt anderledes Guds væsen er end men-

neskers: Guds og menneskers kærlighed er to forskellige slags kærlighed, sådan som Tuomo Mannermaa har gjort det klart i sin bog om de to slags kærlighed i Luthers teologi: Gud udvælger og elsker det, som ikke er noget, og fylder det med det gode, i stedet for som mennesker (der af natur er herlighedsteologer) at elske det gode for sin egen skyld på grund af den tilfredsstillelse, det bibringer én; menneskers kærlighed er orienteret opad mod det, der i sig selv er værd at elske, hvorimod Guds er orienteret nedad mod de uværdige, som han ufortjent gør værdige, derfor er Guds og menneskers retfærdighed også to forskellige slags retfærdighed (Mannermaa 2010, 29-30).

Endvidere er Guds og menneskers visdom to forskellige slags visdom: Herlighedsteologens gudserkendelse er baseret på hans egen selvopfattelse, derfor er den falsk, hvorimod korsteologen har den rette erkendelse, den rette værdisættelse af henholdsvis korset og menneskelig formåen, som ganske vist er den omvendte af, hvad mennesket naturligt ville forvente: “Herlighedsteologen kalder dét, som er ondt, godt og dét, som er godt, ondt. Korsteologen kalder tingene ved deres rette navn” (XXI; jf. Prenter 1977, 248).

Herlighedsteologen fokuserer på sin egen formåen i visdom og gerninger, men dette fører til opblæsthed (XXII) og dernæst – gennem Guds lov – til dom (XXIII); dette er Guds “fremmede gerning,” som han udfører for at kunne føre os frem til sin “egen gerning,” nemlig retfærdiggørelsen af nåde (XVI), Guds sande væsen, åbenbaret under kors og lidelse. Først når mennesket er nået til denne erkendelse, det vil sige, når han er blevet en korsteolog, kan han anvende menneskers visdom og Guds lov på den rette måde, i stedet for at misbruge dem som en herlighedsteolog (XXIV).

3.3 Program

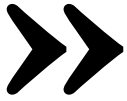
Som beskrevet ovenfor stod Luther ved begyndelsen af reformationen i tre forskellige opgør med henholdsvis gerningsretfærdighed, skolastikken og den kirkelige magt. Alle tre kan betegnes som korsteologiske opgør: At dette er tilfældet for opgøret med gerningsretfærdighed, ses tydeligt af sammenhængen i Heidelbergdisputationen, hvor de korsteologiske teser optræder netop i overgangen mellem den anfægtede tilværelse før modtagelsen af Guds retfærdighed (I-XVIII) og troens tilværelse efter (XXV-XXVIII). At der ved siden af dette også findes et epistemologisk opgør med skolastikken, er vanskeligt at overse – medmindre man (som fx Gerhard Forde) ignorerer de filosofiske teser (XXIX-XL) og udglatter Luthers skelnen mellem visdommen (XXII) og loven (XXIII).⁴ Ganske vist er herlighedsteologens epistemologi og hans gerningsretfærdighed to sider af samme sag, men anliggendet er dog dermed også større end blot gerningsretfærdighed alene (Moltmann 1972, 73).

Det kirkepolitiske opgør er ikke direkte nævnt i Heidelbergdisputationen, men de korsteologiske principper ligger tydeligvis alligevel også bag ved Luthers kirkesyn – som E. Thestrup Pedersen skriver: ”Som Kristus her på jorden var Guds søn i skjulthed, idet *hans herlighed var skjult under skændsel*, hans guddommelighed under menneskelighed, således er den sande kirke i denne verden skjult for menneskers øjne, ja den træder i verden frem i en skikkelse, der *for menneskets fornuft og erkendelse er det modsatte af Kristi hellige menighed*. (Thestrup Pedersen 1959, 38; mine kursiveringer)”. Når Thestrup Pedersen alligevel knytter Luthers kirkeforståelse sammen med retfærdiggørelseslæren frem for korsteologien (ibid., 39), så mener jeg, at det skyldes en ensidighed hos nogle lu-

