

Retfærdiggørelsen og sakramenterne - reformatorisk og økumenisk

af Erik Kyndal

I. Retfærdiggørelsen af tro på Jesus Kristus

1. Retfærdiggørelseslæren som sammenfattende udtryk for frelsen i Kristus

Retfærdiggørelseslæren er et sammenfattende udtryk for frelsen i Jesus Kristus. Samtidigt er den, i en bestemt udformning, et sammenfattende udtryk for og det strukturerende midtpunkt i Luthers teologi. I en vis forstand er den Luthers pointerede udlægning af troen på Kristus, ligesom den senere bliver kriterium på hans forståelse af kirken og af sakramenterne. I den forstand er den brændpunktet i Luthers teologi og i den evangeliske kirkes kristendomsopfattelse, hvis den ellers er luthersk, og ikke kun et enkelt lærestykke ved siden af andre¹.

Som strukturerende centrum i Luthers teologi er retfærdiggørelseslæren bestemmende for *Luthers kristologi*. Det ses f.eks. af den måde, på hvilken Luther i den bekendte epistelprædiken over Gal. 4,1-7 i Kirkepostillen udlægger det oldkirkelige kristologiske dogme om Kristi fulde guddom og fulde menneskelighed med inddragelse af troen på Kristus, i hvilken Kristus er »liv og salighed« for os, ligesom han i tilslutning til Paulus' tekst udlægger inkarnationen som Kristi fødsel »under Loven«, ved hvilken han ikke blot selv frivilligt opfyldte Loven, men også bar dens »straf«, dens dom over det syndige menneske, som ikke er i stand til at opfylde Guds vilje af et frit og glad hjerte, og således »løskøbte os, der er under Loven«, for at vi i troen på ham kan gøre Guds vilje - uden Lov (TT 190-198 = WA 10. 1,1; 354-368). Vi ser, hvordan hele forståelsen af Kristi person og gerning er tegnet ind i og tolket ud fra retfærdiggørelseslæren. Vi vender senere tilbage til denne tekst.

47. Om dialektisk teologi generelt, se W. Härles artikel i TRE bd.8, s. 683-96, og Macquarrie i TRE bd.17, s. 32-36.
48. Se R. Bultmann 1925 og 1930. Et opgør med R. Bultmann hos R. Prenter 1955, s. 392ff.

Også i Det ny Testamente er »retfærdiggørelse« et sammenfattende udtryk for Guds frelseshandling i Kristus, nemlig hos Paulus, først og fremmest i Galaterbrevet og i Romerbrevet, selv om det her, også hos Paulus, står ved siden af andre udtryk, f.eks. »forsoning« (»forligelse«, »ikke-tilregnelser af synden« 2. Kor. 5,18; Rom. 5,10), »forløsning« (Rom. 3,24; 1. Kor. 1,30, igen ved »syndernes forladelse« Kol. 1,14), »antagelse« til Guds børn (Rom. 8,15), »levendegørelse« (Kol. 2,23), »helligelse« (1. Kor. 1,30; 6,11). Alle sammen udtryk som også senere dukker op, i forskellig udlægning og forskellig indbyrdes vægtning, andre steder i dogmatikken. Flere steder kombinerer Paulus selv flere af udtrykkene (f. eks. 2. Kor. 5,18; 1. Kor. 1,30). Således indeholder afsnittet Rom. 3,23-26 næsten samtlige motiver i retfærdiggørelseslæren. Alligevel er »retfærdiggørelse« i særlig grad blevet krystalisationspunktet for kirkens forståelse af frelsen i Kristus, i hvert fald i den vestlige kirke, d.v.s. den romersk-katolske kirke og de på Reformationen hvilende kirker, vel at mærke i en særlig omformning af Paulus og under anden betegnelse, nemlig i »læren om synd og nåde«.

2. Udviklingen i nådesbegrebet hos Augustin og i skolastikken

Også ordet »nåde« (*châris*) er hos Paulus en sammenfattende betegnelse for Guds frelseshandling i Jesus Kristus. Naturligvis er talen om Guds »nåde« et centralt udtryk for Bibelens forkyndelse overhovedet, også i Det gamle Testamente, nært associeret med ord som »godhed«, »retfærdighed«, »barmhjertighed«, »trofasthed« som udtryk for en grundrelation mellem Gud og mennesket fra Guds side, for Guds nådige handling med sit folk og med den enkelte, som det kommer til udtryk i »udvælgelsen« og »pagten« og i håbet om en eskatologisk »frelse«. Således anvendes ordet »nåde« også i Ny Testamente. Hos Paulus er det dog næsten overalt helt præcist en betegnelse for Guds eskatologiske frelseshandling i Jesus Kristus, i hans død og opstandelse, og for frelsens virkelighed i ham, næsten synonymt med »Guds retfærdighed«. Som sådan betegner »Nåden« en helt ny epoke i frelseshistorien i forhold til »Loven«, en ny frelseshandling med alle mennesker fra Guds side, en begivenhed som indebærer en helt ny situation for det menneske, som tager imod »Evangeliet« i tro på Jesus Kristus. Nåden er på én gang en eskatologisk virkelighed og en virkelighed, der modtages som gave i troen, ligesom troen på Kristus er den nye skænkede »retfærdighed for Gud«, en virkelighed mennesket »står i«, og ud af hvilken det lever det nye liv »i Ånden«. Derfor indebærer nåden også for den enkelte konkrete »nådegaver«, som ikke kun er specielle karismatiske gaver, men »Åndens frugter« i indbyrdes tjeneste, sammenfattet i kærligheden til næsten.

Den specielle paulinske retfærdiggørelseslære, der har sin helt præcise baggrund i en reflekteret gennemtænkning af forholdet mellem denne »retfærdighed for Gud ved tro på Jesus Kristus« og Moseloven hos Paulus, spiller ikke nogen væsentlig rolle i de følgende århundreder. Frelsen i Kristus udtrykkes i andre begreber som f.eks. forløsning, og kampen drejer sig først og fremmest om det nye liv i opgør med gnosticismen. »Syndernes forladelse« er væsentlig knyttet til dåben.

Med Augustin (354-430) bliver retfærdiggørelseslæren imidlertid igen aktuel, i hans opgør med Pelagius. En væsentlig forudsætning for Augustins udlægning er også læren om »arvesynden«, som er Augustins udlægning af Paulus' tale om alle menneskers faktiske syndighed (Rom. 5,12ff.). For Augustin betyder arvesynden tab af menneskets moralske frihed. Derfor er det ikke nok til menneskets frelse, at Gud tilgiver de begåede synder, og at Gud iøvrigt har skabt mennesket med fornuft og fri vilje og har åbenbaret Loven og givet os Kristus som forbillede; for mennesket er på grund af dets bundethed ikke i stand til at opfylde Loven, med mindre Gud tillige »indgyder nåden«, i kraft af hvilken mennesket først bliver frit til at gøre Guds vilje. Augustin henviser herfor til Rom. 5,5 (*De spiritu et littera*, TT 68-81). »Nåden« (*gratia*) er her ikke en ydre virkelighed, tilgivelsen, men en indre nådevirken i mennesket, en indgydt kærlighed til Gud, gennem hvilken Gud helliggør mennesket. Ja nåden er en usynlig dragelse, med hvilken Gud leder mennesket til omvendelse og tro og fører det til frelse.²

Et særligt problem i Augustins teologi bliver derfor forholdet imellem nåden og menneskets frihed, som også for Augustin er et vigtigt begreb. Ved nåden genskabes menneskets frihed, idet Gud giver det »både at ville og at virke, for at hans gode vilje kan ske« (Fil. 2,13). Men alene nåden kan føre til omvendelse, ligesom mennesket også forbliver henvist til nådens hjælp. Augustin ender da også konsekvent i en lære om prædestinationen.

