

Opgave i TM2510

Bacheloroppgave

15 ECTS

Kursus: Bachelor in Theology and Mission - Copenhagen

Kandidat: 538

Vejleder/faglærer: Jakob Olsen

Godkendt opgaveordlyd:

En undersøgelse af, hvorvidt uddrivelsen af synden alene er en uddrivelse af vantroen ifølge Martin Luthers skrift mod Latomus. Herunder en diskussion af donums rolle i den kristne.

8778 ord eksklusive forside, indholdsfortegnelse og litteraturliste

Fjellhaug International University College

[Spring 2016]

Sejr over synden

- i Luthers skrift mod Latomus

Problemformulering:

En undersøgelse af, hvorvidt uddrivelsen af synden alene er en uddrivelse af vantroen ifølge Martin Luthers skrift mod Latomus. Herunder en diskussion af donums rolle i den kristne.

Indholdsfortegnelse

1 Indledning.....	4
1.2 Problembevidsthed.....	4
2 Retfærdighedsbegrebet i historisk kontekst.....	5
2.1 Luthers forståelse af Iustitia Dei.....	7
3 Gavens uddrivelse af synden.....	8
3.1 Luthers antropologi i antilatomus.....	8
3.2 De indre kilder.....	10
3.3 Herskende eller behersket synd.....	12
4 To tolkninger af donum.....	14
4.1 Tuomo Mannermaa	14
4.2 Asger Chr. Højlund	15
4.3 Kritik.....	16
4.3.1 Mannermaa og antilatomus.....	16
4.3.2 Højlund og antilatomus.....	18
4.3.3 Åndens gaver som den anden retfærdighed.....	19
5 Konklusion.....	20
6 Litteraturliste.....	22

1 Indledning

Denne opgave har til formål at beskrive Luthers forståelse af, hvordan den kristne er i en stadig bevægelse i kampen mod synden, og hvorvidt den kristne reelt kan uddrive synden. Gaven, *donum*, som det fremgår af Luthers skrift mod Latomus – som jeg herfra vil kalde antilatamus – er af særlig betydning i dette, da den beskriver skæringspunktet imellem Guds tilgivelse og det nye liv, som den kristne er sat ind i.

Som indledende afsnit vil opgaven gøre rede for den historiske baggrund for Luthers forståelse af Guds retfærdighed, *Iustitia Dei*, eftersom denne danner grundlaget for forståelsen af Luthers "evangeliske gennembrud", som igen danner grundlaget for menneskets situation og kamp under nåden i kraft af donums tilstedeværelse i den kristne. Retfærdiggørelse er i det hele taget en forudsætning for helliggørelse så det i praksis er umuligt at adskille begreberne tro, vantro, synd og gave fra retfærdiggørelse og helliggørelse.

Herefter kommer tre afsnit om hhv. Luthers antropologi, syndens uddrivelse og forholdet mellem herskende og behersket synd. Disse har til formål at beskrive syndens uddrivelse som det fremgår af helheden i skriftet mod Latomus.

Til sidst munder opgaven ud i en diskussion af begrebet donum, med udgangspunkt i, hvordan den i nyere tid er blevet tolket af hhv. Tuomo Mannermaa og Asger Højlund. Jeg har i processen også overvejet, om jeg skulle inddrage andre tolkninger, som fx Anna Vind, Erwin Iserloh, Regin Prenter eller Bengt Hägglund, men måtte konstatere, at opgavens omfang ikke tillader det. Uffe Kronborgs "Retfærdiggørelsen hos Luther" og Ragnar Skottenes første kapitel i "Nåden og gaven" har nogle fine introduktioner til disse personer, hvis man er interesseret. Jeg havde måske haft plads til en tolkning mere, hvis jeg droppede den historiske baggrund for *Iustitia Dei*, men jeg er glad for den helhedsforståelse som prioriteringen har bidraget med. Både Mannermaa og Højlund har bidraget betydeligt i debatten om *donum*, og sat overfor hinanden skaber de en god dynamik, idet Mannermaa stærkt vægtlægger en real-ontisk tolkning i modsætning til Højlunds meget forensisk-prægede forståelse. Mannermaa har desuden i nyere tid været kilde for stor polemik.

1.2 Problembevidsthed

I sit første kapitel nævner Skottene forskellige faldgruber i arbejdet med forholdet mellem nåden og gaven. En svaghed ved min opgave er fx, at omfanget ikke kan rumme en belysning af antilatamus i lyset af Latomus' oprindelige skrift mod Luther. Eller hvad med kristologiens og pneumatologiens rolle i tolkningen af nåden og gaven? I det hele taget handlede reformationen i høj grad om, hvad skriften sagde, og Luther ville nok vende sig i graven, hvis han så, hvor meget tolkninger af *hans* tolkninger fyldte.

Jeg inddrager fortalen til romerbrevet fra 1522 som uddybende supplement til antilatamus fra 1521. Fortalen til romerbrevet blev skrevet som et tillæg til udgivelsen af Luthers oversættelse af bibelen til tysk; den oversættelse, som Latomus så ubelejligt udskød med sit skrift mod Luther. Som Luther bittert bemærker: "*Du kan vanskeligt forestille dig, i hvor høj grad det har været mig imod*

at rive mig løs fra Kristi fredelige skrifter, som jeg havde hengivet mig til på dette Patmos, og bruge tid på at læse denne sofists tomme stiklerier."¹ På den måde fungerer Luthers modsvar i antilatomus som opvarmning til fortalen til romerbrevet: hvor antilatomus er et apologetisk værk, udtrykker fortalen til romerbrevet, hvordan de samme centrale tanker i en koncentreret og gennemarbejdet udgave kommer til udtryk overfor lægfolket. Da disse to skrifter tidsmæssigt ligger så tæt på hinanden mener jeg også at gå uden om behovet for en debat af, hvornår Luthers "evangeliske gennembrud" skete. Man bør alligevel bemærke en forskydning i vægtlægningen af donums beskrivelse i hhv. antilatomus og fortalen til romerbrevet. Højlund skriver om dette: "*I vores gennemgang af Latomusskriftet så vi, hvordan troen, fides Christi, og den skænkede retfærdighed spillede en fremtrædende rolle i bestemmelsen af donum.*"², hvor der for fortalen til romerbrevet gælder: "*Når Luther her skal bestemme gaven, gør han det gennemgående ved at tale om Ånden og dens gaver.*"³, og i en fodnote til det sidste citat: "*faktisk bruger Luther næsten ikke ordet "gave" i ental, men taler mest om "gaver" i flertal.*" Med disse forhold i baghovedet tillader jeg mig i opgaven at bruge fortalen til romerbrevet som en uddybning af de tanker, som allerede antydes i Latomusskriftet.

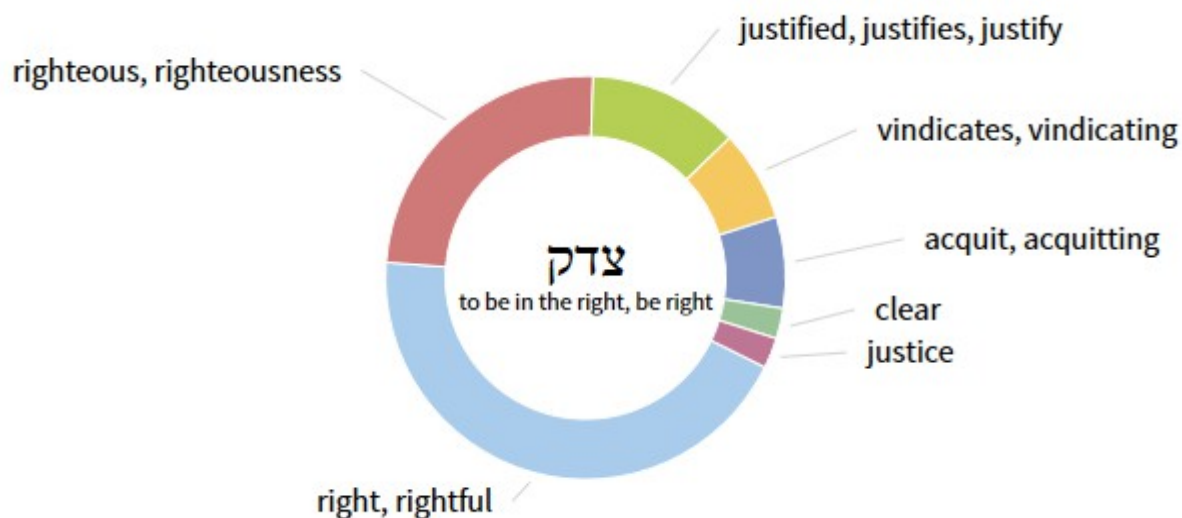
Vantroens modsætning er tro, og det troende menneske er for Luther generelt et synonym for det retfærdiggjorte menneske – "troen alene" betyder "troen alene retfærdiggør". Opgaven begynder derfor med en introduktion af den historiske baggrund for Luthers forståelse af Guds retfærdighed.

