

1. INDLEDNING.

1.1. Inspiration og problemstilling.

De sidste årtier har været præget af en stigende spørgen efter erfaring i kirke og teologi. Det har på græsrodsplan bl. a. ytret sig i den karismatiske bevægelses opkomst. I fagteologien har det ytret sig i en fornyet spørgen efter erfaring i teologistudiet¹ og en debat om empiriens anvendelse i teologien.² I den praktiske teologi debatteres brugen af de empiriske videnskaber.

Derfor vil jeg i nærværende speciale undersøge et omdiskuteret emne i Luther-forskningen, Luthers syn på erfaringen. Formålet er at kaste lys over erfaringens plads i den lutherske læretradition. Derfor vil jeg undervejs også pege på de bekendelsesskrifter, som Folkekirken er forpligtet på, når de behandlede lærepunkter er nedfældet i disse.

Jeg vil gå til Luther med spørgsmålet: Hvilken plads har erfaringen i den teologiske erkendelse? Det hører hjemme i prolegomena, men det hænger nøje sammen med et soteriologisk spørgsmål: hvilken plads har erfaringen i frelsens tilegnelse? Sammenhængen mellem de to ting vil fremgå af fremstillingen.

Spørgsmålet om forholdet mellem den almenmenneskelige erfaring og den specifikt kristne erfaring vil blive behandlet. Det skulle gerne vise sig, hvorvidt den almenmenneskelige erfaring - empirien - har noget at give teologien. Ellers vil jeg koncentrere mig om den kristne erfarings plads.

1.2. Metodologiske overvejelser.

Jeg har haft glæde af at læse Prenters behandling af fordelene og ulemperne ved de metoder, der har været anvendt i Luther-forskningen.³ Han inddeler dem i tre typer: a) den historisk-genetiske metode, der følger kilderne fra år til år; b) den rent systematiske metode, der samler sine belæg i flæng uden hensyn til affattelsestidspunktet og c) den systematisk-eksegetiske metode, som arbejder med en minutiøs eksegese af udvalgte tekster. Ingen af disse vil gøre fyldest, da de har hver deres fordele og ulemper.

¹Det har givet mystikerne en renæssance, se f. eks. artiklerne i Spiritualitet. Festskrift til Anne Marie Aagård.

²Ebeling I s. 3ff.

³S. 12ff.

Da dette er et dogmatisk speciale, vil jeg vælge den systematiske metode med alle de fordele og ulemper. Kirkehistorien må betragtes som en hjælpedisciplin, men for klarhedens skyld vil jeg placere Luthers teologi i historisk sammenhæng. Derfor er der også en oversigt over, hvordan erfaringsbegrebet er blevet anvendt i historiens løb.

Nu kan det med størrelsen af Luthers samlede værker taget i betragtning være nødvendigt med en selektion. Jeg har dels valgt katekismernerne, da de er et godt koncentrat af Luthers teologi, som Luther selv stod ved langt op i årene, og dels har jeg valgt de to postiller, Kirke- og Sommerpostillen, da en postille/prædikensamling giver et godt billede af en teologs tænkning. Den klassiske 1. tekstrække kommer nemlig godt omkring i temaerne, og desuden er der højtiderne, der omhandler centrale emner i dogmatiken.

Undervejs i arbejdet er jeg stødt ind i henvisninger til kilder, der siger noget væsentligt. Dem har jeg derfor også henvist til. Jeg er klar over, at udvalget derved er lidt tilfældigt set i sammenhæng med Weimar Ausgaves omfang, men dels har jeg ikke kendskab til det hele af denne, og dels er det stadigvæk Kirkepostillen og katekismernerne, der er i centrum for behandlingen.

Desuden vil jeg sætte en tidsbegrænsning på opgaven. Centrum i Luthers teologi er trosretfærdiggørelsen, og det vil blive taget alvorligt.¹ Derfor er det ikke uvæsentligt, hvornår Luther nåede til erkendelse af denne. Jeg har derfor sat grænsen ved 1518.² Skrifter, der er affattet før dette årstal, anvendes principielt ikke.

Jeg vil først og fremmest forholde mig rent deskriptivt til kilderne og har valgt at gøre det systematisk, da en eksegetisk gennemgang af katekismernerne og postillerne let kan blive omstændelig og føre ud i sidespring, der ikke har meget med hovedsagen at gøre.

1.3. Fremgangsmåden.

Jeg vil starte med i kapitel 2 at behandle erfaringsbegrebet sprogligt-fænomenologisk og dogme- og filosofihistorisk. Det

¹Det gælder i øvrigt al luthersk teologi, se CA IV.

²Se ekskurs.

skal klargøre diskussionen angående erfaringen og dermed være et springbræt ind i Luthers teologi.

I kapitel 3 spørger jeg efter Luthers syn på almenmenneskelig erfaring; det inkluderer udover erkendelsen af verden også det naturlige menneskes religiøsitet. Derfor vil jeg behandle temaer som den naturlige Guds-åbenbaring og *lex naturalis*.

Derefter vil jeg i kapitel 4 behandle åbenbaringen i Kristus og i nådemidlerne. Her behandles *lex revelatio* og evangeliet som sansbare midler, som Gud har knyttet løfter til.

Kapitel 5 vil dreje sig om Luthers syn på åbenbaringens til-egnelse og dermed hans syn på tro og erfaring. Spændingen mellem tro som modsætning til erfaring og troen som erfaring vil blive behandlet i to hovedafsnit, men jeg spørge efter, om der er en enhed mellem de to linier.

Så vil jeg i kapitel 6 være nået til målet. Her vil jeg på baggrund af det forudgående vurdere, hvilken plads den almenmenneskelige og troens erfaring har i den teologiske erkendelse.

Fremhævelser med kursiv i Luther-citater er mine egne. Hvor intet andet er anført er sidehenvisninger til Weimar Ausgabe (WA) bind 10, 1 og 2, som indeholder både Kirkepostillen, Adventspostillen og Roths Sommerpostille. 1/ foran sidehenvisningen betyder, at det er fra Bind 10 1: 2/ at det er fra Bind 10 2. Øvrige WA-henvisninger giver fuld reference. Hvad katekismernerne angår, så er teksten i BSLK benyttet.

Ekskurs: Hvornår opdagede Luther trosretfærdiggørelsen.

Dette er en af de meget omdiskuterede problemer i kirkehistorien. Det er en kendt sag, at Luther på et tidspunkt erfarede retfærdiggørelsen, som han ikke havde forstået før. Hans spørgsmål i løbet af klostertiden var: Hvordan får jeg en nådig Gud?¹ Når han læste i Bibelen om Guds retfærdighed, forstod han det som Guds straffende retfærdighed. Men en dag sad han og tænkte over Rom. 1,17, som han hadede. Når han læste, at Guds retfærdighed åbenbarede sig fra Himmelen, så forstod han det som at Gud udover at dømme med tunge samvittighedskvaler yderligere lod dommen åbenbare over synderen.² Men så opdagede han, at det betød den retfærdighed, som Gud skænkede af nåde alene og lod gælde som den troendes egen retfærdighed. Da følte han, at Paradis var åbnet og at han var født på ny.³ Vi har et vidnesbyrd om det i følgende citat: "...wo du ynn der Schrift findist das Wörtle "Gottes Gerechtheit," dass du dasselb ia nit von der selb wesendenn ynn erlichen Gerechtheit gottis vorstehist, wie die papisten, auch viel heyliger Vetter geyrret haben, du wirst sonst dafur ersrecken, Sondern wisse, das es heysst nach Brauch der schrift, die ausgossene gnade und barmherzigkeit gottis durch Christum ynn unz, davon wyr fur yhm fromm und gerecht werden geacht."⁴

¹Wisløff s. 22ff.

²WA 54/185,21 - 186,2; sml. Wisløff s. 41ff.

³WA 54/186,2-20; sml. Wisløff s. 41ff.

⁴2/36,22 - 37,2.

Der er en afvej, som vi skal vogte os for: vi må ikke gøre omvendelsen i luthersk teologi til en engangs-begivenhed. Det var der tendens til i pietismen, og en del Luther-forskning, der er foretaget efter denne, er præget af dette. Luther selv mente, at daglig omvendelse var nødvendig, og at det hele af en kristens liv skulle være en bod, som han udtrykte det i de berømte 95 teser.¹ Ser man på Luthers levnedsløb, så var det også præget af anfægtelser udover de første i klostret.

Det betyder dog ikke, at der ikke i Luthers liv var et før og et efter i erkendelsen. I sin fortale til de latinske skrifter skriver Luther,² at hans tidlige skrifter må læses med forsigtighed, for i sine unge dage var han en gal papist. Et sådant udsagn fra Luther bør en samvittighedsfuld forsker tage alvorligt og prøve at tænke over, hvor vendepunktet egentlig ligger. Det er nemlig ikke kun en gammel mands misfornøjelse med sine tidligere produkter. Allerede tidligt i *De Captivitate Babylonica* siger han, at han angrer den bog, som han udgav to år tidligere,³ og i 1539 mindes han, at han tyve år tidligere nok var klar over troens retfærdighed, men endnu anså messen for at være et offer.⁴

I starten af vort århundrede opstod en såkaldt Luther-renæssance, hvor man "opdagede" den unge Luther, fordi der var udkommet de bind i Weimar Ausgabe, der indeholdt ungdomsskrifterne. Mange forskere mente her at finde den oprindelige, uspolerede Luther fra før han blev præget af den begyndende ortodoksi.⁵ Det gjaldt især forskere, der gik ind for den rent sanativt-effektive retfærdiggørelseslære. Prenter ser en kontinuitet mellem den unge og den modne Luther.⁶ Det er sandt nok, at meget tyder på, at forståelsen af Guds retfærdighed ikke er rent punitiv, men også redemptiv-soteriologisk fra 1513, men det forekommer mig, at det mere skal forstås i augustinsk forstand som Guds virken i mennesket. Dog vil jeg følge Prenter så langt, at Luther var på vej i denne periode. Det er også klart nok, at der er tanker fra denne periode, som Luther holdt fast ved langt op i alderen.⁷

Hos disse tidlige forskere placerer man "tårnoplevelsen" meget tidligt. Det er spørgsmålet, om det er holdbart. Er det at tage disse skrifter så meget til indtægt i virkeligheden at gøre det modsatte af, hvad han siger i Fortalen? Vi må ikke glemme, at Luther i høj grad skrev sig til klarhed. Det var først da han stod med front mod det katolske kirkeretssvæsen, at han fattede alle konsekvenserne af den nye evangelieforståelse. I Fortalen siger han også, at han gjorde fremskridt ved at skrive og undervise.

Senere forskere har den senere datering af tårnoplevelsen,⁸ hvor de fleste vil henlægge den til 1518, men der er ikke enighed om hvornår i løbet af året, at det er sket.⁹ Det betyder også, at skrifterne fra dette år er diskutabile: er de reformatoriske i deres indhold eller er de stadig præget af en augustinsk-katolsk retfærdiggørelseslære?

Et fingerpeg, der taler ret så tydeligt er *Operationes in Psalmos*, som vi med sikkerhed ved er begyndt 1519, og som blev udgivet fortløbende i små dele.¹⁰ I et vidnesbyrd om sin erkendelse af retfærdigheden siger han, at han begyndte på den anden forelæsning over Psalmerne året efter.¹¹ Så må vi datere "tårnoplevelsen" til 1518!

Jeg mener hermed ikke, at Luther ikke godt kan være på vej bort fra den katolske forståelse i sine skrifter som ung - der har Prenter nok nogen væsentlige pointer i hans behandling af forskellene på den unge Luther og augustinismen!¹² - men alligevel vil jeg sætte skellet ved 1518 og har så vidt som muligt undladt at henvise til tidligere skrifter. De to hovedkilder i opgaven er tekster fra 1520'erne. Det kunne have været spændende at medtage den modne Luther, men pladsen rækker ikke.

2. BEGREBSANALYSE.

Dette afsnit skal klargøre, hvad der egentlig tales om, når

¹WA 1/233,10f.

²WA 54/179,34ff.

³WA 6/497,10-18; det sigter måske til forklaringen til de 95 teser.

⁴WA 50/596,28 - 597,3.

⁵Et vægtigt argument for dette kan være, må jeg indrømme, at han i Romerbrevs-forelæsningen (1515) skriver, at skolastikerne ikke lærte ret om synd og nåde.

⁶S. 18ff.

⁷Ang. conformitastanken og *theologia crucis*, sml. Wisløff s. 27ff.

⁸Højlund s. 104f.

⁹Brecht (s. 215) hævder, at Luther endnu ikke var evangelisk, da han opslog tesoerne. Efter egen gennemlæsning må jeg give ham ret. Han går f. eks. stadigvæk ind for aflad, selvom han angriber misbruget.

¹⁰Beintker s. 14f.

¹¹WA 54/186,21-24.

¹²S. 31ff.

der tales om erfaring. Jeg vil starte med en analyse af ordets etymologi og semantik. Dernæst vil jeg gennemgå begrebets historie indenfor filosofien og teologien for at give en fornemmelse af den forestillingsverden, som ordet er blevet anvendt i, og de problemer som det indebærer.

2.1. Sproglig analyse.

På græsk og latin er det en rig ordfamilie.¹

På tysk er der det højtyske *suohban*, *findan* og *faran*, i middelhøjtysk *bevinden*, *bevindun* og *empfinden*, i senmiddelalderen *ervorn*, analogt med *erleben*. Grundbetydningen er at "rejse for at få oplysning, at rejse til, at "fare til," det første led "er-" betyder "med ud, hen til." Rejsen var forbundet med risiko, det var det kun få privilegerede, der "erfarede" verden udenfor lokalsamfundet. Det danske ord er et låneord fra tysk og bærer samme betydning.²

Der findes gloser, der har noget at gøre med erfaring, men som implicerer en bestemt tolkning: *affici*, *affectus*, *sentire*, *probare*, *usus*, på tysk *wahrnehmen*, *fühlen*.

Der hører bestemte kendetegn til erfaringen:

a) Umiddelbarhed: førstehåndskendskab i modsætning til blot rygter og omtale.

2) Evidens: det er selvindlysende, det beviser sig selv og giver vished, "jeg så det selv."

3) Prærefleksivitet: den går forud for al erkendelse, eftertanken følger efter.

4) Uerstattelighed: uden erfaring er der ingen forudsætninger for at udtale sig om sagen.³

5) Erfaringen giver erkendelse. Det viser sig ved, at erfaring og erkendelse ofte bruges analogt.

Indenfor erkendelsesteorien diskuteres der, hvilken plads erfaringen har i den videnskabelige erkendelse. Den ene yderpol er empirismen, der anbringer erkendelsens kilde eksklusivt hos erfaringen. Den anden yderpol er rationalismen, der anbringer erkendelsen eksklusivt i det logiske ræsonnement. Skepticismen regner ikke med, at erkendelse er mulig, i

¹Ang. græsk: se 2.1.1. - 2.1.1.3. Ang. latin: se 2.1.1.4.

²Se Nudansk Ordbog under erfaring.

³Sml. Gundersen s. 14.

bedste fald at den ikke kan blive sikker.¹

Angående religiøs erfaring så har den de samme kendetegn som erfaring i øvrigt. Mennesket "farer ud" af den synlige verden "til" den usynlige. Den er umiddelbar, og i det mindste bibringer den en oplevelse af evidens.² Den danner et uerstateligt grundlag for refleksion. Mennesker, der har haft en bestemt erfaring, finder sammen i religiøse samfund med folk, der har oplevet det samme, fordi de forstår hinanden.

Jeg regner i den sammenhæng med, at erfaring ikke behøver at være sanselig, der kan godt være tale om *indre* erfaring. Til den kategori hører den religiøse erfaring. Der har i kirkehistorien været strømninger, hvor man har dyrket den indre erfaring i modsætning til den officielle kirke, organisationen og ydre midler til formidling af Guds virke. Læren bygger da på indre åbenbaringer og syner fremfor eller ved siden af Skriften og eventuelle bekendelsesskrifter og læreformuleringer.³ Dog skal det siges, at en fastholden ved de objektive aspekter ikke nødvendigvis står i modsætning til erfaring. Det kan tværtimod være forbundet med løfter om erfaring at følge den objektive åbenbaring.

At erfaringen har en plads i kristendommen er der næppe nogen uenighed om. Problemet går ud på, hvilken plads den har og i så fald, hvordan teologien skal formulere sin epistemologi.

2.1.1. Bibelens erfaringsbegreb.

I Bibelen findes der tre fremtrædende ordgrupper: $\pi\epsilon\iota\rho$ -gruppen, $\delta\omicron\chi\eta$ -gruppen og $\gamma\nu\omega$ -gruppen.

2.1.1.1. $\Pi\epsilon\iota\rho$ -gruppen.

På græsk er dette en rig ordfamilie, som i udgangspunktet har profan betydning.⁴ Den består af verberne $\pi\epsilon\iota\rho\alpha\omega$, forsøge, erfare, fare, gennemtrænge, stræbe eller anstrenge sig og $\pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$, foretage et forsøg, stille på prøve, $\epsilon\kappa\pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$, afprøve, udforske. Heraf substantivet $\pi\epsilon\iota\rho\alpha$, forsøg, prøve, fristelse, erfaring; adjektivet $\epsilon\mu\pi\epsilon\iota\rho\omicron\varsigma$, forsøgt, afprøvet, erfaret. Substantivet $\epsilon\mu\pi\epsilon\iota\rho\iota\alpha$, erfaring, forekommer sjældent.

I LXX anvendes ordene til at oversætte det hebraiske נִסָּיוֹן . Det

¹ RGG II, sp. 444ff.

² Ateismen vil naturligvis altid regne den evidens for at være en illusion.

³ En sådan har alle kirkesamfund efter min vurdering, uanset hvor "dogmefjendske" de er.

⁴ TW VI, s. 23; TRE X, s. 109F.; Lange s. 8.

kan have profan betydning,¹ men oftest har det åndelig betydning, som stammer fra det hebraiske ord og er videreført til ækvivalenten. Nogle af de kendteste steder er Gen. 22,1-19 og Ex. 20,20.² Her er formålet med prøvelsen at afsløre, om der er sand gudsfrygt i henholdsvis Abrahams og israelitternes hjerter. Selvom ordet ikke bruges i Gen. 3,1-19, så er det et centralt sted til forståelse af begrebet. Guds modstander virker den prøve, som medfører syndefaldet. Den samme tanke findes i Jobs Bog 1-2, hvor det sker med Guds tilladelse.

I NT er der steder, hvor ordene skal forstås i den profane betydning, at efterprøve, "eksaminere," ellers den åndelige betydning fremherskende.³ Den oversættes traditionelt fri-stelse eller prøve.⁴ Vi har beretningerne om Jesu fri-stelse⁵ og passagerne om de troendes vilkår her i tiden, som er et tegn på deres barnekår.⁶ En tilsvarende spænding som i GT findes altså også i NT: det er Gud, der sender prøvelserne, men samtidig er de virket af Satan og vort eget begær. Troen bliver, sagt med et moderne udtryk, testet.

2.1.1.2. Δοχη-gruppen.

Denne ordgruppes betydning ligger tæt på en anden ordgruppe med δοχ-stammen, at se.⁷ Den består af adjektiverne δοκιμος, prøvet, troværdig, δοκιμη, bevist, sikret, δοκιμιον, bevist, genuin, et middel til at teste og verbet δοκιμαζω, efterprøve, prøve, teste og δοκιμασια, prøvende. Den bruges overvejende af Paulus. Den betegner især menighedens prøvelser her i tiden som forskud på den dom, der endeligt "tester" troen ved parusien og bringer for dagen, hvad der er skjult.⁸ Det er de samme tanker, der angives ved πειρ-gruppen.

2.1.1.3. Γνω-gruppen.

Det er den græske ordfamilie for erkendelse med verbet γνωσκω, som i profangræsk betegner intellektuel opfattelse af en sag i modsætning til instinktiv opfattelse eller at have en

¹F. eks. 1. Reg. 17,39; 3. Reg. 10,1; Qoh. 7,23; 1. Makk. 12,10; 3. Makk. 1,25.

²Se Deut. 8,2.

³Mk. 8,11 m. par.; 10,2 m. par.; 12,15 m. par.; Mt. 22,35; Lk. 10,25; Johs. 6,6; 8,6; Acta 9,26; 16,7; 24,6; 2. Kor. 13,5; Hb. 11,29.36; Rev. 2,2.

⁴Også i 1948-oversættelsen, 1. Kor. 10,13; Jk. 1,13; Mt. 6,13.

⁵Mk. 1,12-13 m. par.

⁶1. Kor. 10,13; Jk. 1,2; 1. Pt. 1,6; 1. Pt. 4,12.

⁷TW II, s. 255ff.

⁸Eks. Rom. 5,2; 1. Kor. 3,13; 9,27; 2. Kor. 8,2; 1. Tss. 2,4; sml. Jak. 1,2 og 1. Pt. 1,6.

mening.¹ Vi ville på dansk sige "at lære at kende" eller "forstå." Til denne ordfamilie hører desuden substantiverne γνώσις og γνῶμη, forståelse, kendskab, noget, der kan vindes ved erfaring, hvad enten det er ny kundskab eller noget, der bliver opfrisket. Det ligger tæt på ἐπιστήμη, som snarere betegner kendskab som fænomen.

Denne gruppe bruges i udstrakt grad i Bibelen. I LXX er det en oversættelse af det hebraiske יָדָע, som i profan betydning ligesom πέλαω kan betyde "at forstå verden ved erfaring."² Det er også brugt om den vise mands viden.³ Men det bruges overvejende om at kende Gud, יָדָע יְהוָה, især ved hans handlinger og ord.⁴ Det hænger sammen med Herrens frygt og at gøre efter hans bud⁵ og er udtryk for et dybt fællesskab med ham.

I NT bruges det i profane betydning, men mest i den åndelige betydning. Det gælder især Johannes-skrifterne, men også hos Paulus er begrebet anvendt på en måde, der kan være præget af polemikken med de tidlige gnostikere.⁶ Det er bruges om enten om erkendelse af Gud gennem Kristus ved troen⁷ eller om Kristi guddommelige alviden.⁸ Det betegner et dybt fællesskab, der også kan benævnes εἰς αὐτὸν εἶναι.⁹

2.1.1.4. Vulgata.

Det er værd at se på Vulgata, som anvendtes i middelalderen, og som Luther også anvendte.

På latin har vi peri-gruppen med verbet experiri, forsøge, erfare, heraf substantiverne experientia og experimentum, erfaring.¹⁰ De er i familie med comperire, at nå til erkendelse og peritus, erfaren, kyndig.

Disse begreber er anvendes dog sjældent i Vulgata. Den gængse oversættelse af de græske ord i πέλαω-gruppen og δοχῆ-gruppen er verbet tentare og substantivet tentatio, men substantivet

¹TW I s. 6890ff.

²Eks. Ex. 1,8; Dt. 9,2; Jes. 42,25; Jer. 16,21, 44,28. I passiv participium kan det betyde en bekendt, se f. eks. Ps. 31,11; 55,13; 88,18.

³Eks. Prov. 1,4; 2,6; Qoh. 1,13.

⁴Eks. Dt. 11,2; Ps. 77,14; 98,2; 106,8; Jes. 41,20; Jer. 16,21; Hos. 11,3; Mika 6,5.

⁵Eks. 1. Reg. 2,12; Job 18,21; Ps. 9,10; 36,10; 87,4; Jes. 1,3; 11,2.9; Jer. 2,8; 9,2-5; 22,16; Dan. 11,32.

⁶Eks. 1. Kor. 1,17ff.; 8,1; Gal. 4,9; 2. Kor. 2,14; 4,6; 10,5.

⁷Eks. Johs. 1,10.18; 6,69; 7,17; 8,28.32; 10,14; 14,17.20.31; 17,3.7.23.25; 1. Johs. 3,16; 4,16.

⁸Eks. Johs. 2,25.

⁹Eks. Johs. 15,1.

¹⁰Heraf vort begreb eksperiment, hvor erfaringen er styret og har fået betydningen efterprøvelse.

probatio og verbet probare forekommer også.¹ Især er tentatio interessant i en Luther-opgave: det var det, som han oversatte med Anfechtung og det har, som vi skal se, stor betydning for hans erfaringsbegreb.

Angående γνω-gruppen, så oversættes den især i visdomslitteraturen med cognosco og scientia, som er hentet fra filosofien. Det præger sprogbrugen i den middelalderlige teologiske debat.

2.1.1.5. Summa.

Den profane betydning af erfaringsbegrebet er forudsat i Bibelen, men der er ingen systematisk og detaljeret epistemologi, det har ikke været forfatterne anliggende. Hvad angår den sakrale betydning, så er der en dobbelthed i Bibelens opfattelse: dels har vi prøvelsen, hvor det erfares, om troen er holdbar, dels har vi erkendelsen af Gud ved at kende Jesus Kristus.

2.2. Dogme- og filosofihistorisk oversigt.

Dette afsnit baseres på sekundærfremstillinger med de ulemper, som det indebærer. Samtidig skal det siges, at det ikke kan være fuldstændigt. Det er end ikke tusind-sider store filosofi- og dogmehistorier. Der er medtaget det, der efter mit skøn er væsentligt.

Jeg går mest i detaljer med den førreformatoriske tid, da den er tankeforudsætningerne for dette speciales undersøgelsesobjekt. Den efterreformatoriske tid bliver skøjtet igennem, for at vi skal se, hvor vi befinder os i dag.

2.2.1. Antikkens filosofi.

Hos før-sokratiske filosoffer² betyder γινωσκω primært at verificere ved observation, også selv om de reflekterer over facts. Der findes flere holdninger til både forskellen på mening og viden og til forskellen på iagttagelsens og tænkningens erkendelsesværdi. Almindeligvis anså de tanken for at være i stand til at gribe tidløse sandheder. Idélæren hos Platon forudsætter denne tidløse virkelighed, som fornuften kan gribe.³ Det er et gennemført rationalistisk syn: da sanse-

¹Eks. Rom. 5,4.

²RGG II sp. 447; Hartnack I s. 11-26; ibid. II s. 9-18; Stybe s. 23-26.

³Hartnack I s. 27ff.; ibid. II s. 29ff.; Stybe s. 33ff.

verdenen er ikke virkelig, kan vi ikke erkende via sanseerfaringen. Kun det logikken kan erkende de ideer, som er den virkelige verden.

Hos Aristoteles finder vi alle betydninger implicit. Εμπειρία er grundlag for menneskets handlefærdighed og konstitueres ved dets opfattelsesformåen.¹ Det retter sig mod det foranderlige, enkelttilfældene, modsat Επιστήμη, der retter sig mod det evige og uforanderlige, som kommer af summen af Εμπειρία og som kan anvendes på lignende tilfælde. Det muliggør flere skridt mod Επιστήμη. Der skelnes skarpt imellem tro og viden. Tro er slutninger, der beror på åbenbarede sandheder og kan derfor ikke være viden, der beror på evidente erkendelser, som vindes ved erfaring.

Ellers er det epikuræerne, der kommer nærmest empirismen. Den afviser alle indre iagttagelser i en sådan grad, at den må betegnes som sensualisme. Det er i modsætning til stoicismen, der stod for en skepticistisk linie.²

Der er en vældig dyrkelse af religiøs erfaring i gnosticismen.³ Her er kendskab (γνῶσις) til det guddommelige det centrale. Guds forskellighed fra verden betones i en sådan grad, at han ikke kan erkendes uden verdensforsagelse. Fromhedsøvelserne skal give erfaringer af irrationel (!), ekstatisk og visionær karakter, som kaldes oplysning. Det er formuleret filosofisk i nyplatonismen med Plotin i spidsen: Gud kan kun omtales i negative vendinger. Sættes der et prædikat på ham, gør man ham lig med verden.⁴

2.2.2. Oldkirke og middelalder.

Oldkirkens teologi er bestemt af polemikken mod den "kristelige" gnosticisme. Det var overfor den, at flere kirkefædre fastslog, at den sande "gnosis" er i Kristus. De kristologiske diskussioner, der fandt sted, har været tidens forsøg på at fastholde erkendelsen af Gud: Gud var nok forskellig fra denne verden, men han var kommet til verden ved at blive menneske.

I middelalderens tankeverden var der to linier: den aristote-

¹TRE X, s. 89; Lange s. 9ff.

²Hartnack I s. 46f.; Stybe s. 49-53.

³Stybe s. 73f.

⁴Stybe s. 82f.; Hartnack II s. 48ff.

liske¹ og den augustinske.

2.2.2.1. Augustin.

Augustin formulerede sætningen *credo, ut intelligam*. Den dækker over en forståelse af *theologia* - troserkendelsen - som *scientia*, der bygger på troen som forudsætning. Den indbefatter den naturlige erkendelse såvel som den oversanselige, fordi den guddommelige oplysning er baggrunden for dem begge. Med troen som baggrund er trossætningerne at betragte som viden på linie med anden viden, da troen gør det muligt at erfare sit objekt.

Hos denne betydelige kirkefader har betones enheden mellem almenmenneskelig erfaring og den kristne erfaring med den forudsætning, at kun ved troen sker en erkendelsen. Hans *Confessiones* er en skildring af hans vej til Gud og dermed af hans egen kristne erfaring.

2.2.2.2. Skolastikken.

En ting, som er fælles for skolastikkens forskellige skoler, er trosbegrebet. Der skelnedes mellem *fides acquisita*, at holde kirkens dogmer for sande så langt som muligt med det naturlige lys, fornuften, og *fides infusa*, den overnaturlige kendskab, som gives ved hjælp af *gratia infusa*. Yderligere skelnes der mellem to slags *fides infusa*: *fides caritate informata* og *fides caritate formata*. Troen skal formes af kærligheden - *caritas* - for at være en frelsende tro. Dog er *fides acquisita* også en sand erkendelse, da de to former for kundskab er på samme linie. *Fides caritate informata* regnes for en hvilende kvalitet, som kan være tilstede uden at blive erfaret. Den kan først erfares, når den bliver oplyst gennem prædikenen.

2.2.2.2.1. Thomismen.²

Når højskolastikken tog Aristoteles' skarpe skelnen mellem tro og viden til sig, kunne teologien naturligvis ikke være en videnskab i egentlig mening. Men alligevel redder Thomas Aquinas teologiens videnskabelighed ved at skelne mellem to slags viden. Den ene beror på umiddelbart indlysende principper, f. eks. matematik. Den anden bygger på sætninger, der egentlig hører til en anden videnskab og er synlige i den, f.

¹Se 2.2.1.

²Stybe s. 135ff.; Hartnack I s. 52ff; ibid. II s. 63ff.

eks. beror perspektivlæren på geometri og musikken på aritmetik. Således bygger troserkendelsen på sætninger, som er åbenbaret af Gud, og som troen kan modtage.

Thomismen sætter fornuften i højsædet uden at forkaste erfaringen. Fornuften betinges af naturen, d. v. s., den empiriske verden, og kan erkende dens essentia. Angående overnaturen, herunder Gud, så kan fornuften erkende, at det eksisterer, men ikke dets væsen. Der må af den grund ske en åbenbaring. Denne åbenbaring strider ikke mod fornuften, men står over den. Derfor er der for Thomas derfor ingen konflikt mellem filosofiske sandheder og de åbenbarede sandheder.

I dette læresystem tales der for enhed mellem almenmenneskelig erkendelse og specifik kristen erkendelse ligesom hos Augustin, men på andre forudsætninger. Hvor Augustin regner med et totalt fordærv i al erkendelse hos mennesket, så regner skolastikken med en vis erkendelsesevne i det naturlige menneske, der skal hjælpes ved nåden.

2.2.2.2.2. Occamismen.¹

Fransiskanermunken Roger Bacon rager op som en fortaler for erfaringen som erkendelsens kilde.² For ham var både den ydre erfaring gennem sanser og den indre erfaring gennem en guddommeligt given kilde til menneskets kundskab, men Bibelen og troen var for ham den højeste viden. Han fik indflydelse på folk som Duns Scotus og Villiam af Occam og dermed på nominalismen.

Duns Scotus betoner i højere grad end Thomas det empiriske.³ Han begrænser scientia til det sansbare. Hans standpunkt blev bestemmende for Villiam af Occam, der med Aristoteles i baghånden betoner, at teologien ikke er scientia i egentlig mening.⁴ Han kritiserer derfor Thomas ved at sige, at adskillige af de spørgsmål, som han anser for at være beviselige var aldeles ubeviselige og derfor en trossag. Fornuftens opgave er først og fremmest at udforske naturen. Det er ikke nok med logisk ræsonnement, den må også iagttage.⁵ Troen kan godt

¹Hartnack II s. 71ff.

