

Del III

Nytidens kristendom

NYTIDEN ER EN VANLIG BETEGNELSE på perioden fra ca. 1500 og frem til vår egen tid. Et hovedkennetegn ved kristendommen i dette tidsrommet er at middelalderens overordnede visjon om det ene kristne legemet smuldrer opp. Den vestlige kristendommen splittes opp i ulike retninger på en helt annen måte enn det man var vitne til i middelalderen. I middelalderen var det strid mellom pave og keiser, mellom pave og biskoper, mellom ordensfolk og sekulærgeistlige, men stridene ble hele tiden utkjempet innen rammen av en forestilling om at det kristne legemet var ett, og hadde ett hode. På 1500-tallet brytes denne grunnleggende ideologiske og institusjonelle enheten, og kristendommen deles opp i tre store såkalte «konfesjoner». Ordet konfesjon (lat. *confessio*) betyr egentlig «bekjennelse», en teologisk formulering av de hovedpunktene de kristne tror på. Når den vestlige kristenheten splittes etter den lutherske reformasjonen, dannes det tre store religionspartier med hver sin konfesjon som samlingsmerke. Ordet konfesjon blir også brukt som navn på disse partiene.

Dette systemskiftet omtales i forskningen gjerne som kristendommens *konfesjonalisering*. Konfesjonaliseringen førte til en oppdeling av den vesteuropeiske kristendommen i tre store avdelinger: den romersk-katolske, den lutherske og den reformerte eller kalvinske. Den lutherske og den reformerte avdelingen gikk under fellesbetegnelsen protestanter, og fronten mellom de to protestantiske religionspartiene var ikke så uforsonlig som fronten mellom protestanter og katolikker. Likevel var også lutheranere og reformerte skilt fra hverandre som stridende konfesjoner. Især på 1600-tallet var dette tydelig.

Konfesjonaliseringen fikk store konsekvenser både for religionsutøvelse og for religionsoppfatning i Europa. Samtidig var den nær knyttet til politiske endringer, til oppdelingen av Europa i selvstendige nasjonalstater. Nasjonene brukte konfesjonsforankring som ett av de sentrale kjennetegnene når de skulle definere seg i forhold til hverandre, og statens selvforståelse var nær knyttet til den konfesjonelle tilhørigheten. Forholdet mellom det politiske og det religiøse er her gjensidig eller dialektisk: Mens den politiske fremveksten av nasjonalstatene

er med på å presse frem konfesjonaliseringen av kristendommen, er konfesjonaliseringen i sin tur en viktig drivkraft bak statsoppdelingen på 1500- og 1600-tallet, og også bak tilspissingen av konflikter statene imellom.

På 1800- og 1900-tallet, etter de borgerlige revolusjonene, føres oppdelingen enda videre, især innen de protestantiske konfesjonene. Fra 1700-tallet av løsnes båndene mellom stat og religion stadig mer: Man tar det ikke lenger for gitt at staten må knyttes til én bestemt kristendomsforståelse for å ha fremgang i verden. Tvert om åpnes det i stadig flere land for en praksis der flere religionssamfunn får leve side om side, uten at det skader staten. Denne endringen skjer først forsiktig, men ender i de fleste europeiske land i full religionsfrihet på borgerlige, liberale premisser. Innen disse nye rammene for religiøs organisering øker det religiøse mangfoldet i kristendommen betraktelig. Dette gir seg institusjonelt utslag i nye kirkesamfunn som metodister, baptister og pinsevenner – for bare å nevne tre av de største samfunnene som har etablert seg i protestantiske miljøer ved siden av de tradisjonelle protestantiske kirkene. Og religiøst gir det seg utslag i et større mangfold av kristendomstolkninger både på protestantisk og på katolsk hold.

De nære båndene mellom religion og nasjonal politikk fra 1500-tallet og frem til den franske revolusjon har ført til at historien om kristendommen i nytiden ofte er skrevet med hovedvekt på de enkelte lands kirkehistorie. Dette har i sin tur ofte ført til at den politiske siden av saken er kommet tydeligere til uttrykk enn den religiøse. Men det går også an å prioritere omvendt: Det går an å sette fokus på det *religiøse* mangfoldet mer enn på det politiske, og forsøke å gi en oversikt over nytidens kristendomshistorie med den religiøse oppdelingen i fokus. Det er et slikt forsøk vi skal gjøre i denne delen av boken. Det innebærer naturligvis ikke at det politiske perspektivet kan skyves til side som uviktig. Det er bare tale om en prioritering av tolkningsperspektiv med sikte på å få den religiøse siden av saken mest mulig tydelig frem.

Oppdelingen av kristendommen på 1500-tallet kan sammenlignes med splittelsen mellom Østkirken og Vestkirken på 1000-tallet. Disse to splittelsesprosessene kan antagelig kalles de viktigste i kristendommens historie. Men forskjellene mellom dem er nok viktigere enn likhetene. Her skal vi nøye oss med å peke på en strukturell forskjell som kan bidra til å fremheve egenarten ved splittelsesprosessen på 1500-tallet: Splittelsen på 1000-tallet trakk konsekvensen av at to kulturer, øst og vest, med ulike politiske og religiøse systemer, hadde vokst fra hverandre gjennom en lang prosess, og nesten var blitt fremmede for hverandre. Etter splittelsen blir kontakten minimal gjennom århundrer. Splittelsen på 1500-tallet har en helt annen karakter. Den er en splittelse mellom søsken som kulturelt, politisk og religiøst står hverandre ganske nær. Den genereres gjennom en kort og dramatisk prosess over et par generasjoner, og den setter seg fast som en splittelse mellom kulturer som samtidig hele tiden må forholde seg nokså nært til hverandre.

11 Reformasjon og konfesjonalisering

KRISTENDOMMEN PÅ 1500-TALLET var konfrontert med to hovedutfordringer:

- Det var behov for å gå lenger i å tolke og tilrettelegge religionen på folkelige premisser. Man måtte trekke konsekvenser av det som var blitt stadig tydeligere i senmiddelalderen: at stadig bredere lag av folket krevde adgang til det hellige, forlangte *selv* å få forholde seg til det sentrale i kristendommen. Dette er bildet sett «nedenfra».
- Dette «folkelige» behovet svarer til et annet – politisk – behov, som melder seg «ovenfra»: kristendommen måtte tilrettelegges slik at den kunne knyttes til politikken på en enda tettere måte enn før. Fyrstene ønsket å ta religionen enda mer intensivt i bruk som disiplineringsmiddel i statens interesse enn de hadde gjort i middelalderen. Dette var ikke bare en taktisk maktpolitisk forestilling. Tvert om var det hos mange fyrster i samtiden forankret i en dyp overbevisning om forholdet mellom politikk og religion. En rett tro og et rett liv – i samsvar med troen – var ikke bare noe som kunne parkeres i klostrene; det måtte ut blant folket og inn i hele samfunnslegemet om statens beste skulle sikres. Kristian IV, dansk-norsk og luthersk konge fra 1598 til 1648, hadde et motto som godt illustrerer denne holdningen blant den konfesjonelle periodens øvrighet: *Regna firmit pietas*. «Fromheten styrker rikene». Skulle rikene (Danmark og Norge) ha fremgang i krig og næring, måtte fromheten være til stede i hele folket. Og dette viste seg ikke minst i en rett moralsk atferd.