Jeg kommer ikke til at henvise til den oprindelige latinske tekst i WA8 s. 43-128, men har i stedet valgt konsekvent at henvise til Højlunds oversættelse af denne. Dog har jeg i arbejdet med opgaven slået enkeltsteder op, hvor uklarheder forekom, samt diverse latinske fagtermer.

2 Retfærdighedsbegrebet i historisk kontekst

Den semantiske grundregel hedder, at man ikke kan oversætte et ord uden både at fratage ordet noget af dets oprindelige betydning samtidig med, at man tillægger ordet en ny nuance⁴. Der sker så at sige en forskydning i det semantiske felt, betydningsrammen, når man oversætter et ord. I GT udspringer det centrale retfærdighedsbegreb af roden sdq (צדק). Om sdq skriver Uffe Kronborg: "betydningsforholdet af stammen sdq er nærmest synonymt med frelse, befrielse og redning"⁵. En morfologisk søgning på צדק i programmet Logos gav 41 forekomster af oversættelser i ESV:

1 Luther 1995 s. 26
2 Højlund 1992 s. 100
3 Højlund 1992 s. 100
4 McGrath 2005 s. 13
5 Kronborg 1999 s. 11



Heraf havde fem forekomster betydningsrammen "justified, justifies, justify" (Job 32,2; 33,32; Ps 51,4; Ordsp 17,15; Es 45,25), og tre forekomster "vindicates, vindication" (1 Kg 8,32; 2 Krøn 6,23; Es 59,8). Der er altså noget om sagen. Der er imidlertid også en femininumsudgave af sedeq, nemlig sedeqa, צדקה (tsedeqa) som har hele 156 forekomster, igen ud fra Logos' morphologiske ordanalyse. Her er der i ESV kun fire forekomster af oversættelsen "vindication" og én forekomst af "deliverance". Udfordringen med to centrale ord for retfærdighed, er, at man kan få forskellige oversættelser, hvor der i den oprindelige tekst er tale om det samme ord, eller modsat.



Sedeq og sedeqa skal forstås ind i en kulturel kontekst, hvor en persons identitet og liv i høj grad tænkes ud fra kollektivet. Familien og traditionen spillede en enorm rolle for både overlevelse og dannelse. Hensynet til disse er derfor også centralt for den "rette livsførsel". Her er det altså naturligt at tænke retfærdighed i relationelle kategorier. Da Moses modtager dekalogen er det ikke bare et spørgsmål om den ideelle "moraliske opførsel" – det er grundlaget for et økonomisk og socialt velfærdssamfund, hvor der gensidigt vises respekt for de sunde grænser der ligger til grund

for den "rette livsførsel". Det gælder alt lige fra agerbrug, til hvordan man opfører sig, når man er sammen med henholdsvis sin familie, sin nabo, sine landsmænd, trællen og de fremmede. Forældrene skal man respektere og adlyde fordi de har opfostret én, trællen må man ikke behandle urimeligt, og de fremmede skal man tage godt imod; ja faktisk skal man behandle den fremmede som en israelit, fordi israelitterne selv var fremmede i Egypten (3 mos 19,34). Ind i dette meget praktiske retfærdighedsbegreb viser Gud sig som den ultimative skaber og Herre der har udfriet Israel fra Egypten, hvilket israelitterne hædrer igennem den måde de udlever alle disse bud. Gud er den øverste autoritet i kollektivet, som samtidig holder hele billedet sammen. Retfærdighed bliver hermed "det rette forhold mellem to parter".

Retfærdighedsbegrebet kom under pres, da udgivelsen af den græske bibel, Septuaginta (LXX), udkom 300 f.kr. samtidig med den græske kulturs udbredelse under Alexander den store. Her lagde den græske kultur baggrunden for forståelsen af retfærdighedsbegrebet, dikaioyne (δικαιοσύνη), idet særligt udbredelsen af de græske byer, polis⁶, fungerede som kulturelle holdepunkter midt i en pluralistisk tid⁷. Kronborg nævner, at Paulus godtnok selv bruger dikaioyne synonymt med sdq – hvilket giver god mening eftersom han var jøde – men det ændrer ikke på at samtiden tolkede "Guds retfærdighed" ud fra et mere juridisk og administrativt perspektiv. Således var den græske gudinde for retfærdighed, Dike, den upartiske dommer (bind for øjnene), der målte summen af den enkelte persons *gerninger* (vægten), hvorudfra dom (sværdet) påfaldt de uretfærdige. Denne opfattelse blev kun cementeret, da den latinske oversættelse, Vulgata, fra omkring 400 e.kr. oversatte retfærdighed med *lustitia*, et begreb som filosofen og juristen Cicero (106-43 f.kr) havde defineret som "*reddens unicuique quod suum est*"⁸, dét at man giver enhver, hvad der tilkommer dem. I Luthers samtid blev dette opfattet sådan, at Guds retfærdighed består i, at han dømmer enhver handling som ikke lever op til Guds standard. I antilatimus gengiver Luther således Latomus' tanke om "den gode gerning":



Se, Herre Gud! Denne gode gerning har jeg gjort ved din nådes hjælp. ... Jeg vil, at du fælder dom over den med din sandeste og strengeste dom. For det kan jeg nemlig rose mig af over for dig, at du ikke kan fordømme den, da du er retfærdig og sanddru. Ja, med mindre du da vil fornægte dig selv, vil du ikke fordømme den, det er jeg vis på.⁹

2.1 Luthers forståelse af *lustitia Dei*

Luther kæmpede meget med det latinske begreb "*iustitia Dei*". Faktisk så meget, at tolkningen af denne i Rom 1,17 blev udgangspunktet for hans "evangeliske gennembrud", som lagde grunden for forståelsen af hele retfærdiggørelsen – det vigtigste emne i reformationen. McGrath gengiver et Luthercitater fra 1545:

I had certainly been overcome with a great desire to understand St Paul in his letter to the Romans, but what had hindered me thus far was not any "coldness of the blood" so much as that one phrase in

⁶ NT nævner fx et forbund af ti polis, "dekapolis" (Matt 4,25; Mark 5,20; 7,31).