²RGG I sp. 889.; Stybe s. 140f.

³Hartnack II s. 71f.; Stybe s. 138f.

⁴Stybe s. 148ff.; Hägglund I s. 24.

⁵Hartnack II s. 72.

have vished, men der skelnes mellem *evidentia*, der kan bevises, og *certitudio*, der bliver "bevist" ved indre vished. Alligevel redder han sammenhængen mellem filosofi og teologi. Teologien står i forlængelse af den naturlige Guds-erkendelse, som bygger på spekulationer over skabelsens princip; men den teologiske erkendelse kan ikke være evident, fordi den mangler iagttagelsen af sit objekt.

Det løser han ved at skelne mellem *notitia intuitiva* og *notitia abstractiva*. *Notitia intuitiva* er bundet til sanse- iagttagelser og den intellektuelle opfattelse af dem, der også kan fatte usansbare ting som sjælens sorg og glæde,¹ og derfor kan erfare *fides qua creditur*. Denne *notitia intuitiva* er grundlaget for al erfaringserkendelse.

Notitia abstractiva er blevet til ved abstraktion fra de enkelte ting, og den abstraherer fra, om det eksisterer eller ej. Her kan mennesket opnå en vis erkendelse af Gud. Denne erkendelse anser Occam for at være evident, selv om ikke enhver teologisk sandhed er evidente. Han skelner nemlig mellem nødvendige sandheder, der forbinder sig til Guds væsen i sig selv, og kontingente sandheder, der forbinder sig til Guds væsen, som det fremtræder i hans handlinger. Erkendelsen af det sidste er umuligt for naturen; men det kan meddeles intellektet ved en af Guds *potentia absoluta* indgydt *habitus*. Denne erkendelse er af samme karakter som den almenmenneskelige erkendelse.

Den skarpe skelnen mellem *fide* og *scientia* er altså ikke radikal hos Villiam. Han har alligevel indarbejdet teologien i de erkendelsesteoretiske rammer.²

2.2.2.3. Mysticismen.

Det var især den mystiske fromhedsretning, der dyrkede erfaringen. Dens centrale punkt er foreningen med Gud som erfaringen af den højeste lykke.³ Midlet er frigørelse fra sanseindtryk og undertvingelse af legemets lyster (askese) for at "skue," d. v. s., give sig hen og blive ét med den Højeste.

Nyplatonismen⁴ øvede stor indflydelse via de skrifter, som

¹Löwenich s. 81.

²Löwenich s. 82.

³Det gælder mystik i det hele taget, sml. Stybe s. 151f.; RGG IV sp. 594ff.

⁴Se 2.2.2.

er tilskrevet Dionysios Aeropagiten.¹ Den vej, som de foreskriver til erkendelse af den Ene, er på tre trin: purificatio, illuminatio og unio.² Purificatio består i at vende sig fra den sansrverdenen, for at sjælen kan blive et spejl for guddommen. Fattigdom, kyskhed og lydighed er forudsætningen, men nok så vigtig er bodsøvelserne og askesen, primært meditatio, fordybelsen, og kontemplatio, den dybere tilstand og bønne. Efter en tid på via purgativa indtræder illuminatio, en oplysning af sjælen. Et syn eller åbenbaring kan blive mystikeren til del. Men det er kun et forvarsel om unio, sjælens forening med Gud i sjælegrunden. Her virker Gud den højeste erkendelse. Der regnes med, at Gud er tilstede i denne sjælegrund, foreningen med Gud er reelt en afdækning.

Disse skrifter blev oversat af Johannes Scotus,³ og ved deres indflydelse får vi i det 11.-12. århundrede den såkaldte romanske mystik med navne som Bernhard af Clairvaux og Hugo og Richard af Sct. Victor.⁴ Den har en kreds af teologer omkring Paris-universitetet, som af nogle historikere betragtes som et præ-renæssancefænomen. Det er i hvert fald et forvarsel om empirismen, da de ikke driver videnskab på grundlag af spekulation, men på grundlag af erfaring. I den situation må teologien legitimere sig som videnskab. Derved opstår en erfarings-teologi, hvor den kristne erfaring bliver grundlaget i opposition til den spekulative teologi, der dyrker det logiske ræsonnement.

Bernhard lægger i modsætning til Dionysios vægt på følelsen mere end erkendelsen. Det nye er betragtningen af Kristi lidelser som det centrale i fromhedslivet. Det farver opfattelsen af de tre trin: purificatio er medlidenhed med Frelseren og det at lide Kristi lidelse; illuminatio er tro, som han forstår som efterfølgelse af Kristus og beskuelsen af inkarnationens hemmelighed,⁵ og unio er kærlighedens samfund med Kristus.

I senmiddelalderen opstod den såkaldte tyske mystik, hvis

¹RGG IV sp. 594ff.

²Åge Marcus: Kristen Mystik s. 10.

³Hartnack II s. 57ff.

⁴RGG IV, sp. 601f.

⁵Hermed har han genindført interessen for den inkarnerede Kristus modsat Dionysios' spekulation over det uinkarnerede Logos.

store navn er den panteistisk prægede Meister Eckhart.¹ Hans panteistiske træk blev dog modereret. Derudover er nogle af de kendteste Heinrich Suso og Johannes Tauler. Disse har skrevet adskillige skrifter på deres modersmål, og de har modereret de romanske mystikeres anvisninger på et kontemplativt fromhedsliv. Formålet er tydeligvis en folkelig mystik, der kan leves udenfor klostervæggene.

Hos Tauler er unio ikke en væsensenhed, men en viljesenhed med Gud; men den mystiske treklang er bevaret. En rød tråd i hans prædikener er Guds fødsel i sjælen. Han er tydeligvis præget af det dominikanermiljø, som han kom fra og opererer med hele det skolastiske begrebsapparat, selvom han tilskriver ratio en lavere plads. Meget tyder på, at mystikerne har overtaget den gængse opfattelse af troen som en hvilende kvalitet. Erfaringen er for dem illuminatio og unio.

2.2.3. Reformationsårhundredet og nyere tid.

Under renæssancen var de empiriske videnskaber i støbeskeen. Der fremstod mennesker, der ville erkende verden ved hjælp iagttagelse og eksperimenter. Cusanus havde et pythagoræisk matematisk grundsyn, Leonardo da Vinci foregreb den videnskabelige udvikling, Vesalius brød med de gældende anatomiske opfattelser, og Copernicus vendte op og ned på verdensbilledet. Det var også opdagelsesrejsernes tid. Kloden blev opdaget. Det udvidede sammen med det copernikanske verdensbillede erfaringens rum.

På reformationens venstre fløj betonedes det indre lys stærkt. Det er hos dem, at vi finder et eksempel på oppositionen til det ydre og en stærk betoning af det indre.²

På katolsk hold får mystikken et opsving med Johannes af Korset og Teresa af Avila, som styrkes af Vatikanet formodentlig som et bolværk mod det "lutherske kætteri."³ Det bliver en central fromhedsretning i katolicismens videre udvikling; men også protestantismen har haft sine mystikere.⁴ De har aldrig været officielt anerkendte. En del opbyggelseslittera-

¹RGG IV sp. 602ff.

²Se 2.1. og 2.2.3.

³RGG IV p. 605ff.

⁴Eks. Jacob Böhme, sml. RGG I sp. 1281f.

tur i ortodoksiens tid har et skær af mystik,¹ og pietisterne hentede inspiration fra mystikkens skrifter.

Der sker efterhånden en polarisering mellem teologi og filosofi. Det betyder ikke, at filosofien ikke influerer teologien; men de bliver adskilte størrelser i de flestes bevidsthed.

2.2.3.1. Filosofiens udvikling.

I de næste århundreder udvikles erkendelsesteorien.² Der dannes fronter mellem empirismen, forsvaret af Francis Bacon³ og rationalismen, forsvaret af Descartes.⁴

Hos Bacon finder vi de første klare tanker om eksperimentets plads i videnskaben fremfor disputationen, *non disputare, sed experiri*. Han grundlægger den induktionstænkning, der ligger bag al empirisk videnskab: iagttagelser af de enkelte ting og afledning af vore almenbegreber på grundlag af disse erfaringer.

Mest epokegørende er dog John Locke (1632-1604), der i sin *An Essay concerning Human Understanding* søger at udvikle erkendelsens forudsætninger.⁵ For ham er videnskabelig erkendelse baseret på data-erfaring, og han forkastede tanken om en idéverden. Han skelnede mellem den sanseiagttagelse af ydre objekter (sensations) og forstandens betragtninger (reflections), de sidste anså han for at være et spejl.

De i dette afsnit nævnte filosoffer bliver bestemmende for oplysningstiden.⁶

2.2.3.2. Teologiens udvikling.

Teologien tegnes af modreformationen og konfessionalismen med gensidig afgrænsning. Hos lutheranerne skabes de store dogmatiske værker, hvor Aristoteles' sprogbrug genoplives. Et eksempel på erfaringens plads i denne periode finder vi hos Chyträus, der i sit prolegomena nævner erfaringen som en væsentlig og vigtig vishedsgrund for doctrinae, selvom han fastholder sola scriptura.⁷ Han siger endog, at som erfaringen

¹Eks. Johann Arndt: Von des wahres Christentum.

²RGG I sp. 448ff.

³Lange s. 16f.; Stybe s. 210ff.; Hartnack II s. 78ff.

⁴Stybe s. 224ff.; Hartnack I s. 76ff.; ibid. II s. 86ff.

⁵Lange s. 18ff.

⁶Stybe s. 249ff.; Hartnack I s. 116-130; ibid. II s. 98ff.

⁷Robert Preuss: The theology of post-reformation lutheranism, s. 101-102.107.

verificerer og forsikrer i filosofien, således giver også erfaringen af syndstilgivelsen og den fredfyldte samvittighed vished i teologien. Dog er der en forskel: i filosofien går erfaringen forud for at holde noget for sandt, i kristendommen går troens holden-for-sandt (notitia) forud for erfaringen.¹ Det er en klar formulering af forskellen på troserfaringen og den almenmenneskelige erfaring ifølge ortodoxien.² I dette system er det ikke noget problem med den erkendelsesteoretiske debat. Den kristne erfaring kan leve side om side med den, fordi de er bevidste om, at det, der gælder i naturen, ikke altid gælder i teologien.

Som reaktion på ortodoxien betoner pietismen hjertets inderlige genfødsel. Også de knytter til ved Luthers fortale. Nu er det en mangfoldig kirkehistorisk størrelse, der omfatter alt lige fra Halle-universitetets strenge bodspietisme til den hernhutiske følelsesfuldhed; men erfaringen får en vigtig rolle i de mere eller mindre udførlige ordo salutis-skemaer.

Som en oplagt problemstilling i dette speciale er striden med de ortodokse om theologia regeneritorum. Det er en kompleks problemstilling, der kunne fylde et helt speciale. Ifølge et foredrag af Rune Söderlund, som jeg overværede på Dansk Bibel Institut, er problemet det paradoksale, at de to parter var enige om, at det uomvendte menneske var ude af stand til at forstå doctrinae, men pietisterne regnede med, at kun viljen var fordærvet af syndefaldet, fornuften var derimod uberørt, og en sådan ugenfødt christiana doctrinae ville de ikke kalde teologi. De ortodokse derimod regnede hele mennesket for at være fordærvet. Når et ugenfødt menneske forstod doctrinae ret, så var det på grund af Guds forberedende nåde og derfor virkelig teologi. Hvis den tolkning er rigtig, så er pietismen en forløber for rationalismen.³

Det er i hvert fald klart nok, at rationalistiske teologi ikke opstod af sig selv. Den vandt frem i kølvandet på oplysningstiden og havde en stærk tro på, at fornuften kan ræsonnere sig frem til svaret på religiøse og moralske spørgs-

¹Han begrundet det med Jes. 7,9; 2. Krøn. 20,20 og Rom. 5,1.

²Tilsvarende tanker findes hos Gerhard og Calov, *ibid.* s. 34.222.

³Nu er der også nogen, der ser en forløber i rationalismen i den sene ortodoksis stærke betoning af den naturlige Guds-åbenbaring. Der er ikke plads til at tage stilling til det her.

mål.

En repræsentativ person er Gotthilf Samuel Steinbart (1738-1809), der anså kristendommen for at være en Weisheitslehre zur Glückseligkeit.¹ Åbenbaringsautoriteten stemmer overens med alle gode fornuftsgrunde og erfaringer. Det er om at leve efter NT's moralforskrifter, så vil man erfare, at det giver den største lyksalighed. Her er ikke plads til nogen anfægtelse. Erfaringen er blevet noget i sig selv sikkert og ikke noget, der følger efter Skriftens vidnesbyrd og er underordnet denne. Den profane erkendelses syn på erfaringen trækkes ind i teologien, og den naturlige teologi bliver den egentlige åbenbaring.

2.2.4. Op til vor tid.

Der måtte komme en reaktion mod fornuftsdyrkelsen i oplysningstiden, hvor følelleslivet blev opvurderet. Det kom med romantikken.² Det medførte forandringer i erfaringsopfattelsen.

2.2.4.1. Nyere filosofi.

Hos David Hume finder vi en gennemtænkt skepticisme.³ Han stiller spørgsmålstejn ved fornuftens ufejlbarlighed. Det hænger sammen med uklarheden i vore sanseindtryk: Når det er det materiale, som er erkendelsens kilde, så må erkendelsen være usikker. Det er dog ikke en total skepticisme, det er snarere en reduktion af erkendelsesmuligheden til ren sandsynlighed.

Han forkastede af den grund alle forsøg på at lave naturlig teologi. For ham var religionen baseret på frygt og håb og ikke på logisk ræsonnement. Hermed har han pillet enhver mulighed for objektiv erkendelse ud af religionen.

Immanuel Kant bidrager med noget nyt til erkendelsesteorien.⁴ I Kritik an der Reinen Vernunft undersøger han menneskets mulighed for erkendelse og erkendelsens grænser. Det er et forsøg på at dømme skepticister og rationalister i mellem. Han skelner mellem stof og form, hvor stof er det, der kommer ind gennem sanserne, erfaringen, men det bliver forarbejdet af

¹Lange s. 15f.

²Stybe s. 287ff.

³Lange s. 19f.; Hartnack I s. 138-149; ibid. II s. 105ff.

⁴Stybe s. 276ff.; Hartnack I s. 155-179; ibid. II s. 110ff.

erkendelsesapparatet, hvordan stoffet er i sig selv (Ding-an-Sich) kan vi ikke vide. Vi ved kun, hvordan erkendelsesapparatet har forarbejdet det (Ding-für-uns). Konsekvensen bliver, at vi danner os en almengyldig erkendelse på grundlag af vore erfaringer, men ikke nogen almengyldig erkendelse udover det. Erfaringen alene giver ikke nogen enhed eller stringens. Den må bearbejdes af fornuften.

G. W. F. Hegel er kendt for den dialektiske metode.¹ Han opponerede mod romantikkens tanke om at finde religionen i følelsen. For ham var tænkningen menneskets højeste åndsliv, herunder religionen. Kants achilleshæl - at han faktisk regnede med en fornuft, der kunne bearbejde sanseindtrykkene - løste han ved at sige, at erfaringerne er illusion, indtil man er i stand til at se helheden. Derfor må man gå rationelt til værks, anskue helheden og komplettere den, indtil den fulde erkendelse er nået. Til det formål er den dialektiske metode med opstillingen af tese-antitese-syntese et redskab. Denne tankeudvikling overførte han til menneskeåndens udvikling i historien, hvor al erfaring ville blive indoptaget.

Det er en stærk tro på udviklingen og vor evne til at lære af andres erfaringer. Kritikerne spørger med rette, om det er muligt at vide, hvorvidt vi er nået til en endegyldig sand verdensanskuelse. Når han endog negligerer erfaringen, så er det let at udelade erfaringer, der ikke passer i systemet.

På trods af Kant og Hegels indflydelse opstod der en værdig efterfølger til empirismen i positivismen, med Auguste Comte og John Stuart Mill som fortalere.² De hævdede at al erkendelse må begrænses til *det positivt givne*, d. v. s., det vi kan konstatere ved vor erfaring. Her er ingen plads til metafysik.

De nyeste erkendelsesteorier forsøger at klargøre erkendelsens forudsætninger i højere grad end at lave filosofiske systemer i egentlig forstand. De er så mangfoldige, at det er vanskeligt at få et overblik. Nogle af de vigtigste er: a) Cambridgefilosofien med Bertrand Russell som den betydeligste, der viderefører tanken om, at den fysiske verden i virkeligheden er udtryk for de sansedata og fænomener, der er i vor

¹Lange s. 21.

²Stybe s. 296ff; Hartnack II s. 128ff.

bevidsthed, derfor er de både udtryk og grundlag for erkendelsen; b) Wienerkolen, også kaldet den logiske empirisme, der mener, at et udsagn skal føres tilbage til noget empirisk givet for at have mening; c) Oxfordfilosofien, den begrebsanalytiske filosofi, der går en anden vej og analyserer dagligsproget for at se, hvad der virkelig menes med begreberne.¹

2.2.4.2. Nyere teologi.

Hos Schleiermacher er menneskets Abhängigkeitsgefühl grundlag for religionen.² Det er ikke en følelse i sædvanlig mening, men en del af menneskets sjælsbevidsthed, bevidstheden om afhængighed af det uendelige. Han regnede med, at den kristne troslære kunne deduceres frem af denne følelse. Derfor blev det teologiens opgave at beskrive den til enhver tid førende teologi, fordi den er udslag af Abhängigkeitsgefühl i trosfællesskabet, men ikke for objektive sandheder.

Her er empirien blevet grundlag for teologien og har erstattet både den Skrift-bundne teologi og den rationalistiske spekulation. Ligesom i den mystiske teologi er fromheden og dens virkninger blevet objekt for teologien.

Som en efterdønning kom Erlangerskolen.³ Ved siden af den schleiermacherske skole var den konservative "restaurationsteologi," hvor Erlangerskolen er et forsøg på at "bygge bro" mellem de to skoler. Ifølge retningens kendteste talsmand J. C. Hoffmann kan teologien prøves på tre instanser: genfødelsens erfaring, kirken og Den Hellige Skrift. Fra genfødelsens faktum kan der sluttet til forudsætningen i frelseshistorien, erfaringen og Skriftens vidnesbyrd skulle således støtte hinanden. En anden Erlanger-teolog Frank ville foretage en analyse af det genfødte menneskets sjæleliv og på den måde aflæse den kristne tros indhold.⁴ Dens syn på forholdet mellem Skrift og erfaring er modsat Chytræus' tankegang, hvor Skriftens vidnesbyrd må tale først.⁵

Der findes i dag groft skitseret tre syn i teologien på

¹Stybe s. 377ff; Hartnack II s. 131-199.

²Lange s. 21f.

³Gundersen s. 11f.

⁴Den retning har haft indflydelse i Norden via den norske professor Ole Hallesby, der studerede i Erlangen. Han prægede en hel generation ved det norske Menighedsfakultet, og hans teologi er siden blevet diskuteret på stedet.

⁵Se 2.2.3.2.

erfaringens plads: a) al erfaring forstås udelukkende på grundlag af den givne åbenbaring, som intet forsvar behøver, heller ikke fra erfaringen;¹ b) teologien forstås sig analogt med de empiriske videnskaber som åben mark for nye erfaringer selvfølgelig med begrundende teori, men med principiel mulighed for falsifikation;² c) teologien forstås som regnskabsaflæggelse for den individuelle trosvished, der som den endelige dybde af livserfaringen begrunder erfaringens enhed.³

2.2.5. Vurdering af udviklingen.

I ortodoksiens tid var der en klar grænse mellem almenmenneskelig og kristen erfaring. Derfor regnede man med, at den teologiske erkendelse var af en anden art end den almenmenneskelige. At man fastholdt erfaringens underordnede placering i teologien rokkede ikke i sig selv ved erfaringens placering i de videnskabelige erkendelser. Vi kan i dag finde et beslægtet synspunkt i barthianismen.

Occamismen har noget af det samme, men alligevel redder den erfaringens enhed ved at indarbejde teologien i de gængse erkendelsesteoretiske rammer. Det kendetegner i det hele taget middelalderens tænkning, hvor skolastikken er afhængig af de aristoteliske principper. Derimod er den mystiske fromhed nyplatonisk. Dog dyrker den ikke spekulationen, men den religiøse erfaring. Det synes som om at fromhedsøvelserne, der skal virke oplysningen, er en genvej udenom spekulationens vej til Gud. Det er teologisk erkendelse på empiriske principper.

Med rationalismen sker en omvæltning, hvor teologien igen begynder at tillempe den erkendelsesteoretiske diskussion på de teologiske problemer. Den plads, som den herskende filosofi tilskriver erfaringen, bliver også den plads, som den herskende teologi indoptager i sin epistemologi. Med romantikkens opvurdering af følelserne, får de derfor en opvurdering i teologien.

Med Kant synes det, som om det hele vælter. Det er ifølge ham

¹Barthianismen, sml. Barth: Kirchliche Dogmatik I/1, denne konception er en reaktion på den schleiermacherske skole, sml. Gundersen s. 12..

²T. Rendtorff: Was heisst "interdisziplinäre Arbeit" für die Theologie? Elemente einer Orientierung. I: Die Theologie in der interdisziplinäre Forschung d. Universität Bielefeld, 1971, s. 45-56; E. Herms: Theologie - eine Erfahrungswissenschaft, TEH 199, 1978, s. 62ff.

³W. Mostert: Sinn oder Gewissheit? Versuche zu einer theologischen Kritik des dogmatistischen Denkens, HUTH 16, 1976, s. 10ff.

umuligt at erkende det oversanselige, og derfor bliver den kristne erfaring umuliggjort. Det er dette problem, som teologien siden har forsøgt at løse, og den kristne erfaring er rykket nærmere til den almenmenneskelige erfaring. Det er ikke så sært, at der i kølvandet på denne udvikling er opstået religionskritikken med Feuerbach, Marx, Nietzsche og Freud i spidsen, der trods deres forskellighed har det til fælles, at de anser religionen for at være en projicering af menneskets inderste ønsker. De har løbet stormløb mod erfaringens gyldighed i disse spørgsmål, og det har været et problem for teologien.

En løsning fra vort århundrede har været at sige, at religion og kristendom er to forskellige ting, jvf. vores hjemlige P. G. Lindhardts skelnen mellem religion og evangelium. Ellers prøver man at gøre teologien til en empirisk videnskab på linie med de øvrige, eller man prøver at sætte den ind i de gængse erkendelsesteoretiske rammer. Meget af det er nye varianter af gamle løsninger.

Nu er dette speciale ikke en behandling af alt dette, det har kun kunnet blive en skitseagtig oversigt. Der er elementer hos Luther, hvor han kan tages til indtægt for forskellige opfat- telser. Det er meningen at gå til Luther selv for at se, hvad han selv siger.¹

2.3. Begrebets anvendelse hos Luther.

At Luther bruger begrebet flittigt ses af en fodnote hos Ebeling, hvor han henviser til en stikordsliste fra WA-Arbeitsstelle Abteilung Register i Institut für Spätmittel- alter und Reformation der Universität Tübingen (Direktor Dr. h. A. Obermann) auf Grund des im Archiv zum Sachregister.² Den viser forekomsten af de latinske ord af peri-stammen i perioden op til 1522:³ experientia 200, experientialis, experientaliter 3, experimentalis 13, experimentum 16, experior, expertus 230 og expers 2. Af tilsvarende tyske begreber er der af erfahren 67 og af Erfahrung 76. Af be- slægtede termer nævnes sentio 310, cognosco 570, apprehendo

¹Jeg er bevidst om faren for at læse problemstillinger ind i Luther, som han var fremmed for.

²Ebeling I, s. 7, note 5.

³WA 1-10.55-57.

85, affectus 900 og cor 1600.

I hans bibeloversættelse oversatte han Rom. 5,2's δοκιμή med Erfahrung,¹ her føjede han en randbemærkning til: Erffarung ist, wenn einer wol versucht ist, und kan dauon reden, als einer der da bey gewesen ist.² Til første del af denne glosse skal bemærkes, at han ellers oversatte både dette begreb og πείρα med det tyske Anfechtung, anfægtelse.³ For Luther får dette begreb meget stor betydning for hans opfattelse af den specifikt kristne erfaring.⁴ Vi ser her en tydelig påvirkning af den bibelske tanke, at troen er noget, der prøves under kamp.

Sætningens sidste del peger i retning af det, som kendetegner erfaringen angående umiddelbarhed, evidens og uerstattelighed,⁵ den betegner kundskab fremfor blot spekulation og gætteri.⁶ For Luther har erfaringen altså bevaret den betydning, som vi kender fra dagligsproget. Prenter har derfor ret, når han siger, at Luthers brug af ordet erfaring i forbindelse med troen viser, at det er virkelighed og ikke noget malet eller indbildt.⁷

Men nu findes der som nævnt i indledningen to tilsyneladende uforenelige linier hos Luther, hvad forskerne også er enige om:⁸ han taler meget om tro som erfaring og har sin berømte sætning: *Experientia facit theologicam*. Men samtidig er der en erfaringskritisk linie hos Luther, hvor han taler om at tro imod al erfaring. Det er et spørgsmål, om de to linier er uforenelige, eller om der er en sammenhæng.

3. ALMENMENNESKELIG ERFARING.

Nu er Luthers hovedinteresse mennesket coram Deo og dermed evangeliets forkyndelse. Derfor er det en vanskelig opgave at opspore hans syn på almenmenneskelig erfaring. Han har ingen systematisk epistemologi.

¹Se 2.1.1.2.

²WEDB 7:43.

³Se 2.1.1.1. - 2.1.1.2.

⁴En mand som Beintker har påvist, at der også er en linie hos Luther, hvor det er overvindelsen af anfægtelsen, der er central mere en anfægtelsen selv (s. 29-57).

⁵Se 2.1.

⁶Sml. Gundersen s. 14.

⁷S. 81. Sml. Gundersen s. 20, pkt. a).

⁸Althaus s. 58ff.; Bohlin s. 431f.; Prenter s. 80ff.; Müller s. 2ff.; Löwenich s. 96-147; Seeberg s. 272ff.; Gundersen s. 13f.

Dog findes der antydninger, der gør det muligt at sammensætte et billede. I en bordtale siger han: "Experientia est inductio ex multis singularibus... Das hatt Astrologia nicht."¹ Dette citat viser, at han anså erfaringen for at være det, der kunne vise noget om tingene.

Vi skal først se på den almenmenneskelige erfaring, dernæst vil jeg behandle begreberne naturlig Guds-bevidsthed og lex naturalis og deres relation til erfaringen. Jeg er klar over, at jeg vist allerede røber udfaldet ved at anbringe dem her, men det får være.

3.1. Erkendelsen af den synlige verden.

Et nøgleafsnit om verdenserkendelsen findes i prædikenen til Epifani-dagen,² hvor Luther giver sit bud på, hvem Østens vise Østens var. Han sætter dem i gruppe med de såkaldte kloge mænd og koner, der kan udøve al slags kunst.³ Han regner med, at de bedriver sort magi og hekseri, men ikke kun det. Der er - med Luthers egne ord - megen naturlig kunst i deres virke, d. v. s., at de ved erfaring kender naturens virkninger og kræfter, sagt med et moderne udtryk: naturlove.⁴

Men de to ting - sort magi og naturlig kunst - blandes ofte sammen i en vis mands liv.⁵ Derfor regner Luther også med, at vismændene ikke var helt rene.⁶ Men de har alligevel ved den store stjerne erkendt, at jødernes konge var født.⁷

Alle mennesker ved noget gennem deres egen erfaring eller ved andres undervisning, nogen mer end andre.⁸ Men som følge af synden⁹ vil fornuften ikke slå sig til ro med det, men higer efter mere.¹⁰ Derfor søger den efter de ting, som vi ikke kan opspore ved hjælp af erfaringen, og laver derfor alle slags "grose Lügen und unnütze Fabeln" og blander den naturlige

¹Ti 3/13,3-5.

²1/557,4ff.

³Ibid. 559,13 -560,2.

⁴Ibid. 562,14-16: Denn naturliche kunst, die vorzeytten Magia hiess... ist die so man lernet der Natur Krefft und Werck erkennen.... Han fremhæver to bibelske eksempler, 1. Kg. 3,25 og Gen. 30,37-39, og nævner eksempler på naturlig kunst hos datidens læger. Sml. 1/561,11-14; 565,10-15 og WA 39 I/175,11-13

⁵1/560,6-11.

⁶Ibid. 561,14-20.

⁷stk. 17.

⁸Ibid. 565,11-13.

⁹Se 3.2.2.

¹⁰1/565,14 - 567,6. Her kommer der kraftige udfald mod atrologien.

kunst med forskelligt "Zaubern und Gaukeln."¹

Det er tydeligt, at der her er et empiristisk indslag hos Luther. For ham er erfaringen kilden til kundskab om den synlige verden, og hans udfald mod fablerne, kan tolkes som et udfald mod ren rationalistisk spekulation, hvis det ikke var fordi, at der stod så meget om magi i sammenhængen, og det derfor snarere må tolkes som et udfald mod denne. Vi må se sagen i sammenhæng med Luthers syn på fornuften, ratio, som han - i pagt med traditionel sprogbrug - kalder det naturlige lys.²

Et koncentrat af Luthers syn på fornuften findes i den Lille Katekismus. I forklaringen til 1. trosartikel nævnes fornuften blandt de gaver, som Gud giver, og for hvilke vi skylder ham tak.³ Men i forklaringen til 3. trosartikel, som betoner menneskets uformåen til at tro i egen kraft, nævnes den blandt de ting, der ikke er i stand til at virke troen.⁴

Nu er spørgsmålet, om Vernunft/ratio skal forstås på samme måde overalt hos Luther, eller om han anvender begrebet i mere end en betydning.

Müller påpeger,⁵ at fornuften bruges i to betydninger: a) fornuften som logikkens instans, vor evne til logiske slutninger, b) indbegrebet af vores naturlige væsen, som bestandig forfører os i frelsesspørgsmål.

Löwenich⁶ citerer Worms for en anden opdeling af Luthers brug af ratio: a) ratio som logisk fremgangsmåde; b) ratio som kulturfaktor, der manifesterer sig i det verdslige liv som forudsætningen for alt menneskeligt kulturarbejde og c) ratio i metafysisk-religiøs mening som verdensanskuelsesprincip.

Denne opdeling finder jeg mere klargørende end Müllers. Müller har nok ret i sin opfattelse af fornuften som en betegnelse for menneskets Guds-fjendske væsen, men Worms får flere betydningsnuancer med. Jeg mener, at Müller gør mest retfærdighed overfor Luthers brug af fornuftsbegrebet som det forholder sig i relation til Gud, hvorimod jeg synes, at

¹Adressen synes at være folk som Paracelsus og Vesalius, der blandede lægevidenskab med overtro.

²1/202,1 - 209,7. Se afsnit 3.2.2 til uddybelse af dette.

³BSLK s. 511, stk. 2.

⁴BSLK s. 511, stk 6, se også 3.2.2.

⁵S. 79.

⁶S. 88ff.

Worms' gør mest retfærdighed over for begrebet isoleret betragtet. Derfor vil jeg i dette afsnit gå ud fra Worms' inddeling.

I nærværende afsnit behandler jeg første og anden betydning af ratio, for så vidt som den forholder sig til de synlige ting, det er noget helt andet er, hvordan den forholder sig til de usynlige. Den tredje betydning har også noget at gøre med dette, jeg vil uddybe det senere.¹

Worms' første betydning er identisk med Müllers første betydning. Han giver en behandling af logikkens plads hos Luther og hans teologi. Worms er af den holdning, at Luther helt forkastede den tredje betydning, da det er spekulation over Guds værk, som overskrider grænserne for, hvad Gud har åbenbaret,² hvorimod den logiske fremgangsmåde³ bruges af Luther uden betænkelighed.⁴ Den træder ikke ind som en autoritet ved siden af autoritas, Skriftens autoritet, men lærer os at bruge autoritas rigtigt og drage de rigtige slutninger fra den.

Hvad angår jordiske ting, så er menneskets naturlige fatteevne nok svækket, men ikke totalt fordærvet.⁵ Luthers opfattelse af fornuftens uformåen i åndelige ting skal derfor ikke forstås i retning af et sacrificium intellectum eller et fideistisk standpunkt, heller ikke i retning af en dyrkelse af det irrationelle.⁶ Luther regner klart nok med, at fornuften har sin funktion inden for et vist område, men han sætter skarpe grænser. Löwenich rammer i plet, når han siger, at Luthers afvisning af fornuften er en grænsesætning snarere end en total afvisning.⁷ Fornuften formår at fatte, hvordan naturen hænger sammen og at anvende det i det borgerlige liv, det verdslige regimente.⁸ Det vil føre for vidt her at

¹Se 3.2.1.