Kristendommens konfesjonalisering

En konfesjon ble definert teologisk gjennom motsetningen til en annen konfesjon: den ene har rett, de andre tar feil og representerer vranglære. Og mot vranglærere skulle man ikke bare avgrense seg, det var også tillatt å angripe dem og føre

krig mot dem. Det var på 1500- og 1600-tallet fortsatt politisk legitimt å forsøke å utrydde kjetteriet med våpenmakt.

Konfesjonene ble særlig skarpt avgrenset i de teologiske bekjennelsesskriftene. Det første av disse var den lutherske bekjennelsen, den såkalte *Confessio Augustana* («Den augsburgske bekjennelse»), lagt frem av de lutherske teologene på riksdagen i Augsburg i 1530. Riksdagen var det øverste organ for Det tysk-romerske riket, som omfattet store deler av det nåværende Tyskland og Italia, og i tillegg blant annet Østerrike og Spania. På toppen av riket stod keiseren, som også ledet riksdagen.

Confessio Augustana var en tekst på ca. 30 sider, delt opp i 28 artikler. Her formulerte de lutherske teologene sin posisjon overfor katolikkene. Bekjennelsen ble lagt frem på bakgrunn av en hard strid med romerkirken om hva som var rett lære. Den var bygd opp i tre deler: først slo man fast hvilke spørsmål det var enighet om (blant annet treenigheten og tonaturlæren), dernest utfoldet man det lutherske synet i de spørsmålene som det var særlig uenighet om (blant annet i spørsmålet om hva kirken var), og til slutt gikk man inn på en del spørsmål der uenigheten var mindre skarp (blant annet spørsmålet om bispeembetet). I en av de mest sentrale artiklene – om synet på kirken – står det:

Likeledes lærer de at det alltid vil forbli én hellig kirke. Men kirken er de helliges samfunn, der evangeliet læres rent og sakramentene forvaltes rett. Og til kirkens sanne enhet er det nok å være enig om evangeliets lære og om sakramentenes forvaltning. Det er ikke nødvendig at det overalt er felles menneskelige overleveringer eller riter eller seremonier innstiftet av mennesker; som Paulus sier: «Én tro, én dåp, én Gud og alles Far osv.»
(*Confessio Augustana art. 7*)

En slik bestemmelse av kirken – der den først og fremst defineres ut fra forkynnelsen, og ikke ut fra en fast embetsstruktur basert på den apostoliske suksesjon (se s. 322) – kunne den katolske kirken umulig godta. Og det kunne heller ikke riksdagen, som etter gammel ordning skulle forsvare riket mot kjettere. Resultatet ble at lutheranerne med sin bekjennelse ble erklært som kjettere. Og *Confessio Augustana* ble det politiske kjennetegnet på hva de stod for: Lutheranerne ble fra da av politisk definert ved henvisning til denne teksten – og det til tross for at den var blitt utarbeidet som et forhandlingsdokument i diskusjonen med romerkirken, og ikke som en samlet bekjennelse av lutheranernes kristendomssyn.

Selv om *Confessio Augustana* ble avvist av riksdagen i 1530, ble riksdagen tvunget til å anerkjenne lutherdommen som en tillatt religion i Det tyske riket 25 år senere, i Augsburg i 1555. Det tyske riket var delt opp i en rekke mindre fyrstedømmer og selvstendige byer, og i løpet av 1530- og 1540-tallet hadde mange av disse sett seg tjent med å gå over til lutherdommen og bryte med den gamle katolske tro. Slik hadde lutherdommen vokst seg så sterk at riksdagen ikke hadde

noe valg. Det som dermed skjedde, var oppsiktsvekkende: Det tyske riket, som gjennom hele reformasjonsperioden (1520–1555) hadde oppfattet seg selv som forsvarer av den sanne katolske religion mot de protestantiske kjetteriene, ble tvunget til å gi plass for to religionstolkninger, to konfesjoner, innen ett og samme rike. Man gav juridisk legitimitet til det som var den faktiske politiske situasjon, nemlig at de ulike fyrstene innen riket hadde valgt hvilket religionsparti de støttet: det lutherske eller det katolske. Riksdagen slo fast det berømte konfesjonspolitiske prinsippet *cujus regio, ejus religio*, «den som har herredømmet, bestemmer også religionen». Dette var ikke et liberalt vedtak, men en nødløsning innen rammen av en konfesjonell tenkemåte. Det førte til at det meste av Nord-Tyskland definerte seg som luthersk, og det meste av Sør-Tyskland som katolsk.

Med dette vedtaket falt Det tysk-romerske riket i praksis fra hverandre som religionspolitisk aktør. Den politiske makten ble nå overført til de tyske småstatene eller fyrstedømmene, som definerte seg konfesjonelt. Hver fyrste sluttet seg til den ene eller den andre, eller etter hvert også den tredje (den kalvinske) konfesjonen. Tilhengere av en annen konfesjon innen et territorium hadde ifølge rikets rett adgang til å emigrere (*ius emigrandi*), og unngikk altså å bli forfulgt som kjettere.

Ved siden av *Confessio Augustana* var det *Den lille katekismen* som var lutheraernes viktigste bekjennelsesskrift. Den var utarbeidet av Luther i 1529, og fortalte i kort og ikke-polemisk form hva han mente var det viktigste i kristendommen. Teksten var beregnet på undervisning av barn og unge i kristendommens viktigste sannheter, og en slik undervisning hadde høy prioritet på luthersk hold.

Lutheraerne var motoren i konfesjonaliseringen. Det var Luthers protest mot pavekirken og kurfyrst Fredrik av Sachsens støtte til Luther som hadde skapt den vanskelige religionspolitiske situasjonen. Det hadde vist seg umulig å nøytralisere Luther ved hjelp av tradisjonelle metoder for kjetterbekjempelse, som alle var blitt prøvd: Luther var blitt lyst i bann av paven, og keiseren hadde fulgt opp ved å lyse ham fredløs. Men fordi en viktig fyrste i Sentral-Tyskland så seg tjent med å støtte og beskytte Luther, kunne verken pave eller keiser komme til og få fjernet ham. I stedet vokste det lutherske opprøret seg stort og mektig i ly av den samme fyrstens beskyttelse. 10–15 år etter at opprøret hadde begynt, var lutheraerne sterke nok til å kunne konsolidere seg som egen kirke, uavhengig av den romerske kirken.