⁷ McGrath 2005 s. 14-15

⁸ McGrath 2005 s. 16

⁹ Luther 1995 s. 100

the first chapter: "the righteousness of God (*iustitia Dei*) is revealed in it." For I had hated that phrase "the righteousness of God", which, according to the use and custom of all the doctors, I had been taught to understand philosophically, in the sense of the formal or actice (as they termed it) righteousness by which God is righteous, and punishes unrighteous sinners.¹⁰

Hos Luther blev "*iustitia Dei*", efter det evangeliske gennembrud, koblet nært sammen med evangeliets forkyndelse af den udefrakommende retfærdigheds tilregning igennem Kristus (forensisk retfærdiggørelseslære); *iustitia Dei* er altså først og fremmest den retfærdighed, hvorved Gud godtager syndere pga. Kristus, og altså ikke hvorved han dømmer dem. Efter Luthers død i 1546 opstod den Osiandriske strid som virkede forstærkende på den opfattelse, at sand reformatorisk retfærdiggørelseslære var *forensisk*. Den entydigt forensiske forståelse kan virke stiv på den måde, at den ikke efterlader megen mulighed for at tale om *menneskets* mulighed for at deltage og bidrage i sit forhold til Gud, hvilket også er en del af Mannermaas kritik imod den forensiske retfærdiggørelseslære. Spørgsmålet er imidlertid om Luther var så statisk i sin retfærdiggørelseslære, som man ofte siden har tænkt. Her spiller Latomusskriftet særligt ind med sit fokus på dobbeltbegrebet *donum* og *gratia* (gaven og nåden). Det var først i 1930, at Rudolph Hermann med sin bog "Luthers these: Gerech und Sünder zugleich" satte en dominoeffekt i gang af interesse for Latomusskriftet. Før det så man denne skelnen som et udtryk for en uklarhed hos Luther, som man viftede bort.¹¹ Dette hænger måske sammen med det forhold, at Luther ikke var dogmatiker, men ekseget. Flere gange i antilatomus siger Luther således, at bestemte ord ikke er vigtige, men kun sagen; fx i formuleringen: "*Kald du bare den [synd], der ikke hersker, med hvad navn, du vil...*"¹² Højlund har en fin oversigt¹³ over vigtige udgivelser siden 1930 som behandler forholdet mellem *donum* og *gratia*.

3 Gavens uddrivelse af synden

3.1 Luthers antropologi i antilatomus

I Latomusskriftet finder vi en klar firedeling af menneskets situation:

Vi har altså ved evangeliet to goder mod lovens to onder: Gaven i stedet for synden og nåden i stedet for vreden. Der følger nu videre, at det med de to, vreden og nåden, er sådan (da de er uden for os), at de udtømmes helt – sådan at den, der er under vreden, helt og holdent [*totus*] er under hele [*tota*] vreden, mens den, der er under nåden, helt og holdent [*totus*] er under hele [*tota*] nåden, fordi vreden og nåden forholder sig til personer.¹⁴

Vreden og nåden er fra menneskets perspektiv to sider af den ydre virkelighed som er hos Gud. Fordi Gud ikke er delt sit forhold til et menneske vil det altid være sådan, at han enten er helt og holdent vred, eller helt og holdent godtager et menneske ved sin barmhjertighed/yndest/gunst (*misericordia Dei/favor Dei*), som er indholdet af nåden: "*Nåden, som benåder ham helt, så at*

10 McGrath 2005 s. 218-219 (Oversat fra WA 54.185.12-186.21)

11 Højlund 1992 s. 22

12 Luther 1995 s. 131

13 Højlund 1992 s. 22

14 Luther 1995 s. 154

personen fuldt ud er Gud velbehagelig"¹⁵. Dette absolutte enten-eller-forhold kaldes også totalbestemmelsen af mennesket, "*totus homo*".

Synden og gaven betegner den dobbelte virkelighed som er i den kristne. Før den kristne blev kristen, dvs. i dåben, var mennesket helt og holdent under vreden således at intet i det menneskes liv var velbehageligt overfor Gud (coram Deo) – d.v.s. der var kun synd – men ved gaven er den kristnes liv nu fuldt ud velbehageligt coram Deo, idet den sætter den kristne ind under den fulde nåde. Denne virkelighed gør den kristne retfærdig coram Deo og er altid i en process med at uddrive synden:

Ved retfærdigheden helbreder det (evangeliet) naturens fordærv – den retfærdighed, vel at mærke, som er Guds gave, nemlig troen på Kristus"¹⁶ "For troen er gaven og det indre gode, der er stillet over for synden, som den udrenser"¹⁷ (egen kursivering)

Ud fra disse to citater tillader jeg mig herfra at bruge troen og gaven som synonymmer. Men: selvom den kristne pga. nåden og ved troens gave fuldt ud er Gud velbehagelig og helt og holdent under nåden, så ser vi, at der stadig er en "rest" af synd tilbage i den kristne. Denne rest er *ikke* bare fejl eller svaghed hos den kristne, sådan som skolastikken mente, men reel virkelig synd:

Således har vi, efter at vi ved dåbens nåde er kaldet ind i troens rige, fået syndens rige i vores magt... I vore lemmer er der blot blevet nogle rester tilbage..."¹⁸

I den troende er syndens tilstedeværelse altså lige så reel, som i den ikke-troende, selvom syndens rige er i den troendes magt. Dette står stærkt i kontrast til den lære, som skolastikken byggede på fra Anselm fra Canterbury (1033-1108) og Peter Lombarden (1100-1160): at arvesynden fjernes helt ved dåben. Når man sammenstiller ovennævnte citater kan man lave følgende skema over Luthers forståelse af menneskets situation:

	De to onder	De to goder
Den ydre virkelighed (hos Gud)	Ira (vreden)	Gratia (nåden)
Den indre virkelighed (I mennesket)	Peccatum (synden)	Fides, donum (troen, gaven)

Det indre gode er det afgørende springpunkt, når man taler om den fremadskridende process i den kristne. Spørgsmålet er imidlertid om man kan opdele den kristnes situation så firkantet, som dette skema lægger op til. Troen kan fx også opdeles i troens objekt, Kristus, og troens subjekt, den kristne. Og andre steder skriver Luther om gaverne, som Ånden bringer med sig.

¹⁵ Luther 1995 s. 154

¹⁶ Luther 1995 s. 152

¹⁷ Luther 1995 s. 153

¹⁸ Luther 1995 s. 117

3.2 De indre kilder

Om syndens væsen skriver Luther:

Der er ikke én synd, der er mere synd end en anden – svarende til kategorien ”substans”, som ikke giver plads til mere eller mindre – selv om én synd kan være større og stærkere end en anden, ligesom en substans kan være større end en anden ¹⁹ ... Derfor skal du vide, at du ikke kan gøre denne synd stor nok. Intet menneske kan nemlig udgranske eller forstå sin synd til bunds, da den er uendelig og evig. ²⁰

Der er altså ikke nogen væsensforskel i synden hos den kristne, og så synden i den ikke-kristne. Til gengæld er *det meste* af synden i den kristne udryddet ved dåben – også på et substantielt plan:

Den [dåben] fjerner virkelig alle [synder] – ikke med hensyn til substansen, men for størstedelens vedkommende med substansen og helt og holdent med hensyn til dens magt, samtidig med, at den også hver dag fjerner den med hensyn til substansen, så at den kan blive udryddet. ²¹

Derfor beskrives synden i den kristne som en restsynd. Luther sammenligner den tilbageblevne syndens rest med de kanaanerne som blev tilbage efter Israelitterne indtog landet ²². Ligesom kanaanerne forblev i landet indtil kong David fuldstændiggjorde israelitternes magt, således vil Kristus en dag fuldstændigt fjerne syndens rest. For det første må det altså fra begyndelsen siges klart, at synden aldrig i dette liv kan uddrives helt. For det andet kan synden karakteriseres som vantro. I fortalen til romerbrevet ser vi, at vantroen beskrives som *grunden* for synden, altså at den går forud for synden.:

Og frem for alt ser Skriften ind i hjertet og på roden og hovedkilden til alle synder, nemlig vantroen i hjertets grund ... Derfor kalder Kristus vantroen alene for synd, når han i Joh. 16 siger: Ånden vil straffe verden for den synd, at de ikke tror på mig. Derfor, inden gode eller onde gerninger fremkommer som gode eller onde frugter, må der først i hjertet være tro eller vantro, som er al synds rod, saft og hovedkraft. ²³

I det samme citat fra fortalen sættes synden sammen med de ydre gerninger. Men samtidig skriver Luther i antilatomus, at synden egentligt *ikke* skal opfattes som de ydre gerninger, men den inderste grund:

Og så ved jeg knapt nok, om ordet synd nogensinde i skriften bruges om disse gerninger, som vi kalder for synder. Den ser nemlig ud til næsten overalt at give den grundlæggende surdej, som bærer frugt i onde gerninger og ord, det navn. ²⁴

Synden beskrives her som surdejen; en surdej som et andet sted sættes op overfor den gode gaves surdej, som er blandet i den kristne: ”*For troen er gaven og det indre gode, der er stillet over for synden, som den udrenser.*” ²⁵ Så hvis troen og gaven sættes som synonyme, må det betyde, at vantroen, synden og den onde surdej egentligt også er det samme. Uddrivelsen af synden er derfor identisk med uddrivelsen af vantroen.