²Se 3.2.1.

³"...logisches Schlussverfahren," Löwenich s. 89.

⁴Det har visse modifikationer, se 3.2.1.

⁵...das drey und zwey machen funff ist gantz helle ym Liecht der natur..., 1/203,12-13; sml. Bohlin s. 154ff.; Müller s. 9ff.; Hägglund I s. 34ff.

⁶Se 3.2.1 - 3.2.2.

⁷1/56f.

⁸Naturalia sunt integra, concedo; homo in impietate mersus et servus diaboli habet potestatem edificandi, domum, regendi magistratum - quae sunt homini subiecta...quia oeconomia et politia. WA 40;1/293,7-10; Du muss hier scheyden gott und den menschen odder Ewig und zeyttlich ding. Ynn zeyttlichen dingen und die den Menschen angehen, da ist der Mensch vornunfftig gnug, da darff er keynes andern Liechts denn der Vornunfft. Darum leret auch gott nit ynn der Schrift, wie man Hewser bauen, kleyder machen, heyraten, kriegem, schiffen, oder dergleychen tun soll, das sie geschehen; denn da ist das natürllich licht gnugsam zu... 1/531,5-11.

behandle hele to-regimentslæren, men det er klart nok, at det er i det verdslige regimente, at fornuften har sin plads.¹

Luther regner med, at sjælen lever i sanserne, og at disse har deres funktioner og lyster til fælles med dyrene.² Men det er fornuften, der hos mennesket kan bearbejde sanseindtrykkene. "At förnimma och erfara er utmärkande för människans kunnskap om världen och de kroppsliga tingen."³ Hägglund skriver, at "empfinden" og "fühlen" skal forstås "als funktion innerhalb der Vernunft, wie man die äussere Wahrnehmung gewissermassen ihrer Wirksamkeit zuschreiben kann."⁴ Det skiller mennesket fra dyrene og sætter det i stand til at herske over jorden og underlægge sig den, som det blev befaleet ved skabelsen.⁵ Derfor kan Luther tale om fornuften som noget guddommeligt.⁶ Han mener endda, at denne herskerposition ikke er taget fra mennesket efter syndefaldet.⁷ Han ejede også en hel ordsprogssamling, fordi han der fandt den visdom angående det jordiske liv, som han vurderede højt.⁸ Ydre iagttagelser, indre fornemmelser og forstandsmæssig begriben er derfor parallelle begreber. Derfor kan vi også se, at Luther kan sætte fornuft og erfaring side om side som et ordpar.⁹

Han mener kort og godt, at erfaringen - egen og andres - er fornuftens kilde i jordiske ting, alt hvad man kalder erfaring i daglig tale hører under fornuftens område.¹⁰ Heraf kan vi se, at Luther ikke foragter hverken menneskeligt kulturarbejde eller logisk tænkning. Han mener, at fornuften sagt i disse betydninger frembringer gode ting.

Der er et element af empirisme i Luthers opfattelse. Men han er ikke sensualist, for han mener, at fornuften må bearbejde sanseindtrykkene. Ellers ville også dyrene kunne erkende i menneskelig forstand, da vi har sanserne til fælles med dem.

¹Jvf. WA 15/699,34 - 700,28.

²WA 39 I/175,5-6; WA 42/41,29-35; sml. Olson s. 500ff.

³Hägglund II s. 52ff., sml. Hägglund I s. 64ff.; Löwenich s. 70f.

⁴Hägglund I s. 69.

⁵WA 39 I/175,14-15; sml. Hägglund I s. 34-35; Olson s. 341.

⁶Ibid. 175,9-10.

⁷Ibid. 175,20-21.

⁸Müller s. 11.

⁹Det er altså ikke med rette, at lutherdommen er blevet tilskrevet videnskabsfjendtlighed.

¹⁰...und überkomet teglich mehr und mehr Vorstands ynn gottlichen und allen dingen; wie das allis die erfahrung gibt, und on erfahrung ists ein unuorhehmlich rede...1/297,24 - 298,1; se Hägglund II s. 70.

Men der er en side, som Worms ikke får med: at Luther også regnede med, at der var meget skidt iblandet det positive på grund af synden. Det fremgår af den ovennævnte Epifaniprædiken. Fornuften er nemlig ikke en ufejlbar instans. Jeg skal i næste afsnit komme ind på dens totale uformåen i de guddommelige ting. Her skal der bare siges, at heller ikke i de jordiske ting er den ufejlbarlig trods alt det gode, der kan siges.

For Luther er hele mennesket fordærvet af synd, det gælder også fornuften.¹ Det betyder, at fornuften heller ikke kan være fuldkommen indenfor sit kompetenceområde.² Selvom Luther vurderede fornuften højt inden for de synlige tings område, så slugte han ikke al videnskab/filosofi råt.

For det første er sanserne svækkede af syndefaldet,³ og vi kan derfor kun erfare verden "fragmentarisk."⁴ For det andet fødes mennesket i og med arvesynden med stolthed, og derfor blandes erfaringen med egne påfund, som mennesket selv spekulerer sig til for at udfylde hullerne i stedet for at nøjes med den viden, som erfaringen og Gud giver dem.⁵ Den fragmentariske viden forveksles med alviden. Enkeltdeler forveksles med helheden, og det, som erfares nogle få gange, gøres til en universel regel.⁶

Det må ikke få os til at tro, at Luther modsiger sig selv i forhold til sine positive udsagn om fornuften og almenmenneskelig erfaring. Han regner klart nok med, at hvis mennesket blot holdt sig til det, som de fik ved erfaringen, så ville fornuften virkelig være en rig gave. Og når den holder sig på dette område, så er den også en rig gave.

Derfor må Luther forkaste en hel del af fornuftens frembringelser. I den forbindelse må nævnes, at Hägglund har påvist steder hos Luther, hvor hans kritik af Aristoteles snarere er af filosofisk end af teologisk karakter.⁷

Luther har tydeligvis overtaget occamismens skarpe skelnen

¹Se 3.2.2.

²Sml. Hägglund I s. 64.

³Sml. Olson s. 335ff.

⁴Luther anvender ikke dette udtryk, men det er det, som han mener.

⁵Se 3.2.1. - 3.2.2.

⁶Her er det, som vi så i bordtalecitatet under 3. og i Epifani-prædikenen, astrologien, der tjener til eksempel.

⁷Sml. Hägglund II s. 11.

mellem teologi som erkendelse af den usynlige verden og filosofi som erkendelse af den synlige verden.¹ Og han anser erkendelsen af den synlige verden for at være evident, ligesom Occam gjorde. Han betoner erfaringens betydning og den overleverede visdom. Det er givetvis et hjørne af hans teologiske oplæring, som han kunne stå ved, selvom det måske er på lidt andre forudsætninger, og han ellers kunne gøre skarpt op med Occams teologi på andre punkter.

Samtidig synes der at være visse ligheder med renæssancens empirisme. Det er en kendt sag, at Luther kunne bruge Erasmus' græske bibel til sin oversættelse og nød godt af hans sproglige landvindinger, selvom han så havde et bittert opgør med ham af teologisk karakter.² Det kan føre ind i den teori, at Luther et stykke på vej kunne godtage renæssancens landvindinger på fornuftens område og bruge erfaringen fremfor spekulationen. Det, der så skilte Luther fra renæssancen, var hans grænsesætning for erkendelsen contra tidens optimistiske menneskesyn. Luther havde syn for, både at erkendelsen af de jordiske ting var svækket, og at den var uformående til de himmelske.

Der er et element af skepticisme, men det karakteristiske er begrundelsen: syndefaldet. For det første er sanserne svækket efter syndefaldet. For det andet er der menneskets hovmod og trang til at ville være herre, der får det til at udfylde erkendelsens huller med digt. For det tredje er Gud ikke den fjernt virkende transcendent årsag til et autonomt menneske, men dynamisk virkende gennem sine skaberordninger.³

Noget egentligt filosofisk forsøg på at løse problemet har Luther ikke. Enten er det ikke hans hovedinteresse, eller også mener han, at det aldrig bliver løst her på jorden. Men han synes at stå renæssancen nærmere i synet på den almenmenneskelige erfaring end den skolastiske tradition og dens rationalistiske tænkning.

3.2. Naturlig Guds-bevidsthed.

Er det naturlige menneske for Luther uden nogen naturlig Guds-bevidsthed? Det har været hævdet indenfor barthianismen,

¹Sml. Löwenich s. 85ff.; Gundersen s. 21.

²Sml. Beisser s. 54-62; Holl s. 544ff.

³Sml. Gundersen s. 15.

at en sådan var fremmed for Luther. Men Luther mener faktisk med grundlag i Rom. 1,20, at det naturlige menneske ved, at Gud eksisterer.¹ Ifølge Olson løser Luther ateismens problem ved at sige, at de kun bekender med munden, inderst inde ved de, at Gud eksisterer.²

Her kunne jeg passende henvise til den berømte udlægning af det 1. bud i den Store Katekismus, hvor Luther definerer en gud som det, man sætter sit håb til og venter alt godt fra, og hvor han siger, at alle har en gud, oftest er det penge, som er en gud for mange.³ Det viser, at Luther ikke regner med en ateist i vores forstand: alle har noget, som de fortrøster sig til, og det kan godt være noget jordisk. I denne udlægning påpeger han også, at nærværet af et menneskes gud bliver til en følelse af glæde og af at være i Himmelen og fraværet af samme gud giver en følelse af Helvede. Det viser også klart, at han regner med almenreligiøse erfaringer, der kan være et bedrag.

Der er også passager, hvor han tilsyneladende regner med, at de uomvendte har en sand mening om Gud. Han siger i en prædiken: *Wie auch der heide Aristoteles solches schleust in seinem besten Buch aus dem Spruch ihres weisesten Poeten Homeri, Es könne kein gut Regiment sein, darin mehr denn ein Herr ist....Darumb musse in jedem Regiment allein ein Herr und Regent sein.*

*Das ist wol recht und war, Denn Gott hat auch solchs Licht und verstand der menschlichen Natur eingepflanzt, damit ein Anzeigung und gleich ein Bilde ihr zu geben seines Ggöttlichen Regiments, das er sey ein Herr und Schepfer alle Creaturn.*⁴

Alligevel afviser han enhver Guds-forståelse udenom troen, det hedder videre:⁵ *Damit ist aber noch gar nicht genug das hohe, ewige, Göttliche wesen erforschet und ergründet. Denn ob ich schon das erlernet habe, das ein einige Göttliche Majestet alle Dinge regiert; so weis ich doch damit nicht, was und wie*

¹Welchen ist wol offenbaret das, so man von Natur von gott wissen kan, durch die Werck der Schopffung, Röm. i, Und zeiget auch Gottes Wille in dem, so wir thun sollen. WA 22/376,7-10;...ist ein Erkenntnis (A Posteriore), da man Gott von aussen ansihet an seinen werken und Regiment, wie man ein Schloss oder haus auswendig ansihet und dabey spüret den Herrn oder Hauswirth...WA 22/509,18-20.

²S. 208f.

³Se BSLK s. 560, stk 1ff.

⁴Sml. WA 21/510,33 - 511,1.

⁵Ibid. 511,1-6.

es inwendig des selben göttliche wesens zugehet.

Det står i en sammenhæng, hvor der er tale om Treenigheden, men det viser, at der er punkter i læren, som det naturlige menneske ikke fatter.¹ Og evangeliet fatter det slet ikke, som vi skal se senere.²

Der er derfor to aspekter i menneskets manglende erkendelsesformåen i teologien: dels lærens paradoksalitet, der ikke kan sættes på en strengt logisk formel, dels status corrupta.

3.2.1. Det logisk absurde i læren.

Noget, der tit tages frem som et eksempel på det for den naturlige logik uforståelige ved kristendommen, er de oldkirkelige dogmer om treenigheden og Kristi to naturer. Der er ingen tvivl om, at Luther holdt fast ved disse dogmer.³ Han har følgende formulering: drei unterschiedene Personen, einigen Wahrhaftigen Wesens.⁴ Det er ofte i forbindelse med den lære, at han betoner teologiens ufattelighed for den naturlige fornuft⁵ og dermed også for vor erfaring, som hænger sammen med fornuften.⁶ Vi finder ingen forsøg på analogier i skaberværket, som vi finder i f. eks. Augustins trinitetslære, og der er ingen spekulationer over, hvordan det hænger sammen.

Når man på augustinsk vis forsøger at finde trinitetsanalogier i den empiriske verden, går man ud fra noget, der er tilgængeligt for erfaringen og spekulerer sig frem til en treenighedslære på det grundlag. Det samme gælder, når man analogiserer med sjælekræfterne, som Augustin gjorde, og som det derefter blev almindeligt i middelalderen. De deducerede sig frem til en trinitetsteologi. Da kommer trinitetslæren til at bygge på noget i mennesket, som man empirisk kan konstatere. Derved bliver det enten til rationalistisk teologi som i skolastikken eller erfaringsteologi som i Pariserskolen.

Luther forsvarer ikke den gammelkirkelige lære uden ved at

¹Se 3.2.1.

²Se 3.2.2.

³Sml. Müller s. 76f. (bemærk især note 2); Prenter s. 202-215.270, note 101; Bohlin s. 215-243.

⁴Sml. WA 21/508,34f. Denne formulering er en allusion til Athanasium 3-4. Sml. Wisløff s. 58f.

⁵...dieser Artikel ist so hoch uber menschlich verstand und Sprache, das Gott als ein Vater seinen Kinder mus zu gute halten....21/508,29-32; Ob das nu die Vernunft nit begreyfft, wie es Zugehe, muss sie sich ynn diese Wortte und dergleychen gefangen geben unnd glewben. Denn wo es begreyfflich were nach der Vernunft, so were kein glaube da...1/152,9ff.

⁶Solchs ist nicht (sage ich) durch menschliche Vernunft erforschet, erklettert oder erstiegen...21/510,4f.

henvise til Skriftens nøgne vidnesbyrd, og han går nøje skriftbeviserne igennem. Det behøver man bare at læse prædikernene til Trinitatis-søndagen for at forvisse sig om. Her fremhæver han også, at denne lære, som er højt over vor fornuft, kun gives ved åbenbaringen i Guds Ord.¹ Luther anså virkelig Treenigheden for at være ikke blot et tilbedelsesværdigt mysterium, men også en nødvendig del af troen. Han pegede først og fremmest på Skriften og dens vidnesbyrd, når han skulle tale om den og bevise den.²

Det samme forhold havde han til to-naturslæren.³ Det hedder i Lille Katekismus i pagt med de oldkirkelige formuleringer om Kristus, at han er "wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrauen Maria geboren..."⁴ Også i den sammenhæng afviser han alle spekulationer, der går udover Skriften, og vil i stedet gå til Skriften for at bevise den.⁵ Det gør han især i udlægninger af Hebr. 1⁶ og Johannes-prologen.⁷ "Der hohe artikel" om Kristi guddommelighed skal være tilgængelig for alle kristne, og den er det for troen, selv om den er skjult for fornuften.⁸ Han kæder den sammen med påskebegivenhederne, fordi det var nødvendigt, at Gud måtte blive menneske for at kunne dø; men han måtte stadig være Gud for at kunne opstå igen.⁹ Hos Luther er to-naturs-læren nemlig ikke alene en slags åndelig tankegymnastik uden egentlig betydning, den er kædet sammen med

¹Sml. WA 21/510,8-25.

²1/144,4 - 180,3 (Udlægning af Hebr. 1 med henvisning til Ps. 2,8; 2. Sam. 7,14; Ps. 89,27f.; 97,7; 45,8; Gen., 19,24; Sak. 3,2; Ps. 68,19; 102,13-17); 182,9 - 183,12 (her kædes Johs. 1,1-2 sammen med Gen. 1,1-3); 194,1-18 (Hebr. 2,8; 1. Kor. 15,27); 352,19 - 354,12 (Gal. 4,2) 355,14 - 356,17 (Johs. 14,6); 370,18-27 (Rom. 8,15); 2/295,2 - 298,7 (Johs. 1,1ff.; Ps. 110,1; 8,5-9; Johs. 5,19-23; Rom. 1,2-4; Johs. 16,13; 17,1-5; Ps. 2,8; 45,7f.; Mt. 28,19; Gen. 1,2; Ps. 33,6; Ps. 139,7f.). Vi kan ikke her tage stilling til alle disse skriftbeviser og til Luthers eksegese af dem. Det, der er pointen i denne sammenhæng er, at han henviser til Skriften og ikke til analogier i skaberværket eller til logiske ræsonnementer.

Her synes jeg, at Bohlin (s. 152-243) skyder forbi, når han siger, at Luther selv prøver at opstille en *speculatio maiestatis* og modsiger sig selv. Det virker som om, at Bohlin vil have det hele ind i en logisk formel og vil få Luther til at passe i den. Det er forkert ud fra Luthers egne forudsætninger.

³Daher haben die allerelltesten solch Spruche auch allzeyt vorstanden, das Christus nit alleyn Mensch, sondern auch gott seyn 2/599,13ff., sml. Wisløff s. 96f; Frey s. 30.

⁴BSLK s. 511, stk. 4.

⁵Adskillige af de steder, hvor han argumenterer for Treenigheden, argumenterer han også for Kristi guddom, og hører derfor med til forsvaret for tonaturslæren. Desuden er der et forsvar for tonaturslæren i 1/145ff. (Hebr. 1 med henvisninger til Johs 8,58; Matt. 20,23; Johs. 14,28; Mark. 13,32); 595,9 - 598,18 (Mika 5,1); WA 21/546,24f. (Johs. 1,14).

⁶Sml. 1/147,4 - 163,24.

⁷Sml. 1/189,2 - 209,15.

⁸Sml. 1/191,13ff.; 193,7ff.; 239,17ff.

⁹1/147,4ff.

hele Kristi frelsesgerning.¹

Der henvises ofte til det begreb hos Luther, der kaldes *speculatio majestatis*, som han brugte til angreb på sin samtids teologer, især dem i den skolastiske tradition. Det begreb bliver ofte misbrugt. Det er ikke sådan, at treenighedslæren og to-naturslæren er fremmedlegemer i Luthers teologi, som kan undværes. De hører med til helhedssynet.² Det, som Luther sigter til med begrebet *speculatio maiestatis*, er, at der spekuleres over Treenighedens mysterier *udover* hvad Skriften siger. Hvad Skriften *de facto* røber om Treenigheden og Kristi to naturer, det *skal* siges, og det gør Luther, når han kan komme til det.³

Og egentlig er hele læren logisk absurd. Vi har det lange skrift *De Servo Arbitrio*, som taler for et lærepunkt, der strider mod al naturlig menneskelig tankegang. Desuden har vi striden med reformationens radikale fløj, hvor det stik imod al fornuft forsvares, at brødet og vinen kan være Jesu legeme og blod, og at Kristi legeme kan være allestedsnærværende.⁴ Der er i princippet ikke ét lærepunkt, der ikke tjener til at gøre vor naturlige, fornuftige opfattelse til intet. Vi har intet i vor evne til logisk tænkning, der kan slutte sig frem til den kristne dogmatik.

Derfor afviser også Luther fornuften i betydningen filosofisk metafysik, da det er spekulationer over verdens årsag og formål, som vor fornuft aldrig kan opnå nogen viden om.⁵ Fornuften i denne betydning kan ikke som fornuftsbegrebet i øvrigt siges at være dobbeltsidet *coram Deo* eller *coram hominibus*. Den er for Luther helt og holdent et udtryk for menneskets egenvilje og afguderier. Vi har tidligere behandlet

¹Nun ist solcher Zorn Gottes uber die Sünde so gros und schwer, das hie keine Creatur sich hat können ins Mittel setzen, dafur abtrag zu thun und Versöhnung zu erlangen; Und die Verdammnis so schwer und ewig, das auch hie kein Engel so Mechtig gewest, der sie hette können auffheben und dafur das Leben wider bringen und geben, Sondern es hat müssen die einige Person, Gottes Son selbs, die Sünd Gottes zorn und Tod, darunter die menschliche natur gelegen, auff sich laden und das Opfer da fur gewesen. WA 21/481,23-29.

²Prenter (s.203f.) citerer nogle tyske teologer (Otto, Johannes von Walther) med det synspunkt.

³Man behøver bare at læse hans Trinitatis-prædikener igennem.

⁴...kan ich glauben, das Christus aufferstande ist von todten; item das er durch den stein ist gangen, der fur dem grab lag, und kein loch hynein gemacht hat. Item, kan ich glauben, dass es war sey, das er durch verschlossene Thuer gangen, das er nichts zurbrochen noch verseret hat, also dac holz und seyn Leyb an einem ort war, und dennoch warhafftig flesch und blut da war; so kan ich auch wol glauben, das in dem brot unnd Weyn der leib und das Blut Christi sey. WA 12/477,8-12.

⁵Sml. Wislöff s. 57f.; Gundersen s. 18f.; Müller s. 77.

erfaringen som kilde til erkendelse af verden, som den fremstår for os, men angående verdens årsag og formål har vi intet andet at holde os til end det rene ord.

Müller påpeger i forbindelse med sin skelnen mellem fornuften i to betydninger, at det gør forargelsen dobbelt: dels at tre er en og en er tre og at Gud blev menneske er lige så absurd som at sige, at mennesket er en hest, men også, at det strider mod hele vor natur, som er født Guds-fjendsk, se næste afsnit. Netop den første slags forargelse finder vi nævnt hos Luther i forbindelse med treenigheden, som han siger, at jøder, tyrkere og hedninger opfatter som kætteri og dårskab.¹

I den forbindelse vil jeg minde om min tidligere reference til Worms, der mente, at Luther brugte logiske slutninger uden betænkkeligheder.² Löwenich har derimod en henvisning til Heims, der påviser, at Luther ikke altid lader logiske slutninger gælde.³ Det skal vi være opmærksomme på i denne sammenhæng. For Luther er fide i høj grad i modstrid med scientia, uden at han af den grund ophæver scientia. Derfor finder jeg heller ikke, at Müllers og Worms' løsning siger hele sandheden, da der faktisk er visse af troens sandheder, hvor den naturlige logik ikke gælder, selvom den samme logik er god nok til sit formål. Når den begynder at gå ind i troens sætninger, overskrider den sin kompetence. Her har vi et punkt, hvor Luther adskiller sig fra Occam: han nærmer sig ikke teologien via erkendelseslæren. Han stiller spørgsmålstegn til erkendelseslæren i lyset af teologien.⁴ Teologien er en irrationel størrelse målt med strengt logiske alen, og det er kun i Skriften, at han finder sine begrundelser.

Men alt er ikke sagt med det irrationelle i læren. Det er kun begyndelsen.

3.2.2. Arvesyndens indflydelse.

Det egentlige er status corruptas indflydelse på menneskenaturen, som fragmenterede den almenmenneskelige erkendelse af verden.⁵ Hvad Guds-erkendelsen angår, så er den ikke blot

¹Sml. WA 21/510,11-37.

²Se 3.1.2.

³S. 89f. Dette problemkompleks behandles hos Hägglund II, s. 60ff.

⁴Sml. Hägglund II s. 41ff.; Gundersen s. 21.

⁵Se 3.1.

fragmenteret, men totalt fordærvet. Uden den faldne natur ville mennesket være villigt til at bøje sig for Guds Ord, også når det støder sammen med logikken, men det vil hellere følge sin egen opfattelse.

Sagen må derfor ses i sammenhæng med Luthers opfattelse af synden, som også kommer frem i en udlægning af Rom. 6,4: Den "alten Menschen" heisset er nicht allein den Leib oder die groben Sündlichen werck, so der Leib begehet mit den eusserlichen funf sinnen; Sondern den ganzen Baum mit allen früchten, das ist, den ganzen Menschen, wie er von Adam geboren ist, mit Leib, und Seel, willen, vernunft und verstand, der noch im unglauben, Gottes verachtung und Ungehorsam ist, beide in inwendigen und auswendigen stucken.¹ I indvendige og udvendige stykker skal forstås som både i forhold til den skabte verden og den usynlige åndelige verden, da vi hos Luther har en skelnen mellem det indre og det ydre menneske. Det indre er mennesket ifølge sit hjerte og samvittighed, som det forholder sig til Gud, det ydre er mennesket som helhed, som det forholder sig til det ydre, legemlige liv.²

Synden er derfor ikke alene ydre handlinger, men selve ulydigheden og mistilliden til Gud, som bærer alle de onde frugter i ydre handlinger, og som præger hele mennesket, *totus homo*. Han betoner også, at det præger mennesket fra fødslen, så tilmed det nyfødte barn er underlagt den samme dom.³ Han henviser til omskærelsen som bevis:⁴ hvis Gud befaledede omskærelse på tunge og hånd, så ville det betyde, at han hadede ord og gerning, men fandt behag i person og natur hos mennesket. Men når omskærelsen finder sted på et lem, som ikke har anden funktion end videreførelsen af naturen og det personlige væsen, så er det tegn på, at ondskenen netop er at finde i arvesynden, også kaldet personsynden og natursynden. Senere siger han, at barnet omskæres allerede på den 8. dag, hvor det endnu ikke har formået at gøre nogen gerningssynder.

¹WA 22/98,13-19.

²2/51,30 - 52,31; sml. Olson s. 473ff. og Hägglund II s. 64.304ff.

³Denn die Schrift bezeuget, was von Man und Weibe zur Welt geboren wird, das ist in Sünden und unter Gottes fluch; wie David Ps. 51,7 sagt: "Siehe, ich bin von sundlichen samen gezeuget." Denn dis fleisch und blut ist gar mit böser lust und ungehorsam wider Gott durchgangen und verderbt, Darumb, wie der zeug in Vater und Mutter verderbt ist, also bleibt er auch in den Kindern; darum kann kein Mensch von Mann und Weib on sündliche Natur herkommen. WA 21/233,31-37.

⁴1/355,14 - 360,23.

Det viser, at det egentlig er natursynden, der fordømmer.¹ I lyset af dette falder alt det til jorden, som i menneskets øjne går for at være retfærdighed og hellighed. Alt i den kristne teologi må ses i forhold til den Hellige Gud.² Derfor hedder det i en prædiken, hvor træet og de dårlige frugter nævnes, at mennesket ikke fordømmes på grund af dets gerninger, men gerningerne fordømmes på grund af mennesket.³

Denne menneskets ulydighed kan ikke placeres noget bestemt psykologisk sted i mennesket, men det er en betegnelse for totus homo, som det efter faldet forholder sig til Gud. Her er ingen platonsk dualisme, både legeme og sjæl er underlagt synden. I pagt med katekismeforklaringen til tredje trosartikel⁴ er både vilje, fornuft og forstand underlagt det samme fordærv.

Fordærvets indflydelse på Guds-erkendelsen er radikal. Vi så tidligere,⁵ at Luther i forklaringen til 3. trosartikel betonedede menneskets uformåen til at tro, og at denne uformåen også omfattede fornuften. Fornuften kan til en vis grænse fatte, at Gud er til,⁶ og at vi skal tjene ham,⁷ men den rækker ikke, hvad evangeliet angår.⁸ Luther har sine udfald mod Frau Hulda, den gamle heks, et smædenavn for fornuften.⁹ Han kan også kalde fornuften for Djævelens brud.¹⁰

Derfor tolker Luther også Johs. 1,4-5 anderledes end traditionen,¹¹ der tolker menneskets lys som det naturlige lys, fornuften. I den ansås der traditionelt for at være en vis erkendelse af og dragning til det gode.¹² Luther tolker det

¹Hägglund I s. 103ff.

²Gundersen (21) har et citat fra udlægningen af Ps. 51, der i hans oversættelse lyder: "Juristane taler om mennesket at han er herre over sitt gods. Legane taler om mennesket ettersom det er friskt eller sjukt. Men teologien talar om mennesket som ein syndar...at det er alval og fødd i synd og er eit vreidens barn av naturen."

³1/509,4-16; 554,3 - 356,17.

⁴BSLK 511, stk. 6.

⁵Se 3.1

⁶Penn menschliche vernunft und weisheit kan dennoch von ir selbs so weit komen, das sie schlusst (wiewohl schwachlich), das da musse ein einig, ewig, Gottlich Wesen seyn, welches alle dinge erschaffen, erhält und regiert...21/509,6ff.

⁷Sml. Olson s. 174ff.

⁸...die natürlich Vernunft und unsrer liecht, bescleust, es sey nichts und eytel Finsterniss. 1/527,12-13. Sml. Gundersen s. 15f.

⁹Hye tritt Fraw Hulde herfur mit der possnassen, die natur, und thar yhrem gotte widerpellen... 1/386,16-17.

¹⁰2/923, stk. 54.

¹¹1/202,7 - 205,3; sml. Olson s. 510ff.; Hägglund II s. 65.

¹²Se 2.2.2.2. - 2.2.2.2.2.

kristologisk: det er ikke et lys, der lyser naturligt i alle mennesker. Det er i Kristus, hvor det er muligt at finde nådens lys fremfor at spekulere over skaberværket.¹ Og netop i denne prædiken har vi også en klar udfoldelse af, at det naturlige lys står nådens lys imod.

Her kommer vi ind på et afgørende springende punkt i antropologien: opfattelsen af imago Dei,² der i den kristne mysticisme identificeredes med sjælegrunden, guddomsgnisten i mennesket, og i skolastikken blev opfattet som fornuften.³

Luther bryder med den tradition, der søger gudbilledligheden i det empirisk konstaterbare menneske.⁴ For Luther er det tekster som Ef. 4,24 og Kol. 3,10, der omtaler det nye menneske, der er det afgørende.⁵ Han anser gudbilledligheden for at være tabt ved faldet og derfor er det ikke en størrelse, som vi kender noget til uden ved det blotte ord. Med andre ord: vi kan ikke gøre nogen erfaring (!) af det.

Det er en relationsbetegnelse, der betegner, at mennesket lever i et ret forhold til Gud og den deraf følgende renhed og fuldkommenhed. Han går ud fra det i troen genoprettede menneske og dets egenskaber. Nu er gudbilledligheden heller ikke fuldkommen hos det, men i begrænset omfang kan man her se, hvad gudbilledligheden indebærer. Den var ikke, som Thomas Aquinas lærer, hos Adam før faldet som et tillæg til naturen, det hørte med til hans væsen som helhed. Den kunne tabes, og det skete også ved faldet, men ved genfødslen fås den igen i en foreløbig og ufuldkommen form. Det er stadigvæk så formørket, at det ikke bidrager til nogen klaring af sagen. Derfor har vi ikke noget andet vidnesbyrd om imago Dei end det nøgne ord. Vi har tidligere set på menneskets herredømme over skabningen ved fornuften,⁶ men det er altså ikke den, der er imago Dei hos Luther.⁷ Derfor kan vi ikke tale om fornuften som noget tilknytningspunkt for evangeliet.⁸

¹Han argumenterer med, at der i vers 5 står, at mørket ikke begreb det.

²Afledt af Gen. 1,26f.

³Augustin anså hukommelse, forstand og vilje for at modsvare de tre personer i guddommen.

⁴Vi skal bemærke, at Luther ikke skelner mellem similitudo og imago Dei, som man ellers gjorde i traditionen.

⁵Sml. Hägglund I s. 77ff.

⁶Se 3.1.

⁷Den betydning kom ind via Melancton.

⁸Das zuerkennen vermag keine Vernunft. 2/12,6.

Hvor fornuften i erkendelsen af den synlige verden var fragmenteret og svækket, men ikke værre end at det borgerlige liv kunne fungere, så er den i Guds-erkendelsen totalt fordærvet og udygtig. Den kan ikke tænke i andet end et handling/følgeskema, som i teologien vil føre til gerningsretfærdighed. Mennesket anvender Guds gaver til at trænge ind i Guds væsen og til at tilfredsstille sin trang til alviden, som fordærvede den almenmenneskelige erkendelse, men som i langt højere grad fordærver Guds-erkendelsen.¹

Det samme må derfor siges om almenmenneskelig erfaring,² som hænger sammen med fornuften. I fortalen til Vinterdelen³ slutter han med at pege på, at lærdommen intet er i Guds øjne med citat af det tyske ordsprog: Die Gelehrten, die Verkehrten. Han bruger i sammenhængen begrebet erfaren om den lærde i modsætning til den jævne befolkning. Her har vi et klart udtryk for et syn på erfaringen som en troens fjende på linie med de tilsvarende udtalelser om fornuften.