Vi skal ikke her gå nærmere ind på nådelærens videre udvikling, men blot konstatere, at med Augustin bliver forholdet imellem *synd* og *nåde* til et hovedtema i teologien. Synd og nåde er her virkeligheder i mennesket, selv om nåden naturligvis er virket af Gud. Denne nådelære udformes yderligere i skolastikken, hvor den bygges ind i en omfattende totaltolkning af tilværelsen, omfattende skabelse og genløsning, og hvor teologien betjener sig af aristoteliske begreber. Således overføres begrebet »form« og »kvalitet« på den »indgydte nåde«.³

I den senskolastiske teologi, som Luther forholdt sig til, sondres yderligere imellem Guds frie »antagelse« af mennesket og nådens virke i mennesket, hvorved den sidste i en vis forstand kommer til at stå som »forudsætning« for menneskets frelse. Et særligt problem er spørgsmålet om, hvorledes mennesket »genoptages i nådens stand«, når det er faldet i »dødssynd« og derved har mistet »nåden« efter dåben. Det er spørgsmålet

med arvesynd
(modet Vulgata)



intet skel
mellem
det færdige gode
og
helligt gode

Banahäfe:
two = lydlighed

om *bodssakramentet*. Og i denne sammenhæng anvender den middelalderlige skoleteologi begrebet »retfærdiggørelse«. Det er baggrunden for, at Luthers opgør med den skolastiske teologi bliver et spørgsmål om »retfærdiggørelseslæren«, efter at Luther iøvrigt (i sin egen kamp med boden) er kommet til en ny forståelse af, hvorledes Skriften, først og fremmest Paulus, taler om »synd« og »nåde« og om »Guds retfærdighed«.

3. Luthers retfærdiggørelseslære

a. Guds ord som lov og evangelium

Selv om Luthers opgør med den skolastiske teologi således i første række var et opgør med det, *den* forstod ved retfærdiggørelseslæren, er der grund til igen at minde om, at »retfærdiggørelsen« for Luther har et meget videre perspektiv og drejer sig om hele læren om synd og nåde, om det Luther forstår ved »Evangeliet« eller ved »troen på Kristus«.

I skriftet mod Latomus fra 1521, i hvilket han sammenfatter sit opgør med den skolastiske nådelære, konkluderer Luther, at »den som vil forstå, hvad synd og nåde, hvad lov og evangelium, hvad Gud og menneske er, han må begynde med at forstå, hvad Gud og menneske er i Kristus«⁴. Dermed udtrykker Luther på prægnant måde, at spørgsmålet om synd og nåde, d.v.s. om retfærdiggørelsen, er et spørgsmål om *forholdet mellem Gud og menneske*, et forhold som er blevet radikalt nyt på grund af Kristus og i troen på ham, og til at udtrykke denne nyhed, og hvori den består, anvender Luther ordparret »lov og evangelium«. Man kan sige det sådan, at hvor teologien fra Augustin og indtil Luther og katolsk teologi indtil i dag, taler om »synd og nåde« (og i udlægningen af Paulus om Loven og Nåden), der taler Luther om »lov og evangelium«⁵. *Medens skolastikken tænker i værensbestemmelser og kvalitetsbestemmelser, tænker Luther i relationsbestemmelser*. Lov og evangelium er personale relationer mellem Gud og mennesket. Hvor skolastikken spørger, hvordan ser det retfærdiggjorte, det helliggjorte menneske ud, dér spørger Luther: *hvorledes ser det retfærdiggjorte menneske ud i Guds øjne (coram deo)?* Det gør en forskel, for det betyder, at der i teologien intet øjeblik kan dispenseres fra forholdet til Gud. På den anden side betyder Reformationen ikke kun en anden måde at tænke på om forholdet mellem Gud og menneske, men også i det mindste en præcisering af Kristi rolle for dette forhold, af Kristi absolutte nødvendighed for frelsen og frelsens afhængighed af Kristus *alene*, og en forståelse af frelsen som et nyt forhold til Gud i troen.

Lov og evangelium er udtryk for personale relationer mellem Gud og mennesket, ikke for to forskellige normer, men for en dialektik i Guds handlen med mennesket, som skyldes menneskets synd. Loven er, hvad der

gælder mennesket uden Kristus, Evangeliet tilsiger mennesket frelsen i Kristus. Samtidig er Luthers udsagn om Loven som hos Paulus udtryk for en refleksion over Lovens indhold og væsen, hvad Loven »kan« og ikke kan, i lyset af Evangeliet (jf. Rom. 8,3f.).

»Loven« er hos Luther ikke kun Moseloven, selv om de ti bud indeholder en sammenfatning af Loven. Alle mennesker står under Loven og har også et vist kendskab til Loven i samvittigheden. Loven er givet med livet selv, den er udtryk for, at livet er givet af Gud, og at Gud forbliver Herre over livet. Som sådan er den virksom i livet selv og møder mennesket som en fordring om at tage vare på næstens liv, sammenfattet i »den gyldne regel« (Matt. 7,12). Først og fremmest er »Loven« ikke kun et indhold, men udtryk for et forhold til Gud, eller rettere: for Guds forhold til mennesket, til det konkrete syndige menneske, bortset fra Evangeliet, uden Kristus. Luther tænker ud fra en bibelsk tradition, der taler om Gud som den, der handler med mennesket i dom og nåde,⁶ og som møder mennesket i sit ord. For Luther møder dette ord os naturligvis i Skriften, men stadig forstået som forkyndelse. Hvor Guds ord rammer mennesket i samvittigheden, rammer det mennesket som *dom*, fordi det faktiske menneske er det *syndige* menneske. Når Luther taler om »lov« i forholdet mellem lov og evangelium, taler han derfor om »den ikke opfyldte lov«, »den anklagende lov«, for det er som sådan, mennesket efter Luthers opfattelse har med Loven at gøre⁷.

2. brøjt

Luther kender ingen neutral beskrivelse af mennesket. Derfor polemiserer han så lidenskabeligt imod Aristoteles, eller rettere: imod anvendelsen af Aristoteles i teologien (i bestemmelsen af menneskets »naturlige kræfter«), for Aristoteles forstår menneskets godhed eller »retskaffenhed« som en retskaffenhed i det selv, som en blot moralsk retfærdighed, medens Skriften, når den taler om »retfærdiggørelse«, taler om menneskets forhold til Gud. Deraf Luthers sondring mellem »person« og »gerning« og talen om, at det ikke er gerningerne, der gør mennesket godt, men det gode menneske, der gør gode gerninger (TT 186-189 = WA 10,1,1; 325-329).

I retfærdiggørelsen drejer det sig om mennesket selv, om mennesket som person. Det betyder ikke, at mennesket ikke også er dets gerninger, at det ikke er ansvarligt for sine handlinger. Mennesket er syndet, fordi det syndet. Men mennesket konstitueres ikke af dets gerninger, d.v.s. af det selv, men af dets forhold til Gud. Mennesket er skabning, og menneskets »retfærdighed« er et udtryk for dets rette forhold til Gud og til næsten, forstået i lyset af Evangeliet, og som det er virkeliggjort i troen. Menneskets »godhed« er en skænket godhed, som består i at modtage livet i tak og tillid til Gud og give det videre til næsten og deri have del i Guds godhed. Men det faktiske menneske er det syndige menneske. Derfor Luthers paradoksale udsagn, at »ingen kan opfylde Loven, uden han er fri af Loven« (TT 193f = WA 10,1,1; 359,21ff), for en sådan »retfærdighed« formår Loven ikke at virke i det

Gal. 4,4

er nåde = Bankhöfen: retfærdiggørelse af ikke synden men synderen. 205

menneske, som er »under Loven«. For det menneske er Loven en »tvingende Lov«, der højest kan virke en ydre »borgerlig« retfærdighed, og som samtidigt afslører menneskets indre uvillighed imod Gud.⁸ I den forstand åbenbarer Loven synden (Rom. 3,20).

