

Theosis og eucharisti

Om tonatur-kristologien som fundament for menneskesyn og sakramentforståelse.

Foredrag ved NKK/FBBs dialogmøte Bergen 1. november 2014

Knut Alfsvåg, MHS

1. All teologi er kristologi

For noen år siden ble det gitt ut et festskrift til en av LCMS-professorene med tittelen *All Theology is Christology*.¹ Jeg må innrømme at jeg stusset da jeg så den tittelen. Var ikke dette vel ensidig? Er det virkelig slik at all teologi lar seg redusere til kristologi? Er det ikke ett og annet tema, f. eks. det om den allmenne åpenbaring, som ikke restløst lar seg tilbakeføre til et kristologisk fundament? Slik tenkte jeg. Men jeg jo mer jeg har tenkt, jo mer har jeg kommet til at denne tittelen saklig sett er helt på sin plass. Kristen teologi er kristologi, og det som ikke lar seg forstå som uttrykk for kirkens bekjennelse av sin tro på Jesus som sann Gud og sant menneske, det er ikke kristen teologi i det hele tatt. Slik er det, og slik må det være, ellers tar vi ikke på alvor hverken helt grunnleggende forutsetning for den kristne tro, den nemlig, at det er identitet mellom den evige Gud, himmelens og jordens Skaper og dermed all sannhets kilde og forankring, og hans Sønn Jesus Kristus, vår Herre og vår bror,² eller den grunnleggende implikasjon av denne forutsetning, den nemlig, at et menneskeliv bare blir rett og sant når dets gudsforhold er rett og sant.

En av dem som delte denne oppfatningen og utfoldet den som få andre både i dybden og bredden, er Martin Luther. Han er definitivt ikke alene om den; å utfolde denne tesen i alle dens implikasjoner var kjernen i både i apostlenes og kirkefedrenes teologiske engasjement. Hva de siste angår, er det mulig å følge dette i detalj fra de nikenske fedre, via kappadokierne, Augustin,

¹Dean O. Wenthe, William C. Weinrich, Arthur A. Just Jr., Daniel Gard og Thomas L. Olson (red.), *All Theology is Christology: Essays in Honor of David P. Scaer*, Fort Wayne: Concordia Theological Seminary Press, 2000.

²Jfr. Joh 10,30.

Maximus Confessor og helt fram til Johannes Damaskenos.³ Men å gjennomgå hele denne historien nå tror jeg kan bli vel krevende både for foredragsholder og tilhørere. Derfor nøyer jeg meg med Luther, men da under den uttrykkelige forutsetning at i det jeg her sier, ligger det ikke noe særluthersk i betydningen av å markere én konfesjons teologiske egenart til forskjell fra de andres; det jeg her er ute etter, er den kristne kirkes Kristus-tro slik den brytes gjennom det prisme som Luthers teologiske virke utgjør. Så skal jeg se litt på hvordan de samme problemstillinger reflekteres i noen aktuelle kirkelige og økumeniske dokumenter, nemlig Confessio Augustana, NKKs trosdokument og noen av dokumentene fra aktuell dialog mellom lutheranere og representanter fra romersk-katolske og gresk-ortodokse kirker. Er teologiens kristologiske forankring her er fastholdt på en konsistent måte? Og hvilke konklusjoner skal vi trekke ut fra det bildet som avtegner seg i møte med disse dokumentene?

2. *Communicatio idiomatum* som nøkkelen til Luthers tenkning

I 1996 skrev Johann Anselm Steiger, den gang ved Universitetet i Heidelberg, siden professor i kirkehistorie ved Universitetet i Hamburg, en artikkel med tittel “Die *communicatio idiomatum* als Achse und Motor der Theologie Luthers.”⁴ Det er en glimrende artikkel, og det meste av det jeg kommer til å si om Luther i dette foredraget, er hentet mer eller mindre direkte fra denne artikkelen. Den er såpass god at jeg vil anbefale dere å lese den selv, og om dere ikke trives med

³For et aktuelt eksempel på å gjøre akkurat det, se Folke Olofsson, “Johannes Damaskenos' *De fide orthodoxa*”, *Lære og liv* 41 (2014), 50-63. Se ellers Lewis Ayres, *Nicaea and its legacy: An approach to fourth-century Trinitarian theology*, Oxford: Oxford University Press, 2004; John Behr, *The mystery of Christ: Life in death*, New York: St Vladimir's seminary press, 2006.

⁴Johann Anselm Steiger, “Die *communicatio idiomatum* als Achse und Motor der Theologie Luthers”, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 38 (1996), 1-28. Andre arbeider med til dels sammenfallende tema er Kjell Ove Nilsson, “*Communicatio idiomatum* as the Key to Luther's Theology”, i Tine Reeh og Anna Vind (red.), *Reformationer: Universitet, kirkehistorie, Luther. Festskrift til Steffen Kjeldgaard-Pedersen*, København: C. A. Reitzels forlag 2006, 365-381 (basert på forfatterens doktoravhandling Kjell Ove Nilsson, *Simul: das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), og Vidar Haanes, “Christological Themes in Luther's Theology”, *Studia theologica* 61 (2007), 21-46.