Nå gikk det ikke lenge før også katolikkene og de reformerte utarbeidet hvert sitt *bekjennelsesskrift* og hver sin *katekisme*. For katolikkenes del skjedde dette i tilknytning til Trientkonsilet på 1560-tallet (se s. 320ff.). Calvins Genève-katekisme var kommet allerede på 1530-tallet, og også de reformerte utarbeidet bekjennelsesskrifter midt på 1500-tallet. Med disse tekstene, og især med bekjennelsesskriftene, var grunnlaget lagt for en presis teologisk avgrensing konfesjonene imellom.

Bekjennelsesskriftene gjorde det klart både hva ens eget religionsparti trodde på, og hva som var galt og kjettersk hos de andre.

Men selv om konfesjonaliseringen hadde utgangspunkt i en teologisk kritikk og fikk sine primære uttrykk i teologiske formuleringer, var dette ikke dens eneste kjennetegn. Et annet sentralt kjennetegn ved konfesjonaliseringsprosessen blant katolikker og lutheranere var styrkingen av *bispeembetet*. Biskopens rolle ble fremhevet som bindeleddet mellom den kirkelige sentralledelsen på den ene siden og folket på den andre. Og biskopene fikk støtte av et stadig mer effektivt utdannet presteskap.

En av biskopenes og prestenes viktigste oppgaver var å styrke den *kirkelige disiplinen* blant folket. Moralsk opplæring og moralsk kontroll hadde vært prioritert innen romerkirken lenge, og de nye reglene for bruken av boten på 1200-tallet var et uttrykk for dette (se s. 225ff.). Men nå ble forventningene stilt enda høyere, og kontrollen ble strammere. Også denne tendensen gjorde seg gjeldende på tvers av de konfesjonelle forskjellene og bekreftet det paradoksale ved situasjonen: politisk og teologisk satset man det man kunne på å markere *motsetningene*, religiøst og institusjonelt ble konfesjonene *likedannet* på stadig flere områder.

Luthers reformasjon

Ordet «reformasjonen» brukes som betegnelse på en omfattende endringsprosess som berørte både kirke og samfunn, teologi og religiøsitet. Kristendommens konfesjonalisering på 1500-tallet hang nær sammen med reformasjonen. Men reformasjonen var ikke først og fremst en bestrebelse på å danne nye kirker ved siden av den romerske. Til å begynne med var den heller en protstbevegelse mot Romerkirken. Og den mest berømte forkjemperen for reformasjonens protest var Martin Luther.

Luther var født i Sachsen i det østlige Tyskland i 1483. Som 21-åring hadde han trosset farens ønske om en borgerlig utdannelse til jurist, og i stedet gått i kloster for å leve et hellig liv. I klosteret var han blant dem som satset radikalt: Han valgte en streng monastisk livsform innen augustinereremittenes orden. Asketiske øvelser og bønn sto i sentrum, men for Luther tok også de teologiske studiene fort mye plass. Han ble av ordensledelsen valgt ut som en mann man ville satse på for en teologisk karriere. Etter avlagt doktoreksamen ved universitetet i Erfurt ble han i 1512, bare 29 år gammel, ansatt som professor i teologi ved det nyopprettede universitetet i Wittenberg.

Luther var på dette tidspunktet slett ingen kirkestormer. Han hadde en dyp respekt for pavens autoritet og for presteembetet. Hans akademiske arbeid var især viet bibelstudiet, og han underviste både over gammeltestamentlige og nytestamentlige tekster. Især foreleste han over Paulus' brev og over Salmenes bok.

Underveis i arbeidet med bibeltekster vokste imidlertid kritikken mot pavekirken fram. Etter Luthers syn stemte pavekirkens religiøse praksis ikke alltid overens med det som sto i Bibelen. Denne innsikt vant han fram til både gjennom bibelstudier og gjennom egen kirkelig erfaring som prest. Kritikken ble formulert særlig skarpt i flere akademiske teserekker som Luther forfattet i perioden fra 1516 til 1519. Den mest berømte av dem var de 95 tesene om avlaten som han offentliggjorde 31. oktober 1517. I protestantisk propaganda har kunngjøringen av disse tesene ofte blitt regnet som selve starten på reformasjonen. Men teologisk minst like viktig var en teserekke han formulerte med tanke på debatt om pavens og konsilenes makt i Leipzig 1519. Luthers kritikk var her skjerpet, og den samlet seg om stadig mer sentrale sider ved pavekirken. Det var ikke bare mer vilkårlige kirkelige misbruk, som avlaten, han utfordret. Han satte spørsmålstegn ved hele kirkens autoritetssystem: ved konsilene og ved paven. Jo mer disse autoritetene stilte opp for å forsvare avlaten og andre kirkelige misbruk, som etter Luthers syn var i strid med det som sto i Bibelen, desto mindre grunn var det til å feste lit til dem. Og desto mer grunn var det til å spørre om den sanne kirke virkelig kunne defineres gjennom bispe- og paveembetet, slik man ofte hevdet i senmiddelalderens teologi.

I løpet av årene 1520–21 ble Luthers kritikk mer og mer radikal. Den kirkelige ledelsens strategi var å forsøke å nøytralisere Luther som en kjetter og som et kirkelig uroelement. I stedet for å møte hans kritikk med reelle motargumenter, satset man på å mane ham til stillhet og lydighet. Lydigheten var tross alt en av de monastiske dydene, og Luther var fortsatt munk. Men for Luther ble det stadig klarere at han ikke skyldte paven og biskopene lydighet. De var etter hans mening falske autoriteter. I løpet av 1520 ble han til og med overbevist om at paven var Kristi falske stedfortreder på jorden: altså selveste Antikrist. Dette standpunktet rykket han ut med i flere skrifter i 1520 og 21.

Luthers strategi var nå å appellere til lokale politiske krefter: til kurfyrsten av Sachsen og til adelen, og be dem stille opp som beskyttere av den sanne kristendom mot romerpavens overgrep. I tillegg appellerte han til lekfolket. Kristendommen skulle ikke være prestenes og munkenes sak, det skulle være den enkelte troendes sak. Enhver måtte ifølge Luther stå til ansvar for sin egen tro, og ikke satse på formidling gjennom prester eller munk. Prester og munk var ikke mer hellige enn vanlige lekfolk; tvert om var deres hellighet påtatt og falsk, skinn og bedrag. Ansvaret for religionen ble altså flyttet over fra paven og presteskapet til fyrstene og folket.