theranere, hvor retfærdiggørelsen på en uheldig måde gøres til det altoverskyggende princip. Det er ganske vist klart, at Luthers opdagelse af retfærdiggørelsen af tro alene var den *historiske forudsætning* for hans korsteologiske program og hele hans reformatoriske virke (McGrath 1985, 153-61). Men jeg vil hævde, at korsets teologi samtidig er den *princielle forudsætning* (eller det teologiske grundlag) for såvel Luthers retfærdiggørelseslære som hans epistemologi og ekklesiologi. I Heidelbergdisputationen er det jo korsteologien, der forklarer retfærdiggørelsen, ikke omvendt. Også Luthers epistemologi, hans åbenbaringsforståelse, der førte til ‘Skriften alene’-princippet, kan bedst forklares ud fra det princip for Guds selvåbenbaring, som korset anviser, for netop i Skriften finder vi en norm, der trumfer vores forsøg på erkende Gud efter menneskelige visdom (McGrath 1985, 149-50).⁵

4. Korsteologien og nyere tids teologi

Regin Prenter har i en artikel brugt Luthers korsteologi til at opstille en udfordring til sin samtids teologi, den dialektiske teologi, idet han omformede (eller nuancerede) Luthers modstilling af korsteologi og herlighedsteologi som to modpoler til en opstilling af den rette korsteologi som en vej mellem to afveje: ‘Korsteologi uden ordet’ og ‘ordteologi uden korset.’ Han mente, at den ene hovedretning inden for dialektisk teologi, eksistensteologien, repræsenteret ved Rudolf Bultmann, var en ‘korsteologi uden ordet,’ ikke fordi eksistensteologerne manglede ord, men fordi selve *ordet*, det forløsende ord om syndernes forladelse, mistede sin kraft som forløsende evangelium og i stedet blev til fremstillingen af en eksistensmulighed. På den anden side havde Prenter også en selvkritisk udfordring til sin egen retning inden for dialektisk teologi,



En korsteolog må fastholde korsets soteriologiske betydning og dets praktisk-etiske konsekvens i en spænding



“unserer modernen Orthodoxie,” for ganske vist tog repræsentanter som Dietrich Bonhoeffer og Karl Barth kampen op mod to-rums-tænkningen under nazismen, og dog lå faren for denne teologi i den selvsamme to-rums-tænkning, hvor teologien blev en ‘ordteologi uden korset,’ det vil sige uden forbindelse til det moderne menneskes historiske virkelighed – en teologi der adskiller det sakrale og teologiske rum fra den daglige tilværelses rum. Prenter hævdede ikke at kunne anvise en udvej fra dette problemkompleks – blot at man ikke må spille ordet og livet (Kristi kors og vores) ud mod hinanden (Prenter 1977, 251-62).

Ovenfor har jeg nævnt Jürgen Moltmann og Gerhard Forde, som må betragtes som væsentlige repræsentanter for post-dialektisk reformatisk teologi, men også hos dem finder vi – trods alle deres kvaliteter og nuancer – en tendens til, at teologien enten indretter sig på den moderne verdens betingelser (som der kan ses en tendens til hos Moltmann), eller at den omvendt insisterer på at foregå uafhængigt af nutidens erfaringer (som hos Forde). Det første giver en teologi, hvor det bliver mindre vigtigt, at korset også formidler frelsen fra Gud, hvorimod det andet betyder, at korset ikke kan få praktiske etiske konsekvenser i denne verden. Vi burde ikke behøve at vælge mellem de to perspektiver, som hos Luther og Paulus synes at glide sammen langt mere uproblematisk.

Dette er endda blot én akse af den udfordring, som vi står over for. I en diskurs i sin kommentar til Første Korintherbrev stiller Dieter Zeller nogle spørgsmål til den, der i nutiden vil videreføre korsteologien: *På den ene side:* “Blieb mit der fortlaufenden Geschichte nicht oft nur das Nein zur Welt, ohne dass von der „neuen Schöpfung“ etwas sichtbar wurde?” *Og på den anden side:* “Was wurde aus der Kritik an den gesellschaftlichen Werten in einer Kirche, die selbst gesellschaftlich verfasst ist und in der diese Werte fröhliche Urständ feierten?” (Zeller 2010, 116). Teologien står altså i en dobbelt fare for at blive verdsliggjort: På den ene side hvis den siger et stort nej til den bestående verdensorden uden at blive tydelig om Guds nye verdensorden, som også har nogle etiske konsekvenser i denne verden, nemlig at vi ikke i praksis kan leve som verdslige mennesker. På den anden side hvis den siger et stort ja til denne verdens værdier, så tabes den kritiske dimension og det glemmes, at kristne ikke blot har til opgave at leve etisk men at gøre det på en måde, der skiller os ud fra andre mennesker.

