

Martin Luthers Trosbegreb

Peter Olsen

Specialeafhandling i teologi, Københavns Universitet 1995.

Vejleder: Prof. Dr.Theol. Leif Grane

København: Forlaget Arken 1998 (Arken-tryk nr.122).

ISSN. 0107-4520

Redigeret til pdf-udgave 2018.

Indholdsfortegnelse

1. Indledning	1
2. Retfærdiggørelse, nåde og tro	
i oldkirke og middelalder	2
2a. Tendenser i øst og vest	2
2b. Begrebet retfærdighed. Semantik og oversættelsesproblemer	
2c. Soteriologien hos Tertullian og Augustin	7
2d. Soteriologien i middelalderen	12
2d. a. Skolastisk soteriologi	14
1) Dominikansk og franciskansk soteriologi	14
2) Fra Occam til Tridentinum	22
2d. b. Luthers tidlige opgør med skolastisk soteriologi	30
3. Beslægtede emner i Luthers teologi	31
3a. Antropologi og hamartiologi. Fornuft, arvesynd og imago Dei	31
3b. Gudsbegrebet. Lov og evangelium	38
3c. Forsoning og nådemidler	41
4. Gratia og fides hos Luther	45
4a. Gratia som favor Dei	45
4b. Fides som forsandtholden. Scriptura og doctrina	46
4c. Fides som fiducia. Promissio og spes	56
4d. Anfægtelse og vantro. Troens erfaringer	65
4e. Fides som Kristi iboen	73
<u>Ekskurs</u> : Andreas Osiander og striden om inhabitatio	83
4f. Fides infantium og fides aliena	85
5. Retfærdiggørelse, gratia og donum hos Luther	91
6. Afslutning	97

Litteraturliste

1. Indledning.

Jeg havde egentlig tænkt at skrive om Martin Luthers dåbsforståelse i den hensigt at forstå dens opus; nemlig troen. Men beskæftigelsen med dåbens opus er nu endt i et selvstændigt arbejde om denne opus ud fra den erkendelse, at dåben må forstås på baggrund af troen. Opgaven er altså at beskrive Luthers trosbegreb så præcist som muligt.

Hensigten har ikke været at påvise en udvikling i Luthers teologi, hvorfor jeg kun har valgt værker af den modne, klart reformatoriske Luther. Luther beskæftiger sig med troen som fænomen i ganske mange af sine prædikener, men da jeg ønsker at arbejde dogmehistorisk med trosbegrebet og ikke beskæftige mig med Luther som prædikant og sjælesørger, har jeg valgt stort set at holde mig til de mere dogmatiske værker, omend Galaterbrevskommentaren ofte viser os Luther mere som prædikant og sjælesørger end som forelæser. Hovedvægten i opgaven ligger på Galaterbrevskommentaren. Men andre værker er inddraget, hvor disse kaster yderligere lys over specialets emne.

Såvel primær- som sekundærlitteraturen gjorde det hurtigt klart, at Martin Luthers trosbegreb rummer tre elementer: **1)** Forsandtholden, **2)** tillid og **3)** Kristi iboen i hjertet. Det har i den forbindelse været overraskende, at ingen af forfatterne til den sekundære litteratur har leveret en beskrivelse af alle tre elementer. Troens karakter af tillid finder man belagt hos dem alle, mens mindst et af de to øvrige elementer konsekvent mangler. I en del af litteraturen skyldes manglen dog nok, at disse bøger egentlig ikke handler om trosbegrebet.

Ved behandlingen af Kristi iboen i hjertet kunne man forvente et indledende afsnit om den middelalderlige mystik og Luthers forhold til denne. Men da jeg ikke beskæftiger mig med den førreformatoriske Luther, som netop var meget præget af mystikken, og da jeg ønsker at vurdere hele Luthers soteriologi og i den forbindelse særligt trosbegrebet på baggrund af den klassiske, middelalderkatolske soteriologi, har jeg valgt at indlede opgaven med en længere gennemgang af middelalderteologien uden at komme ind på mystikken. Skulle det dogmehistoriske perspektiv have været udvidet til også at dække mystikken, ville det ganske givet have sprængt rammerne for et speciale.

Når det indledende afsnit om middelalderen er så relativt langt, hænger det sammen med den erkendelse, der afspejles i afsnittet øverst på denne side: For at nå til en ret forståelse af teologiens centrale spørgsmål må man begynde med en ret forståelse af trosbegrebet! Eller som Thestrup Pedersen udtrykker det: "Derfor staar striden mellem Katolikkerne og Luther ikke først og fremmest om

Spørgsmålet Tro og Gerning, men den staar om selve Troens Væsen" (Thestrup Pedersen 1947 p.34).

Af samme grund har jeg forsøgt at perspektivere trosbegrebet med korte afsnit om beslægtede emner i Luthers teologi. Afsluttende søges konsekvenserne for retfærdiggørelseslæren beskrevet. Men specialets egentlige emne er troen, og ikke alle disse beslægtede emner.

2. Retfærdiggørelse, nåde og tro i oldkirke og middelalder.

2a. Tendenser i øst og vest.

Da trosbegrebet, som nævnt i indledningen, har nøje sammenhæng med retfærdiggørelsesforståelsen og opfattelsen af nåden, vil problemerne indledningsvis blive perspektiveret ved hjælp af et rids over den tidlige kristne soteriologi.

Før Augustin synes frelsesforståelsen at have taget præg efter de berørte teologers geografiske og særligt sproglige orientering. I **den græsktalende østkirke** blev menneskets guddommeliggørelse (θεοποίησις eller θείωσις) hurtigt den soteriologiske hovedpointe par excellence, hvorimod **de latintalende vestkristne** lod sig imponere og influere af romersk administrationstalent og jura. I vesten blev frelsen bl.a. derfor forstået i kategorier hentet fra moral og retssprog.

Under indtryk af de kristologiske stridigheder i det 3. og 4. århundrede blev inkarnationen for **Athanasius** (ca.298-373) teologiens altafgørende centrum. Ved syndefaldet havde mennesket mistet den gudbilledlighed, der bestod i Logos selv (eller nåden, eller Guds væren). Ved at miste denne overnaturlige habitus blev mennesket underlagt forgængeligheden (φθορά) og dermed døden (θάνατος). For at give mennesket livet tilbage, må Logos trænge ind i forgængelighedens og dødens verden. Allerede før Jesu korsdød har soteriologiens afgørende hændelse altså fundet sted. Det guddommelige Logos har gennemtrængt den universelle og af forgængeligheden mærkede menneskenatur og har dermed tilført den sin egen natur med det resultat, at menneskene nu kan guddommeliggøres, i.e. få del i Logos' natur.¹ Nåden eller "Logos-livet" opfattes tydeligvis substantielt eller habituel som en natur, der enten kan forefindes eller mangle i mennesket. En væsentlig årsag til denne lære om guddommeliggørelse er givetvis det 2. og 3. århundredes generelle forsøg på syntese mellem kristendom og filosofi.

¹Om Logos' inkarnation 3-9 (Teologiske Tekster, Aarhus 1989), jvf. Kelly p.379.

Særligt interessant forekommer i denne forbindelse den alexandrinske platonisme. **Origenes** (ca.185-254) forstår Platons idéverden som identisk med den åndelige verden. Den intelligible omverden er så opstået ved en evig emanationsproces fra Gud. Ved et fald i ånde verden er menneskesjælen blevet afsondret og forenet med materien, og frelse bliver derfor genoprettelse af den oprindelige situation ved genforening med Gud (ὁμοίωσις θεῷ), eller guddommeliggørelse.²

I den latinske del af middelalderkirken blev man efterhånden mere interesseret i Aristoteles, og bl.a. derfor blev frelsen her forstået anderledes. **I vesten** kom iustificatio til at stå som den bærende metafor for frelsen. Den primære årsag var nok den, at man meget tidligt og helt frem til kort før reformationen var afhængig af latinske oversættelser af Bibelen. Det vil stort set sige Vulgata. Som bekendt sker der det ved en hvilken som helst oversættelse, at begrebernes semantiske felt indsnævres og til dels forvanskes. Ved oversættelsen af de hebraiske begreber til græsk i Septuaginta (LXX) og i Det nye Testamente samt til latin i Vulgata kan det ikke undre, at der er sket en semantisk forskydning i retning af det betydningsindhold de anvendte græske og latinske begreber på forhånd havde. Ved bevægelsen fra תְּצַדָּקָה [tzedaka] til δικαιοσύνη og til iustitia må man således også forvente at kunne iagttage en ændret semantik. Man skal i hvert fald være varsom med anvendelsen af oversatte begreber, idet man ellers let kan snyde sig selv for væsentlige betydningsnuancer. Denne varsomhed synes de vestlige middelalderteologer ikke at have iagttaget i tilstrækkelig grad.

I vesten blev iustitia forstået i overensstemmelse med **Ciceros** (106-43 f.Kr.) specifikt juridiske definition: "Reddens unicuique quod suum est".³ Hvis man lever op til loven, er man retfærdig, og kan følgelig erklæres som sådan. Dette er også blevet kaldt iustitia distributiva, idet man ved uddeling (distribution) får belønning eller kompensation i overensstemmelse med egne moralske bedrifter. Retfærdiggørelse er altså et moralsk eller juridisk begreb og har intet at gøre med guddommeliggørelse. Kun det menneske kan erklæres retfærdigt, som reelt og kvalitativt (moralisk) er det.

²Häggglund 1984 p.43 og McGrath p.3f.

³McGrath p.11.

2b. Begrebet retfærdighed: Semantik og oversættelsesproblemer.

Det hebraiske begreb תְּדָאָה [tzedaka] kan flere steder udmærket forstås i overensstemmelse med iustitia distributiva, men andre steder lader det sig ikke gøre. Retfærdighed i Bibelen må almindeligvis snarere skulle opfattes som den rette relation mellem to parter. For Israels vedkommende bliver der derfor tale om et liv inden for pagten med Gud, hvorved relationen kan udtrykkes med begrebet retfærdighed. Der er altså ikke i første omgang tale om en enkeltpersons egen moralske uangribelighed, men derimod mere overordnet om den rette tingenes tilstand.⁴ Lever Israel/jøderne i et åbent og opgjort forhold til Gud, er de retfærdige, selv om de bestemt ikke altid er moralsk uangribelige. Men i relationen til eller pagten med Ham, som selv er kvalitativt og habituel retfærdig, kan Israel/jøderne siges at have del i תְּדָאָה.

På hebraisk er retfærdighed nemlig ikke en absolut idé, en selvstændig størrelse, uafhængig af Gud, som f.eks. "Det godes Idé" hos Platon. Retfærdighed er derimod en relation (en pagt), som er sat af Gud. Det hebraiske retfærdighedsbegreb er således snarere relationelt end habituel. תְּדָאָה er et rum eller en relation, hvori mennesket kan befinde sig. תְּדָאָה findes ikke i mennesket. Det er mennesket, der findes i תְּדָאָה.⁵ At Gud straffer dem med vrede, der befinder sig udenfor den rette pagtsrelation, kan ikke bruges til at skelne mellem de moralsk anløbne på den ene, og de moralsk uangribelige på den anden side. Et liv i retfærdighedsrelationen er i GT et liv af Guds nåde. Gud viser netop sin retfærdighed ved at hjælpe og frelse mennesket, og mennesket står retfærdigt for Gud ved at relatere til Ham på den adækvate måde. Denne adækvate relation er ikke legalistisk opfattet, men identificeres derimod med troen på Herren, henvendtheden på Ham, modsat bortvendtheden fra Ham.⁶

Salmernes Bog er med dens mange inderlige bønner og disses udtryk for tillid og fortrøstning et godt eksempel herpå, jvf. f.eks. Sl.31,2ff og Sl.70. Men fordi Gud er almægtig og kan lade sin vrede ramme de troløse, kommer trosrelationen også til udtryk som gudsfrygt, jvf. f.eks. Ex. 19,16ff og Job 1,1. Denne gudsfrygt medfører troskab mod pagten og overholdelse af Guds lov, f.eks. Neh.5,15. Men retfærdighedsrelationen til Gud opstår ikke først i og med lovoverholdelsen. Det er i hebraisk sammenhæng troen

⁴ibid p.8.

⁵Johnson p.34.

⁶ibid p.29f.

(fortrøstningen), der kvalificerer mennesket som retfærdigt i gudsrelationen!!

Da **det græske begreb δικαιοσύνη** i det 3.årh. f.Kr. blev brugt i Septuaginta (LXX), havde det et klart aristotelisk betydningsindhold med i bagagen. Fra **Aristoteles'** (384-322 f.Kr.) "Nicomachiske Etik" bog 5 (1131a-1132b) havde man i den græske tradition forsynet retfærdighedsbegrebet med en semantik svarende til iustitia distributiva.⁷ Retfærdig er man i samme grad, man holder sig inden for de love, der råder i πόλις. Ikke meget forskellig fra δικαιοσύνη har vi substantivet δίκη med betydningen sædvane, lov og dom. Dom her administreret af "retfærdighedens gudinde" (Acta 28,4), der netop hedder Dike (eller Astraia), er datter af Zeus og ses på himlen med attributterne krans og vægt.⁸ Den enkeltes personlige retfærdighed kan nemlig måles og vejes.

De fire græske kardinaldyder understreger da også denne moralske begrebsdefinition. Den græske idealmand skulle være φρόνιμος (vis), σώφρων (mådeholden), δίκαιος (retfærdig) og ἀνδρεῖος (mandig).⁹ Dermed bliver retfærdigheden forstået som en menneskelig egenskab eller habitus. Det aristoteliske/græske retfærdighedsbegreb er altså juridisk-moralsk. Resultatet heraf er, at man i græsk litteratur ofte ser komparerede former af adjektivet δίκαιος. Det finder man derimod ikke i NT.¹⁰

Retfærdigheden i **Det nye Testamente** kan ikke gradbøjes. Enten er man retfærdig, eller også er man ikke retfærdig! Ganske som i GT forstås retfærdighed her som udtryk for Guds nåde og omsorg, hvorfor Paulus ligefrem kan tale om, at Gud "gør den ugudelige retfærdig" (Rom.4,5). Også her er der tale om en relation, idet troen regnes til retfærdighed (jvf. Gen.15,6).¹¹

De diasporajødiske oversættere af **LXX** har åbenbart været opmærksomme på problemet med den græske semantik. I hvert fald har de

⁷McGrath p.13. I sin "Nicomachiske Etik" bog 5, 1132a bruger Aristoteles et ordrim for at beskrive retfærdigheden. Uretfærdigheden er tvedelt (δίχα). Man kan nemlig handle uretfærdigt ved at betræde afvejen enten til højre eller til venstre i forhold til den retfærdige midterlinie. Aristoteles konstruerer her begrebet δίκαιος (uretfærdig/tvedelt) som modsætning til δίκαιος (retfærdig) (jvf. Liddell & Scott).

⁸"Astraia" i, Rosenberg m.fl.: Illustreret dansk konversationsleksikon, København 1933 (jvf. Liddell & Scott).

⁹Johnson p.18.

¹⁰ibid p.19.

¹¹ibid.

flere steder valgt at bruge ἐλεημοσύνη (barmhjertighed), hvor ἡμεῖς rummer meget stærke soteriologiske konnotationer. I Sl.24,5 (LXX og Vulgata 23,5) hører vi om en mand, der "henter... retfærdighed hos sin frelses Gud". I LXX er her netop brugt substantivet ἐλεημοσύνη, og Vulgata følger da også trop med "accipiet... misericordiam a Deo salutari suo". Men den senere latinske tendens bliver tydelig i **Hieronymus'** (ca.340-420) anden reviderede udgave af Vulgatas salmer; Psalterium iuxta hebraicam veritatem: "Accipiet... iustitiam a Deo salutari suo". Som man ser, er misericordia her udskiftet med iustitia som et udtryk for den sande, hebraiske forståelse af salmerne.¹² LXX's oversættere stod over for det problem, at man på græsk slet ikke kan "hente" retfærdighed hos en anden person. Enten er man selv habituel retfærdig, eller også er og forbliver man skyldig.

Diasporajøderne var åbenbart endnu i stand til at fatte den hebraiske semantik. Det er mere, end man kan sige om Hieronymus. Derfor lod han græsk-latinsk semantik smitte af på sin oversættelse. På samme måde har denne semantik smittet af på den middelalderlige dogmehistorie, og det er svært at undgå den tanke, at det 16. århundredes teologiske diskussioner havde fået et ganske andet forløb, hvis hebraisk var blevet bibeholdt som kirkesprog.

Ved oversættelsen af det græske δίκαιοῦν til **det latinske iustificare** føres den semantiske glidetur fra relationelle til habituelle kategorier helt igennem. Δίκαιοῦν forstås af de latintalende teologer i overensstemmelse med begrebets klassiske betydningsindhold, og altså ikke korrigeret af den nuance, som LXX's oversættere var så nøjeregnende med. Etymologien til iustificare blev af **Augustin** forklaret sådan, at -ficare måtte være en tryksvag gengivelse af facere.¹³ Derfor bliver betydningsindholdet i iustificare identisk med iustum facere. Vi har her bevæget os et stykke bort fra Cicero's definition på retfærdighed, idet man ifølge de latinske middelaldersteologer udmærket kan blive tildelt retfærdighed af nåde, mens man hos Cicero selv må gøre sig fortjent til benævnelsen retfærdig. Men vi sidder fast i en habituel eller kvalitativ forståelse af denne retfærdighed. Der er jo med de latinske begreber iustitia og iustum facere tale om en legalistisk og moraliserende grundbetydning. Retfærdigheden tænkes at skulle befinde sig inde i det enkelte menneske som en egen, personlig, moralsk kvalitet. I bevægelsen fra hebraisk, over græsk til latin iagttager vi altså en

¹²McGrath pp.10-12.

¹³ibid p.14.

forskydning i emfase fra **iustitia coram Deo** til **iustitia in hominibus**.

På flere **moderne europæiske sprog** ser man to forskellige begreber for retfærdighed, hvoraf det ene rummer væsentligt religiøse og det andet væsentligt juridiske associationer. På tysk finder vi *Rechtfertigung* (religiøst) og *Gerechtigkeit* (juridisk), på engelsk *righteousness* (religiøst) og *justice* (juridisk), på svensk *rättfärdighet* (religiøst, som låneord fra tysk) og *rättvisa* (juridisk). På dansk har vi i dag desværre kun et ord, der med nogen forvirring til følge skal anvendes om såvel religiøse som juridiske forhold, nemlig retfærdighed.¹⁴ Tidligere havde vi på dansk også begrebet *retviis/retuis* med specifik juridisk betydning.¹⁵ Det fandt da også anvendelse i oversættelsen af Rom.1,17 i Det nye Testamente fra 1524. Men i Bibelen fra 1607 er det blevet erstattet af retfærdighed. Årsagen er givetvis den, at de lutherske teologer med et låneord fra tysk har villet understrege begrebets religiøse betydningsindhold. Denne nuancering er siden gået tabt, fordi *retviis/retuis* er forsvundet fra det danske sprog, og fordi betydningen af begrebet retfærdighed er gledet i juridisk retning. Vi står altså nu over for samme sproglige problem som de latinske teologer i middelalderen.

2c. Soteriologien hos Tertullian og Augustin.

Om **Tertullian** (ca.160-220) skriver Hägglund: "Han är den förste bland kyrkofäderna, som bär typiskt västerländska drag, och i många avseenden är han den som lagt grunden till den västerländska teologiska traditionen."¹⁶ Det må derfor være interessant at undersøge, om vi hos ham genfinder resultaterne af den ovenfor beskrevne semantiske udvikling.

I modsætning til den østkirkelige tradition vil Tertullian ikke vide af filosofien i det teologiske arbejde. Troen har ikke andet at holde sig til, end den fra apostlene traderede trosregel. "Adversus regulam nihil scire, omnia scire est", som han skriver i *De praescriptione haereticorum* 14.¹⁷ Når blot man ved og holder sig til det, *regula fidei* siger, så er troen ret. Troen beskrives altså her

¹⁴Ifølge Niels Aage Nielsen: *Dansk Etymologisk Ordbog*, København 1990 forstås retfærdighed som "stemmende med rettens fordringer". Hovedbetydningen er altså juridisk.

¹⁵Kalkar: *Ordbog til det ældre danske Sprog* Bd.3, København 1892-1901. Jvf. anvendelsen i *Confessio Hafniensis* art.7f.

¹⁶Hägglund 1984 p.34.

¹⁷Her citeret fra Hägglund 1984 p.36.

som tilslutning til en række lærepunkter. Tro er dogmatisk forsandtholden!

For Tertullian er Kristus kommet med en ny lov, der styrker menneskets frie vilje, hvorefter man kan handle i overensstemmelse med Guds bud. På denne måde tillægger mennesket sig efterhånden fortjenester (merita), som Gud belønner med saligheden. Nåden betragtes som en indgydt kraft, der muliggør disse handlinger. Forholdet mellem Gud og menneske opfattes gennemført juridisk. Gud er dommeren, der nødvendigvis må straffe eller belønne efter fortjeneste. Hvis Gud ikke optrådte på denne måde, ville tilskyndelsen til gudsfrygt og god moral forsvinde.¹⁸ Tertullian har udviklet sin lære særligt med brod mod Markion og dennes kærlighedsgud, hos hvem der ikke er plads til vrede og gengæld. At Tertullian på sine ældre dage tilsluttede sig montanismen med dens strenge askese og bodspraksis, fungerer blot som en understregning af den moralsk-juridiske soteriologis sejr i vestkirken.

Man kan så vælge at holde Tertullian personligt ansvarlig for denne udvikling. Men det er nok rigtigere her at henvise til sprogbarrierer. Det græske og latinske sprog er sammen med de begrænsede sprogkundskaber i den tidlige (vestlige) kirke hovedårsagen til middelalderkirkens stærke synergistiske drag. Denne sammenhæng har man generelt ikke været så opmærksom på i den dogmehistoriske debat.¹⁹

Augustin (354-430) er den største og mest indflydelsesrige teolog i den vestlige kirkehistorie før Luther, og måske i det hele taget. Hans betydning for den senere dogmehistorie er vanskelig at overvurdere²⁰, og da det især var soteriologien, der kom til at optage ham, forekommer det indlysende at en opgave som denne må inkludere et kort afsnit om Augustins forståelse af fri vilje, nåde, tro, retfærdighed og prædestination.

Før Augustins kaldelse til bispestolen i Hippo i 395, synes han at have forfægtet præcis de synspunkter, han senere så sig nødsaget til at fordømme. Man kan i hvert fald (anakronistisk ganske vist) kalde hans tidlige periode semipelagiansk, idet han tilskrev menneskets frie vilje initium fidei. Det står i menneskets magt at tage initiativet, at tro på Gud og at påkalde Ham. Ved at fremvise den rette disposition kan mennesket således forberede sig på modtagelsen af Guds nåde. Men i 395 rejste Simplicianus (397 Ambrosius' efterfølger på stolen i Milano) en række spørgsmål angående

¹⁸McGrath p.14 og Hägglund 1984 p.40.

¹⁹McGrath p.16.

²⁰"All medieval theology is 'Augustinian', to a greater or lesser extent", som McGrath skriver (p.24).

prædestinationen, der fik Augustin til at reflektere over Rom.9 og efterfølgende revurdere sine synspunkter.²¹ Denne væsentlige bevægelse i Augustins teologi finder altså sted, før sammenstødet med Pelagius i begyndelsen af det følgende århundrede.

Augustin bevægede sig efter ca.395 fra en typisk synergistisk position til en mere latent sådan.²² Hvor han tidligere havde lært, at menneskets valg af Gud gik forud for Guds "evige" udvælgelse af mennesket, så måtte han nu fastholde den evige og ubetingede prædestination. Alligevel hævder Augustin en fri vilje (*liberum arbitrium*) i mennesket, uden hvilken man ikke ville have nogen baggrund for at vurdere et menneskes liv og handlinger som gode eller onde. Men siden syndefaldet er denne frie vilje alligevel holdt fangen (*liberum arbitrium captivatum*), og derfor er mennesket ikke i besiddelse af *libertas*; frihed til i praksis at handle frit. Adam mistede ved faldet *libertas* uden at miste *liberum arbitrium*. Ved den helbredende nådes indgreb bliver ***liberum arbitrium captivatum*** i retfærdiggørelsen til ***liberum arbitrium liberatum***. Den frie vilje mistede ved faldet evnen til i praksis at fungere frit, men denne evne helbredes eller genoprettes nu ved nåden.

Centralt i Augustins soteriologi står hans lære om **arvesynden**, der ytrer sig både negativt som mangel på kærlighed (*caritas*) til Gud og positivt som selvisk begær (*concupiscentia*). Det naturlige menneske, der er uden Guds nåde, kan altså slet ikke undgå at synde (*non posse non peccare*).²³ Men efter modtagelsen af Guds nåde forholder det sig ganske anderledes. Den genetablerede *caritas* betragtes som en indre motivation, på baggrund af hvilken menneskets handlinger vurderes som moralsk gode og retfærdige.

En udmærket illustration hertil finder vi i *Contra Duas Epistolas Pelagianorum*, bog 3 kap.14, hvor Augustin fortæller om en moralsk uangribelig person, der ikke lever i "den katolske tro" og om en anden, der nok fastholder kirkens tro, men med visse moralske mangler. Denne sidste er retfærdig pga. troen, mens den første er under Guds dom trods sine moralske handlinger. Selv en kvinde, der lever i andet ægteskab, er bedre end en kysk jomfru, forudsat at den første er katolsk og den anden kætter. Troen er nemlig virksom i kærlighed (*caritas*), og for denne indre motivations skyld vurderes alle handlinger som syndefrie.²⁴

²¹ibid p.24f.

²²Den flg. behandling bygger, hvor intet andet er nævnt, på McGrath pp.25-36.

²³Hägglund 1984 p.116f.

²⁴"The Nicene and Postnicene Fathers" first series vol.5, Eerdmans, Michigan 1978 p.408f. Jvf. McGrath p.33.

Fordi den sande tro altid er virksom i kærlighed, kan Augustin snart omtale troen, snart kærligheden som den instans i mennesket, for hvis skyld vedkommende står retfærdig for Gud. I *De Spiritu et Littera* 17,29 citerer Augustin Rom. 13,10: "Kærligheden er lovens opfyldelse", og skriver videre: "...når Kærligheden selv udgydes i de troendes hjerter, så er den troens lov og levendegørende Ånd for den, som elsker den".²⁵ Den førnævnte, gengifte kvindes katolske tro identificerer Augustin altså med *caritas* (eller *dilectio*). Og den indre motivation, der forlener et menneske med retfærdighed *coram Deo*, kan således både omtales som tro og som kærlighed. Denne indre kvalitet kan Augustin desuden kalde "gaven" (*donum*): "Amare Deum, Dei donum est".²⁶ "For Augustine this power of grace is in effect the presence of the Holy Spirit, for Whom his favourite description is "Gift" (*donum*)".²⁷ Der er åbenbart tale om en i mennesket indgydt instans/kvalitet, der både kan kaldes tro, kærlighed, Helligånden og gaven. Denne kvalitet indgydes mennesket af Guds nåde. Det genoprettede forhold til Gud er således en gave af nåde, men samtidig er det en indre kvalitet eller motivation i det enkelte menneske selv.

Augustin skelner mellem **Guds operative og kooperative nåde**, og i overensstemmelse hermed definerer han retfærdiggørelsen både som akt og som proces.²⁸ Ved Guds operative nåde indgydes mennesket den netop beskrevne, indre motivation eller kærlighed til Gud. Dette skyldes Guds barmhjertighed alene, idet mennesket pga. arvesynden ikke er i stand til på nogen måde at disponere sig for nåden. Efter 395 finder man som nævnt ikke længere nogen *praeparatio ad gratiam* i Augustins teologi. Men efter denne retfærdiggørelsesakt samvirker menneskets *liberum arbitrium liberatum* med Guds kooperative nåde om at frembringe fortjenstfulde gerninger (*merita*). Disse er dog ikke fortjenstfulde pga. deres moralske karakter, men kun pga. den indre motivation skænket af Guds selv.²⁹ Handlingernes kvalitet må bedømmes på to måder: **1)** Moralsk (*coram hominibus*) og **2)** Meritorisk (*coram Deo*). Det er nemlig ikke handlingens moralske kvalitet, men dens indre, religiøse begrundelse, der gør den meritorisk i Guds øjne.

Retfærdighed er således for Augustin dels en god vilje/motivation frembragt af Guds operative nåde og dels denne gode vilje

²⁵Her citeret fra *Teologiske Tekster*, Aarhus 1989 p.81. Jvf. McGrath p.33: "A correct inner motivation is only possible through fides quae per dilectionem operatur".

²⁶Her citeret fra McGrath p.29.

²⁷Kelly p.366.

²⁸McGrath p.31.

²⁹"Eternal life is indeed the reward for merit - but merit is itself a gift from God", McGrath p.28.

aktualiseret i handling ved Guds kooperative nåde. Derfor kan han i sine Bekendelser 10,29 skrive: "Da quod iubes, et iube quod vis".³⁰ Men selv om det er Gud, der af nåde har frembragt de gerninger i et menneske, som Han siden belønner med saligheden, så er der dog tale om, at frelsen gives som en belønning for gerninger.³¹ Om der så nok så meget er tale om en tilregnet retfærdighed, så er den dog habituel og ikke relationel, som tilfældet er på hebraisk. Der er tale om menneskets egen (i grunden ikke fremmede) retfærdighed, og *iustificare* er for Augustin følgelig identisk med *iustum facere*. Selv om nåden for Augustin spiller en rolle, den absolut ikke spillede for Cicero, så er den teologiske *iustitia* alligevel at forstå i juridiske kategorier. Gud giver hver enkelt i overensstemmelse med vedkommendes handlinger, for så vidt de udtrykker den rette motivation (*dilectio*). Vedgås skal det dog, at Gud ikke giver et menneske sin nåde, fordi Han er tvunget dertil af vedkommendes retfærdige gerninger. Det forholder sig omvendt: De retfærdige (og retfærdiggørende) gerninger skyldes den på forhånd tildelte nåde.

I logisk konsekvens heraf er **troen** per se (når man ser bort fra kærligheden) kun historisk forsandtholden af den katolske tro, som vi også så det hos Tertullian.³² Troen kan strengt taget eksistere uden kærlighed, men er i så fald uden meritorisk værdi. Den sande retfærdiggørende tro er "*fides quae per dilectionem operatur*".³³ Hermed er vi fremme ved det trosbegreb, der med løbende nuanceforskydninger blev den latinske middelalders. Derfor har McGrath ret i sin meget præcise formulering af den augustinske retfærdiggørelseslære: "*Sola caritate iustificamur*" - og altså ikke: "*Sola fide iustificamur*"!³⁴ Man har således allerede ved begyndelsen af den latinske middelalder

³⁰Her citeret fra Hägglund 1984 p.119.

³¹Dette sagt på trods af Augustins egen stadige understregning af, at det, som Gud belønner, er gode gerninger, som Han selv har frembragt. Jvf. f.eks. *Liber de gratia et libero arbitrio* (S. Augustini: *Opera Omnia* tomus xxxv p.477): "*Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tanquam merita tua, sed tanquam dona sua.*"

³²I *De Praedestinatione Sanctorum* skriver Augustin: "*Credere est cum assensione cogitare*", her citeret fra F.L. Cross: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford 1990 p.1245. A.A. van Ruler skriver om Augustin i RGG (*Glaube iv. Dogmengeschichtlich*): "*Der Glaube besteht darum im demütigen und sehnsüchtigen Willen und Gebet, das zu haben, was Gott nach seinem Wort in Gebot und Verheissung geben will; er ist eine Haltung des Herzens und ein Prozess des Lebens... der Glaube wächst und entwickelt sich zur Liebe.*"

³³McGrath p.30.

³⁴*ibid.*, jvf. Hägglund 1984 p.120.

forladt den relationelle forståelse af retfærdiggørelse og tro, som vi finder i Bibelen.

Pga. læren om arvesynden og Guds alene-virken i retfærdiggørelses-akten, ser Augustin sig nødsaget til med **prædestinationslæren** at begrænse Guds almindelige frelsesvilje. Når Paulus i 1.Tim.2,4 hævder om Gud, at Han "vil, at alle mennesker skal frelses", så må det referere til alle de udvalgte og til alle slags mennesker. Kun de udvalgte vil blive frelst, men de bliver det til gengæld også allesammen. Deres antal svarer i øvrigt til tallet på de faldne engle.³⁵ Der kan dog meget vel tænkes nogle, der tror sandt og drives af kærligheden for en tid, men siden falder fra og går fortabt. Gud undlod nemlig i sin uransagelige visdom at give dem donum perseverantiae.³⁶

Den samme anfægtende uransagelighed kommer til udtryk i læren om forudbestemmelse til fortabelse. Gud har ikke bare for evige tider siden bestemt, hvem der skal frelses, men også, hvem der skal gå evigt fortabt.³⁷

2d. Soteriologien i middelalderen.

Ved begrebet middelalder forstår vi i denne sammenhæng tiden fra Augustins død og til reformationen. Overgangen fra sen oldkirke til tidlig middelalder markeres af et skifte i den teologiske metode. Hvor teologerne frem til Augustin tydeligvis var indbyggere i imperium Romanum og lod teologien eller i det mindste dens metode bestemme af antik kultur og filosofi, dér kendetegnes den såkaldte middelalder i stadig større grad af klosterskolernes og efterhånden også universiteternes patristiske eksperter. De største teologer var dem, der skrev de bedste kommentarer (sentenssamlinger) til fædrenes arbejder, og lange diskussioner opstod om den rette forståelse af

³⁵Kelly p.368f.

³⁶Det er derfor forkert, når Hägglund i Teologins Historia skriver, at den, der er kommet til tro, ikke kan falde fra igen: "Nåden ger honom ej blott tron utan även 'donum perseverantiae'" (p.121). I følge Augustin kan Gud udmærket virke på en person med sin operative nåde og siden alligevel undlade at tildele vedkommende udholdenhedens nåde, jvf. De Dono Perseverantiae 21: "Ex duobus autem piis, cur huic donetur perseverantia usque in finem, illi non donetur; inscrutabiliiora sunt iudicia Dei" (S. Augustini: Opera Omnia tomus xxxvi p.122, Parisiis 1842 og Kelly p.369).

³⁷Hägglund 1984 p.121 og Kelly p.369. Til gengæld benægter McGrath, at Augustin skulle have lært forudbestemmelse til fortabelse (p.129).

disse, særligt af Augustin.³⁸ Dette fænomen indebar, som tidligere nævnt, at den middelalderlige teologi stort set forblev augustinsk, dog sådan at hans dobbelte prædestination blev kraftigt modificeret.

De første 100 år efter Augustins død kendetegnedes af en strid mellem pelagianske, semipelagianske og augustinske teologer.³⁹

Pelagius og hans efterfølgere benægtede arvesynden og hævdede menneskets absolutte frihed til at handle i overensstemmelse med Guds vilje, og således stå retfærdig for Gud.

Semipelagianerne fastholdt arvesynden, men hævdede menneskets evne og pligt til at tage det første skridt. Når mennesket således har bevist sin gode vilje, tager Gud det andet skridt og tildeler nåden, uden hvilken ingen kan leve retfærdigt og dermed fortjene saligheden.

Den augustinske tradition kan med god ret kaldes synergistisk, fordi man i opgøret med Pelagius og semipelagianismen ved koncilet i Orange 529 fastslog som kirkens officielle lære, at mennesket ikke kan tage det første, men nok det andet, skridt hen imod Gud. Han giver sin nåde til et syndigt og ugudeligt menneske, hvorefter vedkommende er i stand til at leve og handle fortjenstfuldt. Det er altså særligt spørgsmålet om, hvem der tager det første skridt, Gud eller mennesket, der skiller semipelagianere fra augustinske synergister.⁴⁰ Nåden og retfærdigheden tænkes som en kraft eller habitus, der helbreder et sygt menneske. Når denne nåde er blevet indgydt i hjertet, sættes mennesket i stand til at samarbejde med Gud på saligheden. De gode gerninger fortjener nemlig saligheden som løn, men det er den uforskyldte nåde, der bevirker, at disse gerninger overhovedet kan forefindes i mennesket.⁴¹ Som tidligere beskrevet er det dog ikke gerningerne i og for sig, der er meritoriske coram Deo, men den indre motivation eller "fides quae per dilectionem operatur". Pga. den ved nåden indgydte kærlighed til Gud får de moralske handlinger en fortjenstfuld karakter, de ellers ikke ville have haft.

³⁸Den kendteste sentenssamling er Peter Lombarden: *Sententiarum libri quattuor*. Jvf. McGrath p.38.

³⁹Hägglund 1984 pp.122-26.