å lese tysk, så fortvil ikke; den er også utgitt på engelsk.⁵

Utgangspunkt for *communicatio idiomatum*-læren er Chalkedon-konsilets bekjennelse til Jesus som en person med to naturer, uten sammenblanding og uten adskillelse.⁶ Dette ble av de oldkirkelige fedre forstått slik at det foregår en utveksling (*perichóresis*) av egenskaper mellom naturene, slik at det som i utgangspunktet tilkommer den éne av dem, også kan sies om den andre. Herav den teologiske berettigelse av paradoksale utsagn som “mennesket Jesus skapte verden og er allestedsnærværende” og “Gud ble født og lå i en krybbe”. Den av oldkirkens teologer som utfolder dette mest ambisiøst og presist er Johannes Damaskenos, men han gjør det som én av flere (s. 125-126).

Luther tar opp dette punktet, men han skjerper det. Oldkirkens teologer var nemlig tilbakeholdende med å akseptere *communicatio idiomatum*-lærens implikasjoner på ett punkt, nemlig den at Gud har del også i Jesus lidelse og død på korset. Og grunnen til at dette ble oppfattet som problematisk, er at det knytter tidsbundne predikater (forandring) til Guds natur og på den måten problematiserer hans evighet, og dermed selve det grunnleggende skille mellom Skaper og skaperverk. Luther er på dette punkt mye dristigere, ikke fordi han ikke ser problemet – tanken om Guds evige uforanderlighet var like viktig for Luther som for kirkefedrene⁷ – men fordi han er mye mindre tilbakeholdende når det gjelder å uttrykke seg paradoksalt. Derfor viker ikke Luther tilbake for å sette dette på spissen med utsagn som “Guds martyrdom, Guds blod og Guds død.”⁸ Ikke minst som predikant er dette noe Luther ofte framhever for å få fram radikaliteten i det bibelske budskap om Guds verk for oss (s. 126-127).

Denne sans for dristige og paradoksale formuleringer tar Luther så med seg inn i det som vi vel må kunne si er Luther kreative utvidelse av *communicatio idiomatum*-tradisjonen, nemlig dens soteriologiske anvendelse. Slik Luther ser det, er det nemlig en parallell mellom den *perichóresis* som finner sted mellom Kristi to naturer, og den *perichóresis* som finner sted

⁵Johann Anselm Steiger, “The *communicatio idiomatum* as the axle and motor of Luther's theology”, *Lutheran Quarterly* (2000), 125-158. Sidetall i det følgende refererer til denne utgaven.

⁶Philip Schaff (red.), *The creeds of Christendom*, Grand Rapids: Baker Book House, 1977, b. 2, s. 62.

⁷Knut Alfsvåg, “Impassibility and revelation: On the relation between immanence and economy in Orthodox and Lutheran thought”, *Studia theologica* (2014), DOI: 10.1080/0039338X.2014.957865.

⁸Til denne problemstillingen, se ellers Paul R. Hinlicky, *Luther and the beloved community: A path for Christian theology after Christendom*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010, kap 2.: “One of the Trinity suffered”: Luther's Neo-Chalcedonian Christology.

mellom Kristus som Guds Sønn og et helt alminnelig menneske. Fordi Kristus er sant menneske, har den menneskelige natur del i guddommelighet i kraft av Kristi inkarnasjon. Menneskets predikater (dødelighet, syndighet⁹) blir dermed Guds, og Guds predikater (rettferdighet, evig liv) blir våre.¹⁰ Det er dette Luther kaller det salige bytte, og det innebærer at det som oldkirken primært var et kristologisk dogme, nå også blir et soteriologisk.¹¹ Luthers rettferdiggjørelseslære er slik forankret i læren om *communicatio idiomatum*; den er simpelthen *communicatio*-lærens soteriologiske applikasjon. Tilregnelsen av den fremmede rettferdighet er *perichóresis* for oss; gjennom Kristus, vår bror, får også vi del i de guddommelige egenskaper på samme måte som Gud får del i våre (s. 128-130).

Om en nå løser denne kristologiske soteriologi fra dens bibelske fundament og gjør den om til et spill med abstrakte prinsipper, så havner en lett i en form for *apokatastasis*- eller verdensrettferdiggjørelseslære. Men Luther er altfor mye bibelteolog til å la seg friste til å gå den veien. Tilegnelsen av det salige byttet skjer nemlig gjennom det levende, skapende ordet; for at dette skal bli en realitet for oss, må budskapet om at Guds egenskaper gjennom Kristus blir våre egenskaper forkynnes slik at vi griper av det og derved omskapes til mennesker som faktisk lever på dette fundamentet. Også i sin soteriologiske anvendelse handler nemlig *communicatio idiomatum* om det formuleringen faktisk uttrykker, nemlig om kommunikasjon; Gud kommuniserer sine egenskaper til oss gjennom ordet som gjenföder oss og gjør oss til nye mennesker når det griper oss slik at vi griper det i tro. Det er derfor troen som er egenskapsfellesskapet mellom Gud og mennesket; troen er som *communicatio idiomatum* det medium gjennom hvilket egenskapene utveksles slik at vi får Guds og Gud får våre. Og Luther blir aldri lei av å prøve å finne stadig nye og rammende formuleringer for dette slik at det står for vår bevissthet med den enkelhet og entydighet saker selv krever: “Den som tror disse ordene har

⁹Jfr. 2 Kor 5,21: “Han som ikke visste av synd, har han gjort til synd for oss.”

¹⁰Det er i denne sammenheng interessant å merke seg at det er nøyaktig slik Luther formulerer den reformatoriske oppdagelse; han innså at ved troen blir Guds predikater våre. Se “Fortale til første bind av Luthers samlede verker på latin, Wittenberg 1545”, i Martin Luther, *Verker i utvalg*, Oslo: Gyldendal, 1979-1983, b. 1, s. 18. Det tydeligste bibelske belegg for denne parallellen er Joh 17,21.