Det syndige menneske opfylder ikke Loven. Her bygger Luther videre på Augustin, når han taler om, at synden ikke kun er de enkelte syndige gerninger, men menneskets bundethed af syndens magt, som gør, at dets gerninger ikke er gjort af fri og villig kærlighed til Gud og næsten, men tvungne gerninger, gjort »af frygt for straf og i håb om løn«. Hvad skal mennesket da gøre, når det rammes af Guds ord i samvittigheden, af Lovens dom? I en vis forstand kan det *intet* gøre, eller det kan kun, siger Luther, »fortvivle over sig selv....og høre Evangeliet« (TT 188). Således udlægger Luther Paulus' tale om Loven som »tugtemester til Kristus« (Gal. 4,1-3). Luther kan som bekendt understrege denne »fortvivlelse« og nødvendigheden af denne fortvivlelse, af syndserkendelsen, meget stærkt, ikke mindst i de tidlige skrifter. Syndserkendelsen hører med til retfærdiggørelsen, ja i en vis forstand er retfærdiggørelsen her »at give Gud ret i hans dom« - og håbe på Evangeliet. Luther står utvivlsomt her i en tradition af middelalderlig bodsfromhed, for hvilken det drejer sig om »at dømme os selv, for at vi ikke skal dømmes« (1. Kor. 11,31). Og dog er der ikke kun tale om at »gøre bod«, for der gives ingen vej fra dom til nåde, med mindre mennesket hører *Evangeliet*.

Evangeliet er et *nyt* ord, som tilgiver synden, fordi det er en forkyndelse af Kristus, som den der har båret dommen og slettet den ud⁹, og først i denne tro er det muligt at modtage dommen og selv at dømme sit »gamle menneske«, fordi mennesket i troen på Kristus har fået en ny identitet »i Kristus«. Og dog fastholder Luther livet igennem, at Lovens dom hører med til retfærdiggørelsen som en sandhed, der gælder mennesket uafkortet bortset fra Evangeliet, og som ville gælde i samme øjeblik, jeg så bort fra Evangeliet. I den forstand er Lovens dom en blivende forudsætning for Evangeliet. Evangeliet bekræfter Lovens dom og ophæver den, fordi Loven er opfyldt i Kristus¹⁰.

Luthers tale om Lovens dom som en side af retfærdiggørelsen, af forholdet til Gud, er en vanskelighed for et nutidigt menneske, også for en nutidig evangelisk kristen. Det spørgsmål vender vi tilbage til. Her skal det blot slås fast, at der er ikke tale om en »pietistisk« omvendelse, der lader sig beskrive psykologisk. Erkendelsen af menneskets synd er en blivende forudsætning for Evangeliet, naturligvis ikke en »forudsætning« vi skal yde i forhold til Loven som en slags »forberedelse til nåden«, men netop den »anden« sandhed, som er indeholdt i Evangeliet selv som ny og tilsagt sandhed, et nyt forhold til Gud, os selv og alle ting. Der er heller ikke kun tale om en ydre »døm«, endsigse en vilkårlig dom, men snarere om en indre

Prof. Jørgen Skov

dom i samvittigheden, en selverkendelse for Guds ansigt - i lyset af Guds grænseløse nåde i Kristus. Dermed er vi fremme ved Luthers nye forståelse af begrebet »nåde« og hans nye bestemmelse af forholdet mellem synd og nåde.

b. Den kristne som simul justus et peccator

Hvad er der da at sige om det retfærdiggjorte menneske, hvorledes har Luther bestemt forholdet mellem synd og nåde? Det svarer Luther på i skriftet mod Latomus (jf. TT 204-224 = WA 8, 103-115). Udgangspunktet for Luthers opgør med den skolastiske nådelære var spørgsmålet om boden, om menneskets genoptagelse i nådens stand, når det er faldet i dødssynd efter dåben og har mistet nåden (d.v.s. den helliggørende nåde). Luther påpeger dilemmaet, at enten har mennesket nåden i kraft af dåben og er ikke synder, eller også er det synder og er faldet ud af nåden. Det medfører, at man ikke forstår synd og nåde radikalt nok, d.v.s. sådan som Skriften forstår dem, men indfører grader af synd og nåde. Heroverfor gør Luther gældende, at netop den kristne erkender sin synd, og at Guds nåde netop gælder syndere. Derfor hævder han med henvisning til Paulus, at der må gennemføres en anden sondring, som efter hans mening er mere bibelsk, nemlig en sondring mellem »synd« og »vrede«, og mellem »nåde« og »retfærdighed« eller, som Luther senere kalder den sidste, en sondring mellem »nåden« og »nådegaven« (*gratia* og *donum*).

Loven åbenbarer nemlig et dobbelt onde, et indre og et ydre. Det indre er menneskets synd, som ikke kun er de syndige gerninger, men *synden selv*, den onde vilje, ud af hvilken de syndige gerninger fødes. Luther kan også tale om »personsynden«, fordi synden ikke kun er forbundet med menneskets driftside. Men der er et andet og større onde, nemlig *Guds vrede*, det vi i det foregående har kaldt Lovens dom, som vi er under på grund af synden, og som vi kun kan frelses fra derved, at Gud nådigt vender sit ansigt imod os påny. Det er det, som sker igennem Evangeliet. Også Evangeliet åbenbarer et dobbelt gode, ja det åbenbarer det ikke blot, men skænker det, nemlig *nåden og troen*. Evangeliet er forkyndelsen af Kristus, og troen på Kristus er menneskets nye, skænkede »retfærdighed for Gud« (Rom. 3,23), hvis frugter er de gode gerninger. Troen er altså virkelig et »indre gode«, en ny retfærdighed i modsætning til synden. Men større end troen er nåden, som er selve Guds nådige sindelag, hans »yndest og gode vilje« (*favor dei*), uden hvilken troen ikke ville være der, fordi den intet havde at holde sig til. Derfor ligger frelsen alene i Guds nåde. Nåden er total, siger Luther, den gælder personen, mens det samme ikke gælder troens nye liv, da også den troende stadig må kæmpe mod syndens onde tilbøjelighed. Hvad vil Luther sige hermed?

1. Han siger, at synd og nåde ikke er modsætninger på samme plan: Synden er menneskets synd; men nåden er Guds nåde, og ikke en ny kvalitet i mennesket. Modsætningen til »nåden« er ikke synden, men »vreden«. Vreden er Guds reaktion på synden, et udtryk for menneskets fortabthed på grund af synden, dets adskilthed fra Gud, som Gud åbenbarer i Loven, når Loven »åbenbarer synden«. Mens »nåden«, som vi har sagt i det foregående afsnit, er en helt ny sandhed, *en ny relation til Gud*, som gælder mig på grund af Kristus og i troen på ham - i stedet for den sandhed, som gælder mig på grund af synden. I den forstand er nåden en »ydre« virkelighed.

2. Men nåden er også Guds *nådige handlen* med os i Evangeliet, som skænker os troen, som stiller os ind under nåden og samtidig er nådens virke i os. Syndens modsætning er »retfærdigheden«, og Evangeliets nye retfærdighed er i følge Paulus *troen*, d.v.s. »troen på Kristus« (*fides Christi*). At troen er Guds »gave«, betyder ikke blot, at troen selv er skænket af Gud, men netop at »troen på Kristus« er frelsens nye virkelighed i os. Når Luther taler om troen på Kristus, taler han om troen som *fællesskab med Kristus*, i hvilket alt det, som gælder Kristus, gælder os. Derfor er troens retfærdighed en »fremmed og tilregnet retfærdighed«. Samtidig er troen på Kristus *Kristi herredømme*, i hvilket Kristus virker i os, og mennesket selv får del i Kristi retfærdighed. Derfor kan Luther i anden sammenhæng tale om trosretfærdigheden som en »dobbelt retfærdighed«, på én gang *Kristi retfærdighed, som tilregnes os, og vor egen begyndte retfærdighed i troens lydighed imod Guds vilje*, selv om denne retfærdighed netop kun er begyndt og derfor alene består i kraft af Kristi retfærdighed (jf. TT 217-219). Her (i den refererede sammenhæng, TT 207-209) bruger Luther en anden terminologi og siger det sådan, at for Kristi skyld er vi »under nåden« og har en nådig Gud, medens han i det følgende taler om troen selv og troens nye liv som »nådegaven«, der endnu kun er en delvis helbredelse for synden.

