

Knut Erling Johansen

Frihetens sakrament

Refleksjoner til Luthers dåpsforståelse

Innhold

Innledning	5
Tese: Dåpen er frihetens sakrament.....	6
Dåp og idealer om autonomi og autenticitet.....	7
Dåp, tro, omvendelse.....	8
Dåp og synd.....	9
Dåp og rettferdiggjørelse.....	10
Tilpasning eller forståelse?.....	11
Luthers «En sermon om dåpen»	13
Dåpens tegn og mening.....	13
Dåpen etter dåpen.....	15
Syndedrepingen.....	16
Forbundet mellom Gud og mennesker.....	18
Troen.....	20
Oppsummering.....	21
Dåpen i Luthers «De captivitate babylonica praeludium»	22
Sakramentsforståelsen i De captivitate babylonica.....	25
Løftet og tegnet.....	26
Dåpen som løfte.....	26
Dåpens tegn.....	29
Dåp og frihet.....	34
Dåpen av barn i De captivitate babylonica.....	36
Oppsummering.....	37
Taufbüchlein.....	39
Luthers veiledning om dåpen.....	40
Eksorsismene.....	43
Syndflodsbønnen.....	44
Oppsummering.....	45
Dåpen i Den lille og store katekismen.....	46
Dåpen i Den lille katekismen.....	47
Dåpen i Den store katekismen.....	48

Dåpsvannet og ordet	49
Dåpens nytte	50
Troen og personen	51
Om dåp av barn i Den store katekismen.....	53
Tegnet.....	54
Oppsummering	55
Hovedelementer i Luthers dåpsforståelse.....	57
Sammenlikning med skolastikken.....	60
Luthers dåpsforståelse i moderne økumenisk perspektiv.....	63
Luthers dåpforståelse – fortolket i vår tid	68
Synden.....	68
Antropologisk ramme.....	69
Synd som vantro	72
Syndens følger.....	73
Synd som personsynd	73
Opphavssynd.....	74
Arvesynd	76
Syndig menneskenatur?.....	80
Synden og dåpen	81
Døden	82
Djevelen	86
Guds rettferdiggjørelse av den ugudelige	88
Rettferdiggjørelse i den skolastiske teologien	90
Rettferdiggjørelse - en totalbestemmelse av mennesket.....	94
Rettferdiggjørelseslæren som kriterium for teologien.....	95
De fire eksklusivitetsformlene.....	96
Kristus alene	97
Ved nåden alene	97
Gjennom ordet alene	97
Gjennom troen alene	99
Rettferdiggjørelsen konstituerer det nye mennesket.....	100
Gjennom troen alene betyr ved Gud alene.....	101

Troen og de døptes prestedømme	102
Retttferdiggjørelse – relevans i vår tid?	104
«Mening» eller retttferdiggjørelse?.....	105
Mennesket som sin egen skaper	109
Prestasjonssamfunnet.....	110
Skillet mellom person og gjerning.....	114
Frihet.....	115
Frihet fra kirkens fangenskap.....	115
Frihet som tjeneste	115
Troens frihet: dømmekraft og blikk for det konkrete.....	118
Troens frihet: en utfordring til rett og menneskelighet.....	119
Reformatorisk frigjøringsteologi	121
Friheten til ikke å bli døpt	122
Dåp og frihet.....	124
Dåpen – frihetens sakrament	126
Litteratur.....	130

Innledning

«Hvorfor skal barnet bringes til dåpen?» Spørsmålet ble formulert av Bispemøtet som tittelen på det ene av de to Olavs-stipendene som ble utlyst for 2016.

Formuleringen kan leses: Hvorfor skal *barnet* bringes til dåpen? Med andre ord: Hvorfor *barnedåp*? Spørsmålet er interessant og viktig, men vil ikke være et hovedtema i mine refleksjoner, selv om det vil bli berørt kortfattet. Luther tar selv opp spørsmålet om barnedåpen i to av de tekstene jeg vil se nærmere på. Under refleksjonene til temaet frihet vil jeg komme inn på barnedåpen som en etisk utfordring i drøftingen av det moderne autonomibegrepet.

Men i spørsmålet om hvorfor barnet skal bringes til dåpen, hører jeg noe mer grunnleggende og elementært enn spørsmålet om *barnedåpen*. Jeg hører utfordringen til å gi en positiv utfoldelse av dåpens innhold og betydning i vår tid. Hva er dåpen, hva betyr dåpen, hva gir den, hva rommer den? Hva er det som gjør dåpen til noe umistelig, til noe vi ønsker å gi videre til nye slekter, til en gave som vi – troende, små-troende, tvilende, kirkevante og/eller kirkekritiske - ikke kan tillate oss å holde barnet vårt borte fra?