19 Luther 1995 s. 116

20 Luther 1995 s. 169

21 Luther 1995 s. 125

22 Luther 1995 s. 117

23 Luther 1981 s. 119

24 Luther 1995 s. 148

25 Luther 1995 s. 153

Luther vægtlægger meget disse indre kilder, vantroen og troen, som årsag til alle ydre gerninger, troens og vantroens ydre frugter. Al vrede og straf hos Gud bunder i fravær af tro på Kristus, dog på den måde, at troen ikke *i sig selv* er en gerning, men bunder i Guds nåde; den er jo en gave som er givet udefra. Synd er noget, som vi selv producerer ud fra vantroen, "*tro derimod, er et guddommeligt værk i os... Thi ligesom ingen kan give sig selv troen, således kan heller ingen borttage vantroen selv.*"²⁶ Bevægelsen i kræfterne er som så: den indre synd/vantro medfører Guds ydre vrede, men troens indre kraft bunder i Guds ydre nådesvæsen:

Krafternes retning:	De to onder	De to goder
Den ydre virkelighed (hos Gud)	Ira (vreden)	Gratia (nåden)
Den indre virkelighed (I mennesket)	Peccatum (synden)	Fides, donum (troen, gaven)

I denne bevægelse ser nåden ikke synden i den kristne, men *donum* derimod ser hele synden. "*For nåden er der ganske vist ingen synd, fordi den har behag i hele personen. For gaven er der imidlertid synd, som den udrenser og nedkæmper.*"²⁷ Derfor kan man med rette sige, at man ikke kan tale helliggørelse dér, hvor donum ikke er. Helliggørelse forudsætter donum. Luther udtaler sig meget paradoksalt om *donums* uddrivelse af synden, når han siger: "...synden [er] ved dåben taget til fange i os, dømt og gjort fuldstændig magtesløs, så at den ikke er i stand til noget..."²⁸ samtidig med at han skriver: "*Den (synden) er der ikke bare, den lever ikke bare, den vil ikke bare, den handler ikke bare, den yder ikke bare modstand, men den raser og tager til fange.*"²⁹ Sådan er grunderfaringen af *donums* uddrivelse af synden! På den ene side krymper og kryber synden for troens gave som er i den kristne *samtidig* med, at den selv samme synd går til angreb og kan tage den kristne til fange - den tilfangetagne synd tager den kristne til fange. Paradokset skærpes yderligere, når han skriver:

Med hensyn til sin natur adskiller synden sig ikke på nogen måde fra sig selv før og efter nåden. Men der er forskel på dens behandling. Den behandles nemlig anderledes nu end før. Hvordan blev den behandlet før? Som noget der var der, blev erkendt og overvældede os. Men nu behandles den som noget, *der ikke er der* og smides ud.³⁰ (egen kursivering)

, for på samme tid kan han skrive:

Hvem er det, der aldrig mærker de afsindige tanker og tilskyndelser, der kommer fra det seksuelle begær og vreden, hvor meget de så end er imod ens vilje. Ubændig er dens rasen, ja, man kan forundes over, at den ikke raser så meget i de gudløse. [Men det er] fordi de ikke holder stand imod dens angreb men giver efter og adlyder den. Derfor erfarer de aldrig, hvilket arbejde, hvilken byrde det er at kæmpe imod synden og *blive* herre over den.³¹ (egen kursivering)

26 Luther 1981 s. 121-122

27 Luther 1995 s. 155

28 Luther 1995 s. 122

29 Luther 1995 s. 184

30 Luther 1995 s. 155

31 Luther 1995 s. 184f

Synden begærer hele tiden, men du modstår dens begær, hvis du ikke blot modstår dens fristelser, men også slår den selv ihjel. Og det sker ved troens gave, som dræber, korsfæster og plager det gamle syndige menneske (som apostelen kalder det) med forskellige lidelser.³²

Med andre ord: ingen uddrivelse uden lidelser! Det skærper imidlertid kun paradokset: på ét tidspunkt viftes synden væk med let hånd, som om den ikke fandtes, på et andet tidspunkt er det som at løfte en bautasten. Paradokset ligger, som allerede antydtes, i kollisionen imellem to *evige* magter: syndens tyngde og nådens kraft, hvoraf mennesket fanges i midten som et finit væsen der flakker imellem erfaringerne. Luther formulerer paradokset så præcist, som at det onde både sker og ikke sker på samme tid:

	Gør synd	Vil synd	<i>"Det onde sker, og det sker ikke. Det sker, fordi synden gør det. Det sker ikke, fordi sindet ikke gør det og ikke vil det, selv om det ikke kan fuldføre dette på grund af det, synden gør."</i> ³³
Synden	Ja	Ja	
Sindet	Nej	Nej	

Umiddelbart kunne man jo fristes til at tænke, at sindet godt *kunne* synde, men blot ikke ville det. Men nej: sindet kan rent faktisk ikke gøre synd. Luther skriver dette i konteksten af Rom 7,14-23, hvor Paulus selv bruger "sindets lov" som modsætning til "kødets lov" (hvilket peger på, hvordan Luther som en dygtig ekseget ønsker at bruge ordene sådan som skriftens kontekst gør). Som allerede nævnt menes der ikke, at en *tanke* ikke kan være syndig (fx seksuelt begær), hvorfor "tanker" og "sindets lov" ikke er identiske. Derimod dækker "sindets lov" over den del af den kristne, som glæder sig over Guds lov, fordi denne er opfyldt i Kristus. *For det at glæde sig over Guds lov kan kun siges om det fromme og retfærdige menneske*³⁴. Men selvom der er to love i den kristne, kødets og sindets, så er der ikke to viljer, men kun én. *"Lad ikke Latomus narre dig her ved at lave to viljer. Det er det ene menneske Paulus som bekender begge dele om sig selv, under hver sin betragtningsmåde."*³⁵.

3.3 Herskende eller behersket synd

For at skelne imellem syndens rolle i hhv. den ikke-kristne og den kristne, indfører Luther en skelnen imellem "herskende" og "behersket synd", eller dvs.: han er ikke så dogmatisk omkring det, for *"du er velkommen til at finde på noget andet."*³⁶ men han mener, at sagen findes flere steder i bibelen, fx da Gud siger til Kain at han skal herske over synden (1 Mos 4). Pointen er, at synden hos den kristne ikke tilregnes, fordi synden beherskes. Dét, at synden ikke tilregnes, hænger sammen med to sider i gavens kamp:

1) At gaven til stadighed uddriver synden: *"Fordi synden er dømt og uophørligt dræbes i dem, derfor bliver den ikke tilregnet dem."*³⁷

Denne kamp indebærer en reel uddrivelse af synden. *"Gud frelser ikke opdigtede, men virkelige*

³² Luther 1995 s. 160

³³ Luther 1995 s. 181-182

³⁴ Luther 1995 s. 183

³⁵ Luther 1995 s. 177

³⁶ Luther 1995 s. 131

³⁷ Luther 1995 s. 125

*syndere. Han lærer os ikke at dræbe opdigtet, men virkelig synd.*³⁸ Og når det er virkelig synd som uddrives, må det også deraf følge, at der er tale om en virkelig uddrivelse.

