



Tidsskriftet Fønix, Årgang 2018, s. 56–85

Den reformatoriske gnist - spalter Luther? Forener Paulus?

Gerd Theissen, professor em.



*Dette værk er licenseret under en Creative Commons Kreditering-
IkkeKommerciel-IngenBearbejdelse 2.5 Danmark Licens.*

Tidsskriftet Fønix
www.foenix1976.dk
ISSN 2446-175X

Den reformatoriske gnist

Spalter Luther? Forener Paulus?

Hvordan man økumenisk kan mindes reformationen.¹

Indledning

Retfærdiggørelsesbudskabet er den reformatoriske gnist, der hen over flere århundreder sprang fra Paulus til Luther. Paulus tændte den og ville reformere jødedommen med den, men blev til kristendommens arkitekt. Med den ville Luther forny kirken, men blev til protestantismens grundlægger.² Han tændte en ild, som også forårsagede brandskader. Brandskaderne består ikke i, at Luther spaltede kirken. Kirken var for længst splittet – i reformbevægelser som mystik og *devotia moderna*, humanisme og spansk senskolasitik på den ene side og på den anden side kræfter, der ikke var villige til reform. Det var ikke kirken, Luther spaltede, men derimod disse reformbevægelser – i en katolsk og en protestantisk fløj. Det var først kirkeledelsens svigt over for alle disse reformbevægelser, der førte til hele kirkens spaltning. Luther var katalysator for spaltningen, men ikke årsag til den.

- 1 Holdt på økumenisk seminar i anledning reformationsjubilæet i København, Sct. Andreas Kirke 2.12. 2017. Jeg takker Sanne Thøisen for oversættelsen og alle deltagere for diskussionen og kritiske bidrag. Oversættelsen er forud for udgivelsen yderligere bearbejdet af Tidsskriftet Fønix' redaktion.
- 2 En grundig undersøgelse af forholdet mellem Luther und Paulus er V. Stolle, Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers, ABG 10, Leipzig 2002.

Min diagnose af denne spaltning vil i vore dage være: Luther spalter, Paulus forener. Eller sagt med andre ord: Luther spalter, for så vidt som han afviger fra Paulus. Og han forener, for så vidt som han stemmer overens med Paulus. Retfærdiggørelseslæren forener de to, altså netop den lære som i det 16. århundrede var katalysator for denne spaltning, men i dag er blevet til grundlaget for en tilnærmelse kirkerne imellem. Det viser ”Fælleserklæringen om retfærdiggørelseslæren” fra 1999 i Augsburg.³ Man har imidlertid overhørt en meget vigtig økumenisk impuls i den, som netop udgår fra retfærdiggørelseslæren: nemlig dens sociale dimension. Det vil i det følgende blive udfoldet i tre teser. Jeg formulerer dem her i begyndelsen, som en angivelse af det indhold, som så følger i foredraget.

Den første tese angår Paulus. Retfærdiggørelsen har hos Paulus både en individuel og en social dimension: Socialt vil den overvinde grænserne udadtil mod andre folk. Den vil forene og ikke splitte. Indadtil vil den af det gamle menneske danne et nyt, der individuelt er i stand til at åbne sig for andre mennesker og overvinde sit had til andre.

Den anden tese angår Luther: Retfærdiggørelsen har også hos Luther en social dimension ved siden af dens individuelle funktion: den overvinder en indre social grænse i kirken mellem præster og lægfolk og forvandler mennesket individuelt, sådan at

3 Lutherisches Kirchenamt der VELKD (udg.), Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle officielle dokumenter fra Det lutherske Verdensforbund og Vatikanet i: TVELKD 87, Hannover 1999. <http://www.theology.de/religionen/oekumene/evangelischerkatholischdialog/gemeinsameerklaerungzurrechtfertigungslehre.php>. En glimrende introduktion til og fremstilling af konteksten findes i et foredrag af Otto Hermann Pesch i Ökumenischen Forum Heidelberg 21.07.2007: <http://www.uni-heidelberg.de/md/fakultaeten/theologie/oek/forum/13.2.pdf>. (adgang 21.09.2017).

det på én gang er: *simul iustus et peccator*. Ligesom der i ethvert menneske lever en retfærdig og en synder sammen, sådan skal ”hellige” præster og ”profane” lægfolk også leve sammen i kirken.

Den tredje tese angår nutiden: Fordi Paulus og Luther kom til kort som henholdsvis fornyer af jødedommen og af kristendommen, efterlader de en opgave til nutiden. Deres ufuldendte reformbevægelser bliver fuldendte, når kirken overskrider indre såvel som ydre sociale grænser. Når vi endnu engang vil puste liv i den reformatoriske gnist, kan vi knytte til ved impulser fra de katolske fornyelsesbevægelser på Luthers tid. På den måde kan man tænke økumenisk om reformationen.

Paulus og jøderne

Med formlen ”Luther spalter, Paulus forener”, forsøger vi altså at tænke økumenisk om reformationen for at videreføre dens anliggende i dag. Her må man fra begyndelsen anvende formlen på et særligt problem, der har ligget som en skygge også over reformationsåret 2017.

Dér, hvor Luther i sin indstilling til jødedommen afviger fra Paulus, efterlader han sig i dag et dybt spaltet billede i vort samfunds kulturelle erindring. Paulus fremkaldte spaltninger i jødedommen, som hans modstandere allerede dengang tolkede som begyndelsen til en adskillelse fra jødedommen. Mod Paulus opstod der derfor en modbevægelse, der ville føre hans menigheder tilbage til jødedommen. De hedenske Kristustilhængere skulle overtage de jødiske identitetsmarkører – omskærelse og spiseregler. Sådan ville hans modstandere opretholde enheden mellem jøder og kristne. Først bekæmpede Paulus dem, men hans storhed består i, at han overtog deres anliggende og udviklede det til en vision om en ny enhed mellem jøder og Kristustilhængere. Sit Romerbrev, som han skrev efter

hårde diskussioner med sine modstandere, når sit højdepunkt i denne ”økumeniske” vision: Templet vil blive tilgængeligt for alle hedningekristne, sådan at de sammen med alle jøder vil kunne tilbede Gud dér, også sammen med dem, der endnu afviser evangeliet. Det var en vending på 180 grader for Paulus. For endnu i 1. Thessalonikerbrev, mindre end 10 år før, havde han nedkaldt Guds endegyldige vrede over de jøder, der afviste hans forkyndelse (1. Thess 2,14-16). I Romerbrevet kommer han derimod til følgende overbevisning: Når Israel åbner sig for de hedningekristne, ”bliver hele Israel frelst!” (Rom 11,26) – også de, der nu afviser hans evangelium. Paulus udviklede sig fra en antijødisk polemiker til en forkynder af Guds uigenkaldelige kærlighed til Israel.