¹¹Tanken om det salige bytte som soteriologisk applikasjon av tonaturkristologien har imidlertid tydelige forbilder i brudemystikken, noe Luther også er seg klart bevisst. For Luther blir dette også et hermeneutisk tema, jfr. Luthers kristologiske lesning av Bibelen (Steiger, “*Communicatio idiomatum* als Achse und Motor”, 144-148), men det må få ligge nå.

det de sier slik som de lyder, nemlig syndenes forlatelse”¹² (s. 130-132).

Denne delaktighet i Kristi egenskaper gir imidlertid ikke bare fundamentet for rettferdiggjørelsen, den setter også rammen for det kristne livet. Er vi blitt ett med Kristus, må hans egenskaper også gjennomtrengte våre liv. Derfor er det Kristi selvoppofrende tjeneste for andre som for Luther utgjør grunnlaget for skildringen av livet som kristen. Det er derfor fellesskapet med Kristus som forener de to, tilsynelatende helt motstridende prinsipper som Luther i *Om den kristne frihet* (1520) bruker for å beskrive essensen i den å være en kristen: En fri herre over alle ting (i kraft av foreningen med Guds fullkommenhet) og en pliktskyldig trell under alle ting og underlagt enhver (i kraft av foreningen med Kristi selv-uttømmende tjeneste)¹³ (s. 133-134). For at dette skal kunne fungere etter sin hensikt, må Kristi selvforbyggende tjeneste for oss på dialektisk vis tenkes å fortsette også i hans nåværende opphøyde stilling ved Faderens høyre hånd. På dette punkt skiller Luther seg ifølge Steiger fra de ortodokse teologene, som hadde vanskelig å tenke seg Kristus ved Faderens høyre hånd som reelt delaktig i menneskenes lidelser (s. 136-137); her har vi altså en begrensning av *communicatio idiomatum*-læren beslektet med den vi finner hos kirkefedrene.

At Det nye testamente kan omtale denne foreningen av den troende med Kristus som delaktighet i guddommelig natur er Luther vel klar over og han kan gjerne bruke den, ettersom den på en presis måte ivaretar essensen i hans teologiske program.¹⁴ Normalt er han imidlertid mer opptatt av andre formuleringer og distinksjoner. F. eks. prøver han gjennom skillet mellom Kristus som nåde og gave å få fram etterfølgelsens og de konkrete gjerningenes betydning på en måte som ikke lar seg misforstå i retning av noen lære om *meritum* og frelse ved gjerninger. Kristus som nåde er tilgivelsen, altså tilregnelsen av den guddommelige rettferdighet av nåde for Kristi skyld. Men den som har fått Kristus som nåde har også fått Kristus som gave, som gir seg til kjenne som kamp mot kjødet og frambringelsen av Åndens gaver i tjenesten for medmennesket.¹⁵ Troen vil derfor alltid gi seg til kjenne “som en guddommelig gjerning i oss,

¹²Forklaringen til nattverden i *Lille katekisme* (1529), Jens Olav Mæland (red.), *Konkordieboken: Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*, Oslo: Lunde, 1985, 291.

¹³Luther, *Verker i utvalg*, 2, 203.

¹⁴Se f. eks. utleggelsen av 2 Pet 1,4 i Martin Luther, *Works*, St. Louis: Concordia, 1958-1967 (LW), b. 30,155 (referat fra en preken fra 1523).

¹⁵F. eks. i Fortalen til Romerbrevet (1522), i Inge Lønning (red.), *Levende Luther*, Oslo: Forlaget land og kirke, 1967, 53.

som forvandler oss og føder oss på ny som Guds barn . . . Å, troen er en levende, skapende, virksom, mektig ting! Den kan ikke annet enn uavlatelig å gjøre godt.”¹⁶ Men det er likevel en kamp, og en er aldri fullbefaren. Fra en side sett er det et problem; fra en annen side sett er det det ikke: “Men nåden gjør likevel så meget at vi helt og fullt blir regnet rettferdige for Gud.”¹⁷

Et interessant eksempel på hvordan Luthers tenkning om tro og etterfølgelse på ethvert punkt er informert av tonaturkristologien har vi i hans identifisering av antinomisme, altså en tanke om rettferdiggjørelse uten etterfølgelse, med nestorianisme, altså den feil å isolere Kristi guddommelige og menneskelige natur fra hverandre. Å forkynne rettferdiggjørelse uten helliggjørelse, altså Kristus som nåde uten Kristus som gave, er for Luther å akseptere premisset (syndenes forlatelse) og benekte konklusjonen (foreningen med Kristus i hans selvoppgivende tjeneste), og det var etter hans oppfatning nøyaktig det nestorianerne gjorde da de benektet *communicatio idiomatum*. Antinomistene er, sier han, gode påskepredikanter, men dårlige pinsepredikanter; kraften fra Kristi oppstandelse oppfattes som punktuell og får ingen inkarnasjon i livet form av kjærlighetens tjeneste.¹⁸ For Luther er det imidlertid ingen tvil om at foreningen med Kristus er reell og har erfarbare konsekvenser, selv om han er vel klar over at de ikke kan identifiseres med entydighet.¹⁹

Nøyaktig den samme feil, altså nestoriansk isolasjon av det guddommelige fra det menneskelige, er det Luther finner i Zwinglis nattverdlære. *Periochóresis* innebærer for Luther at den guddommelige egenskap allestedsnærvær også tilkommer Kristi menneskelige natur, som altså fins overalt, og dermed også i nattverdens brød og vin.²⁰ Der er altså ingen forvandling, eller, for å si det på latin, ingen transsubstansiasjon, men reelt nærvær like fullt. Læren om realpresens i nattverden springer altså direkte ut av *communicatio idiomatum*-læren som bærebjelke og fundament for all Luthers teologiske tenkning. Å skulle akseptere noen form for kompromiss i retning av den zwinglianske åndeliggjøring av nærværet er derfor for Luther helt utenkelig; det ville være å be ham om å rive ned det fundament han står på som kristen og som

¹⁶Lønning (red.), *Levende Luther*, 54.