Fortjener Luther plass som en av de store fornyere av kristendommen? Eller bør han heller anses som en blant mange religiøse opprørere i senmiddelalderen, som er forankret i middelalderens fromhet, og som har vunnet sin sentrale plass i kristendommens historie mer av politiske enn av religiøse grunner? Den første betraktningmåten svarer til et tradisjonelt protestantisk perspektiv, den andre mer til et katolsk, og det går an å argumentere ganske godt for dem begge.

Her er det ikke om å gjøre å treffe et valg mellom disse to tolkningsperspektivene. Tvert om er det viktig å holde fast på et dobbelt perspektiv på Luther: På den ene siden var han dypt forankret i middelalderens religiøsitet, på den andre siden representerte hans kristendomsforståelse og hans religiøsitet noe nytt og noe moderne i forhold til middelalderen.

Luther i middelalderkontekst

Botsfromhet og humilitas-ideal

Luther gikk i kloster på bakgrunn av en religiøs omvendelse: han ville bli et nytt menneske. Som munk satset han på en mest mulig radikal Kristusetterfølgelse, og i en senmiddelalderisk sammenheng betydde dette først og fremst å konsentrere seg om boten som metode for å øve opp et ydmykt sinnelag. Ydmykhet eller *humilitas* hadde gjennom hele middelalderen vært det sentrale idealet for monastisk fromhet. Grunntanken i *humilitas*-fromheten var at mennesket skulle renses for egen selvhevdelse og på den måten bli mottakelig for Guds nåde som noe annet enn det mennesket selv stod for. Kristus hadde vist menneskene hva fullkommen *humilitas* var, og *humilitas*-fromheten var derfor det samme som Kristusetterfølgelse. Men tolkningen av hva *humilitas* betydde, hadde variert. I senmiddelalderen hadde man ofte lagt vekt på at ydmykheten skulle vise seg gjennom etterfølgelse av den *lidende* Kristus: lidelsen var et sted der ydmykheten kunne komme til sin rett, og samtidig var den et sted der ydmykheten tydelig fremstod som Kristusetterfølgelse.

Luthers tidlige teologiske forfatterskap er preget av en vilje til radikal oppfølging av en slik senmiddelalderisk Kristusetterfølgelse. Ett blant mange uttrykk for det kan man finne i reformasjonens kanskje aller mest berømte tekst, de såkalte avlatstesene, som ble offentliggjort 31. oktober 1517. I de fire siste tesene heter det:

92. Bort, derfor, med alle profetene som sier til Kristi folk: Fred, fred; og der er ingen fred.
93. Men la det gå vel med alle de profetene som sier til Kristi folk: Kors, kors; og der er ikke noe kors.
94. De kristne bør oppfordres til å streve for å følge etter sitt hode Kristus gjennom straff, død og helvete.

95. Og slik snarere satse på å gå inn i himmelriket gjennom mye lidelse enn gjennom frendens trygge sikkerhet. (*Luthers verker*, bind I, s. 277)

Med lidelsen og Kristi kors som fortegn utvikler Luther sin egen form for *humilitas*-teologi i årene rundt 1517. Den teksten som kanskje aller best viser hva denne teologien går ut på, er teserekken til Heidelberg-disputasjonen fra 1518. Dette var en disputas arrangert innen Luthers egen orden, der han var invitert for å lansere sine nye tanker og være med på en debatt om dem. I teserekken utfolder Luther sin såkalte korsteologi (*theologia crucis*). Det religiøse – ydmyke – menneske må stille seg under korset og se at det overfor Gud ikke har noe annet valg enn å si nei til sitt eget og motta alt utenfra. Og dette nei gjelder vel å merke ikke bare menneskets *handlinger*. Luther understreker sterkt at det gjelder hele mennesket, altså også dets *vilje* og dets *fornuft*. Mennesket er ikke bare ute av stand til å *gjøre* det gode. Det klarer heller ikke å *ville* det gode. Og når det prøver å gripe det hellige med sin fornuft, er det i virkeligheten bare seg selv det forherliger.

Så lenge man er uvitende om korset og hater det, må man nødvendigvis elske det motsatte, nemlig visdommen, herligheten og makten etc. Og gjennom en slik kjærlighet blir man bare mer forblindet og forherdet. Det er nemlig umulig å stille begjæret ved å la det få det det begjærer. ... Dermed står bare én rådgjerd tilbake: helbredelse ikke gjennom å mette, men gjennom å utslukke. Altså: om man vil bli vis, skal man ikke søke fremskritt i visdom, men tvert om bli en dåre og legge vekt på å trekke seg helt tilbake i dårskap. (*Luthers verker*, bind I, s. 291f, fra Heidelberg-disputasjonen)

Nominalistisk religionstolkning

Luther studerte teologi i Erfurt. Og universitetet i Erfurt var på begynnelsen av 1500-tallet preget av en bestemt teologisk retning, den såkalte *via moderna* («den moderne veien») eller *nominalismen*. Denne retningen kom også til å sette sitt preg på Luthers tenkning. En del av de teologiske standpunktene som den nominalistiske teologien stod for, tok Luther sterkt avstand fra da han stod frem med sin reformatoriske teologi rundt 1520. Dette gjaldt især den nominalistiske forestillingen om viljens betydning for frelsen. Mens Luther sa at mennesket verken med sin vilje, med sin fornuft eller med sine handlinger kunne prestere noe i forhold til Gud, la nominalistene vekt på at mennesket selv måtte *ville* frelsen.

Men noen viktige sider ved selve den nominalistiske måten å tenke på fortsatte å prege ham hele tiden. Et grunnleggende tanke i nominalismens teologi var understrekningen av skillet mellom Gud og verden. Gud ble først og fremst oppfattet i *vilje*- og *makt*-kategorier, som den allmektige. Han hadde skapt verden ut fra sin suverene vilje, og han hadde skapt den som noe annet enn seg selv, ikke som en utstråling eller avspeiling av sitt eget vesen. Dermed kunne man heller

ikke lese seg frem til Guds vilje og Guds vesen ved å betrakte og studere verden. Den eneste måten å erkjenne Guds vilje på var å ta til etterretning hva han hadde

En av de mest fremtredende representantene for nominalismen var *Wilhelm av Ockham* (1285–1349). Ockham var engelsk fransiskaner, berømt både som logiker og som teolog. Han kom i konflikt med pavekirken og levde sine siste år under beskyttelse av den bayerske kongen.