Måtte de lykkes, våre kirkelige strategier som kan tjene til å demme opp for synkende dåpstall, og helst øke dåpstallene! Vi trenger innsikt, oppfinnsomhet og fantasi i dette arbeidet. Vårt mål må være en dåpsfornyelse som setter spor, også i den kirkelige «randsonen» hvor mange av våre medlemmer i dag befinner seg. Da trenger vi – sammen med strategiene, og som en del av dem - et traust arbeid hvor vi stiller det elementære spørsmålet om hva dåpen er og gir. Og forteller dette, vidt og bredt – og noen ganger også dypt!

Det enkle og grunnleggende spørsmålet om «hva vi får i dåpen», for å bruke Luthers formulering i Den lille katekismen, må prege vår forkynnelse, gudstjenestefeiring, opplæring og diakoni. Til kirkens oppdrag med å forvalte troens mysterium hører det å peke på dåpen, fortelle om dåpen, feire dåpen, si meningsfylte ting om dåpen, veve dåpens betydning inn i menneskers tro og livstolkning.

Bispemøtet utstyrte hovedtittelen «Hvorfor skal barnet bringes til dåpen?» med en undertittel: «Luthersk dåpsforståelse i dag». Jeg legger til grunn at Bispemøtet ønsker at olavsstipendiaten primært skal fordype seg i *Luthers* dåpsforståelse. Mye har gjennom skiftende epoker – reformasjon, ortodoksi, pietisme, opplysningsteologi, liberalteologi, nyortodoksi - gått under betegnelsen *luthersk*. Å folde ut hvordan det

lutherske dåpssynet har endret seg gjennom fem hundre års teologi- og kirkehistorie er en gigantoppgave. I mine refleksjoner begrenser jeg meg altså til *Luthers* dåpsforståelse, gjerne som kritisk målestokk for det vi av gammel vane oppfatter som *luthersk*.

Dette lille skriftet er i første rekke et biprodukt av min egen lesning og systematisk-teologiske refleksjon over spørsmålet om «hvorfør vi skal bringe barnet til dåpen». Målet har vært å bidra til å fortolke Luthers dåpsforståelse inn i vår tids samfunns- messige og kulturelle situasjon. Jeg er slik skrudd sammen at jeg lærer best og varigst når jeg disiplinere meg selv til å skrive i vekselvirkning med lesningen.

Dersom skriftet også kan være av interesse for andre som reflekterer over hva vår kirke lærer – eller bør lære – om dåpen og dåpens relevans i vår tid, er det en bonusgevinst.

Takk til Bispemøtet i Den norske kirke som gjennom tildeling av Olavsstipend for 2016 med seks måneders studiepermisjon gjorde det mulig for meg å lese og reflektere over Luthers dåpsforståelse. Takk til professor emeritus Trond Skard Dokka, som har vært min veileder! Og takk til andre morsomme og utfordrende samtalepartnere!

Tese: Dåpen er frihetens sakrament

Å reflektere over Luthers dåpsforståelse i 2016 skjer på en dobbel bakgrunn. 500-årsjubileet for reformasjonen skal feires i 2017, med utgangspunkt i at Luther den 31. oktober 1517 offentliggjorde sine 95 disputasjonster om avlaten.

Samtidig er antall dåp som forrettes i Den norske kirke i tilbakegang. Dåpen ser ikke lenger ut til å være en selvfølgelig rite ved livets begynnelse i det «lutherske» Norge. Skikken med å bringe barn til dåpen har ikke lenger en sikker og udiskutabel posisjon i vår kultur. Et tankevekkende fenomen i denne forbindelsen er at foreldre som selv er kirkemedlemmer, lar være å døpe barna sine. Selv for mennesker som ikke uten videre distanserer seg fra en religiøs innstilling til livet, er dåpen ikke selvsagt. En av folkekirkens grunnpillarer er med dette i ferd med å svekkes. Hvordan skal vi som kirke formidle en forståelse av dåpen inn i denne sammenhengen?