3. For Kristi skyld er vi under nåden, i den forstand er vi frelst. Man kan ikke på samme tid være »under vreden« og »under nåden«. Nåden gælder personen og er en totalitet. Men det samme kan ikke siges om »gaven«. Under nåden har vi syndernes forladelse, d.v.s. synden fordømmer ikke længere; men det betyder *ikke*, at den kristne selv er *uden synd*. Tværtimod vil netop den kristne først helt erkende sin synd og kæmpe imod den, ja nu først er mennesket *frit* til at kæmpe imod synden. Troen er på en måde en ny identitet i troen på Kristus, selv om den troende stadig må vedkende sig sit »gamle menneske«. Derfor må den kristne dagligt bede: »forlad os vor skyld«. Frelsen ligger ikke i vor større eller mindre grad af tro og retfærdighed, men alene i Guds nåde, som tilgiver synden. Sagt i terminologien fra retfærdiggørelseslæren; den kristne, eller som Luther siger, den døbte, den troende, er helt retfærdig på grund af nåden, (man kunne også sige: helt

RETFÆRDIGGØRELSE

208 TOTAL	GRATIA = NÅDE	>< GUDS VREDE	CORAM DEO (2 bruc)
PARTIAL	DONUM = NÅDEGAVE (TRO)	>< SYND	CORAM MONDO (1 bruc)

HELLIGGØRELSE

retfærdig på grund af Kristus), selv om han eller hun *i sig selv endnu er syndere*. Det er hvad man kunne kalde retfærdiggørelsens »totalaspekt« (helt retfærdig og helt synder).

totalaspekt

4. Men nåden er *aldrig uden »gaven«*. Vi ville ikke være under nåden uden troen på Kristus, og troen betyder også en begyndende overvindelse af synden. I troen på Kristus er nåden virksom i mennesket, og her er der også tale om en *begyndt retfærdighed* i mennesket selv, for så vidt vi i troen gør Guds vilje og kæmper imod synden, selv om vi gang på gang kommer til kort. Derfor er den kristne stadig synder, i det omfang han eller hun dagligt synder, til trods for kampen imod »det gamle menneske«. Det er, hvad der er blevet kaldt retfærdiggørelsens »partialaspekt« (den kristne er både synder og retfærdig), selv om partialaspektet helt hviler i totalaspektet, for så vidt vi atter ville falde ind under Lovens dom (under »vreden«), hvis vi ikke i troen holdt os til nåden. Begge aspekter ligger i sætningen, at den kristne er »på engang synder og retfærdig« (*simul justus et peccator*)¹¹ Eller som Luther siger i teksten i Latomuskriftet: »Alt er tilgivet ved nåden; men alt er endnu ikke helbredt ved gaven« (WA 8, 107,2).

Bonhöfer

partialaspekt

5. Således indeholder retfærdiggørelsen for Luther både en radikal ny situation »under nåden« og tillige en virkelig fornyelse af mennesket i troen på Kristus - selv om fornyelsen kun er begyndt og først fuldendes i det evige liv. Men pointen er nøjagtigt, at fornyelsen er troen på Kristus, og at troens *vished* og troens kraft derfor ikke ligger i »den engang modtagne gave«, i nådens virksomhed i os, men alene i Guds nåde, eller hvad der er det samme: i Kristus, som troen holder sig til. Ja, troens egen retfærdighed er jo i en vis forstand dette, ingen anden »retfærdighed« at ville have end Guds nåde i Kristus. Deri opfylder troen det første bud, som Luther siger i »Sermonen om de gode Gerninger«, ingen anden godhed at have end dén »skabte godhed«, som vi talte om i det foregående afsnit, og som består i at modtage livet fra Gud og give det videre til de andre. Således er »retfærdiggørelsen« virkelig »frelse«, en genoprettelse af det skabte menneskeliv, en opfyldelse af menneskets bestemmelse¹².

6. Det er klart, at »synd« og »retfærdighed« her ikke er udtryk for en etisk beskrivelse af mennesket. Som sådan ville Luthers sætning være meningsløs. På den anden side er den heller ikke blot et postulat. Luther siger ikke, at mennesket blot forbliver den synder, det var. Synden har også mistet sin magt. Derfor betyder Luthers tale om, at den kristne forbliver synder - indtil døden og opstandelsen med Kristus - heller ikke, som Latomus befrygter, og som mange kritikere af Luther senere har ment, en etisk passivitet: Mennesket kan jo alligevel intet stille op imod synden. Tværtimod, hævder Luther, nu først er mennesket frit til at kæmpe imod synden, også imod synden i det selv, og fri til at gøre kærlighedens gerninger. Men troen på syndernes forladelse betyder også en frihed over for menneskets egne -

etiske og politiske - gerninger, netop fordi det ikke skal retfærdiggøres igennem dem. Gerningerne er »gode«, for så vidt de kommer næsten til gode, og skal gøres med henblik på det, så godt vi formår; men menneskets frelse, dets evige forhold til Gud - og næstens frelse - afgøres ikke af gerningerne, men alene af Guds nåde, forkyndt i Evangeliet uden nogen betingelser.

Således handler retfærdiggørelseslæren virkelig om dette jordiske menneskeliv, om en virkelig befrielse for menneskets bundethed af sig selv og af syndens magt, om en virkelig frihed til kærlighedens tjeneste. Men denne frihed ligger »uden for mennesket selv« i en ny beroenhed på Gud i troen på Jesus Kristus. Det er pointen i Luthers retfærdiggørelseslære og i hans udlægning af den kristne tro overhovedet. Men dermed har vi overskredet grænsen til en nutidig refleksion over retfærdiggørelseslæren, som vi tager op i et følgende afsnit. Forinden vil vi kort sammenfatte, hvad bekendelses-skrifterne siger om »retfærdiggørelsen af tro på Jesus Kristus«.

c. Luther og Melanchthon (Confessio Augustana)

Medens Luthers retfærdiggørelseslære, bortset fra nogle polemiske småskrifter og en række disputationstester, udelukkende foreligger i hans eksegetiske skrifter i form af en udlægning af konkrete bibelttekster, skyldes den læremæssige sammenfatning af retfærdiggørelseslæren *Philipp Melanchthon* (1497-1560). Vi vil her udelukkende holde os til *Confessio Augustana* (1530), der er den fælles reformatoriske bekendelse for de fleste lutherske kirker. *Confessio Augustana* har først og fremmest til formål at sammenfatte den nye »lutherske« forståelse af Evangeliet og læren om retfærdiggørelsen, som iøvrigt i CA er næsten synonyme begreber.

I sidste ende går CA I-XXI tilbage til Luthers personlige bekendelse i »Vom Abendmahl Christi« fra 1528, med Schwabacher-artiklerne 1529 som vigtigste mellemed¹³. Derudover forudsætter den naturligvis Melanchthons egen teologi, først og fremmest hans intensive eksegetiske og pædagogiske arbejde med Romerbrevet. Medens Luthers bekendelse ikke indeholder nogen selvstændig artikel om retfærdiggørelsen, men her som andre steder ser retfærdiggørelsen som en del af *bekendelsen til Kristus* som den, der er død for vore synders skyld og er vor eneste Herre og Midler hos Gud, gør CA retfærdiggørelsen til et selvstændigt tema og ser den mere under et *antropologisk* synspunkt i modstilling til art. II om »arvesynden«, der ses som menneskets status efter syndefaldet¹⁴. Det er et forsøg på at indordne retfærdiggørelseslæren i et mere traditionelt dogmatisk skema. Samtidig lægger Melanchthon vægt på at definere selve begrebet »retfærdiggørelse« ved hjælp af klare bekendelsesudsagn fra Skriften (Rom. 3 og 4). Således omtaler CA intet sted Luthers sætning om den kristne som »simul justus et peccator«. Den forekommer heller ikke i Luthers prædike-

ner. Det er en udpræget teologisk polemisk sætning, som udtrykker noget præcist; men som hverken hører hjemme i kirkens forkyndelse eller i kirkens bekendelse.