¹⁷Lønning (red.), *Levende Luther*, 53.

¹⁸*Von den Konziliis und Kirchen* (1539); LW 41,113-114.

¹⁹LW 41,148.

²⁰Til diskusjonen om forholdet mellom ubikvititet og realpresens, se Haanes, “Christological Themes in Luther's Theology”, 36-37.

kirkens tjener. Når Gud taler til oss, taler han til våre sanser gjennom den ytre, fysiske virkelighet; å avsvække dette er for Luther gjør den bibelske framstilling av Guds frelsesverk om til menneskers forsøk på frelse seg selv, og for en kristen er det å sage av den grenen en sitter på (s. 137-144).

Denne korte gjennomgang av noen sentrale aspekter av Luthers tenkning viser at han lever godt opp til prinsippet “all theology is Christology”. Det er *communicatio idiomatum*-læren som bærer hans teologiske tenkning i den forstand at alt han sier om rettferdiggjørelse, helliggjørelse og nattverdens realpresens forstås som uttrykk for og anvendelse av det forhold mellom Gud og menneske som kommer grunnleggende til uttrykk i forståelsen av Jesu person som foreningen av guddommelig og menneskelig, uten sammenblanding og uten adskillelse. Ut fra Luthers måte å tenke på, og her følger han Nikenum, Chalkedon og de fedre som er nærmest assosiert med disse dokumentene, om enn på en del punkter med større dristighet og konsekvens enn disse, så er det vi kan si som kristne teologer på ethvert punkt forankret i læren om *communicatio idiomatum*, og er ikke det vi sier forankret her, så burde vi antagelig heller tie stille.

Om vi, med dette som utgangspunkt, ser på en del av de i vår sammenheng mest relevante kirkelige og økumeniske dokumenter, hva finner vi da?

3. Confessio Augustana

Som en kunne forvente er dette dokumentet ganske tett på Luthers kristologisk forankrede teologiforståelse. Det er vi både i sammenhengen mellom artikkel 3 (kristologi), artikkel 4 (rettferdiggjørelse) og artikkel 5 (det forkynte ordet). I Augustana Invariata er også realpresenslæren usvekket. På ett punkt er imidlertid avstanden mellom Luther og Melancton så påtagelig at CA målbærer den nokså direkte, og det er i det som sies om etterfølgelsen i artikkel 6. Fra Melanctons litt bekymrede “denne tro bør bære gode frukter”²¹ til Luthers “troen kan ikke annet enn uavlatelig gjør godt” er det en ikke helt liten avstand; det er som om Melanctons tro på *communicatio idiomatum*-lærens bærekraft har sviktet et sted på veien mellom artikkel 5 og artikkel 6, slik at etterfølgelsen blir stående som et isolert appendiks på en måte den aldri gjør hos Luther. Etter hvert ledet dette til den rendyrking av det forensiske og det

²¹Mæland (red.), *Konkordieboken*, 31.

tilsvarende “drag av synergisme” i utvelgelses- og etterfølgelseslæren som en finner både hos Melanchton og i den lutherske ortodoksi.²² For vårt formål er det vesentlig å være klar over at dette er en måte å skille tingene på som en ikke finner hos Luther eller hos kirkefedrene.

4. Den nordisk-katolske kirkes trosdokument²³

På mange punkter finner vi også her et grunnleggende samsvar med det jeg har skissert med utgangspunkt i Luther og kirkefedrene. Kristologien følger Chalkedon og Johannes Damaskenos, til dels med eksplisitte sitater. Eucharisti-læren er nok noe mer problematisk, for helt fritt for forvandlingsterminologi er dette dokumentet ikke.²⁴ At Kristus skulle være nærværende i nattverden “på en overnaturlig måte” (s. 47) er også en forvirrende måte å formulere seg på om en legger Chalkedon og ubikvitets-læren til grunn; hvordan tenker en egentlig da om Kristi nærvær i skaperverket? På dette punkt er dette dokumentet helt taust; det kan, om en legger Luthers ubekymrende og paradoksale skapelsesrealisme til grunn, derfor ikke sies å være fritt for en viss tendens i retning av det spiritualiserende. Men selve realpresens-læren er for så vidt tydelig nok.

Også frelsesforståelsen har i dette dokumentet en kristologisk forankring som er både forbilledlig og klargjørende. Når det kommer til frelestilegnelsen, begynner det imidlertid å butte imot; for meg ser det her ut som vi står overfor et fenomen beslektet med det vi fant hos Melanchton, altså en tvil på om *communicatio idiomatum*-læren bærer helt fram. Av en eller grunn finner nemlig dette dokumentet det nødvendig å opplyse om at “Gud frelser mennesket utan å krenkje den frie viljen” (s. 42). En ting er at en her gjør seg bruk av den rent språklige

²²Formuleringen er hentet fra Leiv Aalen, “Ordet som nådemiddel”, i Leiv Aalen (red.), *Ord og sakrament*, Oslo: Universitetsforlaget 1966, 133-145, 135, som forklarer dette ved å vise til at det utvikler seg en annen forståelse av forholdet mellom Kristus som nåde og gave enn det en finner hos Luther.