Derfor må der drages den konklusion, at den almenmenneskelige erfaring ikke har nogen mulighed for sand Guds-erkendelse,⁴ og almenreligiøs erfaring siges at være uden nogen sand erkendelse. Det indebærer, at empirisk religionsforskning ikke kan sige noget om, hvad der er sandt, men kun om de menneskelige guds-forestillinger, som så må betegnes som falske og ikke-normative for kristentroen og dermed teologien.

3.2.3. Lex Naturalis.

Der er ingen tvivl om, at Luther på baggrund af Rom. 2,15 regnede med, at det naturlige menneske havde en vis erkendelse af Guds lov, og at den naturlige Guds-bevidsthed hører til under lovens fortegn.⁵ Han anser den for at være medskabt. Den var i Adams hjerte, og ethvert menneske har skrevet loven i sin samvittighed. Mennesket kan godt sige, at det skal være

¹Sml. Gundersen s. 17.

²Sml. Müller s. 25ff.

³

⁴„darumb ist ynn disser Epistell mechtiglich vorstossen und vordampt all naturliche Weyshett; aller menschen Vornunfft, aller heyden kunst, alle menschliche Lere und gesetz, unnd ist beschlossen, das es alles eytel finsternis sind, dieweyl diesses Liechtes Zukunft not ist. 1/527,15ff.

⁵Sihe, so weit gehet und lernet die Vernunfft, das man nicht sol böses thun, auch nicht mit gedanken noch willen...WA 22/109,1ff.; Sol man denn Gottes Gesetz verachten oder nicht halten? Ist es nicht ein fein schön Ding umb Frommigkeit züchtig und ehrlich leben? Welches ja Gott in die vernunfft gepflanzet und alle Bucher preisen und die Welt mus damit regiert werden... *ibid.*/31,17 - 32,1; sml. Olson s. 159ff.

fromt og tjene Gud og leve efter budene. Det kan endda erkende, at Gud er vred over synden.¹ Det hører med til den almenmenneskelige erfaring.

Så er der andre steder, hvor han synes at sige, at ikke engang loven og sit eget fordærv formår det naturlige menneske at erkende.² Jeg vil senere komme nærmere ind på denne problematik. Her skal vi bare se på, hvad der karakteriserer den naturlige lovopfattelse.

Her kommer jeg uvilkårligt ind på samvittigheden. Det er et afgørende punkt i Luthers antropologi,³ der går som en rød tråd gennem hans prædikener.⁴ I De votis Monasticis findes et klart defineret udsagn om samvittigheden:⁵ Conscientia enim non est virtus operandi sed virtus iudicandi, quae iudicat de operibus. Opus eius proprium est (et Paulus roma II dicit) accusare vel excusare, reum vel absolutum, paridium vel securum constituere. Quare officium eius est, non facere sed de factis et faciendis dictare, quae vel reum vel saluum facit coram Deo.

Det er altså den instans i mennesket, der dømmes om udførte gerninger.⁶ "Instans" må ikke forstås sådan, at vi kan placere den præcist i menneskesindet. Det er snarere betegnelse for totus homo, som det naturligt reagerer på loven.⁷ Det interessante i citatet er, at samvittighedens anklager i sig selv ikke formår at virke det gode; det er ikke en virkende, men en dømmende instans i mennesket. Det er en fremmed tanke for os i dag. Vi er vant til at se samvittigheden som det, der driver til det gode, men for Luther er det ikke tilfældet.

Vi så tidligere, at ydre iagttagelser, indre fornemmelser og forstandsmæssig begriben er parallelle begreber.⁸ Samvittig-

¹...denn die Sund macht natürlich eyn furchtsam, fluchtig gewissen, das sich fur gott entsetzet und vorpirget, wie Adam in paradiss thet, und kan nit leyden die Zukunfft gottes. Syntemal es weyss und natürlich fült, das gott der Sund feynd ist und sie grewlich strafe... 2/31,27 - 32,1.

²2/405,24-36.

³Se den under 2.3. nævnte stikordsliste, hvor ofte conscientia bruges.

⁴2/52,17 - 53,32; 27,5 - 28,12; 31,27 - 32,21; BSLK s. 685, stk. 100. Bemærk også Luthers begrundelse for at forlade klosterstanden (2/493,13-18): Kannstu deyn gewissen und seele erlosen durch disse Lehre, unnd ym geistlichen stand also leben, das du nit dadurch frum und selig zu werden gedenckst, sondern nur deynen glewben darynn uben willt über deinen leyb und dienen deynen Nächsten: so bleyb darynnen darffst nit herauslaufen, kannstu aber nit und deyn gewissen gefangen bleyben, so ists besser, du zureyssest kappen und platten..."

⁵Citeret efter Olson s. 562f.

⁶Sml. Olson s. 562ff.

⁷WA 15/702,19ff.

⁸Se 3.2.1. - 3.2.2.

heden må betegnes som en indre fornemmelse. Samtidig hænger den sammen med fornuften, da den har en forstandsmæssig erkendelse af, hvad der er ret og galt.

Det er altså med en vis ret, at Holl kalder Luthers tro for en samvittighedsreligion.¹ At den dog ikke er ufejlbarlig og derfor autonom som i adskillig nyere filosofi og visse udgaver af katolicismen kan ses af flg. citat: Denn die Gewissen wollen wissen und *nicht glauben*, wollen nicht in diese finsternisse gehen, dac sie sich schlechts auf bloce worte Gott befehlen; sondern *allezeit zweifeln sie* und sagen: Wie, wenn gott nicht Achtung auf dich hätte? und andere dergleichen Gedanken..."² Det svarer til det, som Luther siger om fornuftens uformåen i åndelige spørgsmål.³ Der er passager, hvor han taler om, at mennesket kun erkender sin håbløse tilstand ved Guds åbenbaring.

Det hænger sammen med Luthers lære om det totale syndefordærv og det naturlige menneskes totale uformåen i åndelige spørgsmål, som jeg behandlede i forrige afsnit. Samvittigheden hører også med til det naturlige menneske og er derfor også blind for det, der hører Guds rige til ifølge Luthers radikale arvesyndslære. Det viser noget om, at selvom mennesket altså har en vis naturlig loverkendelse, så vil det på grund af sin natur også fordærve og undertrykke den i og med, at det undertrykker Guds-bevidstheden.⁴

Det er værd at bemærke hans epistelprædiken over Rom. 15,4-13.⁵ Her udlægger han de svage samvittigheder som dem, der har fået lagt falske bud, menneskebud, på samvittigheden. Luther har altså, hvad der kaldes en autoritær samvittighedsopfattelse, d. v. s., han regner med, at samvittigheden er afhængig af, hvad der bliver lagt på den.⁶

Spændingen mellem den naturlige lov og menneskets manglende formåen til at fatte loven, og så spændingen mellem, at samvittigheden som dømmende instans, der bør følges, og dens

¹s. 35.

²Jeg fandt dette citat i et tysk kirkeblad på en rejse, men har ikke kunnet opspore det.

³Sml. Müller s. 21ff.; Wisløff s. 58.

⁴2/400,27-34.

⁵2/61,1 - 66,3.

⁶WA 15/703,38 - 704,19.

fejlbarlighed, hænger altså nøje sammen.¹ Det første taler om samvittigheden så langt, som den har en sand erkendelse af loven, det andet om samvittigheden isoleret betragtet med alt, hvad der binder den.

Problematikken vil blive uddybet senere. Her skal det blot pointeres, at også den naturlige lov og dens gerning i samvittigheden, som ellers syntes at give mennesket en vis erkendelse af Gud, alligevel ikke holder set i arvesyndens perspektiv.

3.3. Summa.

For Luther er almenmenneskelig erfaring kilden til erkendelse af den synlige verden, hvad enten det drejer sig om andres erfaring, eller om egen erfaring. Men den fejler ofte, dels på grund af sansernes svækkelse ved syndefaldet, dels på grund af menneskets hovmodige trang til alviden. Alligevel formår fornuften meget i jordiske ting, og Luther kan prise kendskab ved erfaring som sand kendskab fremfor blot mening og spekulation i pagt med samtidens renæssancehumanister.

Men hvad angår Guds-erkendelsen, så dømmer Luther fornuften hårdt, og i og med den almenmenneskelige erfaring. Det ugenfødte menneske formår ikke at fatte, hvad der hører Gud til. Da den naturlige Guds-bevidsthed og den naturlige lovopfattelse er en del af den almenmenneskelige erfaring, formår de heller intet. Loven formår kun noget i det borgerlige liv under fornuftens område, men den har en klar grænse ved Guds-erkendelsen. Troens indhold kan derfor heller ikke gribes ved nogen metode eller metafysisk spekulation.

Vi kan allerede her drage den konklusion, at Luther betonedede kløften mellem fides og scientia i højere grad og mere radikalt end occamismen. Og der er ingen tvivl om, at Luthers syn på den uomvendtes teologiske erkendelse ligner ortodoxiens iflg. Söderlunds beskrivelse,² blot kan jeg ikke finde tanken om en forberedende nåde hos Luther.

Så Luthers afvisning af erfaringen i åndelige spørgsmål hverken en platonisk tro på, at det er muligt at spekulere over de højere ideer bag sanseverdenen eller en afvisning af den

¹Se 4.1.

²Se 2.2.3.2.

fysiske verdens eksistens. Skabelsestanken betyder meget for ham. Det er en erkendelse af status corrupta og den deraf manglende evne til Guds-erkendelse.

4. ÅBENBARINGEN.

Som en konsekvens af at den almenmenneskelige erfaring manglende formåen i Guds-erkendelsen, så må jeg drage den slutning, at den kristne erfaring er et "novum" i forhold til al anden erfaring. Der er intet i det naturlige menneske, der kan virke den kristne erfaring på samme måde, som der f. eks. er noget, der kan virke sult og tørst.¹ På grund af syndefaldet kan mennesket ikke se Gud i hans almene åbenbaring, uden at det bliver til afgudsdyrkelse og falsk fromhed.²

Derfor må der nødvendigvis ske en speciel åbenbaring.³ Her kommer vi til en dobbelthed, fordi Luther kan tale personalt om åbenbaringen: den sker i Kristi person, men samtidig er det Ordet, som er nedfældet i Skriften, der vidner om ham og åbenbarer ham.⁴ Vi kan se det ved, at når Luther skal forklare, hvad Guds rige er, så taler han først om Kristi komme til jorden og dernæst om Åndens virke gennem Ordet.⁵

Skriften består for Luther af to dele, lov og evangelium,⁶ som går på tværs igennem alle Bibelens bøger,⁷ og som skal prædikes i hele kristenheden.⁸ For ham er det af største vigtighed at kunne skelne mellem disse to dele, han mener endog, at det er det, der gør en teolog.⁹ Her er en vigtig pointe: alt, hvad der afslører synden, er lov, også når der prædikes om Kristi velgerninger.¹⁰

Vi skal i første afsnit se, hvad der skiller den naturlige lov fra den åbenbarede, i andet afsnit skal vi se, hvad der kendetegner evangeliet. Her vil vi behandle Kristus som en

¹Sml. Müller s. 146f.168.

²Sml. Löwenich s. 23.

³Aber wir müssen hier haben ein hoher Weisheit, die nicht von uns erdacht, noch in unsern sinn gefallen, sondern durch göttliche Offenbarung aus lauter Gnaden uns gegeben ist. WA 21/513,21ff.; Es were freilich noch nie gehoret noch gepredigt, und wurde auch in Ewigkeit nimer erfahren, erlernet noch geglaubt werden, so es nicht Gott selbs offenbart. WA 22/216,15ff.

⁴Her er ikke plads til at gå ind på problematikken omkring Luthers skriftsyn. Jeg vil henvise til Wisløff s. 54-78, hvis syn svarer til mit eget.

⁵BSLK s. 673, stk. 51.

⁶112, stk. 18., sml. Wisløff s. 43ff; Beintker s. 113f; Frey s. 16f.

⁷2/155,22-28.

⁸2/399,33 - 400,4 (her bruges Kristus og evangeliet synonymt.

⁹2/155,23.

¹⁰Sml. Müller s. 52.

åbenbaring af Gud og komme ind på hans relation til evangeliets prædiken.

4.1. Lex revelatus versus lex naturalis.

Loven er for Luther sammenfattet i det dobbelte kærlighedsbud¹ og Dekalogens bud.² Den er det ord, hvor vi lærer, hvad Gud kræver af os.³ Derfor kalder Luther den for dødens og fordømmelsens prædiken,⁴ fordi den prædiker Guds vrede over os⁵ og afslører vor synd⁶ og endda bringer straffen med sig!⁷

Jeg var tidligere inde på, at loven er indskrevet i det naturlige menneske, og derfor hører med til den almenmenneskelige erfaring.⁸ Jeg nævnte også i den sammenhæng, at denne erfaring er mangelfuld på grund af syndefordærvet, der undertrykker erkendelsen. Men hvordan står den åbenbarede og den naturlige lov så i forhold til hinanden?

Der er ikke plads til at behandle hele debatten omkring den problemstilling, her er blot valgt den løsning, der efter min vurdering gør bedst retfærdighed overfor alle sider af problematikken. Den findes hos Olson, der skelner mellem selve den naturlige lovåbenbaring og så menneskets opfattelse af denne.⁹ Den naturlige lov og den åbenbarede lov er nok identiske, men det naturlige menneske overhører dens anklager ved at gøre vold på sin samvittighed. Derfor gør han ofte det stik modsatte af, hvad lovens gerning i samvittigheden siger og har af den grund altid en ond samvittighed, der er fjendtlig mod Gud og hans lov. Denne onde samvittighed kan dulmes eller undertrykkes, men den er der alligevel og gør sin virkning.

Det samme kan siges om det naturlige menneske, der hører den åbenbarede lov forkyndt, uden at der er sket en omvendelse. Det kan godt afsløre sandheden og vække løfter om forbedring, men det naturlige menneske vil altid opfatte loven galt: det

¹2/400,23-26; 404,17-28.

²2/155,28; jvf. katekismeforklaringerne.

³Sml. 2/155,28 -156,10.

⁴WA 22/229,15-20.

⁵22/86,27-32.

⁶2/400,23-26; 404,17-28.

⁷Denn Gott hat sein Gesetz nicht hingegeben, dac er die ungestraft hingehen sasse, so es nicht halten; es ist nicht süc noch freundlich, sondern bringt mit sich bittere, greuliche Strafe, und gibt uns dem Teufel, wirft uns in der Hölle und lasset uns in der Strafe stecken, als dac wir auch den letzten Heller bezahlen müssen. 1/2291, stk. 10. Sml. Frey s. 18f.

⁸Se 3.2.3.; sml. Müller s. 32f.

⁹S. 31f.162f.

kan ikke tænke anderledes, end at det må forbedre sig og retfærdiggøre sig ved gerninger.¹ Det betragter Luther som den største synd.² Også denne side af Luthers teologi må derfor ses i lyset af retfærdiggørelsen.

Derfor er den åbenbarede lov radikal: Den kræver, at budene overholdes af hjertet. Uden denne målrettethed mod sindets indstilling til Guds lov ville den være overkommelig og ikke afsløre hjertets grundlæggende fjendskab mod Gud. Af den grund mener Luther, at Gud gav ufornuftige, naragtige bud til israelitterne for at prøve, om de elskede ham af hele deres hjerte.³ Det er en af de ting, der gør, at loven er uoverkommelig og uforståelig for det naturlige menneske.⁴

Men den åbenbarede lov skiller sig yderligere fra evangeliet. For det første ved det, som den giver løfter om: loven er et ord, der kræver og truer med straf, evangeliet er et ord, der giver uden betingelse.⁵ For det andet ved hvad den virker i hjertet: evangeliet gør hjertet villigt overfor Gud, hvor loven ikke formåede andet end at vække had til Gud.⁶

Angående forskellen på hvad lovens og evangeliets løfter, så taler Luther i epistelprædikenen til Nytårsdag om tre måder at bruge loven på:⁷ den første er at bryde den i et åbenlyst frækt og skamløst liv, den anden er at leve fromt i det ydre, mens det indre stadig er ufromt. Den anden afvej er at prædike, at man bliver from ved loven, som er ren forførelse. Den tredje måde er at lade den drive sig til evangeliet og derved stå ren for Gud.⁸ Det illustrerer han ved hjælp af israelitternes ørkenvandring: De brød loven ligesom Moses brød stentavlerne i vrede over deres dans om guldkalven, senere dækkede de loven til, ligesom Moses tildækkede sit ansigt, men så kom Josua og førte dem til Kanaans land, hvor der ikke var nogen Moses og ikke nogen dom.⁹

¹2/326,12 - 327,10; 330,3-15; sml. Müller s. 28.

²Sml. Frey s. 19.

³Jvf. Lille Katekismus' gentagne Wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir... BSLK s. 508ff.

⁴Denn nyemand vermag das Gesetz zuhalten, er sey denn gar vernewet. 2/495,22f.

⁵WA 22/220,1 - 221,6. Det er værd at bemærke, at loven giver løfter, men den stiller betingelser for løfterne.

⁶1/450,15 - 451,9.

⁷Ikke at forveksle med den senere diskussion om lovens to eller tre brug!

⁸Se 4.2. - 4.2.2.

⁹1/454,1 - 45,14.

Hvad angår lovens virkning i hjertet, så er det følgende en god nøglepassage:¹ Das ist der naturliche verstand aller menschen und ist auch durch Gottes Wort bestetigt. Aber doch mangelst es daran, das wol Vernunft und Gesetz leret gutsch thun und das Bose verbeutet: Sie weiss aber nicht, woher es kompt und wie es zugehet, das nicht also geschicht wie sie leret: sieht wol (A Posteriore) das es also solte sein, und ja recht und fein ist nicht stelen, rauben etc.; aber (A Priore) warumb es nicht auch also geschicht und getan wird, wie doch der Natur jdermann leret, das kann sie nicht erlangen.

Fornuftens loverkendelse ved, at man skal gøre godt og holde sig fra ondt, men den fatter ikke, hvordan det ikke sker.² Sagt med andre ord: den fatter ikke arvesyndens realitet.

Videre hedder det:³ Zum andern, so weis er auch nicht, wie man doch solches möge wegnehmen, endern und bessern; feheth dies und jenes an, das sie das Bosheyt steure und wehre, aber sie kan doch den rechten griff nicht treffen, solches zu verkomen und aus zwürzeln. Denn ob gleich meister Hans mit dem schwert, rad und strick eusserlich wehret, so bringet ers doch nicht weiter, denn was öffentlich fur Gericht erkannt und bezeuget wird. Was aber heimlich geschicht und fur sein Gericht nicht komet, das kann er nicht strafen noch wehren. Aber Gottes Wort greiffe auf ein ander Weise drein und leret der Schlangen den Kopf zu treten und das ubel und böse tödten. Wo das geschicht, da bedarff man keines Richters noch Henkers mehr. Vor aber der Heubt gift nicht gewehret vird, da mag man wehren, so fern man kan, den öffentlichen Werck.

Det vil altså sige, at den naturlige loverkendelse, som den ytrer sig i strafferetten, kan forhindre meget ondt i det ydre, men den kan ikke forandre hjertet. Men vores uformåen til at fortjene frelsen er ikke noget, der er underlagt fornuften, men som må gribes i troen. Her er det, at lovens afslørende gerning kommer ind og viser, hvor vi faktisk står

¹WA 22/108, 23ff.

²Sm1. 2/52, 1-14.

³WA 22/108, 23ff.

i lyset af Guds krav.¹

Luthers konklusion i denne passage lyder:² Siehe so weit gehet und leret die Vernunft, das man nicht sol Böses thun, auch nicht mit Gedancken noch willen, ob sie wohl die straffe nicht höher denn auff eüsserliche Werck bringet, Denn Gedanken und willen mus sie wohl ungestrafft lassen.

Loven kan altså godt tvinge mennesket til i det ydre at gøre de gode gerninger og tage sig vældigt fromt ud,³ men det gør det kun uvilligt.⁴ Der må være kærlighed til Gud og villighed af hjertet som motiv til handlingen, hvis den skal være en god handling.⁵ Hvis det kun er ydre gerninger, som gøres tvungent af frygt, så er det en ufuldkommen lovoverholdelse.⁶

4.1.2. Summa.

Den åbenbarede lovs opgave er at vise, hvor meget Gud virkelig kræver, og at mennesket af den årsag er fortabt, fordi det ikke står mål med dette.⁷ Den rette erkendelse af loven er, at den får lov til at overbevise os om, at vi intet formår.⁸ Det er det, der ligger i de udbredte vendinger hos Luther om at tolke loven åndeligt eller at tolke den i lyset af evangeliet. Det sker ved, at den kræver, at budene skal holdes af hjertet og af kærlighed til Gud og næsten. Uden dette krav vil intet menneske anse den onde lyst for at være synd.

Derfor er den naturlige lov begrænset, den formår kun at gøre udvortes from, ikke at overbevise om syndens radikalitet.⁹ Det hedder også i de Schmalkaldiske Artikler, at arvesynden er en så dyb og grufuld fordærvelse, at den ikke kan erkendes af menneskets fornuft, men den må tros på grundlag af det, som

¹Und das ist die erste Erkenntnis des Gesetzes, das wir sehen, das es menschlicher Natur unmöglich zu halten ist....Darum, so wil Got mit dem Gesetz nichts meer ausrichten, dann das wir dadurch unser Unvermögen, erkennen sollen...das wir auch, sovil an uns ist, nicht ein Buchstaben am Gesetz erfüllen mögen. 2/407,21-29.

²WA 22/109,5ff.

³Det er også at betragte som en god gerning set i denne verdens perspektiv, men det virker ingen frelse i sig selv. Sml. 2/251,1-10.

⁴2/52,1-14.

⁵1/293,16 - 294,10; 2/402,15-23.

⁶1/359,21 - 360,5; sml. Althaus s. 126f.

⁷1/455,5-8.

⁸2/407,11-14; sml. Müller s. 49ff.

⁹Sml. Müller s. 32f.

Skriften åbenbarer.¹ Sagt med Müller: det er en nåde og en trossag med den virkelige erkendelse af synden.²

Og derfor er den åbenbarede lov heller ikke nok, den må lyde sammen med evangeliet. Uden dette bliver mennesket enten fortvivlet under loven, eller også ender det i gerningsretfærdighed.³

4.2. Evangeliet.

For Luther er evangeliet et anderledes ord end loven: her tales der ikke om bud og krav og om, hvad vi skal gøre, men kun om, hvad Gud har gjort for os⁴ og det er helt andre løfter, og det virker noget helt andet i hjertet.

Fordi evangeliet vidner om Kristus, skal vi først behandle det aspekt, at der sker en åbenbaring af Gud i Kristi person. Dernæst kommer behandlingen af evangeliet som ord betragtet.⁵

4.2.1. Kristus som åbenbaring.

Nu gjorde jeg tidligere en hel del ud af at belyse Luthers forhold til den gammelkirkelige lære om treenigheden og Kristi to naturer som et eksempel på lærens logiske absurditet.⁶ Når jeg valgte netop det eksempel, så skyldtes det, at det har mere at sige om den kristne erfaring, end det umiddelbart ser ud til. Det var nemlig ikke udslag af konservatisme eller hængen-sig-fast i en gammel tradition, der fik Luther til at holde fast ved den gamle treenigheds- og inkarnationslære.

For Luther er det tværtimod af stor betydning, at der virkelig er sket en åbenbaring af Gud selv i Kristus ved, at Gud blev menneske, og at det derved er muligt at erkende Gud i mennesket Jesus.⁷ Når Gud er blevet menneske, så er han blevet noget "empirisk" konstaterbart i denne verden, noget, som kan tages og føles på, høres og dermed erfares. Dette paradoks er vigtigt at fastholde, hvis en erfaring af Gud skal være en Kristus-erfaring. Den, der har erfaret Kristus, har erfaret Gud. At Kristus er menneskets liv er han, fordi han er

¹Scm. Art., III. Teil. Sünde; BSLK s. 434.

²S. 33.

³1/397,9 - 398,9; sml. Müller s. 34.

⁴WA 15/701,13-28.

⁵Sml. Frey s. 29f.

⁶Se 3.2.1.

⁷Sml. Wisløff s. 96ff; Bohlin s. 478ff.

Ordet, og det er han som den inkarnerede.¹ Her er ingen plads for spekulationer over det uinkarnerede Logos som i den dionysiske mystik.² I Ordet, som det kommer i kød og blod, er alt.³ Og det er kun gennem dette komme, at der sker en ret erkendelse af Gud.⁴ Uden at Kristus virkelig er Gud, er det ikke muligt.⁵ Luther har brugt det billede, at den, der rører ved gloende jern, uvilkårligt brænder sig, fordi det er både jern og ild. Således har den, der har rørt ved Kristi hud også rørt ved Gud.⁶

Men det er ikke alene Kristi person, der åbenbarer Gud. Først og fremmest er Gud åbenbaret i Kristi gerning, som på grund af Kristi guddommelige natur også er Guds gerning. Og kun gennem Guds gerninger kan et menneske lære Gud at kende.⁷ Vi har stærke ord hos Luther om, at Guds kærlighed er blevet udgydt og åbenbaret i Kristi forsonergerning.

Nu kunne det blive en omfattende diskussion, hvis vi skulle diskutere hele problemstillingen omkring forsoningsforståelsen i Luthers teologi.⁸ Det bliver kun et kort rids.

Det er sandt, at Luther kan tale meget stærkt om kampen mod fordærvmagterne i teologien,⁹ vi kender det fra salmestrofen: Det var en tvekamp underfuld/da død og liv de brødtes.¹⁰ Men samtidig er der ingen tvivl om, at for Luther er Gud vred over synden, og det er ikke blot "pædagogik." Intet menneske kan komme frem for Gud uden en syndfri mellemmand.¹¹

Derfor er Kristus stedfortræderen, der er trådt i stedet for menneskeslægten og har taget dens straf på sig. Luther skelner i Epifaniprædiken mellem Kristi kongelige og præstelige gerning: at han ved sin kongelige gerning beskytter os mod al nød, men ved sin præstelige gerning beskytter han os mod

¹1/93,13 - 94,8.

²1/129,7 - 130,22.

³1/202,15 - 203,2.

⁴WA 21/435,10-15.

⁵I striden med Zwingli brugte Luther læren om *communicatio idiomatum* som forsvar for den menneskelige naturs allestedsnærværelse. Men denne lære er også en klar forudsætning for, at Gud har åbenbaret sig i Kristus. Når man ser, erkender mennesket Jesus af Nazareth, så ser og erkender man Gud.

⁶WA 21/435,10-15

⁷1/618,11-16; sml. Gundersen s. 20.

⁸Den har været aktuel siden Aulén delte forsoningsmotiverne i den subjektive, den objektive og den klassiske.

⁹Wisløff s. 93f.

¹⁰DDS 191,4.

¹¹1/717,19 - 718,6.

synden, loven og vreden.¹ Her fremgår det, at der er en forsoning af Gud i Jesu korsdød, samtidig med at der også er en sejr over fordærvsmagterne. De to ting hænger sammen: durchs priestertum zum königreich.² At mennesket er underlagt fordærvsmagterne, skyldes ene og alene Guds vrede over synden. Denne vrede måtte først bortskaffes, inden fordærvsmagterne kunne besejres.³

Og denne vrede er netop det, som jvf. forrige afsnit bliver åbenbaret i loven. Jesus går som menneske frivilligt ind under loven,⁴ så den forgriber sig på ham, gør ham uret og derved bliver underlagt hans herredømme.⁵ Alle mennesker er jo under loven, ikke frivilligt, men tvunget.⁶ Men Kristus har opfyldt loven dels ved at gøre dens gerninger frivilligt og utvungent,⁷ dels ved at tage dens straf på sig. Og som følge af dette har Kristus også sejret over Satan og hans magt.⁸ Det "objektive" og det "klassiske" må af den grund ikke spilles ud mod hinanden, men må ses som to sider af samme sag, fordi vi er undergivet de fordærvsmagterne på grund af lovens og vredens forbandelse.

I denne gerning sker der en åbenbaring for menneskene af Guds kærlighed, det taler Luther også om.⁹ Dette "subjektive" element står ikke i modsætning til hverken det "objektive" og kamp/sejr-motivet hos Luther.¹⁰ Nåden er nemlig ikke som hos Anselm en modydelse, som derved giver læren et legalistisk præg, men derimod baggrunden for at forsoningen kan blive sat i stand, så Gud kan overvinde sin vrede og nå menneskene.¹¹ Så vi kan godt sige, at hos Luther findes alle tre forsonings-

¹1/716,5 - 721,15.

²1/720,14 - 721,6. Det hedder samme sted: ...das er König ist ubir alle ding uns tzu gutt, were nit muglich, er hett uns denn tzuuor Gott vorsunet... er must sicht selbs dargeben, sterben unnd altzo sund mit dem todt ynn sich selber ubirwinden; altz ist er durch sterben zum priesterthum durchs priesterthum tzum konigreich gekommen!

³1/719,6 - 720,2.

⁴WA 15/701,1ff.

⁵1/517,1-11.

⁶Se 3.2.3.

⁷1/359,21 - 364,18, sml. Althaus s. 126f.

⁸1/719,15 - 720,5; BSLK s. 651, stk. 27f.

⁹1/471,3-6.

¹⁰Bohlin (s. 356f.) understreger, at der ikke er nogen rationel forklaring på dette hos Luther. Det ville også være et forsøg på at gøre paradokset tilgængelig for forstanden, som Bohlin også gør efter min vurdering.

¹¹1/470,18 - 471,8.

motiver, men det er det objektive, der har hovedvægten,¹ og det er i denne fortidige, afsluttede gerning, hvor Gud forsoner verden med sig selv, at han også åbenbarer sig for menneskeheden, selv om det sker extra nos.

Her er Guds-erkendelsen i pagt med Bibelen² - især med Johannesskrifternes brug af γνω-gruppen³ - flyttet fra at erkende Gud i logisk spekulation⁴ og ved indre betragtning i kontemplationen⁵ over på at erkende Gud i Kristi person og gerning. Og det er netop i Ham, at vi har hele Guds frelsesgerning, ja, det er ham, der er gaven.⁶

Men det paradoksale er, at den måde, som Gud vælger at blive "empirisk konstaterbar" på, er åben for modsigelse. Det er ikke en tvingende, uimodståelig åbenbaring, men derimod en åbenbaring, der synes ringe for det naturlige menneskes måde at tænke på.⁷ Jesus af Nazareth ligner et almindeligt menneske, og hans soningsdød ligner et ynkeligt nederlag. Her har vi den lære, som Luther forsvarede allerede i Heidelbergteserne: Gud som Deus absconditus. Gud åbenbarer sig under sin modsætning, herligheden er skjult under korset, *theologia crucis*.⁸ Gud skjuler sig, men alligevel er det en reel åbenbaring af Guds væsen, der sker. Gud gør sig synlig, idet han skjuler sig under sin modsætning.⁹

Og igen må jeg vende tilbage til, at det naturlige menneske kan opfatte loven, men ikke evangeliet. Det spiller også ind her: det naturlige menneske kan svinge sig op til at se et moralsk forbillede i Jesus Kristus, men at se ham som forsoneren kan ikke ske uden Åndens mellemkomst. Det var slet ikke nok for disciplene, at de så Jesus in persona, Johannes Døberen måtte forkynde for dem, at han er Guds Lam, som

¹Sml. Wisløff s. 91ff; Frey s. 32ff.

²Se 2.2.1. - 2.2.1.4.

³Se 2.1.1.3.

⁴Som i skolastikken, se 2.2.2.2. - 2.2.2.2.2.

⁵Som i mysticismen, se 2.2.3.

⁶Jvf. 1/13,19 - 14,15; 207,19-25.

⁷2/26,12-15.

⁸...auch were es keyn Glawbe, wo es schyene unnd Geperdet wie der Glaube acht unds die Wort lauten....Also gehet es, das wer ynn Christum glaubt, er muss Reichtum unter armut, ehre unter schmach, freude unter Betrubniss, leben unter dem tod erkennen und behallten durch den Glawben, der yn Gottis wortten hanget und solchs gewarttet. 1/26,26 - 27,4; ... trawet noch feste, seine Gut sey noch darunter verborgen, und will noch nicht urteylen, dac Christus ungnedig sey oder seyn muge. WA 17 2/202,32-27; sml. Müller s. 79f.; Löwenich s. 21ff; Wisløff s. 28ff.

⁹Sml. Löwenich s. 23f.; Müller s. 71-75.

borttager verdens synder.