Luther og jøderne

For Luther forløb udviklingen i den modsatte retning, og derfor efterlader han sig i vores tid et dybt spaltet billede. Han begyndte med en positiv indstilling til jødedommen i sit skrift fra 1523: ”At vor Herre Jesus Kristus er født som jøde.” Men så udviklede han sig til en antijødisk hadprædikant.⁴ Så vidt jeg kan se, lader det sig

4 Til temaet sml. Th. Kaufmann, *Luthers Judenschriften. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung*, Tübingen 2011; sm. *Luthers Juden*, Stuttgart 2014; sm. Hass auf die Ungläubigen, i: *Die Revolution des Glaubens: Luther, Zeit Geschichte* 5 (2016) 74-79. Luthers frustration har mange årsager: hans positive appel til jøderne blev ingen succes. I sit jødeskrift fra 1523 gik han først ind for uindskrænket anerkendelse af jøderne, men forbeholdt sig ret til at revidere sin mening, da han til sidst skriver: ”Her vil jeg denne gang lade det blive ved det, indtil jeg ser, hvad jeg har bevirket”. Hans skrift virkede ikke efter hensigten. Han kunne ikke omvende jøderne ved en kristologisk tolkning af Det gamle Testamente. I hans hadskrift ”Von den Juden und ihren Lügen” (1543) reviderer han så faktisk sin holdning og plæderer for en skånselsløs fordrivelse af jøderne. Her er han talsmand for en model af et

kun forklare, sådan som man i dag i socialpsykologien tyder aggressive fordomme mod minoriteter. Frustrationer på grund af interne konflikter bliver vendt til aggression mod et mindretal for at bygge bro over de interne konflikter. Den sene Luther vendte sine frustrationer over konflikter mellem katolikker og protestanter og især imellem protestanter mod jøderne. Med sine hadefulde skrifter mod jøderne ødelagde Luther sin moralske integritet. Moralsk kan han ikke være et forbillede. Havde han i dag været præst i en luthersk eller en anden kirke, havde man måttet afskedige ham. Det bliver man nødt til at sige tydeligt – netop i et reformationsår.

homogent fællesskab, der tiltrækker sig Guds vrede ved at tolerere afguderi i sin midte. Herved bringer jøderne ved deres formastelighed de kristne, som huser dem, i fare. Videre konkretiseres Guds vrede for Luther i bl.a. i truslen fra tyrkerne, der i 1537 havde besejret kong Ferdinands hære og i 1541 erobrede Buda og i lang tid holdt det nuværende Ungarn og Kroatien besat. I riget skærpedes samtidig de konfessionelle modsætninger i Det Schmalkaldiske forbund, der havde bestået siden 1530, men i 1537 positionerede sig på ny på en forbundsdag, og grundlæggelsen af Den katolske Liga imod det et år senere (1538). Indreprotestantisk udviklede reformationen siden 1530 stadigt mere en egendynamik, hvor Luther stod på sidelinjen. (Sml. V. Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2006). Alle disse begivenheder tolkede og oplevede Luther indenfor en apokalyptisk ramme: Verdens ende var nær. Philipp Melanchton delte ikke dennes antijudaisme. Det, som reformatoren gjorde på forbundsdagen i Frankfurt i april 1539, var en velsignelse for Rabbi Joel. Melanchton opklarede i Brandenburg et justitsmord på jøder, der i 1510 var blevet henrettet for hostievanhelligelse: 36 var blevet brændt, 2 halshugget. Den rigtige hostietyv havde imidlertid været en kristen, som havde skudt skylden på jøderne for at aflede opmærksomheden fra sin egen gerning. På grund af Melanchtons intervention var Rabbi Joel i stand til at bevæge Markgreve Joachim II af Brandenburg til at modtage jøder i sit grevskab. Fra 1543 fandt de her et tilflugtssted.

Billedet af Luther er med rette spaltet: Hans fornyelse af retfærdighedsbudskabet åbner endnu i dag for mange vejen til Gud, men samtidig viser der sig hos ham en afgrund af umenneskelighed. Luther var *simul iustus et peccator*.

Retfærdiggørelsen forener

Men der er ingen tvivl om, at Luther også havde positive sider, der endnu i dag med rette udøver en stor udstrålingskraft: Luther forener, lige præcist dér, hvor han følger Paulus, nemlig gennem sin retfærdiggørelseslære. I ”Fælleserklæringen om retfærdiggørelseslæren” fra 1999 i Augsburg, affattet af katolikker og protestanter, bragte dette retfærdiggørelsesbudskab kirkerne tættere på hinanden. I 2016 tilsluttede metodisterne sig også Fælleserklæringen, og i 2017 også de reformerte. Hvori består den reformatoriske gnist i retfærdiggørelseslæren?

Det lyder anderledes i moderne prædikener end hos Luther, men der er én ting retfærdiggørelsesbudskabet sagde dengang og nu: Uafhængigt af, hvad et menneske gør, hvad der lykkes og mislykkes for det, hvad det har gjort af godt og ondt, uafhængigt af om det er rigt eller fattigt, jøde eller græker, mand eller kvinde, fremmed eller indfødt – helt uafhængigt af alt det bliver ethvert menneske anerkendt af Gud. Gud forlanger kun ét: mennesket må have tillid til, at han siger JA til det. Der stilles ingen betingelser – ud over at mennesket anerkender det, som Gud skænker det.

Når man forstår retfærdiggørelseslæren på den måde, lyder den næsten som en menneskeretserklæring. Den siger, at ethvert menneske har samme værdi, uanset om det er europæer eller afrikaner, muslim eller kristen. Men der er også en stor forskel. Menneskerettighederne gælder på grund af fødsel, retfærdiggørelsen kun på grund af tro. Menneskerettigheder tilkommer mennesker som Guds skabninger, retfærdiggørelsen gælder alene

ved nåde. Det tydeliggør de kendte formler, som reformationen sammenfattede sit budskab med: *sola gratia, sola fide, solus Christus*.

Formlen SOLA GRATIA betyder: Alene ved nåden bliver mennesket retfærdiggjort. Denne formel kendetegner Guds handlen.

Formlen SOLA FIDE nævner det, som mennesket skal gøre: det må have tillid til Gud, tro ham.

Men hvordan kan man lære denne tillid, når der er så meget, der taler imod den? Lidelse og uret i verden, og dertil ens egne svigt, ens synd? Det svarer den tredje formel på: SOLUS CHRISTUS. Tilliden lærer mennesket af Jesus fra Nazareth, af hans liv, hans forkyndelse, død og opstandelse. Nogenlunde sådan klinger retfærdiggørelseslæren i moderne prædikener.

For 500 år siden klang retfærdiggørelseslæren anderledes: mennesket bliver frelst fra helvedes evige ild, det bliver beskyttet mod død og djævel og får skænket det evige liv, når det tror Gud, og at Jesus stedfortrædende blev dømt for dets synder og derfor også stedfortrædende for det blev retfærdiggjort, idet Gud rev Jesus ud af døden.⁵

- 5 Et par stikord til sådanne oversættelsesmuligheder: *Helvede* kan man se som et billede på verden, når den bliver til et helvede, og den bliver til et helvede for mange mennesker, ikke kun i de store tilintetgørelseskrige, men også i hverdagens småkrige. *Djævelen* kan man forstå som et billede på det ondes egendynamik: vi vil gennem "onde handlinger" sætte vores egoistiske mål igennem, men snart har disse onde handlinger deres greb i os og sætter sig igennem i mod os. Jesus' stedfortrædende død for andre mennesker kan man forstå som et billede på, at vi lever på bekostning af andre, der stedfortrædende lider og dør for os. Hans død viser en vej ud af det: Vi skal ikke lade andre dø for os, men leve for andre mennesker.