²³“Den nordisk katolske kyrkja: Trusdokument”, http://nordiskkatolsk.no/wp-content/uploads/2014/06/Trusdokument_NKK_2009.pdf, lest 22.9.2014. Jfr. også “The Road to Unity: A collection of agreed statements of the joint Old Catholic - Orthodox Theological Commission”, <http://nordiskkatolsk.no/wp-content/uploads/2014/06/The-Road-to-Unity.pdf>, lest 22.9.2014, som er den engelske originaltekst for en stor del av Trosdokumentet. Sidetall i det følgende viser til den norske utgaven.

²⁴“... omskapt i eucharistien”, s. 47.

selvmotsigelse “fri vilje”; i den grad vi i det hele tatt har en vilje, så har vi allerede bestemt oss, og da er viljen ikke fri, men styrt av det vi vil.²⁵ Men selv om vi skulle være i stand til å ta dette i beste mening, så gjenstår det at en her gjør seg avhengig av forestillingen om form for bevaringsverdig autonomi i mennesket forut for og uavhengig av dets gudsrelasjon, slik at Gud, når han nærmer seg mennesket, må vokte seg for å trø den for nære, selv om han nok kan tillate seg en viss forsiktig dytting.²⁶ Og dokumentet følger dette opp ved å antyde at denne menneskets selvstendige samarbeidsvilje- og evne er en forutsetning for dets frelse; Gud frelser den som er interessert i å la seg frelse og på en eller annen måte evner å gi uttrykk for det.²⁷ Den bibelske tanke om frelse som skapelse av intet (jfr. Rom 4,17) er her altså i realiteten forlatt.

Etter min oppfatning befinner en seg her nokså nær en pelagiansk antropologi i den forstand at det ikke er læren om mennesket skapt i Guds bilde, og gudbilledlighetens fornyelse gjennom den menneskelige naturs forening med den guddommelige, som her bærer forståelsen av mennesket. Slik (semi-)pelagianisme finner vi ikke hos kirkefedrene;²⁸ dette er tanker som,

²⁵Jfr. Luthers kritikk av Erasmus' viljefrihets-definisjon i *Om den trellebundne viljen* (1525); Luther, *Verker i utvalg*, 4, 184-196; se også den aktualiserende drøftelse i K. E. Løgstrup, “Ethiske begreber og problemer”, i Gustaf Wingren (red.), *Etik och kristen tro*, Lund: LiberLäromedel 1971, 205-286, 245-249. Denne selvmotsigelse i trosdokumentet henger etter min oppfatning sammen med dokumentets helt uhistoriske oversettelse av begrepets *autexousia* (“selv-bestemmelse”) hos de greske kirkefedre med “fri vilje” (s. 22); hvorfor et dokument som tar mål av seg til å gjengi den udelte kirkes lære på denne måten på en tilsynelatende helt ureflektert tar opp i seg terminologi fra skolastikkens og reformasjonstidens splittende debatter, er for meg uforståelig. Til oversettelsen av *autexousia*, se ellers Knut Alfsvåg, “God's fellow workers: The understanding of the relationship between the human and the divine in Maximus Confessor and Martin Luther”, *Studia theologica* 62 (2008), 175-193, 175-193, note 14.

²⁶Det heter, med et sitat fra Cassian (en samtidig av Augustin): “Han gjer det på den måten at Han vekkjer, vernar og styrkjer den frie viljen som Han sjølv ein gong har gitt . . .” Tanken om menneskets frihet som forankret i dets gudsrelasjon slik dette framheves f. eks. av Maximus Confessor (Alfsvåg, “God's fellow workers”, 177-178), er her borte. På bibelske premisser er menneskets frihet en frukt av gjenfødelsen, ikke dens forutsetning (Joh 8,36; Gal 5,1).

²⁷I seg selv kan mennesket gjøre lite, men med Guds hjelp kan en ifølge Trosdokumentet gjøre ganske mye, bl. a. å sikre sin egen frelse. For Luthers alternative modell, ensidig konsipert ut fra Chalkedons “uten sammenblanding, uten adskillelse”, se Luther, *Verker i utvalg*, 4, 303-304.

²⁸Jfr. Ian A. McFarland, “Naturally and by grace!: Maximus the Confessor on the operation of the will”, *Scottish Journal of Theology* 58 (2005), 410-433, 411, som når det gjelder både Augustin og Maximus Confessor hevder at “both opposed a model of free will as a reserve of autonomy cut off from God and the world.”

etter Augustins oppgjør med dem, først kommer til heder og verdighet igjen i skolastikken, særlig fra 1300-tallet av. Ad hvilke omveier et slikt eksempel på vestkirkens forfall har vandret inn i dette dokumentet som i utgangspunktet ønsker å se seg selv forankret i den udelte kirkes tro, skal ikke jeg ha sagt noe om; faktum er at det står der som en nokså bastant protest mot det som ellers sies om antropologiens kristologiske forankring. Og for å gjøre det helt umisforståelig at en ønsker at dette skal oppfattes som et entydig forsvar for semipelagianismen, antyder en for sikkerhets skyld også at menneskets evne til å samarbeide med frelsen også skal oppfattes som et svar på utvelgelseslærens mysterier (s. 42).

Så trosdokumentet har etter min oppfatning positive intensjoner, men det skorter en del på gjennomføringsevnen (eller -viljen?) både når det gjelder realpresens og soteriologi.