I sin erkjennelsesteori betonte Ockham at begrepene ikke uten videre avspeiler den ytre verden. Det er et utvendig og tilfeldig forhold mellom ord eller navn (*nomen*) og ting. På tilsvarende vis er det ifølge Ockham også en utvendig eller tilfeldig forbindelse mellom fornuftserkjennelsen og åpenbaringserkjennelsen. Ockham tenkte ikke som Thomas av Aquino at åpenbaringen føyer seg harmonisk til fornuften som en fullending av erkjennelsen ut over fornuftens grenser. I stedet representerer åpenbaringen noe helt annet. Den er sann i kraft av Guds vilje. Slik tenkte Ockham og nominalistene også om Bibelen: den er sann fordi Gud har kunngjort det som står der.

bestemt og gjort kjent gjennom Bibelen. Her var Guds vilje kunngjort for menneskene. Og her hadde han også inngått sin pakt med dem: de som fulgte Guds vilje slik den var kunngjort i hans åpenbaring, ville også bli frelst.

I sitt oppgjør med den skolastiske teologien i årene før 1520 tok Luther kraftig avstand fra nominalismens tro på menneskets vilje: mennesket var etter Luthers syn helt ute av stand til å følge Guds vilje slik den er åpenbart i Bibelen. Men samtidig bygde han videre på den nominalistiske erkjennelsesteorien i sin egen teologi: Gud åpenbarer seg suverent på den måten han selv velger, og mennesket har kun mulighet til å finne Gud på de stedene han selv har valgt å åpenbare seg. For Luther var disse stedene begrenset til ordet og sakramentene.



Det eldste bildet som finnes av Wilhelm av Ockham, tegnet inn i margin på et manuskript i British Museum. Innskriften lyder: Frater Occamus iste («Dette er broder Ockham»).

Stender og ordninger

Også når det gjelder synet på samfunnet og på dets ordninger, representerte Luther først og fremst en middelaldersk betraktningmåte. Samfunnet var etter hans syn basert på ordninger som er innsatt av Gud fra skapelsen av. Den mest fundamentale oppdelingen er den mellom de tre *stendene*: familien eller husstanden (*oeconomia*), den verdslige øvrigheten (*politia*) og den kirkelige øvrigheten (*ecclesia*). Denne oppdelingen er en variant av den middelalderske oppdelingen av samfunnet i stender. Disse stendene er – både etter Luthers syn og etter middelaldersk tenkemåte – alle innsatt av Gud. De hører med til Guds skaperordning. Derfor skal de respekteres som rammen for alt samfunnsliv. Luther utmerket seg med å gå langt i å forsvare stendene som stabile og urokkelige ordninger, nettopp fordi de er innsatt av Gud.

Det mest kjente utslaget av en slik tenkemåte hos Luther finner vi i hans skrifter i anledning *bondeopprøret i 1524 og 1525*: Sør-tyske bønder hadde samlet seg til opprør mot føydalherrene, og Luther – som var i ferd med å bli en folkehelt etter oppgjøret med paven og romerkirken, Tysklands største føydalherre – ble også trukket inn til støtte for bøndenes opprør. De ønsket å reise seg mot uretten i Kristi navn og med Luther og hans reformbevegelse i ryggen. Luther var til å begynne med imøtekommende overfor bøndene, men da det ble klart at deres protest munnet ut i vold mot den bestående orden, var det slutt på all støtte fra ham. I stedet vendte han seg mot hele bondeopprøret og appellerte til fyrstene om at de skulle slå ned opprøret med makt. Her ble Guds egen ordning truet, og dersom disse ordningene ble rokket, ville kaoskreftene overta.

Luther som kjetter

Så langt har vi sett på noen sider ved Luthers fromhet og tenkemåte som bidrar til å plassere ham innenfor en middelaldersk ramme. Men også selve Luthers religiøse protest, hans oppgjør med pavekirken, går det an å tolke innen en slik ramme, uten å regne den som noe radikalt nytt og revolusjonerende. Det går an å se Luther som en kjetter, på linje med andre middelalderske kjettere, og si at det ikke var noe ved hans religiøsitet, men tvert om rent politiske forhold som gjorde at hans protest fikk så store konsekvenser som den gjorde. Romerkirken prøvde å håndtere Luthersaken som en helt vanlig kjettersak. Først innkalte de Luther til forhør i Roma. Da han nektet å komme fordi han var redd for å bli tatt til fange, sendte paven høsten 1518 den teologisk høyt skolerte kardinal Cajetan til Tyskland for å forhandle med Luther. Etter at forhandlingene brøt sammen, ble Luther – etter vanlig kjetterprosedyre – lyst i bann. Den verdslige øvrighet, med keiseren i spissen, var forutsatt å følge opp pavens bannlysning og erklære kjetteren fredløs. Dette skjedde på riksdagen i Worms i 1521.



Førsteutgaven av pave Leo Xs banntrusselbulle mot Luther, datert juli 1520. På forsiden står det: Bulla contra errores Martini Lutheri et sequacium («Bulle mot Martin Luther og hans tilhengere»). Tegningen i midten viser Leos våpenskjold. Bullen omtales ellers ofte etter åpningsordene Exsurge Domine («Reis deg, Herre»), som er et sitat fra Salmenes bok. Banntrusselbulle ble i løpet av få måneder utgitt både i Roma, Erfurt, Antwerpen og Krakov; pavestolen prøvde her å ta den nye boktrykkertechnikken i bruk i kampen mot Luther. Men i kampen om det bokkjøpende publikum var det Luther som var vinneren. Hans skrifter solgte mye bedre og fikk atskillig større utbredelse enn pavens skrifter mot ham.

Problemet var imidlertid nå at den verdslige øvrighet var splittet i synet på Luther-saken. Luthers lokale fyrste, Fredrik den vise av Sachsen, var selv en from katolikk med en stor relikviesamling, men han bestemte seg likevel for å støtte Luther og holde sin vernende hånd over ham innenfor sitt territorium. Dette reddet Luther, og gav ham mulighet til å føre sin sak videre, selv om han fra nå av ikke kunne bevege seg utenfor Sachsen. Fyrstens begrunnelser for å støtte Luther kunne være flere, blant annet at han bidrog til å trekke studenter og oppmerksomhet til Sachsens nye universitet i Wittenberg. Sett i dette perspektivet var det ikke Luthers nytolkning av religionen som var hovedgrunnen til at hans kjetteri fikk så store konsekvenser, men i stedet ganske trivielle politiske omstendigheter i Tyskland.