Tesen som holder sammen mine refleksjoner i det følgende, er at Luthers dåpsteologi – både historisk og aktuelt – best blir kommuniserbar når den relateres til reformasjonens lære om rettferdigjørelsen og dermed til den kristne friheten. Det er ved å belyse de grunntemaene som rettferdigjørelse og frihet setter i spill, at dåpen

kan bli forståelig – i den grad et mysterium kan forstås. Dåp, rettferdiggjørelse og frihet må føres sammen og tolkes i lys av hverandre. Dåpen må feires, forkynnes og forstås som rettferdiggjørelsens gudstjenestelige uttrykk og leves som *frihetens sakrament*.

Dåp og idealer om autonomi og autentisitet

Hva er grunnen til at pilene peker nedover når det gjelder antall dåp som forrettes i Den norske kirke? Det er opplagt at tradisjon, tilhørighet og sedvane ikke veier like tungt som før. Terskelen for å bryte med nedarvede mønstre og gjøre tingene på sin måte er lavere enn tidligere.

Mange foreldre oppgir manglende gudstro og fremmedhet overfor kirken og dens budskap som årsak til at de velger ikke å døpe barna sine. For egen del har jeg som prest også møtt en annerledes begrunnet form for dåpsvegning enn den eksplisitt «sekulariserte» formen. I samtale med foreldre og andre opplever prester ikke sjelden at tvil, usikkerhet og avveininger knyttet til å døpe eller ikke døpe barnet drives av en pakke av motiver som mange likevel finner å kunne forene med fortsatt medlemskap i folkekirken. Det er min erfaring at barnedåps-vegrende foreldre ikke alltid er uttalt avisende til kristendommen. De trenger heller ikke å hevde at dåpen er uten betydning.

Men det som ofte er viktig for dem, er at barnet skal få «velge selv» om det vil døpes. Barnet skal først komme i en alder hvor det selv kan gjøre seg opp en mening og foreta et valg, kanskje i forbindelse med konfirmasjonen. Dåp av udøpte konfirmanter har etter hvert fått et betydelig omfang i vår kirke. Å bli døpt som ungdom i stedet for å bli døpt som barn framtrer ikke lenger som noe «sært», men som en reell valgmulighet.

Motivet om at den enkelte skal velge selv om det vil døpes eller ikke, er ofte pakket sammen med visse forestillinger om hva det er å *tro*, forestillinger som ikke sjelden er næret av, eller i hvertfall beslektet med, en trosforståelse som har stått sentralt i pietismen og vekkelsesfromheten.

Foreldre kan også oppgi at de kjenner en distanse og skepsis til kirkens tale om *synd*, slik denne kommer til uttrykk i dåpsritualet. At et spedbarn er syndig, er for mange en anstøtelig tanke.

Forestillingen om at dåpen skal velges av den dømte selv, sammen med en voluntaristisk¹ trosforståelse og et ubehag ved talen om synd, føyer seg naturlig inn i en samtidskultur som kjennetegnes av individualisme og idealer om autonomi, autentisitet og menneskelig selvrealisering.

Også religiøs atferd og overbevisning blir bearbeidet og omformet i lys av verdier som står sterkt i samtidskulturen, uten at resultatet nødvendigvis blir et farvel til religionen. Kirken som religiøs institusjon spiller fortsatt en viktig rolle for mange, men dens lære og tradisjoner blir i mindre grad enn tidligere overtatt kritikkkløst. Idealet for mange i vår tid er at mennesket som et handlende subjekt skal treffe egne avgjørelser ved viktige veivalg for livet også på religionens område. Slike valg skal samsvare med en indre overbevisning om hva som er rett for en selv. En skal «mene noe med det». Forestillinger om autonomi og autentisitet er styrende for etikk og menneskesyn og overstyrer i mange tilfeller tradisjon og religiøs autoritet.

Vår oppgave som kirke blir å være lydhøre overfor disse momentene i en moderne livsfølelse og føre en imøtekommende og kritisk dialog med mennesker som målbærer dem.

Dåp, tro, omvendelse

Nå skal vi ikke gi inntrykk av at praksisen med å dømpe spedbarn alltid har vært selvsagt. Barnedåp har gjennom århundrer vært anfektet på teologisk og konfesjonelt grunnlag. Anabaptismen har lange historiske røtter. «Døperne» utgjorde ett av frontavsnittene som Luther kjempet på. Pinsebevegelsens vekkelse på 1900-tallet skapte rystelser også inn i den lutherske folkekirken, og særlig i de lutherske lavkirkelige organisasjonene. Eksistensielle diskusjoner om hvorvidt barnedåpen har bibelsk grunnlag, har utspilt seg i mange familier og vennsamfunn.