I dag må man oversætte det. I alle disse udsagn og billeder er skjult en dyb visdom, selv om de synes at være meget umoderne. Men ét er trods alle forskelle det samme: Den reformatoriske gnist er et ubetinget ja til livet som svar på Guds ubetingede JA til mennesket. Det er et ja til livet, som mennesket ikke kan takke sig selv for.

To gange har denne gnist fænget. I urkristendommen skulle den bevirke jødedommens åbning mod alle folk, i reformationen en fornyelse af hele kirken. I dag er spørgsmålet: vil denne reformatoriske gnist også fænge endnu en tredje gang? Har den allerede antændt noget – måske i Augsburg?

Den sociale dimension

Her må man imidlertid tydeligt sige: Den reformatoriske gnist har kun halvvejs fænget i Augsburg. Retfærdiggørelseslæren, som ligger til grund for Fælleserklæringen, mangler nemlig præcis den sociale dimension, som var central for Paulus' teologi og liv, og som i eksegese på ny blev opdaget med *The New Perspective on Paul*.⁶ Ifølge denne siden 1970'erne internationalt udbredte Paulusudlægning vil retfærdiggørelsesbudskabet føre mennesker

6 Med hensyn til sagen går *The new perspective* tilbage til K. Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, i: HThR 56 (1963), 199–215; Sm., *Paul Among Jews and Gentiles*, London 1977; E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London/Philadelphia 1977. Det fik sit navn i J.D.G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, i: BJRL 65 (1983) 95–122. I sin fremstilling af Paulus' teologi behandler M. Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen 2011, 339–411, retfærdiggørelseslæren sågar indenfor rammerne af ekklesiologien. Han henviser med rette på s. 341 til, at denne sociale dimension af retfærdiggørelseslæren allerede tidligere var blevet opdaget af den liberale teologi.

med forskellige kulturelle og religiøse traditioner sammen. Det indeholder et økumenisk imperativ! Lige netop det, overhørte man i Augsburg. Man overhørte det bevidst. For den sociale tydning af retfærdiggørelseslæren var dengang for længst kendt. En af grundene til det var, at den var blevet indført som et alternativ til Luthers individualistiske tydning af retfærdiggørelseslæren. The New Perspective tolker nemlig Paulus efter mottoet: jo mere der tolkes luthersk, des mere forkert er udlægningen. En anden grund var, at forberedelserne til fælleserklæringen allerede var begyndt i 80'erne i forrige århundrede, da The New Perspective endnu var en outsidermening.⁷ Vi må derfor i den første del spørge: Hvordan forholder retfærdiggørelsens sociale og individuelle dimension sig til hinanden hos Paulus? Jeg taler derfor først om:

7 Den „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“ havde på opfordring fra Pave Johannes Paul II i 1980 fået til opgave at tage det 16. århundredes gensidige lærefordømmelser op til fornyet overvejelse med hensyn til deres endnu vedvarende eller tilbagelagte gyldighed i dag.. ÖAK arbejdede fra 1982 til 1985. Resultaterne er: K. Lehmann / W. Pannenberg (UDG.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg i. Br./Göttingen 1986. Den en gang indledte proces for en konsensusøgning havde så en egendynamik, der navnlig i Tyskland ikke tog hensyn til *The New Perspective*, som tit også blev afvist generelt.

1. Sociale og individuelle virkninger af den reformatoriske gnist hos Paulus⁸

I 40 år har *The New Perspective on Paul* sagt, at Luther har misforstået ham, da han kom til indsigt i, at Guds retfærdighed betyder forløsning fra samvittigheds- og dødsangst. For Luther var den indsigt "porten til Paradis" og til Gud. Det nye Paulusperspektiv siger derimod, at det er "en port" til det andet menneske. Paulus' problem var ikke, at han led af samvittighedskvaler, det var derimod lovens separatistiske funktion, som adskiller jøder fra andre folk. Denne sociale tolkning af retfærdiggørelseslæren er i sin kerne rigtig. Efter at Paulus i Rom 3,28 har defineret retfærdiggørelsen med ordene "at et menneske gøres retfærdigt ved tro (alene) uden lovgerninger" stiller han derefter det retoriske spørgsmål. "Eller er Gud kun jødernes Gud?" (3, 29) Der er ingen tvivl: Retfærdiggørelsesbudskabet vil nedbryde grænsen mellem jøder og hedninger. Intet menneske må herefter bedømmes efter, hvordan det bliver bedømt efter den jødiske lov. Alle må kun bedømmes sådan, som de bliver bedømt af Gud. For ham er de alle syndere, og alle er henvist til nåden. Dermed bliver retfærdiggørelsesbudskabet også til et socialt budskab.⁹

a) Retfærdiggørelsens sociale dimension: Jødedommens åbning mod alle folk.

8 Det i det følgende tilgrundliggende billede af Paulus, retfærdiggørelseslæren og hans forhold til loven og templet er udfoldet i: G. Theissen/P. v. GEMÜNDE, *Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators*, Göttingen 2016.

9 En glimrende fremstilling af Paulus' retfærdiggørelses- og nådelære, der tager hensyn til såvel dens individuelle som dens sociale dimensioner, er: J.M.G. Barclay, *Paul and the Gift*, Grand Rapids MI/Cambridge 2015.

Dette sociale budskab i Paulus' retfærdiggørelseslære kan illustreres med nogle begivenheder fra slutningen af hans missionsvirksomhed:¹⁰ Mens Paulus skriver Romerbrevet før sin rejse til Jerusalem, frygter han, at han vil blive myrdet dér. Hvorfor var han bange? Som mål for sin mission nævner Paulus foreningen af alle mennesker i tilbedelsen af den ene og eneste Gud. I Jerusalem vil han i en (slags) præstetjeneste bringe nogle hedninger dertil som en "offergave" (Rom 15,16). Dermed tænker han på templet. Hvor skulle hans præstetjeneste ellers finde sted, om ikke i templet? Faktisk tog Paulus uomskårne hedningekristne med på rejsen. Man anklager ham nu i Jerusalem (i følge ApG 21,28), for at have taget en af dem med ind i det indre tempelområde. Derfor blev han arresteret. De fleste eksegeter mener dog, at anklagen er uberettiget, men jeg mener, den var berettiget. Ikke fordi Paulus faktisk smuglede hedninger ind i templet, men derimod fordi han åbent drømte om, at templet snart, som ved et under, ville blive åbnet for hedninge. Åbningen af templet og af jødedommen for alle folk – det var hans livs store mål! Det var hans drøm!