Medens Luther, som vi har set, forstår retfærdiggørelsen som det samlede udtryk for frelsen i Kristus, som omfattende både tilgivelse og fornyelse, *sondrer Melanchthon mellem retfærdiggørelsen og det nye liv* og forbeholder ordet »retfærdiggørelse« for nådemotivet. I CA IV, og i CA i det hele taget, er »retfærdiggørelsen« således synonym med »syndernes forladelse«. Sagt på en slagordsagtig måde: Medens »den retfærdiggørende nåde« i middelalderen og i traditionel katolsk teologi betyder »den helliggørende nåde«, betyder »retfærdiggørelse« her, at mennesket »frikendes«, »tages til nåde« og »modtages i nåden«, i fællesskabet med Gud: »*justificari coram deo*«.

Iøvrigt indeholder art. IV tre udsagn:

1. Retfærdiggørelsen er »*gratis*«, d.v.s. »uforskyldt«, »af nåde«, uden forudgående forberedelse til nåden »ved egne kræfter« eller betinget af efterfølgende »fortjenester eller gerninger« (jf. art. IV,1).

2. Retfærdiggørelsen sker »*propter Christum*«, »for Kristi skyld«, »han som ved sin død har gjort fyldest for vore synder«. Retfærdiggørelsen er for Melanchthon som for Luther uløseligt bundet til Kristus og hans død. Men medens Luther mere ser Kristi gerning og retfærdiggørelsen under ét som »det salige bytte« mellem Kristus og os, henviser Melanchthon blot til den engang fuldbyrdede forsoning med det traditionelle udtryk »*satisfecit*«, et ord som iøvrigt også Luther kan bruge.

3. Retfærdiggørelsen modtages »*per fidem*«, »ved troen, når vi tror, at vi for Kristi skyld tages til nåde ...«. Troen er ingen ydelse fra menneskets side, men ren modtagelse. Alle tre udsagn findes i Rom. 3,24! - At Gud »tilregner« (*imputat*) den troende »denne tro til retfærdighed for Gud« (Rom. 4,5), at troen altså er en »tilregnet retfærdighed«, udtrykker igen motivet »*coram deo*« som indeholdt i selve begrebet retfærdiggørelse, ligesom det med en vis ret kan siges at indeholde Luthers dialektik imellem synd og retfærdighed. Derimod omtales fornyelsen ikke som en side af retfærdiggørelsen selv, for at fastholde dennes karakter af ren nåde. Det betyder imidlertid ikke, at *den retfærdiggørende tro selv* ikke også i CA er *Åndens fornyende gerning* i mennesket, og at troen ikke også omfatter den »nye lydighed«. Den omtales i art. VI, efter at art. V har tilføjet, at troen selv er Guds gave, virket ved Helligånden »i dem, som hører Evangeliet«. Formuleringen, at troen »*bør bære gode frugter*« (art. VI), antyder måske Melanchthons senere tale om Lovens »*trede brug*« (som vejledning for de kristne), medens Luther også efter 1530 fastholder udtrykket, at troen »*bærer gode frugter*« (Matt. 7,17). Iøvrigt ikke bare i gerninger over for næsten, men også i forholdet til Gud, i tak og lovprisning, i kamp imod synden, og i villighed til at tage lidelse på sig for troens og for kærlighedens skyld.

Det er Melanchthons fortjeneste at have bragt retfærdiggørelseslæren på en klar formel uden snæver bundethed til en bestemt teologi. Det er også Melanchthons forståelse af retfærdiggørelsen som en rent »forensisk« retfærdiggørelse »for Gud« (for Guds domstol), til forskel fra »helliggørelsen«, som føres videre i den lutherske ortodoksi. På den måde bliver helliggørelsen imidlertid næsten uundgåeligt noget, der »følger efter« retfærdiggørelsen, og derigennem bliver »retfærdiggørelse af tro« ikke længere, som hos Luther og som tilsigtet i CA, et umiddelbart udtryk for frelsen i Kristus, men til et *moment* i menneskets frelse, i »frelsens orden«, enten retfærdiggørelsen nu knyttes til dåben, som i ortodoksien, eller til »omvendelsen« som i pietismen. Derigennem opløses Luthers dialektik i forståelsen af synd og nåde, og trosbegrebet selv forvandles til et uanskeligt udtryk for menneskets subjektive »tro«. Det er en af årsagerne til, at retfærdiggørelseslæren fornemmes som vanskeligt tilgængelig for et nutidigt menneske¹⁵.

4. Den nutidige diskussion om retfærdiggørelseslæren

Vi vil inddele dette afsnit i tre punkter: (a) den økumeniske diskussion med den romersk-katolske kirke, (b) diskussionen med Karl Barth om »lov og evangelium«, og endelig (c) spørgsmålet om de videre antropologiske aspekter af retfærdiggørelseslæren som en mulig tilgang til en nutidig forståelse af retfærdiggørelsen af tro.

a. Den økumeniske diskussion med den romersk-katolske kirke

Den katolske kirkes officielle »svar« på Reformationen og specielt på den lutherske retfærdiggørelseslære foreligger i *Tridentinerkonciliets* »Dekret om retfærdiggørelsen«, 1547 (DS 1520-1583; jf. O.H. Pesch/A. Peters 1981, s.169-221). Det er igennem århundreder blevet forstået som en klar afgrænsning imod den lutherske forståelse af retfærdiggørelsen og dermed over for de evangeliske kirker, som er fremgået af Reformationen, ligesom omvendt de lutherske bekendelsesskrifter er blevet opfattet som en tilsvarende afvisning. Om dette svar er tilstrækkeligt, er i dag genstand for diskussion både i katolsk og i evangelisk teologi, selv om dette naturligvis ikke kun er et spørgsmål om retfærdiggørelseslæren.

I dette dekret sammenfattes for første gang under overskriften »retfærdiggørelsen« den klassiske katolske lære om synd og nåde, selv om dekretet ikke kun reproducerer dén skolastiske teologi, Luther polemiserede imod. På den anden side indeholder dekretet intet forsøg på at gå ind på det reformatoriske anliggende, men er i alt væsentligt et forsvar for den traditionelle måde at formulere sagen på med afvisning af en række

lutherske nøgleformuleringer, som man, bedømt ud fra ens egne forudsætninger, mener er klart hæretiske.

Her skal vi ikke referere konciliets opfattelse, men nøjes med at pege på det katolske anliggende. Dekretet indleder med at slå fast, at mennesket ikke kan frelses ved egne kræfter, men kun ved nådens hjælp. Det er man altså enige om; spørgsmålet er, hvorledes det forstås. Her er det konciliets hovedanliggende at slå fast, at »retfærdiggørelsen ikke kun består i syndernes forladelse, men også i en indre fornyelse af mennesket«. Selv om dette utvivlsomt er ment som en afvisning af reformatorenes tale om »retfærdiggørelse af tro alene«, rammer det, som vi har set, i virkeligheden hverken Luther eller CA, som også taler om fornyelsen. Det er ikke her, uenigheden ligger, men alene i reformatorenes understregning af, at mennesket trods al indre fornyelse forbliver henvist til Guds tilgivelse, og at frelsen derfor ikke er betinget af den kærlighed, som er troens frugt. Reformatorerne henviser herfor til Skriftens klare sprogbrug; mens konciliet går ud fra et helt andet trosbegreb og taler om »den tro, der er formet af kærligheden til Gud« (*fides caritate formata*). Det er tydeligt, at konciliet holder fast ved den traditionelle forståelse af synd og nåde, hvorefter »nåden« kun er »den indgydte nåde«, idet man på hvert punkt af »frelsesprocessen« - og sådan forstår man frelsen - understreger nødvendigheden af menneskets »samvirken med nåden«, selv om denne selv er betinget af »nåden«. Det katolske anliggende er her at understrege, at det virkelig er mennesket, der frelses, og at mennesket er defineret ved dets frihed, selv om det først må forløses til virkelig frihed ved »den indgydte kærlighed«.