5. Dialogen mellom lutheranere og romersk-katolske

Jeg hører ikke til dem som har vært særlig begeistret for *Felleserklæringen om rettferdiggjørelseslæren*, undertegnet av representanter for Vatikanet og Det lutherske verdensforbund i 1999.²⁹ Det skyldes dels at den grunnleggende tilnærmingen, de gjensidige fordømmelser som nå skal oppheves, er uhistorisk; det var ingen gjensidige fordømmelser, men nokså ensidige fordømmelser fra Romas side av det som i utgangspunktet var ment som et katolsk fornyelsesprosjekt. Og dels at en midt i forsikringen om at en nå er enig om det meste, stort sett nøyer seg med å gjenta de tradisjonelle ulikheter, om enn kanskje noe mildere i formen.

De to kirker er imidlertid enige om rettferdiggjørelseslærens kristologiske forankring (JD 15) inkludert en forståelse av livet i etterfølgelse – dokumentets terminologi er et liv “i tro, håp og kjærlighet” – som en frukt av rettferdiggjørelseslæren (JD 37) . Naturlig nok har en på dette punkt behov for å uttrykke seg noe forskjellig; de romersk-katolske ønsker f. eks. å beholde en forståelse av de gode gjerninger som på visse betingelser “meritorious” (JD 38). Dette kan peke i retning av en synergi-forståelse som ligger på linje med det vi finner i NKKs Trosdokument, altså en tanke om at menneskets ivaretagelse av sitt selvstendige ansvar er av avgjørende betydning for frelestilegnelsen. På den annen side fins det ingen fri vilje-terminologi her, og

²⁹ “Joint Declaration on the Doctrine of Justification”, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_en.html, lest 22.9.2014.

heller ikke noe forsøk på å løse utvelgelsesproblemet ved å trekke inn menneskets tilslutning til Guds frelsestilbud. Det er derfor vanskelig å unngå den konklusjon at JD står på dette punkt står reformatorenes luthersk-økumeniske standpunkt nærmere enn det en finner i Trosdokumentet. Dette er etter min oppfatning ytterligere et argument for at Trosdokumentet ikke lykkes særlig godt på dette punkt.

I alt vesentlig er det samme tilnærming vi finner i det siste luthersk/romersk-katolske dialogdokument, *From Conflict to Communion* fra 2013, som uttrykkelig bygger på JD.³⁰ Her står de to kirker sammen om å uttrykke sin forståelse av Martin Luther som en av de betydningsfulle lærere i kirkens historie. Dokumentet viser en klar forståelse for rettferdiggjørelseslærens kristologiske forankring; vi rettferdiggjøres i kraft av vår delaktighet i Kristus (112) på en måte som leder til et liv i håp og kjærlighet (130). Dette kan lutheranere og romersk-katolske nå si sammen på en måte som er forholdsvis uproblematisk. Samtidig ser en jo at de romersk-katolske representanter strever med å integrere en historie som ikke alltid er så enkel å forholde seg til. Tridentinerkonsilets understrekning av menneskets selvstendige ansvar for å samarbeide med Guds nåde forklares som uttrykk for bekymring for at Luther benektet menneskets personlige ansvar for sine handlinger (120). Rent bortsett fra spørsmålet om hvorvidt det kan sies å være en rimelig tolkning av noe Luther har sagt, reiser jo det spørsmålet om i hvor stor grad egne ensidigheter kan forsvares ved å vise til andres. Jeg tror derfor det er vanskelig å komme videre på dette punkt før også de romersk-katolske representanter er villig til å innrømme at Tridentinerkonsilet, i det minste når det gjelder rettferdiggjørelseslæren, simpelthen representerer et feilgrep.

Når det gjelder eucharistien, så framheves det uttrykkelig hvordan Luthers forståelse henger sammen med læren om *communicatio idiomatum* (143). Det fastholdes at transubstansiasjon må forstås som en endring av de skapte elementer, men det understrekes at dette skal forstås som uttrykk for Guds skapende makt (149). Samtidig kan begge parter sammen fastholde Jesu reelle nærvær i nattverden uten å bruke forvandlingsterminologi (154). Til sammen gir dette et litt uklart bilde. Bedre er dokumentet etter min oppfatning i sin kritikk av messeofferlæren som uttrykk for en uklar forståelse av hvordan Kristi éne offer gjøres reelt

³⁰“From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017”, <http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/From%20Conflict%20to%20Communion.pdf>, lest 22.9.2014. Nummer i parentes i det følgende viser til paragrafnummer i denne utgaven.

nærværende i gudstjenesten. Her synes en bedre forståelse av den bibelske *anamnesis*-tanke å ha hjulpet de to kirker nærmere reell enighet.

En ikke ubetydelig uenighet består altså fremdeles, ikke minst når det gjelder rettfærdiggjørelseslæren. Men utfordringene er nok vesentlig større på felt som ikke berøres av temaet for dette foredraget.