Nu forstår vi bedre, hvorfor Paulus var bange for at dø i forbindelse med denne Jerusalemrejse (til forskel fra de tidligere rejser): Alle fremmede, der betrådte det indre tempelområde, blev nemlig truet med døden. Advarselskiltene (der til dels er bevaret) var formuleret sådan, at de nidkære kunne føle sig opmuntrede til selv at udføre dødsstraffen ved lynjustits – også mod dem, der drømte alt for højt om, at hedninge kunne komme ind. For det stræbte Paulus efter, at "hedningernes fylde" og dermed også alle hedningekristne kunne "komme ind" (Rom 11,25). Med denne

¹⁰ Sml. hertil udførligt G. Theissen/P.v.GEMÜNDEn, *Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators*, Göttingen 2016, 311-326: "Der Traum von der Öffnung des Tempels."

”indgang” mener Paulus ikke abstrakt, at de kan nå frem til frelsen – sådan tolker de fleste eksegeter det – men ganske konkret, at de kunne få lov at ”gå ind” i det indre tempelområde. Paulus drømte om et stort indtog af alle folk i templet.

Denne drøm siger meget om hans forhold til jødedommen. Den daværende jødedom havde to centre: Tempel og Tora. Paulus identificerede sig til det sidste med templet som stedet for den fælles gudstjeneste, som han håbede på. Han forblev jøde til det sidste. Dermed kastes der også nyt lys på hans kritik af loven og på retfærdiggørelseslæren. Kritikken af loven tjente for Paulus til at forene jøder og hedninge i en fælles gudstjeneste også i templet. Derfor måtte han ændre adgangsbetingelserne til Guds folk. I dag er økumenien sammenlignelig med Paulus’ drøm. Jeg forestiller mig Paulus på hans rejse til Jerusalem som en katolsk præst, der tager på pilgrimsrejse til Rom – i håbet om, at den nye pave dér vil forkynde: Også fraskilte, ægtepar med forskellig konfession, protestanter og mennesker med andre mangler har tilladelse til at deltage i eukaristien. Videre siger min fantasi mig, at hans veninde rejser med, og at hun hemmeligt håber, at paven vil prædike ved deres bryllup. I samme grad var Paulus’ drøm realistisk, da han rejste til Jerusalem.

Hos Paulus åbner retfærdiggørelseslæren jødedommens døre for alle folkeslag. Det er den sociale udlægning af retfærdiggørelseslæren, sådan som den internationalt er blevet hævdet i ca. 40 år. Jeg har kun konkretiseret dette New Perspective på ét punkt: den skulle konkret åbne templets døre for alle mennesker. Alle skulle have lov at betræde tempelbjerget uden at være bange. Det er i dag stadig en uopfyldt drøm. Tempelbjerget er nu som tidligere et konfliktfelt. Denne sociale tydning af retfærdiggørelseslæren modsiger dens traditionelle individuelle tydning fra Martin Luther til Rudolf Bultmann. Er det med rette?

b) Retfærdiggørelsens individuelle dimension: Overvindelsen af den indre konflikt med Gud.

Ifølge den traditionelle reformatoriske udlægning af retfærdiggørelsen åbner den døren til Gud. Den svarer på Luthers spørgsmål: Hvordan får jeg en nådig Gud? Hvordan overvinder jeg den indre spænding mellem den, jeg skal være over for Gud og den, jeg faktisk er? Ofte bliver det i dag fremstillet, som om Luther totalt har misforstået Paulus. Det må jeg tage klart afstand fra: Jødedommens sociale åbning mod andre folk, som Paulus stræbte efter, var hos Paulus forbundet med store indre spændinger før og efter hans omvendelse ved Damaskus.

Før hans omvendelse havde han engang modsat sig jødedommens åbning mod hedninge og havde forfulgt de kristne, fordi de liberaliserede loven, der adskilte jøder og hedninge. Mod dem havde han påberåbt sig loven. Sådan var han kommet i konflikt med Gud – forført af loven. Afgrænsningen i forhold til andre folk måtte han overvinde i sig selv og finde frem til en ny indstilling til loven. I Romerbrevets kapitel 7 skildrer han sin dybe konflikt med loven. De fleste eksegeter vil dog ikke relatere denne konfliktskildring til Paulus – det finder jeg forkert. Rom 7 tilbageviser nemlig en personlig anklage rettet mod Paulus, at Paulus skulle ville det onde for det godes skyld. Paulus citerer den anklage i Romerbrevets 3. kapitel (Rom 3,8). Tre gange gentager han den i almen form i det sjette og syvende kapitel (i Rom 6,1, 6,15 og 7,7). Derefter tilbageviser han den i jeg-form. Selvfølgelig regner han sig selv med i dette jeg. Men de fleste eksegeter ser anderledes på det (bortset fra nogle pietister og mig).

Men ikke kun den førkristne Paulus levede i konflikt med sig selv, det gjorde også den kristne Paulus, kristendommens missionær. I 1.Korintherbrev kapitel 9 forestiller Paulus sig en missionær, der gør alt, for at vinde *alle* mennesker for evangeliet.

Afvisningen af de fremmede er slået om i en grænseløs appel for dem:

”For jøderne er jeg blevet som en jøde, for at vinde jøder.
For dem, der lever under loven,
er jeg blevet som en, der står under loven ...
Alt er jeg blevet for alle for i det mindste at frelse nogen.”
(1. Kor 9, 20-23)

Denne åbenhed for alle andre er samtidig forbundet med et stort pres indad til. Paulus beskriver dette pres med billedet af et væddeløb, som han anbringer umiddelbart efter i 1. Korintherbrev kapitel 9: For at vinde sejrprisen på stadion kæmper han ikke kun mod andre, men i første række mod sig selv. Paulus skriver: ”Jeg tvinger min krop (slår den) og tæmmer den, så jeg ikke prædiker for andre og selv bliver forkastet” (1. Kor, 9,27) (Dansk Bibeloversættelse: ”Jeg er hård ved min krop og tvinger den til at lystre, for at jeg, der har prædikeret for andre, ikke selv skal blive forkastet”). Vil man åbne sig mod andre, især når de er fremmede, må man disciplinere sig selv og kommer i konflikt med sig selv.

For os er det vigtige, at Paulus både kender en social dimension i retfærdiggørelseslæren og en også dermed forbundet individuel dimension. Den indre konflikt, som han bearbejder, er indlejret i en konkret social konflikt – i konflikter om åbningen af Gudsfolket for alle folk. Også i dag gælder det generelt: Den som åbner sig mod mennesker fra fremmede folk styrter tit sit eget fællesskab og sig selv ud i dybe konflikter. Det kan fint studeres i antikken hos Paulus og i dag i alle europæiske samfund. Men hos Luther er retfærdiggørelseslæren ikke relateret til de konkrete sociale konflikter mellem Israel og folkene. Retfærdiggørelsen relaterer han til alle konflikter mellem bud og gerning. Dermed har han ikke totalt misforstået Paulus, som man tit antager i dag. For også Paulus fremstiller i Romerbrevet 7, de konflikter han har

med sig selv som en almenmenneskelig konflikt for ethvert menneske. Det er konflikten mellem det etnocentriske tænkende gamle menneske mod universaliseringen af Gudsfolket. Paulus måtte overvinde sit had til alle, der ville relativere loven som grænse mellem folkene.