Som vi har set, kan Luther selv tale stærkt om troens nye frihed som en skænket frihed. For Luther er det ikke uvigtigt, at det er mennesket, som tror. Men mennesket kan ikke forberede sig til nåden, ligesom det er afgørende, at talen om menneskets frihed ikke gør helliggørelsen til en ny betingelse for modtagelsen af nåden. Om dette er tilfældet for Tridentinerkonciliets vedkommende, er genstand for diskussion (fra luthersk side P. Brunner 1963). I hvert fald holder dekretet fast ved ordet »fortjeneste« med henvisning til Ny Testaments tale om »løn«.

Som det ses, taler de to parter tildels forbi hinanden, først og fremmest fordi konciliet ikke forstår Reformationens anliggende eller dens henvisning til Skriftens sprogbrug. Det gælder både begreberne nåde og retfærdiggørelse og ikke mindst Luthers tale om troen. Her indrømmer de fleste katolske teologer i dag, at konciliet misforstår talen om troens »vished«, som om den var en selvsikker vished om troens egen frelsthed og ikke alene en vished om Evangeliets tilsagn om syndernes forladelse. Til gengæld påpeger katolske teologer, at Luthers polemik imod talen om »den modtagne nåde« som en ny »kvalitet« i mennesket ikke rammer den oprindelige intention med dette udtryk, som netop var at tale om nådens herredømme

Nåde gaver
bevirkede ikk
retfærdig gørelse
men løn
frelser.

i mennesket, selv om det indrømmes, at udtrykket næppe er adækvat og ofte er blevet misforstået i katolsk fromhed. Selv om Tridentinerkonciliet dekret besidder dogmatisk autoritet, må det også læses som et historisk dokument, og lutherske teologer kan i hvert fald ikke med henvisning til Tridentinerkonciliet hævde, at den katolske kirke lærer, at mennesket frelses ved egne gerninger.

Når det er kommet til denne nye situation i diskussionen om retfærdiggørelsen, skyldes det en udvikling i både evangelisk og katolsk teologi i dette århundrede og for den katolske kirkes vedkommende ikke mindst bekræftelsen af denne udvikling igennem *Det andet Vatikanerkoncil* (1962-1965). Det gælder ikke mindst en fælles historisk bibelforskning, men også inspirationen fra bl.a. Barths teologi og fra evangelisk teologis intensive beskæftigelse med Luthers egen teologi (H. Küng 1957; O.H. Pesch 1967).

Men det drejer sig ikke kun om enkeltteologers mere åbne holdning over for evangelisk teologi og en moderne historisk bevidsthed. Det anerkendes også fra officielt katolsk hold. Således nedsatte den katolske kirkes »Sekretariat for de kristnes Enhed« efter Det andet Vatikanerkoncil i 1967 sammen med Det lutherske Verdensforbund en fælles teologisk studiekommision, der i 1971 udgav en bemærkelsesværdig rapport med titlen »*Evangeliet og Kirken*«¹⁶, i hvilken begge parter erklærer »en vidtgående enighed i spørgsmålet om retfærdiggørelsen«. Man er enige i, at frelsen ikke er knyttet til nogen menneskelige betingelser, og at »retfærdiggørelsen« på den anden side ikke kun er en ydre tilsigelse, men en virkelig ny begyndelse og grundlaget for det nye liv. Videre er man enige i, at »retfærdiggørelse« hos Paulus er et udtryk for hele frelsen, selv om han også kan bruge andre udtryk. Det er for luthersk teologi heller ikke det afgørende, men alene bekendelsen til Guds ubetingede nåde i Kristus, og den er man enige om. Derimod erklærer man sig ikke fuldt enige i spørgsmålet om »rækkevidden af retfærdiggørelseslæren«. Medens retfærdiggørelseslæren nemlig i luthersk teologi er kriterium på kirkens forkyndelse og indretning overhovedet, er der en tendens til fra katolsk side at betragte retfærdiggørelseslæren som et lærepunkt mellem andre, eller i det mindste at henvise til andre mulige kriterier.

Uenigheden ligger med andre ord i *konsekvenserne* af retfærdiggørelseslæren f.eks. for forståelsen af kirken og sakramenterne. Her spiller som bekendt for katolsk opfattelse spørgsmålet om »embedet« en central rolle. Det er klart, at hvis spørgsmålet om en bestemt opfattelse af embedet og en bestemt indretning af det gøres til forudsætning for frelsen, bringer dette efter luthersk opfattelse straks enigheden om retfærdiggørelsen i fare. På den anden side må luthersk teologi lade sig spørge, om ikke det, at kirken og sakramenterne, dåben og nadveren, er indstiftet af Kristus, er en lige så ufravigelig bestanddel af den kristne tro? Det er den lutherske kirke ikke i

ENIGHEDER

Katol. og
Luther.

UENIGHEDER

tvivl om for sakramenternes vedkommende og heller ikke for kirkens (jf. CA V og VII). Spørgsmålet er, om der i den katolske forståelse af embedet gøres en forudsætning gældende, som ikke legitimt kan gøres til kriterium på kirkens forkyndelse og sakramenternes virkelighed? Herom står diskussionen med den katolske kirke i dag.

Derfor er diskussionen også gået videre og har medført lignende rapporter om »Herrens nadver« og om »Det kirkelige embede«¹⁷, i hvilke det på tilsvarende måde er lykkedes at nå til vidtgående gensidig forståelse. Et højdepunkt nåede diskussionen om retfærdiggørelseslæren omkring 450-års jubilæet for *Confessio Augustana* i 1980, der ligeledes resulterede i en fælles erklæring¹⁸. Nok så vigtigt er imidlertid det fælles arbejde med at forstå både det reformatoriske og det katolske *anliggende* og konstateringen af, hvor langt man faktisk forstod hinanden, og hvor man ikke forstod hinanden i de diskussioner, som gik forud for Tridentinerkonciliet¹⁹. Diskussionen med den romersk-katolske kirke om retfærdiggørelseslæren er ikke afsluttet, fordi spørgsmålet om *konsekvenserne* af retfærdiggørelseslæren nu engang hører med til denne diskussion. Men det bør ikke ophæve den gensidige forståelse, som nu engang er konstateret, og som i dag stiller spørgsmålet om, hvorvidt de gensidige fordømmelser af hinandens lære, som er indeholdt i reformationstidens officielle bekendelser, og som gensidigt har udelukket hinanden fra kirkens fællesskab, er berettigede også i dag? (K. Lehmann/W. Pannenberg (Hgg.) 1986; 1989).

b. Diskussionen med Karl Barth om »lov og evangelium«

Selv om diskussionen med den katolske kirke i tid ligger efter diskussionen med Barth, bevæger vi os her på en måde endnu i reformationstidens problemstilling, medens diskussionen med Barth endnu er aktuel på den måde, at den også på et bestemt punkt rører ved et problem, som er moderne, nemlig det moderne menneskes vanskelighed ved at forstå, hvad Luther mener med »Loven« og med Lovens »dom«.

Barths betydning for en genoptagelse og nyformulering af Reformationens anliggende og herunder ikke mindst inspirationen fra Luthers teologi er ubestridt; men på ét punkt har Barth vendt sig imod eller kritiseret Luthers retfærdiggørelseslære, nemlig hans tale om Lovens »dom«, eller den plads den indtager. Som bekendt vender Barth om på rækkefølgen af lov og evangelium og taler fra 1935 pointeret om »*Evangelium og lov*« (K. Barth 1935; jf. E. Kinder/K. Haendler (Hgg.) 1986).