5. Konklusion

Trods Paulus’ og Luthers vidt forskellige historiske kontekster synes der at være et overlap, et fælles motiv bag deres teologiske programmer: Det som har høj status i menneskers øjne, har lav status over for

Gud, hvorimod Gud elsker det, som har lav status i verden; dette viste Gud ved at ydmyge sig i en selvåbenbaring som menneske, der nåede sit klimaks (eller måske rettere antiklimaks) i døden på et kors – det stik modsatte af hvad der har høj status blandt mennesker. Korset afslører og ødelægger enhver selvophøjelse, hvad enten den er på grundlag af gerninger eller en særlig indsigt eller lærdom eller magt eller tilhørsforhold til en bestemt gruppe. Men korset åbenbarer også en skjult herlighed bag ved nedbrydelsen, bag den umiddelbart synlige skændsel; derfor er der heller ingen modsætning mellem kors og opstandelse. Denne herlighed er frelsens eller retfærdiggørelsens virkelighed, som mennesket får del i ved tro.

Guds selvåbenbaring i korset har nogle teologiske konsekvenser, som kan accentueres lidt forskelligt: I Første Korintherbrev fokuserede Paulus især på korsets praktiske konsekvenser for livet i menigheden, mens Luther i Heidelbergdisputationen især fokuserede på retfærdiggørelsen af tro alene. Imidlertid brugte begge også korset som udgangspunkt for andetsteds at tale om henholdsvis retfærdiggørelsen og kirken praktiske virkelighed. Fælles for dem er dog, at det tilsyneladende aldrig bliver et problem for dem at tale både soteriologisk og etisk, tværtimod flyder det ene over i det andet. Luthers opgør med gerningsretfærdighed betyder for eksempel aldrig, at han nærmer sig antinomisme eller at han mistænker enhver lovoverholdelse for at være gerningsretfærdighed – denne konsekvens finder vi først hos Luthers efterfølgere. Denne uproblematisk sammenholdelse af soteriologi og etik (eller tro og gerninger) forekommer i praktisk langt vanskeligere i dag, måske på grund af arven fra oplysningstiden, der har lært os at adskille teori og praksis. Foruden at denne arv har gjort

vores egen fornuft og erfaring til de afgørende kriterier for en moderne verdensanskuelse, hvorimod den central pointe i korsteologien jo er, at vi ikke kan erkende tilværelsens sammenhæng ret ud fra verdens egne kriterier.

Derfor står der stadig en korsteologisk udfordring tilbage til fremtidens teologi. En korsteolog må fastholde korsets soteriologiske betydning og dets praktisk-etiske konsekvens i en spænding, hvor de ikke spilles ud imod hinanden, men derimod får lov begge at have deres fulde berettigelse i en indbyrdes forstærkende symbiose: Det som Gud har gjort for os på korset, skal ikke trække noget fra den fordring, som Gud også har opstillet til os i samme kors, eller omvendt – tværtimod. Derfor må teologien fortsat bakse med spørgsmål som: Hvad betyder korset for den kristnes syn på sin tilværelse i en given kontekst, for eksempel i et vestligt forbrugersamfund som Danmark? Hvordan skal kirken forholde sig til dyrkelsen af statussymboler og succes – og omvendt: Hvordan skal kirken forholde sig til jantelovsmentaliteten – ja, hvordan skal kirken i det hele taget forholde sig til samfundets normer? Hvordan skal kirken forholde sig til de lidende og undertrykte henholdsvis til de rige og mægtige, herunder statsmagten? Kan et korsteologisk program overhovedet nå til sin fulde udfoldelse i en kirke, der er så tæt knyttet til staten som den danske? Hvad er der på spil, når kirkens folk forsvare det berettigede i, at kirken er en del af statsapparatet, eller at kirkens præsteuddannelse foregår ved statslige universiteter – eller for den sags skyld når en privat kirkelig uddannelsesinstitution trakter efter statslig godkendelse? Og hvordan fastholder kirken, at det afgørende ikke er, hvilken menneskelig orden vi skal indrette os under, men at Gud allerede har oprettet frelsens skjulte virkelighed?