⁴⁰Kelly skriver om semipelagianismen (p.370): "...the initial movement of faith (credulitas) is the sinner's own", og om synergismen i Orange (p.372): "...in every good action the first impulse comes from God, and it is this impulse which instigates us to seek baptism and, still aided by Him, to fulfill our duties."

⁴¹Kelly pp.370-372 og Hägglund 1984 p.125.

2d a. Skolastisk soteriologi.

1) Dominikansk og franciskansk soteriologi.

Med begrebet skolastik tænkes i dogmehistorisk sammenhæng på den vestlige skoletradition, der udformes i klostre og på universiteter efter år 1000.⁴² I forbindelse med affattelsen af sentenskommentarer til fædrenes skrifter opstår forskellige skoler, der refererer til stort set de samme autoriteter, men ofte strides ganske indædt om forståelsen af disse.

Fra **Anselm af Canterbury** (1033-1109) får vi en teologisk metode, der lægger stor vægt på at nå så langt som muligt ved fornuftens egen hjælp.⁴³ Troen må hele tiden stræbe efter at forstå sit eget emne (fides quaerens intellectum). Forudsætningen for denne måde at arbejde teologisk på er, at fornuften og den menneskelige natur i det hele taget har meget store muligheder for erkendelse og tilslutning til trossandhederne. Dog må man tro først, siden kan den menneskelige fornuft ad tankens vej tilegne sig trosindholdet som rationel viden (credo ut intelligam).⁴⁴ Guddommelig teologi og menneskelig filosofi befinder sig altså i en vis harmoni med hinanden.

I Anselms bog "Cur Deus homo" forsøges dette princip gennemført, idet han mener ad logisk vej at kunne deducere alle lærepunkter med nødvendighed og at kunne påvise, hvorfor de frelseshistoriske hændelser måtte finde sted. At troen er en forudsætning for tilegnelse af denne viden indebærer, at kun den fornuft, der tager sit udgangspunkt i troen, har adgang til egentlig forståelse af de grundlæggende spørgsmål i tilværelsen. Til gengæld forholder det sig

⁴²Men allerede i tidlig, vestlig middelalder ser vi denne skoletradition i sin vorden. Jvf. Augustin: "Credere est cum assensione cogitare" og "crede ut intelligas", her citeret fra F.L. Cross: The Oxford Dictionary of the Christian Church, Oxford 1990 p.1245.

⁴³En senere skolastisk udgave af denne epistemologi finder vi i den nominalistiske opfattelse af universalierne: Udgangspunktet er givet i og med tingene selv, eller som her i og med lærepunkterne, men fornuften kan ved en konsekvent og logisk fremgangsmåde nå til en sand forståelse af disse ting og deres nødvendige sammenhæng med hinanden. Fornuften kan altså ikke nå frem til tingene (troslæren) ved idealistisk spekulation. Men forudsættes disse ting, kan fornuften nå til en stort set udtømmende forståelse af dem. Nominalismen, som vi kender den fra Occam og Biel, tænker meget optimistisk om den menneskelige naturs muligheder i retfærdiggørelsen (McGrath p.167).

⁴⁴Hägglund 1984 pp.142-146.

også sådan, at man med udgangspunkt i troen kan påvise den kristne tros indre sammenhæng og nødvendighed.⁴⁵

For den middelalderlige soteriologi er et andet særkende ved Anselm mindst lige så vigtigt. Som et led i hans logisk sammenhængende læresystem finder vi den såkaldt **objektive forsoningslære**. Gud har skabt menneskene til sin egen ære, men pga. synden kan Han ikke være sammen med dem og modtage deres hyldest. Da Han er hellig, må Han nødvendigvis straffe synderne, og da synden er begået mod den uendeligt store majestæt, så må straffen eller satisfaktionen logisk nok også være uendeligt stor. Men da ingen mennesker kan betale en sådan straf/satisfaktion, trues hele hensigten med skabelsen. Det ville til gengæld også indebære et anslag mod Guds ære og den eneste mulige udvej er derfor, at Gud selv bliver menneske og stedfortrædende betaler den nødvendige satisfaktion for de begåede synder (satisfactio vicaria). Forsoningens baggrund er således synden og Guds hellige vrede. Forsoningens indhold er juridisk; erstatning for påført skade.⁴⁶

Trosbegrebet er i denne sammenhæng primært tilslutning til den åbenbarede sandhed, men den er ikke kun intellektuel. Nært forbundet med troen er kærligheden og viljen.⁴⁷ Troen tænkes åbenbart også som en meditatív erfaringsvej. Det forekommer dog, i "Cur Deus homo", som om læremæssig tilslutning er det aspekt i trosbegrebet, der tiltrækker sig størstedelen af Anselms interesse.

Investiturstriden og striden om Berengars nadveropfattelse virkede yderligere stimulerende på udviklingen af en officielt codificeret lære og på dannelsen af skolastiske partier.⁴⁸ I den soteriologiske debat var det især dominikanerne og franciscanerne, der kom til at skrive den teologiske dagsorden. I slutningen af det 12. årh. fremstod Paris som det teologiske centrum par excellence, og med de dominikanske og franciscanske brødres ankomst til byen i hhv. 1218 og 1219 var der lagt op til en interessant konfrontation.⁴⁹

Dominikanernes første navn var uden diskussion **Thomas Aquinas** (1225-74). Doctor Angelicus, som han ærbødigt er blevet kaldt, har i

⁴⁵ Anselm lader Boso sige: "Ligesom den rette orden forlanger, at vi skal tro dybderne i den kristne tro, førend vi tager os for at undersøge dem gennem fornuften, sådan synes det mig at være efterladenhed, hvis vi ikke anstrenger os for at forstå det, som vi tror, når vi er blevet styrkede i troen." Anselm: Hvorfor Gud blev menneske 1,1 København 1978.

⁴⁶ibid 2,6 og 2,19, jvf. Hägglund 1984 pp. 148-151.

⁴⁷Hägglund 1984 p.147.

⁴⁸ibid pp.141-42.

århundrederne efter sin død stået som normteologen frem for nogen i hele den katolske kirke. Fra 1245-48, 52-59 og 69-72 indtog han en lærestol i Paris, hvor han kom under indflydelse af dominikaneren **Albertus Magnus** (1200-80) og via ham også Aristoteles.⁵⁰

For Thomas begynder soteriologien med den rette forståelse af Adam før faldet.⁵¹ Adams retfærdighed var nemlig ikke et udtryk for hans egen natur. Der var derimod tale om, at Gud havde skabt ham syndfri og derefter desuden havde givet ham en donum supernaturale/ superadditum, der bestod i gratia gratum faciens. Pga. denne nåde eller overnatur var Adam retfærdig for Gud. Ved faldet mistede han altså ikke noget medskabt, naturen forblev uberørt. Derimod gik donum supernaturale tabt og må generhverves, hvis forholdet til Gud skal bringes i orden. Ved retfærdiggørelsen tildeles en habituel nåde, en gratia creata, der ikke må forveksles med Helligånden (gratia increata), som også tager bolig i den troende.⁵² Thomas følger således Anselm og Albertus Magnus i deres definition på arvesynd, som privatio iustitiae originalis. Arvesynden beskrives altså (i modsætning til Augustin) ikke positivt som en defekt i naturen, men 'kun' negativt som en mangel på overnatur. Da den menneskelige natur således ikke er kommet til at lide af væsentlige defekter, er den i dag ganske som på Adams tid udmærket i stand til at modtage den nødvendige overnatur; *anima naturaliter capax gratiae*.⁵³ Men vished om, hvorvidt man har Guds nåde eller ej, kan man ikke opnå, med mindre Gud tildeler en speciel åbenbaring af dette: "...non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam...Hoc modo aliquis scire se habere gratiam: revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio..."⁵⁴

Hvor de tidlige skolastikere (Anselm, Peter Lombarden m.fl.) i forbindelse med retfærdiggørelsen og nådens virkning på samme måde som Augustin regnede med en helbredelse af naturen (*gratia sanans*), dér talte højskolastikerne om natur vs. overnatur.⁵⁵ Nådens virkning var i følge dem at løfte naturen op fra det naturlige plan til det

⁴⁹McGrath p.156.

⁵⁰F.L. Cross: The Oxford Dictionary of the Christian Church Oxford 1990 p.1371.

⁵¹Det følgende bygger, hvor intet andet er nævnt på Häggglund 1984 pp.166-174.

⁵²McGrath p.145f.

⁵³McGrath p.159f.

⁵⁴Thomas: Summa Theologica bog 1-2 quaest.112 art.5, Roma 1927. Jvf. Tridentinerkoncilet, Denzinger 826 og WA 40,1,575.

⁵⁵Thomas skriver, at hvis et menneske har Guds nåde, så menes dermed; "quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens", Summa Theologica bog 1-2 quaest.110 art.1.

højere eller overnaturlige (*gratia elevans*). Denne nåde forstås habituelst som en indgydt kvalitet (kærlighed), der sætter mennesket i stand til at handle fortjenstfuldt.

I flg. Thomas kan mennesket ikke tage denne nåde af sig selv. Den er en gave, som man ikke kan fortjene sig til. Thomas fastholder ganske vist menneskets frie vilje, men den formår kun noget ved Guds hjælp, dvs. understøttet af Guds hjælpende nåde (*gratia praeparans/auxilium gratiae*).⁵⁶ Men hvor denne første og uforskyldte nåde (*gratia gratis data*) findes i et menneske, dér kan vedkommende leve i tro, anger og gudsfrygt. Til gengæld er der tale om en ufuldstændig tro (*fides informis*), en anger kun af frygt for straf (*attritio*) og en trællefrygt for Gud (*timor servilis*). Ikke desto mindre formår mennesket på denne måde at tillægge sig en billighedsfortjeneste hos Gud (*meritum de congruo*). Denne billighedsfortjeneste lønner Gud ved at tildele den ved faldet tabte, overnaturlige nåde (*gratia gratum faciens* eller *gratia iustificans*⁵⁷), hvorved den uformede tro bliver til fides caritate formata, angeren af frygt for straf bliver til en virkelig contritio (hjerteranger) og trællefrygten bliver til timor filialis (barnets frygt). På denne måde tillægger det retfærdiggjorte menneske sig en *meritum de condigno* (fuldværdig fortjeneste), som Gud belønner med saligheden.⁵⁸

Men dette sidste er en proces, der tager tid⁵⁹ og efterhånden hæver mennesket til *gratia glorificationis* ved at give den *gratia*

⁵⁶Grane 1981 p.162.

⁵⁷Forskellen på *gratia gratis data* og *gratia gratum faciens* er, at den første er en foreløbig virkning af Guds nåde på mennesket, en udefrakommende virkning, der kan forefindes selv hos en, der lever i dødsynd. Den anden er en habituel nåde, der gør mennesket reelt retfærdigt for Gud. Denne nåde kan ikke forefindes sammen med dødsynd, jvf. McGrath p.103ff og F.L. Cross: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford 1990 p.587.

⁵⁸Grane 1981 skriver om Thomas (p.173f): "At saligheden **må** fortjenes, er for ham en ufravigelig kendsgerning udfra opfattelsen af Guds retfærdighed som en *iustitia distributiva*... fortjenstfulde er vore akter, forsåvidt som de udspringer af den af Gud ved nåden bevægede frie vilje." Jvf. Thomas: *Summa Theologica* bog 2-2 quaest.2 art.9: "...actus nostri sunt meritorii, inquantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam... actus fidei potest esse meritorius."

⁵⁹Denne processus iustificationis har iflg. Thomas 4 led: primum est *gratiae infusio*, secundum er den frigjorte viljes bevægelse henimod Gud, tertium er den frigjorte viljes bevægelse væk fra synden, idet den hader synden og quartum est *remissio culpae* (*Summa Theologica* bog 1-2 quaest. 113 art.8). Hvor et af disse fire elementer optræder, dér

superadditum tilbage, som gik tabt ved faldet. Som tidligere nævnt kan den enkelte ikke selv vide med sikkerhed, om netop han har nået en tilstrækkelig stor grad af retfærdighed, og frelsesvished er derfor principielt umulig, med mindre Gud giver en speciel åbenbaring derom.

Den synergisme, vi så i oldkirken og hos Augustin, er her ført til nye skolastiske højder. Og nåde og retfærdighed, som iflg. hebraisk semantik (og bibelsk teologi) er relationelle størrelser, er her blevet gennemført habituelle. Sakramenterne fungerer i denne sammenhæng som *causae instrumentales* for nådens meddelelse. Da nåden forstås habituel, hvis ikke ligefrem substantiveret og kvantitativt, tænkes meddelelsen af den uafhængigt af troen, ved handlingens blotte udførelse (*ex opere operato*), såfremt man ikke lever i uskriftet dødssynd. Dåben bliver i denne sammenhæng den første af syv sakramentale handlinger, der alle øger den kvantitative tildeling af nåde.⁶⁰

Trosbegrebet deler sig tydeligvis i to: *Fides informis* og *fides caritate formata*. *Fides informis* er den blotte forsandtholden af kirkens tro. *Fides caritate formata* er som tro betragtet i og for sig ikke mere end *fides informis*. Men nu er kærligheden også kommet til, og for denne kærligheds skyld kan Gud tildele den troende *gratia superadditum*, fordi netop kærligheden er den fuldværdige fortjeneste (*meritum de condigno*). Som vi så det hos Augustin er der altså også her tale om et *sola caritate iustificamur*.⁶¹ Men for så vidt angår trosbegrebet per se (når bortses fra kærligheden⁶²), må vi konstatere, at det begrænser sig til historisk forsandtholden af den officielle lære.⁶³

Synteresis⁶⁴ er en teknisk term anvendt af Thomas og flere andre skolastikere som betegnelse for den grundlæggende og fællesmenneskelige erkendelse af principper for moralsk handling, det

følger de øvrige tre med nødvendighed. De enkelte led fungerer *necessitas consequentis* som bevæger for de følgende, McGrath p.44ff.

⁶⁰Grane 1981 pp.93-95.

⁶¹McGrath p.30.

⁶²Jvf. trosbegrebet hos Augustin: "*Fides quae per dilectionem operatur*".

⁶³K.E. Skydsgaard beskriver Thomas' trosbegreb som følger: "Tro er det menneskelige Intellekts Antagelse eller Anerkendelse af Dogmet som Guds Sandhed", Ja og Nej - til Forståelse af Forholdet mellem Katolicisme og Protestantisme, Kjøbenhavn 1953 p.105.

⁶⁴Synteresis af det græske *συντήρησις* fra Hieronymus' kommentar til Ezekiels bog. Formentlig en afskriverfejl for *συνείδησις* (samvittighed). F.L. Cross: The Oxford Dictionary of the Christian Church, Oxford 1990 p.1333.

religiøse potentiale eller tilknytningspunkt i mennesket. Skolastikerne forstår Rom.8,26: "Ånden kommer os til hjælp i vor skrøbelighed" ikke om Helligånden, men om en medskabt habitus; nemlig synteresis.⁶⁵ Synteresis er en umiddelbar dragen i retning af det gode, en "sittliches Bewusstsein".⁶⁶ Synteresis er altså ikke identisk med samvittighedens overvejelser om godt og ondt, men en uudslukkelig inklinatio i retning af det gode.⁶⁷ "Nach dieser Lehre ist also im Menschen ein Organ für das Göttliche vorhanden. Der Mensch ist prinzipiell befähigt, das Gute zu erkennen und zu wollen. Er braucht nur die diesem habitus entsprechenden Akte hervorzubringen... Der Mensch ist zwar gefallen, aber das inhaltlich gedachte, sittliche Bewusstsein, die inclinatio ad bonum ist ihm geblieben. Das erbsündliche Verderben wird damit erheblich abgeschwächt; es sitzt nicht im Zentrum, sondern an der Peripherie des Menschen."⁶⁸ Når det naturlige menneske derfor begynder at udføre quod in se est, er det allerede på vej til saligheden.

Franciscanerne adskiller sig fra dette skema ved at være mere psykologiserende, end dominikanerne.⁶⁹ Den frie vilje tillægges mere, end vi kender det fra Thomas. Ethvert menneske har i vuggegave fået en vis portion nåde (gratia gratis data, som her tænkes habituel), der forbereder vedkommende til modtagelse af frelsen. Når man derfor gør, hvad man naturligt har i sig (facere quod in se est), vil man stræbe i retning af Gud. Som belønning for denne stræben tildeler Gud yderligere nåde (gratia gratum faciens), der sætter mennesket i stand til at perfektionere sin stræben og endeligt fortjene frelsen.

Men understreges skal det, at det første initiativ stadig ligger hos Gud, idet udgangspunktet jo var den ved fødslen tildelte nåde, uden hvilken ingen kan stræbe fortjenstfuldt. Alligevel må man sige, at det ikke står helt klart, hvorvidt denne første virkning i mennesket er naturalia eller gratuita. Med udgangspunkt i Eccl.7,30 (BHS og LXX 7,29) understreges det, at "Deus fecit hominem rectum", hvilket må betyde, at mennesket besidder nåden (gratia gratis data, men ikke gratia gratum faciens) som en del af sin egen natur, eller at man i det mindste har mulighed for at tilegne sig denne nåde. Axiomet lyder derfor: Faciendi quod in se est Deus non denegat

⁶⁵Prenter p.50.

⁶⁶von Loewenich p.55.

⁶⁷Som Biel skriver, ibid p.56.

⁶⁸ibid

⁶⁹Det følgende bygger, hvor intet andet er nævnt på Hägglund 1984 pp.155-174.

gratiam.⁷⁰ At gøre, hvad man har i sig, indebærer bod (poenitentia), der fungerer som anledning (occasio) sine qua non for retfærdiggørelsen, men ikke som causa efficiens.⁷¹ I modsætning til Thomas mener Franciscanerne, at det naturlige menneske (uden en udefra kommende nåde) kan fortjene retfærdiggørelsen de congruo (omend ikke de condigno).

Spørgsmålet om, hvorvidt nåden eller naturen er udgangspunkt for de fortjenstfulde gerninger de congruo, behandles mere indgående af **de senere franciscanere**. Gratia gratis data forstås nu ikke habituel, som en iboende kvalitet, men aktuelt, som en virkning af Guds nåde på den menneskelige vilje. Gud har besluttet at indgå i et pagtsforhold med mennesket for at frelse det. Derfor vælger Han at acceptere menneskets handlinger som meritoriske, selv om deres reelle værdi er til at overskue. Det svarer til, at en konge udsteder pengesedler, hvis pålydende værdi langt overstiger den værdi, sedlerne ellers ville have haft. På grund af kongens beslutning, vi kunne også kalde det hans pagt med bankvæsen og erhvervsliv, tilregnes pengesedlerne en fremmed værdi. Men hvis man ikke kan fremvise tilstrækkeligt mange af disse pengesedler, så opnår man heller ingen af de goder, sedlerne ellers stiller i udsigt. Denne forståelse af facere quod in se est kendetegner den såkaldte via moderna, der således fastholder franciscansk soteriologi og samtidig søger at undgå pelagianismen.⁷²

⁷⁰"Gud vil ikke nægte den sin nåde, der gør det så godt, han kan". McGrath p.83 og Hägglund 1984 pp.166-69.

⁷¹"Although only God is able to forgive sin, man is able to set in motion a series of events which culminate in forgiveness of sins by the act of ceasing to perform acts of sin, which lies within his own powers. Man does what is asked of him, and God subsequently does the rest", McGrath p.84.

⁷²McGrath p.161f. **Gabriel Biel** (1420-95) udvikler dette i stærkt synergistisk retning. McGrath gengiver Biel p.171: "Christ has fulfilled and perfected the law of Moses in order that he may be imitated by Christians". Kristus fungerer for Biel snarere som legislator end som salvator. Heiko Oberman skriver om Biel: "He places a comparatively greater emphasis on the lex nova as lex: "The righteousness of the christian has to be greater than that of the scribes and pharisees... if we want to be saved, our righteousness has to be more abundant... this righteousness is not just determined by our external deeds but also by our internal deeds" (p.117). Leif Grane skriver i Contra Gabrielem, København 1962 p.389f: "Alt, hvad Biel har at sige om viljen og moralen, skal egentlig tjene til at underbygge hans lære om, at mennesket af egen kraft formår at vende sig fra synden hen imod Gud. Gør mennesket det, giver Gud det uvægerligt sin nåde... Når dispositionen: kærlighed til Gud over alt, er til stede, indfinder nåden sig derfor øjeblikkelig, i samme nu."

Den skolastiske uenighed svarer nogenlunde til striden mellem semipelagianere og augustinere på synoden i Orange 529 og siden da.⁷³ Uenigheden gælder prima causa for retfærdigheden. Er det den udefrakommende nåde, der tager det første skridt, eller er det menneskets egne, iboende og medskabte kræfter, der både kan og skal fungere som prima causa? For alle skolastikerne gælder det, at meritum de congruo går forud for den nåde, der sætter mennesket i stand til med sine gerninger at tillægge sig meritum de condigno. Men hvor de tidlige franciscanere betragtede de foreløbige fortjenester som egentligt fortjenstfulde gerninger, dér anså de tidlige dominikanere snarere disse merita de congruo for at være en slags disposition eller blot en fjernelse af forhindringerne for nåden, ganske som når man fjerner proppen i badekarret. De gjorde altså ikke noget for at fortjene nåden. De undlod blot at stå imod.

For dominikaneren Thomas spiller aristotelisk fysik en afgørende rolle. Intet sættes i bevægelse af sig selv. Der må altid en ydre bevæger til; i dette tilfælde Gud.⁷⁴ Der var også hos Thomas tale om et **praeparatio ad gratiam**, men hos ham måttenåden komme til det naturlige menneske udefra, før der kunne blive tale om nogen praeparatio. Thomas taler om et facere quod in se est, men åbenbart mere "franciscansk" i de tidlige skrifter. Thomas-forskere har nemlig gjort opmærksom på denne forskel ved f.eks. at påpege "articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in scriptis sententiarum dixit".⁷⁵ For den ældre Thomas gælder det, at selv forberedelsen til nåden er virket af nåden. Gud er ikke forpligtet til at belønne vore gode gerninger med nåden. "Merit before God is based upon a divine ordination according to which he will reward a particular work with a specified reward."⁷⁶ Men det ændrer ikke ved, at nåden tænkes substantielt og kvantitativt, ganske som tilfældet er med retfærdigheden, der desuden defineres gennemført juridisk. Der er altså ikke som i Bibelen tale om en relationel retfærdighed. Dette gælder for såvel dominikanere som franciscanere, og for såvel de ældre som de yngre.

⁷³"It is a curious and unexplained feature of the history of doctrine that the canons of Orange 2 appear to have been unknown from the tenth to the middle of the sixteenth centuries", McGrath p.74. Af denne grund har en del skolastiske teologer sikkert været semipelagianere uden at vide og ville det.

⁷⁴McGrath pp.81f ("Omne quod movetur ab alio movetur").

⁷⁵Citeret fra McGrath p.86.

⁷⁶ibid p.114.

2) Fra Occam til Tridentinum.

William af Occam (1285-1348) hævder, at Gud ikke vil det gode, fordi det er godt. Det gode er godt, fordi Gud vil det. Derfor kan vi heller ikke slutte fra en gernings moralske og til dens meritoriske kvalitet. Kun det er fortjenstfuldt, som Gud vælger at lade være fortjenstfuldt. Og da Gud har besluttet, at fortjenstfulde gerninger kun kan gøres i nådens stand, er der ikke mulighed for at fortjene sig til nåden.⁷⁷ Dermed har franciscaneren Occam bevæget sig et pænt stykke bort fra sine tidlige ordensbrødre. Occam forener et optimistisk syn på menneskets moralske muligheder med et pessimistisk syn på dets evne til derved at fortjene nåden og det evige liv. Men *meritum de congruo* spiller alligevel en rolle hos ham, idet mennesket kan tillægge sig en sådan *meritum* ved moralske handlinger gjort uden for nådens stand. Disse handlinger giver ganske vist ikke ret til at kræve noget fra Gud, men Han vælger dog i sin godhed for handlingernes skyld at tildele den habituelle nåde, hvorefter de gode gerninger medfører *meritum de condigno*.⁷⁸ Der er fra Guds side tale om en pagtsslutning, hvor Han lover at godtage visse gerninger som meritoriske, selv om Han ikke havde behøvet at gøre sådan.⁷⁹

I virkeligheden er den habituelle nåde slet ikke nødvendig til salighed. Vendt mod **Pierre d'Auriol** skriver Occam, at ingen kvalitet eller habitus i mennesket kan tvinge Gud til at erklære vedkommende retfærdig. Hvis Guds kærlighed med nødvendighed måtte forudsætte *aliqua forma delectabilis* i mennesket, så følger med samme nødvendighed, at Guds had og afvisning af en person måtte forudsætte *aliqua forma detestabilis* i vedkommende. Men fra Anselm har det jo været almindeligt accepteret, at arvesynden ikke er et positivt onde, men blot et fravær af retfærdighed.⁸⁰ Altså kan frelsen ikke forudsætte (med *necessitas consequentis*) noget habituellet i mennesket. Når Gud alligevel accepterer visse gerninger som meritoriske, så skyldes det udelukkende Hans gode pagtsvilje.

Gud er altså ikke underlagt nogen absolut nødvendighed, der tvinger Ham til noget som helst. Han har al magt (*potentia absoluta*), men ved at træffe visse valg har Han samtidig begrænset denne sin almagt (*potentia ordinata*). Occam tilslutter sig fuldt ud trosbekendelsen:

⁷⁷ibid p.115.

⁷⁸Den nødvendighed, hvormed de moralske handlinger sikrer frelsen, skal altså forstås som *necessitas consequentiae*, og ikke *necessitas consequentis*, som i den tidlige franciscanske skole (McGrath p.116).

⁷⁹McGrath p.88f.

⁸⁰Vignaux p.107.

"Credo in Deum patrem omnipotentem".⁸¹ Men da Den Almægtige gav sig til at skabe, begrænsede Han samtidig selv sin magt. F.eks. kan Han ikke længere gøre det allerede gjorte ugjort. På samme måde har Gud valgt en bestemt frelsesvej, der bl.a. indebærer, at menneskets moralske gerninger tillægges meritorisk værdi. De potentia absoluta kunne Gud have valgt at acceptere et menneske i sin himmel, selv om vedkommende hverken besad den habituelle nåde eller kærlighed.⁸² Eller Gud kunne have forbandet et menneske, der aldrig havde begået nogen synd. Den egentlige årsag til et menneskes retfærdiggørelse er Guds frie valg. Den sekundære eller afledte og kontingente årsag er vedkommende menneskes habituelle nåde og meritoriske gerninger. Le voluntarisme d'Occam⁸³ indebærer, at Gud frivilligt har sat sig i en evig gæld til det menneske, der ejer den habituelle nåde. Der er tale om en unilateral pagtsforpligtelse. De potentia ordinata etableres der ved denne pagt en relation mellem gerningernes moralske og meritoriske værdi, en relation som ellers ikke er der med nødvendighed.⁸⁴

Men fordi det er muligt for det naturlige menneske at handle moralsk, og fordi Gud har valgt at tilkende de moralske handlinger en meritorisk værdi, som de ellers ikke ville have, så er det op til det enkelte menneske selv at påbegynde retfærdiggørelsesprocessen. Gud er her "den gavmilde Herre, der lader sig nøje med, hvad han kan få".⁸⁵ Det gør Gud ikke, fordi Han dermed har fået nok, men fordi Han netop er gavmild og nådig.

Den pavelige kurie i Avignon var ikke enig og excommunicerede Occam for pelagianisme. Dommen forekommer meget hård, for Occam ville blot understrege, hvad Gud i sin almagt *kunne* have gjort, hvis Han havde villet. Teologerne inden for via moderna brugte da også bare Occams logiske ragekniv til at fastholde, at når Gud havde besluttet at

⁸¹ibid p.128, jvf. McGrath p.122.

⁸²Vignaux skriver: "Dieu pourrait sauver l'homme sans lui conférer l'*habitus*... la vie éternelle ne présuppose pas la charité; la charité ne requiert pas la vie éternelle... Créateur des êtres, il crée aussi, librement, les lois qui règlent leur destiné. Il pourrait agréer à la vie éternelle un homme qui, sans posséder la grâce, poserait des actes bons" (p.120).

⁸³som Vignaux kalder den, p.127ff.

⁸⁴McGrath p.126f. Videre skriver han: "Although God is now obliged to justify man by means of created supernatural habits, this does not reflect the nature of things, but simply the divine ordination... De facto, a created habit is implicated in divine acceptance - but this implication arises ex pacto divino, not ex natura rei", p.151.

⁸⁵Grane: Contra Gabrielem p.394.

frelse v.hj.a. meritoriske gerninger, så ville Han med sikkerhed (necessitas consequentiae) gøre det.⁸⁶

Men i **senskolastikken** fortsætter diskussionen altså om, hvorvidt meritoriske gerninger de congruo forudsætter tilførsel af nåde, eller om det naturlige menneske kan udføre disse gerninger uden nådens hjælp. Ganske vist forstås den sidste position som nævnt sådan, at gode gerninger gjort uden for nådens stand ikke er fortjenstfulde med absolut nødvendighed (necessitas consequentis), men kun fordi Gud i sin godhed vælger at acceptere dem. Når Gud har lovet at godtage visse gerninger som meritoriske, så gør Han det med betinget nødvendighed (necessitas consequentiae). Om denne sidste opfattelse er (semi)pelagiansk, blev diskuteret allerede i samtiden.⁸⁷ Men uanset den ene eller den anden forståelse af meritum de congruo, så står et menneske i følge skolastisk teologi ikke retfærdigt for Gud uden visse fortjenstfulde gerninger (nådevirkninger) i vedkommendes liv. Disse kan være fortjenstfulde necessitas consequentis eller necessitas consequentiae, men de er under alle omstændigheder fortjenstfulde, og udgør i hvert fald en del af grundlaget for retfærdiggørelsen. Hvad enten de frembragte nådevirkninger er den egentlige grund til retfærdiggørelsen (causa formalis) eller kun den afledte/kontingente grund hertil (causa materialis), nemlig på baggrund af Guds pagtsvilje, så forbliver de dog årsag til den.

Tridentinerkoncilet (1545-63) fastholder samme forståelse af retfærdiggørelsen og dens grundlag. "Conditio observationis mandatorum" er fortsat baggrunden for et menneskes retfærdighed coram deo.⁸⁸ Der må derfor skelnes mellem den retfærdighed, som den troende endnu har opnået, og den retfærdighed, Gud vil afkræve ham in foro coeli. Foreløbig har den troende ad sakramental vej modtaget iustitia Christi, men han må derefter observere visse conditiones for at kunne stå mål med iustitia Dei... hvad enten dette nu sker derved, at naturen hæves op og får del i overnatur (sic Thomas), eller Gud som udtryk for sin pagtsvilje accepterer vore gerninger trods deres ringe

⁸⁶McGrath p.123f.

⁸⁷Jvf. McGrath pp.109ff og H. Oberman: Forerunners of the Reformation, New York 1966 pp.123ff.

⁸⁸Denzinger: Enchiridion symbolorum 830 (ny udgave: Denzinger-Schönmetzer 1570): "Si quis hominem iustificatum et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et Ecclesiae, sed tantum ad credendum, quasi vero Evangelium sit nuda et absoluta promissio vitae aeternae, sine conditione observationis mandatorum: Anathema sit."

værdi (sic de senere franciscanere).⁸⁹ Den første nåde (eller iustitia Christi) tildeles gratis. Denne nåde frembringer efterfølgende de meritoriske gerninger i den troende, for hvis skyld han modtager den anden og afgørende nåde (eller iustitia Dei). Tridentinerkoncilet lægger sig altså fast på den lettere afdæmpede udgave af den middelalderlige synergisme.

Leif Grane resumerer Tridentinums retfærdiggørelseslære som følger:

1) Guds forekommende nåde er altid begyndelsen, men derefter må følge en forberedelse, som kræver menneskets medarbejde, da det ved sin frie vilje kan vægre sig ved at modtage nåden.

2) Alligevel er selve retfærdiggørelsen uforskyldt, thi ikke forberedelsen, men Kristus har fortjent retfærdiggørelsens nåde, som er en indgydelse af tro, håb og kærlighed, hvorved den retfærdiggjorte ikke blot regnes for, men sandt er retfærdig.

3) Denne første retfærdighed øges ved overholdelse af Guds og kirkens bud, idet troen samarbejder med nåden ved gode gerninger. Denne retfærdiggørelsens vækst både kan og skal finde sted.

4) Ingen kan være vis på frelsen, men man må sætte sit håb til Kristus og arbejde med frygt.

5) Den kristnes gode gerninger er virkelige fortjenester, idet Gud i sin godhed lader det, som er hans nådes gaver, være vore fortjenester.⁹⁰

Bonaventura og de senere franciscanere søgte som augustinere og nyplatonikere forgæves at fravriste Aristoteles den indflydelse, som dominikanerne havde givet ham. Men som Thomas forblev normteologen, var Aristoteles nu også normfilosoffen frem for nogen. Og den thomistiske soteriologi er via tridentinerkoncilet reelt blevet knæsat i den romersk-katolske kirke, som derfor vel knapt kan anklages for en synergisme à la Biels, men dog nok for synergisme.

Trosbegrebet forekommer nogenlunde ens hos Franciscanerne, hos Thomas og i Tridentinum, omend Franciscanerne understreger det voluntaristiske aspekt mere end de øvrige.⁹¹ Men fordi troen er indgydt af Gud (fides infusa) har den desuden karakter af umiddelbar vished. "Enligt **Alexander Halesius** inser den troende trossatserne certitudine evidentiae eller certitudine sensus experientiae. Den

⁸⁹Oberman p.122f: "The Council of Trent designates christ both as Redemptor and Legislator... Strengthened by the iustitia Christi provided by the opus misericordiae, the viator sets out in hope - and trembling - to fulfill the requirements of the iustitia Dei". Jvf. Hägglund 1984 pp.260ff.

⁹⁰Grane 1981 p.57.

⁹¹Hägglund 1984 p.158.

visshet, som utmärker tron, grundar sig ej på fakta eller argument, utan gör sig gällande hos människan på ett sätt, liknande vissheten om de logiska axiomen."⁹² **Duns Scotus** (1265-1308) tildeler ovenikøbet trosbegrebet et endnu mere mystisk drag, idet han opfatter troen som: "Ein unmittelbares Innewerden Gottes".⁹³ Kundskab om Gud opnår man ved en umiddelbar, gudgiven illumination af sjælen, hvorved vilje og alle sjælsevner underlægges Gud. Som Hägglund skriver: "Tron är en 'cognitio practica'. Den förutsätter den mänskliga viljans underkastelse under Guds vilja, under auktoriteten. Och dess syfte är ej det teoretiska vetandet utan viljans förändring till överensstämmelse med Guds vilja. Tron har sitt mål i kärleken (caritas)".⁹⁴ Tro er her væsentligt at underkaste sig Guds vilje. Den er derfor reelt identisk med den moralske lydighed. **Bonaventura** (1221-74) bestemmer teologien som en scientia affectiva, altså snarere et spørgsmål om erfaring end om teoretisk erkendelse.⁹⁵ Men troen indholdsbestemmes dog stadig som den kirkelige lære. Den er ikke en mystisk, adogmatisk erfaring. Franciscanerne er nok voluntaristiske, men de er ikke mystikere.

Men det er selvfølgelig ikke nok til salighed at fastholde kirkens historiske tro. Vi må skelne mellem **fides informis** og **fides caritate formata**. Denne sidste tro beskrives af nogle af de behandlede teologer som en kvantitativ størrelse i mennesket, og af andre nærmest som en disposition eller en åbning i retning af Gud, men vel at mærke stadig sådan, at den må frembringe bestemte gerninger for at kunne tælle som causa materialis sine qua non for retfærdiggørelsen.

"Der eingegossene Glaube ist nach [**Gabriel Biel** 1420-95] der, den die Taufe mitteilt. Er ist eine ruhende Qualität, die zusammen mit dem durch Predigt und Unterricht erworbenen Glauben den Menschen für die Zustimmung zur offenbarten Wahrheit geneigt macht."⁹⁶ Både den overnaturlige, indgydte tro (fides infusa) og den naturlige, ved forkyndelse og undervisning erhvervede tro (fides acquisita) kan i følge Biel indholdsbestemmes som den af Gud åbenbarede lære. Den indgydte tros berettigelse ved siden af den erhvervede er da, at den foruden at være en overbevisning om åbenbaringens sandhed også er en retfærdiggørende habitus, der sætter den troende i stand til at udføre meritoriske gerninger. Men den indgydte tro kan både forefindes som fides informis og som fides caritate formata. Og det

⁹²von Engeström p.178. Alexander af Hales (1186-1245) var den første franciscanske lærer i Paris (McGrath p.157).

⁹³ibid

⁹⁴Hägglund 1984 p.164.