For Paulus tjente retfærdiggørelseslæren altså til jødedommens åbning. Det mislykkedes for ham. Han åbnede kun små grupper i jødedommen for ikke-jøder. Men dermed blev han til den kristne kirkes arkitekt. Den løsrev sig i tiden efter Paulus mere og mere fra jødedommen. Dermed mistede den sin sociale dynamik i form af jødedommens åbenhed for alle mennesker, men opnåede stabilitet i det 1. og det 2. århundrede ved hjælp af tre ”søjler” – og også ved at drage klare grænser.¹¹

For det første gennem KANON, en samling af hellige skrifter.

For det andet gennem EMBEDET, en kombination af kollegial ledelse og en formand, biskoppen.

For det tredje gennem BEKENDELSEN: Teologer udviklede trosformler til bekendelser, der meget senere blev anerkendt på koncilier.

Bibel, embede og bekendelse stabiliserede og afgrænsede kirken indad til og udad til. Men Paulus’ retfærdiggørelse ville nedbryde grænser. Også Luther må have følt denne grænseoverskridende dynamik i retfærdiggørelseslæren. Heller ikke hos ham virker retfærdiggørelses-budskabets reformatoriske gnist udelukkende individuelt i den enkelte, men også socialt.

11 Siden A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Tübingen ³1901 = Darmstadt 1983, gælder disse ”tre katolske kriterier” (s.354) som den apostolske norm for den kirkelige kristendom.

2. Sociale og individuelle virkninger af den reformatoriske gnist hos Luther.

The New Perspective on Paul vurderer det naturligvis anderledes. Det siger, at Luther har underkendt retfærdiggørelsens sociale aspekt. Min anden tese siger derimod: Også Luther kendte til en social funktion af retfærdiggørelseslæren – selv om det var i en anden social kontekst end Paulus.

a) Overvindelsen af skellet mellem præster og lægfolk i protestantismen: det almene præstedømme.

Vores anden tese lyder: *Hos Paulus bliver skellet mellem Israel og folkene overvundet, hos Luther skellet mellem præster og lægfolk.* Den reformivrige socialdynamik (hos de to) er sammenlignelig. Sociale grænser bliver igen og igen nedbrudt. Det almene præstedømme, som Luther proklamerede, siger: Alle er lige over for Gud. For alle er på samme måde henvist til nåden. Alle er døbt. Men Luther og andre reformatorerne misbrugte denne positive idé: Med den gav de landsfyrsterne god samvittighed til at overtage ledelsen af kirken, idet de sagde til dem: I er jo præster, selvom I ikke er præsteviede. Derfor må I gerne rive ledelsen af kirken til jer. De skete heldigvis ikke i Danmark. Kongen blev ikke gjort til biskop, men også den danske konge konfiskerede en hel mængde kirkegods og regerede faktisk kirken.¹² Kun de reformerte korrigerede denne medfødte skavank ved protestantismen en smule. Deres presbyterial-synodale kirkeledelse udleverer i mindre grad kirken til regionale fyrster og konger end de tyske lutherske kirkers konsistorialordning. Kirken bør ikke overlades til verdslige magtstrukturer. Protestantismen burde derfor anerkende, at den verdensomspændende universelle katolicisme har bevaret et sandhedsmoment. Dens verdensomspændende

12 Sl. M. Schwarz Lausten, ART. Dänemark I, TRE 8 (1981) 300-317, s. 304-306.

enhed gør den katolske kirke mere uafhængig af lokale magtcentre. Til det svarer i protestantismen nu til dags den globale økumeniske bevægelse. Men allerede Paulus havde i Romerbrevet et verdensomspændende perspektiv. Han nævner Spanien som sin rejses endemål. Det var dengang hele verden. Dette blik på hele verden mangler hos Luther. Han beskæftiger sig kun med tyrkerne, som dengang truede de kristne stater: i 1529 havde de belejret Wien. Nu kan man selvfølgelig sige: På hans tid var andre folkeslag generelt endnu ikke kommet inden for synsfeltet. Først missionen i det 19. århundrede og den økumeniske bevægelse i det 20. århundrede ændrede her bevidstheden. Men er det rigtigt? Det må man sige nej til.

b) Overvindelsen af grænserne til andre folk i den spanske reformkatolicisme.

I Worms stod Luther i 1521 over for kejser Karl, i hvis rige solen aldrig gik ned, fordi også de nye kolonier i Amerika hørte med til dette rige.¹³ Dengang fandt der en for den europæiske historie vigtig diskussion sted blandt spanske teologer, nemlig om hvordan man skulle indplacere de sydamerikanske indianere. Havde man lov til at gøre dem til slaver? Skulle man døbe dem? Var de skabt i Guds billede? De katolske senskolastikere udviklede dengang tanker, som var begyndelsen til formuleringen af menneskerettighederne.¹⁴ De gav indianerne en høj status, da de

13 Om sammenhængen mellem reformationen og kristendommens udbredelse i hele verden jfr. K. Koschorke, *Konfessionelle Spaltung und weltweite Ausbreitung des Christentums im Zeitalter der Reformation*, i: *ZThK* 91 (1994) 10–24.

14 Francisco de Vitoria (ca. 1483-1546) stillede i sit værk "Über die Inder" (1539) spørgsmål ved en stor del af argumenterne for erobringen af den nye verden og udviklede ud fra den romerske fremmedret, *ius gentium*, en folkeret, der tilstod alle mennesker grundlæggende rettigheder. Også den nye verdens "barbarer" var

sagde: De er Guds skabninger, som vi alle er. De har menneskeværd. Mens protestanter kæmpede mod et perverst ritualsystem ved at polemisere mod ”afladen”, brugte disse reformkatolikker kirkens rituelle magt til at realisere deres progressive ideer. De nægtede at give slaveindehaverne absolution.¹⁵ Når vi i dag med Paulus vil åbne os mod alle folk, må vi knytte til ved denne tradition. At tænke økumenisk om reformationen betyder derfor: at genoptage de impulser fra den spanske reformkatholicisme, der viser ind i fremtiden. I spørgsmålet om menneskeværd var de dengang langt foran protestanterne, da de kæmpede mod, at indianerne skulle gøres til slaver. Fra disse spanske teologer fører et spor for øvrigt til

ejere og herrer i deres land; sml. D. Deckers, art. Vitoria, Francisco de, TRE 35 (2003). Bartholomæus de las Casas (1488-1566) kæmpede efter en omvendelse i 1514 mod at gøre indoamerikanerne til slaver og for anerkendelse af dem som mennesker, der lige så meget evnede civilisation og tro som alle andre. Mission må derfor kun foregå uden magt; sml. M. Delgado, art. Las Casas, Bartholomé, RGG 5 (4. 2002) 80f.; W. Henkel, art. Las Casas, Bartholomé, TRE 20 (1990) 445-448. Francisco Suarez (1548-1617) afledte ikke kongens autoritet fra Gud, men også fra folket, men tillod paven retten til at afsætte kætterske herskere; sml. J. Sommerville, art. Suarez, Francisco, TRE 32 (2001) 290-293; W. Sparr, art. Suarez, Francisco, RGG (4. 2004) 1811-1813. Disse spanske senskolastikers tanker blev senere taget op af Hugo Grotius (1583-1645) folkerettens grundlægger. Til denne udvikling sml. Ch. Strom, Religion und Recht in der frühen Neuzeit, ZSRG 133 (2016) 283-316: Først protestanter som Hugo Grotius løste menneske- og folkeretten fra den kanoniske rets rammer. Folkeretten kunne gælde *etsi deus non daretur* og netop derved tilbyde en ramme, hvor de konfessionelle konflikter kunne neutraliseres.