6. Dialog mellom lutheranere og gresk-ortodokse³¹

De mest relevante dokumenter for vårt tema er “Understanding of Salvation in the Light of the Ecumenical Councils” fra 1995, “Salvation: Grace, Justification and Synergy” fra 1998, og “The Holy Eucharist in the Life of the Church” fra 2006. Fundamentet legges her gjennom en felles og svært eksplisitt tilslutning til Nikenum og Chalkedon (Understanding of Salvation 5a). De to kirker har til dels ulike terminologiske tradisjoner når det gjelder å beskrive forståelsen av frelse og frelestilegnelse, men disse står ikke nødvendigvis i motsetning til hverandre. Nådens absolutte prioritet fastholdes utvetydig av begge parter (Salvation: Grace, Justification And Synergy 5). De ortodokse relaterer synergi (samarbeid) til menneskets arbeid for frelse, men avstår fra å blande sammen Guds og menneskets gjerning slik tradisjonell romersk-katolsk *meritum*-tenkning gjør når det forstår menneskets bidrag som en betingelse for Guds, slik også Trosdokumentet åpner for (Understanding of Salvation 8). Synergi-begrepet presiseres videre, slik det også gjøres i den såkalte dyotheletiske strid, med en henvisning til Jesu bønnekamp i Getsemane (Matt 26,39).³² En synes altså her ikke å forutsette noen tanke om et selvstendig menneskelig bidrag til sin egen frelse (Salvation: Grace, Justification And Synergy 5). Lutheranerne finner derimot å måtte gjøre oppmerksom på at de ikke bruker synergi-begrepet. Det er altså lutheranerne som i dette dokumentet tar direkte avstand fra Luther, som ikke har noen betenkeligheter med å beskrive forholdet mellom Gud og menneske som *cooperatio*;³³ på

³¹For denne dialogens første del redegjør Risto Saarinen, *Faith and Holiness: Lutheran-Orthodox Dialogue 1959-1994*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. Alle vesentlige dokumenter i denne dialogen er samlet i “Lutheran-Orthodox Joint Commission”, <http://blogs.helsinki.fi/ristosaarinen/lutheran-orthodox-dialogue/>, lest 23.9.2014.

³²Alfsvåg, “God's fellow workers”, 179-180.

³³Alfsvåg, “God's fellow workers”, 184.

dette punkt står altså de ortodokse Luther nærmere enn det lutheranerne gjør.³⁴ Hvorvidt den benektelse av synergi- eller cooperatio-begrepet som lutheranerne her hevder, i det hele tatt er forenlig med *communicatio idiomatum*-læren, er imidlertid et spørsmål som ikke reises.³⁵ Derimot står begge parter uttrykkelig sammen i forståelsen av frelse som delaktighet i guddommelig natur (Salvation: Grace, Justification And Synergy 6).

Når det gjelder forståelsen av Kristi nærvær i nattverden, mener begge kirker at de kan bruke endrings-terminologi (*mutatio, metabolé*) så lenge det fastholdes at brød og vin også forblir brød og vin; det er forening, ikke forvandling det dreier seg om. Transubstansiasjons-læren avvises derfor av begge (The Holy Eucharist 4). Forholdet til ubikvitets-læren drøftes ikke, selv om den i utgangspunktet synes å stå nær tanken om den kosmiske Kristus slik den fins hos kirkefedrene.

7. Konklusjoner

Er det rett at all kristen teologi er kristologi i den forstand at alle vesentlige teologiske utsagn må forankres i læren om Kristus som sann Gud og sant menneske? Innebærer det at frelsen, frelestilegnelsen og nattverden som gudstjenestens sentrale element må forstås ut fra foreningen mellom Gud og menneske i Kristus, slik at *communicatio idiomatum*-læren får en nøkkelfunksjon i kristen tenkning?

Jeg tror det er god grunn til å hevde både at svaret på disse spørsmålene er ja, og at Luthers fokus nettopp på *communicatio idiomatum*-læren er en viktig grunn til å anse ham som en viktig tenker også i et økumenisk perspektiv. Dette økumeniske aspekt ved hans tenkning gjør at det er naturlig å forvente å finne stor grad av korrespondanse mellom det vi finner hos Luther og det vi finner i andre kirker og økumeniske dialogdokumenter som legger det samme utgangspunkt til grunn. Det er også en forventning som bekreftes av de dokumenter jeg her har sett på, noe som også er en viktig grunn til at det er berettiget å tale om reell økumenisk

³⁴I lys av drøftelsen av dokumentene fra dialogens første del i Saarinen, *Faith and Holiness*, 243-249, er det nærliggende å forstå dette som en kritikk av tanken om en soteriologisk relevant vekst i hellighet. Dette poenget kan i og for seg være viktig nok, men er neppe holdbart som kritikk av den bibelske og lutherske lære om *cooperatio*.

³⁵Lutheranerne hevder i dette dokumentet også en potensielt problematisk isolering av frelsens forensiske dimensjon, (Salvation: Grace, Justification And Synergy 7).

tilnærming kirkene imellom gjennom de siste femti år.

Å fastholde tonaturkristologien, og dermed *communicatio idiomatum*-læren som teologiens forankring på en konsistent måte er imidlertid ingen enkel sak, og ingen av de dokumentene jeg her har sett på, nemlig CA, NKKs Trosdokument, og dokumentene fra dialogen mellom lutheranere og på den ene siden romersk-katolske, på den andre siden gresk-ortodokse, klarer dette fullt ut. Gjennomgangen har vist at problemene har en tendens til å dukke opp på to punkter, dels ved en tendens til å selvstendiggjøre det menneskelige individ på en måte som problematiserer det kristologiske fundament for frelestilegnelse og etterfølgelse, dels ved innføring av forvandlingsterminologi i nattverdlæren på en måte som problematiserer betydningen av Chalkedons avvisning nettopp av tanken om forvandling. Begge deler er altså et uttrykk for en implisitt avvisning av tanken om at all kristen teologi må forankres kristologisk, og dermed som en kritikk av de nikenske fedres og Luthers teologiske program. Å tale om samvirke mellom Gud og menneske er i seg selv uproblematisk; NT gjør det³⁶ og det lar seg godt forstå som uttrykk for tonaturkristologiens soteriologiske relevans. Skal dette gjøres på en måte som er saklig riktig, må en imidlertid også fastholde den bibelske tanke at det Gud er den som virker i oss både til å ville og å gjøre det som er etter hans vilje.³⁷ Poenget er da at mennesket som en selvbestemmende enhet forankres i Gud som alts opphav og målsetting.³⁸ Viljefrihetsterminologi og tanken om det menneskelig subjekt som handlende og bestemmende utenfor området for Guds virke blir da inkonsistent og selvmotsigende.