En ny tids religiøsitet

Forenkling og konsentrasjon

Strukturelt sett kan Luthers kristendomsforståelse først og fremst karakteriseres som en *forenkling*. Han vendte seg mot middelalderens religiøse system og kritiserte det for å ha vokst seg vill: evnen til å skjelne mellom vesentlig og uvesentlig,

Skriften som eneste autoritet

I forlengelsen av dette prinsippet om Skriftens ene mening arbeider Luther seg også frem til et annet, like grunnleggende prinsipp: *Skriften, og bare den, er autoritet for de troende*. I luthersk teologi omtales dette prinsippet gjerne under stikkordet *sola scriptura* (Skriften alene). Det innebærer at det kirkelige hierarki (paven) og den kirkelige tradisjon (konsilene) ikke kan utfordre Den hellige skrift som autoritet i kristendommen.

Luther kom frem til dette standpunktet under oppgjøret med pavekirken i årene mellom 1517 og 1520. Han var da blitt presset sterkt av flere representanter for romerkirken, som hadde forsøkt å stille ham til veggs: Trodde han at *han*, ett enkelt menneske med begrenset innsikt, kunne utfordre hele den kirkelige tradisjonen med paver og konsiler? De ville jo heller ikke noe annet enn å tolke Skriften riktig. Hvordan kunne han tro at han alene var bedre enn de alle til sammen? Enden på denne konfrontasjonen ble at Luther stod frem mot hele romerkirken med «Skriften alene» som sitt viktigste våpen. Når paven og konsilene hevdet noe annet enn det Luther mente Skriften sa i spørsmålet om hva som var sann tro, måtte Luther velge Skriften – og samtidig ta avstand fra de andre autoritetene.

Troens logikk: Alt eller ingenting

Når Luther skulle sammenfatte sitt syn på hva som var nødvendig og forpliktende i kristendommen, vendte han stadig på nytt tilbake til en bestemt tankemodell: I kristendommen dreier det seg om *alt eller ingenting*. Det hellige formidles som ord, og da ikke først og fremst som fortellende ord, men som «tilsagnsord». Disse ordene er rettet til den enkelte og skal mottas i tro. Ifølge Luther er det dette, og ingenting annet, det kommer an på. Den som har denne troen på evangeliet, har alt, og den som ikke har den, har ingenting.

I disse tingene gjelder nemlig mer enn noe annet sted regelen om at konklusjonen følger av bare ett enkelt punkt: resultatet står og faller med utgangspunktet. ... Det er nemlig umulig at den som har én ting som er nødvendig for frelse, ikke samtidig også har alt annet som må til; og det er umulig at den som ikke har det ene, skulle kunne ha noe annet som er nødvendig for frelse. (*Luthers verker*, bind III, s. 62)

En konsekvens av denne betraktningmåten er at det ikke blir rom for å hevde at noe annet er viktig *ved siden av* evangeliet og troen. I striden med den store humanisten Erasmus av Rotterdam om *viljens frihet* i 1524/25 avviser Luther helt konsekvent alle forsøk på å tillegge den gode viljen noen som helst vekt når det gjelder spørsmålet om tro og frelse. For Erasmus som humanist var det helt avgjørende å sikre en plass for menneskets vilje når det gjaldt spørsmålet om frelse.

Akkurat som de fleste av middelalderens teologer, mente også han at den troende selv måtte ha *noe* å bidra med også i denne saken. Men Luthers svar var helt kompromissløst: Dersom man gir det aller minste i dette spørsmålet, svikter man Kristus og gir æren til mennesket i stedet.

Luther fremmet samme anliggende i en annen sentral debatt i første fase av reformasjonen, nemlig i forhøret med pavens utsending Cajetan i Augsburg i 1518. Hovedtemaet her var spørsmålet om *troens sikkerhet*. For Cajetan var det avgjørende å hevde at troen aldri kunne være helt sikker, fordi den også hadde en menneskelig side. Luther satte alt inn på å fastholde det motsatte, nemlig at troen var sikker, fordi den var en tro på Kristus og på Evangeliet, og det var et sikkert fundament.

Konsentrert forestilling om det hellige

Med basis i denne konsentrerte oppmerksomheten om det ene og vesentlige gikk Luther i 1517 til systematisk angrep på store deler av middelalderens overleverte religiøse system. Det aller meste av dette systemet var i hans øyne unødvendige *tillegg* til det ene og viktige, Evangeliet. Og slike unødvendige tillegg ble fort også farlige, fordi de kom til fortrensel for det nødvendige.

Første mål for Luthers kritikk er selve *pavedømmet*. Dersom det ene nødvendige er troen og evangeliet, kan pavedømmet umulig ha noen særstilling i den kristne kirken. Kirken er ifølge Luther verken bundet til bestemte steder eller bestemte personer:

Nå vil du kanskje si: Hvis kirken helt og fullt er å finne i Ånden og er en tvers igjennom åndelig ting, så er det umulig for noen å vite hvor i verden man kan finne noe av den, og det er jo virkelig absurd. Og derfor er det vi holder på på paven, for at det skal være mulig å finne kirken på et bestemt sted. Hvorfor taler Kristus ellers om å vokte hans får (Joh 21:15ff) og Paulus om å styre kirken (1 Pet 5:2), dersom man aldri på noe fast sted i verden kan finne konkrete troende mennesker? For hvem vil vel forkynne for ånder? ... eller hvilken ånd er det som vil forkynne for oss? Derfor er det nødvendig at kirken får en legemliggjøring og et bestemt sted, og at den innenfor en slik legemliggjøring og stedsbestemmelse også har et primært sted og en primær legemliggjøring.

Til dette vil jeg svare: Selv om kirken lever i legemet, så lever den likevel ikke av legemet, som Paulus sier i Gal 1:11 og i 2 Kor 10:3. Den fører sitt liv på konkrete steder og har å gjøre med ting som er av denne verden, men den må ikke vurderes ut fra disse tingene. For Kristus opphever jo alt som har med steder å gjøre når han sier at Guds rike ikke kommer slik at man kan se det, og at det ikke er slik at man kan si «her» eller «her er det». Videre: «For Guds rike er inne i dere» (Luk 17:21). Også Paulus opphever alle legemlige bindinger når han sier: «For Gud gjør ikke forskjell på folk.» For liksom kirken ikke er uten mat og drikke her i verden, og det trass i at Guds rike ifølge Paulus ikke består i mat og drikke (Rom 14:17), så kan heller ikke kirken eksistere uten et sted og en legemlig-

Helgenkulten er altså ifølge Luther suspekt (a) fordi den stort sett er knyttet til verdslige og ikke til åndelige formål, (b) fordi helgenene og relikviene dermed får en funksjon som avguder, og (c) fordi mange av overleveringene knyttet til helgenkulten er av svært tvilsom historisk verdi.