2) At gaven/troen i mennesket ikke tilslutter sig synden, *når* synden kommer til udtryk i mennesket: *"Nåden og gaven bevarer mennesket, så at det ikke kan synde, d.v.s. tilslutte sig denne synd og gå fortabt."*³⁹

Man kan hurtigt bevæge sig ud af en tangent, hvor man spørger, hvordan denne *ikke-tilslutning* skal komme til udtryk, men så kommer man hurtigt til at glemme to grundlæggende forhold: For det første, at troen ikke er noget, som den kristne har i sig selv; den er kontinuerligt en *gave!* Hvis man derfor stoler på gaven (og dennes uddrivels af synden/vantroen) i stedet for nåden, er det åndeligt hor. For det andet, at den kristne gør gode ydre gerninger *fordi* man allerede er retfærdiggjort, og ikke *for* at blive retfærdiggjort; den kristne gør jo *glade* gerninger, fordi retfærdiggørelsen allerede er en virkelighed. Af disse to grunde skal den kristne passe meget på med at kigge ind i sig selv for at vurdere sin tro efter, hvordan den føles/erfares/kommer til udtryk i den kristnes eget liv. Ikke-tilslutningen indebærer således først og fremmest, at gaven i den kristne finder sin glæde i Guds ikke-tilregning (sindets lov, som glæder sig over Guds buds opfyldelse i Kristus), hvorudfra foragt for syndens/vantroens gerninger nødvendigvis må medfølge.

Nu er der jo stadig to *love* i den kristne, men kun én *vilje*. Dette åbner op for, at *donums* kamp i den kristne kan betragtes som en kamp for, at den kristne til stadighed lægger sin identitet i nåden i stedet for synden, hvilket igen kan betragtes som en kamp om samvittigheden, eller en kamp om den kristnes selvbevidsthed. At synden beherskes indebærer altså bl.a. et element af udvikling i selvbevidsthed. Som et forbillede refererer Luther fx til Paulus i 1 kor 4,4: *"Jeg er mig ikke noget bevidst..." han (Paulus) taler om det, han kender til i sin samvittighed*⁴⁰

For at beskrive åndens *overherredømme*, gengiver Luther – let sarkastisk og med tankerne dybt sølet i romerbrevet – hvordan det overordnet ville se ud, *hvis* synden herskede:

*"For det onde, som jeg vil, det gør jeg ikke, men det gode, som jeg ikke vil, det gør jeg. Men hvis jeg gør det gode, som jeg ikke vil, er det ikke længere mig, der handler, men nåden, som bor i mig". Det ville kødet nemlig sige, hvis det var det, der herskede over Ånden, mens den gjorde oprør imod kødet.*⁴¹

Disse to forhold, at den kristne aldrig kommer synden til livs i dette liv, kombineret med, at gaven får sin kraft i *donum*, tvinger den kristne til at blive under nåden, og at søge Gud som giveren af gaven.

Den retfærdighed, der var begyndt i os, skulle ikke være nok for os, hvis ikke den hang ved Kristi retfærdighed og strømmede frem fra ham. Ingen skulle være så tåbelig, at han efter én gang at have modtaget gaven skulle føle sig mæt og sikker. Nej, han har villet, at vi fra dag til dag mere og mere skulle drages ind i ham, ikke blive stående ved det, vi har modtaget, men fuldstændig omformes til Kristus.⁴²

På den måde tjener synden faktisk et godt formål: at den kristne må søge nærmere til Gud, så denne bliver mere som Kristus. Dét, at synden er behersket – at synden underlægges gaven og

38 Luther 1995 s. 155-156

39 Luther 1995 s. 179

40 Luther 1995 s. 102

41 Luther 1995 s. 183

42 Luther 1995 s. 163-164

nåden og løbende uddrives af gaven – er en bevægelse mod Kristus. Og mon ikke det er derfor, at ikke-tilslutningen *ikke* er en betingelse: at det mest af alt handler om, at den kristne altid har brug for nåden, og at nåden *automatisk* modstiller sig synden, når den i gaven møder den. Ydre gode gerninger og uddrivelse af den indre synd er ikke målet i sig selv, men kun et symptom på det største gode: at den kristne i praksis modnes mere efter det billede i Kristus, som han/hun allerede er blevet retfærdiggjort igennem.

4 To tolkninger af donum

Vi har indtil nu set på Luthers forståelse af den kristnes situation overfor Gud, og hvordan donum kontinuerligt henter sin kraft i nåden, imens den kontinuerligt uddriver den beherskede synd, hvoraf vantroen og begæret modstilles troen og gaverne. Vi skal nu se nærmere på to nyere tolkninger af, hvordan donum bør opfattes ifølge Tuomo Mannermaa og Asger Højlund.

4.1 Tuomo Mannermaa⁴³

I midt 70'erne begyndte en økumenisk samtale mellem yngre teologistuderende i Helsinki og den russisk-ortodokse kirke. Det startede en proces som siden hen blev til den nye finske forståelse af Luthers retfærdiggørelseslære, hvoraf Tuomo Mannermaa står som den væsentligste repræsentant. Det resultat man kom frem til ligger tæt op af den russisk-ortodokse forståelse af theosis; guddommeliggørelsen af den kristne. Mannermaa skriver:

Forgiveness and indwelling of God are inseparable in the person of Christ, who is present in faith. In that sense, in Luther's theology, justification and *theosis* as participation in God are also inseparable.⁴⁴

Når man ser på artiklen "Why is Luther so fascinating?" bruger Mannermaa en del energi på at redegøre for det ontologiske og epistemologiske grundlag for forståelsen af retfærdiggørelsen, idet han trækker en linje tilbage til Hermann Lotze (1817-1881). Mannermaa gengiver Lotzes ontologi:

There is no being in itself. The only sense of "being" is "standing in relationship." The world is not properly to be conceived as a space filled with things that, with their own being already assured, then take up relationship to other beings. Rather, standing in a mutually affecting relationship to other beings is the primary sense of what it means for a thing to *be*. Being is what happens in reciprocal affectings.⁴⁵

Den epistemologiske konsekvens bliver, at man ikke kan opfatte tingen i sig selv, eller som Kant ville formulere det: "Das Ding an sich". I stedet ligger tingenes eksistens i den måde de relaterer til andre ting. Derfor opfatter man heller ikke ting i sig selv, men kun den måde de påvirker os.

*"Things in themselves cannot be objects of human understanding, but only their effects."*⁴⁶

Resultatet bliver, at Mannermaa opfatter kærlighed som udtryk for reciprocal affectings, og altså ikke som én part som, med udgangspunkt i sit eget selvstændige væsen, påvirker en anden part:

Faith means participation in the being and thus in the properties of God. And one of the properties of which the Christian in his faith partakes is love. Christ, who is present in faith as *donum*, brings love

43 Dette afsnit er særligt baseret på de to artikler i "Union with Christ" som er skrevet af Mannermaa samt artiklen af Simojoki i "Congress on the Lutheran Confessions".

44 Braaten og Jenson 1998 s. 38

45 Braaten og Jenson 1998 s. 5

46 Braaten og Jenson 1998 s. 5

with him, because Christ is in his divine nature God, and God is love.⁴⁷

Den kristne bærer Guds eksistens i sine gerninger: den kristne både fødes og "føder" Gud i det levede liv. "*As the Logos is continually born of the Father, so Christians are born continuously in their faith as "gods and children."*"⁴⁸ Hermed ophæves skelnen imellem troens objekt og subjekt, idet disse smelter sammen i Kristi tilstedeværelse (*donum*) i den kristnes levede liv. "*God is both the object and subject, the actor and act, of faith.*"⁴⁹ Heri ligger en stærk kritik af den forensiske retfærdiggørelsesforståelse (og dermed Højlund), fordi denne lære skaber distance imellem den kristne og Kristus. Troen er nemlig ikke en griben om et fremmed selvstændigt objekt, men Kristus bliver virkelig, real-ontisk en del af selve den kristnes tro. Heraf følger, at retfærdighed ikke er noget *tilregnet*; det er noget *realt nærværende*. "*Faith means justification precisely on the basis of Christ's person being present in it as favor and gift.*"⁵⁰ Når det alligevel ikke er katolsk lære om kvantitativt indgydt nåde, skyldes det, at nåden ikke må tænkes "an sich" i den kristne, men kun i Lotzes forståelse af "reciprocal affectings".