- 15 Protestanter er som regel stolte over, at de har begrænset ritualernes og kirkens magt. Men denne magt kunne også bruges til gode formål, som ritualernes betydning i kampen imod slaveriet viser. Dette skal tages i betragtning ved en økumenisk tænkning om reformationen.

Danmark. Som det første land i Europa, forbød Danmark i 1792 den slavehandel, som man tidligere havde profiteret af.¹⁶ Forbuddet trådte i kraft i 1803. Det skete i et luthersk land, der var forandret gennem oplysningen. Men tilbage til reformationstiden. Allerede her blev der blandt spanske katolikker og tyske protestanter stillet spørgsmål ved to sociale grænser.

Først når man har øje for begge aspekter af retfærdiggørelseslærens grænseoverskridende sociale dynamik – nedbrydningen af hierarkiske og etniske grænser, grænserne mellem et hierarkisk ”oppe” og ”nede” og mellem etniske ”inden for” og ”uden for” grupper – yder man i dag den reformatoriske gnist retfærdighed. Heller ikke hos Luther bør man spille retfærdiggørelseslærens antihierarkiske socialdynamik ud mod dens individuelle fornyelsesdynamik: At præster og lægfolk er lige over for Gud, svarer til erkendelsen af, at over for Gud er et menneske på én gang retfærdigt og synder. For Luther er kirken lige så meget et corpus mixtum af godt og ondt, som hvert enkelt menneske er det. Men ethvert enkeltmenneske må ligesom hele kirken igen og igen overskride sine grænser i en bestandig omvendelse. Til *ecclesia semper reformanda* hører individuelle mennesker, der stadig fornyer og forandrer sig.

Men enhver grænseoverskridende dynamik er også en risiko. For ethvert fællesskab er anvist på også at trække grænser. Vi har set, at i den tidlige kristendom vandt oldkirken sin indre stabilitet

16 Købmand Heinrich Carl Schimmelmänn fra Wandsbek boede i København (1742-1782), var den danske konges finansrådgiver og havde selv profiteret af slavehandlen. Men hans søn, Ernst Heinrich Schimmelmänn (1747-1831), der var under indflydelse af oplysningen, gik ind for forbuddet mod slavehandel. Men dermed var slaveriet endnu ikke forbudt, det bestod på de danske Jomfruøer indtil 1848.

ved at trække grænser gennem KANON, EMBEDE OG BEKENDELSE. Reformationen fornyede alle de tre søjler, men den grænseoverskridende reformerende dynamik gjorde sig her kun lidt bemærket. Tit har protestantismen indtil i dag sågar trukket nye grænser:

Den reformatoriske dynamik havde for det første eftervirkninger i forbindelse med KANON: SKRIFTEN blev den øverste målestok. Enhver kunne kritisere kirken under påberåbelse af Skriften. Men kendskab til Biblen krævede sagkundskab og kendskab til sprog. Efterhånden opstod der et nyt skel mellem akademiske udlæggere og lægfolk, der førte til eksegeternes umyndiggørelse af lægfolket.

For det andet blev EMBEDET fornyet gennem ” DET ALMENE PRÆSTEDØMME” : alle er lige over for Gud, selvom kun de reformerte dengang begyndte at demokratisere ledelsen af kirken, i det mindste som en ansats. I mellemtiden blev en demokratisering gennemført i alle protestantiske kirker gennem valg. Men mægtigere end det kirkelige demokrati blev det kirkelige bureaukrati. Det tager modet fra karisma og initiativer.

For det tredje lod man af gode grunde BEKENDELSEN være uantastet, men med bekendelsesskrifterne trak reformationen nye grænser. Alle disse bekendelser og bekendelsesskrifter virker i dag tit som pigtrådshegn omkring naturbeskyttelsesreservater. Vi lever for længst i et multireligiøst og multikonfessionelt samfund. Men spørgsmålet er som tidligere: Hvor skal vi sige nej? Hvor må vi rejse hegn? Hvor skal vi åbne op?

Af og til ser det ud, som om den reformatoriske gnist er slukket i de nuværende kirker. I Augsburg i 1999 fængede den kun halvt. Hos Paulus skal retfærdiggørelsesbudskabet nedbryde grænserne mellem jøder og hedninge og muliggøre en fælles gudstjeneste i templet. At det i Augsburg bragte en tilnærmelse mellem kirkerne

i stand, svarer til denne ”økumeniske” eller sociale tydning af retfærdiggørelseslæren. At der ikke kom en fælles gudstjeneste med en åben nadverfejring ud af det, viser, at retfærdiggørelsesbudskabets oprindelige intention endnu ikke er blevet indfriet. Men den reformatoriske gnist ulmer skjult videre. Den har et større mål end et fælleskab mellem konfessioner og kirker. Hos Paulus er målet en fælles gudstjeneste for alle mennesker. Hvordan kan vi give det mål nyt liv?

3. Den reformatoriske gnists sociale og individuelle betydning i dag.

Først skal man indrømme over for sig selv: Både Paulus og Luther led skibbrud. Det er hårdt at slå fast. I et jubilæumsår fejrer man helst succeser. Men når jeg taler om skibbrud, er det ment også positivt. Skibbrudne religiøse bevægelser efterlader sig en arv, altså en opgave, som skal videreføres. Havde de tidligere reformbevægelser nået deres mål, ville der ikke have være noget at fuldføre for os. Det siger vores tredje tese. Lad os derfor spørge: Hvilke reformer har reformationstidens reformbevægelser efterladt til os?

Både Paulus og Luther efterlod os en opgave, som jeg finder tydeligst aftegnet hos de spanske senskolastikere: Med opdagelsen af Amerika opdagede de et stykke globalisering. Vi lever i dag i en verden, hvor vi på godt og på ondt er universelt forbundne. Vores opgave og udfordring er, at vi i denne verden må indgå i dialog med alle religioner, uden at miste vores egen identitet. En god forudsætning for den interreligiøse dialog er erfaringer fra den interkonfessionelle dialog mellem alle kristne kirker og konfessioner. Jeg vil fremsætte tre forslag til, hvordan kirkerne i dag kan åbne sig mod andre mennesker. De angår kirkens tre søjler, som allerede oldkirken vandt stabilitet gennem, og som

blev videreudviklet i reformationen: Bibel, embede og bekendelse. Med hensyn til Biblen skitserer jeg i det følgende:

a) Et projekt om en interreligiøs dialogbibel.