Etter Luthers syn var Kristus det eneste forbildet for de kristne. Ingen andre forbilder kunne stå mellom de troende og Kristus selv. Likesom *Skriften* skulle stå alene som *norm for troen*, uten kirkens tradisjon ved sin side, slik skulle også



Kristus stå alene som *forbilde* for de troende, uten helgener ved sin side. Kirken og de troende har og skal ha direkte adgang til Skriften og til Kristus. Kirkens tradisjon og kirkens helgener bidrog til å forkludre denne kontakten og måtte derfor avvises.

Det lutherske oppgjøret med helgenvesenet ble et oppgjør med store konsekvenser for den praktiske religionsutøvelsen blant folk flest. Kanskje merket man dette vel så mye som oppgjøret med paven og oppgjøret med klostervesenet, siden helgenkulten var tydeligere vevd inn i folks dagligliv. Mens helgenene tidligere hadde vært til stede for de troende gjennom bilder og statuer i kirkene, gjennom festdager og helgenmesser, gjennom fortellinger om deres liv og virke, både i autoriserte akademiske og i mer folkelige versjoner, gjennom relikvier og pilegrimsmål i alle deler av Europa, gjennom andaktsbøker og private kultbilder, satset protestantene nå på å utrydde alt dette. Helgendager ble avskaffet, bilder, statuer og relikvier ble tatt ned og ødelagt, helgenfortellingene ble brukt polemisk i stedet for oppbyggelig – og forsvant etter hvert helt ut av bildet – og pilegrimstradisjonene ble avvirket og glemt. I stedet satset man på å rehabilitere bibelske helter – ikke minst fra Det gamle testamente. David og Salomo fikk stå frem som forbilder på mot og visdom i stedet for Sankt Georg som drepte dragen, eller Sankta Katarina som utmanøvrerte alle keiserens filosofer med sin talekunst og sin visdom.

Til venstre: Dette bildet, malt 1555 til Peter og Paulus-kirken i Weimar av Lucas Cranach d.y., er et karakteristisk eksempel på tidlig protestantisk malerkunst. Her er alle helgener vekke, og i stedet er bildet fylt opp med bibelske personer som henleder oppmerksomheten på ulike bibelske fortellinger. I midten henger Kristus på korset. Til høyre står maleren selv med hvitt skjegg i midten, Luther står foran med en åpen bok og peker på ordet/Evangeliet, og bakerst står døperen Johannes med rødt klede og et kamelskinn under (Mark 1:6). Luthers åpne bok er Johannesevangeliet. Johannes viser med den ene hånden opp på den korsfestede, med den andre ned på lammet som står foran korset: «Se der Guds lam som bærer verdens synd!» (Joh 1:29). Jesu blod går i en stråle ut fra hans side og ned til Lucas Cranach som den troende. Dette var en symbolikk som var ganske utbredt i bilder også i senmiddelalderen: Jesus gav sitt liv for de troende, og i nattverden får de del i denne gaven. Til venstre i bildet fremstilles den oppstandne Jesus, som har beseiret både døden og djevelen. Under hans høyre fot ligger døden, under hans venstre djevelen, som samtidig får skaffet av oppstandelsesfånen stukket ned i gapet. Rett til venstre for den korsfestedes føtter sees Adam, som etter syndefallet jages frem mot helvetes ild av døden og djevelen, før Kristus kom og beseiret dem. Til høyre for den korsfestedes føtter forkynner Moses loven for israelittene (5 Mos). Lenger opp i bildet på høyre side er engelen som forkynner Jesu fødsel for gjeterne på marken, og israelfolket i ørkenen som tilber kobberslangen.

Åndelig og verdslig

Mentalitetshistorisk førte Luther og reformasjonen med seg noen grunnleggende endringer når det gjaldt forestillingene om hellig og profant, åndelig og verdslig. Her gjaldt det ikke bare kritikk av misbruk og sanering av utvekster i middelalderens religiøse system. Det var tale om en ny type distinksjon mellom det åndelige og det verdslige.

Luther kritiserte middelalderens forestillinger om det hellige: fremhevingen av bestemte personer (prester, munk, nonner) og bestemte steder (Roma og andre pilegrimssteder) som mer hellige enn andre personer og andre steder. I stedet satte han forestillingen om at kirken og gudsdyrkelsen ikke er bundet av steder og personer – den kan skje hvor som helst og i tilknytning til hvilken som helst person. På denne måten legger han opp til en formidling av det hellige som på en helt annen måte enn middelalderens kirkelige religiøsitet er preget av mobilitet. Og i tillegg legger han opp til en omgang med det hellige der de religiøse elitene er nøytralisert. Tankegangen er at hele verden er hellig fordi den er skapt, og alle kristne er hellige fordi de er døpt. Ingen stand er helligere enn en annen: man kommer ikke nærmere Gud ved å gå i kloster enn ved å arbeide som bonde.

Et pregnant uttrykk for denne endringen finner man i den nye bruksmåten for ordet *kall* (ty. *Beruf*, lat. *vocatio*). I middelalderen ble dette ordet fortrinnsvis brukt om kallet til et hellig liv utenfor verden, især i et kloster. Med reformasjonen blir det en betegnelse for enhver nyttig oppgave i samfunnet, og fortrinnsvis en betegnelse for allmenne verdslige oppgaver.

Luthers bestrebelse på å konsentrere og forenkle synet på det hellige er også bakgrunnen for hans såkalte *toregimentslære*. Utgangspunktet for denne læren var hans erfaringer med sammenblandingen av åndelig og verdslig makt i pavekirken. For Luther var det særlig alvorlig at paven hadde tiltatt seg en politisk makt som han ikke hadde og ikke kunne ha, sett ut fra Luthers forståelse av evangeliet. Dermed blir det viktig å trekke et klart skille mellom åndelig og verdslig makt. Luther trekker dette skillet ved å si at det åndelige og det verdslige regiment utøver sin makt på grunnleggende forskjellig måte: *Det verdslige regimente* hersker ved hjelp av sverdet, og kan og skal utøve våpenmakt for å holde det onde i sjakk i verden. Dette regimentets grunnlov er den borgerlige rettferdighet, som man kan lære om blant annet hos Aristoteles. Og dets styre er basert på den allmenne fornuft. *Det åndelige regimente*, derimot, hersker kun ved ordet, og har ikke tilgang til noen andre maktmidler. Dets grunnlov er den kristne rettferdighet, den som kommer til uttrykk gjennom evangeliet: de troende mottar alt det som betyr noe utenfra, uten selv å yte.

I den lutherske tradisjonen har toregimentslæren ikke alltid virket etter intensjonene, nemlig å trekke et tydelig skille mellom kirkelig og verdslig makt. Man har til en viss grad lyktes i å nøytralisere kirken som direkte politisk aktør, men til

gjengjeld har de lutherske fyrstene ofte opptrådt som kirkelige aktører og utøvd kirkelig makt på en vanskelig måte, sett i toregimentslærens perspektiv.