4.2 Asger Chr. Højlund

Højlund sætter *donum* til at være lig trosretfærdigheden i sin bog "Ved gaven helbreder han naturen", hvoraf helbredelsen af naturen er indholdet af trosretfærdigheden. Han skriver:

Helbredelsen er altså ikke noget andet end trosretfærdigheden, en følge af den, den er heller ikke den nye kvalitet i os som troen og dens holdning er et udtryk for. Helbredelsen er trosretfærdigheden selv, troen på Kristi sejr over synden og denne tros herredømme i hjertet.⁵¹

For Højlund er *donum* en del af retfærdiggørelsen. Vi skal se de to største argumenter herfor:

For det første ynder Højlund at fremhæve det forhold, at Luther begynder introduktionen af *donum* og *gratia* med at beskrive *donum* som *iustitia*:

Luther har først skildret lovens gerning ... Og det er som svar på dette suk, som en udfoldelse af denne eftertragtede *befrielse*, Luther kommer med sin tale om *donum* og *gratia*, en tale, han vel at mærke begynder med en skildring af *donum*. Allerede denne kontekst gør en forståelse af *donum* som den helliggørelse, der er frugten af retfærdiggørelsen, meget svær. Endnu klarere bliver det, når vi ser, hvordan Luther omtaler og præsenterer denne evangeliets *donum*. I sin indledende præsentation omtaler han den som retfærdigheden, *iustitia*.⁵²

Dette forstærkes af Luthers henvisning til de tre skriftsteder Rom 3,21; 5,1; 3,28⁵³, som netop var centrale for Luthers evangeliske gennembrud i sin forståelse af *iustitia Dei*.

For det andet bruger Højlund en del sider på at belyse forholdet mellem *donum-gratia* og de to dobbeltbegreber *sacramentum-exemplum* – en vending som går igen i flere Lutherskrifter – samt den første og anden retfærdighed fra "De duplici iustitia" fra 1518. Højlund fremstiller Luthers forståelse af de to retfærdigheder:

47 Braaten og Jenson 1998 s. 16

48 Braaten og Jenson 1998 s. 41

49 Braaten og Jenson 1998 a. 12

50 Braaten og Jenson 1998 s. 14

51 Højlund 1992 s. 73.

52 Højlund 1992 s. 50

53 Højlund 1992 s. 51

"Den første [retfærdighed] er fremmed og indgydt udefra. Det er den retfærdighed, hvorved Kristus er retfærdig og retfærdiggør ved troen". Denne retfærdighed er stillet op mod arvesynden (peccatum originale), som den opsluger på et øjeblik, fordi ingen synd kan være i Kristus. - "Den anden retfærdighed hører os til og er vor egen". Det betyder ikke, at den er vor værk alene; den er "den første retfærdigheds gerning og frugt", idet den tilintetgørelse af Adam, som den første retfærdighed skænkede, her fortsættes i vort konkrete liv og dødelse af kødet, i kærlighed mod næsten og i ydmyghed og gudsfrygt i forhold til Gud.⁵⁴

Højlund har⁵⁵ en rigtig fin gengivelse af forskellige personers tolkninger af *donum* som den anden retfærdighed, men selv argumenter Højlund for, at *donum* ikke er en del af den anden retfærdighed.

"Gaven fremstår i det hele taget gennem hele dette stykke som en del af det, man trøster sig ved og lovpriser – et påfaldende træk, hvis gaven skulle være lig med den anden retfærdighed ... Og lad mig endelig anføre et citat, som må feje alle forbehold over for denne tolkning af *donum* [som den anden retfærdighed] til side. I en bisætning – og derfor et sted, man let læser hen over – siger Luther: "*Thi skønt han har retfærdiggjort os ved troens gave* og er blevet os nådigt stemt ved nåden, så har han dog, for at vi ikke skal flakke usikkert omkring i os selv og i disse hans gaver, villet, at vi skulle støtte os til Kristus ..."⁵⁶

Troen er altså instrumentet for retfærdiggørelsen; ja troens gave *er* retfærdiggørelsen, hvilket svarer til den første retfærdighed.

4.3 Kritik

4.3.1 Mannermaa og antilatamus

Den entydigt forensiske forståelse af retfærdiggørelsen kan få én til at savne følelsen af, at der virkelig er håb for den kristne for en reel forandring og forbedring i *dette* liv. Derfor genkender jeg noget af Simojokis beskrivelse, når han siger: "...his [Mannermaas] point of the presence of Christ was welcome as the song of blackbirds after a long and chilly month of march..."⁵⁷ Man kan godt føle, at den forensiske lære går et gear ned ift. den katolske lære, hvorimod Mannermaa, som Højlund⁵⁸ skriver, overbyder den romersk-katolske lære, når han erstatter *fides charitate formata* med *fides Christo formata*; at den kristne ikke bare formes i den indgydte kærlighed til at vokse i retfærdighed, men at den kristne real-ontisk allerede bliver retfærdig ved Kristi real-ontiske iboen (*inhabitatio*) ved troens indtrædelse. Debatten om Mannermaa er stor, men vi skal holde os til antilatamus.

Det er svært for alvor at sige noget om Luthers epistemologi ud fra antilatamus. Dét som man imidlertid *kan* sige, er, at syndens uddrivelse også beskrives som en kamp om identitet. Her sker en vekselvirkning imellem kraften til at uddrive synden ved glæden over nåden, samtidig med, at uddrivelsen fører til større glæde i erkendelse af nåden, når Åndens gaver vokser sig større dér, hvor synden udryddes. På den måde kan man måske betragte glædens kraft som "reciprocal

54 Højlund 1992 s. 36

55 Højlund 1992 s. 37

56 Højlund 1992 s. 53

57 Maxfield 2001 s. 125

58 Højlund 1992 s. 261

affectings”:

Og denne nåde skaber da omsider virkelig fred i hjertet, sådan at det menneske, der er helbredt fra sit fordærv, også indser, at det har en nådig Gud. Det er dette, der giver benene kraft og gør samvittigheden glad, sikker og uforfærdet, så der ikke er noget, den ikke tør, og ikke noget, den ikke kan, så at den til og med kan le ad døden i tillid til denne Guds nåde.⁵⁹ (Fra antilatamus)

Oh, troen er i sit væsen en så levende, skabende, virkende og mægtig ting, at det er umuligt, at den ikke uafsladeligt gør godt. Den spørger heller ikke, om der er gode gerninger at gøre, men inden man når at spørge, har den gjort dem og er altid virksom. Men den, der ikke gør sådanne gerninger, er et menneske uden tro.⁶⁰ (Fra fortalen)

Og fordi den konstante orientering mod Gud fylder så meget hos Luther, kan man måske sige, at den kristne (inkl. synden), som *kristen* (eksl. synden), kun eksisterer i sin *relation*, i sin tro, til Gud, sådan som vi så under afsnittet om sindets lov, ifølge hvilken den kristne aldrig gør synd. Hvis dette faktisk er tilfældet bliver det næste spørgsmålet, om den kristne ikke har *nogen* identitet på et substantielt plan, idet vi husker, at synden jo uddrives substantielt. Men for det første bliver dette nok for nihilistisk til at være realistisk. For det andet er målet for helbredelsen det hele menneske, *totus homo*, med både sjæl og legeme: ”...gaven, som helbreder ham fra synden og hele hans sjæls og legemes fordærv.”⁶¹ Om Luther så måtte være enig i hele Lotzes epistemologi og ontologi, ”*totus Lotze*”... ja, det ligger i hvert fald langt ud over denne opgave.