Vi kan her tænke på erkendelsesteoriens problem med, at erfaringen vil farves af den bevidsthed, der modtager sansindtrykkene. Det er helt radikalt gennemført i Luthers teologiske "erkendelseslære" på grund af læren om syndefordærvet. Der er lukket for alle erfaringers mulighed for det naturlige menneske udenom Åndens virke. Og igen er det her værd at minde om, at med henblik på at se Guds særlige åbenbaring er erkendelsesevnen totalt død, hvor den i erkendelsen af de jordiske ting var fragmenteret. Der må forkyndes om Kristus som Frelseren.

4.2.2. Ordet om syndernes forladelse.

Problemet med åbenbaringen i Kristus er dels, at Han ikke længere vandrer på jorden, men er opfaret til Himmels, dels at han for vore øjne ligner et almindeligt menneske, og beretningerne om ham ligner alle andre ord i det menneskelige sprog.

Men netop derfor er evangeliet givet, der maler ham for øje som Forsoneren. Det er et anderledes ord end loven.¹ Det er ikke et ord, der kræver noget, men det skænker syndernes forladelse. Meget centralt i dette problemkompleks står Luthers lære om Løftet, der peger på Kristus og den gave, som vi ejer i ham. Det er i Løftet, at vi får tilsagt syndernes forladelse og Guds nåde.

Når det er Ordet, der vidner om Kristus² og har hans offerdød som sit klare centrum,³ så er det også noget sansbart i denne verden, som formidler Guds komme til verden ligesom i Kristi inkarnerede person. Det er kun i det ord, at Kristus som Gud-mennesket og menneskeslægtens forsoner kan erkendes.⁴

Med andre ord: det bygger bro fra de historiske engangsbegivenheder til det enkelte menneske. Luther skelner mellem Kristus-begivenheden og uddelingen af dens frugt.⁵ Det er denne frugt, som evangeliet med lydlige ord tilsiger mennesket, jvf. læren om nøgлемagten. Det ord, der prædikes og

¹Se 4.2.

²2/53,20-25.

³Sml. Müller s. 77.

⁴Denn das Evangelium ist eyne Predigt von Christo; wie er hie wirt furgebildet, das man soll glewben. 2/24.1f. Jvf. Frey s. 82ff.

⁵Se BSLK s. 654, stk. 38. Jvf. opgøret med messeofferlæren.

tilsiges i absolutionen, er den tilsigelse, der siges i Himmelen. Det kan også ses af katekismens skriftemålsvejledning med skriftemålets to dele, syndsbekendelsen og absolutionen.¹ Om absolutionen hedder det, at den skriftende empfahe als von Gott selbst und ja nicht daran zweifele, sondern feste gläube, die Sunde seien dadurch vergeben für Gott im Himmel. Det senere spørgsmål fra skriftefaderen til den skriftende lyder: Gläubst du auch, dass meine Vergebung Gottes Vergebung sei?² Der er kort sagt total identitet mellem tilgivelsen, der siges i det lydlige ord, og tilsigelsen fra Gud i himlen.³

Denne forståelse af nøglemagten er vigtig for vor forståelse af erfaringen. Hvis det tilgivende ord, der kunne høres, ikke var identisk med Guds tale fra Himmelen, så var erfaringen af retfærdiggørelsens ord ikke en erfaring af Gud. Så var det nødvendigt at stige udover Ordet og op til Himmelen, måske i en mystisk raptus eller kontemplation af det indre lys, for at høre nådens tilsigelse. Men nåden er virkelig blevet overrakt til Guds kirke med evangeliet og de sakramenter, som er elementer forbundet med evangeliets ord.⁴

Det peger i retning af den kristne erfaring som - med Hägg-lunds ord - en ord-erfaring.⁵ Den, der har erfaret Ordet, har erfaret Kristus og dermed erfaret Gud.⁶ Helt parallelt med at Luther kan tale om Guds-erkendelse i Kristus, kan han derfor også tale om Guds-erkendelse ved Ordet.⁷

Men ligesom den inkarnerede fremtræder i ydre ringhed og åbenbarer sig under sin modsætning, således fremtræder Ordet også for fornuften i ringhed, så den levende Herre også her åbenbarer sig under sin modsætning.⁸ Dette ord er ligesom Kristi person og gerning lukket for det naturlige menneske i sig selv. Og der, hvor det uomvendte menneske møder Ordet uden

¹Ibid s. 517, stk. 10.

²Ibid. s. 519.

³Sml. Wisløff s. 89f. Frey (s. 37f.) peger på en identitet mellem Kristus og Ordet hos Luther.

⁴Ibid. s. 515, stk. 1; 519, stk. 1ff.; 654, stk. 37; 658, stk. 54.

⁵„die rechte art und tugent sey des Glaubens, nemlich, das er ist eyne herzliche zuversicht auf die Gnade und Guete Gottes, die durch das Wort erfahren und offenbart wird. WA 17 2/200,30-32; Willtu aber eyn Christen seyn, da mustu disse worte dyr lassen gesagt seyn, dyr, dyr, und dran hangen....2/25,15f.

⁶Det betyder ikke som hos Ebeling, at Gud kun er til stede i Ordet og troen og ikke virker udenfor dette. Meningen er, at kun her er Gud tilstede i sin frelsesåbenbaring.

⁷1/1998, stk. 6. Sml. Frey s. 38f.

⁸Det samme kan siges om sakramenterne: to ydre tegn af skabningen, som Gud knytter løfter til og åbenbarer sig igennem.

troen i hjertet, vil dette ord virke forhærdelse. Uden at der sker en indgriben fra Gud, vil det faldne menneske ikke kunne modtage Ordet i tro.

4.2.3. Kristi reale nærvær.

Udover at Ordet og sakramenterne vidner om Kristus, så er han også virkeligt nærværende i dem. De peger ikke udover sig selv og hen til ham, han er selv til stede i dem. Samtidig med at evangeliet vidner om Kristus, så er han også virkeligt til stede kommer på åndelig vis på samme måde, som han kom legemligt i de historiske hændelser.¹ Det hedder også: "Also, das naturlich art des Euangelii ist, das es mit sich bringe das Heylige Creutz."² I prædikenen over Johannesprologen knytter Luther Kristi virkelige komme gennem Ordet sammen med tanken om Kristi ubiquitet som Guds Ord.³

Det ligger også i begrebet Kristus-erfaring. Han kan kun erfares reelt, hvis han virkelig er tilstede i sit ord. Hvis ikke han virkelig var det, så var erfaringen af evangeliet ikke en erfaring af ham, men et vidnesbyrd om en erfaring, som det var muligt at opnå.⁴ Vi må ikke spille troen på Kristi person ud mod det, at nåden rækkes til os, da det netop er i Kristi person, at nåden rækkes til os.⁵ Gud handler selv og kommer til dem, der ikke kan komme.

Ordet og Ånden hænger derfor meget nøje sammen i luthersk teologi.⁶ Det, der så løser problemet med, at den nærværende Kristus møder det faldne menneske med alt, hvad det indebærer, er læren om Ånden, se igen katekismeforklaringen til 3. trosartikel. Guds Ånd kan gribe ind. Prenter har adskilligt ret i, at Helligånden er et afgørende punkt i Luthers teologi.⁷ Han peger også på den som formidler af Kristi nærvær.⁸ Det er igen treenighedslæren, der slår igennem. For Luther så vel som for fædrene kunne de tre guddomspersoners gerninger

¹2/46,1-4.

²WA 12/537,35 - 538,2.

³1/195,14ff.

⁴Det var en vigtig del af striden mod sværmerne, der henlagde erfaringen af ham til det indre lys. Det var en lovisk tankegang, fordi modtagelsen af frelsen blev gjort afhængig af vore forberedelser.

⁵Se 3.2.1. og 4.2.1.

⁶...dazu er auch seinen heiligen Geist geben hat, der uns solchs heimbrächte durch sein heiliges Wort und durch seine Kraft im Glauben erleuchtete und stärkte, BSLK s. 673, stk. 51.

⁷S. 11.

⁸S. 53ff.140ff.

ikke skilles, når de handler udadtil.

Derfor har mødet med Kristus i Ordet også sin karakter af evidens og umiddelbarhed, det er ikke blot et vidnesbyrd om en fraværende person, det er et virkeligt møde med denne person. Sagt med Prenter: ikke blot en malet Kristus eller Kristus som idé, men en virkelig nærværende Kristus.¹ For Luther er det den nærværende Kristus i nådemidlerne, som taler retfærdiggørelsen og virker troen. Og som god trinitetsteolog regner han også med, at Helligånden er tilstede og forlader synderne i den kirke, hvor nådemidlerne forvaltes.²

Derfor må det også siges at være en falsk modsætning, når der tales om at tro på Kristus fremfor tro på Ordet. Luther selv kan tale om at tro på Ordet lige så vel som at tro på Kristus.³

Vi skal vende tilbage til, hvad troen er i det næste kapitel.

4.3. Summa.

Luther regner med en virkelig åbenbaring af den sande Gud, som er *extra nos*. Gud taler ved sin lov, som til en vis grænse korresponderer med *lex naturalis*, og som det derfor nærliggende hos mennesket at erkende, og dels ved evangeliet, der er fremmed for mennesket.

Men selv om erkendelsen af loven ligger nær hos mennesket, så vil det aldrig i sig selv kunne nå til at se fuldstændigheden af *status corrupta*. Derfor kan det heller ikke andet end tro, at det skal retfærdiggøre sig selv i Guds øjne ved hjælp af gerninger og selvforbedring. Gerningerne bliver da den falske gud. Derfor plettes alle menneskers gerninger af synd, selv om de for mennesker kan tage sig fine og store ud. *Status corruptas* fuldstændighed må af den grund åbenbares af Gud, for at mennesket skal kunne se det. Derfor må loven nødvendigvis prædikes.

Men den skal prædikes sammen med evangeliet om Kristus. Den sande, treenige Gud er blevet empirisk konstaterbar, men skjult under sin modsætning, og alligevel har han gjort sig

¹s. 89.

²BSLK s. 512, stk 6.

³...dass wir seinem heiligen Wort durch seine Gnade gläuben und göttlich leben...BSLK s. 513, stk. 8.

synlig, i og med inkarnationen. Den, der erfarer Jesus af Nazareth, erfarer Gud. Og Gud selv har fjernet den alvorligste hindring - hans egen vrede - ved at forsoner verden med sig selv i Gud-mennesket Jesus Kristus. Ordet om denne forsoning - både i forkyndt form og i sakramenterne - tilsiger nåden og vækker den retfærdiggørende tro til live i mennesket, se næste kapitel.

Og fordi at den levende Kristus er reelt tilstede i disse nådemidler, så er erfaringen af dette ord en virkelig erfaring af Ham, som Ordet forkynder om og ikke blot en opfordring til at erfare ham. Og erfaringen af nåden i dette ord er en virkelig erfaring, fordi Kristus selv er tilstede og tilsiger det med sine menneskelige redskabers mund. Det lydlige ord er identisk med hans uhørlige tilsigelse bag forhænge.

Men herligheden er skjult under korset. Og menneskets naturlige Guds-fjendskhed gør det umuligt, at dets fornuft og vilje kan bøje af og sige ja til denne ringe åbenbaring. Derfor skulle man tro, at det var håbløst med menneskets tilstand.

Men den treenige Gud er virksom gennem Ordet, når det møder et menneske. Det leder naturligt over til at drøfte, hvordan åbenbaringen skal tilegnes.

5. ÅBENBARINGENS TILEGNELSE.

Luther knytter Guds riges komme her i tiden til Ordet og troen.¹ De to ting hører sammen. Der er ingen tvivl om, at modtagelsen af evangeliets tilsagn er knyttet til troen.² Troen er det sine qua non, der gør et menneske til en kristen, og af hvilket alt andet i det kristne liv følger. Det går som en rød tråd igennem katekismusforklaringen til Fadervor, at Guds rige kommer uden vor bøn, at Guds navn helliges uden vor bøn etc., men vi beder, at det må ske hos os.³ Hvor Ordet forkyndes er den nærværende Kristus og Helligånden til stede, hvad enten de menneskelige tilstedeværende tror det eller ej, men det er troen, som Ordet virker i mennesket til modtagelse

¹BSLK s. 674, stk. 53.

²dass Evangelium lehrt nicht anderes denn: wer da glaubet, der hat Gnade, und ist gerecht vor Gott und wird selig. Sml. 2/36,22 - 37,22; 140,1-14; 228,7 - 330,2; 343,24 - 344,12; 471,8-23; WA 17 2/164,12-15; 367,7-20.

³BSLK s. 512ff.

af det samme ords budskab.

En side af dette er Luthers skelnen mellem det ydre og det indre ord. I *Wider die Himmlischen Propheten* har vi ordensfølgen med det ydre ord først og så det indre,¹ hvor Karlstadt og hans efterfølgere har vendt op og ned på dette. Vi finder den samme tankegang i Kirkepostillen, når han siger:²...der anfang, folge und orden der menschen selickeytt also haltt: zum ersten, vur allen dingen das wortt gottis hore. Darnach glewbe, darnach wircke und also selig werde. Wer dissen Orden keret odder wandellt, der ist gewisslich nit aus gott.³ Det er netop som Ordet, at Kristus kan være allestedsnærværende. Det fordrer også, at han bliver prædiket og troet.⁴

Det svarer til CA's formulering i art. VII: *Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus: altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato, altera est fides, quae concipitur ex evangelio seu absolutione et credit propter Christum remitti peccata et consolatur et ex terroribus liberat* (egne fremhævelser). Denne tanke om omvendelsens to dele findes også hos Luther.⁵ Der er altså i åbenbaringens tilegnelse ved troen en ækvivalent til lov og evangelium i Ordet: til loven svarer *angeren*, *contritio*, som er en skræk i samvittigheden, en *erfaring* af synden, og til evangeliet svarer *troen*, *trøsten* midt i denne skræk, en *erfaring* af Guds trøst.⁶

Her kan vi løse det tidligere skitserede problem med samvittigheden:⁷ den er det *sted*, hvor erkendelsen sker, men *ikke erkendelsens kilde*. Erkendelsens kilde er og bliver Ordet, men dette henvender sig til samvittigheden: loven plager den, evangeliet trøster den. Den åbenbarede lov skubber al for-

¹WA 18/136,9-39.

²1/329,6-9.

³Det belægges med Rom. 10,13-14, *ibid.* 10-12.

⁴Sml. Müller s. 137f.

⁵Den er fremtrædende i opgøret med den katolske skriftemålspraksis med tredelingen *anger*, *tro* og *satisfactoriske gerninger*. Luther sætter herimod kun to dele, *anger* og *tro*.

⁶Grane skriver i sin ellers gode CA-kommentar under denne artikel, at det er den begyndende psykologiserende opfattelse af evangeliet, som kom ind ved ortodoxien. Det forekommer mig at være en noget pietismeforskrækket opfattelse af Luthers teologi, der ser ulve i enhver tale om erfaring. Luther selv taler om skrækken i samvittigheden, som vi tidligere har set, og vi skal senere se, at han taler om trøsten ved evangeliet. Sml. også Beintkers redegørelse s. 109ff. om Ordets tofoldige embede iflg. *Operationes in Psalmos*.

⁷Se 3.2.3.

trængning og benægtelse af samvittighedsdommene væk og afslører sandheden, men evangeliet sætter i frihed.¹

I dette kapitel må vi først have det på det rene med troen som den, der tilegner sig Guds åbenbarede nåde og dermed er knyttet til retfærdiggørelsen,² da det er en vigtig del af troens væsen. Dernæst vil jeg behandle de to tilsyneladende modstridende erfaringslinier.³ Der vil blive spurgt efter, om der er en enhed mellem de to linier.

5.1. Troen og retfærdiggørelsen.

Det er omdiskuteret, om retfærdiggørelsen er forensisk: en tilsigelse fra Gud for hans domstol,⁴ eller om den er effektiv: om den virker noget reelt i mennesket.⁵ Denne diskussion kredser især omkring Latomusskriftet og dens skelnen mellem favor Dei (gratia) og donum.⁶

På grund af sanative formuleringer hos den unge Luther⁷ var der forskere fra århundredeskiftet som Friedrich Loofs, Karl Holl og Reinhold Seeberg,⁸ der så retfærdiggørelsen som en fremvækst af den reale retfærdighed i det indre menneske. Syndstilgivelsen, imputatio, var blot en ramme for dette.⁹

Det blev afvist af folk som Rudolf Hermann, Paul Althaus, Heinrich Bornkamm og Regin Prenter, der lagde vægten på iusititia passiva og iustitia aliena og den stadige tilflugt til Kristus som fortegnet for al fornyelse. Men de forkastede ikke de sanative-effektive udtryk. Fornyelsen var ikke noget, der kom efter retfærdiggørelsen, men kimen til fornyelsen lå i selve den retfærdiggørende tro.¹⁰

Hos den eksistentiellistisk prægede Ebeling er fronten mod den sanative forståelse trukket skarpt op, fordi han peger på et ord, der kommer udefra.¹¹ Men da han ikke ser nogen gud-

¹WA 15/702,36 - 703,23.

²Se ekskurs.

³Se 2.3.

⁴Wisløff s. 80ff.

⁵Sml. Højlund s. 11ff. Debatten drejer sig her især om skriftet mod Latomus og betydningen af termene gratia og donum.

⁶Sml. Prenter s. 62ff.

⁷Mest kendt er Romerbrevsfortalen (WA 7/10,35ff.) om troen, der forvandler os og gør os til andre mennesker. Se i øvrigt ekskurs.

⁸Holl s. 111-54; Seeberg s. 114-38.258-316. Lignende tanker fremføres af Bohlin s. s. 431.

⁹Sml. Wisløff s. 16f.

¹⁰Sml. Prenter s. 69ff; Frey s. 25.

¹¹Ebeling II s. 100-119 og 157-97.

dommelig virkelighed udenfor troens møde med ordet, knytter han det paradoksalt nok alligevel til mennesket selv.

Senere har Hägglund rejst indvendinger og villet give den sanative forståelse en anden plads uden dog at ophæve retfærdiggørelsens karakter af trosretfærdighed.¹ Han er blevet efterfulgt af flere katolske Luther-forskere.

Som det sidste nye på markedet i skrivende stund er Asger Chr. Højlunds disputats.² Hvor adskillige af de nævnte forskere ser en bevægelse fra den tidlige reformatoriske Luther til den modne Luther i Galaterbrevskommentaren, så ser Højlund en kontinuitet, en nærmere afklaring af sprogbrugen.³ Han forstår ikke donum som en ny grundholdning, en ny indre vilje, den reale retfærdighed, som det hidtil er blevet forstået, men derimod som en side af syndsforladelsen, dens nærvær og herredømme i hjertet eller samvittigheden ved troen, hvor så gratia er den retfærdighed, som Gud ser og som dækker det ufuldkomne i den troendes reale retfærdighed.⁴

Efter min vurdering har det forensiske en stor plads hos Luther. Vi har et vidnesbyrd om Luthers kamp⁵ for at forstå begrebet i følgende citat: ...wo du ynn der Schrift findist das Wortle Gottis Gerechtigkeith, das du dasselbe ia nit von der selbwesendenn ynnerlichen Gerechtigkeyt gottis verstehest, wie die papisten, auch viel heyliger Veter geyrret haben, du wirst sonst dafur erschrecken. Sondernn wisse, das es heysst nach brauch der schrift, die aussgossene gnad und Barmherzickeyt gottis durch Christum yn unss, davon wyr fur yhm frumm und gerecht werden geacht.⁶ Dette er et vigtigt citat, som viser Guds nåde og barmhjertighed, der er udgydt gennem Kristus, som er en åbenbaring af Guds barmhjertighed. Men det er altså ikke blot en demonstration af Guds kærlighed, som tilhængere af den såkaldte subjektive forsoningslære har hævdet. Kristus er også vor stedfortræder frem for Gud, som han var Guds stedfortræder frem for os.⁷

¹Hägglund I s. 332-41.

²Ved gaven helbreder han naturen, Århus 1992.

³Ibid. s. 324ff.

⁴Ibid. s. 15f.

⁵Se ekskurs.

⁶2/36,22 - 37,6. Se nærmere ekskurs.

⁷Se 4.2.1.

Retfærdiggørelsen hører klart nok med til denne forsoning. Uden forsoningen kunne retfærdigheden ikke blive bragt til veje for os.¹ Det hænger sammen med det berømte "salige bytte," hvor Gud lægger vor synd på Jesus, og vi får skænket hans retfærdighed.

Det er værd at bemærke den lille detalje i citatet: *fur yhm*. For Kristi skyld bliver den troende agtet for at være retfærdig i Guds øjne.² Hvor den historiske engangsbegivenhed vandt den fremmede retfærdighed til os, så er Ordet om begivenheden det sted, hvor den uddeles.

Og det hører med til troens væsen, at den tilegner sig Kristi gerning og retfærdighed, som var det dens egen.³ Derfor er den eneste vej for Luther til at undgå forbandelsen at tro, at som jeg er Kristi synd, forbandelse, død, Guds vrede og helvede, således er Kristus min retfærdighed, velsignelse, liv, Guds nåde og himmel.⁴ Gud lader ikke "nåde gå for ret," den skænkede retfærdighed er identisk med den af Gud krævede retfærdighed.

På grund af at troen retfærdiggør, fordi den griber om Kristus og hans retfærdighed, så kan Luther sige, at det ikke drejer sig om troens størrelse. Selv den lille tro vil bestå i dødens stund.⁵ Derfor må vi sige med Wisløff,⁶ at den kristne retfærdighed er tilegnet i trosøjeblikket og ikke gradvis som i den katolsk-sanative retfærdiggørelseslære.

Her må jeg stille et spørgsmål til Prenter: han har den vægtige indvending mod den forensiske lære, at den placerer Guds tilgivelse langt væk i Himlen, så den anfægtede skal stige op og hente den der. Men Prenter er da klar over, at den ikke er langt væk, når evangeliets ord er en absolution, der er identisk med Guds absolution, og når Kristus virkelig er tilstede i det retfærdiggørende ord?⁷ Det gør han da klart rede for mange steder.⁸

¹ "...gottlicher gerechtigkeit mus gnug geschehen, die sund betzalet... 1/720,11 721,15; sml. Wisløff s. 91ff.

²Sml. Erikson s. 23-24.

³Sml. Wisløff s. 80ff.

⁴1/476,23 - 478,5; sml. Müller s. 124f.

⁵WA 10 3/421,10-19.

⁶S. 81.

⁷S. 239ff.

⁸Se 4.2.3.

Så er jeg godt klar over, at der findes vendinger hos Luther, der tilsyneladende taler anderledes, "...wenn das Wort ins Herz felt, da wirt der Mensch rain und frum."¹ Men her kan jeg ikke se det anderledes, end at det taler om donums virke i hjertet. Det er noget andet end gratia, der er retfærdigheden for Gud. De to ting hænger sammen, men de må ikke adskilles. I de tilfælde, hvor det sker, er Prenters indvending berettiget, fordi nåden da er flyttet langt væk fra mennesket.

Der er derfor ingen tvivl om, at for Luther hører troen, Kristus og imputatio nøje sammen.² Det kan der heller ikke være om, at den tro, der slutter om Kristus og holder fast i ham alene,³ er en magt i hjertet, der bryder syndens magt. Allerede i forordet til Kirkepostillen kan han meget programmatisk sige, at det er nødvendigt at modtage Kristus som gave før det er muligt at modtage ham som eksempel.⁴

Et vigtigt aspekt er, at frelsens tilegnelse er Guds gerning alene i et menneske.⁵ Tilegnelsen må med nødvendighed være Guds værk, dels på grund af status corrupta, der formørker i forhold til Gud, dels for at troen ikke skal være en gerning, som retfærdiggør os i forhold til Gud.

Her kommer vi ind på Luthers syn på Helligånden, jvf. udlægningen af 3. trosartikel i Lille Katekismus. I og med at han holdt fast på den gammelkirkelige treenighedslære i det hele taget,⁶ holdt han også fast ved, at Helligånden er den 3. person i Treenigheden. Det gjorde han for at fastholde, at også menneskets modtagelse af frelsesgaven er Guds værk.⁷ I Magnificat-udlægningen kan vi se, at Luther peger på lovsangen og glæden i Gud som noget, der er virket af Gud.⁸ Det er ved

¹WA 10 3/295,2f.

²Sml. Erikson s. 25; Wisløff s. 83f; Frey s. 78ff.

³Vi har mange eksempler i evangelieudlægningerne på, at han ser det at menneskers komme til Jesus som tegn på tro, f. eks. 10 3/421,20-29. Sml. Beintker s. 128f.

⁴Das hewbtstuck und grund des Euangelij ist, das du Christum tzuuor, ehe du yhn tzum exempel fassist, auffnehmist unnd erkennist alss eyn gabe und geschenck, das dyr von gott geben und deyn eygen sey, also das, wenn du ygm tzusihest odder hörst, das er ettwas thutt odder leydet, das du nit tzweyffellst, er selb Christus mit solchem thun und leyden sey deyn, darauff du dich nit weniger mügist vorlassen, denn alss hettistu es than, ia alss werist du der selbige Christus. 1/11,12-18. Vi skal senere komme ind på konsekvenserne af dette.

⁵Wenn der himmlische Vater uns seinen heiligen Geist gibt, dass wir seinem heiligen Wort durch seine Gnade gläuben und göttlich leben...BSLK s. 513, stk 8; Sml. Gundersen s. 20f.; Beintker s. 125.

⁶Se 3.2.1.

⁷Sml. Frey s. 41ff. Han har i sin artikel gjort meget ud af at behandle det paradoks, at troen også er en menneskelig gerning, selv om den er virket af Gud. Der er for lidt plads til at behandle det her.

⁸WA 7/547,33 - 548,11.

betragtningen af Kristi gerning og lidelse, at Kristus selv som den nærværende nærer troen og skaber en kristen.¹

Og det er netop denne erfaring, som den naturlige menneskelige erkendelsesformåen ikke kan frembringe. Helligånden må virke tilegnelsen af det, ellers lukker vor naturlige tankegang for den.

Men hvad bliver der så af erfaringen?

5.2. Tro mod erfaring.

Denne linie i Luthers teologi kan vi igen dele i yderligere to linier: tro imod den naturlige sanseerfaring og tro imod samvittighedens anklager. De to linier hører dog meget nøje sammen, fordi samvittigheden, som vi har set, også er en del af den naturlige erfaring.² Den skærpes ved *lex revelatus*.³ Når jeg vælger at behandle det separat, så er det fordi, at det kun er under lovens radikale forkyndelse, at dens dom over alt vort eget er total og derfor tilsyneladende i modstrid med evangeliet. Erfaringen af verden vil altid stå som den store modsigelse af evangeliet for fornuften og må derfor ikke forveksles med lovens åndelige brug. Der kan højest blive tale om, at den naturlige fornuft kan se, hvad der virker i naturen, og derfor kan se lidt af Guds vilje i dette.

Men problemet er, hvor behandlingen af anfægtelsen skal placeres. Sanseerfaringen kan nemlig også virke anfægtende på grund af dens modsigelse af, hvad Ordet forkynder. Når jeg alligevel har placeret den i andet afsnit, så er det fordi, at mødet med lovens dom er den højeste anfægtelse for Luther.

5.2.1. Mod den ydre erfaring.

Nu har vi allerede behandlet synet på den almenmenneskelige erfaring, og jeg kom til den konklusion, at den intet formår i Guds-opfattelsen.⁴ Det, som Gud har åbenbaret, må komme udefra som en gave i evangeliet.⁵ Jeg har også påpeget, at selv om denne åbenbaring er klar nok, så er mennesket for mørket og kan ikke modtage det uden en ny fødsel.⁶ Retfærdiggørelsen må ske ved troen, og ved denne sker genfødslen.

¹1/12,17f.

²Se 3.2.3.

³Se 4.1.

⁴Se 3.3.

⁵Se kap 4.

⁶Se 3.2.2. og 4.2.

Vi har set - og skal se - på mange ting i Luthers teologi: *imago Dei*,¹ trinitets-og tonaturslæren,² arvesynden,³ retfærdiggørelsen,⁴ *unio*,⁵ forsoningen af Guds vrede og sejren over Satan.⁶ Mange af disse begreber er hentet fra Bibelen, og er blevet brugt af den teologiske tradition eller formuleret af traditionen på grundlag af bibelstudium. Men som vi så i behandlingen af dem, så adskiller Luther sig fra traditionen i sin forståelse af adskillige af disse begreber. Er der en fællesnævner i disse forskelle?

Det er der for mig at se i, at for Luther erkendes de ikke først og fremmest ved erfaring og/eller logisk rationalitet, men ved det nøgne ord.⁷ Der er intet i den almenmenneskelige erfaring, der kan anvendes til at deducere sig frem til de kristne trossandheder. Med andre ord: indholdet af *fides quae creditur* er så meget i modstrid med menneskets naturlige logik, at den skal tros stik imod al *sensus*-erfaring.⁸ Luther kan ligefrem sige, at fulen und glawben stehent nit bey einander.⁹ Det siges i forbindelse med de vise fra Østen, der kommer og ser en fattig familie i en stald, men alligevel fortrøster de sig til Guds løfter og stjernen.¹⁰ Det minder om definitionen på tro i Hebr. 11,1: at troen er *argumentum non apparentium*, vished om ting, som man ikke ser. Luther værdsatte netop denne definition.¹¹

Men den anden side af sagen er, at sandhederne er åbenbarete os i Kristus og i det nøgne ord.¹² Det er ikke som i nyplatonismen og mysticismen en opfordring til at søge ind i sig selv. Modsætningen til at søge sin hjælp i de synlige ting er i stedet for at klynge sig til Ordet alene.¹³ Udoer den

¹Se 3.2.2.

²Se 3.2.2.

³Se 3.2.2.

⁴Se 4.2.2.

⁵Se 5.3.3.

⁶Se 4.2.2.

⁷Sml. Gundersen s. 13.

⁸Ibid. s. 16ff.

⁹1/614,4.

¹⁰Gundersen s. 100.

¹¹1/613,20ff., sml. Löwenich s. 99; Gundersen s. 13.

¹²Se 4.2.2. - 4.2.3.

¹³Aber der Glawbe ist der Artt, das er nit richtet noch folget, darnach er sihet und fulet, sondern darnach er horet. Am wort hanget er alleyn, und gar nichts an gesicht oder geperde. 2/26,13-15; Das macht, dass sie nicht auf Gottes Verheissung, sondern auf ihre Werk und eigene Wirdigkeit sehen, damit sie Gott verachten und Lügen strafen... BSLK s. 690, stk. 122; se også 1/463, stk. 100ff.

ovenfor nævnte definition på troen fra Hebr. 11,1 kan Luther også definere troen således: når hjertet holder fast ved Ordet og hænger ved det.¹ Samtidig hænger det også ved personen Jesus Kristus, som er tilstede i dette ord.² Tro mod erfaring betegner altså ikke noget med bare at tro uden egentlig at tro på noget som helst, men at tro den konkrete lære i evangeliet.³

Men det er ikke hele sagen. Menneskets medfødte natur bøjer sig ikke for Guds tale. Nerven i al naturlig religion er, at mennesket vil erfare Gud på samme måde, som det erfarer verden. Derfor vil det møde Gud selv i Himmelen uden mellemmand,⁴ men der vil de ikke møde andet end den Onde selv.⁵ Hvis mennesket var ufordærvet, så ville det bøje sig for Guds tale stik imod dets egen logik og følelser. Mennesket kan højest gennem erfaringen fatte lovens tale, fordi det erfarer, at det går galt, når det træder op imod Guds bud. Derfor henviser Luther også til erfaringen i nogle af sine formanende afsnit.⁶

Konklusionen bliver, at det er stik imod al naturlig erfaring, at troen skal gribe, hvad Gud har åbenbaret. Men det er altså ikke bare imod, hvad sanserne siger, men også den naturlige logik, som er præget af faldet. Men det er ikke hele sandheden.

5.2.2. Mod samvittighedens anklager.

Vi har allerede været inde på, at lovens gerning er indskrevet i menneskets samvittighed, og at mennesket derfor naturligt erfarer sig selv som skyldigt,⁷ samtidig med at den åbenbarede lov må vise håbløsheden i denne skyld.⁸ Under lovens prædiken har mennesket en erfaring, der korresponderer med det, som *lex naturalis* siger i forvejen, men som skærper det og stiller den enkelte overfor Gud i hans vrede.

¹2/613,20.

²Se 4.2.3.

³Jeg kan af den grund tilslutte mig Löwenichs ord (s. 129) om, at *fides qua creditur* uden *fides quae creditur* er tom, mens *fides quae creditur* uden *fides qua creditur* er blind.

⁴Frey s. 85ff.

⁵Sml. Gundersen s. 16ff.; Müller s. 130f.