Da pietismen avløste ortodoksien som dominerende fromhetsretning i luthersk kirkeliv, førte dette til endringer i dåpsforståelsen. Det pietistiske kravet om autentisitet medførte en omdanning av trosbegrepet som gjorde det vanskelig å forestille seg at barn uten et utviklet tankeliv og uten valgfrihet kan tro.

Det pietistiske trosbegrepet er langt på vei skåret over samme lest som det anabaptistiske. Den pietismen som holdt seg innenfor kirkelige rammer, avviste

¹ Voluntarisme: En forståelse som ser viljen som grunnleggende for menneskets vesen, handlinger, atferd etc.

riktignok ikke barnedåpen og forfektet ikke gjendåp. Men til gjengjeld foretok pietismen en karakteristisk omtolkning av dåpen gjennom å knytte dåp og *omvendelse* sammen. Først ved omvendelsen kommer mennesket til tro i egentlig forstand. Luthers tanke om at dåpen omfatter hele menneskelivet og at barnedåpen bringer frelse også for den voksne, ble nedtonet. I stedet kom forestillingen om at omvendelse i voksen alder er nødvendig til frelse. Omvendelsen kompletterer og realiserer så å si dåpen.

Som vi skal se, er dette en teologisk tilrettelegging som strukturelt likner den senmiddelalderlige skolastikkens sammenstilling av dåpen og botssakramentet, og som står i sterk kontrast til Luthers dåpsforståelse. Som vi skal se, kunne Luther hevde at den frelsende tro er tilstede også ved dåp av spedbarn, og han polemiserte heftig mot en teologi og kirkelig praksis hvor boten – altså omvendelsen – kommer til erstatning for dåpen og dåpens livslange betydning.

Både pietismen, opplysningsteologien og den liberale teologi tilla sakramentene, dåpen innbefattet, liten betydning. Disse teologi- og fromhetshistoriske retningene hadde til felles at de nedvurderte det rituelle som noe utvendig og uvesentlig. I stedet la de vekt på subjektet, bevisstheten, tankeevnen, viljen og valget. Dette førte til endringer i forståelsen av troen i voluntaristisk og intellektualistisk retning. Rommet for en tradisjonell, folkekirkelig sakramental fromhet ble innsnevret. Dagens norske kirkeliv er fortsatt merket av denne arven, også i sin «randsone».

Også i nyere tid har det vært debatt om det er teologisk og bibelsk å døpe barn. I den sene fasen av sin teologi tok den svært innflytelsesrike Karl Barth avstand fra dåp av barn.

I en tid med svekket sans for konfesjonelle og dogmatiske skillelinjer framstår striden om barnedåpen ikke først og fremst som en strid mellom anabaptistiske posisjoner og de historiske kirkesamfunnenes dåpsteologier. Men de underliggende motivene i den «gamle» og den «nye» kritikken av barnedåpen ser ut til å ha klare likhetstrekk: forståelsen av autonomi og autentisitet, av troen, av synd og særlig «arvesynd», av hvordan det menneskelige subjektet konstitueres. Striden har flyttet over fra en konfesjonell og dogmatisk ramme til en etisk og antropologisk ramme.

Dåp og synd

Et problemområde som ofte dukker opp i samtaler om det er rett å bære barnet til dåpen er forståelsen av synd. Hvordan synd og «arvesynd» skal forstås og vektlegges

er også blitt et indrekirkelig stridstema, som ikke minst melder seg når dåpsliturgien skal revideres. Kirkens tradisjonelle tale om synd, slik den kommer til uttrykk både i forkynnelse, undervisning og liturgi, oppfattes i dag som problematisk ikke bare av potensielle brukere av kirkens ritualer, men også av formidlere og beslutningstakere i kirken.

Samtidskulturen vektlegger barns verdi og uskyld, framhever menneskelig livspotensiale og selvrealisering og trekker store veksler på tanken om menneskeverdet. Dermed formes en forståelsesramme som får det angivelig «negative menneskesynet» i luthersk teologi til å framstå som lite attraktivt.

Når dette er sagt, er det også grunn til å gå kritisk etter i sømmene hvordan kirken forstår og taler om synden. Hvordan takler kirken ubehaget som fornemmes når synden bringes på bane? Gjennom fortielse og nedtoning - eller gjennom kritisk nytolkning?