Hvordan kan kirken selv nå til større forståelse af dette og legemliggøre det over for et pluralistisk samfund? Hvordan undgår vi at Guds nåde og vores aktivitet kommer til at stå som uforenelige modsætninger –

eller med andre ord: Hvordan fastholder vi enheden mellem Kristi kors og vores, uden at vores eget kors dermed kommer til at fremstå som en fortjeneste?

NOTER

- 1 Der er allerede skrevet meget godt om, hvordan vi kan leve i denne spænding, se for eksempel Stanley Hauerwas og William H. Willimon: *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*, Nashville: Abingdon, 1989.
- 2 Udtrykket "værdiomvendende" henleder tanker på Friedrich Nietzsches kritik af kristendommen for dens "Umwertung aller Werte" (jf. Moltmann 1972, 37-38).
- 3 Luther skelner ikke skarpt mellem Kristi lidelser og vores, tværtimod er der en hemmelighedsfuld enhed imellem dem (McGrath 1985, 150-51; Prenter 1977, 249).

- 4 Forde forklarer udeladelsen af de filosofiske teser med at "they would draw us farther afield than we need to go" (Forde 1997, 20). Og i forbindelse med XXII, hvor det ellers ville være oplagt af skrive om epistemologi, opfinder han det samlende udtryk "the wisdom of the law" (ibid., 92) i stedet for at skelne mellem visdom og lov.
- 5 Skrift-princippet er dog selvfølgelig ikke uden sammenhæng med retfærdiggørelseslæren, idet Skriften uantasteligt indeholder det evangeliske ord om syndernes forladelse (Thestrup Pedersen 1959, 45-46).

LITTERATUR

- Carroll, John T. & Joel B. Green 2007: *The Death of Jesus in Early Christianity*, Peabody: Hendrickson.
- Forde, Gerhard O. 1997: *On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Furnish, Victor Paul 1999: *The Theology of the First Letter to the Corinthians* (New Testament Theology), Cambridge: Cambridge University Press.
- Luther, Martin 1883: *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), 1. Band, Weimar: Hermann Böhlau (NB!: Henvisninger med romertal er til de enkelte afsnit i Heidelbergdisputationen, se s. 353-65; citater er gengivet efter nedenævnte oversættelse, s. 73-90).
- Luther, Martin 1962: *Luthers skrifter i udvalg*, bind I, ed. Niels Nøjgaard, København: G.E.C Gad.
- Mannermaa, Tuomo 2010: *Two Kinds of Love: Martin Luther's Religious World* (ed. Kirsi I. Stjerna), Minneapolis: Fortress.
- McGrath, Alister E. 1985: *Luther's Theology of the Cross: Martin Luthers Theological Breakthrough*, Oxford: Blackwell.
- Moltmann, Jürgen 1972: *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München: Chr. Kaiser.
- Nestle-Aland 2006: *Novum Testamentum Graece*, 27. reviderede Auflage, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft (NB!: Skrifthenvisninger uden angivet bog er til 1 Kor; Skriftcitater er gengivet efter den autoriserede oversættelse af 1992.)
- Prenter, Regin 1977: "Zur Theologie des Kreuzes bei Luther," idem: *Theologie und Gottesdienst: Gesammelte Aufsätze* (edd. Erik Kyndal, Gerhard Pedersen & Anna Marie Aagaard), Århus: Aros, 247-62.

- Thestrup Pedersen, E. 1959: *Luther som skriftfortolker (I): En studie i Luthers skriftsyn, hermeneutik og eksegesi*, København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.
- Thiselton, Anthony C. 2000: *The First Epistle to the Corinthians* (New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids: Eerdmans / Carlisle: Paternoster.
- Tronier, Henrik 2003: "Kristus som værdiomvendende blik," Troels Engberg Pedersen (ed.): *Den nye Paulus og hans betydning*, København: Gyldendal, 156-90.
- Zeller, Dieter 2010: *Der erste Brief an die Korinther* (Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

FORFATTEROPLYSNINGER

Nikolaj Christensen
6 Pembroke Street
Oxford, OX1 1BP
United Kingdom
nikolajchr@gmail.com
TLF +45 22 14 77 17
TLF +44 7741 087 877