Av de dokumenter jeg her har sett på, er det etter min oppfatning dokumentene fra dialogen med de gresk-ortodokse som står denne tilnærming nærmest – til dels står en her også Luther nærmere enn det en finner både i CA og hos dagens lutherske dialogpartnere – og NKKs Trosdokument som virker mest fremmed. Men jeg holder muligheten åpen for at dette er å forstå som penneglipp og egentlig ikke helt seriøst ment. Så for vår fortsatte samtale holder jeg dette for å være helt sentrale spørsmål: Står vi sammen om den forståelse av kristenlivets kristologiske forankring som jeg her har prøvd å bære fram? Og har dere forståelse for det synspunkt at Trosdokumentet, til tross for en eksplisitt forankring i en tilsvarende tilnærming, på enkelte

³⁶1 Kor 3,9 og 2 Kor 6,1; her er det imidlertid tjenesten i menigheten og ikke frelestilegnelsen som er ment.

³⁷Fil 2,13.

³⁸Apg 17,28; 1 Kor 15,28.

punkter formulerer seg på en måte som er strid med dets egen målsetting?

Litteratur

- Alfsvåg, Knut. "God's fellow workers: The understanding of the relationship between the human and the divine in Maximus Confessor and Martin Luther", *Studia theologica* 62 (2008), 175-193.
- . "Impassibility and revelation: On the relation between immanence and economy in Orthodox and Lutheran thought", *Studia theologica* (2014), DOI: 10.1080/0039338X.2014.957865.
- Ayres, Lewis. *Nicaea and its legacy: An approach to fourth-century Trinitarian theology*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Behr, John. *The mystery of Christ: Life in death*, New York: St Vladimir's seminary press, 2006.
- "Den nordisk katolske kyrkja: Trusdokument", http://nordiskkatolsk.no/wp-content/uploads/2014/06/Trusdokument_NKK_2009.pdf, lest 22.9.2014.
- "From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017", <http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/From%20Conflict%20to%20Communion.pdf>, lest 22.9.2014.
- Hinlicky, Paul R. *Luther and the beloved community: A path for Christian theology after Christendom*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010.
- Haanes, Vidar. "Christological Themes in Luther's Theology", *Studia theologica* 61 (2007), 21-46.
- "Joint Declaration on the Doctrine of Justification", http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_en.html, lest 22.9.2014.
- Luther, Martin. *Works*, St. Louis: Concordia, 1958-1967.
- . *Verker i utvalg*, Oslo: Gyldendal, 1979-1983.
- "Lutheran-Orthodox Joint Commission", <http://blogs.helsinki.fi/ristosaarinen/lutheran-orthodox-dialogue/>, lest 23.9.2014.
- Løgstrup, K. E., "Ethiske begreber og problemer", i Gustaf Wingren (red.), *Etik och kristen tro*, Lund: LiberLäromedel 1971, 205-286.

- Lønning, Inge (red.), *Levende Luther*, Oslo: Forlaget land og kirke, 1967
- McFarland, Ian A. "Naturally and by grace': Maximus the Confessor on the operation of the will", *Scottish Journal of Theology* 58 (2005), 410-433.
- Mæland, Jens Olav (red.), *Konkordieboken: Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*, Oslo: Lunde, 1985
- Nilsson, Kjell Ove. *Simul: das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- , "Communicatio idiomatum as the Key to Luther's Theology", i Tine Reeh og Anna Vind (red.), *Reformationer: Universitet, kirkehistorie, Luther. Festskrift til Steffen Kjeldgaard-Pedersen*, København: C. A. Reitzels forlag 2006, 365-381.
- Olofsson, Folke. "Johannes Damaskenos' *De fide orthodoxa*", *Lære og liv* 41 (2014), 50-63.
- "The Road to Unity: A collection of agreed statements of the joint Old Catholic - Orthodox Theological Commission", <http://nordiskkatolsk.no/wp-content/uploads/2014/06/The-Road-to-Unity.pdf>, lest 22.9.2014.
- Schaff, Philip (red.), *The creeds of Christendom*, Grand Rapids: Baker Book House, 1977
- Steiger, Johann Anselm. "Die *communicatio idiomatum* als Achse und Motor der Theologie Luthers", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 38 (1996), 1-28.
- . "The communicatio idiomatum as the axle and motor of Luther's theology", *Lutheran Quarterly* (2000), 125-158.
- Saarinen, Risto. *Faith and Holiness: Lutheran-Orthodox Dialogue 1959-1994*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Wenthe, Dean O., William C. Weinrich, Arthur A. Just Jr., Daniel Gard og Thomas L. Olson (red.). *All Theology is Christology: Essays in Honor of David P. Scaer*, Fort Wayne: Concordia Theological Seminary Press, 2000
- Aalen, Leiv, "Ordet som nådemiddel", i Leiv Aalen (red.), *Ord og sakrament*, Oslo: Universitetsforlaget 1966, 133-145.