⁶Gundersen s. 15. Her kunne vi komme ind på en helt principiel-etisk diskussion om ordningerne, som mennesket erfarer er gode og som det får konsekvenser at bryde, men det ville sprænge rammerne.

⁷Se 3.2.3.

⁸Se 4.1.

Det fører os til den anden side af den erfaringskritiske linie: troen står ikke kun i modsætning til det, som mennesket erfarer om den synlige verden, men også til den måde, som mennesket ved lovens gerning erfarer sig selv på: som en synder, der af natur er oprørsk mod Gud. Det anser Luther for at være en stor angst og nød. Og loven vækker oven i købet vrede mod Gud, fordi han stiller hårde krav. Det hedder også, at "in eüsserlichen groben sünden steckt einer tieffer drinnen, denn der ander; aber das Hertz ist gleich bosse..."¹

Her kan Luther henvise til erfaringen.² Det kan i denne sammenhæng ikke dreje sig om sanse-erfaringen. Det drejer sig om erfaringen af en ond samvittighed.³ Vi har tidligere strejft paradokset hos Luther: at han kan tale om en virkning af loven i det naturlige menneske, så det til stadighed har en ond samvittighed, og at han samtidig kansige, at det naturlige menneske ikke forstår loven ret.⁴

Efter min vurdering taler Luther om syndserkendelse på to forskellige planer. Når samvittigheden dømmer mennesket og åbenbarer for det, at Gud er vred over synden, så er det ikke en specifik kristen erfaring, men en erfaring på linie med, at der er en skaber. Men denne erfaring kan lige så godt føre til lovretfærdighed, hvor det i samvittigheden ramte menneske tror, at det må gøre gerninger for at forsone sin synd og fortjene nåden.⁵ Det svarer ikke til syndens realitet. Den sande, åndelige tolkning af loven gives kun ved Åndens indgriben. Stik imod lovens og samvittighedens anklager skal evangeliet tros.⁶ Erfaringen af synden er nemlig ikke nok, det hjælper ikke i sig selv,⁷ men den er en klar forudsætning for, at evangeliet kan virke troen i hjertet.⁸ Luther taler ofte om, at evangeliet bliver prædiket for hele verden, men kun de, der føler deres synd og gerne vil slippe af med den, modtager

¹2/407,37-39.

²2/406,5-10.

³Ibid. 408,5

⁴Se 3.2.3 og 4.1.

⁵...denn tso du selbst mochtist auss freyem willen nit sundigen, odder thun das nit Sund were, was wäre dyr Christus von noten? 2/29,17-19.

⁶Sml. Wisløff s. 90.

⁷2/408,6-36.

⁸WA 17 2/203,29 -204,22.

det.¹ Og først når mennesket tager sin tilflugt til Kristus og tror evangeliet om ham, har det fattet syndens virkelige væsen og lovens radikalitet. Med andre ord: først da bliver loven forstået åndeligt.

Her er det passende at minde om anfægtelsesbegrebet, der som nævnt² er et vigtigt begreb i forbindelse med den kristne erfaring i Luthers teologi. Derfor er den også blevet kaldt anfægtelsesteologi.³ Hele Luthers eget Guds-forhold er født under og har været bestemt af svære anfægtelser.⁴ Betegnelsen theologia crucis er ikke blot tale om Kristi forsoning, men fortegn for hele kristenlivet: herligheden skjult under sin modsætning.⁵

Det bibelske begreb δοκιμη,⁶ tentatio,⁷ er i Luthers NT-oversættelse gengivet med Anfectung⁸ undtagen i Rom. 5,3, hvor det er oversat med Erfahrung⁹ og i Fadervors 6. bøn, hvor det er oversat med Versuchung.¹⁰ Luther forstår altså anfægtelse synonymt med prøvelse og fristelse.¹¹ Der kan også være andre latinske verber til grund for tentatio:¹² vexatio (Es. 28,19), tribulatio (Jud. 8,19/Vulg. 8,22), probatio (Tobit 3,22/Vulg. 3,21) og poena (Job 9,23), det sidste sted har han skævet til den hebraiske grundtekst.

I NT kan det ses, at han gengiver πείρα med skiftevis Anfechtung (Matt. 26,41) og Versuchung (Mark. 14,38). Han opfatter altså de to begreber som synonyme.¹³ Allerede den sproglige behandling viser, at der er sat fokus på anfægtelsen som både et angreb udefra og en indre tilstand.¹⁴

Anfægtelserne er mange slags, siger Luther, og han kan tage alt ind fra livets mangfoldige prøvelser, så langt som de

¹WA 17 2/201,12-17.

²Se 2.3.

³Det er der mange tolkninger af, sml. Beintker s. 52ff.

⁴Sml. Löwenich s. 183, se i øvrigt ekskurs.

⁵Frey s. 21ff.

⁶Se 2.1.1.2.

⁷Se 2.2.3.

⁸Se 2.2.4.

⁹Se randglossen til dette skriftsted under 2.3.

¹⁰BSLK s. 514, stk. 17.

¹¹Jvf. BSLK s. 685, stk. 100.

¹²Beintker s. 58.

¹³Sml. Frey s. 23.

¹⁴Beintker s. 60ff.

minder os om vor skrøbelighed og uforgængelighed.¹ Det ligger i deres natur, at det, som mennesket naturligt erfarer, er det stik modsatte af, hvad Ordet forkynnder.² Og det risikerer at medføre Missglauben, falscher Vermessenheit und Verstockung oder viederümb zur Verzweiflung, Gottes Verleugnen und Lästerung und andern unzähligen greulichen Stücken.³ Alt dette er i modsætning til troen.⁴

Derfor er afsløringen i samvittigheden, hvor Gud afslører vor synd,⁵ den højeste anfægtelse: det, som man ser i sit hjerte, er i modstrid med det, som Jesu løfter siger.⁶ Luther kan her tale om syndens natur, som den kristne daglig erfarer i sig selv. Gud kan synes at modsige sig selv eller endnu værre: forholde sig tavs.⁷ Den måde, som vi erfarer os selv på under loven,⁸ er altså endnu mere stik modsat evangeliet end sanseerfaringen i snæver forstand.

Müller har følgende præcise definition på anfægtelsen:⁹ Anfechtung ist über alles, wo einem Menschen in der Verzweiflung seines Lebens die christliche Lehre nicht mehr hilft, weil Gott verzieht.

Der er en spænding i Luthers syn på anfægtelsen, som er omdiskuteret i forskningen:¹⁰ nogen steder synes han at sige, at den kommer fra Gud.¹¹ Gud stiller sig an, som ville han tage troen og Kristus væk fra hjertet og dermed al trøst.¹² Andre steder synes han at sige, at den er af satanisk oprindelse.¹³ Jeg vil også påpege, at han nogen steder siger, at anfægtelsen er der sammen med troen, ja, ligefrem er en forudsætning for troen. Andre steder siger han, at den

¹BSLK s. 681, stk. 80-84; ibid. 689, stk 115.

²Siehe, dies ist gar eyn harter puff, wenn sich Gott also ernst und zornig erzeygt und seyne Gnade so hoch und tieff verbirget; wie die wol wissen so es im Hertzen fulen und erfahren, das sie dunckt, er wolle nicht halten, was er geredt hat, und sein Wort lassen falsch werden...17 2/201,19-23; sml. Müller s. 37ff., om kløften mellem Gelernthaben og Nichtvertrauenkönnen.

³BSLK 686, stk. 104.

⁴Frey s. 85ff.

⁵Sml. Beintker s. 66.136ff.

⁶Sml. Müller s. 66ff.

⁷Sml. Löwenich s. 185f.

⁸Se 4.1.

⁹S. 61.

¹⁰Sml. Beintker s. 31ff.

¹¹WA 17 2/19,29f.; 203,29 - 204,6.

¹²Ibid. 20,1-10.

¹³1/95,1-3; 403,19-21; BSLK s. 514, stk. 18; ibid. 686, stk 104. Sml. Frey s. 86f.94.

udelukker troen.¹ De to paradokser hænger sammen, fordi Djævelen vil ødelægge troen,² mens Gud vil styrke den.³

I forbindelse med talen om Satan som anfægtelsens årsag taler han ofte om, at det er fornuften, der kommer ind og sætter spørgsmålstegn ved det, som Gud har sagt, og han kan nævne verden og kødet i samme åndedrag som troens fjender.⁴ Troen er blevet blandet med noget, der svækker den og fører Kristus ud af syne. Det bliver en større tro på sig selv end på Kristus.⁵

Forklaringen ligger i anfægtelsens risiko: den kan virke enten frelse, når den driver til evangeliet,⁶ eller den kan virke selvretfærdighed, når den driver til at ville retfærdiggøre sig selv i egen kraft.⁷ Derfor må der i første tilfælde være tale om den anfægtelse, der driver i armene på Kristus, i det andet tilfælde om den anfægtelse, der fører til, at mennesket prøver at lægge noget til evangeliet. De to slags anfægtelser har intet med hinanden at gøre.⁸

Det viser os, at selvom Luther tilskriver Djævelen et ansvar for anfægtelsen, så sker det med et formål fra Guds side. Derfor er de to sider af sagen ikke modsætninger. Vi må se dem i lyset af Kristi sejr over Satan, hvor han nu har bundet ham og ikke giver ham lov til at gå længere, end Gud tillader.⁹ Hele problemstillingen hænger sammen med det, som var Luthers anliggende i De Servo Arbitrio: Gud virker alt. Alligevel er Gud så ikke det ondes direkte årsag, men kun den tilladende årsag, fordi han tillader Satan at friste. Det hedder jo også, at når Gud tager trøsten ud af hjertet, så sker det aus grossen Gnade und Güte, damit un zu zeigen, wie er ynn allen stucken freundlich und veterlich mit uns meine.¹⁰ Anfægtelsen sker altså med det formål at drive den troende til at gribe mer fat i Gud, fortrøste sig mer til hans løfter. Han skal

¹Sml. Müller s. 56.

²686, stk. 104.

³Se Müller s. 62ff. Hans tale om anfægtelsens risiko er ramt i plet.

⁴BSLK s. 514, stk. 18.; ibid. 676, stk. 62ff; ibid. 686, stk 101ff.

⁵Sml. Bohlin s. 459ff.

⁶BSLK s. 687, stk. 105.

⁷BSLK s. 686, stk. 104, se 4.1.

⁸Sml. Müller s. 57.

⁹Sml. Löwenich s. 186.

¹⁰WA 17 2/22,14-14.

blive afhængig af evangeliet.¹

Vi har de to sider af anfægtelsen i udlægningen af beretningen om den romerske centurion i Johs. 4,47-54, hvor det nok er Jesus, der taler de hårde ord, der anfægter den i forvejen anfægtede tro, men så hedder det: *Der Teufel stund hynter yhm und sprach: gehe hyn zu Haus, wart deynes Ding, er wird dyr nit helffen.*² Det er en sammenvævning af Gud i Kristus og Djævelen som anfægtelsens årsag.³

Vi får i den videre udlægning af teksten at vide, at Gud lader anfægtelsen ramme de troende, for at de skal frygte og være på vagt mod de angreb, som Djævelen sætter ind for at angribe troen, men det overordnede mål er, at de til stadighed skal styrke troen ved Ordet.⁴

Det virker paradoksalt, at et angreb på troen kan tjene til at styrke den. Men netop fordi at den troende i anfægtelsen fratages al mulighed for at fortrøste sig til sensus,⁵ så bliver man afhængig af evangeliet.⁶ Det bliver nødvendigt at tro ordet alene, da intet peger på frelsens vished i det anfægtede menneskes selverfaring.

Men det indebærer den risiko, at det kan føre til fortvivlelse og dermed troens død,⁷ men samtidig også den mulighed, at det fører fra troen på sig selv og sin egen stærke tro⁸ og hen til Ham, der er troens styrke.⁹ Derfor kan Luther også udlægge den 6. bøn sådan, at vi beder om at blive bevaret fra fjendernes angreb, og så, om de kommer, at vi alligevel må vinde.¹⁰

Og anfægtelsens erfaring er en nødvendig erfaring, for mennesket skal erfare sig selv som en synder og under Guds vrede.¹¹ Anfægtelsen er dybest set et møde med Gud i hans

¹WA 10 3/425,26 - 426,9. Se også BSLK s. 668, stk. 26f., hvor der siges, at bønnerne skal drive til mere bøn. Sml. Frey s. 24.

²WA 17 1/452,20ff.

³Sml. Beintker s. 99ff.

⁴WA 17 1/454,22 - 456,11; sml. Beintker s. 93f.

⁵Sml. Müller s. 131.

⁶Sml. Frey s. 100.

⁷Sml. Beintker s. 105.

⁸Sml. Müller s. 62.

⁹Sml. Müller s. 139ff; Bohlin s. 471ff..

¹⁰BSLK s. 514, stk. 18.

¹¹Sml. Gundersen s. 21f., Utnem s. 220ff; Frey s. 24.

dømmende vrede.¹ Og som vi tidligere har set, så er det ved den åbenbarede lov, at Gud gør denne gerning i samvittigheden.²

Det er derfor også vigtigt, at anfægtelsen ikke er en sjælelig *abnorm* tilstand, selv om den foregår med samvittigheden som kampplads. Der har været gjort forsøg på i forskningen at sætte anfægtelsen ind i gængse psykiatriske kategorier.³ Men det kan ikke lade sig gøre, det er først og fremmest en teologisk-åndelig betegnelse og en naturlig ting i forbindelse med troen.⁴

5.2.3. Summa.

Stik imod alt det, som sanserne fortæller os, og som samvittigheden fortæller os, når loven afslører syndefordærvet, skal evangeliet om nåden prædikes, tros og tages til hjerte alene på grundlag af, at det er Gud, der har talt det, og ikke fordi der er noget andet, der taler for det. Netop for at vi skal tro evangeliet, fratager Gud os alle naturlige vishedsgrunde i anfægtelsen, sagt med Beintker:⁵ *Gott ficht an, um gerecht zu machen.*

5.3. Troen som erfaring.

Men hvordan så tolke den berømte sætning *Experientia facit theologicam*? Luther kan i andre sammenhænge sige, at uden erfaringen er troen kun tom snak. Han kan gå så vidt som til at sige, at erfaringen stadfæster, at Kristus er tilstede.⁶

Jeg er mest tilbøjelig til at spørge, om der ikke er en enhed mellem de to linier: at det at tro mod erfaring og tro som erfaring er to sider af samme sag. Som argument for dette skal der anføres, at anfægtelsen og korset ikke kan undgås i det kristne liv.⁷ Luther kan endda sætte det op som et kendetegn på den sande tro!

Vi skal i dette afsnit se på to betegnelser for troen, der er knyttet til erfaringslinien: fortrøstningen, tilliden, lat. *fiducia* og oplysningen, lat. *illuminatio*. Dernæst skal vi se

¹Sml. Beintker s. 74ff.

²Sml. Beintker s. 108f.

³Sml. Beintker s. 11f.; Müller s. 173.

⁴Sml. Beintker s. 70ff.

⁵S. 98.

⁶Sml. Gundersen s. 14; Müller s. 136.

⁷WA 17 2/19, 29ff.

på to ting, der følger med troen, Kristi iboen i den troende og den reale retfærdighed for at diskutere, hvordan de forholder sig til den kristne erfaring.

5.3.1. Troen som fiducia.

Troen er for Luther ikke kun at holde for sandt,¹ den er først og fremmest defineret som fortrøstning, se Store Katekismus' berømte forklaring til det 1. bud.² En fides historica, som man opererede med i skolastikken, er for Luther ikke en ægte tro, men blot og bar indbildning.³ Om den slags tro hedder det: Sihe, disser Glaube ist nichts, empfehet auch noch schmeckt Christum nymmer mehr, tan auch keyne lust noch liebe von yhm und zu yhm empfinden. Es ist *eyne Glawbe von Christo und nit zu odder an Christum*, wilchen auch die teuffel haben sampt allen bosen menschen.⁴ Det interessante er hans skelnen mellem at tro noget om Kristus fremfor at tro på ham eller *fortrøste sig til* ham.⁵ Denne frelsende tro har af Luther fået den klare karakteristik, at den ikke blot holder de frelseshistoriske begivenheder for sande,⁶ men at den også siger *für mich*.⁷ Derfor hedder det i nadverforklaringen, at det ordet fur Euch fordert eitel gläubige Herzen.⁸ Vi må ikke af den grund drage den konklusion, at det er uvæsentligt at holde for sandt, men det er ikke nok, der må være en sand fortrøstning til den korsfæstede.

Med denne definition af troen er vi på erfaringslinien, det hedder jo, at den bevirker, at "dyr Christus lieblich gefellt und *suss ym Herzen schmeckt*; da folgen nach Lieb unnd gutte Werck, ungezwungen."⁹ Det hedder også, at solche Zuversicht aber und fröhlichs Herz kann nirgend herkommen, denn es wisse,

¹1/71, 3f.

²BSLK s. 560, stk. 1ff.; sml. Bohlin s. 457f.

³Nu hab ich oft gesagt von zweyerley Glawben. Der erst so du wol glewbst, das Christus eyn solch Mann sey, wie er hie und ym gantzen Euangelio beschrieben und gepredigt; aber du glewbst nit, das er dyr eyn solch Man sey, zweyffelt dran, ob du solchs von yhm habest und haben werdist....2/24,3-6.

⁴Ibid. 10-13.

⁵Sml. 1/76,6-16ff; 124,18-21ff; 127,3-6; 280,10-285,9.

⁶Det gør den naturligvis også, se 5.1.

⁷Es ligt deyne selickeyt nicht daran, das du glewbist, Christus sey den Frommen eyn Christus; sondern das er dyr eyn Christus und deyn sey. 2/6,10.

⁸BSLK s. 521, stk. 10.

⁹2/25,5f. Sml. Gundersen s. 13f. med flg. citat af den norske oversættelse af Magnificat: Aldrig kan nogen prise Gud uden først at elske ham, og ingen kan elske ham uden at han kender ham på den allerbedste og lifligste måde. Således kan han kun kendes igennem sine gerninger, som åpenbares, fornemmes og erfares i os.

dass ihm die Sunde vergeben seien.¹ Ligesom vi tidligere så, at loven hørte sammen med samvittigheden og gjorde den forskrækket, bange og ængstelig, således er det evangeliets opgave at give samvittigheden fred, gøre den rolig, og den erfaring er troens tilblivelse.²

Jeg vil vende tilbage til den romerske centurion. Han måtte føres fra en endnu svag tro til en højere tro på Kristus, og derfor giver Jesus ham et ord at gå på: Gå hjem, din søn lever.³ Han regnede med, at Jesus kunne helbrede ved at komme i hans hus, men han måtte indse, at Jesus også kunne helbrede på afstand. Det hedder endvidere, at det var en tro mod al fornuft og - erfaring!⁴ En tro, der baserer sig på erfaring, er en mælketro, en svag tro.⁵ Fremfor alt det, som han erfarede om sin søns tilstand, da han gik hjemmefra, skulle han tro det lille ord af Jesus.

Derfor har Hägglund ret i at kalde den kristne erfaring for en ord-erfaring.⁶ Det er at høre et ord, der ændrer situationen. Midt i anfægtelsen giver ordet en vished, der bærer igennem.⁷ Hans billede med retssalen er godt: der lyder en frikendelse, som vender den dødsdømtes situation. Den kristne erfaring er en sådan ord-erfaring.⁸

Det står ikke nødvendigvis i modsætning til den indre erfaring, for selvfølgelig sker der noget i sindet, når et ord ændrer situationen. Det kan jo også hedde, at Kristus schmectet og Luther kan bruge emotionelle vendinger som fühlen, süc o. l.⁹ Den side skal med for at Hägglunds billede ikke skal gøre uret overfor nogle af teksterne. Når ordene lyder og

¹BSLK s. 684, stk. 92.

²...predigen yn seynen namen das Evangelium, darynnen vorkundigt wirt gnade und ablas von allen sunden, und wie er fur uns das gesetz erfullet habe; da wirt das Herz los von dem band seynes gewissens, und ubirkomet gnade, die seyn Herz und den ynnerlichen menschen frei und fröhlich willig und lustig macht zu thun und zu lassen alle ding. 2/53,7-11; ...den Trost und Zuversicht aus dem Evangelio sinken lasset: so ist ohn Unterlass vonnöten, dass man hieher laufe und Trost hole, dass Gewissen wieder aufzurichten. BSLK s. 683, stk. 89; sml. 2/33,14 - 34,11.

³WA 17 1/453,25 - 454,14.

⁴Ibid. 454,15-27.

⁵Sml. Müller s. 131.

⁶1/50f.

⁷...das es Sprüche sind der gnaden, darynnen gott seyne Barmherzigkeytt uns verheyssen hat; drumb machen sie die seele gar linde sanft und fröhlich, wie das leybliche Ole dem Leybe thutt. 2/60,8-10.

⁸Derfor kan jeg heller ikke følge Frey (s. 20), når han siger, at den vrede Gud ikke kan blive troet. Det er netop muligt ved evangeliet at tro Guds nåde på trods af den vrede, som man erfarer.

⁹Bohlin (s. 440) har i note 2 et talende citat fra "Auslegung deutsch des Vatrerunners für die einfältigen Laien" en skelnen mellem to former for syndsforladelse, den første gør Gud hemmeligt uden at vi føler, den anden gør han så vi føler det, og kun den første er nødvendig.

vender den fortvivlede situation, vil det få følelsesmæssige virkninger. Det er bare ikke op til teologien at normere disse emotionelle virkninger, ordet møder forskellige temperamenter og forskellige situationer. Det eneste normative er syndserkendelsen og troen, hvad deraf følger, varierer fra individ til individ.

En anden side af sagen er de følgbare virkningers dobbelttydighed. For en udvortes betragtning er der ikke forskel på de almenreligiøse følelser og troens frugter af fred og glæde. På samme måde som den nye etiske vandel ved troen ikke kan skelnes fra almen god moral for en udvortes betragtning.

Et problem, som Löwenich rejser, er, hvordan troen kan være en erfaring, når den i den grad er imod al erfaring? Er troserfaringen så ikke en selvmodsigelse?¹

Her synes jeg, at prædikenen om den kanaanæiske kvinde giver et godt svar, der samtidig viser sammenhængen mellem de to linier i Luthers teologi.² Hun er et eksempel på en stærk tro, der overvinder tre stærke kampe erfarer nåden ved Ordet. Hun har allerede troen: hun løber efter Kristus. Den tro har hun fået ved at høre det gode rygte om ham.³ Samtidig føler hun sin nød og har derfor brug for hans frelse. Men så stiller han sig an, som om han ikke vil høre på hende og hele det rygte, hun har hørt, synes at modsige det, hun erfarer.⁴ Men hun lader hånt om det, som hun ser med sine øjne og holder sig ene og alene til rygтет, som hun har hørt.⁵

Det andet slag er, at ham, som hun sætter sin fortrøstning til, også afviser disciplenes bøn, stik imod hans løfter i Matt. 18,19 og Mark. 11,24. Her bliver selv de ord, som hun stolede på, gjort til intet, for det bliver adresseret til andre end hende, nemlig til dem af Israels hus, som hun ikke tilhører. Da farer hun trodsigt frem:⁶ *es lesst doch nicht abe, hellt sich an das wort, ob es yhm gleich aus dem hertzen will mit gewalt gerissen werden, keret sich an solche ernste antwort nicht, trawet noch feste, seine Gute sey noch darunter*

¹Jvf. Frey s. 45.

²17 2/200ff.

³Ibid. 201,1-4.

⁴Ibid. 201,20-28.

⁵Ibid. 202,8-21.

⁶Ibid. 202,32-37.

verborgen, und will noch nicht urteylen, das Christus ungnedig sey odder seyn muge.

Så kommer det tredje slag.¹ Hun sidestilles med en hund, og bliver derved fordømt. Men hun griber Jesu ord og peger på, at hundene dog får lov til at få de smuler, der falder fra bordet. Og da har hun fanget ham på hans egne ord, og han bønhører hende. Om dette hedder det:... das ist uns allen zu trost und lere geschrieben, das wyr wissen sollen, wie tieff Gott fur uns seyne gnade verberge, und wie wyr nicht nach unserm Fulen und Duncken von yhm halten sollen, sondern stracks nach seynem Wort.² Nej'et til hendes naturlige erfaring er et ja til hendes erfaring af Ordet.

Her påviser Luther, at Jesus netop ikke siger nej i sine replikker, men det synes som et nej for hende. Det interessante er, at Luther udlægger Jesu udtalelsers ordlyd og påviser, at han ikke siger nej ifølge en nøgtern sproglig analyse af, hvad han siger, men at det kan høres som et nej. Men troen kan under det tilsyneladende nej gribe Guds ja Ordet og erfare det.³ Det er vantroen og tvivlen, der hører nej'et, det ligger ikke i selve evangeliet. Når den troende i anfægtelsen erfarer, at han er en synder, så skal han gribe om Jesu ord og sige: ja, og sådanne kom han for at frelse.

Hvis vi igen tænker på den romerske centurion, som vi tidligere var inde på,⁴ så siger Luther også om ham, at han ind i sin anfægtelse fik et ord, som han skulle fortrøste sig til.

Derfor er det en enhed: det er ind i den anfægtelse, hvor vi mister alt, som vi naturligt vil forlade os på, at evangeliets ord er adresseret.⁵ I den erfarer man Guds dom, og her er det muligt at erfare Ordets trøst på trods af alle følelser og tanker. Denne trøst er troens tilblivelse eller styrkelse og dermed anfægtelsens overvindelse.⁶ Anfægtelsen overvindes først, når Kristus taler i Ordet, og derfor kan Luther give

¹"...mordschlag," ibid. 203,1-5.

²Ibid. 203,15-18.

³Ibid. 203,29 - 204,6.

⁴Se 5.2.2.

⁵Sml. Müller s. 147f.

⁶Beintker s. 161f.

det råd at klynge sig til dette i anfægtelsen.¹ Det er en stadig kamp, fordi troen stadig er på vej fra *opus alienum* til *opus proprium*.² Anfægtelsen er blevet et middel for retfærdiggørelsen.³ Det er kun i Kristus, at vi har del i *testimonium Spiriti Sancti*.⁴ Derfor må jeg give Beintker ret i, at tro og anfægtelse ikke udelukker hinanden.⁵ Det sprænger enhver psykologisk kategori, at de to ting kan forefindes i et og samme menneske.⁶

Nu så vi tidligere, at Luthers syn ikke er nyplatonisk.⁷ En ting mere, der viser dette er, at troen retter sig mod noget bestemt positivt formuleret, og ikke noget, der kun kan udtrykkes i negationer. Det er dette bestemte, der er åbenbaret i Ordet, og som også erfares gennem troen ved dette ords virkning.⁸

Samtidig med at vi her taler om tro som erfaring, så må vi ikke glemme, at Luther også kan formulere sig sådan, at troen i sig selv er skjult - *fides est rerum non apparentium*⁹ - men at den må bryde ud og være virksom og bære frugt.¹⁰ Det peger på, at erfaringen først og fremmest er knyttet til troens konsekvenser.

Her må drages den konklusion, at Gud er anfægtelsens dybeste årsag, selv om det er Satan, som han bruger som sit reskab, men samtidig er han den, der overvinder den ved nåden og troen.¹¹ Guds overvindelse af anfægtelsen ved evangeliets trøst er den specifikt, kristne erfaring, som Luther taler om, når han taler positivt om erfaringen i forbindelse med troen.

5.3.2. Troen som *illuminatio*.

Begrebet *illuminatio*/Erleuchtung er et erfaringscentreret begreb, fordi mystikerne forbandt det med visioner og åben-

¹Sml. Löwenich s. 187.

²Ibid. s. 185.

³Beintker s. 143f.

⁴Sml. Müller s. 125f.

⁵S. 122f.

⁶Beintker s. 125; Prenter s. 85f.

⁷Se 5.2.1.

⁸Beintker s. 130f.134ff.

⁹Müller s. 137.

¹⁰Sml. Müller s. 134f.

¹¹Beintker s. 171ff.

baringer.¹ Forklaringerne til den tredje trosartikel i katekismen er en oplagt kilde. Efter Lille Katekismus' markering af menneskets uformåen til at tro sættes der som alternativ Helligåndens kaldende gerning ved evangeliet og hans oplysende gerning ved hans gaver.²

For at forstå dette udsagn må vi gå til Store Katekismus forklaring til samme artikel. Der tales først om, at Gud lader sit ord gå ud til hele verden, for at vi skal tro.³ Dernæst står der, at "ein iglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes, welches er offenbaret und treibt, *die Herzen erleucht und anzündet*, dass sie es fassen, annehmen, daran hangen und dabei bleiben."⁴

Illuminatio skal altså forstås som troens tilblivelse ved Ordets forkyndelse.⁵ Da det ser ud som om, at ordets forkyndelse er en kaldelse i denne sammenhæng, så er det ikke en effektiv kaldelse, der er tale om her, men en generel kaldelse, der kan afvises. Åndens gaver er Ordet, som virker til tro, oplysning. Det er altså ikke et trin på vejen som i mystikken, men et aspekt ved troens tilblivelse.

Ordparret lys-mørke er et almindeligt forekommende ordpar i de johannæiske skrifter.⁶ Det er bemærkelsesværdigt i den sammenhæng, at Luther ikke henviser til mystiske skrifter, når han taler om lyset og oplysningen, men til johannæiske skriftsteder.

Vi har tidligere været inde på, at Johs. 1,4-5 blev tolket kristologisk, og at det var Kristus, der var menneskenes lys, nådens lys.⁷ I slutningen af De Servo Arbitrio finder vi en skelnen mellem det naturlige lys, nådens lys og herlighedens lys. Her nævner han først det, som vi kan fatte i naturens

¹Se 2.2.2.3. Adskillige forskere betoner Luthers brug af denne term som et tegn på, at han er inspireret af de mystiske forfattere. Det finder jeg ikke holdbart, da han bruger ordene i en helt anden betydning.

²...sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen, mit seinen Gaben erleuchtet ...BSLK s. 512, stk 6.

³BSLK s. 653, stk. 38ff.

⁴BSLK s. 655, stk. 42.

⁵Denn wider Du noch ich künnten immermehr etwas von Christo wissen noch an ihn gläuben und zum Herrn kriegen, wo es nicht durch die Predigt des Evangelii von dem heiligen Geist würde angetragen und uns in Bosam geschenkt. BSLK s. 654, stk. 38; ...dazu er auch seinen heiligen Geist geben hat, der uns solchs heimbrächte durch sein heiliges Wort und durch seine Kraft im Glauben erleuchtete und stärkte, BSLK s. 673, stk. 51; jvf. Erikson 34ff.

⁶Det er almindeligt at betegne de johannæiske skrifter som de tidligste udtryk for kristen mystik, sml. RGG IV, sp. 600f. Da dette ikke er en eksegetisk opgave, må en vurdering af det falde ud.

⁷Se 3.2.2.

lys, fornuften.¹ Men så er der andre ting, der først bliver klare i nådens lys, når vi omvendes og får del i Ånden. Nogle ting kommer vi aldrig til at forstå her på jorden, de bliver først klare for os i herlighedens lys, evigheden.

Vi har den samme skelnen i hans prædiken over Johannes-prologen. Her siger han, at nådens lys ikke ophæver det naturlige lys, men at dette er et stykke af og begyndelsen til det sande lys.² Derfor tolker Luther dette, at det sande lys oplyser ethvert menneske på den måde, at det er bestemt til at lyse for alle, og alle, der kommer til ham, lyser han for.³ Det skal ses i sammenhæng med, at der, hvor evangeliet og troen ikke er, der er mørke.⁴ Mørke er altså for Luther det sted, hvor Gud er fraværende. I mørket ser man ikke, det vil på realplanet sige, at mennesket uden troen intet fatter.

Ved oplysning mener Luther derfor, at der lyses op i hele menneskets mørke, han kan bruge vendingen "en ved troen oplyst fornuft." Fornuften bliver ikke udslettet, men derimod "gjort kristen" og dermed i stand til at fatte hemmelighederne i Guds åbenbaring. Det hedder også, at der ved troen og Helligåndens modtagelse gives eyn andere vernunft, eyn andern willen, geneygt zum gutten.⁵ Hele menneskets natur får del i nyskabelsen og ser det, som det naturlige menneske ikke ser.

Så illuminatio er for Luther altså et aspekt af troen, nemlig at den bringer lyset ind i mørket, så det formørkede sind bliver i stand til at erfare Guds åbenbaring.