Er den gjengse «lutherske» syndsforståelse i samsvar med hva Luther selv lærte om synd og «arvesynd»? Eller kan vi peke på viktige refortolkninger og forvanskninger – eller utillatelige forenklinger - på veien fra reformasjon, via ortodoksi og pietisme, som gjør at vårt nedarvede syndsbegrep har fått en annen innretning enn hos Luther? Kan menneskets syndighet - og dåpen forstått som frelse fra synd - fortolkes på måter som er meningsgivende for mennesker i vår tid? Kan en forsvarbar tale om menneskets synd forenes med modernitetens idealer om menneskeverd, livsutfoldelse og livets formbarhet?

Dåp og rettferdiggjørelse

Guds rettferdiggjørelse av den ugudelige ved troen alene – det vil si uten menneskets fortjenestefulle gjerninger - er utvilsomt reformasjonens sentralt tema. Hvilken relevans har dette temaet for vår tid? Det hevdes at spørsmålet om hvordan mennesket blir rettferdig for Gud, ikke lenger er et eksistensielt grunnspørsmål, slik det var for Luther og hans samtid. Det brennende spørsmålet, hevder mange, er ikke lenger hvordan mennesket finner en nådig Gud, men om Gud - eller om «mening» - i det hele tatt finnes.²

² «Mening» i denne sammenhengen dreier seg ikke først og fremst om kognitiv mening, altså «betydning», men om eksistensiell mening, f. eks. knyttet til spørsmålet om menneskelivet har et formål. Jf. betydningsforskjellen på tysk mellom «Bedeutung» og «Sinn», eller på engelsk mellom «meaning» (evt. «reference») og «sense».

Er dette en treffende forståelse av forskjellen mellom reformasjonstiden og vår tids grunnspørsmål, er det god grunn til å komme med innvendinger mot min tese: at dåpen i lys av Luthers teologi må tolkes i sammenheng med hans lære om rettferdiggjørelse og kristen frihet. En lære som ikke lenger erfares som relevant, er en dårlig som tolkningsnøkkel til dåpen. Hvordan kan to synkende skip – dåpen og rettferdiggjørelseslæren – berge hverandre?

Mitt utgangspunkt er at reformasjonens forståelse av Gud som den som rettferdiggjør den ugudelige, også i vår tid er en umistelig teologisk ressurs, til tross for en svekket posisjon i samtidens forkynnelse og teologi. Som jeg skal utfolde i en viss bredde senere, kan det argumenteres for at reformatorenes tid og nåtiden likner hverandre strukturelt gjennom den plass og funksjon menneskets fortjeneste – *meritum*³ – tillegges som grunnlag for selvforståelse og eksistens.

Til forestillingen om *meritum* hører en livsforståelse hvor mennesket opplever seg å stå til doms overfor en instans eller et forum som gjør krav på mennesket. På reformasjonstiden var Gud uten diskusjon den dømmende instans mennesket stod overfor. Den domsinstansen mennesket kjenner seg stilt overfor i vår tid er uklar, uplasserbar, undefinerbar, flytende. De andre, kollektivet, samfunnet, kulturen, meg selv? Men den krevende og dømmende instansen mennesket kjenner seg konfrontert med i dagens livsvirkelighet, er kanskje ikke mindre fangende og frihetsberøvende selv om guds-dimensjonen er fraværende eller kanskje vi heller skal si: ikke-eksplisert.

Når rettferdiggjørelseslæren har et teologisk potensiale i dag, er det fordi den kan tolkes som en kritisk utfordring til en meritokratisk kultur og livsforståelse. En viktig del av mine refleksjoner blir å se hvordan noen innflytelsesrike «Luther-lesere» har utviklet rettferdiggjørelseslæren og den kristne frihetens relevans i møte med vår tids livsforståelse og menneskesyn. Regin Prenter, Gerhard Ebeling, Gustaf Wingren, Eberhard Jüngel og Wolfgang Huber vil på ulike måter være sentrale premissleverandører.

Tilpasning eller forståelse?

Teologisk refleksjon er i sin kjerne å gjøre ansvarlig regnskap for troen i møte med samtidens kultur og livstolkning. Teologien er et fortolkningsprosjekt, ikke et tilpassningsprosjekt. En kritisk fortolkning av Luthers dåpsforståelse med henblikk på

³ Meritum: fortjenestefull gjerning

dåpens relevans i dag kan ikke bety at lære og liturgi knyttet til dåpen skal bringes i samsvar med samtidens livsforståelse. En bestrebelse på at foreldre og andre skal forstå dåpen, må være åpen for at dåpen på grunnlag av denne forståelsen blir avvist og forkastet. Målet for Den norske kirke kan ikke være at «alle» skal døpe sine barn. Kanskje vil færre døpe barna sine når de får en dypere forståelse av dåpen. Det er risikoen den undervisende kirke må ta. Kirkens teologi og katekumenat er slik sett et risikoprojekt. Målet må være at de som velger å døpe barna sine, eller velger det motsatte, foretar sitt valg på informert grunnlag.