1. Vi skal ikke her referere denne diskussion i hele dens bredde. Som bekendt har den også en baggrund i situationen i den tyske lutherske teologi i 1930'erne. Loven er for Luther en virkelighed, som mennesket møder i livet selv, alle er under Lovens fordring, og alle er under Lovens dom, selv om denne først åbenbares i sin radikalitet i mødet med Evangeliet. Men hvor

L. Bang

Sekulariseringen gør sig gældende hos Barth.

På Luthers tid satte ingen? ved Guds skriftens. Alle var selvfølgelig under Guds lov.

ved mennesket fra, hvad Lovens fordring er, hvad der i de krav, vi er under, og i den skyld, vi erfarer, er Guds krav og Guds dom, spørger Barth, andet end fra forkyndelsen af Evangeliet? Luther henviser til budene, som også han udlægger ud fra Evangeliet; men kan vi i dag begynde med budene, med Guds krav på menneskelivet, uden først at sige, hvem den Gud er, som møder os i Loven, og som først bliver entydig ud fra Evangeliet?

2. »Loven« er i Luthers sprogbrug, som vi har set, den ikke opfyldte og derfor »den dømmende Lov«. Loven åbenbarer Guds vrede, Guds reaktion på synden. Men dette er ikke Lovens »oprindelige« eller ligefremme mening, som er en åbenbaring af Guds vilje med sin skabning, ja også Lovens dom står jo i følge Luther i Evangeliets tjeneste, at befri mennesket fra synden. Barth henviser til, at Loven også i Ny Testamente er Moseloven, og taler om »Lovens tavler, som er gemt i pagtens ark«, men henviser også til de nytestamentlige breve, hvor »formaningerne« følger efter forkyndelsen af Evangeliet. Derfor hævder han direkte, at »Evangeliet er Lovens indhold, og Loven er Evangeliets form«. Således har Barth byttet om på rækkefølgen af »lov og evangelium«.

3. Det betyder ikke, hævder Barth, at rækkefølgen »lov og evangelium« ikke har sin klare, bibelsk begrundede ret; men denne ser Barth alene begrænset til Kristi død og opstandelse. Kristus har båret Lovens dom, og derfor er der, hævder Barth, hvor Evangeliet lyder, ikke mere nogen dom, men kun Evangeliet og den i Kristus opfyldte Lov, forkyndt som formaning.

Dette er allerede tildels en »luthersk« gengivet Barth; men der må også rejses kritiske indvendinger: (1) Der er ingen tvivl om, at Barth har peget på en vanskelighed i en entydig udlægning af Loven, fordi Loven møder mennesket som fordring og dom i en af synden perverteret verden. Derfor må Loven udlægges ud fra Evangeliet. Evangeliet er i en vis forstand kirkens eneste forkyndelse. Det ophæver imidlertid ikke, at Gud møder os i livet selv, og at den fordring og dom, som Evangeliet bekræfter, må udlægges i relation til hverdagens erfaringer (G. Wingren 1958). (2) Barth har endvidere ret i, at »den dømmende Lov« er en negativ skikkelse af Loven, og at der derfor må sondres mellem »bud« og »lov«. Denne sondring, som Barth iøvrigt ikke selv gennemfører, har en baggrund hos Luther selv, og er også foretaget i luthersk teologi uafhængigt af Barth (f.eks. af P. Althaus 1960, s. 218-238; 136f). Barth har også medvirket til en præcisering af forholdet imellem »lov« og »formaning«. Her står Barth selv i en reformert tradition og knytter til ved talen om »Lovens tredje brug« som dens »egentlige« brug. For Luther er det afgørende, at troens gerninger, så meget de end opfylder Loven (Guds vilje i budene), ikke er fremkaldt af Loven, men af Evangeliet. Derfor har luthersk teologi under indflydelse af Barth, talt om »formaningen« eller »parænesen« som en skikkelse af Evangeliet, for at undgå en sammenblanding med en ny brug af Loven (W. Joest 1951; E. Schlink

3. 211

1956). (3) Hvad endelig det tredje punkt angår, er det klart, at Barth har ret i, at for den kristne er der ingen dømmende lov, for så vidt vi er under nåden og selv dømmes vort »gamle menneske«. Men denne »dom« består. Og derfor er det et spørgsmål, om Barth har ret i at hævde, at vi kun kender Loven som »formaning«, og herudfra kritiserer den lutherske forkyndelse for ensidigt at kredse om »retfærdiggørelsen« i stedet for at drage konkrete etiske konsekvenser af Evangeliet.

Som man fornemmer, betyder både »lov« og »evangelium« noget andet og mere i Barths teologi end hos Luther, hvor Loven helt er forstået ud fra retfærdiggørelsens situation, og Evangeliet er det nye ord om Guds nåde i Kristus, i tilsigelsen af syndernes forladelse. »Evangeliet« er hos Barth forstået som en opfyldelse af »pagten«, der selv peger hen på »udvælgelsen« som Guds evige frelsesvilje med sin skabning, der er virkeliggjort i Kristus²⁰. Skabelsen forstås alene herudfra som »analogi« til Evangeliet. Heroverfor vil luthersk teologi spørge, om syndens virkelighed er taget helt alvorligt, og om Evangeliet, selv om det ikke er udtryk for et »andet ord«, en anden vilje i Gud, dog ikke også forbliver et »nyt ord«, for så vidt det forkynder og skænker overvindelsen af syndens virkelighed i Kristi død og opstandelse? Derfor er også den kristnes liv præget af Kristi kors, og derfor er også det nye liv som en delagtighed i frelsens eskatologiske virkelighed skjult under *tvetydigheden* i denne syndens verden, så længe den består. Det gælder også den kristnes gerninger. Derfor kan der ikke peges helt så »snorlige« på de etiske og politiske konsekvenser af Evangeliet, som Barth hævder, selv om kriteriet er entydigt, og derfor kan og må den kristne også leve med gerningernes tvetydighed under syndernes forladelse.

Inden og
Barths
farskelig
Luthers teologi

c. Videre antropologiske aspekter af retfærdiggørelseslæren?

Selv om de foregående afsnit har dokumenteret en endog meget omfattende diskussion af retfærdiggørelseslæren i dette århundrede, kan man ikke sige, at den indtager nogen central placering i den almindelige kirkelige bevidsthed, heller ikke i de lutherske kirker. Det hænger sammen med vanskeligheden ved en nutidig formulering af den. Denne vanskelighed blev på slående måde båret til skue af Det lutherske Verdensforbunds 4. generalforsamling i Helsingfors 1963, som netop havde temaet »Retfærdiggørelse i dag«; og hvor det ikke lykkedes at nå til en tilfredsstillende afklaring. Det fortjener derfor at nævnes, at det ti år senere lykkedes at formulere bekendelsen til »budskabet om retfærdiggørelsen som budskabet om Guds frie nåde« - sammen med en bekendelse til dåbens og nadverens virkelighed, og som en udlægning af den fælles kristne bekendelse til den treenige Gud - som grundlag for den såkaldte *Leuenbergkonkordie* (1973) imellem lutherske, reformerte og andre evangeliske kirker i Europa. Leuenberg-

konkordien forener inspirationen fra Barths teologi og de lutherske bestræbelser, som skal omtales i dette afsnit²¹.