⁹⁵Grane: Om skolastikken ca.1100-1300, utrykt manuskript u.å. p.35.

⁹⁶Hägglund 1955 p.73.

er kun, når de gode gerninger springer ud af en tro formet af kærlighed, at de har meritorisk betydning. Det er altså ikke nok at gøre gode gerninger. **Først** må man være i besiddelse af den indgydte habitus, **så** må man sikre sig, at denne habitus virkeligt er formet af kærlighed, og **der næst** kan man gøre gode gerninger med meritorisk værdi, forudsat at disse gode gerninger har deres udgangspunkt i og motiveres af den af kærlighed formede habitus.⁹⁷ Det er vanskeligt at opfatte dette anderledes end, at både nåden, kærligheden og de gode gerninger er krav, der må opfyldes, for at et menneske kan blive retfærdigt.

I følge en anden occamista, **Pierre D'Ailly** (1350-1420), minder troen som erkendelsesmåde om meningen (opinio), idet begge må nøjes med at hente støtte i indicier, i sandsynlighed og i andre menneskers vidnesbyrd.⁹⁸ Men troen står alligevel over meningen, fordi viljen og de fromme følelser træder til og forstærker den personlige overbevisning. "Der Glaube ist mehr oder weniger eine menschliche Leistung geworden, die auf der Grundlage rationaler Erwägungen entstehen kann (dyalectica vel probabili ratione), wenn daneben auch der Wille mitwirkt... Nur der Wille kann der Vernunft dazu bringen eine nicht evidente Wahrheit ohne Zweifel zu bejahen."⁹⁹ Det er dette voluntaristiske moment, der skiller troen fra anden erkendelse, og dermed er troen reelt blevet til menneskets frie valg. Vi kan godt tro, hvis vi bare vil!¹⁰⁰

Inden for **Augustinereremiternes orden** (Martin Luthers egen munkeorden) var der i senmiddelalderen tale om den samme soteriologiske uenighed, som vi har set kendetegne skolastikken.¹⁰¹ Den ene skole blandt augustinerne (scola Aegidiana) hævdede en vis årsag til retfærdiggørelsen i det naturlige menneske (ratio iustificationis ex parte creaturae). Der var ganske vist kun tale om, at mennesket var skabt med nåden som en iboende habitus, hvorfor man stadig kunne hævde, at alt skyldtes nåden. Men den anden skole (scola Augustiniana moderna) benægtede denne habitus i den menneskelige natur, og hævdede i stedet en udefra virkende nåde som årsag til de

⁹⁷ibid p.75.

⁹⁸ibid p.77.

⁹⁹ibid p.79f.

¹⁰⁰"Unter der Mitwirkung des Willens im Glauben verstehen die Occamisten, dass der Glaube in der freien Wahl des Menschen steht... Wenn ein Mensch die Offenbarung kennt, aber nicht daran glaubt, so kommt es daher, dass er nicht glauben will", ibid p.82.

¹⁰¹McGrath pp.172ff.

meritoriske gerninger, som begge grupper fordrede af "den vejfarende" (viator).¹⁰²

Gregor af Rimini (d. 1358), som var augustinereremit, genoptager den gamle, augustinske¹⁰³ opfattelse af prædestinationen. Og hans lære om dobbelt prædestination kom til at præge teologerne inden for scola Augustiniana moderna.¹⁰⁴ Både ratio praedestinationis og ratio reprobationis er for Gregor Guds evige viljesbeslutning. Paul Vignaux refererer Gregors opfattelse af prædestinationen i fem punkter: **1)** Ingen er forudbestemt på baggrund af forudviden om det gode, som han vil bruge sin frie vilje til. **2)** Ingen er forudbestemt på baggrund af forudviden om, at han ikke vil gøre modstand mod nåden. **3)** Al forudbestemmelse er ren nåde, bevirket af barmhjertighed. **4)** Ingen er fordømt på baggrund af forudviden om det onde, som han vil bruge sin frie vilje til. **5)** Ingen er fordømt på baggrund af forudviden om, at han vil gøre modstand mod nåden.¹⁰⁵ Baggrunden for denne udvælgelseslære er, at mennesket er bundet i synden og derfor ikke kan gøre godt, uden at Gud bevirker det i ham.¹⁰⁶

For de tidlige franciscanere er grundlaget for udvælgelse til såvel det ene som det andet at finde i mennesket.¹⁰⁷ I senskolastikken, bl.a. hos Gregor, finder vi derimod en klassisk augustinsk tendens til at placere ratio iustificationis i Gud og ikke i mennesket. Men det ændrer ikke ved, at retfærdiggørelsens natur fortsat er et iustum facere. Gregor lægger ganske vist større vægt på den uskabte nåde (Helligånden) i mennesket og på Guds beslutning om at acceptere det, som Han ellers ikke var nødt til at acceptere (necessitas consequentis), end han lægger på den indgydte habitus.¹⁰⁸ Men den indgydte kærlighed spiller dog principielt samme rolle, som vi tidligere har set, omend med den begrænsning, at "l'acte bon inclut

¹⁰²ibid p.179.

¹⁰³Vignaux p.142. Luther fremhæver Gregor som en god discipel af både Paulus og Augustin (WA 2,394). Når Luther siger sådan i forbindelse med disputationen i Leipzig, er det ikke mindst vendt mod Eck, der forblev "faithful to the teaching of the early Franciscan school" (McGrath p.144).

¹⁰⁴McGrath skriver bl.a. herom: "In many respects, the schola Augustiniana moderna may be regarded as developing a doctrine of predestination similar to that of Godescalc of Orbais", p.140.

¹⁰⁵Vignaux p.166.

¹⁰⁶ibid pp.153ff.

¹⁰⁷McGrath p.136.

¹⁰⁸ibid p.179.

une assistance spéciale du Bien tout-puissant".¹⁰⁹ Og som Vignaux videre skriver: "Le péché originel a 'blessé' le libre arbitre en sorte que la grâce habituelle ne suffit plus en nous, comme dans Adam, à l'action bonne. Il faut à l'homme actuel, même justifié, une aide divine."¹¹⁰ Et retfærdigt levned er ikke muligt uden nåden, men desuden er der behov for, at Gud giver "une assistance spéciale". Til gengæld behøver denne nåde ikke være en skabt habitus i mennesket. I disse tilfælde gælder det, at "le concours divin remplacera l'influence de l'*habitus*: sans user de ce moyen, Dieu inclinera l'homme à l'aimer, *producendo immediate ipsam dilectionem*."¹¹¹

De potentia absoluta kunne Gud undlade at acceptere et menneske, der besidder kærlighedens habitus, og de potentia absoluta kunne Han lede et menneske, der ikke besad denne habitus, til alligevel at elske Gud over alle ting. Men i praksis gælder det, at Gud de potentia ordinata alligevel har valgt at gøre retfærdig på den oven for beskrevne, distributive måde.

"La pensée de Gregoire de Rimini semble coïncider avec celle d'Occam, sauf en un point, mais capital: il ne nous dit point que, sans *habitus* de charité, l'âme se trouve capable d'aimer Dieu *ex suis naturalibus*; la volonté ne produirait cet acte que *Deo specialiter juvante, mediante divino adiutorio*".¹¹² På trods af den occamistiske sondring mellem potentia absoluta og ordinata undgår Gregor altså her den anklage for pelagianisme, der ramte Occam. Men hvis Vignaux har ret i, at Gregor kun adskiller sig fra Occam på det ene punkt, så kan hans lære om retfærdiggørelsen opsummeres på samme måde, som vi så det med den augustinske synergisme: "**Sola caritate iustificamur**". Spørgsmålet er kun, hvor denne kærlighed med samt dens virkninger skal komme fra. Kan vi selv præstere den, eventuelt bare lidt af den? Eller gives den af Gud helt ufortjent, af nåde?

Gregor skriver om sine skolastiske samtidige og forløbere, at de er værre end pelagianerne.¹¹³ Årsagen er den, at scotister og occamister regner det for muligt for det naturlige menneske, af egne kræfter at handle godt. Pelagianerne mente jo dog, at Guds lov måtte komme til og oplyse og vejlede mennesket, som derved blev sat i stand til at gøre godt. Men det ændrer ikke ved, at det også for Gregor er

¹⁰⁹Vignaux p.159f. Leif Grane skriver: "...der Mensch tue weder allein noch mit Gottes Gnade ein gutes Werk, ohne dass er von Gott zum Mitwirken getrieben und dabei unterstützt werde" (Grane 1968 p.32).

¹¹⁰Vignaux p.157f.

¹¹¹ibid p.153.

¹¹²ibid p.152.

¹¹³Grane 1968 p.43.

kærligheden og dens frugter, der fungerer som årsag til den endelige retfærdiggørelseserklæring.

I perioden umiddelbart før reformationen finder vi således en klar antipelagiansk tendens til at understrege menneskets syndefordærv og nåden som en udefrakommende årsag til retfærdiggørelsen. Dette gør sig gældende både blandt dominikanere, de senere franciscanere og især i scola Augustiniana moderna. De er indbyrdes uenige om, hvorvidt en skabt habitus er nødvendig til salighed. Men retfærdiggørelsens natur synes der i øvrigt ikke at have stået blæst om. Den blev i middelalderen forstået som en proces, hvorved en synder blev omdannet til en retfærdig (iustificare = iustum facere). Såvel gratia som iustitia blev derfor også opfattet som habituelle eller i hvert fald kvantificerbare størrelser. Man kunne udmærket være mere eller mindre retfærdig coram Deo. Selv for Gregor af Rimini gælder det jo, at den indgydte kærlighed (habituel eller ej) fungerer som ratio iustificationis. Skolastisk soteriologi er derfor i klar modstrid med det bibelske, relationelle retfærdighedsbegreb, men i nogenlunde, omend varierende, overensstemmelse med Augustin!

Uanset om ratio iustificationis er at finde i de forberedende gode gerninger, eller i den indgydte kærlighed, så forbliver problemet det samme: Der er tale om menneskets egen, i grunden ikke fremmede, og derfor heller ikke relationelle, retfærdighed. **Troen** er blot forsandtholden af den kirkelige lære, og den må derfor formes af kærlighed for at kunne gøre den troende reelt retfærdig.

Retfærdigheden er i denne forbindelse ikke relationalt forstået, som troen på Guds nåde, men reelt, som den reale fornyelse, der følger på troen.

2d b. Luthers tidlige opgør med skolastisk soteriologi.

Når **Martin Luther** i 1517 udgiver sin Disputatio contra scolasticam Theologiam (WA 1) retter han primært angrebene mod Scotus og Biel, men tydeligvis i den tro, at han dermed angriber hele den skolastiske tradition. Det ser ud som om, han endnu ikke var fuldt ud opmærksom på, at flere høj- og senskolastiske teologer plæderede for en soteriologi, der var i hvert fald Biel's ganske fremmed.¹¹⁴ Men hans formuleringer viser dog, at han er bevidst om visse forskelle de enkelte skolastikere imellem. Han sørger nemlig for igen og igen at præcisere, hvem de enkelte artikler er rettet imod: Art.6 "contra Scotum et Gabrielem", art.35 "contra omnes Scolasticos", art.47

¹¹⁴Oberman p.104.

"contra Cardinalem" (i.e. Pierre d'Ailly), art.57 "contra Occam" osv.¹¹⁵

Men med disse præciseringer lader han dog ikke til at ville påvise væsentlige uoverensstemmelser mellem de enkelte teologer. Tværtimod synes han ret ubekymret at behandle de skolastiske skoler under et, idet han særligt lader Biel stå som repræsentant for al skolastik. Når Luther alligevel finder det nødvendigt så ofte at adressere artiklerne, må årsagen være den, at han trods alt var klar over, at han ikke kunne ramme alle skolastikere på helt samme måde.¹¹⁶ Da Luther som ung mand særligt har studeret Gabriel Biel, står det ham i 1517 vel endnu ikke helt klart, hvor subtil en synergisme han senere skulle stå over for.¹¹⁷ Men som vi allerede har set, knyttede Tridentinerkoncilets teologer til ved den mere afdæmpede udgave af den middelalderlige synergisme, og Luther kom da også i tiden op til koncilet til at stå over for katolske teologer, der ikke tænkte helt som Biel.

Hvor tidligt Martin Luther når frem til sin modne, reformatoriske opfattelse af retfærdighed, nåde og tro er det ikke opgaven at drøfte her. Da flere Lutherforskere sætter hans reformatoriske gennembrud så sent som 1518,¹¹⁸ og da argumenterne forekommer undertegnede forfatter plausible, vil året 1518 komme til at fungere som terminus a quo for denne undersøgelse. Hensigten er nemlig ikke at følge en udvikling hos Luther, men blot at redegøre for hans modne, reformatoriske standpunkt.

Men som ramme for forståelsen af trosbegrebet hos Luther skal vi se nærmere på en række beslægtede emner i hans teologi.

3. Beslægtede emner i Luthers teologi.

3a. Antropologi og hamartiologi.

Fornuft, arvesynd og imago Dei.

Luther understreger igen og igen tre grundlæggende kendsgerninger om menneskets situation (jvf. særligt tesaerne de homine fra 1536): **1)**

¹¹⁵Her citeret efter Luthers Werke in Auswahl, O. Clemen m.fl. Bd.5 pp.321-324, Berlin 1963.

¹¹⁶Oberman p.108f.

¹¹⁷Højlund p.254. Luther fik først nærmere kendskab til Gregor af Rimini i 1519 (Grane 1968 p.37), og thomismen stødte han først for alvor på i forbindelse med afladsstriden (Grane 1968 p.48).

¹¹⁸Martin Brecht: Martin Luther, sein Weg zur Reformation 1483-1521, Stuttgart 1981 p.215ff. Brecht skriver (p.215): "Als Luther in den

Mennesket er skabt af Gud med legeme og sjæl, "ab initio ad imaginem Dei facta, sine peccato."¹¹⁹ Hensigten var, at det skulle herske over alle ting, og at det aldrig skulle dø. **2)** Men siden faldet har Adam og alle hans efterkommere været underlagt Djævelen, synden og døden. "Ergo necessario peccat homo et immerito condemnatur propter delicta, quia ex necessitate illa perpetrare eum oportet."¹²⁰ Selv om Gud ofte stiller os over for krav i Bibelen, så indebærer det ikke længere, at vi er i stand til at honorere dem. Man kan i teologien ikke slutte fra 'debere' til 'posse'. **3)** Kun ved tro på Jesus Kristus kan mennesket blive sat fri og opnå det evige liv.

Mennesket blev skabt uden synd, men siden faldet har det syndet med nødvendighed. Det er Djævelen, der holder det fanget i synden og døden. Dette fangenskab er så voldsomt, at mennesket ikke en gang er i stand til at vurdere sin egen situation korrekt (de homine, tese 17).

Fra begyndelsen var mennesket tænkt som kronen på skaberværket, og det blev derfor sat til at herske over den øvrige skabning (tese 21). Derfor tildelte Gud mennesket **fornuften** (ratio), der står over alt andet i den skabte verden. Fornuften er som en sol, ja næsten en gud (tese 4 og 8). Det er med fornuften, vi opfinder og styrer alle ting, og derfor er det særligt den, der konstituerer mennesket til forskel fra dyrene (tese 6). Denne fornuft er bevaret selv efter faldet (tese 9).

Alligevel kan fornuften ikke bruges til at afgøre teologiske spørgsmål. Da mennesket ikke har adgang til erkendelse af sin egen årsag (causa efficiens), nemlig Gud, og da mennesket ikke kender sig selv uden kendskab til sin årsag, så følger, at fornuften ikke kan bruges i teologiske spørgsmål (tese 14-18). Aristoteles og hans disciple tager fejl, når de anvender filosofien i teologien.

Når Paulus i Rom.3,28 siger, "at et menneske gøres retfærdigt ved tro, uden lovgerninger", så giver han dermed en kort definition på mennesket (tese 32). Så længe mennesket ikke forstås teologisk, forstås det slet ikke. Når Paulus siger, at vi retfærdiggøres uden gerninger, så siger han dermed også, at vi er uretfærdige, at vi står skyldige for Gud og at vi må frelses af nåde. Dette forhold er for Luther ikke bare en situation, som vi befinder os i. Nej, det er den primære, teologiske definition på mennesket. Vi skal egentlig ikke forstå os selv på baggrund af det, som vi kan se og godtgøre hos os selv. Vi skal derimod forstås på baggrund af og i relation til vor årsag, i.e. Gud, som har skabt os.

Ablasstreit hineingeriet, war er noch nicht 'evangelisch'". Jvf. Wislöff: Martin Luthers teologi p.32 og Højlund p.104.

¹¹⁹WA 39,1,176.

¹²⁰WA 39,1,178.

Luther kan altså samtidig prise menneskets intellekt og erkendelsesevne i høje vendinger, **og** afvise dens rolle som norm eller kilde i teologiske spørgsmål. Det menneskelige intellekt er lige så bundet og bestemt af Djævelen, som resten af mennesket. Men selv et uigenfødt menneske formår med sin fornuft at læse og forstå Skriftens faktiske indhold (theologia irregenitorum).¹²¹ "Når sofisterne siger, at de medfødte evner er uskadte, indrømmer jeg det. Men når de slutter deraf, at mennesket så kan opfylde loven, elske Gud osv., da benægter jeg den følgeslutning og drager et skel mellem, hvad der er medfødt, og hvad der har med Ånden at gøre, og jeg siger, at det åndelige ikke er uskadt, men derimod fordærvet, ja på grund af synden helt udslukket i mennesket og i djævelen, så at der ikke findes andet der end en vildført forstand og en vilje, som er fjendsk og modvillig over for Gud, og som ikke har andet i sinde end at stå Gud imod... Alt, hvad der er i vor vilje, er ondt, og alt, hvad der er i vor forstand, er vildfarelse. Derfor har mennesket i det, der har med Gud at gøre, intet andet end mørke, vildfarelser, ondskab og en fordærvet vilje og forstand."¹²² Med fornuften kan man styre det almindelige livs forhold, men i åndelige spørgsmål er den ikke bare ubrugelig. Den er ligefrem skadelig og ond.

Den relation, som det naturlige menneske efter faldet står i til Gud kan kaldes synd, eller ugudelighed, eller vantro. **Synd** er altså ikke bare et udtryk for bestemte, umoralske gerninger. Synd er snarere den postparadisiske definition på mennesket.

Hägglund skriver: "Människan är på ett avgörande sätt bestämd av den fienskap mot Gud, som syndafallet givit upphov till. Synden är ej blott handlingar, ord och tankar, som strida mot Guds lag, utan hela människans tillvaro är 'synd'... Hela människan är till sin natur eller till sitt väsen syndare... till sin natur fördärvad och kan sägas synda även i det goda, som han gör."¹²³

De enkelte syndige handlinger kan fornuften ofte godt få øje på. Men dette bundløse syndefordærv er en skjult virkelighed, der nedarves fra forældre til børn. I **De Schmalkaldiske Artikler** kalder Luther dette fordærv **arvesynden**, og videre skriver han: "Denne arvesynd er en så fuldstændig dyb og ond fordærvelse af naturen, at ingen fornuft kan erkende den, men den må tros ud fra Skriftens åbenbaring."¹²⁴ Arvesynden viser sig ellers tydeligt nok, for den

¹²¹von Engeström p.145.

¹²²WA 40,1,293,22-294,21.

¹²³Hägglund 1959 p.103f.

¹²⁴Schm. Art. 3,1 Von der Sunde/De peccato, Bekenntnisschriften (herefter forkortet BK) p.434. Jvf. WA 39,1,82,15 (tese 6): "Natura enim vitio originalis Peccati corrupta et excaecata..."

består i manglende tro på den korsfæstede Jesus Kristus. Når Luther samtidig skriver, at dette fordærv er skjult, skyldes det, at ingen fornuft evner at se, hvor frygteligt et oprør vantroen er.¹²⁵

Et menneske er således ikke en synder, fordi det begår synd. Det begår derimod synd, fordi det er en synder. Grundsunden er ikke blot mangel på den oprindelige retfærdighed, som Anselm og Thomas m.fl. ville have det. Den er en positiv fordærvelse af den menneskelige natur. Den er således ikke kun noget 'personligt', men også noget 'naturligt'.¹²⁶ Derfor kan Luther sige om retfærdiggørelsen, at synden ikke fjernes i sin substans,¹²⁷ men forbliver i os "naturale et substantiale".¹²⁸ Luther tilslutter sig Augustin, der siger, at arvesynden fjernes i dåben, "ikke sådan, at den ikke er der, men sådan, at den ikke tilregnes."¹²⁹

At synden sidder som et fordærv inderst i vor natur, indebærer: **1)** At vor forstand er forblindet, så den ikke længere kender Gud, **2)** at vor vilje er vendt bort fra Gud, så vi hverken fortrøster os til Hans barmhjertighed, frygter Ham eller adlyder Hans bud, men følger kødets begæringer, og **3)** at vor sjæls og legemes evner er blevet forringede siden faldet.¹³⁰ I Augustana 2 defineres arvesynd først negativt som mangel på gudsfrygt og tillid til Gud,¹³¹ og dernæst positivt som begær. Det understreges desuden, at "denne arvede sygdom eller last er virkelig synd". Men når Augustana 1 fordømmer manikæismen,¹³² så må synden skulle forstås sådan, at den ikke er en selvstændig substans, der ved syndefaldet overtager pladsen som det konstituerende i mennesket. Synden er noget accidentielt, men ikke desto mindre noget, der helt gennemtrænger og bestemmer den menneskelige væren og viljesindretning. Augustanas præciseringer er dermed helt i overensstemmelse med Luther.

Men selv om det er menneskets inderste og konstitutive grund, der er fordærvet af synden, så indebærer det ikke, at de naturlige sjælsevner er forsvundet. Det er **Gudbilledligheden**, der er gået tabt.

¹²⁵WA 39,1,84,14-15 (tese 7): "Nullus ex omnibus hominibus cogitare potuit peccatum mundi esse, Non credere in Christum Iesum crucifixum."

¹²⁶"...non tantum personale, sed et naturale", WA 39,1,84 (tese 8).

¹²⁷WA 39,1,97,1.

¹²⁸WA 39,1,97,22.

¹²⁹"...tollitur, non ut non sit, sed ut non imputetur", her citeret fra Hägglund 1959 p.116. Jvf. WA 39,1,110f og 117,4-11.

¹³⁰Hägglund 1959 p.119.

¹³¹Den tyske tekst siger endda, at mennesket af natur slet ikke er i stand til at kunne tro på Gud.

¹³²Jvf. de senere afgørelser i den flacianske strid; Konkordieformlen sol.dec. 1,50-62 (BK p.860).

Denne Gudbilledlighed, som mennesket var i besiddelse af før faldet (in statu integritatis), var for Luther noget andet, end menneskets intellekt og 'dominium' over skaberværket. "Det är icke förmögenheterna i sig, förnuft, fri vilja, kroppskrafter, de fem sinnena, som utgöra 'imago Dei', utan det förhållandet att de äro rena, heliga, att människan lever i ett rätt förhållandet till Gud (rectus erga Deum)."¹³³ Imago Dei er ikke, og har aldrig været, en empirisk konstaterbar størrelse. Hvad imago Dei så er positivt, siger Luther ikke så meget om. "Luthers beskrivning därav är deduktioner utifrån den kristna människans nya rättfärdighet."¹³⁴ På baggrund af Ef.4,24 og Kol.3,10 bliver imago Dei da at forstå som hellighed, retfærdighed og et grundlæggende kendskab og tillid til Gud.

Selv om den indre fuldkommenhed og godhed er det bærende i Luthers forståelse af Gudbilledligheden, så nævner han dog også i denne forbindelse Adams legemlige udrustning. Fordi Adam skulle herske over dyrene, så var han også rent fysisk bedre udrustet end dem.¹³⁵

På samme måde som arvesynden (imago Satanas), har imago Dei empiriske følger, i.e. et retfærdigt liv. Men lige som de konkrete synder ikke er identiske med arvesynden, sådan er de retfærdige gerninger ikke identiske med retfærdigheden (i.e. imago Dei).

Ligesom arvesynden er også Gudbilledligheden en teologisk bestemmelse. Enten er gudsforholdet rigtigt, og man er derfor retfærdig, eller det er forkert, og man er en synder. Men selv om både arvesynd og Gudbilledlighed bedst beskrives som relationelle kategorier, så er alt ikke dermed sagt.

Luther beskriver arvesynden som en "fordærvelse af naturen". På tilsvarende måde var imago Dei før faldet et karakteristikon ved den menneskelige natur som sådan. I disputationen de iustificatione siger Luther, at Gudbilledligheden ikke er Guds herredømme over mennesket, som mandens over kvinden, "sed est substantialis imago mutabiliter creata".¹³⁶ Der er altså tale om noget 'substantielt' ved mennesket, men til gengæld noget, der kunne gå tabt, uden at mennesket ophørte med at være menneske. Adam levede helligt, uden frygt og uden det syndige og selviske begær, der nu kendetegner menneskene. Luther betragtede både Adam og syndefaldet som historiske fakta.¹³⁷ Ved dette

¹³³Hägglund 1959 p.80.

¹³⁴ibid p.79.

¹³⁵ibid p.80. Jvf. WA 39,1,85 (tese 17).

¹³⁶WA 39,1,108,14. Jvf. hertil Hägglund 1959 p.79: Imago Dei var noget, Adam "ägde i sitt väsen (in sua substantia)."

¹³⁷WA 39,1,116,10-12: "Ante lapsus Adam non opus habuit Christo, quod erat iustus et sine peccato, sicut angeli non opus habent Christo. Si Adam non fuisset lapsus, non opus fuisset nobis Christo redemptore."

historiske syndefald skete altså det, at Adam mistede sin umiddelbare overensstemmelse med Guds vilje, og gav sig til at leve i et bevidst oprør mod Gud.

Men selv om menneskets grundkonstitution kan defineres substantielt, så er der dog til stadighed tale om relationsbestemmelser **coram Deo**. Det er kun i den rette relation til Gud, at mennesket har *imago Dei in sua substantia*. En korrekt begrebsbestemmelse af mennesket er relationel, idet menneskets virkelighed og væsen på afgørende måde er bestemt af dets årsag, i.e. Gud. Relationelle og substantielle begrebsbestemmelser sammenfalder således i Luthers antropologi.¹³⁸ "*Imago Dei och iusticia originalis - vilka här stå som parallellbegrepp - äro de natura hominis, d.v.s. äro bestämningar, som ange, hurudan människan är till sin natur. Men samtidigt avse de den teologiska människan, d.v.s. människan i hennes förhållande till Gud. Däri inneslutas hela människan till både kropp och själ.*"¹³⁹

Denne **totus homo** opfattelse af mennesket indebærer for det første, at krop og sjæl i samme grad er konstituerende for mennesket. Sjælen er altså ikke overordnet kroppen som det egentlige. For det andet indebærer *totus homo* opfattelsen, at hele mennesket står med alt, hvad det er og gør under Guds dom hhv. nåde. Efter syndefaldet er det ethvert menneskes natur at være Gud imod. Det er menneskets natur at synde, men dermed er ikke sagt, at menneskets natur er synd. Når Luther bruger ordet substans om arvesynden, er det ikke et forsøg på at finde synden inde i mennesket. Luther ønsker blot at understrege, at hele mennesket står i synd. Intet ved mennesket er undtaget fra Guds retfærdige dom, for alt, hvad vi er og gør, er bestemt af synden. Luthers brug af ord som natur eller substans er ikke filosofisk, men teologisk. Menneskets natur er således et udtryk for dets stilling *coram Deo*. Denne *totus homo* opfattelse kunne lige så godt beskrives som en '*tota ira seu tota gratia*' opfattelse, idet pointen er menneskets situation i Guds vrede eller i Guds nåde.¹⁴⁰

Når Luther skriver: "Unser sünde inn uns ist nit ain werck oder ain todt [Tat], sondern ist die natur",¹⁴¹ så lægger han sig blot for en senere flaciansk misforståelse. Men det er kun hans hensigt at få sat hele mennesket (*totus homo*) under dom. Alt, hvad vi tænker, siger og gør, er helt igennem og frem for noget bestemt af synd, dvs. ugudelighed og vantro. Det kalder Luther 'personsynd'; "den är ej

¹³⁸Hägglund 1959 p.85.

¹³⁹ibid p.90.

¹⁴⁰Jvf. Prenters behandling af *totus homo* aspektet (p.57).

¹⁴¹Hägglund 1959 p.122.

blott en tillräknad synd utan en medfödd ond natur, som i sin tur är källan till onda handlingar".¹⁴²

For at klargøre forskellen mellem synden og de syndige handlinger, griber Luther til Aristoteles' distinktion mellem '**actus primus**' og '**actus secundus**'.¹⁴³ Actus primus er en skjult affekt, der ligger til grund for alle vurderinger og valg. Actus primus er summen af alle de forudsætninger, et menneske bringer med sig i enhver konkret livssituation. Der er tale om den enteleki, der gør mennesket til, hvad det er, allerede før, det giver sig til at træffe valg. Actus secundus er de konkrete, bevidst eller ubevidst vilde udslag af actus primus; altså de valg, der af mennesket selv opleves som valg. Vi kender denne sontring fra de to latinske ord voluntas og arbitrium, der begge betyder vilje. Men hvor voluntas har bibetydningen; den bagvedliggende tilbøjelighed eller hensigt, så er arbitrium at forstå som den konkrete afgørelse eller beslutning. Voluntas er altså actus primus, arbitrium actus secundus. Og når arvesynden på det nærmeste identificeres med voluntas, så følger servum arbitrium i åndelige spørgsmål med logisk nødvendighed. Mennesket kan ikke ville Gud, det må med nødvendighed 'vælge' ugudelighed, vantro og synd, for det er bundet af Djævelen. Men det er ikke tvunget til at vælge noget, som det ikke selv vil vælge. De konkrete valg følger med nødvendighed på den grundlæggende viljesindretning, som udgør voluntas. Efter faldet vil vi, hvad Djævelen vil.

Inden syndefaldet levede Adam uden arvesynd. Hans voluntas var helt i overensstemmelse med Gud, for han stolede på Ham, frygtede Ham og lod i det hele taget Gud være Gud. Det er imago Dei. Men efter syndefaldet blev Adams voluntas en ganske anden. Han blev en fjende af Gud, han ophørte med at stole på Gud og gav sig til at dyrke sig selv som en gud. Synden per se er derfor overtrædelse af det første bud, mens synderne er overtrædelser af alle de resterende bud.¹⁴⁴ Ved genfødslen ifører mennesket sig påny det mistede, og "fornyes i sin skabers billede" (Kol.3,10). Sådan forholder antropologi og soteriologi sig til hinanden i følge Luther.

¹⁴²ibid p.124.

¹⁴³ibid p.127. Luther skelner på samme måde mellem persona og opera.

¹⁴⁴Derfor indledes forklaringerne til bud nr. 2-10 i Den lille Katekismus: "Vi skal frygte og elske Gud, så vi..." Og forklaringen til det 1. bud i Den store Katekismus slutter: "...ubi cordi cum Deo bene convenit, et hoc praeceptum servatum fuerit, cetera omnia apte consequuntur" (stk.48, BK p.572).

3b. Gudsbegrebet. Lov og evangelium.

Med gudsbegrebet tænkes her igen på relationen Gud-menneske. Det er ikke tanken at gennemgå den immanente treenighed. Det er heller ikke tanken at komme nærmere ind på alle elementer i den trinitariske frelsesøkonomi. Hensigten er blot den kort at skitsere, hvordan Luther beskriver Gud i dom og nåde.

Gud åbenbarer sig for os på to helt forskellige måder i Bibelen: **Lov og evangelium**. Loven "viser ikke Guds nåde, ikke retfærdigheden og livet, men Guds vrede, vor synd, død og fordømmelse over for Gud, ja, Helvede."¹⁴⁵ "Evangeliet er derimod et lys, der oplyser og levendegør hjerterne. For det viser, hvad Guds nåde og barmhjertighed er, hvad syndernes forladelse, velsignelse, retfærdighed, liv og evig salighed er, og hvordan vi kan få del i dem."¹⁴⁶ "Derfor skal den, der ved vel at skelne evangeliet fra loven, takke Gud og vide, at han er en teolog (sciat se esse theologum)."¹⁴⁷ Denne sammenhæng mellem Guds væsen og Hans åbenbaring i lov og evangelium er i den senere lutherdom med rette blevet formuleret sådan: "Lex est Deus accusans et damnans, evangelium est Deus absolvens et iustificans."¹⁴⁸ I åbenbaringen har vi med Gud selv at gøre i Hans vrede og i Hans barmhjertighed.

Lov og evangelium er en kamp mellem forbandelsen og velsignelsen i Guds eget indre. I forbindelse med udlægningen af Gal.3,13 ("Kristus har løskøbt os fra lovens forbandelse") skriver Luther: "Ligeså har forbandelsen, som er Guds vrede over hele verden, den samme kamp at føre mod velsignelsen, det vil sige Guds evige nåde og barmhjertighed i Kristus. Forbandelsen tørner altså sammen med velsignelsen og vil fordømme og helt tilintetgøre den. Men det formår den ikke. For velsignelsen er guddommelig og evig. Derfor må forbandelsen bøje sig for den."¹⁴⁹ Når Luther skriver, at velsignelsen til forskel fra forbandelsen er guddommelig og evig, så er meningen ikke, at **loven og vreden** skulle være noget uvæsentligt ved Gud, eller at Han ikke skulle mene det alvorligt, når Han dømmes synden. Men Guds hensigt med menneskene er den, at de skal frelses, ikke at de skal fortabes. Derfor er evangeliets nådige tilsagn Guds **opus proprium** (Hans egentlige gerning), mens lovens vrede og dom er Hans **opus alienum** (Hans fremmede gerning). Vel mener Gud det alvorligt, når Han forkynder dom, men lovens hensigt er, at vi skal erkende vore synder

¹⁴⁵WA 40,1,485,28-486,9.

¹⁴⁶WA 40,1,486,1-3.

¹⁴⁷WA 40,1,207,17-18.

¹⁴⁸Franz Pieper: Christliche Dogmatik Bd.3, St. Louis 1920 p.276.

¹⁴⁹WA 40,1,440,15-19.

og vende om til Guds egentlige gerning (Rom.3,20).¹⁵⁰ "Budene lærer og foreskriver os mange slags gerninger, men dermed er de endnu ikke gjorte. De giver os anvisninger, men hjælper os ikke. De lærer os, hvad man skal gøre, men giver ingen kraft til at gøre det. Derfor er de kun bestemt til, at mennesket i dem skal se sin magtesløshed over for det gode og lære at fortvivle om sig selv."¹⁵¹ Luther skriver videre, at loven (i sin 2. brug) er en hammer, der ydmyger, knuser og driver til anger i den hensigt, at nåden må komme til os ("...ut gratia ad te veniat.").¹⁵²

Når Gud gør sin fremmede gerning, og altså åbenbarer sin vrede, så ligner Han slet ikke sig selv. Han ser ud som den værste djævel: "Sciamus igitur Deum abscondere se sub specie pessimi Diaboli".¹⁵³ Men understreges skal det, at det faktisk er Gud vi møder. Han er virkelig vred! "Das Gesetz ist die Durchbruchstelle, von der aus der Deus iratus den Menschen überfällt."¹⁵⁴ "Når Gud ikke møder syndere som Deus velatus (den ikledde Gud, kledd i Kristi velgjerninger og kjød), men som Deus nudus (slik han er i sin blotte majestet og hellighet), da må syndere med angst og gru erfare hans nærvær. Da blir hans 'herlighet' (doksa) erfart som 'en brennende sol', som 'fortærende ild'. Vreden er på en måte 'vrangsidene' av Guds herlighet. Ilden og pinen er noe som *Guds eget vesen* forvolder når det møter synden, alt som står hans vesens hellighet imot."¹⁵⁵ I en kommentar til Sl.21,10 ("Du gør dem til en brændende ovn, når du viser dig, Herre") skriver Luther: "Denne ovn og ild er selve straffen i harme og tukten i vrede som trenger og tvinger de skyldige samvittigheter i en uovervinnelig og uunngåelig angst ved synet af Guds åsyn alene og den guddommelige dom."¹⁵⁶ Utnem konkluderer derfor: "Helvedes ild er for Luther bare et annet udtrykk for Guds vrede... Helvedet er lidelse 'i Guds åsyns nærvær'."¹⁵⁷ Eller som Fritz Frey meget malerisk uttrykker det: "Hölle ist nicht Gottleere, sondern schweben in der Verzweiflung, angesichts des drohenden Gottes, der ja gerade nicht fern, sondern 'da ist' in seiner Verfolgung der

¹⁵⁰Jvf. von Loewenich p.40 og behandlingen af opus proprium/alienum i Konkordieformlen sol.dec.5,11-14 (BK p.955f).