Luthers «En sermon om dåpen»

«Sermon om dåpens hellige ærverdige sakrament»⁴ ble utgitt i 1519 som del av en serie på tre sermoner om sakramentene, nærmere bestemt om boten, dåpen og nattverden. Sermon (lat. *sermo*) betyr opprinnelig tale, preken, men ordet betegnet på Luthers tid en kortfattet skriftlig framstilling med et oppbyggelig siktemål, et stykke åndelig brukslitteratur, «traktat». Sermonene var tilegnet enke-hertuginnen av Braunschweig-Lüneburg.

Skriftet er oppbygd med korte nummererte avsnitt. Luther gir til kjenne at han vil behandle dåpssakramentet under tre synsvinkler: tegnet eller merket (zeychen odder lossung), tegnets mening (bedeutung) og troen. Luther holder seg her verken til Augustins eller Thomas Aquinas' sakramentsdefinisjon. Ifølge Augustin «kommer ordet til elementet, og det oppstår et sakrament, likesom et synlig ord (*Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum*)».⁵ Hos Thomas er ordet og elementene henholdsvis sakramentets form og materie, forstått innenfor det aristoteliske skjema hvor formen er den årsak som aktualiserer eller effektuerer det som i materien ligger som en potensialitet. Det er påfallende, og uten forutgående paralleller i teologihistorien, når Luther regner troen med som et moment som definerer sakramentet.⁶ Luthers dåpsutleggelse er altså «original» i forhold til tradisjonen og vitner om at han vil frigjøre seg fra den skolastiske teologiens tolkningsrammer. Hans utleggelse av sakramentene er blitt en del av hans skriftutleggelse. Samtidig bærer dåpssermonen fra 1519 tydelig preg av augustiner-eremitten Luthers intensive beskjeftigelse med tekster av Augustin.

Dåpens tegn og mening

Med tegnet mener Luther dåpshandlingens rituelle forløp: At man i Faderens og Sønnens og Den hellige ånds navn senker mennesket helt ned i vann, og så løfter det opp igjen. Med henvisning til den greske og latinske betegnelsen på dåpen (baptismos, mersio), tar Luther til orde for å gjeninnføre den gamle skikken at barnet skal senkes helt ned i dåpsvannet, før det blir reist opp igjen av vannet. Luther ser et etymologisk slektskap mellom ordene Taufe og Tiefe. I Luthers samtid var, opplyser

⁴ WA 2,727 ff; ViU 1,311 ff.

⁵ Se note 138

Lohse 1995, 146

han, fullstendig nedsenking «mange steder» blitt avløst av stenking med vann. Luther ser åpenbart denne endringen som en svekkelse av dåpsritens symbolkraft. Det synlige tegnet framstiller ikke lenger tegnets mening klart.

Tegnets «mening» eller «betydning» er at

«det gamle menneske, som er unnfanget og født i synd, blir druknet, og et nytt menneske, født i nåde, kommer ut igjen og reiser seg.

(die bedeutung ist eyn seliglich sterbenn der sund und auffersteung yn gnaden gottis, das der alt mensch, der zu sunden empfangen wirt und geporen, do erseufft wirt, und ein newer mensch eraus geht und auff steht, yn gnaden geporen.)»⁷

Luther henviser til Tit 3,5 og Joh 3,5. Dåpen er badet som fornyer og gir en ny fødsel. Men under Luthers formuleringer ligger åpenbart også Rom 6,6 f. kombinert med Rom 5,17 ff. Luther oppstiller en opposisjon mellom det gamle mennesket (der alt mensch) og det nye mennesket (ein newer mensch), som tilhører henholdsvis synden (zu sunden empfangen wirt und geporen) og nåden (yn gnaden geporen).

Gjennom drukningen i vannet, som er «en salig død», og oppreisningen fra vannet avbilder dåpen en bevegelse, en veksling, fra gammelt til nytt, fra synd til nåde, fra død til liv. «Mennesket [kommer] etter dåpen ut og blir født på åndelig vis (geistlich), slik at resultatet av denne fødselen blir et nådens barn (kind der gnaden) og et rettfærdig menneske (rechtferdigis mensch)».⁸

Synden drukner i dåpen, og rettfærdigheten stiger fram i stedet for synden. Luther taler i likhet med Paulus om synd og rettfærdighet nærmest som personifiserte makter. Dåpen avbilder et oppgjør mellom synd og rettfærdighet.