5.3.3. Unio mystica.

Jesu reelle tilstedeværelse i sit ord⁶ har en ækvivalent i læren om hans tilstedeværelse i troen,⁷ som i løbet af ortodoksiens tid fik betegnelsen unio mystica efter mysticismens sprogbrug.⁸ Karakteristisk for Luthers lære om unio er den tætte forbindelse til retfærdiggørelsen. Et menneskes ret-

¹Se 3.2.2.

²1/203,11ff.

³1/220,24 - 225,3.

⁴Jvf. 2/30,15-22.

⁵2/328,18.

⁶Se 4.2.3.

⁷...wenn Christus durch den Glawben wohnet yn unserm ynnerlichen menschen, so gehen wyr unter yhm in seynen regiment. 2/56,16f. Sml. Bohlin s. 426ff.

⁸Se 5.2.2.3. Det blev i ortodoksiens tid til betegnelsen for Kristi iboen i den troende. I det følgende kaldes det bare unio.

færdighed er for Luther extra nos i Kristus, som åbenbares i Guds løfter. Det er både en *iustitia passiva* og en *iustitia aliena*.¹ Men det implicerer ikke en nedgøring af unio, han kan tale stærke ord om det, jvf. følgende citat: Es ist nit gnug, das uns Christus erlosset von der Tyranny und hirschaft der Sund, todts und Hellen, und unzer konig wirt; sondern *er gibt sich auch selbs uns zu eygen*, das es alles unser sey, was er ist unnd hatt.²

Men der er ikke enighed blandt forskerne om, hvorvidt det er unio, der kommer først, eller det er retfærdiggørelsen, som tilhængere af den forensiske retfærdiggørelse vil sige. Nu har jeg tidligere forsvaret den forensiske retfærdiggørelse,³ og derfor vil jeg også placere den først. Det skal ikke forstås temporært, men konsekvensmæssigt. I, med og under retfærdiggørelsen in *fori coeli* er der Kristus som donum, der virkelig nyskaber mennesket. Denne nyskabelse må ikke forveksles med troen og Kristus selv, se næste afsnit.

Men det er værd at bemærke, at det ikke er en iboen i det naturlige, ugenfødte menneske i den skjulte sjælegrund som i mystikken⁴ eller i den guddommelige fornuft som i skolastikken.⁵ Det er i troen, at Kristus er nærværende. Det viser sig bl. a. i udlægningen af Gal. 2,16 og 2,20. Den sande tro er for Luther den, der griber om Kristus, som dermed også selv er nærværende i troen.⁶

Da det netop er i troen, at Kristus er nærværende, så er unio en konsekvens af troens tilblivelse. På grundlag af treenighedstanken hedder det også, at den treenige Gud har taget bolig i hjertet.⁷ Det er altså ikke det højeste trin, som man når efter en tid som i den mystiske fromhed, men det hører nøje sammen med hele frelsesgaven, som gives ved Ordet og modtages af troen.⁸ I og med denne har Kristus taget bolig i

¹Se 5.1.

²1/31,2-5. Sml. Frey s. 32f.34.

³Se 5.1.

⁴Se 2.2.2.3. Sml. Bohlin s. 429ff.

⁵Se 2.2.2.2. - 2.2.2.2.2.

⁶WA 40 1/228,9ff, sml Erikson 32ff.

⁷Treenigheden er vigtig i denne sammenhæng, for at vi ikke skal spille Guds, Kristi og Åndens iboen ud mod hinanden. Sml. Müller s. 127f. "Den troende "känner" och "erfar" den levande Kristus i alldeles samma mening som han "känner" och "erfar" Anden," Bohlin s. 431.

⁸Sml. 2/31,7-26.

mennesket som en reel virkelighed. Luther kan anvende brudebilledet i lige så høj grad som mystikerne, men i nøje sammenhæng med retfærdiggørelsen og troen.¹

Er det så ikke muligt for det genfødte menneske at leve i en mystisk fromhed?

Som svar på det spørgsmål kan vi vende os til Magnificat-udlægningen. Her illustrerer han sit syn på det kristne menneske med det israelitiske tempel.² Dets ånd er Sanctum Sanctorum, *Guds bolig i troens mørke*, uden lys. Den tror det, som det hverken kan se, føle og begribe. Dets sjæl er Sanctum, viden, erkendelse af de legemlige og de synlige ting.³ Dets legeme er atrium. Det er synligt for alle, så at man kan se, hvad det menneske gør, og hvorledes det lever."⁴

Det Allerhelligste benævnes som mørke. Det betyder i den sammenhæng, at vi ikke kan se Kristus i sjælen, det er kun ham, der kan gå derind ligesom kun ypperstepræsten kunne gå ind i det Allerhelligste i israelitternes tempel.⁵ Vi kan af den grund ikke finde nogen psykologisk konstaterbar post i sjælen, hvor Kristus har taget bolig.

Derfor må jeg svare: der er ingen mulighed for at lave mystisk erfaringsfromhed på uniolæren. Vi kan nemlig ikke gå ind i sjælen og finde Kristus på samme måde, som vi kan finde ham synligt i sin skjulthed i nådemidlerne. Kristi iboen i den troende er ikke en iboen, hvor han åbenbarer sig under sin modsætning. Det er en objektiv virkelighed, som bliver erfaret på samme måde som og i og med, at troen bliver erfaret. En troserfaring er altså synonymt med en erfaring af unio.⁶ En erfaring af Kristi iboen skal forstås som en erfaring af troen og er derfor en erfaring af evangeliets trøst og den deraf fornyende gerning. Derfor taler Luther mest om unio som et rent objektivt faktum, som de troende har del i. Der er ingen

¹Traktaten Von der Freiheit eines Christenmensch som helhed er et godt eksempel. Sml. Bohlin s. 442f.

²WA 7/550,19 - 551,24.

³Se 3.1.

⁴Det skal siges, at det ikke er et trichotomisk, men et dichotomisk menneskesyn, da sjæl og ånd er to sider af samme sag, det indre menneske. Det skal forstås som relationsbetegnelser: sjæl er relationen til den synlige verden, ånd er relationen til Gud og de usynlige ting.

⁵Jvf. Gundersen s. 18; Bohlin s. 444ff.

⁶Det hænger sammen med Magnificat-udlægningens tanke om troen som den skjulte vilje med det Allerhelligste som billede. Det er her, at Kristus bor i et menneske, og kun han kan gå derind (WA 7/551,12-24).

beskrivelser af unio-erfaringen som den højeste lyksalighed, som vi finder hos de mystiske teologer.¹

På grund af unio kan vi også forstå, hvorfor Luther nogen steder kan identificere donum med Kristus. Det må ikke spilles ud mod, at det er troen og dens herredømme i samvittigheden. De to ting hører nøje sammen. Derfor er den indre kamp mellem spiritus og caro også en erfaring af Kristi nærvær, selvom den anfægtede i den situation oplever det som Kristi fravær, jvf. theologia crucis-læren. Og den troende er stadig afhængig af Ordets forkyndelse extra nos, for hvis han går ind i sig selv for at finde Kristus, så vil han kun finde Deus nudus uden om sin særlige åbenbaring, som netop er theologia glorias kendetegn.

Konklusionen må blive, at jeg ikke kan betegne Luthers unio-lære som en kontinuitet med mystikerne.² Vel brugte Luther mange af de samme ord som disse, men det er ikke givet, at han af den grund falder ind under den kategori. Kun hvis man anvender en ren litterær definition på begrebet, der går ud fra billed- og begrebsbrugen, f. eks. brudebilledet³ og sjælens inderste som det Allerhelligste.⁴ Samtidig er det kendt, at han langt op i sit liv skattede Tauler meget højt tillige med det lille skrift af ukendt forfatter, Ein Deutsches Theologie, som han kaldte en ædel lille bog.⁵ Nu er det let at se en indflydelse fra Tauler hos den unge Luther, men det falder uden for dette speciales afgrænsning. Det er primært et kirkehistorisk problem.

De fleste Luther-forskere vil også være bekendte med de heftige angreb på den umiddelbare kontakt med Gud i forbindelse med sværmerstriden, og denne umiddelbare kontakt er

¹ Derfor kan det diskuteres, om det skulle have stået her eller under den erfaringskritiske linie. Når jeg har valgt at anbringe det her, så er det dels fordi det er knyttet til troen og den positive fremstilling af denne, dels fordi vi i de forrige afsnit så, at tro som erfaring først og fremmest er knyttet til troens virkninger og Ordet, mens den selv er skjult. I hele læren om Kristi nærvær i Ordet og troen finder vi erkendelsens grundlag i et dybt fællesskab med Kristus, som prægede Bibelens anvendelse af yvø-gruppen, se 2.1.1.3.

² Jeg er klar over, at de tyske mystikere er en modificering af den romanske højmystik, og at ikke alle ender i panteisme som Meister Eckhart, men det synes mig, at Taulers tale om Guds fødsel i sjælen og opstigningen mod Gud i virkeligheden er samme sag, selv om den er modificeret. Noget helt andet er, hvorfor Luther langt op i sit liv kunne prise Tauler højt (sml. Bohlin s. 448ff.). Jeg har ikke på nuværende tidspunkt en løsning på dette. Det er mere et kirkehistorisk spørgsmål end et egentligt dogmatisk spørgsmål. Sml. Frey s. 81.

³ Von der Freiheit eines Christenmenschen, WA 7/25,26 - 26,12.

⁴ WA 7/550,18 - 552,4.

⁵ Sml. Wisløff s. 26f.

også karakteristisk for mysticismen. Forklaringen på hvad det var, der var tillokkende for den unge Luther ved Tauler og skriftet *Ein Deutsches Theologie* kan godt være den, som Wisløff giver: at det var udtryk for helt at underkaste sig Gud i ydmyghed om han så kaster i Helvede (*resignatio ad infernum*) og *conformitas*-tanken, ligedannetheden med Kristus.¹ Men for mig at se har Luther i sværmerstriden klart taget afstand fra grundsubstansen i den mystiske fromhed, den umiddelbare kontakt med Gud uden ydre formidling.

5.3.4. Den reale retfærdighed.

Som kontrast til det under 2.3.3. nævnte citat om det gamle menneske får vi i samme prædiken en udtalelse om, hvad det nye menneske er: Widerumb "newer Mensch ander Herz und verstand denn zuvor, anders gleubet und lebet nach Gottes Wort und Willen durch den heiligen Geist."² Dette sted er en parallelisme, da Herz må tolkes som hele mennesket i dets grundvold. Også forstanden er med i det nye, der tror og lever anderledes end det gamle. Vendingen "durch den Heiligen Geist" er meget vigtig. Den viser, at det nye liv ligesom troen er Guds værk og ikke menneskets eget værk.³

Luther kan i en sammenhæng sige, at personen må være retfærdig, før gerningerne kan blive det.⁴ Det er en frugt af retfærdiggørelsen gennem troen, at der sker en etisk forandring med et menneske ved troens tilblivelse.⁵ Det er ikke alene en forandring i den ydre vandel, som jeg tidligere påviste kunne ske udenom omvendelsen, men det er en forandring af det indre menneske, så det har lyst til at gøre, hvad loven byder.⁶ Det er det, der menes med kærligheden, der følger af troen.⁷ Det hedder jo også næsten helt programmatisk i *Ein Kleiner Unterricht*, at Kristus øver den troendes gerninger, disse gør ikke en kristen, men de udgår fra den, der allerede

¹Ibid. s. 27.

²WA 22/98,33ff. Sml. Frey s. 90.

³Se BSLK s. 666, stk 19f. om løftet, der tænder til bøn.

⁴1/325,9-326,6.

⁵...dyr Christus lieblich gefellnt unnd süß ym Herzen schmeckt; da folgen nach liebe und gutte Werck, ungezwungen. 2/2,25f. Sml. Frey s. 140ff.

⁶Und hat nun eyn gutt gewissen unter Christo, ist dem gesetz holt, furcht sich nymmer fur dem tode und der Hellen, thutt frey und gerne, was er zuvor ungerne that, 2/53,14-16, se også 1/455,5-24.

⁷WA 17 2/164,15-18.

er en kristen.¹ Luther kan oven i købet sige, at de ved den fornyelse lærer at gøre de rette gode gerninger.² Det er for Luther gerninger, der retter sig mod næsten og ikke mod Gud, der slet ikke har brug for vore gerninger. Han kan endda sige, at de helliges eksempel også bærer Kristus frem.³

Når jeg placerer det på Luthers erfaringslinie, så skyldes det, at han også kan sige, at ved gerningerne gøres troen vis og de viser, at den er sand og ikke en indbildning.⁴ Når Luther udlægger den 5. bøn i Fadervor, så kan han pege på vor tilgivelse af vore skyldnere som et tegn på linie med sakramenterne, der gør os visse om, at Gud tilgiver os.⁵ Han tilføjer dog i samme åndedrag, at Gud ikke tilgiver os, fordi vi forlader vor skyldnere, men at han har sat det som et vilkår ved siden af løftet.⁶

Hos Prenter kaldes fornyelsen for den reale fromhed⁷ i modsætning til den i Kristus tilregnede retfærdighed. Her er det vigtigt, at denne retfærdighed ikke bliver identificeret med donum og heller ikke blandes sammen med den gratia. Den reale retfærdighed/fromhed er en frugt af donum og ikke donum selv. Donum er troen med Kristus og Ånden som de iboende, der har taget magten og giver en god samvittighed, hvorved synden mister sin magt. Så den efterfølgende kamp mod synden er snarere en eksekvering af dødsdommen over synden mere end selve dommen. Med andre ord: den reale fromhed er en frugt af unio, ikke unio selv.

Men på den anden side, så lever det gamle menneske, det træge kød, stadigvæk og må tvinges ved loven og ved prøvelser.⁸ Kampen mellem spiritus og caro er en vigtig del af den kristne erfaring, da det er årsag til anfægtelsen: den kristne ser sit gamle kød og tror sig fortabt, men det gælder om at se på Ordet om Kristus og fortrøste sig til det.⁹ Ganske vist kan

¹1/12,19f.

²2/54,19 -55,3, sml. i øvrigt afsnittet om de gode gerninger prædikenen til 1. søndag i advent, 1/37,32 - 45,16. Sml. Wisløff s. 100-117.

³2/58,16 - 59,24; sml. BSLK s. 671, stk. 41ff.

⁴2/349,3-6.

⁵BSLK 684, stk 94ff.

⁶Ibid. stk. 96.

⁷S. 88ff.254ff.

⁸2/56,20 - 57,5; sml. Beintker s. 188ff; Frey s. 88ff.

⁹Sml. Beintker s. 122ff.

Luther tale om, at forandringen af et menneskes etiske vandel er et tegn på troens ægthed, men det ugenfødte menneske kan godt tvinges til at gøre gode gerninger i det ydre, og derfor er troens frugter dobbelttydige: de kan have andre årsager¹ og er derfor ikke ubetinget en erfaring af Åndens virke.² Det samme kan siges om de følelser, som måtte komme af troen: de kan godt have en almenreligiøs årsag.

Den anden side af denne problematik er, at hvor *iustitia aliena*, som består for Gud, er fuldkommen, så er helliggørelsen og den reale retfærdighed ufuldkommen, så den kristne behøver stadigvæk nåden hos Gud.³ Derfor vil jeg også stille spørgsmålstegn ved, om det er muligt at sætte denne etiske forvandling op på erfaringslinien helt så entydigt som Löwenich gør det.⁴ Han redegør dog klart for, at tro og gerninger ikke er identiske, og gerningerne ikke er et entydigt bevis for troens tilstedeværelse. Men så vil jeg spørge, om det uden videre er et kendetegn på linie med fortrøstningen? Luther kan nemlig også advare mod at dømme efter det ydre skin!⁵

I lyset af synet på den troende som *altes und neue Mensch* og *spiritus-caro* bliver spændingen mellem den erfaringsåbne og den erfaringskritiske linie løst op. Fordi den troende stadig har kødet i sig,⁶ der vil fortrøste sig til *sensus*, er det nødvendigt, at Gud sender anfægtelser. Det gamle menneske vil naturligt misbruge troen og dens frugter som noget, det bygger sin falske sikkerhed på ved siden af eller i stedet for Kristus og hans gerning. Derfor må det, som *caro* har baseret sig på, pilles ned.⁷ Troen er derfor i stand til at skelne mellem lov og evangelium. Kun med troen i hjertet vil et menneske søge tilflugt til evangeliet om nåden fremfor at prøve at forbedre sig og stable en egen retfærdighed på benene. De falske elementer i hjertet bliver udrenset, jvf. Bibelens billeder af ildprøven.⁸

¹Se 3.2.3. og 4.1.

²Sml. Müller s. 140ff.

³Se Wisløff s. 86f.

⁴S. 124ff.

⁵2/350ff.

⁶BSLK s. 662, stk. 1f.; *ibid.* 683, stk. 86-89.

⁷BSLK s. 683, stk. 90f.

⁸Se 2.2.1.1. - 2.2.1.2.

Her kan vi få lys over Luthers tolkning af Rom. 5,3. Erfaringen i anfægtelsens ildprøve viser, hvad der er holdbart. Den troende lærer ved denne erfaring, at kun det sande ord om forsoningen holder. Ved dette evangelium i prøvelserne erfarer det nye menneske sin vished om syndernes forladelse for Kristi skyld. Troen renses for alt, hvad der har sneget sig ind ved Satans list og det naturlige menneskes tankegang. For i anfægtelsen vil den troende erfare, at kun det sande evangelium om Kristus kan trøste og bære.¹

Det sker under bestandig kamp, da den troende på en gang er *altes und neues Mensch, simul iustus et peccator*.² For den troende som *altes Mensch-caro* er det en stadig fristelse at lade den reale retfærdighed være den *sensus*, som han vil klynge sig til i falsk sikkerhed. I anfægtelsen tages den fra ham, så han ikke længere har det at bygge på, men kastes over på evangeliet om Kristus alene.

5.4. Summa.

En erfaring udover troen er for Luther lige så utænkkelig som gerninger udover troen. Tro og erfaring i positiv mening er altså identiske størrelser, hvor troen er en erfaring af alt det, som Gud lover.³ Den samme parallel kan drages, når det drejer sig om, hvordan troen bliver til og opretholdes. Der er både gerninger og erfaring i skarp modsætning til troen. Der er ingen tvivl om, at for Luther er det troen, der tilegner sig Guds åbenbaring, troen ser Gud i hans skjulthed. Det er denne tro, der tilegner sig Kristus i Ordet og dermed den retfærdighed, der består for Gud, men også donum, denne nådes herredømme i hjertet, der kæmper mod synden og virker den såkaldte reale retfærdighed. I denne donum er Kristus og Ånden også nærværende og tager bolig i menneskets hjerte, ikke blot som idé, men realiter.

Dette viser, at den specielt kristne erfaring er Guds virke. Det går fra Guds selvåbenbaring i Kristus og evangeliet om ham til det enkelte indre menneske, hvor Ånden ved Ordet virker troen. Denne tro griber om Kristus og hans *iustitia aliena* og bliver et med denne. Fordi den samme nåde, der tilsiges

¹Sml. Müller s. 142ff.

²Sml. Wisløff s. 82f.

³Sml. Müller s. 132.

lydligt i ordet, er den samme nåde, der tilsiges fra Himmelen, er erfaringen af ordets trøst en virkelig erfaring af nåden. Hele erfaringen er altså Guds værk.

Men om denne tro, der griber om Kristi retfærdighed taler Luther på to måder: tro mod al erfaring og tro som erfaring. Om den erfaringskritiske linie er der følgende at sige:

a) Der findes ingen analogier i den empiriske verden til at forstå indholdet af fides quae creditur. Der er ikke givet andet at holde sig til end det nøgne ord. Derfor vil erfaringen og fornuften heller ikke kunne tale normativt i teologien, da den er skabt til at forstå de synlige ting, teologien beskæftiger sig med de usynlige.

b) Der er givet en lex naturalis i mennesket, så lex revelatus træffer mennesket i noget, det af naturen vil kende til. Derfor vil det naturligt erfare sig selv som dømt af Gud og som syndere. Derfor vil menneskets selverfaring under Guds ords forkyndelse være stik modsat evangeliet. Og på grund af dets naturlige fremmedhed overfor evangeliet vil det naturligt enten ende i fortvivlelse eller gerningsretfærdighed.

c) Den forkyndte lov vil - når den tolkes åndeligt i lyset af evangeliet - være en tugtemester til Kristus, Guds redskab, der viser at mennesket har brug for nåde. Men fordi menneskets selverfaring under dette er så stik imod evangeliets tale, så fører det mennesket ind i anfægtelsens mørke, hvor der ikke synes at være nogen vej ud.

d) Tro mod erfaring er troen mod sensus-erfaringen. Her skal sensus forstås bredt: ikke bare som den almenmenneskelige sanseerfaring, men også som samvittighedens anklager under loven. Den vil nemlig også modsige evangeliet i disse anklager og bruge loven til at ville retfærdiggøre sig selv fremfor Gud.

Om den positive erfaringslinie er der følgende at sige:

a) Guds frelsesgerning er en bevægelse "nedad" helt fra Guds initiativ, der sker uden menneskets fortjeneste, men er sola gratia. Gud åbenbarer sig helt i Kristus, som klart åbenbares i Ordet om ham ved Ånden, der også er Gud. Og den tro, der modtager dette, er også Guds værk ved Helligånden. Og i troen kommer Gud selv og tager bolig i mennesket og virker fornyelsen og kampen mod synden. Mennesket er i denne proces

"pure passive," selv om det opleves som en hård kamp i anfægtelsen.

b) Troen som fortrøstning betragtet kæder de to linier sammen, fordi det drejer sig om ting, vi ikke ser og ikke føler. Fortrøstningen, som er skabt ved Ordet og Ånden, holder sig til Ordet alene og hænger ved det, uanset hvad alt andet viser. Det tror både det logisk absurde helt uafhængigt af sansernes erfaring og retfærdiggørelsen på trods af lovens dom og den deraf følgende selvanklage.

c) Troen fornyer sindet og giver det en ny villighed til at bøje sig for Gud. Derfor bliver den genfødte fornuft også i stand til at godtage alt det, der ikke kan læres via fornuften gennem almenmenneskelig erfaring.

d) Ved evangeliet tager Kristus virkelig bolig i hjertet, ikke blot som idé eller som symbol på åndelige kræfter, men som den levende og virkende Frelser. Derfor er en troserfaring også en virkelig Kristus-erfaring, selv om han ikke i snæver forstand åbenbarer sig i troen, men han er til stede i den.

e) Ved troen skabes der et nyt hjerte, der har lyst til at leve efter Guds lov. Men det lever side om side med det gamle. Det giver spændingen mellem spiritus-caro i det omvendte menneske. Men netop her kædes de to linier sammen, da caro altid vil gribe efter falske vishedsgrunde. Derfor sender Gud anfægtelsen, der tager disse falske vishedsgrunde fra caro. Ved evangeliets ord gives den sande trosvished, som modtages ved troen, der dog også er Guds værk.

6. ERFARINGEN OG DEN TEOLOGISKE ERKENDELSE.

Efter at jeg har brugt megen plads på at redegøre for, hvad erfaringens plads er i tilegnelsen af åbenbaringen, så skal vi endelig til at spørge: hvilken plads har den så på den baggrund i den teologiske erkendelse?

Her vil jeg først lave et kort afsnit om Luthers syn på læren, doctrina. Dernæst griber jeg tilbage til det, som vi har været inde på angående almenmenneskelig erfaring og troserfaring og prøver at se på, hvordan den kristne teolog erkender, hvad der er sandt.

6.1. Teologi og lære hos Luther.

Vi må være opmærksomme på, at teologien på Luthers tid blev brugt i betydningen "lært af Gud." Det, som vi i dag kalder

teologi, kaldtes for doctrina. Derfor er teologi noget, som enhver kristen har del i, for er han lært af Gud, så er han også kristen.

Teologi har derfor med erkendelse af Gud at gøre, og ethvert arbejde i teologien må for Luther være udtryk for den enkeltes personlige tro. Denne tro tilegner sig erkendelsen af evangeliet. Er troen/erkendelsen falsk, vil teologien også være falsk. Og kun en ret teolog kan for Luther have de rette doctrinae, så der er en sammenhæng mellem de to ting.

Doctrina er absolut ikke uden betydning. Læren vurderes højt hos Luther,¹ han forstår den synonymt med evangeliets forkyndelse. Luther siger klart, at Djævelen slår mange ned med falsk lære. Samtidig har han i forklaringerne til 1. bøn knyttet helligelsen af Guds navn sammen med, at Ordet læres klart og rent.² Tanken om, at læren skulle være noget uvæsentligt, når bare der er åndeligt liv, er fremmed for Luther. For ham er selve læren bærer af livet i og med, at evangeliet er et livgivende ord, der opvækker og styrker troen. Derfor er teologien og doctrina noget væsentligt for Luther.

Men hvad ligger der så i experientia facit theologicam? Jeg kan ikke se andet, end at det er troserfaringen. Det er let at skelne mellem lov og evangelium med forstanden ved at kunne se forskel på at kræve og at give, men at kunne det i praksis med den faldne natur og således være en sand teolog, det er noget helt andet.³

6.2. Almenmenneskelig erfaring og teologisk erkendelse.

Jeg har før behandlet, hvordan det, der har med Gud at gøre, for Luther er stik imod, hvad erfaringen viser os i øvrigt.⁴ Derfor kan det empiriske intet kan føje til teologien. Ved universitetet i Wittenberg oplærtes Luther i occamismen i Biels udgave.⁵ Noget af det tidligste, som vi har fra hans hånd, er kommentarer til Petrus Lombarderens sentenser. Forskerne har påvist både tydelig afhængighed og hårdt opgør med occamismen hos Luther. Navnlig i spørgsmålet om forholdet

¹Sml. Müller s. 34f.

²BSLK s. 512, stk. 5.

³Sml. Müller s. 41ff.

⁴Se 3.2.1. og 5.1.1.

⁵Sml. Wisløff s. 19ff.

mellem fides og scientia, teologi og filosofi, er der et vist slægtskab.¹ Luther hævder præcist den samme kløft, men han gør det mere radikalt end Occam.

Alligevel henviser Luther ofte til erfaringen i betydningen almenmenneskelig erfaring.² Hvordan kan Luther gøre det, når han afviser al naturlig erkendelse af Gud?

Forklaringen er, at når han henviser til den naturlige erfaring, så er det under lovens fortegn. Han taler om frugterne af natura corruptiae, de konstaterbare følger af syndefordærvet. Syndefaldet får følger i menneskelivet, som vi erfarer, selvom arvesynden selv er usynlig. Her står sensus-erfaringen i lex naturalis' tjeneste. Derfor kan Luther også tale meget om, hvad vi kender fra naturen, fordi mennesket der kan se de love, som det får konsekvenser at bryde.

Et andet afgørende træk er, at Luther tyder sensus-erfaringen i lyset af Ordet. Det, som han erfarer, får ikke lov til at bestemme Ordets tolkning.³ Der findes intet i Luthers tanker om erfaringen, der kan bruges som belæg for at gøre teologien til en empirisk videnskab eller dens brug af disse.

Vi har set på nogle lærepunkter i Luthers teologi: imago Dei,⁴ trinitets-og tonaturslæren,⁵ arvesynden,⁶ retfærdiggørelsen,⁷ unio,⁸ forsoningen af Guds vrede og sejren over Satan.⁹ Mange af disse begreber er hentet fra Bibelen og brugt af den teologiske tradition eller formuleret af traditionen på grundlag af bibelstudium. Men som vi så i behandlingen af dem, så adskiller Luther sig fra traditionen i opfattelsen af adskillige af disse begreber. Jeg har peget på, at der er den klare grundforskel, at for Luther erkendes de ikke først og fremmest via erfaring eller logisk rationalitet, men via det nøgne ord.¹⁰ Luthers erkendelses"metode" og -grundlag er

¹Sml. Gundersen s. 21.

²Das erfahren wir teglich, wie ydermann nur uber sich zur ehre, zur gewalt, zum reichthumb, zur kunst, zu gutem leben, und allem, was gross unnd hoch ist, sich bemuhet...Widerumb ynn die tieffe wil niemant sehen, wo armut, schmach, not, jamer und angst ist, da wendet ydermann die augen von. WA 7/547,19-22.25f.; sml. BSLK s. 682, stk. 83f.

³Sml. Müller s. 177ff.

⁴Se 3.2.2.

⁵Se 3.2.2.

⁶Se 3.2.2.

⁷Se 4.2.2.

⁸Se 5.3.3.

⁹Se 4.2.2.

¹⁰Sml. Bohlin s. 441. Se også 5.2.1.

radikalt anderledes end traditionen. Det har noget at gøre med sola scriptura-princippet. På trods af læren om lex naturalis er det umuligt at erkende loven fuldkomment, da mennesket qua sin synd undertrykker denne erkendelse.¹ Imago Dei kender vi ikke ved empirien, det hørte den fuldkomne stand til, vi kender kun mennesket i den faldne stand. Det genfødte menneske er stadigvæk befængt med megen svaghed, og derfor kan vi heller ikke der erfare os til gudbilledligheden. Alle trinitetsanalogier i naturen forkastes, det er umuligt at gøre nogen erfaring, der kan analogiseres med Guds inderste væsen. Kristus har taget bolig i et menneske ved troen, hvor vi ikke kan se ham, men han gør sin virkning. Men frugterne af retfærdiggørelsen og unio er dobbelttydige. Der kan ikke drages entydige slutninger fra disse til et enkelt menneskes nådestand.

Fællesnævneren er, at den almenmenneskelige erfaring gøres til intet i disse spørgsmål. Fornuften, der lever i erfaringen, formår derfor intet. Den finder ingen analogier til de guddommelige undere i den synlige verden.

Det kan ligne en nyplatonisk tankegang, hvor det drejer sig om at lukke den synlige verden ude for at skue det usynlige. Löwenich har ret i, at det er en dominerende linie i Kirkepostillen:² at det drejer sig om de usynlige ting i troen, og at der udpræget tales om det i negative vendinger næsten som i mystikken.³ Men som tidligere anført er modsætningen til at søge i den synlige verden ikke at søge ind i sig selv, men til Ordet. Vi har kun det at holde os til. Luther kan tale stærkt om at holde fast ved det, der står skrevet uden at se.⁴ Han kan tale klart om erfaringen som erkendelsens kilde i jordiske ting,⁵ men i åndelige ting er den ubrugelig.⁶

Og selv det sted, hvor Gud er blevet en del af empirien - i Kristus og Ordet - er han stadig skjult under sin modsætning.⁷ Det er f. eks. muligt for vantroen at afvise Jesus som blot en

¹Se 3.2.3.

²S. 108ff.

³2/26,5 - 27,4.

⁴Also müssen wir auch alle synne faren lassen ynn gottis wercken, und nur an seynen Worten hangen, auff das unsser auge odder Synn uns nit ergere. 1/383,4-6.

⁵Se 3.1.

⁶Se 3.2. - 3.2.3.

⁷Se 4.2.2.

tømrersøn, det er muligt at kalde Ordet for blot menneskeord, det er muligt at kalde sakramenterne for henholdsvis blot vand og vin og brød. Sanseerfaringen er med andre ord stadig magtesløs. På grund af syndefaldet er det ikke tilstrækkeligt at sige, at Gud er usynlig. Luther regnede også med, at han var usynlig under status incorrupta, men da stolede mennesket på hans ord. Under status corrupta stoler mennesket ikke længere på ham, så det medfødte fjendskab mod Gud lukker for erkendelsen.

Derfor har Gundersen ret, når han siger: mottsetningen mellem sensus og fide er absolut.¹ Enten er mennesket prisgivet falske guder, som er opstået ved sjælelige processer, eller også er det bestemt af Åndens virke ved Ordet. I al vranglære er det sensus, der er drivkraften, enten det er selvretfærdighed (moralismen), spekulation (rationalisme) eller dyrkelse af indre erfaring (spiritualisme).

Derfor må vi fastholde den spænding, at der ikke er givet nogen "sans" i det naturlige menneske, der kan fatte Guds åbenbaring, samtidig er denne åbenbaring sket i noget sansbart i historien, men på en sådan måde, at Gud er skjult under sin modsætning, og dog bliver synlig, idet han skjuler sig.²

Det indebærer, at sætningen *experientia facit theologicam* ikke kan tages til indtægt for at bruge de empiriske videnskaber i teologien eller at gøre teologien til en empirisk videnskab. Derimod må empirien ses i lyset af åbenbaringen og gives en tydning, som ofte vil være anderledes end den tydning, der ellers bliver givet.

Derfor kan den almene videnskabsteoretiske diskussion ikke sige meget om den teologiske erkendelse. Jeg forkaster den ikke inden for sit kompetenceområde, men i teologien er dette overskredet.