Det er vigtigt for Mannermaa, at gaven og nåden smelter sammen i personen Kristus; disse må *ikke* adskilles, da man derved adskiller Kristus fra real-ontisk at være til stede i den kristne. Det står i kontrast til Luthers formulering i antilatamus, når han skriver, ”at man som sagt må holde nåden klart adskilt fra gaverne ...”⁶² Man kan så igen sige, at denne klare adskillelse hænger sammen med det forhold, at Luther taler imod Latomus' opfattelse af den kvantitativt indgydte nåde, og at termen gaven/gaverne hurtigt leder tanken hen på gerningerne, som man jo ikke retfærdiggøres ved. Faktisk kommer uklarheden om adskillelse og sammensmeltning til udtryk i fortalen til romerbrevet, hvor nåden og gaven både adskilles og smelter sammen i Kristus:

Nåde og gave er ikke ganske det samme. Nåde betyder egentligt den Guds yndest eller gunst, som har til os hos sig selv. Ved den bevæges han til at *indgyde Kristus* og Ånden med hans *gaver i os*. Dette bliver klart ud fra det 5. kapitel, hvor han siger: ”Nåde og gave i Kristus osv.”⁶³ (egen kursivering)

Uklarheden bunder i treenighedens væsen: 1) Nåden er hos Gud, 2) Kristus er ét med Gud, derfor: Når Kristus indgydes i os, indgydes nåden i os. I dette krydsfelt har Luther særligt to uklare formuleringer i antilatamus, som må betragtes for at være kristusmystik:

1. Således er sandheden, der *flyder* fra kristus ind i os, troen. Nåden ledssager troen på grund af kristi nåde...⁶⁴ (egen kursivering)
2. Den retfærdighed, der var begyndt i os, skulle ikke være nok for os, hvis ikke den hang ved Kristi retfærdighed og *strømmede* frem fra ham.⁶⁵ (egen kursivering)

59 Luther 1995 s. 152-153

60 Luther 1981 s. 121

61 Luther 1995 s. 155

62 Luther 1995 s. 154

63 Luther 1981 s. 119

64 Luther 1995 s. 153

65 Luther 1995 s. 163

Når Mannermaa skriver, at *"as the Logos is continually born of the Father, so Christians are born continuously in their faith as "gods and children."*⁶⁶, så er der for mig at se – ud fra antilatamus – her tale om en tolkning af disse to ord "flyder", og "strømmer". Man kan så overveje i hvilket omfang troen kan flyde fra Kristus og over i os, hvis der ikke er tale om en klar adskillelse af den kristne og Kristus. Her går Mannermaa, ifølge Kronborg, i den grøft, at han ikke kan redegøre for denne adskillelse, fordi Kristus ikke længere er troens objekt, men er troen: *"At Kristus således ved troen er menneskets nye subjekt, betyder også, at der er tale om en realontisk identificering af den troende med Kristus. Der sker et personsammenfald."*⁶⁷

4.3.2 Højlund og antilatamus

Højlund gengiver Luther ret, når han siger, at ingen retfærdiggøres uden om troen, og at gaven på den måde er trosretfærdighed. Men når Luther nævner gaven først i introduktionen til gaven og nåden skal det forstås på den baggrund, at Latomus ubenægteligt har følt, at Luther gjorde en dobbelt ugering i sin teologi: for det første, at han fjernede kraften i den kristne idet han udelukkende ville tale om nåden som værende hos Gud. For det andet, at Luther proppede synden tilbage i den kristne, sådan at dåben faktisk ikke fjernede arvesynden. Væk med et gode, og ind med et onde, hvortil Latomus' indre skriger: "Jamen, hvad adskiller så en kristen fra en ikke-kristen!?" Luthers svar er: "Donum, donum, donum, kære Latomusser." Når gaven erstatter den kvantitativt indgydte nåde, spiller Luther videre på Latomus' paradigme, at det indre gode *virkelig* har kraft og autoritet til at modne den kristne. Og fordi Latomus taler om *den* indgydte nåde (i ental) taler Luther også primært om gaven (i ental) i antilatamus, men antyder alligevel gaven som indeholdende gaverne. Fx i udlægningen af Rom 7: *"I sine gaver er han [derimod] forskelligartet og mangfoldig. ... så at man som sagt må holde nåden klart adskilt fra gaverne, da det alene er nåden der er det evige liv (Rom 6), og alene vreden, der er den evige død."*⁶⁸ hvorimod han i fortalen til romerbrevet skriver til lægfolk, hvorfor han hurtigt udfolder gaven til at indeholde gaverne med en eksplicit reference til Gal 5, hvor åndens frugt beskrives. Gavens indhold er altså ikke i Latomus skriftet bare det at man retfærdiggøres, men også frugterne af retfærdiggørelsen: helliggørelsen. Om dette skriver Skottene:

Både gratia og donum knyttes [hos Højlund] utelukkende til rettferdiggjørelsen, ingen av dem til helliggjørelsen. En viktig årsak til dette skillet har vært at effektiv rettferdiggjørelse gjerne er blitt tolket lik habituell-kvalitativ rettferdiggjørelse i artistotelisk-filosofisk forstand. Denne tolkningen er beklagelig – dels fordi begrepet effektiv nærmest reserveres som dekkende for skolastikernes teologi, dels fordi denne reservasjonen medfører tapet av den umistelige sammenhengen mellom Guds rettferdiggjørende og helliggjørende gjerning i Luthers teologi. Hvis begrepet derimot brukes lik nyskapende, blir det ingen uforlikelig motsetning mellom imputativ og effektiv rettferdiggjørelse.⁶⁹

Man kan så overveje, hvad effektiv som "nyskapende" helt præcis dækker over.

Og så en sidste detalje: det er faktisk interessant, at Luther i antilatamus skriver, *"at man som sagt*

66 Braaten og Jenson 1998 s. 41

67 Kronborg 1999 s. 105

68 Luther 1995 s. 154

69 Skottene 2008 s. 97-98

*må holde nåden klart adskilt fra gaverne ...*⁷⁰, når han i fortalen til romerbrevet formildner dette forhold i formuleringen: *"Nåde og gave er ikke ganske det samme."*⁷¹ Altså: nåden og gaverne er i hvert fald ikke det samme, skriver Luther, men hvad med overgangen fra nåden til gaven og videre fra gaven til gaverne? Det er ind i denne lidt bløde overgang, at Højlund udtaler sig så kategorisk: *"gaven er i hvert fald ikke en del af helliggørelsen i den anden retfærdighed"*.

Sammenfattende er jeg overordnet enig i, at *donum* ikke kan sættes *lig* den anden retfærdighed, men Højlund går i en grøft, når han reducerer *donum* til *kun* at befinde sig som en del af den første retfærdighed. For nok er *donum* sat op overfor synden, ligesom den første retfærdighed, men gaven indeholder også gaverne som er den kraft der sætter den kristne i stand til aktivt at leve livet. Hvilken stor gave det er, at den kristne ikke bare har fået del i nåden, men også vejledes og vokser ved Ånden i det nye liv. Jeg vil i det følgende give mit bud på en tolkning af gaverne som værende den anden retfærdighed i *De duplici*:

4.3.3 Åndens gaver som den anden retfærdighed

I forlængelse af den berherskede synds delvise uddrivelse – først i dåben, derefter hver dag – skal man også overveje de delvise gaver (i flertal), som nogle få gange nævnes i antilatomus, og dominerer i fortalen til romerbrevet. I fortalen til romerbrevet henviser Luther eksplicit til Gal 5 (hvor Åndens frugt står beskrevet), når han skal forklare, hvordan gaverne og Ånden vokser dagligt⁷². Samme sted beskriver han sagen om den beherskede synd, når han skriver, *"at der ingen fordømmelse er for dem, som er i Kristus, for de ufuldendtes gavers og for Åndens skyld."*⁷³ Gaverne er altså i sig selv ikke en fast størrelse, men vokser i takt med uddrivelsen af synden i den kristne. Gaverne har desuden forskellige karakterer i kirken jf. antilatomus: *"Således er det også med hele kirken. ... I sine gaver er han [Gud ved sin nåde] forskelligartet og mangfoldig."*⁷⁴

Vi husker, at gaven er én, nemlig troen på Kristus, jf. introduktionen til nåden og gaven i antilatomus: *"Ved retfærdigheden helbreder det (evangeliet) naturens fordærv – den retfærdighed, vel at mærke, som er Guds gave, nemlig troen på Kristus"*⁷⁵ Men når gaven udfoldes som gaverne, som ifølge Gal 5 bl.a. er venlighed og selvbeherskelse, så virker det rimeligt, at modstille dette overfor Luthers *erfaring* af vrede og manglende afholdenhed. På den måde kommer udryddelsen af synden *til udtryk*, når gaven resulterer i gaverne, bl.a. selvbeherskelse i Gal 5 som modstilles manglende afholdenhed. Med andre ord: Ingen substantiel uddrivelse af synden og vantroen, uden en tilsvarende indsættelse af gaverne og troen.