Vanskeligheden ved en nutidig interpretation af retfærdiggørelseslæren ligger allerede i selve ordet »retfærdiggørelse«, men ikke kun i ordet, som man jo kunne give afkald på. Vi kender i dag kun udtrykket at »retfærdiggøre sig«, og det kan med en vis ret siges, at det er selve kernen i det moderne menneskes selvbevidsthed, at al erkendelse af sandhed skal retfærdiggøre sig over for mennesket selv. Derfor forekommer enhver tale om en retfærdiggørelse af mennesket på forhånd uforståelig, om ikke meningsløs. Eller omvendt: Det kan hævdes, at selve talen om en retfærdiggørelse *coram deo* er et angreb på den moderne selvbevidstheds sidste forudsætning. Det er vel i grunden Karl Barths svar. Heroverfor hævder en række lutherske teologer - uden at være uenige i Barths kritiske anliggende -, at det ville være forkert på forhånd blot at gå ud fra en modsætning imellem den kristne forkyndelse og den moderne kultur, vi selv er en del af, eftersom denne kultur selv og en række af dens vigtigste landvindinger også har en baggrund i den kristne forkyndelse, nøjagtigt i forkyndelsen af retfærdiggørelsen. Derfor kan og må der føres en samtale om, hvad der gør mennesket til menneske, også fordi den kristne forkyndelse og den kristne tro indeholder et svar på den apori, den moderne bevidsthed selv befinder sig i, nemlig at den ikke selv er i stand til at svare på spørgsmålet om tilværelsens mening.

Under alle omstændigheder må forkyndelsen af Evangeliet sættes i relation til den sociale og kulturelle situation, mennesker i dag lever i, hvis Evangeliet skal høres som et befriende Evangelium, og friheden ligger nøjagtigt i erfaringen af en ny og skænket identitet i mødet med vidnesbyrdet om Jesus Kristus. Denne erfaring modsiger ikke vores moderne indsigt i jeg-identitetens afhængighed af psykologiske og sociale faktorer; men den henter sin befriende kraft fra mødet med dén Guds virkelighed, som al menneskelig identitet i sidste instans grunder i, som gør mennesket til person, og som træder os i møde i Jesus Kristus og i menneskers vidnesbyrd om ham. En sådan erfaring kan ikke bevises, den erfares som »nåde«; men nåde er efter kristen overbevisning et andet ord for Gud, ligesom vi i dag ikke har andet ord for, hvad »nåde« betyder, end netop Guds virkelighed. Evangeliet betyder for det moderne menneske, som har glemte ordet »Gud«, en tilsigelse af Guds virkelighed.

Den erfaring, som kommer til udtryk i retfærdiggørelseslæren, er ikke udtryk for et sværmeri, som ser bort fra, hvad vi ellers oplever som virkeligt. Den modsiger eller benægter ikke den anden erfaring af vor egen bundethed af os selv og vor egen oplevelse af nødvendigheden af at måtte »retfærdiggøre os« over for de krav, som samfundet, arbejdet, andre mennesker, stiller til os, eller vores indsigt i de økonomiske nødvendigheder, vi er bundet af, selv om vi også er medansvarlige for dem og for deres følger.

Sekulariserings-
erfaring
side 252

Kort sagt erfaringen af vores egen forviklethed med den menneskelige, sociale og kulturelle tilværelse på godt og ondt. Disse krav kan *ikke* udlægges som Guds krav på os, selv om det er rigtigt, at livet trods alt også opretholdes igennem dem, for vi har også *ansvar* for dem og søger netop at skubbe ansvaret fra os, når vi føler det nødvendigt at retfærdiggøre os med henblik på dem. Her er altså ikke tale om en udlægning af »Loven« i Luthers betydning - det ord bør vi give afkald på i denne sammenhæng - men nok om en erfaring af den virkelighed »under Loven«, som Evangeliet forkyndes op imod, som en befrielse fra, men også som en frihed til at leve med, idet vi dagligt tager ansvar for vores tilværelse, tager vort ansvar op, hvor og så godt vi kan, og - undlader at retfærdiggøre os. Evangeliet betyder, at vi er befriet fra at skulle retfærdiggøre os; men vi er ikke befriet for ansvaret for vores tilværelse.

Der er således ingen tvivl om, at forståelseshorisonten for forkyndelsen af Evangeliet har ændret sig radikalt siden Oplysningstiden, og at denne ændring ikke blot er blevet til en grundlæggende holdning i os selv, men også er institutionaliseret i vor moderne teknisk-videnskabelige civilisation. Det betyder imidlertid ikke, at spørgsmålet om »frelse«, at livet lykkes, ikke stadig er aktuelt, og heller ikke, at der ikke netop i Reformationens forkyndelse af »retfærdiggørelsen af tro« ligger gemt indsigter, som vi kan trække på i dag.

Over for hverdagens og morgendagens krav drejer det sig ikke kun om spørgsmålet, hvorledes problemerne skal løses, men også og i første række om *mod* til at leve og kræfter til at tage opgaverne op. Her lever vi i en spænding imellem på den ene side nødvendigheden af en grundlæggende accept, som vi ikke kan give os selv, og som er en forudsætning for, at vi er *fri* til at handle, og for et »menneskeligt« forhold til vort arbejde og til hinanden, og på den anden side at »gerningerne« skal gøres i en hverdag og i et samfund, der er præget af sine egne »nødvendigheder« og af nødvendigheden af en rationel planlægning. Det ville være forkert her blot at tale om Evangeliets frihed til »kærlighedens gerninger«, målt på en ideal fordring, som på én gang er opfyldt og ophævet i troens helt personlige eksistens (en streng kierkegaardsk tolkning af Luther). Men det ville også være forkert at tale om to »riger«, som adlyder forskellige fordringer, der ikke har noget med hinanden at gøre (den vrangudlægning af Luther, Barth polemiserede imod).

Derfor gør vi bedst i *ikke* at tale om »to regimente«, fordi vi ved, hvad denne sondring er blevet misbrugt til, selv om den sandhed, den indeholder, nøjagtigt er en indsigt i nødvendigheden af at forene to former for opfyldelse af budet om kærlighed til næsten og muligheden for at sætte dem i forbindelse med hinanden. Den frihed til at handle og den erkendelse af, hvad der er rigtigt, som den kristne mener at erfare i mødet med vidnesbyr-

det om Jesus Kristus, skal virkeliggøres i konkrete handlinger, som ikke opfylder nogen ideal fordring om kærlighed. Dog kan handlingerne være et ufuldkomment udtryk for den, og »retfærdiggørelsen af tro« betyder, at vi ikke skal måle kærligheden, som ikke lader sig måle, men lade gerningerne være gjort i tro på syndernes forladelse. Det er hvad der er at svare på spørgsmålet om kærlighedens absoluthed. Men en sådan frihed er også en frihed til i den konkrete situation ansvarligt at vælge »den bedste løsning«. Det er svar på spørgsmålet om at leve kærligheden i kald og stand. Samtidigt er troens frihed en frihed til i givet fald at handle *imod* de nødvendigheder, der er indeholdt i samfundets eller andre menneskers krav på os, en frihed i forhold til enhver anden fordring om en absolut »nødvendighed«, en relativisering af ethvert absoluthedskrav, som ikke er foreneligt med troens lydighed mod Gud.

Dette svar er ikke i modstrid med Barths svar; men det forsøger at eksplicere svaret ved en henvisning til muligheder for at være menneske, som er indeholdt i svaret. For forkyndelsen af Gud er også en mulighed for, at mennesket kan være sandt menneske. En sådan udlægning af retfærdiggørelseslæren ville ikke være en udlægning af Evangeliet, hvis den ikke var et vidnesbyrd om *Kristus* og om Guds grundlæggende Ja til sin af menneskelig synd og af døden bundne skabning, og hvis den ikke indeholdt et *håb* om en endelig overvindelse af synd og død, som det ikke står i vor magt at overvinde. Samtidigt indeholder den en økumenisk vidde, idet det også fra katolsk teologis side kan siges, at vi ikke har noget andet ord for »nådens« virkelighed end *Guds* virkelighed, og at nådens virke i mennesket (også) indeholder en frihed til »forandring« af den konkrete tilværelse og menneskers vilkår, netop fordi den indeholder et *håb* til den Gud, som har overvundet synden og døden i Kristus (Pesch i O.H. Pesch/A. Peters 1981, s. 374-394).

En sådan forkyndelse kan ikke »bevises«; men den er heller ikke *kun* en forkyndelse af en for menneskets virkelighed fremmed »autoritet«. Det er et vidnesbyrd om en ren nåde, en uforskyldt *gave*, som vi kun kan leve på *i tro*.