Det kristne mennesket ifølge Luther

Den lutherske tolkningen av kristendommen er ikke bare preget av konsentrasjon, forenkling og sanering. Den er også preget av et dialektisk grunnsyn, et syn på både verden og mennesket som noe dobbelt og tvetydig i forhold til det hellige. Bakgrunnen for denne dobbelte tenkemåten er ønsket om å ta synden og det onde på alvor. Fremhevingen av menneskets synd hadde vært et sentralt tema i senmiddelalderens religiøsitet, og det er det fortsatt hos Luther. Men Luther bestreber seg også her på klare distinksjoner, for å unngå at syndsbevisstheten kommer i veien for evangelieforståelsen. Gjennom denne dialektiske tenkningen tar han et skritt ut over en ren *humilitas*-fromhet, slik vi beskrev den ovenfor. Denne siden ved Luthers tenkning sammenfattes ofte ved hjelp av formuleringen *simul iustus et peccator* (samtidig rettferdig og synder): Mennesket må på én og samme tid fastholdes som rettferdig og syndig. Og dette dobbelte perspektivet gjøres i sin tur også gjeldende for forståelsen av kirken.

Denne dialektiske tenkningen kommer særlig godt til uttrykk i Luthers fremstilling av det kristne mennesket i hans skrift *Om den kristne frihet* fra 1520. Luther setter her frem følgende spissformulering:

- Et kristent menneske er en helt og holdent fri herre over alle ting, og ikke underlagt noen.
- Et kristent menneske er en tvers igjennom pliktskyldig trell under alle ting, og underlagt enhver. (*Luthers verker*, bind II, s. 203)

Det kristne mennesket er fritt og herre over alle ting i kraft av evangeliet. Ved å ha mottatt evangeliet har det fått del i det hellige, blitt ett med Kristus, og hersker med ham over himmel og jord. Men denne friheten og makten eier den kristne bare i det *indre*, gjennom troen. Den er ikke omsatt i ytre frihet og makt, og kan heller ikke omsettes i ytre frihet og makt i denne verden.

I det *ytre* er det kristne mennesket det stikk motsatte: det er bundet og en trell for alle andre. Slik må det være fordi synden og det onde fins i verden. Synden og det onde bekjempes av det verdslige regimente med sverdet som opprettholder Guds ordninger. Men ut over dette møter den kristne synden og det onde gjennom *humilitas*, ved å tjene og underkaste seg, slik Kristus selv gjorde det. Om nødvendig skal den kristne være de andres trell og tjener helt inn i døden, slik Kristus var det.

Vi skal se litt nærmere på Luthers argumentasjon i denne teksten. Første del av traktaten handler om *det indre mennesket*. Det er i det indre mennesket møtet

mellom Gud og den troende skjer, og det er her den troende blir ett med Kristus. Luther bruker det tradisjonelle bildet fra middelaldermystikken, der møtet mellom Kristus og sjelen beskrives som et bryllup. Brud og brudgom blir ett, og deler alt. Men bryllupsbildet blir utformet på en noe annen måte enn det som hadde vært vanlig i middelalderen. Det er ikke en sjel med en «guddommelig gnist» som kjenner igjen noe av sitt eget i møtet med Kristus. Luther omtaler i stedet den enheten som kommer i stand, som et totalt ujevnt og paradoksalt møte, der Kristus tar på seg sjelens synd og skyld, og sjelen får Kristi frihet og rettferdighet i bytte (*der fröhliche Wechsel*, «det lykkelige byttet»).

Gjennom dette lykkelige byttet blir sjelen fri; den blir ett med Kristus, og dermed også herre over alle ting med ham. Men dette herredømmet er vel å merke kun etablert i det indre menneske, det har ingen umiddelbare og nødvendige konsekvenser for handlingene, for kroppens liv i verden: «For denne troen kan overhodet ikke eksistere sammen med gjerninger,» sier Luther (s. 206).

Kristi herredømme i det indre mennesket er imidlertid ikke det eneste som gjelder for den troende her i verden. Den troende er også et *ytre menneske*, kroppslig og av kjøtt og blod. Annen hoveddel av traktaten handler om dette ytre mennesket. Samtidig som det indre mennesket vil «tjene Gud med glede og takk i fri kjærlighet ... så støter det i sitt eget kjøtt og blod på en motsatt vilje, en som gjør sitt beste for å tjene verden og søke sitt eget» (s. 217). Dette kan troen ikke tåle. Her begynner derfor gjerningene, og de første gjerningene går ut på at «kroppen øves opp gjennom faste, våkenetter, arbeid og annen høvelig tuktt og legges inn under ånden, så den kan bli lydige mot og likeformet med det indre mennesket». Dette er ifølge frihetstraktaten den første typen gjerninger de troende utfordres til. Gjennom slik tuktt kan mennesket så i neste omgang bli i stand til å utføre de gode gjerningene overfor verden og nesten.

Luther sammenligner den troendes forhold til de gode gjerningene med Adams forhold til arbeidet mens han ennå var i Paradiset: «Gud tok mannen han hadde skapt, og satte ham i Paradiset, for at han skulle dyrke og passe hagen,» siterer han fra 1 Mos 2:15, og kommenterer så selv:

Adam var jo skapt rettferdig og rettskaffen av Gud, uten synd. Dermed trengte han ikke å bli rettferdig og rettskaffen på grunnlag av sin arbeidsinnsats og sin vaktjeneste. Men for at han ikke skulle gå uvirksom, gav Herren ham i oppdrag å dyrke og passe Paradiset. ... Slik er det også med gjerningene til den som tror. Ved sin tro er han nok en gang satt inn i Paradiset, han er skapt på ny og trenger ikke gjerninger for å bli rettferdig eller leve som rettferdig. Men for at han ikke skal late seg, men bruke kroppen sin og holde den ved like, må han gjøre den slags frie gjerninger ... (s. 218f).

En kristen er «rik og mett» (s. 224) ved sin tro, og «slik strømmer en glad kjærlighet til Herren frem av troen, og av kjærligheten en glad, villig og fri sjel som tje-

ner sin neste på eget initiativ, så den ikke holder regning med takknemlighet, utakknemlighet, ros og ris, vinning eller tap» (s. 225). Og videre: «Ja, etter disse retningslinjene må de godene vi har fra Gud, strømme fra den ene til den andre og bli felles eiendom, så enhver tar på seg sin neste og oppfører seg mot ham som om han selv hadde vært i den andres sted» (s. 228f).