At synden drukner i dåpen, ser Luther forutsagt i fortellingen om Noa og syndfloden. At Noa, hans nærmeste familie og dyrene ble berget fra vannflommen, er en *typos* for dåpen og saligheten den bringer.

Men dåpen er en enda større syndflod fordi den drukner alle mennesker over hele verden helt fra Kristi fødsel og til den siste dag. Forskjellen er også at dåpen er en nådens syndflod, mens Noa-syndfloden var et utslag av Guds vrede.⁹

I dåpssermonen knytter Luther som vi ser eksplisitt sammen dåp og å bli gjort rettfærdig. Dåpen er en handling som bevirker rettfærdiggjørelse. Nedenfor skal vi se

⁷ WA 2, 727, 30 ff; ViU 1, 311

⁸ WA 2, 728, 6 ff; ViU 1, 311

⁹ ViU 1, 312 f.

at Luther i dette skriftet også betjener seg av tilregnelser-begrepet, som hører hjemme i rettferdiggjørelses-terminologien.

Samtidig er rettferdighet bare en av flere termer, bilder og referanser Luther bruker for å tyde dåpens innhold. Luther spiller i dåpssermonen på hele registeret av begreper og bilder som de bibelske referansene gir: Drukne og bli gjort levende igjen, død og ny fødsel, synd og rettferdighet, å bli begravd og reist opp.

Dåpen etter dåpen

Sammenhengen mellom dåpen og det etterfølgende livet er et hovedtema i dåpssermonen. Dåpen er ikke bare den utførte dåpshandlingen, men hele det etterfølgende livet. Det vi kan kalle «dåpen etter dåpen», altså den døptes liv, er av avgjørende betydning i Luthers dåpsfortolkning, både her i dåpssermonen og i senere skrifter. Eller mer presist: Luther poengterer sammenhengen mellom, og enheten av, dåpshandlingen og det etterfølgende livet, forstått som dåp. Dåpen som liturgisk handling og menneskelivet er ikke adskilte momenter, men forløp som er forbundet med hverandre, og som gjennomvever hverandre. Luther hevder at denne sammenhengen er gått tapt for folk flest. De har glemt dåpen som utgangspunkt og redskap for hele kristenlivet. Som vi skal se, skyldes dette den plass boten hadde fått på Luthers tid.

Det som skjer i den sakramentale handlingen, er «fort unnagjort (bald geschehen)»¹⁰, sier Luther, men betydningen, dåpen som åndelige virkelighet, dåpen som «verk», er livslang og fullendes først i døden. Hele den døptes liv er i virkeligheten en dåp, helt til døden.

Når han insisterer på en sammenheng mellom den sakramentale handlingen og hele kristenlivet, hører vi en parallell til hans forståelse av boten (som mer enn botssakramentet) i 1. disputasjonstese om avlaten fra 1517: «Da vår Herre og Mester Jesus Kristus sa: Gjør bot etc. (Matt 4,17), ville han at hele den kristnes liv skulle være bot.»¹¹ I dåpssermonen ser han imidlertid boten som underordnet og avledet av dåpen. Dåpen «beholder sin kraft gjennom hele livet helt inntil døden, ja, også på den ytterste dag».¹² I dåpssermonen regner Luther fortsatt boten for et sakrament. Men den tilgir ikke i seg selv synd. Boten henviser til syndstilgivelsen i dåpen og

¹⁰ WA 2, 728, 13; ViU 1, 312

¹¹ ViU 1, 260

¹² ViU 1, 317

fornyere denne. Boten har derfor sitt grunnlag i dåpen. Gjennom absolusjonen kommer den som skrifter, «igjen inn i dåpens verk og vesen (widder zu der tauffe werk unnd wesen)».¹³

Dåpen drukner synden, men så lenge mennesket er i live, opphører likevel ikke synden fullstendig. Synden bekjempes gjennom en prosess som vil pågå parallelt med at kroppen tilintetgjøres. Menneskelivet er i dåpens perspektiv «begynnelsen på en salig død fra dåp til grav».¹⁴ For Gud vil skape dette livet nytt og annerledes på den ytterste dag.