¹⁵¹Clemen 2,13,35-39.

¹⁵²WA 40,1,488,2.

¹⁵³von Loewenich p.41 (Genesisforelæsningerne WA 44).

¹⁵⁴Frey p.17. Jvf. Utnem 1976 p.228.

¹⁵⁵Utnem 1953 p.326.

¹⁵⁶WA 5,217. Her citeret fra Utnem 1953 p.327.

¹⁵⁷Utnem 1953 p.326. Jvf. Johs.Åb.14,10.

Kreatur."¹⁵⁸ Helvede er en stadig tilværelse ansigt til ansigt med lovens Gud/Deus iratus.

Luther polemiserer hele sit liv mod de katolske teologers svage forståelse for Guds vrede og helvede. "Ja, hele denne kirkeavdelings villfarelser føres stadig både hos Luther og i bekjennelsesskriftene (Apologien f.eks.) tilbage på det forhold at den ikke alvorlig nok har erfart tyngden av Guds vrede og lovens forbannelse. Dommen hadde aldri fått akutt *helvedes*-karakter, derfor ble heller ikke frelsesspørsmålet *akutt*."¹⁵⁹ **Korsteologiens** tale om, at Gud må skjule sig selv i sin åbenbaring,¹⁶⁰ har netop sin baggrund i synden og Guds vrede. **Herlighedsteologiens** udgangspunkt er derimod, at vort forhold til Gud er uproblematisk, og at vi derfor udmærket kan møde Ham ansigt til ansigt uden at skulle dø. For Luther bliver behovet for 'en nådig Gud' meget påtrængende på baggrund af Skriftens stærke tale om synden og Guds brændende hellighed. Denne erfaring var skolastikerne tydeligvis fremmed for og ikke mindst **derfor** blev deres soteriologi en anden.

I modsætning til denne tale om synd og vrede, er **evangeliet** et nådigt tilsagn, der intet kræver, men giver alt. Hvor loven kræver gerninger, som vi aldrig bliver i stand til at honorere, dér skaber evangeliet troen på Kristus, dvs. overholdelse af det første bud i dekalogen, og eo ipso overholdelse af hele dekalogen.¹⁶¹ Ethvert bud i loven er en udfoldelse af det første bud. Derfor er loven ikke stillet tilfreds, om så alle bud undtagen det første er overholdt. Luther skriver: "...implendo legem non implemus, nisi prius sine nostro opere et merito iustificati simus per iustitiam christianam nihil pertinentem ad iustitiam legis."¹⁶² Men så taler Luther om, at der har fundet 'et lykkeligt bytte' sted (*feliciter commutans*).¹⁶³ Kristus overtog vor synd, og vi fik Hans uskyldige og sejrende person. Ved tro på Ham er vi derfor selv uskyldige og sejrende. Men det var ikke let for Gud at handle sådan. Det kostede Ham alt. Derfor taler Luther ofte om "die Köste Gottes": "Tyrkere og jøder tror også

¹⁵⁸Frey p.28.

¹⁵⁹Utnem 1953 p.328.

¹⁶⁰von Loewenich p.18ff.

¹⁶¹"Det er alene den [troen], der opfylder det første bud, hvori det påbydes, at du skal ære Gud alene... Derfor er troen alene menneskets retfærdighed og alle buds opfyldelse" (Clemen 2,16,17-25). Jvf. Grane 1981 p.54. Se også WA 40,1,360.

¹⁶²WA 40,1,46,26-28.

¹⁶³WA 40,1,443,23.

på Gud, men uden nogen mellemmand og uden omkostningerne."¹⁶⁴ Dette lykkelige bytte har med forsoningsværket at gøre.

3c. Forsoning og nådemidler.

"Dette er den glædeligste og mest trøsterige lære, som lærer, at Gud nærer en uudsigelig og uvurderlig barmhjertighed og kærlighed til os. Da den barmhjertige Fader nemlig så, at vi blev overvældet af loven, og blev holdt under forbandelse, samt at intet som helst kunne befri os fra den, sendte Han sin Søn til verden, lagde alle de synder, som alle mennesker havde begået, på ham og sagde til ham: Du skal være Peter, fornægteren, Paulus, forfølgeren, gudsbespotteren og voldsmanden, David, horkarlen, synderen, der spiste frugten i Paradiset, røveren på korset, kort sagt skal du være den repræsentant for alle mennesker, der har begået alle menneskers synder. Og betänk så, at du skal betale og gøre fyldest for dem (ut solvas et pro eis satisfacias)... Da dette var sket, var hele verden blevet rensat og alle dens synder var blevet sonet."¹⁶⁵

At denne lære er så glædelig og trøsterig skal forstås på baggrund af talen om Guds vrede og helvede. Fordi Gud er så frygtelig i sin vrede, bliver det lykkelige bytte så lykkeligt. Menneskets hovedproblem før forsoningen er altså ikke djævelen eller døden, men Gud... eller rettere Guds vrede. Forsoningsværket er derfor ikke først og fremmest et opgør med de livsnedbrydende kræfter, men derimod med Guds vrede. Og for Jesus indebar det lykkelige bytte den ulykkelige situation, at Han kom til at bære vreden. Ved denne gerning bliver Jesus "midleren" mellem Gud og mennesker.¹⁶⁶ Han tager vor synd og den retfærdige vrede derover på sig. Hovedmotivet i Luthers forsoningsforståelse må derfor siges at være det såkaldt **objektive**. Når vi i Galaterbrevskommentaren (f.eks. WA 40,1,270-279) møder '**kamp-sejr motivet**', så er det som regel ikke forsoningen, Luther behandler. Der er her tale om den anfægtede samvittigheds kamp mod lovens anklager. At Luther kan beskrive dette sådan, at Kristus kæmper med djævelen,¹⁶⁷ hænger sammen med, at Kristus ved troen har taget bolig i den troendes samvittighed og nu arbejder på at drive loven og djævelen, og dermed anfægtelsen, ud.

¹⁶⁴Prædiken over Joh.3,16 (WA 10,3,161f), jvf. Wisløff: Martin Luthers teologi p.92.

¹⁶⁵WA 40,1,437,18-438,14.

¹⁶⁶WA 40,2,108. Til spørgsmålet om stedfortrædende lovopfyldelse, se WA 39,1,51f; tese 56, 67f, 74 og 80.

¹⁶⁷"Christus sit Diabolus meus contra diabolum, ut sim filius Dei..." WA 40,1,279,27f.

I **Den store Katekismus** skriver Luther, at djævelen efter skabelsen kom og ledte os bort fra Gud, sådan at "wir in seinem Zorn und Ungnade lagen, zu ewigem Verdamnis verurtheilet, wie wir verwirkt und verdienet hatten."¹⁶⁸ Videre hører vi, at Kristus blev menneske "von dem heiligen Geist und der Jungfrauen ohn alle Sunde empfangen und geporen, auf dass er der Sunden Herr wäre, darzu gelidden, gestorben und begraben, dass er fur mich genug täte und bezahlete, was ich verschuldet habe, nicht mit Silber noch Gold, sondern mit seinem eigenem teuren Blut. Und dies alles darümb, dass er mein HERR würde."¹⁶⁹ Og i disputationen de lege siger Luther, at Guds Søn er "betaling for synden (pretium pro peccatis)."¹⁷⁰ Hovedsagen i forsoningen er for Luther den stedfortrædende straflidelse under Guds vrede! Derfor er forsoningen nøje knyttet sammen med soning af synd, som vi netop har set i katekismen og i det indledende citat fra Galaterbrevskommentaren. Kristi soning af vor synd og forsoning af Faderens vrede er en engangshændelse i fortiden. Kristi kamp med og sejr over loven og djævelen finder sted inde i den troende lige til dennes dødsdag.¹⁷¹ Der er altså både tale om noget, der har fundet sted en gang for alle, og om, at dette igen og igen aktualiseres i den troende.

Nådemidlerne er, som ordet antyder, de midler, hvorved den ved Kristi forsoningsværk erhvervede nåde tilbydes alle og tildeles dem, der modtager den i tro. Nådemidlerne er Ordet og sakramenterne.

Der er i grunden blot ét nådemiddel; nemlig **Ordet**, dvs. evangeliet om Guds nåde og barmhjertighed mod syndere for Jesu skyld. Men dette ord møder os på forskellige måder. I dåb og nadver møder vi det som verbum visibile. Det er Ordet, der gør dåb og nadver til sakramenter. I Den store Katekismus citerer Luther Augustin, der i sin kommentar til Joh.15,1 skriver: "Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum".¹⁷² Vandet, brødet og vinen er ikke noget særligt i sig selv, men når Guds løfte kommer til det, bliver det noget guddommeligt; hhv. et bad til genfødsel¹⁷³ og Kristi legeme og blod under brød og vin, hvorved vi modtager

¹⁶⁸Den store Katekismus, Om Troen 2.art.28 (BK p.651).

¹⁶⁹ibid 31.

¹⁷⁰WA 39,1,50,9.

¹⁷¹Dette sidste vil vi komme nærmere ind på i det følgende, men vi ser her, hvordan Luther skelner mellem det, en senere tid har kaldt hhv. det objektive og det klassiske motiv.

¹⁷²Den store Katekismus, Om Dåben 18 og Om Alterets Sakramente 10. Jvf. Augustin: "In Ioannis Evangelium", tract. LXXX (S.Augustini: Opera Omnia tomus xvi p.196, Parisiis 1842).

¹⁷³Den store Katekismus, Om Dåben 27 (BK p.696).

syndernes forladelse som næring for troen midt i anfægtelse.¹⁷⁴ Luther regner desuden boden eller skriftemålet med til sakramenterne, for selv om der her ikke er noget tegn, som Ordet kan knytte til ved, så er Ordet der jo dog.¹⁷⁵ I De schmalkaldiske Artikler del 3 art.4 omtaler Luther 5 nådemidler: Det mundtlige ord, når syndernes forladelse bliver forkyndt i hele verden. Det er evangeliets egentlige embede. For det andet dåben. For det tredje alterets hellige sakramente. For det fjerde nøglemagten. For det femte brødrenes indbyrdes samtale og trøst. Hertil kan man indvende, at det første, fjerde og femte jo blot er det mundtlige ord i tre forskellige situationer. Men opdelingen i fem nådemidler klargør Ordets forrang som det egentlige.¹⁷⁶

Som man må forvente, understreger Luther da også, at alle nådemidler har samme virkning.¹⁷⁷ Det er som allerede nævnt Ordet, der forlener de øvrige midler med virkekraft, og disse virker derfor det samme som Ordet. I **Om kirkens babyloniske fangenskab** sammenligner Luther dåben og boden, idet han skriver: "Begge steder er tjenergerningen den samme, løfterne ligner hinanden, og sakramentets betydning er i grunden også den samme."¹⁷⁸ I sakramenterne er der tale om et løftesord, der må tros og et ydre tegn, som både Ordet og troen knytter til ved. I nadveren modtager vi det samme løfte som i dåben og boden.¹⁷⁹ "Den, som tror disse ord, han har, hvad de siger, og som de lyder, nemlig syndernes forladelse."¹⁸⁰ Ved alle nådemidlerne skaber eller styrker Gud troen inde i den, der tror. Her støder vi på et paradoks, idet nådemidlerne iflg. Luther samtidig forudsætter og skaber troen. Det kommer tydeligst frem i hans forklaring til barnedåben i Den store Katekismus: "Vi bærer barnet frem i den mening og det håb, at det tror, og så beder vi om, at Gud vil give det

¹⁷⁴Den st. Katekismus, Om Alterets Sakr. 22f (BK p.711f).

¹⁷⁵I Om kirkens babyloniske fangenskab skriver Luther: "Principio, neganda mihi sunt septem sacramenta, et tantum tria pro tempore ponenda, Baptismus, Poenitentia, Panis." (Clemen 1,431,34-36).

¹⁷⁶I skriftet Von der Wiedertaufe hører vi: "Es ist grösser Gottes wort leren denn teuffen" (WA 26,164,17).

¹⁷⁷Det er derfor helt i overensstemmelse med Luther, når Melanchthon i Apologien 13,5 skriver: "Idem effectus est verbi et ritus" (BK p.292).

¹⁷⁸Clemen 1,479,25-27. Thestrup Pedersen skriver herom: "Den sakramentale begivenhed er kun en særlig afart af ordets begivenhed" (1962 p.103).

¹⁷⁹Clemen 1,449,18-450,12.

¹⁸⁰Den lille Katekismus, Alterets Sakramente 8 (BK p.520).

troen."¹⁸¹ I gennemgangen af Gal.3,26-27 knytter Luther først genfødselen til troen¹⁸² og straks efter til dåben¹⁸³

Det forholder sig altså, som vi hører i CA 4: "For ved ord og sakramenter gives Helligånden, der -hvor og når Gud vil- virker troen."¹⁸⁴ Troen på syndernes forladelse og dermed tilegnelsen af forsoningens virkelighed er noget Gud suverænt virker i den enkelte, hvor og når Han vil. Han gør det ved de ydre nådemidler, ja Han vil slet ikke have med os at gøre uden ved dem.¹⁸⁵ "Summa, was Gott in uns tuet und wirket, will er durch solch äusserliche Ordnung wirken."¹⁸⁶ Men det betyder ikke, at nådemidlerne virker tro og frelse ved handlingens blotte udførelse. Det gælder for alle nådemidlerne, som Luther skriver om dåben: "Es ist beschlossen: was nicht Glaube ist, das tuet nichts dazu, empfähet auch nichts."¹⁸⁷ I Om kirkens babyloniske fangenskab har vi den kendte vending: "Non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat."¹⁸⁸ Den, der modtager nådens midler uden at tro, hvad de siger, får ikke del i syndernes forladelse og Guds nåde, men forbliver under Hans vrede.¹⁸⁹ Ja, det forholder sig endda, som Brinkel skriver: "Ohne Glauben können die Sakramente nur zum Schaden empfangen werden."¹⁹⁰ Det førnævnte paradoks er det samme ved alle nådemidlerne, idet hensigten med dem alle er at skabe troen på syndernes forladelse, samtidig med, at denne virkning forhindres,

¹⁸¹Den store Katekismus, Om Dåben 56 (BK p.702).

¹⁸²WA 40,1,539,14-19.

¹⁸³WA 40,1,540,27f.

¹⁸⁴I en prædiken fra 1525 bruger Luther selv udtrykket 'wo und wenn er will' på samme måde (WA 17,2,86,13).

¹⁸⁵Jvf. De schmalkaldiske Artikler del 3 art.8,10: "Derfor skal og må vi holde fast på, at Gud ikke vil have noget med os mennesker at gøre undtagen ved sit ydre ord og sakramente. Men alt, hvad man roser sig af uden ord og sakramente, er af djævelen" (BK p.456).

¹⁸⁶Den store Katekismus, Om Dåben 30 (BK p.697).

¹⁸⁷Den store Katekismus, Om Dåben 34 (BK p.697).

¹⁸⁸Clemen 1,466,26f.

¹⁸⁹I Ein Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe (WA 2,727-737) skriver Luther meget direkte: "Glaubst du, so hast du. Zweifelst du, so bist du verloren", her citeret fra Grane 1981 p.92. I Von der Freiheit eines Christenmenschen skriver han tilsvarende: "Glaubstu, so hastu, glaubstu nit, so hastu nit" (Clemen 2,14,15f), jvf. WA 26,165,30f. Fritz Frey fortsætter i tilslutning til dette sted hos Luther: "Gleich darauf wird der Glaube ein Werk Gottes genannt und dann ein Gotteswerk, 'das zu Gottes Kindern macht, die an seinen Namen glauben', so dass ein Zirkelschluss entsteht: Gott gibt den Glauben an alle, die glauben" (p.74). Jvf. Thestrup Pedersen 1962 p.107.

¹⁹⁰Brinkel p.44.

hvor nådemidlet ikke modtages i tro. Modtager man nådemidlet uden at tro, hvad det siger, så får man nok et sandt nådens middel (en ret og gyldig dåb, Herrens sande legeme og blod, et velment tilbud om frelse), men man får ikke del i syndernes forladelse.¹⁹¹

4. Gratia og fides hos Luther.

4a. Gratia som favor Dei.

"Nåde betyder egentlig den Guds yndest eller gunst, som han har til os hos sig selv".¹⁹² I følge Luther er nåden ikke en kvalitativ eller kvantificerbar størrelse, der kan forefindes inde i mennesket. Ganske vist var identifikationen mellem gratia Dei og misericordia Dei ikke ukendt i skolastikken, men Guds yndest var her blot forudsætningen for den indgydte nåde, der retfærdiggjorde synderen 'effektivt'.¹⁹³ Og i canon 11 de iustificatione gør Tridentinum da også klart: "Si quis dixerit ... etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: anathema sit."¹⁹⁴

Luther protesterer mod denne opfattelse. Nåden findes ikke i mennesket, men hos Gud. Den er ikke en kvalitet, der gør mennesket retfærdigt i sig selv, hvorfor Gud nødvendigvis (necessitas consequentis eller consequentiae) må erklære vedkommende retfærdig. Nåden er intet andet end Guds barmhjertighed og velvilje mod en ugudelig synder, der på ingen måde har gjort sig fortjent hertil. De nådevirkninger, som Guds barmhjertighed afsætter i det troende menneske, skyldes den gave (donum), som Gud lægger ind i hjertet. Men **nåden og gaven** må ikke identificeres. "Gratia står for det genoprettede forhold, Guds nådige sindelag, vredens ophør. Donum står for denne virkeligheds herredømme i hjertet ved troen."¹⁹⁵ Som regel taler Luther om 'gaver' i flertal, og vi kan derfor få gaven defineret både som troen, som troens herredømme over synden, som Helligånden og som Kristus.¹⁹⁶ Men her er det tilstrækkeligt at

¹⁹¹Jvf. for nadverens vedkommende Luthers lære om manducatio indignorum, "hvorefter den i nadveren virkelig tilstedeværende Kristus bliver en forbandelse for den, der ikke modtager ham i tro", Prenter p.59.

¹⁹²WA DB 7,9,10f. Jvf. Højlund p.30.

¹⁹³Grane 1981 p.54.

¹⁹⁴Denzinger 821.

¹⁹⁵Højlund p.84. På side 100 citerer Højlund fra WA DB 5,622: "Gratia est favor, misericordia, gratuita benevolentia dei erga nos. Donum est ipse spiritus sanctus, quem in eorum corda effundit, quorum est misertus et quibus favet..."

¹⁹⁶Højlund p.64, 84 og 100f.

understrege den væsentlige forskel mellem gratia og donum, og at få gratia defineret entydigt som Guds barmhjertighed og yndest mod ugudelige syndere. I **Von der Freiheit eines Christenmenschen** skriver Luther: "I dette består hans guddommelige ære, at han gør os salige, ikke for vore gerningers skyld, men ved sit nådige ord, for intet, af ren og skær barmhjertighed."¹⁹⁷ Gratia er altså Guds barmhjertighed og donum er fides Christi. "Nådens modsætning er vreden, gavens modsætning er synden. Nåden og vreden er uden for os, synden og troen er inden i os. Nåden og vreden er totale, troen og synden partielle. Et menneske er nemlig altid *helt* under nåden, eller det er *helt* under vreden; men det menneske, som er helt under nåden, er aldrig helt tro, men altid tillige synd, så at troen under nåden står i stadig kamp med synden."¹⁹⁸

4b. Fides som forsandtholden. Scriptura og doctrina.

I sin forklaring til det første bud skriver Luther: "Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also dass ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, dass alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abegott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht, und wiederümb, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott... ein Gott haben heisset etwas haben, darauf das Herz gänzlich trauet."¹⁹⁹ Luther skriver videre samme sted, at den mest almindelige afgud er mammon, fordi mennesker overalt fortrøster sig til jordisk gods og guld.

Dermed har Luther givet trosbegrebet såvel en subjektiv (fides qua creditur) som en objektiv (fides quae creditur) definition. En ret kristen tro indebærer både personlig tillid til Gud **og** forsandtholden af det, Gud har sagt. Troen er ikke bare tillid. For det menneske,

¹⁹⁷Clemen 2,23,15f: "...durch sein gnedigs wort umbsonst und lauter barmherzigkeit selig mache."

¹⁹⁸Prenter p.57 (WA 8,106: "...qui sub ira est, totus sub tota ira est, qui sub gratia, totus sub tota gratia est, quia ira et gratia personas respiciunt. Quem enim deus in gratiam recipit, totum recipit, et cui favet, in totum favet. Rursus, cui irascitur, in totum irascitur. Non enim partitur hanc gratiam, sicut dona partitur.").

¹⁹⁹Den store Katekismus, det første bud 2-3 og 10.

der fortrøster sig til mammon (eller til en anden afgud), forventer sig tillidsfuldt alt godt derfra, og alligevel er denne tro falsk. Man må tro ret om Gud, før der er tale om en ret tro! Troen er nok fortrøstning, men den er fortrøstning til noget bestemt. von Loewenich formulerer det meget præcist: "Die fides qua creditur ohne die fides quae creditur ist leer, die fides quae creditur ohne die fides qua creditur ist blind."²⁰⁰

Denne pointe understreges også i udlægningen af den første trosartikel. Luther spørger: "Hvad er meningen med ordene: Jeg tror på Gud Fader...?" Og han besvarer selv spørgsmålet som følger: "**Das meine und gläube** ich, dass ich Gottes Geschöpfe bin..." Den latinske tekst har: "...**puto et credo** me Dei esse creaturam..."²⁰¹ Det tyske udtryk ich meine og det latinske puto nødvendiggør den forståelse, at der er tale om intellektuel tilslutning til cognitive sandheder. Troen er for Luther ikke bare en tillidsfuld indstilling til alt og alle. Troen er en tro på noget ganske bestemt. Tror man ikke sådan om Gud (som beskrevet f.eks. i Den store Katekismus), så er det slet ikke Gud, man tror på. Den tro, hvormed man således tror ret om Gud, må desuden være en tillidsfuld fortrøstning (fides qua). Men mere herom senere.

I **katekismeprædikenerne** fra maj 1528 (WA 30,1) siger Luther: "Om läran är ren och äkta, blir tron rätt."²⁰² Derfor er vi forpligtet til at stride for læren. Læren er nemlig ikke vor, men Guds.²⁰³ I lærespørgsmål kan vi ikke vige en tomme. "Inden for filosofien er en ringe begyndelsesfejl en meget stor i slutningen. Sådan ødelægger inden for teologien en ringe vildfarelse hele læren. Derfor skal man holde lære og liv skarpt adskilt. Læren er ikke vor, men Guds... Derfor kan vi ikke engang opgive eller ændre den mindste tøddel i den... når blot læren og troen ikke krænkes. Om dén siger vi altid med Paulus: 'En liden surdej osv.' På dette punkt kan vi end ikke vige et hår. For læren er som et matematisk punkt; den kan altså ikke deles... Vi er bestemt rede til at bevare fred med og kærlighed til alle, når de blot lader os beholde læren om troen ren og uskadt. Hvis ikke vi kan opnå dette, er det forgæves, de fordrer kærlighed af os. Ja, forbandet være den kærlighed, som bevares på bekostning af læren om troen; for dén skal alt vige: kærlighed, apostle og engle fra

²⁰⁰von Loewenich p.113. Hägglund 1955 p.60ff.

²⁰¹Den store Katekismus, Om Troen 13. Jvf. den tilsvarende forklaring i Den lille Katekismus, hvor det tre gange hedder: "**Jeg tror på...**" Det vil sige: **Jeg tror, at...**" Troen på Gud indebærer tilslutning til faktuelle oplysninger (realia) om Gud.

²⁰²von Engeström p.18.

²⁰³WA 40,2,46-48 og von Engeström p.20.

Himlen... Kærligheden skal udholde alt (1.Kor.13,7) og gå til side for alle. Troen skal derimod slet ikke finde sig i noget eller gå til side for nogen... Hvis man derfor fornægter Gud i en eneste artikel, fornægter man ham i alle."²⁰⁴ Midt i dette citat identificerer Luther læren og troen: "...når blot læren og troen ikke krænkes. Om **dén** siger vi..."

I **Genesiskommentaren** (WA 43,460) beretter Luther om en kvinde, der kom til ham og klagede sin nød. Problemet var, mente hun, at hun ikke kunne tro. Luther læste så Apostolicums artikler op for hende én for én, og spurgte hende for hvert punkt, om hun troede dette. Hver gang svarede kvinden; "jag vet, att det är alldeles sant, men jag kan icke tro. Detta, säger Luther, var ett Satans bländverk (Sathanica illusio). Han hade genmält till henne: om du är övertygad, att allt i Tron är sant, behöver du icke klaga över din brist på tro. Ty om du icke tvivlar på, att Guds son har dött för dig, äger du säkert tro. Ty tro är icke något annat än att hålla dessa ting för viss och orygglig sanning."²⁰⁵

Hvis man tror anderledes om Gud, end profeter og apostle har forkyndt og forklaret os Ham, så er det ikke Jesu Far, man tror på, og man tilhører derfor ikke den hellige, almindelige kirke. Når Luther i Om koncilierne og kirken (WA 50,509ff) lader forkyndelsen og bekendelsen af Guds Ord være det første kirkekendetegn,²⁰⁶ så siger han egentlig ikke andet, end vi har set i Galaterbrevs- og i Genesis-kommentaren. Begreberne læren, troen og Guds Ord er her identiske størrelser. Den, der vil kaldes kristen og tilhøre kirken, må altså lære og tro som Guds Ord. Den, der ikke lærer og tror sådan, vil gå fortabt.²⁰⁷ Det betyder ikke, at læremæssig forsandtholden er 'tilstrækkeligt' til salighed. Men den læremæssige forsandtholden er ikke desto mindre et uomgængeligt element i Luthers trosbegreb.

Den rette, frelsende lære, som altså er identisk med troen og Guds Ord, kan endvidere omtales som evangeliet og indholdsbestemmes som

²⁰⁴ibid, sammenlign WA 40,1,180-182.

²⁰⁵von Engeström p.5.

²⁰⁶Luthers skrifter i udvalg bd.2 p.392f, Aros 1980. Jvf. von Engeström p.23f.

²⁰⁷Om Paulus skriver Luther: "Hvorfor tilsidesætter Paulus kærligheden? Hvorfor er han så hårdnakket, når det drejer sig om så lidt? Hvorfor dømmer han så rask væk til evig fortabelse dem, der ligesom han selv er Kristi tjenere? Men det er han ligeglad med. Han forbander og fordømmer med største vished og sikkerhed dem, der tilsidesætter læren om troen, uanset hvor tilsyneladende hellige, lærde og højt ansete mænd de er", WA 40,2,50.

Guds nåde og barmhjertighed mod syndere for Jesu skyld.²⁰⁸ Det er denne lære eller tro, dette Guds Ord, som Luther under ingen omstændigheder vil give slip på.²⁰⁹ Det er denne lære eller tro, der er nødvendig til salighed og et sikkert kendetegn på kirken.

Men læren om Guds nåde for Kristi skyld er mere omfattende, end man måske skulle tro. Denne lære omhandler den treenige Gud som skaber, forløser og helliggør, den taler endvidere om menneskets fald i synd, om Kristi inkarnation og jordeliv, om Hans genkomst til dom, om himmel og helvede mm.²¹⁰ Der skal altså i kirken ikke bare prædikes om Guds nåde. At Gud har skabt alle ting, at Kristus blev menneske osv. skal forkyndes som den nødvendige sammenhæng og forudsætning for Guds nåde. Derfor er det for Luther en meget alvorlig sag, at sværmerne benægter Kristi legemlige nærvær i nadveren: "Dette er Djævelens rænkespil, hvormed han søger at tilintetgøre ikke alene den artikel, men hele den kristne lære."²¹¹ Alle troens artikler hænger sammen, og udgør tilsammen evangeliet. Vel er der centrum og periferi, men alligevel kan ingen del af troen undværes, og hvis man benægter blot én artikel, så falder alle de øvrige.

Ja, Luther behandler uden videre **Skriften** som Guds Ord,²¹² og mener sig forpligtet på alt, hvad profeter og apostle har skrevet. Hele Skriften forkynnder nemlig Kristus, og den forstås kun ret, når den forstås sådan, at den forkynnder Kristus. Evangeliet om Guds nåde for Kristi skyld er for Luther den hermeneutiske nøgle, der åbner Skriften for os. Det gælder både Det gamle og Det nye Testamente.²¹³ Når Luther siger, at "Kristus er Skriftens Herre",²¹⁴ så betyder det ikke, at Luther spiller troen på Kristus ud mod den ret forståede Bibel.

²⁰⁸WA 40,1,181.

²⁰⁹WA 40,1,182,11-12: "Charitas quae omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, cedit quidem; Non item fides. Ea enim nihil omnino tolerare potest."

²¹⁰Jvf. hertil behandlingen af Apostolicum i begge katekismernerne. Jeg tror på Gud Fader, Søn og Helligånd indebærer en lang række trossætninger, der ikke umiddelbart har med Guds nåde at gøre. F.eks. hører det med til troen, at Kristus blev pint under Pontius Pilatus.

²¹¹WA 40,2,46.

²¹²Jvf. von Engeström p.126f og 137: "Bibeln är den helige Andes egen bok. Dess författare är den heliga Ande."

²¹³I afslutningen af Fortalen til Romerbrevet skriver Luther, at Paulus i dette brev har villet forklare os Det gamle Testamente, og "den, som i hjertet har tilegnet sig dette brev, har uden tvivl Det gamle Testaments lys og kraft hos sig", WA DB 7,27.

²¹⁴WA 40,1,458,20: "Christus autem Dominus est Scripturae."

Meningen fremgår klart af såvel sammenhængen, som af Luthers bibeludlægning i almindelighed. Hvis nogen f.eks. kommer med skriftsteder, der synes at lære retfærdiggørelse ved gerninger, så holder Luther sig til Skriftens ophavsmand og Herre; "og jeg vil hellere stå ved Hans side end tro på dig. Skriften kan umuligt være selvmodsigende undtagen for tåbelige og forhærdede hyklere. Men for de fromme og forstandige aflægger Skriften vidnesbyrd for sin Herre."²¹⁵ Den fromme og forstandige læser Bibelen sådan, at den forkynnder Kristus. Når den fromme og forstandige derfor støder på et skriftsted, der siger; 'gør det eller det, så skal du leve', så forstår han det sådan: "Du skal leve på grund af din 'gøren' i tro, eller: Denne 'gøren' vil give dig liv alene på grund af tro."²¹⁶ "At gøre forstås inden for teologien altid om at gøre i tro... For i teologien har vi ingen anden ret forstand og god vilje end troen."²¹⁷

Uanset hvor i Bibelen, vi giver os til at læse, så er evangeliet om retfærdiggørelse ved tro alene altid den bagvedliggende pointe. Forudsætningen herfor er det embede, Gud har givet profeter og apostle. Alle vi andre, der ikke har et sådant embede kan tage fejl og falde i læremæssige spørgsmål: "For vi er ikke alle apostle, der blev udsendt med et sikkert løfte fra Gud om, at de skulle være vore ufejlbare lærere. Derfor kunne de ikke fejle, men vi, som er uden et sådant løfte, kan tage fejl og falde i troen."²¹⁸ Det, Guds profeter og apostle forkynnder for os, er derfor altid sandt og evangelisk. Vi skal blot altid huske, at "Skriften bør forstås, ikke mod, men for Kristus."²¹⁹ Når Luther siger, at "hvis modstanderne har gjort Skriften gældende mod Kristus, så gør vi Kristus gældende mod Skriften",²²⁰ så er det ikke, fordi han mener sig frit stillet i forhold til noget af det, Herrens apostle har lært. Meningen er blot den, at alt, hvad disse læremæssigt ufejlbare mennesker har forkyndt os, skal forstås sådan, at det forkynnder Kristus. Det kendte udtryk "**ob sie**

²¹⁵WA 40,1,458,34-37.

²¹⁶WA 40,1,416,22-23: "Tu vives propter hoc 'facere' fidele, Vel: hoc 'facere' dabit tibi vitam propter solam fidem."

²¹⁷WA 40,1,412,20-24: "Ergo facere in Theologia intelligitur semper de fideli facere... quia in Theologia nullam rectam rationem et bonam voluntatem habemus nisi fidem."

²¹⁸WA 39,1,48,1-4: "Non enim sumus omnes Apostoli, qui certo Dei decreto nobis sunt infallibiles Doctores missi. Ideo non illi, Sed nos, cum sine decreto tali simus, errare possumus et labi in fide."

²¹⁹WA 39,1,47,3: "Scriptura est, non contra, sed pro Christo intelligenda."

²²⁰WA 39,1,47,19f.

Christum treyben"²²¹ er således et hermeneutisk og et kanonkritisk, men ikke et kildekritisk princip.²²²

Når Luther kan stille sig så kritisk an over for f.eks.

Jakobsbrevet, som han gør i fortalen til dette brev, så skyldes det, at brevet slet ikke hører hjemme i kanon. Det er nemlig ikke skrevet af en apostel. "Diser Jacobus... sey yrgend eyn gut frum man gewesen, der ettlich spruch von der Apostelln Jungern gefasset, unnd also auffs papyr geworffen hat."²²³ Når Luther samme sted kan skrive: "Hvad der ikke forkynder Kristus, er ikke apostolisk, om det så var Peter eller Paulus, der forkyndte det",²²⁴ så svarer det udmærket til, hvad Paulus selv skriver i Gal.1,8.²²⁵ Pointen er ikke den, at vi måske vil kunne finde uevangelisk lære hos Peter og Paulus, men derimod den, at hvis der havde været noget uevangelisk hos én af disse herrer, så havde den pågældende dermed bevist sit manglende apostolat. Vi skulle i så fald ikke pille enkeltformuleringer ud af vedkommendes breve, men helt fjerne vedkommende fra kanon. Sådan også med Jakob: Han forkynder ikke Kristus, følgelig kan han ikke være apostel og følgelig hører han ikke til i kanon.²²⁶ Her ser vi "Christum treyben" i funktion som kanonkritisk princip.

Når Luther i **Eyn kleyn unterricht** (fortalen til Kirkepostillen) siger, at "Euangeli eygentlich nitt schrift, zondern mundlich wort seyn solt", og at evangeliet "nitt mit der feddernn, zondern mit dem mund soll getrieben werden",²²⁷ så må det skulle forstås på baggrund af selve hovedpointen i denne fortale. Luther skelner mellem Kristus som eksempel og som gave. Flere middelalderlige teologer var gode til at forkynde Kristus som eksempel til efterfølgelse. Dermed gjorde de "auss Christo eynen Mosen... alss sey das Euangelium eyn lere oder gesetz buch".²²⁸ Men evangeliet er ikke en lovsamling, en codex. Det er en gave, et nyt liv. Luther har givetvis 2.Kor.3 i tanke. Paulus skelner dér mellem bogstaven, der slår ihjel, og Ånden, der gør

²²¹WA DB 7,384,27.

²²²von Engeström p.136.

²²³WA DB 7,386,1-4.

²²⁴ibid 384,19f.

²²⁵Hvis f.eks. Paulus kommer og forkynder et andet evangelium, så skal vi ikke se bort fra denne del af hans forkyndelse, men fra ham som person, som kristen og som apostel. Han er i så fald under Guds forbandelse.

²²⁶Luther anfører også andre argumenter imod Jakobs Brev, men vigtigt er det her at konstatere, at Luther er helt konsekvent i sin opfattelse af apostolatet og de klart kanoniske skrifter (de såkaldte homologumena). I dem betvivler han aldrig så meget som en stavelse.

²²⁷WA 10,1(1),17,7-12.

²²⁸WA 10,1(1),10,20-11,1.

levende. Når Paulus og Luther kan sige, at lovteksten slår ihjel, så skyldes det ikke dens karakter af tekst, men derimod dens karakter af lov, hvad enten den så er nedskrevet eller forkyndt. Den forkyndte lov slår nemlig også ihjel. Modsat gælder det med Ånden, dvs. evangeliet. Det er et frigørende budskab om Guds nåde for Kristi skyld. Og denne frigørende og livgivende kraft ejer evangeliet, ganske uanset om det forkyndes eller læses. Luther fik jo netop selv denne frigørende og livgivende kraft at mærke, da han '*læste teksten*' fra Rom.1,16f. Da hørte han nemlig Helligånden 'forkynde' det for hans eget hjerte.²²⁹

Tilsvarende skriver han netop i Eyn kleyn unterricht: "Euangelium ist eygentlich nit eyn buch der gesetz und gepott, das von uns foddere unsser thun; zondern eyn buch der gotlichen vorheyssungen, darynn er uns vorheyssett, anbeutt und gibt alle seyne gutter und wolthat yn Christo."²³⁰ Luther kan altså udmærket kalde evangelium for en bog. Pointen er blot, at det ikke er en lovbog. "Wenn du nu das Euangeli buch auffthuist, lisest odder horist, wie Christus hie odder dahynn kommet odder yemandt zu yhm bracht wirt, soltu da durch vornehmen die predigt odder das Euangelium, durch wilchs er zu dyr kommet odder du zu yhm bracht wirdist."²³¹ Hvad enten man nu læser eller hører denne evangeliebog, så hører man derved evangeliet forkyndt. Evangelium er nemlig evangelium, uanset om det læses i en bog eller forkyndes fra en prædikestol. Luther bruger i denne forbindelse begreberne 'schrift' og 'mundlich wort' allegorisk om lov og evangelium, ganske som Paulus i 2.Kor.3 bruger begreberne bogstav og Ånd.