6.3. Troserfaringen.

Teologien har sin kilde til erkendelsen i Guds åbenbaring, ligesom filosofien/videnskaben har sin kilde til erkendelse i sanseerfaringen.³ Med andre ord: Skriften er teologiens materiale. I den almenmenneskelige erfaring bevirkede synde-

¹S. 18.

²Se 4.2.

³Se 3.1.

fordærvet, at man spekulerer sig til mere end erfaringen giver,¹ i den teologiske erkendelse bevirker syndefordærvet, at man spekulerer sig frem til mere end hvad Skriften siger, jvf. *speculatio maiestatis*.²

Og så er der trods denne parallel den vigtige forskel, at i den almenmenneskelige erkendelse kan fornuften erkende i et vist omfang, i erkendelsen af de guddommelige ting vil mennesket uundgåeligt nå til falsk erkendelse, hvis ikke Gud griber ind ved troen. Derfor er det en helt anderledes erkendelse. I almenmenneskelig erfaring er mennesket subjekt, der aktivt med sin logiske tænkning kaster lys over erkendelsesobjektet. I den kristne er det erkendelsesobjektet, der virker aktivt, subjektet må erklære sig fallit, før objektet kan give oplysningen (*illuminatio ab objektu*).³ Af den grund er der intet, vi kan kontrollere og prøve os frem til, som f. eks. fysiker kan kontrollere og afprøve naturen i sine eksperimenter. Det er eksklusivt Guds virke.

Müller har derfor ret i,⁴ at anfægtelsen og evangeliets trøst ikke er en teologisk metode, som vi selv råder over. Men der er en anden side af sagen, som han ikke får med. På grund af åbenbaringens form er der tale om en vis sanseerfaring, nemlig sprogerfaringen, sprogiagttagelsen.⁵ Hvad den angår, så kan den læres af fornuften som logisk ræsonnement betragtet. Luther kan vurdere grammatikken meget højt. I sin argumentation mod Erasmus for *claritas Scriptura* kan han sige, at Skriften er klar. Han skelner mellem Skriftens ydre og indre klarhed. Skriften er klar i sig selv,⁶ uklarheden skyldes vor blindhed og formørkede sind⁷ eller vor manglende kundskab om ordene og grammatikken. Er nogen passager dunkle, så står den samme sag klart andre steder. Når den synes uklar skyldes det enten syndefordærvet eller manglende grammatiske kundskaber.

Det er bemærkelsesværdigt, at der nævnes to kilder til mang-

¹Se 3.1.

²Se 3.2.1.

³"In natura experientia est causa, cur audiamus, et praecedit assensum; in theologia autem experientia sequitur assensum, non praecedit," hedder det i Ti 1/183, 25; sml. Müller s. 133f.; Gundersen s. 19.

⁴S. 150ff. Sml. *ibid.* s. 153ff.

⁵Se 4.2.2.

⁶WA 18/653,13 - 656,34.

⁷*Ibid.* s. 607,5-17.

lende forståelse. Luther regner med en side af fornuften forstået som logisk ræsonnement, som kan tjene forståelsen af åbenbaringen.¹ Vi kan også se det i skriftet mod Karlstadt,² hvor han anklager Karlstadts tolkninger af nadverordene for at være dårlig grammatik. Det er også påfaldende, at han i adskillige prædikener gør meget ud af at forklare sproglige fænomener for at klargøre teksten.³ Her vil jeg minde om det, som jeg påpegede i forbindelse med den kanaanæiske kvinde:⁴ Jesus siger reelt sprogligt ikke nej til hende, men det, han siger, kan høres som et nej. Hun hører *i tro* hans ja under det tilsyneladende nej.

Til en vis grænse kan vi derfor regne med, at det ugenfødte menneske kan se noget rigtigt i Skriften. Derfor giver det også en vis mening at tale om metode i teologien. Vi kan sagtens diskutere eksegetiske metoder, grammatiske principper, forbindelser mellem eksegesi og systematik o. m. a. uden at det gør vold på Gud som den virkende årsag i erkendelsen.⁵ Det er netop det åbenbaringsord, som vi på den måde arbejder med, som Gud har lovet at virke igennem.

Men erkendelsen af dette ord kan modsiges. F. eks. kan Kristi person blive udlagt som slet og ret et stort menneske, og Skriften kan anses for at være mennesketanker. Eller logikken kan harmonisere Skriftens paradokser på en måde, der opløser dem. Eller erfaringen kan gøres til tolkningsnøgle. Desuden vil Djævelen bekæmpe den rette lære.⁶

Det naturlige menneskes erkendelse af åbenbaringen må have sin klare grænse ved evangeliet, da det er loven, som den ugenfødte har en vis erkendelse af.⁷ At forstå Skriftens tale som evangelium må virkes af Ånden. Det er også vigtigt at minde om, at det kun virkes ved Ånden at forstå loven åndeligt som en tugtemester til Kristus. Vi har en udlægning af 2. Kor. 3,10,⁸ hvor Luther taler om, at ingen fatter noget med den blinde menneskeforstand. Han kunne kaldes doktor i den hellige

¹Se 3.2.1.

²WA 18/144ff.

³F. eks. 2/56,2ff., hvor han forklarer en synekdoke.

⁴Se 5.3.1.

⁵Sml. Müller s. 169ff.

⁶1/2370, 8.

⁷Se 3.2.3.

⁸WA 22/218ff.

Skrift uden at have forstået dette. I samme åndedrag siges der, at det heller ikke er så mærkeligt, da det er højt over vor naturlige forstand, "denn sie weis nichts mehr denn von dem Gesetz und den Zehen Geboten, Die ergreiffet sie und bleibt dabey, schleysst darnach nicht weiter denn: Wer also lebt und thut wie die Zehen Gebot fordern, dem ist Gott gnedig; weis nichts von dem jamer der verderbten Natur, das niemand Gottes Gebote vermag zu halten und alle Menschen unter der Sunde und verdampt sind..."¹ Kun troen fatter åbenbaringen som evangelium. Luther kan sige, at der i dette ligger en stor magt.²

Her må jeg igen minde om, at det er natura corrupta, der blokerer for forståelsen.³ Det er den anden side af forargelsen, det er ikke kun det logisk absurde, men også vor natur, som den er i sig selv, blokerer for vor forståelse af åbenbaringen.⁴ Derfor kan den forståelse kun gives ved troen. Her har vi forklaringen på, hvad der menes med vendingen "den af troen oplyste fornuft:" den syndige naturs blokering må overvindes, for at man kan se, hvad Skriften reelt lærer. Den nye natur vil være indstillet på paradokser og på at revidere sine egne tanker.

Men vigtigst er det, at det nye menneske forstår evangeliet. Den fornuft, der kan læse og høre ord og forstå dem, oplyses af troen,⁵ så den bliver i stand til at forstå Guds ord og erfare dets eksistentialitet ind i anfægtelsen. Så begynder vi at kunne forstå Luthers anliggende i sin berømte Vorrede.⁶ Her er tredelingen af, hvad der gør en til en sand kristen teolog: oratio, meditatio og tentatio.

I forbindelse med oratio fastslår han, at den er nødvendig, for ingen kan være en ret teolog uden Guds indgriben. Derfor er bønnen vigtig i det teologiske arbejde som i den kristnes liv i det hele taget.⁷ Det ses også af følgende citat: Der teufel kan den auch rottengeystern furhalten, das sie meynen, sie haben recht, wie die Arianer, sie meynten, yhr Ding were

¹WA 22/218,8-13.

²2/15,17 - 156,10.

³Se 3.2.2.

⁴Se 3.2.2. og 4.1.

⁵Se 5.3.2.

⁶WA 50/559,3 - 660,30.

⁷BSLK s. 666, stk. 19ff.

recht. Do war nyemant der do gesehen hett, ob yhre Sach recht odder unrecht were. Aber eyne Christ wyrst seyne Synne herunter, vermisst sich nichts, sondern spricht demutiglich zu Gott: Lieber Herr wiewohl ich der Sach gewiss byn, so kan ich doch ohn dich nicht erhalten, hylff du, es ist mit myr verloren.¹ Det kommer i forbindelse med talen om kampen for den rette lære. Her ser vi også, at denne ikke kan fastholdes uden Guds hjælp. Kun i en kristen, hvor der er skabt et nyt sind ved troen,² er der også skabt villighed til ikke at rette sig efter sanserne. Samtidig er den kristne også caro, og derfor er han til stadighed afhængig af Guds indgriben.

Meditatio har ikke samme betydning som i den mysticismen, hvor det er stilhed og søgen ind i sig selv til den kontemplative tilstand. For Luther er det igen og igen at søge til det Ord, som Ånden er knyttet til. Han henviser til Ps. 119 som et eksempel. Ganske vist kan han tale om at være stille og lukke alt ude for at høre Guds røst,³ men det er først og fremmest knyttet til at kunne høre, hvad Ordet siger fremfor at lytte til vores indre stemme.

Disse to ting, oratio og meditatio, viser den spænding, at Gud må gribe ind og virke erkendelsen, da ingen kan fatte Skriften egenhændigt, men samtidig er det ved at læse Skriften om og om igen og tygge på den, at teologen får sin erkendelse. Ikke blot ved en forstandsmæssig forståelse af Ordet, - den er nu ikke så uvæsentlig som man skulle tro! - men af at evangeliet selv er virksomt.⁴

Men særlig interessant er den sidste del af treklangen, tentatio. Her siger han klart, at i anfægtelsen lærer man ikke kun evangeliet, men erfarer også, hvor godt og lifligt, det er. Her er ikke kun et eksempel på den tidligere nævnte enhed mellem de to erfaringslinier hos Luther,⁵ men også et bevis på, at anfægtelsen hører med til erkendelsen af evangeliet. Og vel at mærke ikke en erkendelse, der er ren forstandsbetonet,

¹WA 17 1/449,14-19.

²Se 5.3.2.

³...das Hertz still halten, alle ding ausschlahen und mit vleyss dreyn sehen, gleych wie die ssonne ynn eynem stillen wasser gar eben sich sehen lessit und krefftig vermet, die ym rauschenden, lauffenden wasser nit also gesehen werden mag, auch nitt also wermen kan. 1/62,7-11.

⁴Se 4.2.1. - 4.2.3.

⁵Se 5.3.

men en erfaringsbaseret erkendelse. I en udlægning af Rom. 5,3 siger han, at der ved udholdenhed erfares, at evangeliets ord bærer gennem prøvelserne, og derfor hænger den kristnes hjerte ved dette evangelium.¹ Müller citerer flg. fra *Operationes in Psalmos*:² durch Leben, vielmehr durch Sterben und Verurteiltwerden wird einer zum Theologen, aber nicht durch blosse Einsichten, durch Lektüre oder Spekulation. Uden denne erfaring kan man godt lære dogmatiken på fingrene, også peccatum originale og iustificatione de fide, men i anfægtelsen bliver den forstandsmæssige erkendelse tilintetgjort.³ Derved kastes den kristne over på det evangelium, der kan trøste og bære. Han erkender evangeliets magt over anfægtelsen, så det ikke længere er en ren spekulativ erkendelse.⁴ Den, der erfarer evangeliets trøst i anfægtelsen, vil også indse, at det er det sande evangelium, der har magt over synden, døden og en ond samvittighed. Som Löwenich udtrykker det:⁵ Das existensielle Moment des Glaubens gelangt in der tentatio zur höchsten Evidenz. Derfor er anfægtelsen virkelig initium theologiae verae.⁶

Her drejer det sig ikke kun om at godtage tankeparadokserne, for disse kan blive (mis)brugt til ren tankegymnastik som i skolastikken. Det drejer sig også om, at theologia crucis virkelig erkendes. Hermed er vi vendt tilbage til troen, der bliver rensset for det falske.⁷ Læreopfattelsen vil blive tilsvarende rensset i anfægtelsens smeltedigel.⁸

Summa: Det, der er tale om i sætningen *Experientia facit theologicam*, er, at anfægtelsen og dens overvindelse virker den nyskabelse, der gør det muligt at modtage og indse åbenbaringens indhold. Erfaringen er med andre ord det, som

¹Sml. Müllers (48f.) behandling af begrebet Affekt hos Luther, som han forstår som den virkelige anfægtelse i det virkelige liv. Jeg har dog svært ved at følge hans skelnen mellem Gläubigkeit og Glaube, som om troen ikke er ægte uden om anfægtelsens kamp. For mig at se er det i anfægtelsen, at det viser sig, om troen er ægte, men ikke eksklusivt i anfægtelsen, at den bliver til.

²S. 35.

³Müller har flg. formulering (s. 158): Die Stadien der Lebenserfahrung sind ein einziger, rein negative Erfahrungsbeweis für das Evangelium.

⁴Bohlin (s. 433) har derfor ret i, at erfaringen kan gå på den praktiske tillem্পning af evangeliet, selvom det ikke er hele sandheden. Erfaringen er ét med troen (se 5.3. - 5.3.2.) og er derfor også den, der modtager evangeliet.

⁵S. 183; sml. Müller s. 153f.

⁶Sml. Utnem s. 218.

⁷Se 5.2.2.

⁸Sml. Beintker s. 148f. om ødelæggelsen i anfægtelsen af et falskt Kristus-billede.

modtager åbenbaringens indhold. Når troen renses for de falske vishedsgrunde, som klæber ved det gamle menneske, vil også de falske lærdomme og forestillinger blive rensset ud. Her har vi det igen, at troen bliver prøvet, "testet," om den er holdbar og om det evangelium, som man tror, er det ægte, der holder. Det vil også lære at hænge stadig mere ved Kristus og evangeliet og have en større tro. Og forståelsen af evangeliets indhold vil også derfor blive mere sandfærdig.

Er det så ikke nærliggende at tale om troen som en "sans", der kan erfare de kristne grundsandheder?

Her må jeg minde om, at den troende er både caro og spiritus, altes und neues Mensch. Ifølge sin gamle natur er den troende stadig i fare for at bygge på sensus i stedet for Ordet. Og det er tilmed fristende at misbruge den erfarede tro og dens frugter til at bygge den falske erkendelse på. Og det samme altes Mensch kan lade sig friste til at bruge sin aldrig så gode teologiske metode og forstandsmæssige forståelse af læren som falsk vishedsgrund og dermed til selvros. Derfor må Gud skjule sig og stadig sende en tentatio over teologen, om han skal indse, at i mødet med den hellige Gud er det kun evangeliet, der giver ret trøst.

Den anden side af sagen er det nye livs dobbeltskyldighed, der gør det muligt at forveksle troen og dens frugter med almenreligiøs erfaring. En sådan almenreligiøs erfaring kan blandes med troen i en kristens liv. Så begynder den troende at se på sine erfaringer og gøre dem normative. Argumentationen kan lyde som følger: Jeg har erfaret det på den måde, så derfor må jeg sige, at... En sådan argumentation er forsøg på at lave empiri på troserfaringen. Det er ikke holdbart, det falder tilbage til sensusfortrøstningen. Grundlag for teologien er stadig Løftet, som også er forbundet med erfaring i anfægtelsen.¹

Derfor må anfægtelsens tilintetgørelse af de falske erkendelser aldrig betragtes som en engangsforeteelse. Det må ske igen og igen, og af den grund er der en konstant spænding mellem anfægtelse og vished i en kristens liv. Og årsagen til anfægtelsen er stadig caro: at livet stadig gør troen til

¹Sml. Müller s. 154f.

skamme, og at lovens dom stadig synes at modsige evangeliet. Formålet er at kaste den troende over på evangeliets ord alene som både vishedsgrund og erkendelseskilde for teologien.

Der er derfor ikke nogen mulighed for at lave teologisk empiri på den specielt kristne erfaring. Erfaringen er således ikke en kilde ved siden af Skriften til erkendelse tilsvarende som Skrift og tradition i katolicismen og Skriften og fornuften i rationalismen.

7. AFSLUTNING OG KONKLUSION.

Luther viste sig på scenen i en tid, hvor der var en fornyet tro på erfaringens formåen, og erfaringens tid og rum yderligere blev udvidet ved videnskabelige opdagelser, opdagelsesrejser etc. Ellers havde det hidtil været spekulatjonen, der var i højsædet i den officielle skolastiske teologi. Den erfaringscentrerede mystiske fromhed anså den religiøse erfaring for at være en medskabt mulighed i mennesket via sjælegrunden. Men begge havde det til fælles, at de satte mennesket i centrum, i det ene tilfælde dets evne til spekulation, i det andet dets religiøse oplevelse. Også for renæssancehumanismen var mennesket centrum, selv om verden blev større.

Da Luther stod frem som manden, der trådte op mod pavekirken, var der ingen, der oplevede ham som noget nyt. Der havde været "kættere" før som Wycliff og Johan Hus. Men han forandrede både kirkehistorien og verdenshistorien. Og det var reelt noget nyt, der kom ind med ham: mennesket var ikke centrum i teologien, det var Gud. Det kan kaldes en kopernikansk vending i teologien. Det skal ikke forstås på den måde, at han var den nye epistemologis fader. For Luther var det ikke hovedsagen. Han tog nok stilling til det, når det var nødvendigt, men for ham var det Guds-forholdet, der var hovedsagen.

Derfor var det ham livet om at gøre at erfare Gud og ikke blot spekulere over ham. Men det var ikke en medskabt erfaringsmulighed, men en teocentrisk mulighed. Erfaringen virkes nemlig af Gud, med andre ord: erfaringsobjektet virker selv erfaringen.

For Luther selv var det, som han trådte op mod pavekirken med - trosretfærdiggørelsen - født under kampe og anfægtelser med spørgsmålet: Hvordan får jeg en nådig Gud? Han havde haft sin

oplevelse af Gud ved studium af Rom. 1,17, hvor det gik op for ham, at retfærdigheden fra Himmelen var imputativ og ikke punitiv. Hans erfaring af dette er for ham ikke nøglen til forståelsen af Skriften, men derimod de øjne, der ser Løftet i Skriften. Og Løftet er for Luther nøglen til Skriften.

Men vi må ikke af den grund fristes til at tro, at det gav erfaringen mindre betydning. Han taler meget om erfaring, og det med samme klang af evidens, umiddelbarhed, prærefleksivitet og uerstattelighed som ellers, og den hænger også sammen med erkendelsen hos Luther som hos andre tænkere. Erfaringen almenmenneskeligt betragtet hænger nøje sammen med fornuften, da det er den, der modtager menneskets erfaringer og bearbejder dem. Luther følger helt sin samtids opfattelse af erfaringen som ægte viden modsat blot og bar spekulation.

Men han forholder sig alligevel kritisk, fordi han regner med status corruptas indflydelse. Mennesket vil vide alt og prøver derfor i hovmod at spekulere sig til mere, end erfaringen giver dem. Om det skal appliceres på vor tid, så indebærer det ikke total forkastelse af videnskaben, men kritisk omgang med den og alle dens ideologier. Der er anslag til skepticisme, der dog går dybere end den senere skepticisme, da det ikke kun drejer sig om perceptionsapparatets begrænsninger, men også om den faldne naturs hovmod og selvhævdelsestrang.

Men når vi bevæger os ind på teologiens område, så kommer det særlige ved Luthers erfaringsbegreb frem. Her er det hans teologisk orienterede antropologi, der bestemmer såvel hans syn på fornuften og viljen som på erfaringen. Hvor natura corrupta i den almenmenneskelige erkendelse bevirkede en forringelse, så virker den i den teologiske erkendelse en total uformåen. Luther regner nok med en naturlig Guds-erkendelse. Fornuften kan godt fatte, at Gud er til, og at han kræver noget af os. Samtidig gør loven også en gerning i samvittigheden. Men denne naturlige erkendelse kan ikke forstå det på anden måde, end at det er nødvendigt at forbedre sig og retfærdiggøre sig ved gerninger. Så menneskets naturlige forargelse over evangeliet er ikke alene de for logikken uforståelige paradokser, men også arvesyndens, natura corrupta, der ikke har nogen "sygdomserkendelse." Der er elementer i denne side af Luthers antropologi, der lægger op til at give

religionskritikerne delvis ret. Menneskets fortrøstning står til falske guder, alt efter hvad de selv ønsker. Mennesket ser i Gud en potensering af egne resurcer som magt, visdom, styrke, rigdom. Hovedsagen, der skiller i forhold til religionskritikerne, er dels, at Luther placerer ansvaret for disse falske guder i mennesket selv, dels at Luther regner med en selvåbenbaring af den sande Gud.

Men denne særlige åbenbaring siger det stik modsatte af, hvad mennesket naturligt tænker, og ikke mindst hvad det naturligt erfarer. Derfor kan empirien heller ikke sige noget om evangeliet. Den beskæftiger sig med det synlige, som vi opfatter med vore sanser. Derimod kan den sige noget på lovens område så langt som det ikke afsvækker Skriftens vidnesbyrd: Den ser konsekvenserne af at bryde Guds bud og kan derfor se, at disse bud er gode at efterleve. Men det naturlige sind i mennesket vil stadigvæk naturligt opfatte det sådan, at det må retfærdiggøre sig for Gud ved at holde budene.

Det, som naturligt går hjem hos det naturlige menneske, er derfor loven, mennesket kan godt fatte, at vi skal gøre gode gerninger. Luthers kritik af menneskets religiøse erfaringer skal altså også ses i lyset af retfærdiggørelsen. Det er den lære, der er fremmed for al naturlig sensus-erfaring.

Men det er ikke det hele. Når den naturlige lov skærpes af den åbenbarede lov, vil mennesket erfare sig selv som en synder, der ikke er nåden værdig. Også denne erfaring er i modstrid med, hvad evangeliet forkynder. Det bevirker anfægtelsens erfaring: alt, hvad mennesket erfarer i livet og alt, hvad det erfarer om sig selv under loven, siger det stik modsatte af evangeliet. Det er hovedpointen i Luthers erfaringskritiske linie. Samvittigheden er konstant ond, fordi den godt ved, hvad Gud kræver iflg. læren om *lex naturalis*. Enten prøver mennesket at kvæle det i et libertinistisk levned, eller også prøver de at forbedre sig for at retfærdiggøre sig selv. Når det naturlige menneske møder lovens dom, så kan det ikke tænke anderledes end at det skal forbedre sig og nå det mål, hvor det kan retfærdiggøre sig selv. Loven er jo ikke som sådan fremmed for mennesket, den gør allerede sin gerning i samvittigheden. Men den åndelige forståelse af loven - at den fuldstændig erklærer vores fallit i forhold til

Gud - det fatter det naturlige menneske ikke. Derfor hører anfægtelsen med som en naturlig del af den kristne erfaring. Gud må føre et menneske der ud, hvor det ser sit totale fald. Og i denne anfægtelse siger al selverfaring det modsatte af evangeliet.

Derfor er det nødvendigt, at evangeliet forkyndes. Ellers vil mennesket ikke være i stand til at tro, at dets synder er forladte for Kristi skyld. Det er en tro, som Gud må virke extra nos ved Ordet. Og denne tro er stik modsat al naturlig erfaring - så vel naturlig sanseerfaring som anfægtelsens erfaring under loven. Mennesket mister al grund til at tro på andet end det nøgne Ord. Denne tro er den erfaring, som Luther vurderer positivt på den erfaringsåbne linie. Den har sit sted, men ikke sin kilde, i samvittigheden. Ved Ordets trøst virker Ånden den tro, der sukker til Gud om hjælp. Og den tro erfarer, at Ordet er godt og kan bære i anfægtelsens time. Derved erkender troen gennem Ordet, hvad evangeliet om Kristus er. Og qua læren om nøglemagten og qua Kristi reale nærvær er denne erfaring en virkelig Kristus-erfaring, og qua inkarnationen er dette en virkelig Guds-erfaring.

Som en følge af nyskabelsen ved troen virkes der et nyt sind, som villigt bøjer sig for paradokserne og ikke afsvækker dem for at få dem til at passe med den strenge logik. Ligesom dette sind villigt gør gode gerninger mod sin næste, således bøjer det sig villigt også for det, der støder mod dets naturlige logik.

Derfor må teologien have sin egen epistemologi. I og med at Gud har åbenbaret sig i mennesket Jesus af Nazareth og i Ordet om ham, så er der et sted i den empirisk konstaterbare verden, hvor Gud selv har knyttet sine løfter om erkendelse. Men fordi det er skjult under ydre ringhed, så kan vantroen afvise det. Fornuften fatter det ikke, som følge heraf heller ikke sanseerfaringen. Men på grund af sit skriftsyn kan Luther alligevel vurdere grammatikken meget højt og indrømme fornuften en plads som troens tjener. Det kan minde om den ortodokse skelnen mellem *ratio usus normativa* og *ratio usus ordinata*. Fornuften kan godt arbejde med skriftvidnesbyrdet med alle grammatiske, lingvistiske og filologiske hjælpemidler og ordne indholdet af dette i de store sammenhænge, men vor

naturlige logik vil på den ene side prøve at få paradokserne sat på en logisk formel, på den anden side er den fremmed for Løftet om den uforskyldte nåde, fordi det ikke har nogen analogi i det empiriske.

Den må oplyses ved troen. Troen forstår Løftet, der er hovednøglen til Skriften og forstår derfor både lovens og evangeliets radikalitet. Derfor er den teologiske erfaring Guds værk. Men det er uholdbart på det grundlag at lave empirisk metode på troserfaringen, for menneskets natur vil hurtigt lade sig friste til at lade den sande troserfaring være den sensus, som det fortrøster sig til fremfor Ordet. Det er stadig nødvendigt, at det underkastes anfægtelsen og kastes over på at fortrøste sig til det nøgne Ord og erfare dets trøst og derfor hænge ved det.

Det er den erfaring, der gør en teolog. Den erfaring gør, at teologen forstår, hvad der er en holdbar trøst i anfægtelsens time. Derfor er anfægtelsen en vigtig del af teologens oplæring i følge Luther.

INDHOLDSFORTEGNELSE.

INDHOLDSFORTEGNELSE.....	I
LITTERATURLISTE.....	III
1. INDLEDNING.....	1
1.1. Inspiration og problemstilling.....	1
1.2. Metodologiske overvejelser.....	1
1.3. Fremgangsmåde.....	2
Ekskurs: Hvornår opdagede Luther trosretfærdiggørelsen?.....	3
2. BEGREBSANALYSE.....	4
2.1. Sproglig analyse.....	5
2.1.1. Bibelens erfaringsbegreb.....	6
2.1.1.1. Περ-gruppen.....	6
2.1.1.2. Δοξη-gruppen.....	7
2.1.1.3. Γνω-gruppen.....	7
2.1.1.4. Vulgata.....	8
2.1.1.5. Summa.....	9
2.2. Dogme- og filosofihistorisk oversigt...	9
2.2.1. Antikkens filosofi.....	9
2.2.2. Oldkirke og middelalder.....	10
2.2.2.1. Augustin.....	11
2.2.2.2. Skolastikken.....	11
2.2.2.2.1. Thomismen.....	11
2.2.2.2.2. Occamismen.....	12
2.2.2.3. Mysticismen.....	13
2.2.3. Reformationsårhundredet og den nye tid.	15
2.2.3.1. Filosofiens udvikling.....	16
2.2.3.2. Teologiens udvikling.....	16
2.2.4. Op til vor tid.....	18
2.2.4.1. Nyere filosofi.....	18
2.2.4.2. Nyere teologi.....	20
2.2.5. Vurdering af udviklingen.....	21
2.3. Begrebets anvendelse hos Luther.....	22
3. ALMENMENNESKELIG ERFARING.....	23
3.1. Erkendelsen af den synlige verden.....	24
3.2. Naturlig Guds-bevidsthed.....	29
3.2.1. Det logisk absurde i læren.....	31
3.2.2. Arvesyndens indflydelse.....	34

3.2.3.	Lex naturalis.....	38
3.3.	Summa.....	41
4.	ÅBENBARINGEN.....	42
4.1.	Lex revelatus versus lex naturalis.....	43
4.1.2.	Summa.....	46
4.2.	Evangeliet.....	47
4.2.1.	Kristus som åbenbaring.....	47
4.2.2.	Ordet om syndernes forladelse.....	51
4.2.3.	Kristi reale nærvær.....	53
4.3.	Summa.....	54
5.	ÅBENBARINGENS TILEGNELSE.....	55
5.1	Troen og retfærdiggørelsen.....	57
5.2.	Tro mod erfaring.....	61
5.2.1.	Mod den ydre erfaring.....	61
5.2.2.	Mod samvittighedens anklager.....	63
5.2.3.	Summa.....	69
5.3.	Troen som erfaring.....	69
5.3.1.	Troen som fiducia.....	70
5.3.2.	Troen som illuminatio.....	74
5.3.3.	Unio mystica.....	76
5.3.4.	Den reale retfærdighed.....	80
5.4.	Summa.....	83
6.	ERFARINGEN OG DEN TEOLOGISKE ERKENDELSE	85
6.1.	Teologi og lære.....	85
6.2.	Almenmenneskelig erfaring.....	86
6.3.	Troserfaringen.....	89
8.	AFSLUTNING OG KONKLUSION.....	96

LITTERATURLISTE.PRIMÆRKILDER.

Af Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ff. (WA)

Kirchenpostille, WA 10 I 1, side 1-728. 728

Advenstspostille, WA 10 II 2, side 1-208. 208

Roths sommerpostille, WA 10 II 2, side 209-441. 233

SEKUNDÆRLITTERATUR.

Horst Beintker: Die Überwindung der Anfechtung bei Luther, ThA, Berlin 1953, side 29-192. 171

Torsten Bohlin: Kristustro og Gudstro hos Luther, Uppsala 1927, side 426-483. 57

Fritz Frey: Luthers Glaubensbegriff, Leipzig 1939, side 12-148. 136

Geir Gundersen: Experientia contra experientiam, Tidsskrift for Teologi og Kirke 1981, side 10-25. 15

do.: Anfektinga - erfaring mot erfaring, Tidsskrift for Teologi og Kirke 1981, side 177-187. 11

Karl Holl: Was verstand Luther unter Religion?, i Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bind I Luther, Tübingen 1948 side 15-154. 148

Bengt Hägglund: De Homine, Lund 1959 side 30-90. 103-124.293-360 (Hägglund I). 156

do.: Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition, Lunds Universitets Årsskrift NF Avd. 1, bd. 51 nr. 4, 1955,70, side 7-102 (Hägglund II). 95

Walther von Löwenich: Luthers Theologia Crucis,
München 1929, side 11-229. 218

H. M. Müller: Erfahrung und Glaube bei Luther,
Leipzig 1929 side 1-197. 197

H. Olson: Schöpfung, Vernunft und Gesetz in
Luthers Theologie, AUUS 10. Uppsala 1971
side 148-210.562-570. 70

Regin Prenter: Spiritus Creator, Kbh. 1944
side 11-279. 268

Erling Utnem: Anfektelsen i Luthers teologi,
i Festskrift til Leiv Aalen, Oslo-Bergen-Tromsø
1976, side 218-230. 13

Carl Fr. Wisløff: Martin Luthers teologi,
Oslo 1983, side 16-32.41-117. 92

I alt sider 2816

ANVENDTE HJÆLPEMIDLER.

Kurt Aland: Hilfsbuch zum Luther-studium, Wittenberg 1970.

Biblia Vulgata. Nova Editio ved Alberto Colunga og Laurentio
Turrado, Biblioteca de autores Christianos, Madrid MCMLXXVII.

Die Bekenntnisschriften der evangelischen-lutherischen
Kirche, Göttingen 1986 (BSLK).

Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1909 (RGG).

Theologische Realencyklopædie, Berlin-New York 1977 (TRE).

SUPPLERENDE LITTERATUR.

Paul Althaus: Die Theologie Martin Luthers, Göttingen 1962.

Friedrich Beisser: Claritas Scriptura bei Luther, Göttingen

1966.

Martin Brecht: Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521 Stuttgart 1983.

Gerhard Ebeling: Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, i Wort und Glaube I, Tübingen 1975 (Ebeling I).

Do.: Luther, Einführung in sein Denken, Tübingen 1964 (Ebeling II).

Leif Erikson: Inhabitatio - Illuminatio - Unio, Åbo 1986.

Justus Hartnack: Filosofiens historie, Kbh. 1969 (Hartnack I).

do.: Filosofiske problemer, Kbh. 1956 (Hartnack II).

Asger Chr. Højlund: Ved gaven helbreder han naturen, Århus 1992.

Dietz Lange: Erfahrung und die Glaubwürdigkeit des Glaubens, HUTH 18, Tübingen 1984.

Åge Marcus: Kristen Mystik, Kbh. 1953.

Robert Preuss: The theology of post-reformation lutheranism, St. Louis 1970.

Reinhold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte, IV/1, Leipzig 1917.

Svend Erik Stybe: Idéhistorie, Kbh. 1961.