Men hvor skarpt kan man sondre imellem troen og gaverne? Fortalen til romerbrevet hjælper os i det følgende, når den beskriver troen som en vished – ikke en følelse eller indre erfaring. Visheden hidkalder Helligånden, som medbringer gaverne sammen med erfaringen af glæden og frimodigheden: *"Tro er en levende, dristig tillid til Guds nåde, så vis, at den kunne dø tusind gange deri. En sådan tillid og erkendelse af Guds nåde gør glad, frimodig og munter overfor Gud og alle*

70 Luther 1995 s. 154

71 Luther 1981 s. 119

72 Luther 1981 s. 119

73 Luther 1981 s. 120

74 Luther 1995 s. 154

75 Luther 1995 s. 152

skabninger. Det er Helligånden som virker dette ved troen"⁷⁶ Det er derfor man ikke kan finde troen som en indre erfaring eller tanke, hvis man fortvivler over de manglende ydre gerninger: "*Det [vantro menneske] famler og ser sig om efter troen og de gode gerninger og ved hverken, hvad tro eller gode gerninger er, skønt det fører megen snak om troen og de gode gerninger.*"⁷⁷ Gaverne som indeholdende erfaringen af lyst til gode gerninger, tydeliggøres i modsætningen mellem gaverne og "de onde lyster": "*gaverne og ånden vokser nu dagligt i os. De er endnu ikke fuldkomne, men onde lyster og synder bliver tilbage i os og strider mod Ånden*"⁷⁸ Vi vender nu tilbage til antilatomus, hvor han et sted opdeler det ene onde, synden, i to onder:

Som jeg sagde, kan de ikke nægte, at der er blevet to onder tilbage efter dåben, nemlig synden og dens begær. Paulus' ord er klare. Synden [=] selve blåret, det naturlige onde. Begæret [=] syndens lyst. Det sidste skal man ikke adlyde, siger han, det første skal man tilintetgøre.⁷⁹

Her lægger vi mærke til, at begæret, lysten, ikke skal udryddes, men kun ignoreres. Det svarer til, at det ikke er gaverne, som er det væsentligste, men troens gave. Gaverne kan altså identificeres med den ydre lyst til udførelse af gode gerninger modstillet begærets ydre erfaring af lyst til at gøre gerninger, som udspringer af vantroen. Hermed mener jeg, at de gradvise gaver ligger tæt op af den anden retfærdighed fra De Duplici, idet:

"Den anden retfærdighed hører os til og er vor egen". Det betyder ikke, at den er vor værk alene; den er "den første retfærdigheds gerning og frugt", idet den tilintetgørelse af Adam, som den første retfærdighed skænkede, her fortsættes i vort konkrete liv og dødelse af kødet, i kærlighed mod næsten og i ydmyghed og guds frygt i forhold til Gud.⁸⁰

Ved gaven, troen, retfærdiggøres man. Ved gaverne vokser man gradvis.

76 Luther 1981 s. 121

77 Luther 1981 s. 121

78 Luther 1981 s. 119

79 Luther 1995 s. 132

80 Højlund 1992 s. 36

5 Konklusion

Så: er uddrivelsen af synden alene en uddrivelse af vantroen? Egentligt er spørgsmålet misvisende, hvis man sætter synden til at være et synonym for vantroen, hvorved spørgsmålet bliver: "er uddrivelsen af synden alene en uddrivelse af synden?" Igen må vi huske, at Luther var ekseget mere end dogmatiker, og at Luther fokuserer på sagen, over de endelige definitioner, når han argumenterer imod Latomus. Sammenfattende bliver forståelsen af synden og gaven:

Synden: Luther bruger synden og vantroen som synonymmer. Uddrivelsen af synden er ved gaven en delvist og fremadskridende substantiel uddrivelse, hvoraf den kristne ved dåben kun har en rest tilbage. Denne rest har mistet sin fordømmende magt *coram Deo*, fordi Gud i sin nåde allerede har tilgivet hele mennesket. Syndens rest driver den kristne til Kristus, idet troens gave og Åndens gaver aldrig i dette liv er nok til at udrydde syndens rest definitivt i dette liv.

Gaven: Gaven bestemmes som troen på Kristus, hvorved den kristne retfærdiggøres. Det ydre gode, nåden, ser ikke synden, fordi den er tilgivet, men det indre gode, gaven, ser derimod hele synden. Desuden indeholder gaven gaverne, som vokser gradvist i takt med Åndens uddrivelse af synden. Åndens gradvise gaver kan med god grund opfattes som helliggørelsens process, selvom Luther ikke selv bruger denne betegnelse eksplicit i antilatamus. Dette forstærkes af, at skelnen imellem troens gave og Åndens gaver minder meget om de to typer retfærdighed i *De Duplici* fra 1518: Således får man, at troens gave i dåben "*er stillet op mod arvesynden (peccatum originale), som den opsluger på et øjeblik, fordi ingen synd kan være i kristus*"⁸¹, således at der kun er en restsynd tilbage – for ellers giver det ikke mening, at processen kan fortsætte, idet Åndens gaver er "*den tilintetgørelse af Adam, som den første retfærdighed skænkede, [som] her fortsættes i vort konkrete liv og dødelse af kødet, i kærlighed mod næsten og i ydmyghed og gudsfrygt i forhold til Gud*"⁸².

Troens gave i den kristne er konstant, men Åndens gaver modnes. Jeg har bevidst undladt at inddrage termen "effektiv" retfærdiggørelse, men finder det tilstrækkeligt præcist, at synden uddrives substantielt, samt at glæden over Guds totale tilgivelse – hvoraf Ånden forudsætter troens vished – virkelig er den største kraft til at bekæmpe synden.

81 Højlund 1992 s. 36

82 Højlund 1992 s. 36

6 Litteraturliste

- Braaten, Carl E., og Robert W. Jenson, red. 1998. Union with Christ: the new Finnish interpretation of Luther. Cambridge: Eerdmans Publishing Co. s. 1-20+25-41
- Højlund, Asger Chr. 1992. Ved gaven helbreder han naturen. Århus: Kolon. s. 5-330
- Jensen, Lars, Peter Olsen, og Jens Jørgen Rasmussen, red. 2001. Teologi med hjertet. København: Dansk Bibel-Institut. s. 116-137
- Kronborg, Uffe. 1999. Retfærdiggørelsen hos Luther - med særligt henblik på fornyelsen. København: Nemelah. s. 1-132
- Lerfeldt, Svend. 1949. Den kristnes kamp, mortificatio carnis. København: G. E. C. Gads forlad. s. 16-48
- Luther, Martin. 1981. Martin Luther, skrifter i udvalg - et kristenmenneskes frihed m.fl. Overs. Asger Chr. Højlund m.fl. København: Credo. s. 113-136
- . 1995. Martin Luther, skrifter i udvalg - Mod Latomus om synd og nåde. Overs. Asger Chr. Højlund. København: Credo. s. 9-198
- Maxfield, John A., red. 2001. Congress on the lutheran confessions. Bloomingdale, Illinois: The Luther Academy St. Louis, Missouri. s. 117-137
- McGrath, Alister E. 2005. Iustitia Dei - A history of the christian doctrine of justification, third edition. Cambridge: Cambridge university press. s. 1-54 + 208-248
- Olsen, Peter. 1998. Martin Luthers trosbegreb. København: Arken, Arken Tryk nr. 122. s. 1-91
- Skottene, Ragnar. 2008. Nåden og gaven - En analyse av et hovedmotiv i Martin Luthers skrift mod Latomus. Oslo: Solum forlag. s. 11-24 + 60-160

I alt: 1086 sider