Luthers ærbødige forhold til **apostolatet** kommer også frem i hans behandling af Peters fald i Antiokia (Gal.2,11ff). Det understreges igen og igen, at der ikke var tale om et læremæssigt fald. Peter syndede ikke ved uvidenhed om evangeliet (per ignorantiam)²³² eller bevidst vantro, men i det eksempel, han viste, da han hyklede med jøderne (per simulationem).²³³ Paulus anklagede da heller ikke Peter for uvidenhed eller vranglære, men for manglende fasthed (infirmitatem),²³⁴ og Paulus talte ikke til Peter for at lære ham noget, men for at gøre ham stærk/befæste ham i troen.²³⁵ En sand

²²⁹Til forståelsen af illuminatio hos Luther, se Erikson p.37ff. Om 'ydre' og 'indre' ord, se WA 40,1,142,13-22.

²³⁰WA 10,1(1),13,3-6.

²³¹ibid 13,19-22.

²³²WA 40,1,199,20; 201,17; 201,25; 203,16.

²³³WA 40,1,201,17; 203,15f; 204,13.

²³⁴WA 40,1,199,19f.

²³⁵WA 40,1,214,28: "...non ut doceret, sed ut confirmaret eum".

apostel er ikke fri for synd, men Herren har selv garanteret ham læremæssig syndfrihed.²³⁶ Da alt, hvad en sand apostel således forkynder, er sandt evangelisk og kristocentrisk, er det også forpligtende trosindhold for den kristne kirke. I **De captivitate babilonica** skriver han: "Hvis vi indrømmer, at blot ét brev af Paulus, eller blot et enkelt sted i et, ikke vedrører hele kirken, så er hele Pauli myndighed forsvundet (euacuata)... Bort, bort med dette, at der i hele Paulus skulle være så meget som én stavelse (apex), som hele den universelle kirke ikke burde følge og tjene."²³⁷ Læren, troen, evangeliet eller Guds Ord er følgelig en ret omfattende sag for Luther, og man tror ikke på Gud, med mindre man tror, som profeter og apostle har forkyndt.

Luther var snarere ekseget og prædikant end dogmatiker. Alligevel lå den rette lære ham stærkt på sinde, og begrebet **doctrina** spiller en stor rolle for ham. Om den lille smule surdej, der gennemsyrrer hele dejen (Gal.5,9) skriver han: "Doctrina non est nostra, sed Dei." Og videre: "Læren (doctrinam) skal være helt ren, klar og ublandet." Jakob siger det så fint: "Den, som støder an i ét stykke, er blevet skyldig i alle. Derfor bør læren (doctrina) være en sammenhængende og rund guldring, uden nogen revne. For når der kommer blot den mindste revne, er ringen ikke længere uskadt." Fordi læren ikke er vor, men Guds, hænger den uløseligt sammen; "unum articulum esse omnes, omnes esse unum, et uno omisso omnes paulatim amitti."²³⁸ Læren (doctrina) er sammensat af en række forskellige artikler, der måske ikke alle er lige centrale, men som dog alle er fra Gud (via Hans læremæssigt ufejlbarlige vidner), og som derfor alle må modtages i tro. Disse artikler skal altid hentes fra og begrundes i Guds Ord. "Guds Ord skal opstille trosartikler (Artikel des glaubens), og ellers ingen, ikke en gang en engel."²³⁹ I de captivitate babilonica siger han noget tilsvarende: "Vi må bestræbe os på, at alt det, vi fremsætter som trosartikler (quae pro articulis fidei iactamus), er sikkert og rent og underbygget af klare skriftsteder."²⁴⁰

Som det efterhånden burde fremgå, består den kristne tro for Luther af en række læreartikler. Disse troens artikler er forkyndt og nedskrevet med absolut autoritet af Herrens befuldmægtigede og læremæssigt ufejlbarlige profeter og apostle. En sand tro på Gud

²³⁶Jvf. hertil tesarne til Die Disputation de potestate concilii, WA 39,1,184ff.

²³⁷Clemen 1,436,11-17.

²³⁸WA 40,2,46f.

²³⁹Schmalkaldiske artikler 2.del art.2,15 (BK p.421).

²⁴⁰Clemen 1,497,30-32.

rummer i princippet samtlige disse trosartikler, og Luther vil ikke tilkende efterapostolske instanser (paver, koncilier eller 'åndsudrustede' sværmere) ret til at fjerne eller tilføje så meget som én artikel. Den rette tro når man altså hverken til ved kontemplativ skuen, ved rationelle overvejelser²⁴¹ eller ved flertalsafgørelser. Den rette tro (fides quae creditur) kan 'de fromme og forstandige' læse sig til i Den hellige Skrift.²⁴²

Det er i øvrigt ikke bare den kirkelige enhed, der afgøres af læremæssig konsensus. Under behandlingen af Pauli apostolat skriver Luther: "Samvittighederne kunne være forvissat om, at Pauli lære var Guds Ord (Pauli doctrinam esse Dei verbum). Det drejede sig her om en stor og alvorlig sag, at nemlig alle menigheder kunne blive bevaret i den sunde lære (in sana doctrina). **Kort sagt drejede det sig om evigt liv og evig død.**"²⁴³ Luther identificerer uden videre evangeliet med doctrina, og hævder, at uden den rette lære går man fortabt. I skriftet wider die Schwarmgeister (WA 23) skriver han på samme måde om nadverlæren. Enten er sværmerne eller også er han selv Guds fjende. Den anden part er så "der teuffels feind... Da ist kein mittel."²⁴⁴ I das **Marburger Religionsgespräch** (1529)²⁴⁵ spørger Zwingli, Oecolampadius og Bucer ofte efter den systematisk-teologiske sammenhæng for udtrykket: 'Hoc est corpus meum'. Denne sammenhæng hverken kan eller vil Luther angive. Han siger igen og igen: "Jeg bliver ved min tekst!" Da Zwingli så beskylder ham for et petitio principii, fordi han bliver ved med at citere sit 'hoc est corpus meum', svarer Luther: "Hver trosartikel er sit eget princip og behøver ikke bevis fra en anden artikel".²⁴⁶

²⁴¹Jvf. Luthers meget negative bemærkninger om fornuften som erkendelseskilde i teologiske spørgsmål, se afsnit 3a.

²⁴²I følge Luther formidlede Den hellige Skrift "Guds uppenbarelse genom de utsagor, den innehåller om Gud, som icke går att vinna på annan väg än genom antagande av de utsagor eller 'läror', som Bibeln innehåller. Det är m.a.o. i första hand genom sitt läroinnehåll, som Bibeln förmedlar gudomlig uppenbarelse, d.v.s. ger kännedom om Gud och Hans vilja", von Engeström p.72.

²⁴³WA 40,1,147,28-30 (fremhævet af mig), jvf. von Engeström p.32.

²⁴⁴von Engeström p.33.

²⁴⁵Jvf. dokumenterne hertil i Walther Köhler: Das Marburger Religionsgespräch 1529, Versuch einer Rekonstruktion. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 48/1, Leipzig 1929 (udførligt refereret i Tom Hardt: Om altarets sakrament).

²⁴⁶Köhler p.34 (jvf. Hardt p.13): "Jeder Glaubensartikel ist sich selbst Prinzip und bedarf nicht des Beweises durch einen anderen". v.Engeström skriver (p.271): "I sin nattvardslära argumenterar han icke enbart utifrån trosprincipen utan han rör sig på en biblicistisk

'Was Christum treyben' kan altså nok anvendes som prøvesten for den rette forkyndelse, og de enkelte lærepunkter må ikke stride mod dette princip, men Luther ville aldrig acceptere, at f.eks. retfærdiggørelsen af tro skulle være eneste, nødvendige og forpligtende trosartikel for kristne.

Den hvide djævel (vranglæren) er iflg. Luther langt værre, og fører flere mennesker i fortabelsen, end den sorte (umoralen).²⁴⁷ Derfor lægger Gud selv større vægt på læren end på livet.²⁴⁸ Vi må følgelig give von Engeström ubetinget ret, når han skriver, at der i Luthers trosbegreb "som ett avgörande moment ingår anslutningen till den rena läran."²⁴⁹ Tom Hardt har ligeledes ret i, at Luther fuldt ud tilslutter sig det, man siden har kaldt loci-metoden.²⁵⁰ Den kristne troslære kan opstilles i ordnet form sådan, at den ene lære opstilles i princip uafhængigt af den anden. Ganske vist er ét af disse lærepunkter (i.e. Guds nåde for Kristi skyld) det helt centrale, men deraf følger **ikke**, at man kan stille sig frit i forhold til de andre lærepunkter. Når Luther ikke selv skrev en systematisk-teologisk lærebog, var det ikke, fordi han havde noget principielt mod den slags.²⁵¹

Forskningshistorisk er dette "avgörande moment" ellers ofte blevet betvivlet eller ligefrem benægtet. Albrecht Ritschls discipel **Th. Brieger** hævdede, at troen for Luther kun var fortrøstning til Guds nåde, og intet andet. Dette evangelium forkynder Gud selv i det enkelte menneskes hjerte, og derfor får troen karakter af en indre, selvoplevet erfaring af barmhjertighed. Kundskaben om Gud følger som troens frugt på samme måde som de gode gerninger. "Artikeln om syndernas förlåtelse är den enda, som omedelbart träffar hjärtat, och genom den få de andra artiklarna först liv och betydelse. Denna artikel är trons enda verkliga föremål. Evangelium om Guds nåd i Kristus är dess enda objekt... Ur detta med tron givna innehåll kan sedan såsom något sekundärt troskunskaben i övrigt härledas."²⁵² Man kan altså stille sig ret frit til lærespørgsmål, der ikke springer med nødvendighed ud af retfærdiggørelseslæren. **Wilhelm Herrmann** plæderer for en tilsvarende forståelse af Luther, men medgiver dog, at Luther for sin egen del mente sig forpligtet på Skrift og

linje. Realpresensens *nödvändighet* kan ej härledas ur rättfärdiggörelsesläran."

²⁴⁷von Engeström p.18, jvf. WA 40,1,96,10.

²⁴⁸ibid p.22.

²⁴⁹ibid p.34.

²⁵⁰Hardt p.15.

²⁵¹Jvf. hans meget positive forhold til Melanchthons Loci.

²⁵²von Engeström p.9.

bekendelse. Dette er for Herrmann en dualisme hos Luther: "Hans trosprincip förutsätter en annan ställning till dogmat, än den, han faktiskt intar."²⁵³ Det var netop denne opfattelse, Luther afviste, da han mødte den hos Zwingli, Oecolampadius og Bucer. "Hver trosartikel er sit eget princip." Derfor bliver Luther ved sin bibeltekst.

4.c Fides som fiducia. Promissio og spes.

Som kommentar til det foregående afsnit skal det her understreges, at det for Luther ikke var nok til en sand, kristen tro med tanken at fastholde hele det bibelske trosindhold.

I CA 20 får vi at vide, at en sand tro "ikke blot tror historien, men også historiens virkning, nemlig syndernes forladelse. Der er her tale om det, som Luther ofte kalder 'den rette anvendelse af det personlige pronomen': det nytter ikke at tro, at Kristus er død for syndere, hvis jeg ikke tror, at han er død for mig. En rent historisk tro har også djævelen."²⁵⁴

Luther skelner i Eine kurze Form der zehn Gebote mellem 'an Gott glauben' og 'in Gott glauben'. "Där framhålles, att det finnes två slag av tro. Dels kan man tro, att det är sant, vad som säges om Gud, 'liksom jag tror, att det är sant, vad som säges om turken, djävulen och helvetet', men denna tro är mera 'ein wissenschaft oder merckung dan ein glaub'. För det andra kan man tro på sådant sätt, 'att man icke blott tror, att det är sant, vad som säges om Gud, utan sätter sin förtröstan till honom, vågar inlåta sig med honom och är förvissad om, att han skal göra för mig, vad man säger om honom."²⁵⁵ "Ytterst vanligt är det, att Luther betecknar tron såsom cognitio Dei, cognitio gratiae etc. 'Andra delen av kunskapen och rättfärdiggörelsen är, att vi veta, att Kristus lidit, blivit förbannad och dött, men för oss'."²⁵⁶

Troen er først og fremmest **tillid** (fiducia) til Gud! "Tro er en levende, dristig tillid til Guds nåde, så vis, at den kunne dø tusind gange deri. En sådan tillid og erkendelse af Guds nåde gør glad,

²⁵³ibid p.10.

²⁵⁴Grane 1981 p.53. Jvf. WA 40,1,85,26ff; 299,29.

²⁵⁵von Engeström p.231f. Barth (p.286): "Was hilfft dichs, dz gott gott ist, wan er dir nit eyn gott ist?" (WA 2,137).

²⁵⁶ibid p.258: "Secunda pars nostrae cognitionis et iustificationis, ut sciamus Christum passum, maledictum, mortuum, sed pro nobis" (WA 31,2,431).

frimodig og munter over for Gud og alle skabninger."²⁵⁷ Denne tillid (fides qua creditur) til, at ordet om Guds nåde gælder for mig (pro me) og at Kristi inkarnation, død og opstandelse skete for mig, er en indre erfaring. Den kan ikke diskuteres eller forklares, men netop erfares. I en prædiken over trosartiklerne (WA 45,11-24) siger Luther, at man på den ene side kan høre Ordet uden den indre tilegnelse, og på den anden side kan man "modtage det med hjertet". Om denne modtagelse anvender han følgende synonyme: At mærke sandheden i hjertet, fulen, im hertzen sein, der Geist saget in den hertzen, gibt unserm Geist Zeugniß, gewiss werden, innwendig eine flamme kriegem.²⁵⁸ Om denne tillidsfulde vished er desuden at sige: "Der er ingen anden end Gud Helligånd, der kan føje erfaringens vished til den ydre forsandtholden av evangeliets historie. Uden denne av Ånden skænkede erfaring forbliver hele evangeliets indhold i historiens eller idealernes sfære, det hele er da kun idé, kun ord og billede, kun en erindring fra en fjern fortid, i bedste fald et eksempel til efterfølgelse."²⁵⁹ "Sed si est vera fides, est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus quo Christus apprehenditur."²⁶⁰

Men det, der således føles, mærkes eller vides i hjertet, er ikke noget som helst andet end den tro, man har læst sig til i Skriften eller hørt forkyndt af en sand, evangelisk prædikant. At Kristus blev menneske, levede, døde og opstod for mig, og at Han derved har vundet mig Guds yndest, syndernes forladelse og evigt liv med sig i sit himmelske rige fri for synd, død og djævel, det er **dét**, den kristne fortrøster sig tillidsfuldt til. Kun denne helt specifikke fortrøstning er en sand, kristen tro.²⁶¹ I sine katekismeforklaringer til troens artikler sammenholder Luther til stadighed fides qua og fides quae: "Jeg tror på Gud Fader... Dvs.: Jeg tror, **at** Gud har skabt **mig**... at han har givet **mig**... alt hvad **jeg** ejer."²⁶² "Den erhvervede tro (fides aquisita) eller sofisternes indgydte tro siger om Kristus: 'Jeg tror, at Guds Søn har lidt og er opstået', og her standser den. Men den sande tro (vera fides) siger: 'Jeg tror, at Guds Søn har lidt og er opstået, og han gjorde alt for mig, for mine

²⁵⁷WA DB 7,11,16-18.

²⁵⁸von Engeström p.175.

²⁵⁹Prenter p.83.

²⁶⁰WA 40,1,228,33f.

²⁶¹von Engeström (p.146): "Den Skriftens lära, som äger 'yttre klarhet', är icke en annan än den, som omfattas med levande tro." Jvf. identifikationen af fiducia cordis og firmus assensus i foregående note.

²⁶²Den lille Katekismus, Om Troen (BK p.510).

synder (pro me, pro peccatis meis), derom er jeg vis."²⁶³ Troens hovedsag når Luther frem til i behandlingen af artikel to, men en sand, kristen tro rummer også det saglige indhold i art. 1 og 3. Den fiduciale og personlige tro på Gud er en forsandtholden af, at Gud har gjort alt dette for mig (pro me). Der er altså ikke, og må ikke være, nogen indholdsmæssig forskel på den blotte forsandtholden (fides historica) og den personlige tillid. Om man så nok så kraftigt føler og mærker en flammende vished i hjertet, der vidner anderledes om Gud, end Bibel og bekendelse forklarer os Ham, så er det ikke den sande Gud, man tror på. Tror du, som bekendelsen siger, "so hast du. Zweifelst du, so bist du verloren."²⁶⁴

I Om et kristenmenneskes frihed sammenligner Luther troen på Gud med **den rent mellem menneskelige tillid**. "Den, som tror et andet menneske, tror ham, fordi han anser ham for at være en retskaffen, sandfærdig mand. Dette er den største ære, et menneske kan vise et andet... Sådan er det også, når sjælen fast tror Guds Ord: så holder den Gud for at være sandfærdig, from og retfærdig, og dermed viser den ham den allerstørste ære, den kan vise ham. Da giver sjælen nemlig Gud ret... På den anden side kan man ikke vise Gud større vanære end den ikke at tro ham... Men når Gud ser, at sjælen tilskriver ham sandhed og således ærer ham ved sin tro, så ærer Gud også sjælen og anser den for at være from og sandfærdig."²⁶⁵ Ligesom man ikke kan sige til et menneske: "Jeg tror på dig, blot ikke på det, du siger", så kan man heller ikke tro på Gud, uden at man holder det for sandt, som Han siger gennem inspirerede profeter og apostle. I tilslutning til 1.Sam.2,30: "Kun dem, der ærer mig, vil jeg ære", skriver Luther: "Han, som altså er kommet til tro på, at Guds Søn er vor midler og frelser, han ærer Faderen, og Gud ærer ham til gengæld, i.e. han smykker ham med sine gaver, syndernes forladelse, retfærdighed, Helligånden og evigt liv."²⁶⁶

²⁶³WA 39,1,45,31-34.

²⁶⁴Clemen 1,192,1-2. Jvf. Grane 1981 p.92.

²⁶⁵Clemen 2,15,6-22. I den latinske udgave af samme tekst (WA 7,54,9-11) siges det desuden: "Jamen er det så ikke sådan en sjæl, der med denne sin tro i alle forhold er den mest lydige over for Gud? Hvilket bud er der da tilbage, som en sådan lydighed ikke har opfyldt til overmål? Hvilken opfyldelse er mere fyldestgørende end en altomfattende lydighed? men denne forlener gerninger ikke, kun troen (Quae plenitudo plenior quam omnimoda obedientia? at hanc non opera, sed sola fides praestat)." Som vi så det under behandlingen af lov og evangelium i 3b., er troen på Kristus opfyldelsen af det første bud, og dermed også opfyldelsen af alle andre bud.

²⁶⁶WA 40,1,246,15-18.

Denne tillidsfulde forsandtholden af og fortrøstning til det, som Gud har sagt, er, som vi har set, samtidig en fuldstændig opfyldelse af hele Guds lov. Det menneske, der tror sådan, står helt ren og retfærdig for Gud. "Thi det indre menneske er ét med Gud, glad og lystig for Kristi skyld, han, som har gjort så meget for det. Og alt dets glæde består i, at det på sin side må tjene Gud for intet i frivillig kærlighed. Men så finder det i sit kød en modstræbende vilje, der vil tjene verden og gøre, hvad den har lyst til. Det vil troen ikke tåle, og den klynger sig med lyst om halsen på den syndige vilje for at dæmpe og styre den. Sådan siger også Paulus i Rom.7... Thi sjælen ønsker, fordi den er ren ved troen og elsker Gud, at alt andet også skal være rent, og først og fremmest da dets eget legeme."²⁶⁷ Ved troen har det indre menneske ikke blot fået en ny overbevisning. Det har også fået en ny vilje, med hvilken det vil, som Gud vil. Det har desuden fået kærlighed til Gud.

Men troen per se er tilliden til det, som Gud har sagt. Denne tro giver Gud den ære, der tilkommer Ham. Den lader Gud være Gud, og dermed overholder den det første bud i dekalogen. Som en følge af denne tro giver den kristne sig til at overholde Guds lov. Men der viser sig snart en helt anden, modstræbende vilje i den kristne, og resten af livet bliver en kamp mellem disse to viljer. Den kristne er da samtidig retfærdig og synder (*simul iustus et peccator*).²⁶⁸ Retfærdig for Kristi skyld ved troen, men synder i sig selv.

De gode gerninger, som Adam og Eva gjorde i Paradiset, var ikke årsagen til deres retfærdighed. Det var omvendt retfærdigheden, der var årsag til de gode gerninger. "Sådan er det også med et troende menneskes gerninger. Ved troen er det atter sat ind i Paradiset og født på ny. Det behøver ingen gerning for at blive from, men for at det ikke skal gå ledigt omkring, men bruge sit legeme og bevare det, så er der befalet mennesket at gøre sådanne frivillige gerninger alene for at være Gud til behag... Gode, fromme gerninger gør aldrig nogen sinde en mand god og from, men en god, from mand gør gode, fromme gerninger."²⁶⁹ Den troende er allerede helt retfærdig og from, før han gør den første, gode gerning. Han er retfærdig af nåde for Kristi skyld ved troen.²⁷⁰ "Vi bekender, at gode gerninger bør følge troen, ja, de bør ikke, men de følger spontant (*sponte*), ligesom et

²⁶⁷Clemen 2,20,12-31.

²⁶⁸WA 40,1,368,26f: "Sic homo Christianus **simul iustus et peccator**, Sanctus, prophanus, inimicus et filius Dei est" (fremhævet af mig). Jvf. Prenter p.57 og 71.

²⁶⁹Clemen 2,21,19-35.

²⁷⁰Jvf. CA 4: "...vor Gott gerecht werden aus Gnaden umb Christus willen durch den Glauben (*gratis... propter Christum per fidem*)."

godt træ ikke bør bære gode frugter, men gør det spontant. Og ligesom gode frugter ikke skaber det gode træ, således retfærdiggør de gode gerninger ikke personen. Men gode gerninger gøres af en person, der allerede forud er retfærdiggjort ved tro (iustificata per fidem)."²⁷¹ "Derimod gælder det for den, der er uden tro, at ingen god gerning er ham nyttig til fromhed og salighed, og ingen ond gerning gør ham ond og fordømt. Det er vantroen, som gør personen ond og træet dårligt... al synds begyndelse er at vige fra Gud og ikke stole på ham (yhm nit trawen)... der er intet, som kan gøre personen god undtagen troen, og intet kan gøre personen ond undtagen vantroen."²⁷² Den retfærdiggørende tro er at stole på Gud. Vantroen er 'yhm nit trawen'.

Ved denne fortrøstningsfulde tillid står mennesket igen i det rette forhold til Gud (rectus erga Deum). Som vi har set det før (3a.), kan Luther definere mennesket substantielt på baggrund af dets gudsforhold, og troen på Gud bliver da gudbilledlighedens genoprettelse. Retfærdighed eller imago Dei er ikke en moralsk, men en teologisk størrelse. Det menneske er retfærdigt (i.e. skabt i Guds billede), der fortrøster sig til Gud og dermed lader Ham være Gud. Som synden i egentlig forstand er person-synd, ikke moralsk synd, sådan også med retfærdigheden. Vi kunne kalde det person-retfærdighed.

Walther von Loewenich skriver på baggrund af de servo arbitrio (WA 18): "Was ist Glaube? Zeitlebens behält bei Luther hierfür Hebr.11,1 geradezu den Wert einer Definition. Fides est rerum non apparentium (633,7). Damit ist die conditio sine qua non für jedes mögliche Objekt des Glaubens genannt. Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia, quae creduntur, abscondantur. Non autem remotius absconduntur, quam sub contrario obiectu, sensu, experientia (633,7ff). Der Glaube kann sich nur auf Verborgenes richten; soll etwas Gegenstand des Glaubens werden, so muss es bis zur Unkenntlichkeit, ja unter dem Gegenteil verborgen, verhüllt sein."²⁷³

På grund af Guds brændende hellighed mod synden og mod synderen kan Han kun åbenbare sig under dække. Hvis Han kom synderen i møde i sin blotte majestæt, ville denne dø.²⁷⁴ Derfor må Gud skjule sig for at kunne åbenbare sig. Denne åbenbaringsmodus finder sit nødvendige

²⁷¹WA 39,1,46,29-33.

²⁷²Clemen 2,22,26-39.

²⁷³von Loewenich p.36.

²⁷⁴Prenter p.247: "Gud i hans nøgne majestæt kan ingen omgås uden at dø... Først i den kommende verden skal vi kunne tåle at se Gud i hans majestæt."

korrelat i troen. Da troens objekt ikke er perceptibelt i gængs forstand, og følgelig ikke kan ses eller bevises, må det enkelte menneske enten tro eller afvise det. Men da troens objekt alligevel **er** åbenbaret, er det muligt at blive overbevist om dets virkelighedsgehalt og sandhed. Fordi troens objekt (Gud) er skjult, **må** det tros. Og fordi det er åbenbaret, **kan** det tros.

Men Gud skjuler sig også af en anden grund. Hvis Han skulle erkendes i det synlige, ville vor syndige og egenretfærdige fornuft blive det epistemologiske korrelat til Gud. Hvis Gud ikke var skjult, kunne Han ses, og dermed ville det være ude med troen. Relationen mellem Gud og os ville da komme til at hvile på vore intellektuelle evner, vort valg og andet, som vi var i stand til at præstere af egne kræfter. Spørgsmålet om vor frelse ville da i høj grad komme til at bero på os selv, hvorved såvel Guds ære som vor frelsesvished ville forsvinde. Kun den tro, der i modsætning til viden forekommer så uvis, har mulighed for vished. For kun denne 'uvisse' tro finder hele sin grund uden for mennesket. Det er derfor, Luther kan skrive om troen, at den er så vis, at den kunne dø tusind gange derpå.²⁷⁵ Troens karakter af tillidsfuld fortrøstning er således betinget af Guds skjulthed i åbenbaringen. Nu opleves tro almindeligvis som uvished, og tillid som en art vished. Men pga. Guds åbenbaringsmåde sammenfalder for Luther tro og tillid i en vished, der for en ydre, rationel betragtning forekommer meget usikker.

Luther kan derfor snart understrege trospositionens rationelle **uvished**, og snart dens hvilende **vished** og tillid. "Während Luther zuerst mehr den Glauben als Gegensatz zur Erfahrung bestimmt, liegt das Interesse später mehr an dem Inhalt des Glaubens als an dieser formalen Bestimmung."²⁷⁶ Den formale bestemmelse af troen tegner et billede af uvished for os. Den materiale eller indholdsmæssige bestemmelse af troen giver os til gengæld en stærk vished. Sammenholder vi disse to linier, får vi følgende trosdefinition: "Mit geschlossenen Augen sich der Führung Gottes auf unbekanntem Weg anvertrauen, das heisst Glaube."²⁷⁷ Troen er her erfaringens modsætning. Man fortrøster sig til, at Gud ved bedst, på trods af at de ydre omstændigheder igen og igen modsiger denne tro.²⁷⁸

²⁷⁵WA DB 7,11,16f.

²⁷⁶von Loewenich p.96.

²⁷⁷ibid p.97.

²⁷⁸von Loewenich nævner Luthers prædiken over den kanaanæiske kvinde (WA 17,2,203) som eksempel: "Indem der Glaube sich hier an das Wort hängt, sagt er sich los von dem gegenständlichen Gegebenen, bekennt er sich zu den Invisibilia" (ibid).

I en sermon om den rette måde at tro på siger Luther, at den tro, der tror Gud pga. Hans velgerninger og underfulde indgriben, er en tro af lavere art, end den visse tillid, som Gud ønsker at bevirke i os. "Das ist eyn feynen und starcker glawb, das der mensch sol also ausziehen synn, witz, vernunfft, augen und das hertz, und sich ynn eyn kleynes wort sencken."²⁷⁹ Det er virkelig "eyn feynen und rechtschaffen glawben, der alleyn yn das blos wort gefasset ist."²⁸⁰

Men selv om troen er tillid til Gud og alt, hvad Han har sagt, så er dens fornemste kendetegn, at den griber om Kristi gerning for mig. Troen er primært fides Christi.²⁸¹ Den er en tillidsfuld fortrøstning til, at Kristus levede, døde og opstod for mig, og at Gud nu for Kristi skyld er mig nådigt stemt. Luther kalder dette; "den første og vigtigste artikel."²⁸²

Vort forhold til Gud afgøres af vort forhold til denne artikel. Luther skriver i de captivitate: "Gud har, som sagt, aldrig handlet med menneskene uden ved sit løftesord. Vi kan på den anden side heller ikke have med Gud at gøre, uden ved tro på Hans løftesord."²⁸³ Guds imødekommende og frelsende handlen med menneskene har således form af et **promissio**, og menneskenes eneste relevante svar herpå er **fides**. "Fides er det til *promissio* svarende korrelatbegreb; det udtrykker måden, hvorpå mennesket må forholde sig til den Gud, der i sin åbenbaring sætter menneskelige gerninger af enhver art ud af spillet som frelsesgrundlag."²⁸⁴ Da Gud kun handler med os til frelse ved dette promissio, er det følgelig her, vi finder det samlende led i forståelsen af nådemidlerne (jvf. 3c). "Promissio er det store og herlige både i dåben og nadveren såvel som i den mundtlige prædiken."²⁸⁵ Uanset om Gud kommer til os i Ordet, dåben eller nadveren, så er Hans hensigt at skabe troen i os på løftet om frelse af nåde for Kristi skyld. Den, der lytter til promissio, eller modtager det i dåbens eller nadverens sakramentale handlen, men uden at tro løftet, han modtager derfor ikke løftets indhold; Guds tilgivelse og barmhjertighed. Et sådant menneske forbliver under Guds hellige vrede og dom.

²⁷⁹WA 17,1,454,22-24.

²⁸⁰WA 17,1,457,18.

²⁸¹Prenter p.68.

²⁸²De schmalkaldiske artikler (BK p.415). WA 40,1,33,7.

²⁸³Clemen 1,448,7-11: "Neque enim deus (ut dixi) aliter cum hominibus unquam egit aut agit quam uerbo promissionis. Rursus, nec nos cum deo unquam agere aliter possumus, quam fide in uerbum promissionis eius."

²⁸⁴Thestrup Pedersen 1962 p.106.

²⁸⁵ibid p.102.

Troens objektive side (*fides quae creditur*) kan altså kort sammenfattes som Guds løfte til synderen om at være denne nådig for Kristi skyld. Og troens subjektive side (*fides qua creditur*) kan beskrives som tillid til Gud; en tillid, der selvfølgelig medfører, at man fastholder alt, hvad Han siger. Men da 'alt, hvad Han siger' kan sammenfattes som løftet om nåde for Kristi skyld, viser den subjektive tro sig primært som tillid til netop denne nåde.

Guds *promissio* er dels en tilsigelse af syndernes forladelse her og nu og dels et løfte om en gang at skulle møde Ham som den tilgivende far. Fordi den troende regner Gud for troværdig, lever han også i håbet om dette salige møde med Gud. Dermed er **fides** og **spes** knyttet nært sammen. Både tro og håb retter sig mod et åbenbaret sagsindhold (*promissio*), der regnes for sandt. Derfor gælder det for håbet, som for troen, at der både er tale om en objektiv side (*spes quae speratur*) og en subjektiv side (*spes qua speratur*). Luther siger i tilknytning til Gal.4,5: "Håb kan i Skriften forstås på to måder; om det, man håber på, og om sindstilstanden at håbe."²⁸⁶ Konkret taler Luther her om den reale retfærdighed, som vi vil komme til at eje i himlen.

Men selv om troen og håbet minder ganske meget om hinanden, så er der også forskelle. "Troen er i forstanden, håbet derimod i viljen."²⁸⁷ Troen er en lære, der leder og styrer forstanden, bekæmper kættere og bedømmer alle ånder. "Håbet er derimod en krigsherre (*dux belli*), der kæmper imod sådanne følelser (*affectibus*), som anfægtelse, kors, utålmodighed, bedrøvelse, frygtsomhed, fortvivlelse og gudsbespottelse, og det lever i glæde, sjælens styrke osv., imod de ovenfor anførte onde følelser."²⁸⁸

Vi har tidligere set, at Luther definerer troen både som læremæssig forsandtholden og som tillidsfuld fortrøstning. Vi kan nu konstatere, at Luther kalder den dogmatisk-intellektuelle side af troen *fides*, og den fiduciale eller erfarede side *spes*.²⁸⁹ Det logiske (ikke temporale²⁹⁰) forhold mellem *fides* og *spes* er da, at man først bliver

²⁸⁶WA 40,2,23,27f: "Spes usu Scripturae dupliciter accipitur, pro re sperata et pro affectu sperante."

²⁸⁷WA 40,2,26,11f: "Fides est in intellectu, spes in voluntate."

²⁸⁸WA 40,2,26,18-21.

²⁸⁹Jvf. von Engeström p.234.

²⁹⁰At R. Seeberg mener at have fundet den modsatte rækkefølge mellem tillid og forsandtholden hos Luther, understreger den temporale samtidighed. Jvf. dog også her Freys kritik af Seeberg (p.63). Müller (p.133) citerer fra en bordtale: "In natura experientia est causa, cur audiamus, et praecedit assensum; in theologia autem experientia sequitur assensum,

belært om, hvad Guds Ord siger. Denne lære tager man så til sig og regner for sand, idet man applicerer den på sig selv (pro me aspektet). Dermed er man retfærdig for Gud. "Efter at jeg således er blevet retfærdiggjort ved troen eller dette kendskab, kommer Djævelen straks og søger at slukke troen ved list, løgn, vildfarelser og kætterier, magt, tyranni og drab. Da griber det kæmpende håb om den sag, som troen har forkyndt; det fatter mod og besejrer Djævelen i hans kamp mod troen. Og når han er blevet overvundet, får vi fred og glæde i Helligånden... Troen er altså dialektikken, der danner sig en klar forestilling om alt, som man skal tro på. Håbet er retorikken, som fremhæver, pånøder, overtaler og opmuntrer til bestandighed, for at troen ikke skal bukke under, men beholde ordet og holde sig fast til det."²⁹¹ "Altså begynder vi med troen, holder ud med håbet, og når det bliver åbenbaret, skal vi få det hele."²⁹² Vi skal gribe om Kristus med troen, dvs. forstanden, og regne os selv som retfærdige for Hans skyld. Når denne intellektuelle forsandtholden dernæst problematiseres, fordi erfaringen af synd og ufred modsiger den, skal vi alligevel med håbet (=fiducia) tålmodigt fastholde den retfærdighed, som vi endnu kun ejer i troen (=fides).²⁹³

Luther kan, som vi har set, både tale om troen som tillid til Gud og identificere denne tillid med håbet; i.e. forskellig fra troen. Men da Luther igen og igen udtaler sig på samme måde om både troen og håbet, og f.eks. snart kan sige, at vi retfærdiggøres 'per spem', snart at det sker 'per fidem', må vi konkludere: "So werden Glauben und Hoffnung bei Luther meist synonym gebraucht."²⁹⁴ De tre kardinaldyder; **tro**, **håb** og **kærlighed** bliver her adskilt sådan, at tro og håb identificeres, og "die Liebe... wird jetzt Folge des Glaubens und vom Glaubensbegriff selbst gelöst."²⁹⁵ "Fides docet veritatem ac defendit ab erroribus et Haeresibus, Spes fert et vincit omnia mala corporalia et spiritualia, Caritas, ut in textu sequitur, facit omnia bona."²⁹⁶

Fordi håbet således er nøje integreret i selve trosbegrebet, kan vi sige: "Luthers Glaubensbegriff hat stark eschatologischen

non praecedit" (WA Ti 1,183,25).

²⁹¹WA 40,2,27,16-28,14.

²⁹²WA 40,2,29,20.

²⁹³WA 40,2,31,31f: "...per spem patienter expecta iusticiam, quam modo fide habes."

²⁹⁴Frey p.48.

²⁹⁵ibid p.57.

²⁹⁶WA 40,2,30,12-14 (understreget af mig).