Vi skal udforme en dialogbibel med parallel- og modtekster fra andre religioner til vores Bibel.¹⁷ I forhold til "Skriftens" store betydning ville det være et synligt tegn på agtelsen for de andre religioner – midt i protestantismens centralhelligdom, i "Den hellige Skrift". Her gør jeg mig også håb om, at Biblen igen kunne blive attraktiv for kristne. Bortset fra de evangelikale, små socialkritiske grupper og små grupper bibelorienterede katolikker, hersker der i øjeblikket en stor bibeltræthed. "Bibelsk" er blevet et nedsættende ord. Jeg giver her et eksempel som illustration på en sådan dialogbibel: Ved siden af Deuteroesaja 44,6:

"Dette siger Herren, Israels konge,
han som løskøber det, Hærskarers Herre:
Jeg er den første, og jeg er den sidste,
der er ingen anden Gud end mig."

kunne Sura 112 fra Koranen stå:

"Sig: Han er Gud, én,
Gud, Den evige.
Han har ikke avlet, og han er ikke avlet.
Ingen er hans lige".

Andre steder skulle der også være kontrasttekster: Ved siden af teksterne med Kristusmystik hos Paulus og Johannes kunne der

17 Sml. mit forslag til en dialogbibel i: G. Theissen, Bibelhermeneutik als Religionshermeneutik. Der vierdimensionale Sinn der Bibel, EvTh 72 (2012) 291-306, sm. st. 305, som U. Luz har taget op i Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 2014, 558.

stå tekster fra buddhistisk mystik af en helt anden slags, altså ikke tekster om mødets mystik, men om jeg'ets opløsning og udsukkelse. Men hvordan kan kirken indre magtstrukturer leve med, at kirken udad til åbner sig dialogisk? Mit andet projekt er:

b) Indretningen af åbne embedsstrukturer.

Samarbejde mellem kirker og religioner er henvist på institutionelle reguleringer. Vores kirkeforfatninger skulle kunne muliggøre, at vi i vores ledende menighedsforsamlinger kunne samarbejde med eller vælge repræsentanter for andre kristne konfessioner. I vores gudstjenester skulle udveksling med prædikanter fra andre konfessioner være reglen. En endnu større opgave er det at inddrage repræsentanter for andre religioner i vores institutioner. På synoder skulle der som en grundregel være repræsentanter for andre religioner til stede. Alt, hvad vi drøfter og beslutter, må også kunne forelægges i overværelse af dem – også når de har andre synspunkter. Kriterierne for udnævnelsen eller valget af sådanne repræsentanter skulle være nogle andre, end med hensyn til de kristne konfessioner. Det afgørende problem er her, hvordan man trækker tydelige grænser: Hvad forventer vi af repræsentanter for andre religioner, der arbejder med i vores ledelsesforsamlinger, og også undtagelsesvist prædiker hos os som gæsteprædikanter? Jeg mener ikke, at disse grænser kan bestå i bestemte teologiske forestillinger. Vores tanker om Gud vil altid være forskellige. Her er en stor variationstolerance påbudt. Grænserne må trækkes gennem etikken. Målet for mit tredje forslag er tydeligt at markere sådanne etiske grænser.

c) Projektet om en menneskeretsbekendelse.

Mit forslag er, at vi forankrer menneskerettighederne som bekendelse i kirkerne. Andet Vatikanerkoncil bekendte sig til dem, efter at menneskerettighederne 100 år tidligere i Syllabus errorum (1864) var blevet forkastet. Protestantismen har omvendt sig til dem, efter at den for en tid først og fremmest i Tyskland, var fordrejet til nationalprotestantisme, et nationalprotestantisk hæresi og kætteri. Som bekendelse skal menneskerettighederne påberåbe sig Gud (som menneskerettighedsformuleringen i Declaration og Independence fra 1789).¹⁸ Jeg filer på sådan en bekendelse og præsenterer den her i den form, den for tiden har (som altså er en foreløbig form).

Vi bekender for Gud:
Menneskerettigheder gælder for alle mennesker
I alle folk og kulturer-
Gud har skabt alle mennesker lige.
Alle er skabt i hans billede.
Alle har ret til at have rettigheder,
RETTEN TIL LIV,
RETTEN TIL FRIHED
RETTEN TIL AT HAVE DEL I
alt det, der er godt for os.

Ethvert menneske har RET TIL AT LEVE
Dets værdighed er hellig,

- 18 Den amerikanske uafhængighedserklæring fra 1789 forholder sig i starten til Gud: "We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness." Den forudgående Virginia Bill of Rights fra 1776 henviser til naturen : „All men are by nature equally free and independent, and have certain inherent rights”. Det var dengang ikke en selvmodsigelse: Gud gjaldt også som forfatter til naturretten til.

dets liv er uantasteligt.
Ingen må såres,
ingen tortureres
ingen dømmes til døden
Ethvert menneske har RET TIL FRIHED.
Ingen må holdes fanget uden dommerkendelse.
Enhver har ret til en fair proces,
til privatsfære og ejendom.
Enhver har lov at rejse, hvorhen man vil
Enhver har lov at vælge sin beskæftigelse,
til at sige sin mening,
til at udøve sin religion,
til at skifte til en anden religion
eller til at være uden religion.
Videnskaben er fri.

Ethvert menneske har RET TIL DELTAGELSE
i det fælles liv.
Alle har lov at forsamle sig,
med hvem de vil.
Alle er forpligtet på
at gøre deres yderste,
for at sultne bliver mætte,
flygtninge reddet,
handicappede kan tage del i livet,
børn bliver taget vare på.
Uddannelse er en menneskeret.

Bliver menneskerettighederne overtrådt,
bør man adlyde Gud mere end mennesker.
Bliver mennesker korsfæstet,
håber vi,
at de opstår
i fred, frihed og retfærdighed
til bevarelse af skaberværket.
Dertil hjælpe os Gud.

Denne menneskerettighedsbekendelse skal ikke erstatte vores traditionelle trosbekendelser, men danne grundlaget for en

åbning: Når vi samarbejder med andre og indrømmer dem rettigheder hos os, må vi sige klart, hvad vi forventer. Sådan en bekendelse er et budskab både udad til og indad til: Jeg vil hverken arbejde sammen med militante jihadister eller med buddhister, der fordriver og undertrykker muslimer i Myanmar – men heller ikke med kristne fundamentalister, der foreskriver kreationisme og truer videnskabens frihed. Indad til gælder også: behandler man ikke kvinder ligeværdigt i kirken, krænker man menneskerettighederne. Med sådan en forpligtelse til menneskerettigheder fortsætter vi de spanske reformkatolikkers tradition fra det 16. århundrede. Denne tradition har allerede haft eftervirkninger i vores tid i den katolske teologi. Det var G. Gutiérrez (f. 1928), hvis frigørelsesteologi blev stærkt påvirket af Bartholomeus de las Casas.¹⁹

Lad os foreløbig sammenfatte: Den reformatoriske gnist har fænget to gange: Hos Paulus åbnede den i urkristendommen grænserne mellem folkene, i reformationen grænserne mellem præster og lægfolk. Hvis den igen skal fænge i vor tid, må den overvinde begge grænser: Her bliver jeg ledet af utopien om en ”dialogisk kirke” – en kirke, der er åben over for dialogen med andre religioner og lige så åben over for dialogen med dens egne medlemmer med forskellige overbevisninger. Sådan en dialog har brug for regler og grænser. For mig er menneskerettighederne den minimale grænsemarkering for en kirke, der er i stand til at være i dialog både udad til og indad til.