Charakter."²⁹⁷ Troen har netop at gøre med ting, der (endnu) ikke ses, og derved bliver håbet den direkte modsætning til den omgivende erfaringsrealitet. "Spes und res sind zwei Glieder eines disjunktiven Verhältnisses."²⁹⁸ Håbets eskatologiske gripen om Guds nåde har derfor betydning for forståelsen af retfærdiggørelsen som enten Gerechtmachung eller -sprechung. von Loewenich minder om, at Luther i forbindelse med Gal.5,5 skriver, at vi endnu ikke er retfærdige i virkeligheden, men kun i håbet.²⁹⁹ Med troen griber vi om og fastholder den retfærdighed, som Gud har tilsagt os for Kristi skyld og som derfor allerede er vor, men som vi venter at se udfoldet 'in re' efter Kristi genkomst. "Mit dem Glauben ist also ein wirklicher Besitz gegeben, freilich ein Besitz nur für den Glauben, aber doch ein Besitz."³⁰⁰ Fordi Gud regner sådan, **er** det sådan. Det tror og hviler vi i håbet på.

Håbet er for Luther en erfaring af **troens væsen**; i.e. en stærk og kæmpende overbevisning eller fortrøstning (fiducia). Men der hører desuden en ganske anden erfaring til troen. Det har at gøre med **troens vilkår**. Troens genstand er jo åbenbaret under dække, og troens vilkår er derfor at måtte holde sig til noget, der er skjult. Denne skjulthed medfører en erfaring af anfægtelse og tvivl. "Ved troen ejer vi Kristus, og når vi anfægtes, venter vi i håbet på den retfærdighed, som vi allerede ejer i troen... Skønt jeg føler, at jeg er helt underkuet og opslugt af synden, og at Gud er en fjendsk og vred dommer, passer det i virkeligheden ikke. Det er kun min følelse, der mener det. I sådan angst og bæven bør jeg følge Guds Ord og ikke min egen erfaring."³⁰¹

4d. Anfægtelse og vantro. Troens erfaringer.

Luther koncentrerer sin forklaring af sakramenterne i de captivitate babylonica om tre elementer: Løftet, troen og tegnet. Troen er her den nødvendige modtagelse af løftets indhold. Hvor troen ikke findes, modtager man heller ikke noget. Faktisk er det kun den manglende tro, der kan forhindre nådemidlet i at virke til frelse. **Vantroen** (incredulitas) er den stædigste og mest fjendtlige bom for

²⁹⁷von Loewenich p.99.

²⁹⁸ibid p.100.

²⁹⁹WA 40,2,24,6f: "Sic iustitia nostra non in re, sed spe."

³⁰⁰von Loewenich p.108.

³⁰¹WA 40,2,30,25-31,20.

Guds nåde.³⁰² "Det drejer sig om at tro Gud på hans Ord. Derfor kan ingen synd fordømme den døbte, undtagen vantroen, som vægrer sig ved at stole på, at Gud har talt sandt."³⁰³ Det er kun troen, der fjerner denne bom: "Non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat."³⁰⁴

Katolske teologer taler også gerne om troen som en forberedelse for modtagelsen af sakramentet. Men her er der tale om den rent intellektuelle forsandtholden af alt, hvad kirken lærer. Den egentlige og sande, kristne tro (fides caritate formata) behøver ikke være der. Som bom (obex) for sakramentets nåderige virkning regner den katolske kirke kun uskriftede dødssynder. **Karl Adam** skriver meget betegnende: "Sacramenta non implentur, dum creduntur, sed dum fiunt."³⁰⁵ Når Adam hævder, at sakramenterne virker nådens meddelelse ved den blotte forvaltning (ex opere operato), er hensigten at værne om frelsen som en gave af Guds nåde.

Når Luther hævder, at nådemidlerne ikke virker frelse, når de høres/modtages, men når de tros, så er hensigten at værne om frelsen som en gave af Guds nåde **alene**. Denne sola gratia-tanke (hvor gratia forstås som favor Dei extra nos) nødvendiggør troen **alene** som 'modtageapparat' (medium *ληπτικόν*) for nåden. Hvis mennesket på nogen som helst måde kunne gøre sig fortjent eller forberede sig til modtagelsen af Guds nåde, hvorefter Gud med nødvendighed (necessitas consequentis eller consequentiae) ville tildele sin nåde, så ville sola-aspektet og med det hele det bibelske evangelium gå tabt. Selve det lutherske begreb om nåde som favor Dei forudsætter det lutherske trosbegreb, ifølge hvilket troen er en tillidsfuld fastholden af det, som Gud har sagt på trods af, at alle ydre omstændigheder modsiger det. Vantroen, dvs. den manglende tillid til det, Gud har sagt, og til at det gælder for mig, er følgelig eneste 'obex' for Guds nåde.

Vantroen kan ytre sig på to måder, svarende til de to allerede beskrevne elementer i trosbegrebet: Enten benægter man det, Gud har sagt (man tror ikke på det), eller man bukker under for tvivl og anfægtelse, så man ikke vover i håbet fortrøstningsfuldt at fastholde, at det gælder 'pro me'.

"Wenn ich noch eine Weile leben sollt, wolllt ich ein Buch von Anfechtungen schreiben, ohne welche kann kein Mensch weder die Schrift verstehen noch Gottesfurcht und Liebe erkennen; ja, er kann

³⁰²Clemen 1,467,20f: "...obstinatissimus et hostilissimus obex gratiae." Jvf. Thestrup Pedersen 1962 p.105ff.

³⁰³Grane 1981 p.92f.

³⁰⁴Clemen 1,466,26.

³⁰⁵Her citeret fra Thestrup Pedersen 1962 p.96.

nicht wissen, was Geist ist."³⁰⁶ Om tro og gode gerninger hedder det i CA 20: "Hele denne lære må henføres til den forskrækkede samvittigheds kamp (perterrefactae conscientiae), og den kan ikke forstås uden den kamp."³⁰⁷

Baggrunden for Luthers tale om **anfægtelse** er lovens åbenbaring af Guds vrede (jvf. 3b). "Anfektelsen spiller en stor rolle i Luthers teologi. Ja, en så stor rolle, at vi med rette kan kalle hans teologi for *anfektelsesteologi*. Hele hans gudsforhold er bestemt av anfektelsens situasjon, og alle trosutsagn er født fram under dype anfektelser."³⁰⁸ Anfægtelsen opstår i mødet med Gud selv (deus iratus³⁰⁹), idet Han for syndens skyld angriber samvittigheden og forfærder den. Umiddelbart skulle man vel vente, at Luther ville kalde anfægtelsen for en syg og abnorm trostilstand. Men det er tydeligt, at Luther ikke kendte til "noe ekte og sant bibelsk fundert gudsforhold som ikke var bestemt av anfektelsen under Guds vredesdom over synden."³¹⁰ Som Utnem videre skriver samme sted, har Lutherforskningen været meget præget af tysk intellektualisme og antipietistisk angst for erfaringer. Men erfaring spiller en stor rolle for Luthers trosbegreb og hele teologi. "Saken er den at Luthers teologi er gjennomtrukket som en svamp av vann med erfaring og opplevelse."

Anfægtelsen er en foregrebet dommedagserfaring. Ligesom anfægtelsen er dommedag og helvede nemlig intet andet end det stadige møte med lovens Gud (deus iratus).³¹¹ Som Gud selv er virkelig, og som mødet med Ham i Hans Ord er virkeligt, sådan er angsten og forskrækkelsen også en virkelig erfaring.

Fordi Gud alltid er såvel lovens som evangeliets Gud, er anfægtelsen mørke troens stadige vilkår. Anfægtelsen skyldes, at den nådige og barmhjertige Gud (deus misericors) skjuler sig, idet Han (den samme Gud³¹²) åbenbarer sig som vredens Gud (deus iratus). Som tidligere beskrevet, er det nødvendig, at det, der skal tros, er tildækket.³¹³ Var det ikke tildækket, kunne det ses og følgelig ikke tros. Men fordi troens objekt alltid er tildækket for sanseerfaring og fornuft,

³⁰⁶WA Ti 4,490,25f. Jvf. Utnem 1976 p.218.

³⁰⁷BK p.78. Eller sagt med Oberman: "Experientia facit theologum" (Gundersen p.21), og med Luther: "Wer nicht angefochten worden ist, was weiss er? Wer nicht erfahren hat, was weiss er?" (Gundersen p.177).

³⁰⁸Utnem 1976 p.218. Jvf. von Loewenich p.157.

³⁰⁹Frey pp.13ff.

³¹⁰Utnem 1976 p.219. Jvf. Gundersen p.13.

³¹¹Frey p.28 og Utnem 1953 (jvf. denne opgave 3b).

³¹²Utnem 1976 p.229. Prenter p.250.

³¹³Jvf. Heidelberg-teserne (WA 1) og von Loewenich p.18ff.

lever troen altid i mørke; i.e. den angribes/anfægtes altid af erfaring og fornuft. Det er slet og ret troens vilkår at anfægtes.

Det betyder ikke, at anfægtelsen altid opleves lige stærk. Luther beskriver en anfægtelse, der oplevedes så voldsom, at han var blevet vanvittig, hvis den havde varet blot en tiendedel af en time.³¹⁴ Det betyder heller ikke, at troen kun er rigtig tro, når den tynges af svære anfægtelser. **H.M. Müller** hævder, at den hvilende, tillidsfulde, ikke anfægtede tro blot er en 'Gläubigkeit', der er forskellig fra den sande tro.³¹⁵ Den virkelige tro opstår i følge ham momentant som søndage mellem de mange hverdage, nemlig når man i håbet klamrer sig til Kristus tværs gennem anfægtelser. Men det er ikke en korrekt gengivelse af Luther.³¹⁶ Troen er egentlig den glade fortrøstning, omend dens vilkår altid er anfægtelsen, fordi den altid griber om noget skjult. Til tider er denne anfægtelse svær og altoverskyggende, til andre tider er det troens vished, der får lov til helt at lyse op i mørket. Når von Loewenich skriver: "Der Glaube aber bleibt nur lebendig, wenn er immer über das Ärgernis überwindet",³¹⁷ så er det helt korrekt. Men det må blot ikke forstås sådan, at den subjektive erfaring af forargelse eller troens prøvelse altid er lige stærk.

Til troen hører der for Luther to forskellige erfaringer. Det er nemlig Helligånden selv, der er ophavsmand til såvel troens tillidsfulde hvile og vished som til dens tunge anfægtelser. Fordi Gud har åbenbaret sig selv og sin nåde, har mennesket mulighed for at erfare glæde, tillid og fred i mødet med Hans Ord. Men fordi Gud har åbenbaret sig under dække, idet Han altså samtidig skjuler sig i mørke, vrede og dom, er det troens stadigt tilbagevendende vilkår at prøves med angst og ufred.³¹⁸ Samtidig med, at troen står i modsætning til al naturlig erfaring (sentire intus et foris), også den religiøse, så er troen dog selv en virkelig erfaring.³¹⁹ "Den anfægtedes fortvivlede suk: min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig! er sand glæde og villighed, fordi det er Ånden selv, der sukker sådan i ham."³²⁰ Anfægtelsen er en Helligåndserfaring. Det er Gud selv, der river alle andre erfaringer fra os i den hensigt, at vi skal råbe efter Ham. Dette bange råb er tro, selv om det opleves som

³¹⁴Utnem 1976 p.220.

³¹⁵Müller p.161. Jvf. Frey's kritik af begrebet Gläubigkeit hos Müller (Frey pp.68-70).

³¹⁶Til kritikken af Müller, se videre Prenter p.84.

³¹⁷von Loewenich p.163.

³¹⁸Sammenlign von Loewenich pp.86ff og 104ff.

³¹⁹Prenter p.80.

³²⁰ibid p.85.

troens fravær.³²¹ I skriftet **Von der Wiedertaufe** skriver Luther: "Med troen går det jo ofte sådan til... Den, som mener, han overhovedet ikke tror, og er ved at fortvivle over det, tror allermest."³²² Det er nemlig anfægtelsen, der gør fides historica til fiducia.³²³ Når den anfægtede i 'gudsforladthedens' mørke alligevel råber til Gud, er det en troens ytring virket af Helligånden.³²⁴

I en prædiken over Joh.4,47ff om den kongelige embedsmand, hvis søn var syg, siger Luther, at Kristus først stiller sig afvisende for at prøve mandens tro og ved denne prøvelse netop bevirke, at troen vokser. Kristus lader "uns angefochten werden, das wyr ym glawben zunemen."³²⁵ Når vi udsættes for anfægtelser, bliver vi bange og råber i angst til Gud. Men netop dette råb kalder Luther tro.

Denne tro opleves ikke som tillidsfuld hvile, eller som en stærk og sejrrig 'dux belli'. Men når Djævelen og samvittigheden forfærder os "med høje og uudholdelige brøl, har vi slet intet andet til at oprejse og støtte os end det nøgne ord, der fremstiller Kristus som sejrherren over synden, døden og alt ondt. Men at holde sig fast til dette i sådan anfægtelse og strid (tentatione et pugna), dét er en bedrift og en kraftanstrengelse."³²⁶ "Det er Ånden, der er ophav til dette råb i vort hjerte midt i vor svaghed og anfægtelse (nobis infirmis et tentatis)."³²⁷ Dette suk er troens griben om Kristus, og derfor er det ved dette suk, at Han tager bolig i hjertet. Dette svage og for enhver erfaring og 'fornuftig' vurdering så uanselige suk "fylder hele himlen og råber så højt, at englene mener ikke nogetsteds at høre andet end dette råb."³²⁸

Det bange råb synes for den anfægtede at være en erfaring af svaghed og gudsforladthed. Men da det er virket af Helligånden selv, er det et vidnesbyrd om, at Han er flyttet ind i hjertet, og derfor er det bange råb til Gud i virkeligheden en vældig krigsherre mod synden, døden og Djævelen. "Dette er, hvad Paulus omtaler i 2.Kor.12: 'Kristi kraft fuldkommes i vor magtesløshed.' For da er Kristus virkelig almægtig, da regerer og triumferer han virkelig i os, når vi så at sige er alsvage (omniinfirmi), så vi knap nok kan udstøde et suk. Men Paulus siger, at det suk er i Guds ører det kraftigste råb

³²¹Jvf. Luthers svar til den anfægtede kvinde, der holdt hele Apostolicum for sand (von Engeström p.5).

³²²WA 26,155,19-21.

³²³Prenter p.238.

³²⁴WA 40,1,584.

³²⁵WA 17,1,454,26f.

³²⁶WA 40,1,580,15-18.

³²⁷WA 40,1,581,30f.

³²⁸WA 40,1,582,32f.

og fylder Himmel og jord."³²⁹ Selv den mindste gnist (eller suk) af tro sejrer over alle onde magter og gør retfærdig for Gud. Ja, selv den allersvageste hulken (singultum): Ak, Fader! er i Guds ører en langt større veltalenhed end Demostenes' eller Ciceros.³³⁰

Det er et farligt tegn, når et menneske ikke længere anfægtes.³³¹ "Det er som blant mennesker, at den en ikke akter verd sin vrede, har en fullstendig latt fare. Det er derfor et godt tegn når et menneske begynner å kjenne anfektelser."³³² Luther skriver i **"Eyn sermon...von der rechten art des glawbens"**: "Deshalben ist es gewis, wenn eyn Christen anfehet zuglewben, so volget yhm auff dem fus nach die anfechtung und verfolgung, und wenn das nicht geschicht, so ists eyn zeychen, das der glawb nicht rechtschaffen ist und das Euangelium nicht recht ergriffen hat."³³³ Når Helligånden ikke længere bevirker, at troen anfægtes, er årsagen den, at Han har forladt hjertet. Anfægtelsen skyldes Guds vrede, men når man ikke længere anfægtes, har det sin årsag i, at Gud nu for alvor er vred. Da har man kun helvede i vente.

Anfægtelse er en objektiv situation, som troen altid er i, idet den altid angribes (=anfægtes) af de fordærlige magter; synden, loven (deus iratus) og Djævelen. Det er vigtigt for troen at erkende denne faktiske situation for ikke at blive bytte for den. "At vide sig anfægtet er Mulighedsbetingelsen for at høre Evangeliet i Tro... Den, som ingen Synd erkender, den som ingen Død ser, den som ikke hører Lovens Ord, hvorledes skulle han have brug for Kristus?"³³⁴ I grunden er troens vished om synd og om anfægtelse nemlig samme sag. Som syndens radikalitet må tros på baggrund af åbenbaringen (3a.), sådan også med anfægtelsen. Man kan meget vel vide (dvs. tro) sig anfægtet uden at have en særligt påtrængende følelse deraf. Luther kan således kalde syndsbevidstheden for troens vigtigste ytring (confessio... est opus fidei precipuum).³³⁵

Redningen i anfægtelsen er mod Guds vrede "i tro og med fast tillid at sige (credere et certa fiducia dicere): Du, Kristus, er min synd og forbandelse, eller rettere: Jeg er din synd, din forbandelse, din død, Guds vrede over dig og dit helvede. Du derimod er min retfærdighed, min velsignelse, mit liv, Guds nåde over mig og min

³²⁹WA 40,1,583,14-19.

³³⁰WA 40,1,586.

³³¹"Nulla tentatio, maxima tentatio" (Gundersen p.183).

³³²Utnem 1976 p.222.

³³³WA 17,1,446,16-19.

³³⁴Thestrup Pedersen 1947 p.44f.

³³⁵ibid p.47.

himmel... Derfor skal vi i al anfægtelse lære at overføre synden, døden, forbandelsen og alt, hvad der plager os af ondt, fra os til Kristus."³³⁶ Når troen får øje på Kristus, bliver den myndig, trodser Guds vrede og overvinder den, idet den siger: Ved troen er jeg korsfæstet med Kristus, og synden, døden og Djævelen er døde og korsfæstede for mig.³³⁷ Men denne frelsesvished er og forbliver for Luther en kæmpende vished, der igen og igen må tilkæmpe sig det samme.³³⁸

Når Gud skjuler sig (*deus absconditus*), netop fordi Han vil tros, og når troen bliver svag og bange, netop fordi Gud skjuler sig, så viser det sig, at troen er det vanskeligste af alt (*arduissima res*). Luther citerer ofte Heb.11,1 og konkluderer, at "*fides enim est argumentum non apparentium*". Troen har at gøre med ting, der ikke kan ses eller på anden måde udsættes for sansning og rationel bearbejdelse. Den er følgelig den direkte modsætning til erfaring.³³⁹

Men vi har desuden set, at troen for Luther er en stærk erfaring; så vis, at den troende kunne dø tusinde gange derpå. "Vi vil beholde og prise den tro, som Gud har kaldt for tro, det vil sige, den rette og visse tro, der ikke tvivler om Gud eller hans løfter eller syndernes forladelse ved Kristus, så vi kan forblive i tryk vished om dens genstand, Kristus."³⁴⁰ Luther priser ofte **frelsesvisheden** i stærke vendinger. Ja, han kan endda hævde, at den mest uhyrlige af alle papisternes vranglærer er deres uvished om frelsen (*monstrum incertitudinis*).³⁴¹ "Vi bør altså dagligt mere og mere kæmpe os frem fra uvished til vished (*ab incertitudine ad certitudinem*) og anstrenge os for til bunds at udrydde den fordærvelige vrangforestilling, der har opslugt hele verden, nemlig at mennesket ikke véd, om det står i nåden."³⁴² Denne visse tro kan både føles og mærkes, den hører Helligåndens stemme i hjertet og den opleves som '*innwendig eine Flamme kriegen*'.³⁴³ I Magnificat-udlægningen skriver Luther, at når man oplever Guds nådige vilje, så gennemstrømmes man af sødme og ånd, så man føler og fornemmer mere, end man kan

³³⁶WA 40,1,454,20-455,10.

³³⁷WA 40,1,280f.

³³⁸Thestrup Pedersen 1947 p.43f.

³³⁹Prenter p.69. Gundersen p.13. von Loewenich p.36.

³⁴⁰WA 40,1,423,23-27. WA 40,1,533,29: "*Fides est... certa fiducia quae apprehendit Christum.*"

³⁴¹WA 40,1,588,32.

³⁴²WA 40,1,579,17-20.

³⁴³von Engeström p.231f.

udtrykke.³⁴⁴ "Sådan fremkaldes mit håb som en følelse af håb (in affectu sperante) midt i angst og følelse af synd (sensu peccati)." ³⁴⁵

Troen er identisk med vished. Har man gjort uvisheden til en dyd, så har man eo ipso gjort vantroen til en dyd. Da al synd grunder sig i vantroens forbrydelse mod det første bud, har Luther ret i, at monstrum incertitudinis er den uhyrligste af alle synder. Den støder nemlig Gud fra tronen og kalder Ham en løgner.³⁴⁶ Denne uvished og vantro kæmper troen og dermed også den troende til stadighed imod. Uvished om frelsen er ikke ydmyghed, men vantro. Humilitas-teologien og resignatio ad infernum spiller følgelig en meget begrænset rolle hos den modne Luther.³⁴⁷ "Vi bør være fuldstændig visse på, at vi står i nåden, at vi har Guds velbehag for Kristi skyld, og at vi har Helligånden."³⁴⁸ Uvished om frelsen kalder Luther en skadelig pest (nocentissimam pestem). Vel er anfægtelse og mørke virket af Gud selv ved loven, men den er Hans opus alienum. Hensigten er, at vi skal nå frem til den visse og tillidsfulde tro, som også er virket af Gud; nemlig ved evangeliet. Troen og retfærdigheden er Hans opus proprium.

Der er for Luther således tale om en dobbelthed i den kristne erfaring: Både anfægtelsens mørke og troens visse tryghed. I indledningen til sin fortolkning af Salme 51 (WA 40,2,328) skriver han: "Derfor er den kunst og kundskab, som Skriften taler om, helt nødvendig, for at mennesket skal kende; dvs. vide, føle og erfare, at han er en synder og skyldig til den evige død. Dernæst at han også ved og erfarer det andet stykke, at Gud vil gøre de arme syndere, som kender og føler deres elendighed og fordømmelse, fromme, retfærdige og salige."³⁴⁹ Han udlægger derfor ofte det hebraiske verbum for 'at kende', יָדָע [jada'], sådan: "Non est simpliciter cognoscere, sed er erferts, fults."³⁵⁰ "Et es muss einer spiritum sanctum fuelen in corde suo."³⁵¹ Den sande tro er her **fides experimentalis**.

Alligevel advarer Luther ofte mod at forlade sig på, at man er kommet til tro: "Es ist gar viel ein ander Ding, den glawben haben

³⁴⁴Gundersen p.20 (WA 7,550,1ff).

³⁴⁵WA 40,2,24,34f.

³⁴⁶WA 40,1,587,14.

³⁴⁷von Engeström p.246. von Loewenich p.96.

³⁴⁸WA 40,1,575,32f. Jvf. Staupitz' bøn til Gud (40,2,92).

³⁴⁹Gundersen p.22.

³⁵⁰ibid og Müller p.132: "Haec notitia est ipsa fide, non tantum historica, qua diabolus et credit... sed est agnitio experimentalis... id est, sensu cognovit... non speculative aut historice, sed experimentaliter", EA op.ex. 23,522.

³⁵¹WA 40,1,574,13.

und sich auff den glawben verlassen."³⁵² Den, der fortrøster sig til, at han jo dog har erfaret troen i hjertet, han er vantro. "Den experientia som Gud gir når og kvar han vil ved Anden, vil det gamle mennesket gjere til sin trygggleiksgrunn. Men då - når mennesket støttar seg på erfaringa, har det allereie mist henne. Då er det i vantrua, fides Christi har forfalle til sensus."³⁵³

Tro er ifølge Luther tydeligvis modsætningen til al rationel erkendelse og sanseerfaring. Men den kan alligevel ikke findes uden stærke vishedserfaringer og kampe i samvittigheden. Den erfaring, som Luther forkaster i forbindelse med troen, er kødets frugter: Menneskets stræb mod himmelen. Den erfaring, som Luther stadfæster, er Åndens frugter: Guds møde med mennesket på jorden.

4e. Fides som Kristi iboen.

Som vi har set, er kristen tro for Luther en tillid til Gud, der holder det for sandt, som Han har sagt. Troen er således forsandtholden af bestemte oplysninger **og** tillid til en person. Men troen er mere end det. "Der intendierte Gegenstand des Glaubens ist nicht anderes als der sich zueigen machende und angeeignet werden wollende Christus selbst."³⁵⁴ Den person, som den troende har fået tillid til; i.e. Kristus, ønsker selv at være i troen og dermed også i den troende. Prenter skriver om Luthers trosforståelse: "Fides Christi er real forening med den levende Kristus som genløsende virkelighed."³⁵⁵ Og Luther skriver selv: "Si est vera fides, est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus quo Christus apprehenditur, Sic ut Christus sit obiectum fidei, imo non obiectum, sed, ut ita dicam, **in ipsa fide Christus adest...** Et tamen in istis tenebris Christus fide apprehensus sedet, Quemadmodum Deus in Sinai et in Templo sedebat in medio tenebrarum."³⁵⁶ Vi finder i dette citat alle tre elementer i Luthers trosbegreb i komprimeret form: **1)** fiducia cordis, **2)** firmus assensus og **3)** Kristi tilstedeværelse.

At Kristus bor ved troen i vore hjerter (Ef.3,17), er for Luther et væsentligt element i selve trosbegrebet; in ipsa fide Christus adest.³⁵⁷ "Eyn Christen hat Christum ynn yhm."³⁵⁸ Ja, faktisk kan

³⁵²WA 26,164,40f.

³⁵³Gundersen p.179.

³⁵⁴Barth p.287.

³⁵⁵Prenter p.54.

³⁵⁶WA 40,1,228,33-229,18.

³⁵⁷Prenter pp.52ff. Thestrup Pedersen 1947 p.34f.

³⁵⁸WA 17,1,459,13.

Luther identificere troen, retfærdigheden og Kristus.³⁵⁹ Men hvordan retfærdigheden eller Kristus kan være i troen eller være selve troen, ser Luther sig ikke i stand til nærmere at udfolde. Han skriver samme sted: "Hvordan han er til stede, kan vi ikke regne ud (non est cogitabile), fordi der, som sagt, er mørke."

Heiko Oberman skriver med henvisning til netop dette sted: "The 'fides Christo formata' replaces the medieval 'fides charitate formata'; in other words, 'faith living in Christ' has come in the stead of 'faith active in love' as it had been formulated and defined in a unanimous medieval tradition and as it can be found with Thomas Aquinas, Duns Scotus, Gabriel Biel, et al., including the Council of Trent."³⁶⁰

Asger Højlund forstår dette sådan, at det udtrykker den troendes enhed med Kristi historiske gerning. Alt, hvad Kristus har gjort og lidt, gælder for Gud, som om det var den troende selv, der havde gjort og lidt disse ting. "Troen er netop visheden om, at Kristi liv reelt er den troendes liv, at ens synd reelt gik til grunde i hans død, at det i Kristi opstandelse og sæde ved Faderens højre hånd reelt var vor person, der tog sæde i det himmelske, og at dette er den realitet, den troende allerede har del i i ånden, i det indre menneske, selv om synden endnu er i kødet." Mennesket griber på denne måde "sin identitet i Kristi fremmede retfærdighed."³⁶¹ Det må her understreges, at denne enhed med Kristus er stærkt "knyttet til selve troens akt, troens bevægelse bort fra sig selv hen til sin genstand."³⁶² Det er med min tro, ikke med (eller som) min substans, jeg griber om Kristus. Der finder ingen transsubstantiation sted.

Luther siger i **"Eyn Sermon von Stärke und Zunehmen des Glaubens und der Liebe"** om Kristi iboen: "Wonen aber ist nichts denn Christum erkennen, was er sey und was man sich zu ihm versehen sol, nemlich, das er unser heyland sey, durch wilchen wir dahin komen sind, das wir Got mügen unsern vater nennen und durch yhn den geist erworben haben, der uns wider alle ungluck ein mut gibt. Also wonet er bey uns ym hertzen."³⁶³ Luther knytter selv eksplicit Kristi iboen sammen med troens erkendelse af Kristi frelsesværk.

Men det må ikke opfattes som en bortallegorisering af Luthers meget vidtrækkende formuleringer. Han afviser selv sekterernes forestilling

³⁵⁹WA 40,1,229,18-28: "Est ergo formalis nostra iustitia non charitas informans fidem, sed ipsa fides et nebula cordis.. Sic nos dicimus Christum formare et imbuere fidem vel formam esse fidei."

³⁶⁰Oberman p.120.

³⁶¹Højlund p.258.

³⁶²ibid p.262.

³⁶³WA 17,1,436,10-14.

om troen (sectariorum speculatio de fide) som spekulation og spiritualisering. "De vrøvler om, at Kristus kun åndeligt (spiritualiter) er inde i os, som noget, vi blot forestiller os (speculative in nobis esse); i virkeligheden er han i Himlen. Men Kristus og troen skal være fuldstændigt forenede (omnino coniungi); vi bør ganske enkelt være i Himlen, og Kristus må leve og virke i os. Han lever og virker ikke inde i os som en forestilling, men virkeligt (non speculative, sed realiter), helt nær til stede og virksomt (praesentissime et efficacissime)."³⁶⁴ Luther kan ligefrem kalde Kristus "mea forma".³⁶⁵ Det er Gud selv, der sætter mennesket i stand til at gribe om Kristus, idet Han skaber en helt ny 'gribekraft' (virtus apprehensiva) inde i mennesket.³⁶⁶

Selv om Luther tydeligvis regner med Kristi faktiske tilstedeværelse inde i den troende, så identificerer han aldrig sig selv med Kristus. Der er ikke tale om personsammenfald, eller guddommeliggørelse af mennesket. Den troende er **ligesom** Kristus.³⁶⁷ Der er ved troen tale om skæbneidentitet. Eller rettere: Kristus overtager min stilling som synder over for den hellige Gud. Jeg overtager Hans stilling som retfærdig over for Hans kærlige Fader. Dette lykkelige bytte (feliciter commutans) finder sted ved troen, og det gælder kun, så længe som og så fremt jeg fastholder det i troen. Ved denne tro bliver den troende og Kristus sammenføjjet, så "der bliver **ligesom** én person" (fiat **quasi** una persona) ud af dem.³⁶⁸ Luther skriver samme sted, at troen knytter Kristus og den troende tættere sammen end mand og hustru i ægteskabet. Men der er stadig en klar ontologisk eller substantiel forskel på de to. Kristus bliver i Guds øjne (coram Deo) **som** den troende, og den troende bliver i Guds øjne **som** Kristus. Ganske vist taler Luther om Kristus som "mea forma", men han kan også skrive, at den kristne sjæls 'forma' er troen eller den hjertets tillid, der griber om Kristus.³⁶⁹ Snarere end at Luther her påstår en fysisk virkelighed, er der vel tale om en 'metafysisk' eller teologisk virkelighed. I spørgsmål, der angår vor frelse, gælder det, at "Kristus og jeg **i denne henseende** er ét".³⁷⁰

³⁶⁴WA 40,1,546,24-28.

³⁶⁵WA 40,1,283,26.

³⁶⁶Hägglund 1955 p.59.

³⁶⁷WA 40,1,285,26: "Ego sum **ut** Christus" (fremh. af mig).

³⁶⁸WA 40,1,285,25 (fremhævet af mig).

³⁶⁹WA 40,1,649,21f: "Est autem forma Christiani animi fides seu fiducia cordis, quae apprehendit Christum."

³⁷⁰WA 40,1,283,32: "Christus et ego iam unum **in hac parte** sumus" (fremhævet af mig).

I stedet for at levere en præcis begrebsanalyse³⁷¹ siger han, at "i de ting, der angår **retfærdiggørelsen**, bør Kristus og jeg være meget nøje forenet, så Han lever i mig og jeg i Ham (det er dog en forunderlig måde at tale på)."³⁷² At Kristus samtidig er i mig og jeg i Ham, understreger, at vi her har at gøre med noget 'suprarationalt/metafysisk' eller snarere teologisk. Det er en virkelighed, der gælder coram Deo. Troen bevirker altså ikke, at jeg 'bliver til' Ham, der hang på Golgata. Men Han tager bolig i mit hjerte, og alt Hans bliver tilregnet mig coram Deo. Det er "i denne henseende"; nemlig "i de ting, der angår retfærdiggørelsen", at der ikke må skelnes mellem Kristus og mig. Jeg bliver ikke forvandlet til en anden in mea substantia, men jeg kommer til at gælde som en anden per imputationem coram Deo, samtidig med at denne anden (i.e. Kristus) realt tager bolig inde i mig. Det er, som Højlund skriver, i selve troens akt, at denne identifikation har sin plads.

Selv om begreberne ikke er almindelige i Luthers skrifter, er det berettiget at tale om **inhabitatio** og **unio** hos ham. For så vidt angår unio, må vi blot afvise, at der skulle være tale om **substantiel** forening (unio substantialis). Derimod kan vi finde talen om en **personlig** forening (unio personalis) i Luthers teologi.³⁷³ Kristi reale iboen i den troende og den dermed forbundne personlige forening af Kristus og den troende fastholdes efter Luthers død af den såkaldte ortokse lutherdom. Konkordieformlen forkaster og fordømmer således dem, der lærer, at de troende ikke har Gud selv, men kun Hans gaver inde i sig.³⁷⁴ Men Andreae, Chemnitz og de øvrige konkordieteologer præciserer senere, at "haec inhabitatio Dei non est iustitia illa fidei... propter quam coram Deo iusti pronuntiamur."³⁷⁵

Dette synspunkt deles bestemt ikke af den nyere, finske lutherforskning. Når **Tuomo Mannermaa** skriver: "Das Leben, mit dem der Gläubige lebt, ist real-ontisch 'Christus selbst'",³⁷⁶ så går han et

³⁷¹**Hvordan** Kristus er til stede, ser Luther sig, som nævnt, ikke i stand til at forklare: "...non est cogitabile, quia sunt tenebrae" (WA 40,1,229,23f).

³⁷²WA 40,1,284,20-22: "...quantum attinet ad iustificationem, oportet Christum et me esse coniunctissimos, ut ipse in me vivat et ego in illo (Mirabilis est haec loquendi ratio)" (fremhævet af mig).

³⁷³Erikson p.33. Mannermaa forstår unio-tanken hos Luther helt anderledes (Mannermaa p.48-52).

³⁷⁴BK p.785 stk.12 og 18: "Repudiamus et damnamus omnia falsa dogmata, quae iam recitabimus... Non ipsum Deum, sed tantum dona Dei in credentibus habitare."

³⁷⁵ibid p.933,8-12.

³⁷⁶Mannermaa p.48.

skridt videre, end Luthers faktiske formuleringer tillader. Vi kan hos Luther finde påstanden om Kristi 'real-ontiske' tilstedeværelse i mennesket ved troen. Og vi kan finde talen om, at Kristus coram Deo gælder som den troende og omvendt. Men en real-ontisk identificering af den troende med Kristus kan vi ikke finde. I følge Mannermaa er Luthers væsentligste indvending mod skolastikerne, at de opfatter nåden alt for accidentielt, som en mere eller mindre tilfældig habitus i mennesket. "Die Gnade ist - wie man sagen könnte - kein 'Akzidenz', sondern sie hat ausgesprochenenmassen 'Substanz'-Charakter. Mit anderen Worten ist sie Gott selbst in Christus."³⁷⁷ Problemet med skolastikerne skulle altså være, at de ikke går langt nok i deres beskrivelse af den real-ontiske forvandling, der finder sted i menneskenaturen ved genfødslen. Mannermaa henviser (p.52) til nogle af Luthers meget vidtgående formuleringer, som f.eks.: "Ved troen bliver mennesket til Gud".³⁷⁸ Luther overbyder i følge Mannermaa den skolastiske lære om 'fides charitate formata', idet han griber tilbage til "die patristische Theopoiesis-Lehre"³⁷⁹, og således hævder menneskets guddommeliggørelse i retfærdiggørelsen. Denne theopoiesis skulle blive til virkelighed ved en communicatio idiomatum mellem Kristus og den troende.³⁸⁰ Ved troen får mennesket altså del i Kristi guddommelige egenskaber; retfærdighed, glæde, liv og kraft: "Gerade der im rechtfertigenden Glauben anwesende Christus kommuniziert im 'fröhlichen Wechsel' die erlösenden Eigenschaften Gottes an den Gläubigen."³⁸¹ Når Kristus selv er Guds 'donum', må det indebære guddommeliggørelse af det menneske, der modtager denne 'donum': "Das Gedanke von Christus als 'Gabe' besagt somit, dass das glaubende Subjekt 'göttlicher Natur' teilhaftig wird."³⁸²

Det er med rette, at Mannermaa fremhæver Luthers tale om Kristi faktiske, real-ontiske tilstedeværelse i den troende, men han har ikke ret i, at Luther foretager en real-ontisk identificering af Kristus og den troende. Om Luther kan forbinde opstandelsen på den yderste dag med en real-ontisk forvandling af mennesket vil vi lade stå uafklaret her, men for så vidt angår retfærdiggørelsen her i tiden må vi afvise, at der hos Luther skulle være belæg for talen om guddommeliggørelse af mennesket. Vi kan, som allerede nævnt, hos Luther finde Kristi real-ontiske tilstedeværelse i den troende, og vi

³⁷⁷ibid p.35.

³⁷⁸WA 40,1,182,15: "Fide enim homo fit Deus".

³⁷⁹Mannermaa p.30.

³⁸⁰ibid p.31f.

³⁸¹ibid p.32.

³⁸²ibid p.30.

kan finde Kristi og den troendes skæbneudveksling for Guds domstol ved troen. Men vi finder ikke hos Luther belæg for den østligt-ortodokse og patristiske theopoiesis-lære.³⁸³

Luthers stærke udtalelser om, at den troende er Kristus, og Kristus den troende har med retfærdiggørelsen coram Deo at gøre, og de gælder ikke uden for denne sammenhæng.³⁸⁴ De gælder altså ikke en 'filosofisk' definition på den troendes real-ontiske substans. I mødet med synden, loven, vreden og djævelen kan den troende rette ryggen som en anden 'dux belli'. For Kristi skyld ved troen er han nemlig fri for alle disse magter, og kan stille sit hjerte tilfreds. Den troende er på en måde gud og herre over alle disse fjender. "Det som Mannermaa ikke har syn for, er, hvor stærkt denne enhed er knyttet til selve troens akt, troens bevægelse bort fra sig selv hen til sin genstand."³⁸⁵ Selv om Mannermaa i sin bog lægger den største vægt på netop Galaterbrevskommentaren, så synes han helt at glemme den kontekst, som Luther i indledningen til bogen, og siden adskillige gange, placerer såvel kommentaren som selve Galaterbrevet i; nemlig anfægtelsen. Troen og retfærdigheden kan kun forstås i lys af anfægtelsen!

Det er **anfægtelsens situation**, der fungerer som kontekst for unio-tankens hos Luther!³⁸⁶ Det er ligeledes de anfægtedes situation, der fungerer som kontekst for retfærdiggørelseslæren og som anledning til Galaterbrevskommentaren. Ja, Paulus selv skrev sit brev til "de foruroligede, bedrøvede, plagede og anfægtede (de er nemlig de eneste, der forstår det), de i troen så ringe galatere."³⁸⁷ De anfægtedes redning og frimodige tro er det, der til stadighed ligger Luther på sinde: "For i mit hjerte hersker denne ene artikel, nemlig troen på Kristus fra hvem, ved hvem og til hvem alle mine teologiske overvejelser strømmer frem og tilbage dag og nat."³⁸⁸ Alle Luthers overvejelser angående troen og retfærdigheden er at forstå på baggrund af anfægtelsens situation. Man kommer her til at tænke på

³⁸³Martin Brecht formulerer sig om Luthers retfærdiggørelsesforståelse på en måde, der minder om Mannermaa: "Der Glaubende war in die schöpferische Lebensmacht Christi hineingenommen" (Martin Luther Bd.2 Ordnung und Abgrenzung der Reformation p.433).

³⁸⁴Som allerede påpeget gælder 'in hac parte' (i.e. retfærdiggørelsen) Kristus **som** den troende, og den troende gælder **som** Kristus. Gud ser dem i dette spørgsmål, **som om** de to var én person (quasi una persona).

³⁸⁵Højlund p.262.

³⁸⁶ibid p.263ff.

³⁸⁷WA 40,1,35,38f.

³⁸⁸WA 40,1,33,7-9: "...ex quo, per quem et in quem omnes meae diu noctuque fluunt et refluunt theologicae cogitationes."

Melanchtons formulering i artiklen om tro og gode gerninger i CA 20: "Hele denne lære må henføres til den forskrækkede samvittigheds kamp, og uden den kan den ikke forstås."

Erkendelsen af synd og den dermed forbundne anfægtelse har at gøre med Guds hellige vrede, for anfægtelsen opstår, når Guds lov minder samvittigheden om synden og fører synderen ind i et personligt møde med den hellige Gud. Netop fordi Luther kendte Guds lov og dens anklager mod ham selv så godt, kom alle hans teologiske overvejelser til dag og nat at handle om nåden, troen og retfærdigheden. Jo bedre man kender synden og vreden, des mere brug får man for nåden og retfærdigheden (jvf. 4d).

I det ovenfor anførte Luther-citat om Kristi tilstedeværelse "in ipsa nebula et fide"³⁸⁹ kæder Luther netop troen, Kristi tilstedeværelse og **anfægtelsens mørke** sammen. Som Gud på Sinai og i templet troner midt inde i mørket ('in medio tenebrarum'³⁹⁰), sådan også med Kristus i det troende hjerte. Troen er et mørke, der intet ser, og som derfor ofte anfægtes, men hvori Kristus ikke desto mindre er til stede som vor iboende retfærdighed.³⁹¹

Når troen får Ham at se på trods af mørket, bliver den glad, og jo tydeligere Han står for den, des gladere og friere bliver troen. Luther skriver i Fortalen til Romerbrevet om denne fra mørket og alle onde magter befriede tro: "Glaube ist ein lebendige, erwegene zuuersicht auff Gottes gnade, so gewis, das er tausend mal drüber stürbe. Und solche zuuersicht und erkenntnis göttlicher gnade, machet fröhlich, trotzig und lüstig gegen Gott und alle Creaturn, welchs der heilige Geist thut im glauben."³⁹² Og tilsvarende i Galaterbrevs-kommentaren: "Den troende er et helt og holdent guddommeligt menneske, Guds barn og arving til verden. Han har besejret verden, synden, døden, djævelen osv., og kan derfor ikke prises tilstrækkeligt... Således opfylder hver kristen himmel og jord med sin tro, så at han ikke kan se noget andet end den."³⁹³

Tvivl og vantro er Synden per se, og for denne synds skyld mister mennesket gudbilledligheden og falder ind under Guds frygtelige vrede, hvor fortvivlelsen og helvedes flammer hersker. Når troen tværs gennem mørket får øje på Kristus, er situationen straks helt forandret. Guds billedet og det rette gudsforhold er tilbage, loven, synden og Djævelen er borte, og helvedes flammer slukkes. Der er ikke længere noget eller nogen, der kan anklage Guds udvalgte. For den

³⁸⁹WA 40,1,229,25.

³⁹⁰ibid 229,18.

³⁹¹ibid: "...formalis nostra iustitia".

³⁹²WA DB 7,11,16-19.

³⁹³WA 40,1,390,22-33.

troende er en 'dux belli', der sejrer over alle magter. Ja, han er som Gud selv.

Luther definerer netop **det genoprettede gudsbillede** sådan, at den troende på ny kommer til at føle, tænke og ville som Gud; nemlig at al synd er udslettet for Kristi skyld, at der ikke længere er nogen dom og at Gud er vor forsonede og milde Fader (esse placatum et clementem nostrum Patrem).³⁹⁴ At fortrøste sig til Guds nåde er at føle, tænke og ville som Gud. Den, der således med fast tillid tror på Guds løfte, har i og med denne sin tro opfyldt det første bud i dekalogen, og eo ipso alle de øvrige bud, han har genvundet gudsbilledet, overvundet verden og alle fordærvelige magter. Kampen mod fordærvmagterne finder således sted i samvittigheden.

Når den tillidsfulde tro, og dermed Kristus selv, rykker ind i et menneskes samvittighed, drives vantro og frygt ud. Som beskrevet i afsnit 4d. oplever den anfægtede selv sit svage suk om hjælp som gudsforladthed og troens død. Men Gud hører dette suk som et vældigt krigsråb, der fylder himmel og jord og fuldstændigt besejrer synden, loven, vreden og Djævelen. Disse magter herskede tidligere i samvittigheden og forårsagede mørke og angst, dvs. vantro. I tilknytning til Gal.2,19: "Jeg er ved loven død for loven for at leve for Gud" siger Luther: "Ist ein seer schon phrasis: Captivitas Captivitatis, mors mortis, infernus inferni, peccatum peccati."³⁹⁵ Hvor troen, og dermed Kristus, rykker ind i samvittigheden, bliver den til fangenskab for mit tidligere fangenskab, til død og helvede for min død og mit helvede. Troen sluger således synden (=vantroen) og dræber den. "Das sind fein speculationes et phrases Pauli."³⁹⁶

Ved sin død har Kristus ophævet loven med alle dens virkninger.³⁹⁷ "Hvis du altså ser hen til Kristus og hvad Han har gjort, er der ikke mere nogen lov."³⁹⁸ "Heraf følger, at vi i vor samvittighed er helt frie for loven."³⁹⁹ På grund af synden anklages og foruroliges samvittigheden igen og igen, den trues altså af tvivl og vantro og dermed af gudsfor nægtelse. Men samvittigheden oprejses (erigitur) igen og igen, når Kristus kommer til den og styrker bevidstheden om Guds nåde. På denne måde gennemsyrrer Kristus stadig mere og mere

³⁹⁴WA 40,1,650,23-29.

³⁹⁵WA 40,1,266,14-267,2 (Hs).

³⁹⁶WA 40,1,278,9 (Hs).

³⁹⁷WA 40,1,535,20f: "Legem cum omnibus effectibus suis abrogavit."

³⁹⁸ibid.

³⁹⁹WA 40,1,536,13f: "Ex hoc sequitur, quod **secundum conscientiam** plane liberi sumus a lege" (fremhævet af mig).

samvittigheden med frihed og glæde, som surdejen en dej.⁴⁰⁰ "Christus enim est fermentum meum."⁴⁰¹ "Så langt som jeg altså griber om Kristus med troen, er loven ophævet for mig."⁴⁰² Jo mere tilliden til Guds nåde fylder i mine tanker og min samvittighed, des mere er tvivl og vantro (=Synden per se) ophørt i mit liv.

Det åndelige mørke, den angst og den mistillid til Gud, der hersker i det naturlige menneskes samvittighed, er for Luther dette menneskes manglende retfærdighed coram Deo. Men hvor tilliden til Gud begynder at drive mistilliden ud af samvittigheden, dér er det tabte gudsbillede (tilliden til Gud) blevet genskabt. Hvor denne tro på Kristus vinder terræn, fordi nåden kommer til at stå stadigt klarere for det forpinte sind, dér mister synden (=vantroen) følgelig gradvist det samme terræn. Fordi erkendelsen af Kristus kan vokse, kan troen vokse. Og fordi synden er vantroen, kan synden aftage; nemlig hvor troen tiltager.

Luther henviser til 1.Joh.5,4f: "...den sejr, som har overvundet verden, er vor tro" og 1.Joh.2,13: "I har overvundet den Onde".⁴⁰³ Samvittigheden finder trøst, når den i tro vender blikket bort fra synden, loven og vreden og hen til evangeliet om Guds uforskyldte tilgivelse. Denne bevægelse er den sejr, der overvinder verden og den Onde. "Det er menneskets elendighed, at vi i anfægtelse eller i dødens stund straks lader Kristus fare og i stedet betragter vort eget liv og vore gerninger. Hvis ikke vi her oprejses ved troen (nisi fide erigamur), må vi forgå. Derfor bør vi vænne os til i sådanne samvittighedskampe at lade os selv, loven og de gerninger, der bare tvinger os til at se på os selv, fare og alene vende vore øjne mod kobberslangen, den korsfæstede Kristus. På ham skal vi holde vort blik fæstet ufravendt (fixo intuitu), stå fast på, at han er vor retfærdighed og vort liv, og ikke bryde os om lovens, syndens, dødens og Guds doms skrækindjagende trusler."⁴⁰⁴ Det er ved denne oprejsning ved troen, dette ufravendt fæstede blik, denne bevægelse bort fra sig selv, kort sagt; ved denne tro på Kristus, at Han bor i vore hjerter.

"Det er i denne sammenhæng, Luther taler om Kristus som 'mea forma', som den, der - i modsætning til den skolastiske tale om

⁴⁰⁰WA 40,1,536f. "...tota massa nondum fermentata est, sed coepit fermentari" (537,21).

⁴⁰¹WA 40,1,537,25.

⁴⁰²WA 40,1,538,19f: "Quatenus igitur Christum fide apprehendo, eatenus abrogata est mihi lex."

⁴⁰³WA 40,1,276f. Weimar-Ausgabe anfører kun 1.Joh.5,4f, men konteksten hos Luther viser, at han også har 2,13 i tanke.

⁴⁰⁴WA 40,1,282,31-283,14.

kærligheden - giver troen sit væsen (283,7), som det liv, der 'vivit in me' (283,9)."⁴⁰⁵ Og det er i denne sammenhæng, Luther taler om, at der af den troende og Kristus 'bliver ligesom én person' (fiat quasi una persona).⁴⁰⁶ Det er i den anfægtede samvittigheds bevægelse bort fra sig selv, hen til Kristus, idet den griber om Ham og tror på Ham, at Luthers tale om unio personalis har sin plads. "Derfor skal enhver kristen vide, at han ved Kristus, der er blevet indsat i *samvittigheden* (constitutum esse in conscientia), er herre over loven, synden og døden, så at de ikke har nogen ret over for ham."⁴⁰⁷ "Hér bør Kristus og *min samvittighed* blive ét hele (oportet Christum et conscientiam meam fieri unum corpus), så jeg ikke ser andet end den korsfæstede og opstandne Kristus."⁴⁰⁸ Djævelen og vantroen mister dermed deres magt i min samvittighed. "Når synden og anklagen løber storm, og man ikke er i stand til andet end at se hen til kobberslangen Kristus, da er det, at man erfarer en sejr over anfægtelsen, som kun kan være et udtryk for Kristi levende handlen i hjertet."⁴⁰⁹

Asger Højlund bruger en del plads på sit opgør med Mannermaa, men understreger alligevel: "I Luthers trosforståelse hører Kristi *virkelige* nærvær uløseligt med."⁴¹⁰ Men der er i denne unio-tanke ikke tale om en substantiel definition på mennesket efter genfødslen eller en 'communicatio idiomatum' mellem Kristus og den troende. "Hvor der i unio-tanken i en vis forstand kan tales om en bevægelse fra Gud til os, Guds Søns komme og tagen bolig i den troende, er der i disse sidste tanker [den anfægtede samvittigheds gripen om Kristus i tro] en modsat bevægelse, en bevægelse bort fra os til Gud. Det er med til at understrege enhedens art, at der i enheden er en nøje sammenhæng mellem Kristi komme til os og vor indoptagelse i ham, at talen om, *hvad Kristus gør i os*, skal forstås i nær sammenhæng med talen om, *hvad vi er i Kristus*."⁴¹¹ Den relationale forståelse af troens enhed med Kristus (troens betragtning af Ham) og den reale forståelse af denne enhed (Hans real-ontiske iboen) hører for Luther nøje sammen. Denne personale enheds 'sted' er samvittigheden, hvor jeg sætter Kristus op mod lovens og Djævelens anklager. Det er min tro, og ikke min 'substans' som menneske (ved en slags transsubstantiation), der

⁴⁰⁵Højlund p.265 (sidehenvisninger til WA 40,1).

⁴⁰⁶WA 40,1,285,25.

⁴⁰⁷WA 40,2,64,15-17 (fremhævet af mig).

⁴⁰⁸WA 40,1,282,21f (fremhævet af mig).

⁴⁰⁹Højlund p.275.

⁴¹⁰ibid p.269.

⁴¹¹ibid p.268.

griber om Kristus. Unio-tanken gælder nemlig 'in hac parte', i.e. retfærdiggørelsen.

Torsten Bohlin behandler også ganske kort Kristi iboen som et element i Luthers trosbegreb. Men Bohlin synes ikke at have forstået, hvad det drejer sig om. Kristi iboen er for ham blot et andet udtryk for den stærke erfaring af vished og glæde i mødet med evangeliet. "De synonymt använda begreppen erfarenhet, förnimmelse och känsla... äro [blott] olika expressiva uttryck för tanken på det gudomligas förhandenvaro icke blott såsom en 'fördold' objektiv realitet utan jämväl såsom ett konkret själsligt datum." "Kristus själv 'närmar' sig den troende människan i den meningen, att det är genom hans omskapande kraft, som hon alltmera befrias från den vidlådande synden och förvandlas alltmera till likhet med hans bild."⁴¹² Synden forstås her moralsk, og troens erkendelse af eller gripen om Kristus, idet vantroen og anfægtelsen mister sit greb, er derfor ikke identisk med syndens udryddelse. I den hensigt nærmere at forklare Kristi iboen i troen forgriber Bohlin sig desuden på Kristi reale nærvær i nadveren: "Frågar man efter Luthers egentliga *religiösa intention* i detta avseende, är det säkerligen icke obefogat att reducera tron på 'kroppsligheten' till tron på personidentiteten mellan den i Ordet og sakramenten närvarande Kristus och evangeliets historiske, lidande och korsfäste Kristus."⁴¹³

Ekskurs:

Andreas Osiander og striden om inhabitatio.

Andreas Osiander (1498-1552) var præst og professor i Nürnberg og Königsberg.⁴¹⁴ I en årrække var Osiander en af Luthers og Melanchtons ret nære medarbejdere. Han deltog i religionssamtalen i Marburg (1529), på rigsdagen i Augsburg (1530) og var medunderskriver af De schmalkaldiske Artikler (1537).

I 1550 udgiver Osiander *Ein Disputation Von der rechtfertigung des Glaubens*, og i tiden derefter udkommer yderligere et par bøger, hvori han hævder Kristi guddommelige naturs tilstedeværelse inde i den troende som dennes reale retfærdighed. Vor retfærdighed kan ikke bestå i et 1500 år gammelt forsoningsværk, men må henføres til en nutidig meddelelse af guddommelig natur, hævder Osiander. Forsoningsværket er blot den én gang for alle givne forudsætning for, at denne meddelelse skal kunne finde sted. Ved retfærdiggørelsen delagtiggøres vi i "[die] Göttliche wesentliche Gerechtigkeit/die Gott selbst ist."⁴¹⁵

Den såkaldte osiandriske strid bryder altså først ud efter Luther død i 1546. Men der er visse vidnesbyrd om, at den var på vej allerede inden. I et brev til Wencelaus Link undrer Luther sig over Osianders mange spekulative indfald i

⁴¹²Bohlin p.430f.

⁴¹³ibid p.445.

⁴¹⁴De historiske oplysninger er væsentligst hentet fra Erikson pp.46ff.

⁴¹⁵Erikson p.53.

retfærdiggørelseslæren.⁴¹⁶ Der foreligger også et vidnesbyrd om, at Osiander efter Luthers død skal have sagt: "Nu da løven er død, vil jeg let kunne skaffe disse ræve og harer af vejen."⁴¹⁷ "Disse ræve og harer" er selvfølgelig Melancton og de øvrige wittenbergske teologer. Og Osiander hævder da også selv, at han har haft samme opfattelse af retfærdiggørelsen i mere end 30 år.

Det er i følge Osiander Kristi person og ikke Hans gerninger, der er vor retfærdighed.⁴¹⁸ Derfor er det også en frygtelig misforståelse, hvis man lader syndernes forladelse være det samme som retfærdiggørelsen. Den egentlige retfærdiggørelse coram Deo er fornyelsen ved kødets dødelse og uddrivelse bevirket af Kristi iboende, guddommelige natur. Den retfærdighed, Kristus tildeler ved sin iboen, er den himmelske og evige, som Han ejer i sin egen natur qua Gud.⁴¹⁹ Der er altså ikke tale om, at Kristus først måtte erhverve en retfærdighed til os ved sin forsoningsdød på korset.

I Ein Disputation fra 1550 undersøger Osiander begrebet iustificare og konstaterer, at det i Bibelen bruges på to måder: **1)** at dømme en uretfærdig retfærdig (Gerechtsprechung) og **2)** at gøre en uretfærdig retfærdig (Gerechtmachung). Derefter spørger han, hvordan begrebet anvendes i Rom.3 og 4 og altså i selve læren om retfærdiggørelsen coram Deo. "Osiander svarar med en motfråga: Vem är så dum att han tror att Gud mistar sig så att han anser en gudlös människa vara rättfärdig som om han inte visste att han liknar en falsk domare om han rättfärdigförklarar den som är gudlös?"⁴²⁰ "Es will sich aber in keine wege leiden/das man das wörtlein rechtfertigen/ins glaubens rechtfertigung/solt allein fur Gerecht halten/oder fur gerecht sprechen/und nicht fur gerecht machen/verstehen und auslegen."⁴²¹

Osiander mener i dette spørgsmål at repræsentere den ægte lutherdom, idet Luther jo selv ofte taler om Kristi reale iboen ved troen, og at netop denne tro, der griber om Kristus, er et uundværligt element i retfærdiggørelsen. Men på baggrund af vor undersøgelse af Luthers tale om Kristi iboen ved troen kan vi ikke give Osiander ret i, at han skulle repræsentere en ægte luthersk opfattelse. Ganske vist taler Osiander ikke om guddommeliggørelse af mennesket, som vi så det hos Mannermaa, alligevel rammer væsentlige dele af kritikken rettet mod Mannermaa også Osiander. For Luther hænger vor retfærdighed ikke sammen med Kristi iboen som Gud. Det er Kristi iboen som stedfortrædende forsoner og som bærer af Guds vrede og lovens dom, der er tale om hos Luther. Det er endvidere en iboen ved troen i samvittigheden, hvorved denne renses for tvivl og frygt. Der er derfor 'blot' tale om, at troen applicerer Kristi gerninger på den troende. Selv om denne application indebærer Kristi real-ontiske tilstedeværelse i den troende, så er den ved troen grebne retfærdighed ikke begrundet i noget substantielt eller real-ontisk, men i Kristi 1500 år gamle stedfortrædende gerninger. Det er Kristi gerninger, troen griber om, når den griber Kristus.

Men det skal alligevel understreges endnu en gang, at Kristus ved denne tro reelt tager bolig inde i den troende, og at den tiltagende tro og samtidigt tiltagende uddrivelse af tvivl og frygt fra samvittigheden, som Luther kan kalde en tiltagende retfærdiggørelse (jvf. afsnit 5), netop er bevirket af, at den reelt iboende

⁴¹⁶ibid p.49 (ingen kildeangivelse). Jvf. BK p.56 note 3.

⁴¹⁷Citeret i Concordia Triglotta, St. Louis 1921 p.153.

⁴¹⁸"...das die Person unser Gerechtigkeit sey/daraus volget unwidersprechlich/das kein Werck diser person unser Gerechtigkeit sein kan" (citeret fra Erikson p.54).

⁴¹⁹Erikson p.74.

⁴²⁰ibid p.57.

Kristus er aktiv i applicationen af sine stedfortrædende gerninger på den troendes samvittighed. Denne application er tro. Og uden at denne tro er til stede, kan Luther ikke tale om, at et menneske er retfærdigt for Gud. Kristi reale iboen ved troen har derfor med retfærdiggørelsen at gøre. Når **Konkordieformlen** i sit opgør med Osiander knytter Kristi reale iboen eksklusivt til den efterfølgende fornyelse (eller helliggørelse),⁴²² så lader den til at overse eller benægte et vigtigt element i Luthers trosbegreb og retfærdiggørelsesforståelse. Men bortset fra dette punkt ville Luther kunne erklære sig enig i Konkordieformlens gendrivelse af Osiander. Den reale fornyelse (eller helliggørelse) har intet med at gøre med læren om retfærdiggørelse coram Deo.⁴²³

4f. **Fides infantium og fides aliena.**

I De schmalkaldiske Artikler siger Luther: "Om barnedåben lærer vi, at man skal døbe børnene, for de hører også med til den lovede forløsning, som er sket ved Kristus, og kirken skal række dem den."⁴²⁴ Børn fødes med arvesynd og må genfødes, hvis ikke de skal forblive under Guds vrede. Denne genfødsel er et under, som Gud bevirker ved sin nåde, tilbudt den enkelte gennem nådemidlerne. Som tidligere beskrevet virker disse nådemidler (Ordet, dåben og nadveren) det samme, idet dåben og nadveren 'blot' er synlige former af Ordet (Verbum visibile). Når Luther ofte siger, at troen kommer af det, der høres og at "syndernes forladelse, Kristus og Helligånden gives blot ved at høre (...ad solum auditum)",⁴²⁵ så er det både det hørte og 'det sete Ord', han tænker på. Selv i barnedåben kommer Gud til os 'ex auditu Verbi'.⁴²⁶ Har børnene i dåben "das wort nicht gehoret, da durch der glaube kompt, wie es die allten horen, So hoeren sie es aber wie die iungen kindlin. Die allten fassens mit oren und vernunfft oft on glauben. Sie aber hoeren mit oren on vernunfft und mit glauben."⁴²⁷ I barnedåben sker der altså det, at Gud forkynder sin nåde for barnet, der hører og tror.

Denne **fides infantium** virkes af Gud, hvor og når Han vil. Samtidig virker Han troen ved nådemidlerne, når de modtages i tro. Dette paradoks i forståelsen af nådemidlernes virkning har vi tidligere været inde på (3c.). Fritz Frey taler om en cirkelslutning hos Luther: "Gott gibt den Glauben an alle, die glauben."⁴²⁸ Troens opståen forbliver et problem, som Luther aldrig anviser en logisk

⁴²¹Citeret fra Erikson p.62.

⁴²²FC sol.dec. art.3,54 (BK p.933). Jvf. Erikson p.133 og Mannermaa p.51.

⁴²³FC sol.dec. art.3,35 (BK p.925f).

⁴²⁴De schmalkaldiske Artikler del 3,5 (BK p.450).

⁴²⁵WA 40,1,343,33.

⁴²⁶Brinkel p.42.

⁴²⁷WA 17,2,87,3-6.

⁴²⁸Frey p.74.

løsning på.⁴²⁹ Men i mere homiletiske sammenhænge fastholder Luther både, at Gud er eneste årsag til troen⁴³⁰ og at mennesket og dets fornuft er eneste årsag til vantro og frafald.⁴³¹ Det løser ganske vist ikke det logiske problem, for hvorfor kommer den ene til tro, mens den anden ikke gør, når de nu begge har hørt Guds Ord? Dette 'cur alii, alii non?' giver Luther aldrig noget egentligt svar på. Så i denne sammenhæng må vi nøjes med at konstatere, at nåden eller Guds Ord er eneste virkende årsag til troen i såvel et barn som en voksen. Når vi ovenfor har defineret troen ikke primært som en mening, men snarere som tillid og som Kristi iboen, så følger da også, at troen ikke er en 'gerning', som mennesket kan 'gøre'.

Når Fritz Frey beskriver forholdet mellem Gud og menneske i troens tilblivelse med ordet 'cooperatio',⁴³² så er dertil at bemærke, at Luther bestemt ikke selv formulerer sig på den måde. For Luther er troen overhovedet ikke nogen menneskelig opus. Fordi troen er tillid og Kristi iboen, er det per definitionem udelukket, at den skulle kunne 'gøres' af et menneske. Det er ganske vist mennesket selv, der tror, men dermed er troen ikke reduceret til en menneskelig gerning. Troen er en 'actus primus' (jvf. 3a.), der kun i uegentlig forstand kan kaldes en 'actus'. Troen eller vantroen er forud for alle gerninger ('acta secunda'), idet den selv er medvirkende og bagvedliggende årsag (causa efficiens) til et menneskes tanker, ord og gerninger.⁴³³ Kort sagt: Troen er opus Dei! Den er aldrig menneskets egen mulighed, hverken barnets eller den voksnes. I De captivitate Babylonica siger Luther om troen: "Est enim opus Dei, non hominis, sicut Paulus docet. Caetera nobiscum et per nos operatur, hoc unicum in nobis, et sine nobis operatur."⁴³⁴

"Der Mensch ist von Gott so geschaffen, dass er hören und glauben muss, wenn nicht an Gott, dann an irgendeinen Abgott. Der Unterschied zwischen dem Glauben an Gott und dem Glauben an einen Abgott besteht nach Luther nun aber u.a. darin, dass der Mensch beim Glauben an Gott in seinem Hören- und Glaubenmüssen ganz passiv und empfangend ein von Gott Angeredeter ist, während er beim Glauben an einen Abgott sein Glaubenmüssen als ein eigenmächtiges Glauben selbst verwirklicht. Als 'homo in se incurvatus' muss er sich selbst an irgendwelche 'temporalia et visibilia' hängen... Kommt er dennoch durch das 'Wort'

⁴²⁹ibid p.77. Jvf. f.eks. De servo arbitrio WA 18,717.

⁴³⁰WA 40,1,164,19f: "...fides per se est donum Dei et opus divinum in corde."

⁴³¹WA 40,1,214,21ff. Jvf. Brinkel p.96.

⁴³²Frey p.75.

⁴³³Hägglund 1959 p.307.

⁴³⁴Clemen 1,463,40-464,2.

zum Glauben an Gott, dann ist das nicht seine Aktivität diesem 'Wort' gegenüber, die diesen Glauben wirkt, sondern es ist das 'Wort', das ihn so überwältigt, dass er dieses 'Hängen am Abgott' fahrenlassen muss und zu einem von Gott Angeredeten, d.i. zu einem 'Hörenden' wird, dessen 'Glaubenmüssen' sich nun auf die 'promissio' in Gottes Wort richtet."⁴³⁵ Mennesket lever med nødvendighed i enten tro eller vantro, sådan har Gud skabt os. Tro eller vantro findes i os som en 'actus primus' før alle bevidste valg. I De servo arbitrio skriver Luther ligefrem: "Hvis Gud er i os, så er Satan der ikke, og så er der kun viljen til godt. Hvis Gud er borte, så er Satan der, og så er der kun viljen til ondt i os."⁴³⁶ Dette gælder både for barnet og for den voksne. Men barnet har dog den fordel, at det endnu ikke er i stand til aktivt at klamre sig til en afgud.

Den væsentligste hindring for troen er menneskets oplevelse af egen **fornuft**, og den deraf følgende tillid til egne, rationelle evner. Netop denne hindring er ikke så påtrængende hos det lille barn, som hos den voksne. I en prædiken over Matt.8,1ff siger Luther: "Lieber, was guts thut die vernunft zum glauben und gottis wort? Ists nicht sie, die dem glauben und wort Gottis auffs hoehest widderstehet, das niemant fuer yhr zum glauben kan komen."⁴³⁷ Om børnene siger Luther derfor samme sted: "Ja eben weyl sie on vernunft und nerrisch, sind sie besser zum glauben geschickt den die allten und vernunftigen, wilchen die vernunft ymer ym wege ligt, und will yhren grossen kopff nicht durch die enge thuer stossen."⁴³⁸ Arvesynden viser sig i troens sager som selvtillid, som tro på egne evner, herunder fornuften. Netop denne tro på egen rationel formåen er mindre hos dem, der (endnu) ikke har lært at gøre brug af den og derfor (endnu) ikke har fået tillid til den. Den store hindring for den voksne er dennes 'grosse kopff'. Som Luther siger i en prædiken Vom Sakrament der Taufe fra 1528: "Jo klogere du er, des mere forhindres du i at tro. Hvis forstanden er tillukket, tror vi des hurtigere."⁴³⁹ Og videre i en bordtale fra 1533; de ufornuftige børn har i modsætning til de voksne en større "evne til at tilslutte sig troen", mens de mere begavede kraftigt vender troen ryggen.⁴⁴⁰

⁴³⁵Brinkel p.74.

⁴³⁶WA 18,670.

⁴³⁷WA 17,2,84,33-35.

⁴³⁸WA 17,2,85,7-10. Jvf. Brinkel p.40.

⁴³⁹WA 27,51,19f: "...ye mher du klug bist, eo plus impeditis in fide. Si clausa ratio, citius crederemus" (citeret fra Brinkel p.53).

⁴⁴⁰WA Ti 3 Nr.2904a p.62: "...capacitas ad accipiendam fidem, quia desunt obiecta, quae maxime prudentes valde avertunt" (citeret fra Brinkel p.76).

Troen er ikke i første række en udfoldelse af den menneskelige fornuft. Troen er primært tillid til Gud ved Kristi iboen i hjertet. Denne tillid viser sig dernæst på den måde, at man tror Gud på Hans Ord; dvs. man holder det for sandt, som Gud har sagt. Hos den, der har bevidsthed om, hvad Gud har sagt, kan troen ikke være til stede uden denne tillidsfulde forsandtholden af faktuelle oplysninger (realia). Men hos det ufornuftige barn eller hos den åndssvage voksne kan tilliden til Gud udmærket forefindes uden dogmatisk bevidsthed. Ja, troen opstår lettere hos disse.

På hvilken måde tror børnene så, når de jo dog ikke kan have bevidsthed om, at de tror? I forbindelse med forhandlingerne om **Die wittenberger Concordie** (1536) siger Luther: "...pueros eam fidem non habere quam habent adulti."⁴⁴¹ Men hvordan har de så troen? I sin bog **Von der Wiedertaufe** skriver Luther, at gendøberne hidtil ikke har leveret et eneste skriftbelæg imod barnedåben, mens han selv står med "så mange belæg for, at de kan tro, at jeg finder det rimeligt at mene, at de tror, selv om vi ikke er klar over, hvordan de tror, eller hvordan deres tro bliver til. Det er nu også lige meget."⁴⁴² Hvis tro kræver bevidsthed om troen, så er den anfægtede voksne eo ipso faldet ud af troen. Og ikke meget bedre står det til med den, der sover eller bare for et øjeblik har tankerne andetsteds.⁴⁴³ "Vernunft haben ist keine Voraussetzung für den Glauben, denn Glaube ist keine sache der Vernunft. Die Vernunft ist es, die vielmehr nur zu oft dem 'glauben und wort gotts aufs hoehest widderstehet'. Wenn ein Mensch zum Glauben kommt, ist es im Gegenteil vielmehr notwendig, dass er der Vernunft 'absterbe' und geradezu werde 'eyn narr und ia so unvernunftig und unverstendig als keyn iung kind.'⁴⁴⁴ Det er ikke barnet, der skal blive som en voksen for at kunne tro. Det er derimod

⁴⁴¹Brinkel p.63.

⁴⁴²WA 26,157,3-6: "...wie wol uns unbewust ist, wie sie glauben, odder wie der glaube gethan sey. Da ligt auch nicht an."

⁴⁴³Luther nævner netop dette i et brev til Melancton (WA Br 2,425,46f): "Hac ratione quot horis et nos christiani erimus, dum dormimus et alia facimus?" Brinkel p.39 og 64.

⁴⁴⁴Brinkel p.40. Når Karl Brinkel her siger, at 'Glaube ist keine Sache der Vernunft', så presser han dog Luthers formuleringer længere, end de kan bære. Hos den rationelt fungerende voksne, der har hørt og forstået indholdet i Guds ord, medfører tilliden til Gud forsandtholden af det, Gud har sagt. Troen per se er tillid til Gud, men denne tillid ytrer sig hos den voksne med nødvendighed som tilslutning til et åbenbaret sagsindhold, vel at mærke; så langt dette indhold er den pågældende bekendt.

den voksne, der må blive som et barn, dvs. se bort fra fornuftens vurderinger i troens sager og holde sig til Guds Ord.

Som vi så i afsnit 3a. kan Luther prise fornuften i høje vendinger. Men samtidig afviser han dens rolle som norm eller kilde i teologiske spørgsmål. Han undlader altså ikke at bruge sin fornuft. Han tillader den blot ikke at optræde som norm eller kilde i teologien. Den voksne skal således gøre brug af sit intellekt og sin erkendelsesevne, når han læser Bibelen eller hører evangeliet forkyndt, ellers forstår han jo ikke, hvad han læser eller hører. Men når han har forstået det, skal han tage sin logik, sine erfaringer og sine sanseoplevelser til fange ind under lydighed mod Guds Ord. Han må ofte tro dette Ord mod erfaring og altid mod sædvanlig, menneskelig logik. Ved troen får mennesket en ny og åndelig 'fornuft', der er i stand til at fatte disse høje sager og bringe den gamle, kødelige og loviske fornuft til tavshed.⁴⁴⁵

Men en sådan fornuft er der ikke tale om i det lille barn. Alligevel kan barnet tro! Fordi troen egentlig er tillid og Kristi iboen, er det altid et under, virket af Gud, når et menneske kommer til tro. Barnetroen er ikke et større under, end voksentroen. Det forholder sig snarere tværtom.