Men fornyelsen af kirken består ikke kun i en stærkere evne til dialog mellem mennesker, men først og fremmest i fornyelsen af dialogen med Gud: i muligheden for autentisk religiøs erfaring.²⁰

19 G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (span. 1970), München 1973.

20 Mine overvejelser over religiøs erfaring findes i: G. Theissen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen*, Gütersloh, 2007, 111-250. Sm., Paulus und die Mystik. Der eine und einzige Gott und die

Den religiøse erfaring er beslægtet med den æstetiske erfaring. Religiøse mennesker oplever det samme som alle andre mennesker, men de sanser den hele virkelighed gennem delene, opfatter det universelle i det partikulære, aner dybden i livsverdens fænomener, lægger mærke til transcendensen i immanensen. Erfaringen bliver transparent for noget, som er en værdi i sig selv. Mange mennesker tolker den slags oplevelser kun æstetisk, religiøse mennesker tolker dem som henvisning til Gud, som alene er en absolut værdi i sig selv. Det ville være et tema i sig selv.²¹ Men også her burde protestanter anerkende det, som vi kan lære af katolikker, ikke mindst også her fra de spanske katolske reformbevægelse. Hos Theresa af Avila (11515-1582) og Johannes af Korset (1542- 1591) fik mystikken nyt liv i Spanien – en mystik, som er levende hos Paulus, og som også Luther kommer ud af. Protestanter beklager med rette, at de katolske kirke lider under alt for meget hierarki, men de bør også anerkende, at den bedre end protestanterne har bevaret og

Transformation des Menschen, i: ZThK 110 (2013) 263-290; Sm., Spuren Gottes in der religiösen Erfahrung. Ein philosophischer Versuch, i: Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik, BVB 23, Münster 2014 (2. 2015), 459-487; Sm. Polyphone Bibelhermeneutik und protestantische Spiritualität. Über kontemplatives und transformatives Verstehen, i: W. Zager (udg.), Liberale Frömmigkeit? Spiritualität in der säkularen und multireligiösen Gesellschaft, Leipzig: EVA 2015, 77-111; frem for alt sm. Glaubenssätze. Ein kritischer Katechismus, Gütersloh 2012 (³2013); Sm. Transparente Erfahrung. Predigten und Meditationen, Gütersloh 2014.

- 21 Jfr. D. Jørgensen, Den skønne tænkning. Veje til erfaringsmetafysik. Religionsfilosofisk udmøntet, Aarhus 2014; Sm., Hvorfor er vi så fantasiforskrækkede? Om reformationen og æstetikken, København 2017. Det var først i forbindelsen med mit foredraget i København 1.12.2017, at jeg mødte Dorthe Jørgensen og hendes erfaringsmetafysik, som åbner fascinerende nye veje til at forstå religionen.

kultiveret et radikalt middel imod det: mystikken. I mystikken er mennesket i et umiddelbart forhold til Gud. Her skyder ingen hierarkisk kirke sig ind mellem menneske og Gud. Denne mystik har vi den katolske tradition at takke for. Gerhard Tersteegen (1767-1769), min hjemstavns reformerte mystiker, oversatte Theresa af Avila. En sådan mystik er ikke noget eksotisk i kristendommen. Den er indeholdt i troen på Helligånden. For den er ikke andet end troen på Guds nærvær i mennesket. En dialogisk kirke er en kirke, hvor denne ånd er levende. Jeg sammenfatter mine tanker om det i en meditativ tekst:²²

Ånden er Guds nærvær
i mennesket
og i verden.
Erfaring af Ånden
er kristen mystik.
Om mennesket gælder:
”Hvilket menneske ved,
hvad der gemmer sig i mennesket
uden menneskets ånd,
der bor i ham.”
På samme måde kender ingen Gud,
uden Guds ånd.
Gud bliver kun
erkendt ved Gud.

Ånden er vished om Gud.
Når den rører vores hjerte,
erkender vi:
Det er godt, *at* vi lever.
Vi kunne også ikke være.
Eksistensens under
forbinder os med Gud.

Ånden er vilje til forandring.

22 G. Theissen, Tro og tanke. En poetisk-kritisk katekismus, Frederiksberg 2015, 255 f. Nr. 143

Ved den forstår vi:

Det er ikke godt, sådan som vi lever.

Vi kunne også være anderledes.

Ånden tilskynder os til
at gøre det gode frivilligt.

”Hvor Herrens ånd er,
dér er der frihed.”

”Ånden selv vidner sammen med vores ånd om,
at vi er Guds børn.”

Den bringer døde traditioner til live,

gør døende kirker

til templer for Guds nærvær.

Den fører kirker og religioner

sammen i hele verden.

Ånden er opfyldelse af mystisk længsel.

Den skænker overensstemmelse med os selv,

med Gud og andre mennesker.

Den skænker den lykke,

som ”intet øje har set

og intet øre hørt,

og hvad der ikke er opstået i noget menneskes hjerte,

det, som Gud har beredt for dem, der elsker ham.”

Ånden opfylder Guds længsel

efter sig selv

i mennesket

og menneskets længsel

efter sig selv

i Gud.

Erfaring af Ånden

er kristen mystik.

Til sidst gentager jeg min diagnose: Luther spaltede ikke kirken, men nok de daværende reformbevægelser i en katolsk og en protestantisk fløj. Hans genopdagelse af retfærdiggørelseslæren er i dag grundlaget for en tilnærmelse mellem kirkerne og konfessionerne. Men Paulus havde endnu mere i tankerne. Hans mål var en universel gudstilbedelse. I dag kan vi

kun genoplive den reformatoriske gnist i hans betydning ved at knytte til ved den katolske reformbevægelse - frem for alt i spørgsmålet om menneskeværd og om mystikken. Gennem betoningen af menneskerettighederne åbner vi os mod alle folk, ved genoplivelsen af mystikken sætter vi en streg over hierarkier. Ved reformbevægelsens spaltning i en katolsk og en protestantisk fløj i det 16. århundrede blev værdifulde tanker hængende ved de konfessionelle grænser. Derfor har alle reformbevægelserne efterladt os en fælles arv. Den økumeniske opgave for alle kirker lyder på: religionsfornyelse gennem religionskritik, fornyelse af kirken gennem den reformatoriske gnist og dens grænseoverskridende dynamik. Det er de blivende opgaver for en *ecclesia semper reformanda*. At tænke økumenisk om kirken betyder: at være parat til at ændre kirken.