Hvis et barn skal frelses fra sin synd og Guds vrede derover, må det bringes til tro på Kristus. Det må af Gud modtage en egen tro, **fides propria**, i hjertet. Det er ikke nok, at barnets forældre tror, for ingen bliver frelst ved en fremmed tro, **fides aliena**. Både Augustin og skolastikerne lærte en sådan fides aliena ved barnedåben som frelsesgrundlag for barnet.⁴⁴⁶ I følge Thomas indgydes barnet ved dåben en nådeskraft, der retfærdiggør uden fides propria.⁴⁴⁷ Men for Luther gælder det, at ingen bliver frelst uden fides propria⁴⁴⁸ og at barnet er endnu mere velegnet til en sådan, end den voksne. "Weder die Authorität eines geistlichen Amtes, noch die öffentliche Geltung von Lehrsymbolen - seien es Dogmen oder Bekenntnisse - noch die Institution der Kirche als allgemeiner Gnadensanstalt vermag die individuelle Subjektivität in ihrem je eigenen Dasein vor Gott zu vertreten."⁴⁴⁹ "Mein glaub kan dir nichts anders helffen, allein das er dir zum eigen glauben fürderlich und hilflich mag sein. Also summa summarum steet es alles auff dem eigen glauben."⁴⁵⁰

⁴⁴⁵Hägglund 1959 p.342.

⁴⁴⁶Brinkel p.36.

⁴⁴⁷ibid p.45.

⁴⁴⁸Clemen 1,453,30f: "Ubi promissio diuina est, ibi unusquisque pro se stat, sua fides exigitur." Jvf. WA 17,1,456,30f og WA 17,2,81,3ff.

⁴⁴⁹Barth p.289.

⁴⁵⁰WA 10,3,310,18ff (citeret fra Brinkel p.46).

Men som man ser, spiller tanken om fides aliena alligevel en rolle for Luther. Den fremmede tro kan hjælpe og virke befordrende for en fides propria. Som man kan 'hjælpe' mig i helvede "mit yrriger lere und leben", sådan kan man også hjælpe mig med "predigen, leren, regirn, bitten... da durch ich muege gen hymel faren."⁴⁵¹ Men det er mig selv, der farer til helvede eller himmel. På samme måde kan forældre, faddere, præst og menighed hjælpe et lille barn til troen ved at lade det møde nådens middel. Men barnet må selv tro, ellers er det ikke et genfødt Guds barn. "Indem die Paten das kleine Kind zur Taufe bringen, bringen sie dasselbe zugleich unter Gottes Anrede, durch die sie Gott mit dem Kind verbindet und in ihm einen eigenen Glauben schaffft."⁴⁵²

Luther henviser i denne forbindelse endvidere til forældrenes og menighedens **forbøn**. Den troendes forbøn har en mægtig kraft. Flere steder i NT kan vi læse om mennesker, der blev helbredt på andres forbøn. På samme måde kan det ske, at "der fremde, fürbittende Glaube bei der Kindertaufe dem kleinen Kind zu einem eigenen Glauben helfe."⁴⁵³ Brinkel refererer samme sted, hvordan Luther kan trøste mødre til børn, der er døde før dåben, med bemærkninger om, at deres børn var bedre stillet end så mange andre pga. den megen forbøn, der var blevet dem til del: "Darumb sol man solche kindlein, bey und uber welchen solch seufftzen, wünschen, Beten von den Christen oder gleubigen geschicht, nicht also dahin verdamnen, gleich den andern, da bey kein Glaube, Gebet noch seufftzen von Christen und gleubigen leuten geschicht" (WA 53,207).

Fordi det er Gud selv, der i dåben handler og taler, når præsten eller døberen handler og taler,⁴⁵⁴ er spørgsmålet om **gendåb** afgjort på forhånd. Begrundelsen for gendåb skulle jo enten være, at den døbte ikke havde tro i dåbsøjeblikket, eller at den døbende var uværdig eller kættersk.⁴⁵⁵ Men når det er Gud selv, der døber og når det desuden er Gud selv, der giver dåben dens virkende kraft uafhængigt af alle de tilstedeværendes værdighed eller mangel på samme, så vil det aldrig kunne blive aktuelt med gendåb. Luther siger ligefrem, at gendøberne "er sendt til verden som Djævelens visse sendebud for at spotte og fordreje Guds Ord, så at mennesker endelig ikke skal tro det og blive salige."⁴⁵⁶ "Gleube ich, so ist mir die tauffe nuetze,

⁴⁵¹WA 17,2,83,3-6.

⁴⁵²Brinkel p.37.

⁴⁵³ibid p.66. Jvf. Clemen 1,472,38ff.

⁴⁵⁴WA 17,2,84,12f: "Des pristers wort und that sind Christus selbs wort und werck."

⁴⁵⁵Jvf. netop gendøbernes argumenter (Brinkel p.50).

⁴⁵⁶WA 26,171,20-22.

glewbe ich nicht, so ist sie mir nicht nuetze, Aber die tauffe ist darumb nicht unrecht odder ungewis, stehet auch nicht auff eventuro, das ist auff ebentheur, sondern auff dem gewissen Gottes wort und gebot."⁴⁵⁷ Hvis et menneske altså ikke troede, da det blev døbt, så må det tro nu, og så er alt i orden. Guds nådestilsagn i Ord, dåb og nadver henter ikke sin sandhedsværdi eller virkekraft fra vor tro. Men dette nådestilsagn nytter mig først, når jeg med en fides propria tror, at det gælder netop pro me.

5. Retfærdiggørelse, gratia og donum hos Luther.

Troen, den iboende Kristus og den tilregnede retfærdighed hører nøje sammen. "For troen griber om Kristus. Den har Ham hos sig og indeslutter Ham som ringen en ædelsten. Og den, der er blevet fundet med en sådan tro i hjertet, der griber om Kristus, ham regner Gud for retfærdig."⁴⁵⁸ "Derfor definerer vi ikke en kristen som én, der ikke har eller mærker synden, men som én, hvem den ikke tilregnes af Gud på grund af troen på Kristus."⁴⁵⁹ Dybest set er Kristus ikke bare ophav til den retfærdighed, som Gud tilregner mennesket. Nej, Han er selv den retfærdighed, som den kristne ejer i troen. Den tilregnede retfærdighed, som troen griber om, er Kristus selv.⁴⁶⁰

Troens tiltagen er samtidig en tiltagende 'apprehendere Christum', og dermed i en vis forstand en tiltagende retfærdiggørelse.⁴⁶¹ Luther eksemplificerer denne tiltagen ved at henvise til profeters og apostles erfaringer, gengivet i Skriften: "Ikke en gang de mere fuldkomment hellige (perfectiores Sancti) har en fuldstændig og bestandig glæde i Gud, men de veksler i følelser; snart er de bedrøvede, snart glade."⁴⁶² De griber med troen stadigt fastere om den allerede fuldt og helt tilregnede retfærdighed, og derfor er de **samtidig** fuldt og helt hellige for Gud **og** i troen på vej frem i hellighed, idet de netop med troen griber denne fremmede og tilregnede hellighed. "Den kristne retfærdighed består nemlig af disse to dele; sc. hjertets tro og Guds tilregnelser."⁴⁶³ Det er altså

⁴⁵⁷WA 26,165,30-33.

⁴⁵⁸WA 40,1,233,17-19.

⁴⁵⁹WA 40,1,235,15-17.

⁴⁶⁰WA 40,1,229,28-30: "Ergo fide apprehensus et in corde habitans Christus est iustitia Christiana propter quam Deus nos reputat iustos et donat vitam aeternam." Jvf. Erikson p.31.

⁴⁶¹Luther siger i den 3. teserække over Rom.3,28: "For vi mener, at den, der retfærdiggøres, endnu ikke er retfærdig, men er i bevægelse eller på vej mod retfærdighed" (WA 39,1,83,16f).

⁴⁶²WA 40,1,364,20-22.

⁴⁶³WA 40,1,364,11f.

ikke som hos skolastikerne kærligheden eller de gode gerninger, der er menneskets retfærdighed, men troen. Retfærdigheden er ikke en iboende egenskab i mennesket.⁴⁶⁴ Troens objekt eller det, som troen griber om, er Guds nåde og tilregnelser. Dermed får retfærdigheden to sider: **1)** Guds tilsigelse af syndernes forladelse og **2)** samvittighedens fortrøstningsfulde gripen om denne tilsigelse, hvorved det ængstede hjerte falder til ro.

Retfærdigheden er ikke en kvalitet ved det menneskelige jeg, end-sige da en kvantitet, som skolastikerne ville have det. "Derfor er den forunderlig, denne definition på den kristne retfærdighed; at den er Guds tilregnelser eller regnen for retfærdig på grund af troen på Kristus eller for Kristi skyld ... retfærdigheden er ikke noget formalt inde i os, som Aristoteles hævder, men uden for os og den består alene i Guds nåde og tilregnelser, og der er ingen egenskab eller retfærdighed i os, bortset fra den svage tro eller den begyndte tro, som er begyndt at gribe om Kristus."⁴⁶⁵ Ganske som vi i 4a. definerede Guds nåde, som Hans yndest 'extra nos', sådan må vi også her forstå retfærdigheden. Den består alene i Guds nåde og tilregnelser 'extra nos'. Men når Luther får sider tidligere (jvf. note 463) har kunnet skrive, at retfærdigheden består af to ting; Guds tilregnelser **og** hjertets tro, så hænger det sammen med hans forståelse af troens beskaffenhed. Den er ikke en 'qualitas in nobis', endsige da en kvantitet, og derfor er der ikke tale om nogen formal, egen retfærdighed inde i den troende.

Når Luther alligevel kalder troen en egenskab (forma) eller en retfærdighed, som er i os (note 465), så skyldes det, at Gud regner denne tro til retfærdighed, fordi den griber om retfærdigheden. Men retfærdigheden per se er aldrig vor. Den er Guds. Den rykker kun ind i os, nemlig i vor samvittighed, derved at vi tror den og regner os selv for tilgivne og hellige i Guds øjne. Jo mere denne tilsagte retfærdighed står os for øje og befrier vor samvittighed for den gamle bevidsthed om vrede og dom, des mere 'retfærdige' er vi. Det er synden, forstået som den anklagende og anfægtende bevidsthed om synd og dom, der mere og mere drives ud af samvittigheden ved troens, i.e. 'retfærdighedens', tiltagen.⁴⁶⁶

⁴⁶⁴WA 40,1,225,25: "Christiana iustitia non est inhaerens forma, ut ipsi loquuntur."

⁴⁶⁵WA 40,1,370,19-31: "...iustitiam non est formaliter in nobis, ut Aristoteles disputat, sed extra nos in sola gratia et reputatione divina, Et nihil formae seu iustitiae in nobis esse praeter illam imbecillum fidem seu primitias fidei, quod coepimus apprehendere Christum."

⁴⁶⁶Højlund p.317.

Så længe Luther drøfter artiklen om retfærdiggørelse, vil han overhovedet ikke høre tale om gerninger, kærlighed eller noget som helst andet af vort... ikke en gang, om det så er Gud selv, der har frembragt dette noget i os. "Vi indrømmer, at der også skal læres om gode gerninger og kærligheden, men til rette tid og på rette sted, sc. når talen er om gerninger uden for denne hovedartikel... Når vi beskæftiger os med lærepunktet om retfærdiggørelsen (in loco communi de iustificatione), forkaster og fordømmer vi derfor gerningerne. For det lærepunkt tillader slet ingen drøftelse om gode gerninger."⁴⁶⁷ Den retfærdighed, hvormed vi står retfærdige coram Deo, er intet andet end Guds tilsigelse af syndernes forladelse extra nos, en tilsigelse som vi nu tilegner os i troen på Kristus. 'Extra nos' betyder nemlig for Luther det samme som 'in Christo'.

Når **Regin Prenter** taler om en real retfærdighed i den troende til forskel fra Kristi fremmede retfærdighed og videre definerer denne reale retfærdighed, ikke som "en retfærdighed, som i sig selv ejer den gudvelbehagelige kvalitet, men en real fromhed, som ved at være 'dækket af' Kristi fremmede retfærdighed kan bestå for Gud",⁴⁶⁸ så misforstår han Luther. Det er ikke let at se, hvor Prenters definition på den troendes retfærdighed egentlig adskiller sig fra den, vi fandt blandt de mere subtile synergister i skolastikken. Begge hævder 'aliquid in hominem', som man må tage med i betragtning ved den endelige erklæring om et menneskes retfærdighed coram Deo. Det synes vanskeligt hos Prenter at finde nogen principiel forskel på retfærdigheden og den efterfølgende (?) fremgang i 'real fromhed'.⁴⁶⁹

Sådan ser det ikke ud for Luther. Det vi med et misforståeligt udtryk kunne kalde menneskets 'reale' retfærdighed, er for Luther en voksende bevidsthed i samvittigheden om den forensisk tilsagte syndsforladelse... en bevidsthed, der gør glad og fri over for Gud og alle skabninger, idet Synden per se (=mistro, frygt og tvivl) drives ud af samvittigheden. Denne voksende frihed i samvittigheden får, hvad vi med Prenter kunne kalde, 'en real fromhed' til følge, idet mennesket lægger de konkrete, syndige udslag af Synden fra sig. Men det, Luther egentlig beskriver som retfærdighedens vækst i mennesket, er troens vækst i samvittigheden.

At Kristus samtidig i og med denne tro er real-ontisk til stede i den troende som dennes fremmede retfærdighed, indebærer ikke en real-ontisk forvandling af den troendes substans, forstået som en udskiftning af det selviske begær med kærlighed og uselvskhed. I sig selv

⁴⁶⁷WA 40,1,240,17-25.

⁴⁶⁸Prenter p.88 note 177. Jvf. p.59.

er den troende stadig Guds fjende (*inimicus Dei*),⁴⁷⁰ men i Kristus, dvs. kun i retfærdiggørelsens sag (*in hac parte*), gælder han **som** Kristus *coram Deo*. Den 'reale' eller 'egne' retfærdighed begrænser sig til troen på, dvs. samvittighedens fortrøstning til, at Gud tilsiger et helt og aldeles uretfærdigt menneske syndernes forladelse. Hvor denne fortrøstning får stadig mere plads i sindet, og følgelig skubber tvivlen ud, dér kan Luther tale om en vækst i retfærdiggørelsen. Vi kunne med samme lutherske ret kalde det en vækst i erkendelsen af og fortrøstningen til den tilsagte syndstilgivelse. Retfærdiggørelsen er således i bund og grund **forensisk**, men den må modtages i tro, så tvivl og vantro efterhånden dødes i det troende hjerte.

Modtages den ikke på denne måde og forbliver tvivl og frygt derfor i samvittigheden, er det pågældende menneske ikke retfærdigt for Gud.⁴⁷¹

Fordi retfærdigheden gribes i tro og stadig mere oplyser samvittigheden med fred og glæde, kan Luther snart modstille retfærdiggørelsen og alt, der har med menneskets fornyelse at gøre, og snart forstå retfærdiggørelsen som menneskets reale fornyelse. Men den sanative sammenblanding af retfærdiggørelse og fornyelse er forkert; et udtryk for '*Augustini imaginatio*'.⁴⁷² "En stor del af Luthers udredning om retfærdiggørelsen i Galaterbrevsforelæsningsen er en undervisning i troens seen hen til Kristus i mødet med syndens anklage, en undervisning i ved hjælp af Kristus at stige op over loven og hele dens område og således jage loven ud af sin samvittighed. Læren om retfærdiggørelsen er, som Luther siger det, en lære om troen, nemlig denne troens gripen om Kristus imod alt, hvad loven, djævelen - eller fornuften - måtte sige. I den forstand er retfærdiggørelsen noget, der sker i mennesket."⁴⁷³ Luthers tilsyneladende effektive tale om retfærdiggørelsen (særligt i de tidlige skrifter) må således opfattes som en stærk betoning af troens rolle i samvittigheden og dennes befrielse fra lovens anklagende magt.

Dette forhold; at Helligånden eller troen er rykket ind i samvittigheden og nu arbejder på at uddrive den sidste rest af vantro og frygt, kalder Luther **donum**.

Som vi så i afsnit 4a., står **gratia** for Guds nådige sindelag og vredens ophør. Donum står tilsvarende for denne virkeligheds

⁴⁶⁹ibid p.260.

⁴⁷⁰WA 40,1,368,27.

⁴⁷¹Højlund pp.276-281.

⁴⁷²ibid p.244f.

⁴⁷³ibid p.283f.

herredømme i hjertet ved troen. Donums helbredende virkning er for Luther "det herredømme over synden, den tilintetgørelse af syndens magt, der findes der, hvor budskabet om syndens død i Jesus får herredømme i samvittigheden ved troen."⁴⁷⁴ Donums første og væsentligste opgave er at drive tvivl og angst ud af samvittigheden, så vi bringes til at hvile i tilliden til gratia, altså til syndernes forladelse.

Luther er i dette stykke ganske konsekvent. Når han har defineret Synden per se som vantro og frygt, så må han også forstå troens vækst og samvittighedens hvile som syndens uddrivelse. Denne vækst i retfærdigheden eller naturens helbredelse, som han også kan kalde det,⁴⁷⁵ er intet andet end **tros**retfærdighedens stadigt tiltagende indflydelse i samvittigheden. "Det, vi skal lægge mærke til her, er, i hvor høj grad donums gerning hører sammen med kampen mod anfægtelsen og længslen efter den uhindrede og frimodige tro."⁴⁷⁶ Samme sted citerer Højlund fra Luthers udlægning af Ps.51 (WA 40,2,315ff): "Således skal der kæmpes hver dag, [hver dag] skal noget af det, der forurener ånd og kød, fjernes, så at du kan gøres gladere i mødet med lovens rædsler." Og videre: "Hjertets egentlige renhed er 'at se Gud, dvs. at kende ham som en mor, der forbarmer sig og viser miskundhed' (423,11). Når Gud bliver vred og vender sit ansigt bort, da er man ikke i stand til at se andet end vreden - og Luther fortsætter: 'da angriber loven og djævelen, da ses Gud ikke, da [er der kun] falske (vanae) tanker om Gud' (423,13). Det er denne hjertets urenhed, djævelen søger at skabe."⁴⁷⁷ Donums funktion i det troende menneskes hjerte er netop at stå **denne** Djævelens virksomhed imod, idet donum opflammer troen og frimodigheden.

Donums første og væsentligste funktion er altså hjertets renhed ved troen, anfægtelsernes og ufredens bortdrivelse fra samvittigheden og tankernes fastholdelse af Guds nåde og barmhjertighed på trods af alt, hvad man ser af synd hos sig selv. "Dernæst følger så... den anden side af donums gerning, nemlig kampen mod synden i kødet."⁴⁷⁸ Men denne fornyelse og reale udrensning af syndens mange konkrete udslag tjener bare troen og er et led i troens kamp for at bestå.⁴⁷⁹

⁴⁷⁴ibid p.84.

⁴⁷⁵ibid p.55.

⁴⁷⁶ibid p.319.

⁴⁷⁷ibid p.320.

⁴⁷⁸ibid p.322.

⁴⁷⁹WA 17,1,437,1-4: "...thut gute werck darumb und dahynn, das yhr durch solche ubung gewis werdet ewers glaubens, Sonst bleibt es ymmer ungewis, schwebt ynn oren und schawmt auff dem hertzen und ist nicht gegrundet noch eingewortzelt."

Den reale fornyelse er ikke identisk med den troendes retfærdighed coram Deo. Denne opfyldelse af loven følger efter troen, og selv om den er en Guds gave, så hører den til 'den aktive retfærdighed', som er helt forskellig fra 'den kristne, passive retfærdighed'.⁴⁸⁰

For Luther gælder det, at kærligheden og gerningerne kommer efter troen og den fuldstændige retfærdighed coram Deo. Retfærdigheden er for Luther, som i Bibelen, grundlæggende relational. Når mistillid og vantro uddrives af min samvittighed ved troens opståen, så er jeg straks helt retfærdig for Gud. Men troen opstår derved, at Kristus selv rykker ind i samvittigheden. Der sker altså noget faktisk inde i mig. Med troens griben om Kristi stedfortrædende gerning rykker selve retfærdigheden ind i mig som Guds donum. Der er derfor ikke bare tale om noget relationalt... en position, hvori jeg sættes. Der sker samtidig noget reelt inde i mig. **Men** dette reale er en fremmed person, en fremmed retfærdighed (iustitia aliena), der forbliver fremmed. Ikke desto mindre gælder jeg som Ham, og Han som mig coram Deo.

Prenter gør ikke tilstrækkeligt alvor af, at denne retfærdighed forbliver fremmed, selv når den tiltager. "Fremmed" betyder nemlig ikke blot, at den er skænket og tilregnet, men også, at den slet ikke er min. Dette skyldes trosbegrebets tre definienser: Forsandtholden, tillid og Kristi iboen. Troens første led, 'forsandtholden', står det nok i min magt at 'gøre'. Jeg kan jo beslutte mig for at holde læren for sand. Dens andet led, 'tillid', kan jeg hverken tage af mig selv eller beslutte mig for. Alligevel kan tillid, på samme måde som forsandtholden, betragtes som en udfoldelse af mit eget sjælsliv, min psyke, altså noget af mit eget. **Men** troens tredje led, 'Kristus', kan aldrig blive en udfoldelse af mig eller mit. Og her er det værd at bemærke, at Kristus ikke bare er troens følgesvend eller mål. Nej, Han er et konstituerende led (definiens) i selve trosbegrebet. Derfor kan hverken den lille eller den store tro nogensinde blive en udfoldelse af mig eller mit. Da det for Luther endvidere gælder, at troen, Kristus og retfærdigheden er udtryk for samme sag, så gælder det også, at 'min retfærdighed' forbliver en fremmed eller tilsagt og aldeles ikke en egen eller real retfærdighed... uanset hvor stor den med tiden måtte vokse sig derinde. For Prenter bliver donum en real renselse af menneskets selv, mens det for Luther forbliver trosretfærdigheden, som er en andens, omend iboende, retfærdighed.

Der kunne her være grund til en nærmere udfoldelse af de gode gerningers plads og rolle i den kristnes liv - Luther gør meget ud af

⁴⁸⁰WA 40,1,40f.

at beskrive, hvordan troen med nødvendighed 'inkarnerer sig' i gode gerninger⁴⁸¹ - men pladsen tillader ikke et sådant detailstudium. Afgørende er det blot her at understrege, hvor stærkt Luther knytter sin forståelse af donum til den anfægtede og formørkede samvittighed. Donum er den instans, der styrker troen og stadfæster evangeliet i hjertet imod lovens og syndens anklager, idet den renser samvittigheden for frygt og tvivl. Desuden beskriver Luther netop denne tro som den fuldstændige opfyldelse af Guds lov. "Troen på Gud er den højeste gudsdyrkelse, den største lydighed, lovopfyldelse og offer til Gud... Troen retfærdiggør altså, fordi den giver Gud, hvad der tilkommer Ham; den, der gør det, er retfærdig. Sådan definerer juraen jo den som retfærdig, der giver enhver, hvad der tilkommer ham."⁴⁸²

6. Afslutning.

Som nævnt i indledningen bliver man ved læsningen af Luther hurtigt klar over, at hans trosbegreb har tre elementer: **1)** Forsandtholden, **2)** tillid og **3)** Kristi iboen i hjertet. Sammenholder man flere af de bøger og artikler, der er skrevet om Luthers trosbegreb, vil man også finde disse tre elementer behandlet. Men hvor alle er enige om at se tilliden i denne sammenhæng, og stort set også om forståelsen af begrebet tillid, dér er der større uenighed om de to øvrige elementer.

Den lutherforskning, der blev bedrevet ved århundredeskiftet, havde en stærk tendens til ligefrem at benægte den læremæssige forsandtholden som et konstitutivt element i Luthers trosbegreb. Og siden da er den som regel blevet meget sparsomt behandlet. Læren om Kristi iboen har også ført en noget omtumlet tilværelse. I 1920'erne omtolkede Bohlin Kristi reale nærvær på baggrund af Luthers 'religiösa intention'. Og senest har Mannermaa i 1980'erne forstået Kristi iboen som en guddommeliggørelse af mennesket. Dermed har både Bohlin og Mannermaa misforstået Luther. I det meste af den øvrige litteratur er Kristi iboen som element i trosbegrebet blevet lige så sparsomt behandlet som den læremæssige forsandtholden.

⁴⁸¹Til begrebet 'fides incarnata', se f.eks. WA 40,1,417. Jvf. Mannermaa p.55. Luther siger i en prædiken, at "die Liebe ist die prob, damit man versucht, ob der glawb recht sey" (WA 17,1,436,39). Troens vigtigste ytring og bedste gerning er for Luther i øvrigt den at vise andre hen til Kristus (WA 17,1,458,12-25).

⁴⁸²Wa 40,1,360,17-361,14: "...summum cultum, summum obsequium, summam obedientiam et sacrificium... Fides ergo iustificat, quia reddit Deo quod ei debetur; qui hoc facit, est iustus. (Hoc modo et iura

Den nære sammenhæng mellem mørket i det anfægtede hjerte, Kristi tilstedeværelse i dette mørke ved troen og retfærdiggørelsen coram Deo er derfor sjældent blevet rigtigt forstået.

Fordi Luther forstår Synden per se som vantro, mørke, angst og mangel på det tillidsfulde barnesind over for Gud, bliver troens voksende erkendelse og tilegnelse af Kristi stedfortrædende gerning pro me identisk med syndens uddrivelse af samvittigheden og eo ipso retfærdighedens tilvækst. Men denne teologiske retfærdighed består ikke helt eller delvist eller blot i mindste måde i fremvæksten af en real fromhed. På grund af retfærdiggørelsen coram Deo, og altså pga. troens gripen om Kristus og Hans gerning, fødes med nødvendighed en de facto overholdelse af Guds lov i det ydre liv. Denne retfærdige vandel kan Luther også kalde retfærdighed, men han understreger, at de retfærdige gerninger altid samtidigt er plettet af synd og at de 'regnes som' retfærdige pga. troen.

Luther adskiller sig derfor fra den middelalderlige, katolske teologi i såvel sit trosbegreb som sin soteriologi i øvrigt. Hvor vi i afsnittet om middelalderen fulgte en stadig kamp mellem den udprægede og den mere subtile synergisme, dér finder vi hos Luther en gennemført guddommelig monergisme. Middelalderteologerne diskuterede, hvor lidt man kunne nøjes med at tilskrive menneskets kærlighed som ratio iustificationis. Denne diskussion vil Luther overhovedet ikke deltage i. Den vel nok mest subtile synergisme finder vi blandt skolastikerne i den occamistiske tradition, og særligt da hos Gregor af Rimini. **Occam** understreger netop Guds almagt og absolute frihed til at frelse eller fordømme, hvem Han vil. I følge Occam er mennesket i stand til af egen magt at elske Gud over alle ting. Men selv det menneske, der elsker Gud, kan ikke vide sig sikker på frelsen. Intet tvinger nemlig Gud til at frelse, hvis Han er anderledes sindet. Men pga. sin kærlighed og sin pagt vil Gud frelse den, der elsker. **Gregor** fastholder Occams tale om Guds absolute frihed, men går et skridt videre. Gregor benægter menneskets evne til at elske Gud 'ex suis naturalibus'. Hvis den til frelse nødvendige kærlighed til Gud skal opstå i et menneske, så må Gud selv lægge den der ind uden nogen forudgående fortjeneste eller værdighed hos den pågældende.

I talen om Guds almagt synes både Occam og Gregor at komme meget tæt på den lutherske monergisme, men det grundlag, på hvilket Gud på dommedag vil erklære et menneske retfærdigt, er hos dem begge, og for

definiunt iustum esse, qui reddit unicuique quod suum est.)" Jvf. note 3.

den sags skyld i den samlede middelaldersteologi, kærligheden til Gud: 'Sola caritate iustificamur'.

For Luther gælder det, at kærligheden og gerningerne kommer efter troen og den fuldstændige retfærdighed coram Deo. Retfærdigheden er for Luther, som i Bibelen, grundlæggende relational. Når frygt og vantro uddrives af min samvittighed ved troen, så er jeg straks helt retfærdig for Gud. Men troen opstår jo derved, at Kristus selv rykker ind i samvittigheden. Der sker altså virkeligt noget inde i mig. Med troens gripen om Kristi stedfortrædende gerning rykker selve retfærdigheden ind i mig som Guds donum. Der er altså ikke kun tale om noget relationalt. Der sker samtidig noget reelt inde i mig. **Men** dette reale er en fremmed person, en fremmed retfærdighed, der forbliver fremmed livet igennem. Ikke desto mindre gælder jeg som Ham, og Han som mig coram Deo. Men det er kun i denne sag (in hac parte), at jeg er Kristus og Kristus er mig. Retfærdiggørelsen er ikke en substantiel forandring. Den reale fornyelse følger efter retfærdiggørelsen coram Deo.

Trosbegrebet havde i middelalderen reelt kun ét element: Forsandtholden af den kirkelige lære. Men det betød også, at et menneske kunne leve med en helt igennem sund og sand tro på Gud uden dermed at være retfærdig. Hvis en synder skulle frelses, måtte kærligheden desuden komme til. Den frelsende tro var 'fides caritate formata', eller 'fides quae per dilectionem operatur'. Det var derfor i middelalderen reelt kærligheden og ikke troen, der retfærdiggjorde en synder.

For Luther er den sande tro ikke blot den læremæssige forsandtholden. Det må også gå op for synderen, så det bliver en hjertets erfaring, at dette evangelium/denne lære virkelig gælder 'for mig'. Denne erfaring er Kristi og dermed retfærdighedens iboen i hjertet, hvorved tvivl og angst (=Synden per se) drives ud. Den kristne modsætning er nemlig ikke synd vs. dyd, men synd vs. tro.⁴⁸³ Selv om Luther af forskellige årsager knytter til ved den kendte terminologi, siger han, "dass seine Vorgänger überhaupt nicht verstanden haben, vom rechten Glauben zu reden."⁴⁸⁴ I forbindelse med Wellers og Medlers promotionsdisputation siger Luther direkte, at der er tale om **et nyt trosbegreb**.⁴⁸⁵ Tro er nemlig for Luther ikke blot den forstandsmæssige fastholden af fakta, men en hjertets gripen om Kristus.

⁴⁸³Thestrup Pedersen 1947 p.36.

⁴⁸⁴Hägglund 1955 p.55.

⁴⁸⁵WA 39,1,57,27: "...novum dogma de fide apprehensiva."

Vi må give Luther ret i, at han som den første teolog siden den tidlige oldkirke formåede at gengive den bibelske og evangeliske forståelse af troen og retfærdigheden helt korrekt. Disse centrale spørgsmål, der afgør den øvrige teologi, blev i over 1000 år misforstået i større eller mindre grad. Men med den lutherske reformation blev den kristne tros vigtigste lærepunkt ført tilbage til sin oprindelige skikkelse.

Litteraturliste

Primær Litteratur:

Martin Luther:	In epistolam S. Pauli ad Galatas cap.2-4; WA 40,1 pp.150-688	539 sider
- -	In epistolam S. Pauli ad Galatas cap.5,1-18; WA 40,2 pp.1-99	99 sider
- -	Eyn kleyn unterricht, was man ynn den Euangelijis suchen und gewarten soll; WA 10,1,1 pp.8-18	18 sider
- -	Eyn Sermon von Stärke und Zunehmen des Glaubens und der Liebe WA 17,1 pp.428-438	11 sider
- -	Eyn Sermon am xxi. sonntag nach dem Pfingstag, von der rechten art des Glaubens WA 17,1 pp.444-459	16 sider
- -	Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn WA 26 pp.144-174	31 sider
- -	Die Thesen für die Promotionsdisputation von Hier. Weller und Nik. Medler WA 39,1 pp.44-62	19 sider
- -	Die Disputation de iustificatione WA 39,1 pp.82-126	45 sider
- -	Die Disputation de homine WA 39,1 pp.175-180	6 sider
- -	De captivitate Babylonica ecclesiae O. Clemen Bd.1 pp.426-485	60 sider
- -	Von der Freiheit eines Christenmenschen O. Clemen Bd.2 pp.2-27	26 sider
- -	Der grosse Katechismus Die Bekenntnisschriften pp.647-733	87 sider

Sekundær litteratur:

- Ulrich Barth: Luthers Verständnis der Subjektivität
des Glaubens, i: Neue Zeitschrift für
systematische Theologie und Rel.phil.
1992 Nr.3 pp.269-290 22 sider
- Torsten Bohlin: Gudstro och Kristustro hos Luther,
Stockholm 1927 pp.426-483 57 sider
- Karl Brinkel: Die Lehre Luthers von der fides infantium
bei der Kindertaufe, Berlin 1958
pp.34-99 66 sider
- Sigfrid v. Engeström: Luthers Trosbegrepp,
Uppsala 1933 pp.15-284 270 sider
- Leif Erikson: Inhabitatio, Illuminatio, Unio,
Åbo 1986 pp.23-137 115 sider
- Fritz Frey: Luthers Glaubensbegriff,
Leipzig 1939 pp.12-150 139 sider
- Leif Grane: Confessio Augustana, København 1981
pp.35-43; 51-77; 90-127; 159-178 94 sider
- - Gregor von Rimini und Luthers
Leipziger Disputation, i:
Studia Theologica 22 (1968) pp.29-49 21 sider
- Geir Gundersen: Experientia contra experientiam, i:
Tidsskrift for Teologi og Kirke
1981 nr.1 pp.11-23 13 sider
- - Anfektinga - erfaring mot erfaring,
i: Tidsskrift for Teologi og Kirke
1981 nr.3 pp.177-186 10 sider
- Bengt Häggglund: De Homine. Människouppfatningen i
äldre luthersk tradition, Lund 1959
pp.103-128; 279-361 108 sider
- - Teologins Historia, Stockholm 1984
pp.96-126; 142-184 74 sider
- - Theologie und Philosophie bei Luther
und in der occamistischen Tradition,
Lund Universitets Årskrift avd.1 1955
pp.55-86 32 sider
- Tom G.A. Hardt: Om altarets sakrament, Uppsala 1973
pp.9-21 13 sider
- Asger C. Højlund: Ved gaven helbreder han naturen,
Århus 1992 pp.21-102; 248-330 164 sider

Bo Johnson:	Rättfärdigheten i Bibeln Göteborg 1985 pp.9-41	33 sider
J.N.D. Kelly:	Early Christian Doctrines, London 1989 pp.366-380	15 sider
Walther v. Loewenich:	Luthers theologia crucis, Witten 1967 pp.9-168	160 sider
Tuomo Mannermaa:	Der im Glauben gegenwärtige Christus, Hannover 1989 pp.12-93	82 sider
Alister McGrath:	Iustitia Dei vol.1, Cambridge 1993 pp.1-51; 70-91; 100-119; 145-187	136 sider
Hans Michael Müller:	Erfahrung und Glaube bei Luther, Leipzig 1929 pp.32-74; 121-185	108 sider
Heiko Oberman:	The Dawn of the Reformation, Edinburgh 1992 pp.104-125	22 sider
E. Thestrup Pedersen:	Troen hos Luther, Bringstrup 1947 pp.29-52	24 sider
- -	Troen og sakramentet, i: Evangelium og sakramente, Festskrift til K.E. Skydsgaard, København 1962 pp.92-112	21 sider
Regin Prenter:	Spiritus Creator, Aarhus 1944 pp.11-128; 235-269	153 sider
Erling Utne:	Anfektelsen i Luthers teologi, i: Kirken og Nådeordene, Festskrift til Leiv Aalen, Oslo 1976 pp.218-230	13 sider
- -	Luthers syn på helvede, i: Fast Grunn nr.5, 1953 pp.325-330; 337	7 sider
Paul Vignaux:	Justification et prédestination au 14. siècle, Sciences Religieuses 48. vol., Paris 1934 pp.118-175	58 sider
Litteratur i alt		2.980 sider

Anvendte Hjælpemidler:

Kurt Aland: Hilfsbuch zum Lutherstudium, Wittenberg 1970
Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutheraischen Kirche,
Göttingen 1986 (forkortet BK)
Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1958
(forkortet RGG)
Biblia Vulgata, Madrid MCMLXXVII
Liddell & Scott: A Greek-English Lexicon, Oxford 1990
N.A. Nielsen: Dansk etymologisk ordbog, København 1990
O. Kalkar: Ordbog til det ældre danske sprog,
København 1892-1901
F.L. Cross: The Oxford Dictionary of the Christian Church,
Oxford 1990
Teologiske Tekster, Aarhus 1989
The Nicene and Post-Nicene Fathers, Michigan 1978
Henricus Denzinger: Enchiridion symbolorum, Madrid 1948
S. Augustini: Opera omnia, Paris 1842
Anselm: Hvorfor Gud blev menneske, København 1978
Thomas: Summa theologiae, Rom 1927
Leif Grane: Contra Gabrielem, København 1962
- - Om skolastikken ca.1100-1300, utrykt manuskript u.å.
Walther Köhler: Das Marburger Religionsgespräch, Leipzig 1929
K.E. Skydsgaard: Ja og nej, København 1953
Martin Brecht: Martin Luther Bd.1-3, Stuttgart 1981ff
C.F. Wisløff: Martin Luthers teologi, Oslo 1983
Franz Pieper: Christliche Dogmatik, St. Louis 1920