Dåpen er knyttet sammen med, former og bestemmer det livet som følger etter. Luther anskueliggjør dette poenget ved å si at det er først i døden og oppstandelsen at den dømte får på seg den rette dåpsskjorten. Og slik fadderne løfter den dømte opp av dåpen, løfter englene ut de kristne og dømte på den ytterste dag.¹⁵ Luther ser i dåpen et totalperspektiv på den kristnes liv og en fundamental tyding av dette livet.

Syudedrepingen

At synden druknes i dåpen, er for Luther en fullført handling fra Guds side. Mennesket som kommer ut av dåpen, er fra en side sett rent og uten synd.¹⁶ «Ut fra sakramentet (sakramentlich) er mennesket altså helt rent og uskyldig.»¹⁷ «Syndene [er] i kraft av sakramentet ... allerede opp og avgjort (krafft des sakraments schon dahin).»¹⁸

Men man misforstår dette, sier Luther, hvis man tror at det ikke er synd igjen i mennesket som fortsatt må druknes og drepes. Menneskets renhet er en tilregnet renhet, framholder han, og henviser til Salme 32,1: «Salig er den som får sine lovbrudd tilgitt og sine synder skjult!». Til støtte for at synden fortsatt er en virksom makt i den dømte, anfører Luther også Augustin: «Synden blir fullt ut tilgitt i dåpen. Ikke slik at den ikke lenger er der, men slik at den ikke blir tilregnet».¹⁹ Med hjelp av tanken om tilregnelser (*imputatio*) uttrykker Luther denne dobbeltheten slik at mennesket er rent «mer gjennom Guds nådige betraktning enn i kraft av sitt eget

¹³ WA 2, 733, 34 f; ViU 1, 317

¹⁴ ViU 2, 312

¹⁵ S. st.

¹⁶ ViU 1, 313

¹⁷ ViU 1, 313

¹⁸ WA 2, 734, 10; ViU 1, 315

¹⁹ ViU 1, 315

vesen (mehr durch gottis gnediges rechnen dann seyns wesens halben)». ²⁰ «Kjødet» er fortsatt ondt og syndig så lenge vi lever.²¹ Vi kan derfor ikke være slappe og dovne, men må drepe synden.

Med dåpen har mennesket Guds tegn, og er utfra sakramentet helt rent og uskyldig. Men denne virkeligheten som sakramentet viser til, er ennå ikke fullbrakt. Som uttrykk for den synden som fortsatt bor i mennesket nevner Luther vrede, usømmelighet, elskov, gjerrighet, hovmod. Dette er «naturlige» synder, som melder seg når barnet blir ungdom, og som blomstrer så lenge vi lever. Mennesket må bekjempe slike synder livet igjennom. Synden skal «daglig utslettes mer og mer inntil døden».²²

Mange er ifølge Luther offer for to misforståelser av synd, og begge innebærer å neglisjere dåpen: Den ene misforståelsen består i å tro at all synd er blitt borte i dåpen, og at drepingen av synd ikke er nødvendig. Dermed holder den dømte seg til ytre gjerninger, og resultatet er forherdelse og hovmot.²³ Den andre misforståelsen er at mennesket kan utslette sin synd gjennom fyldestgjørende gjerninger.²⁴

Som vi ser: I dåpssermonen understreker Luther meget tydelig forestillingen om «syndedreping», tilintetgjørelse av synden ved at kjødet eller kroppen drepes. Den tekniske termen, hentet fra klosterfromheten, er *mortificatio*.

På mange måter er det i dåpssermonen nettopp syndedrepingen som slår bro mellom dåpen som tegn og dåpens mening, dåpens åndelige virkelighet. I lys av dåpen blir mortifikasjon for Luther et perspektiv på hele menneskelivet. I drepingen av synden, sier han, drar dåpen «nytte og hjelp av alle lidelser og spesielt av døden». Lidelse og død er «dåpens verk.»²⁵

Stendene, det vil si ektestanden, den geistlige stand og den regjerende stand, har Gud innsatt nær sagt som øvingsarenaer for syndedrepingen. Dette er arenaer for menneskets arbeid og lidelse. Lediggang og bekvemmelighet er det motsatte av å følge opp dåpen gjennom å bekjempe synden.²⁶ På samme måte må løftene som mennesker gir i forbindelse med ekteskap og geistlig tjeneste, sees som avledet av det ene løftet som gjelder, nemlig dåpsløftet.²⁷

²⁰ WA 2, 732, 14; ViU 1, 316;

²¹ Vi må si med Lohse 1995, 147: «eine reichlich ungeschützte Redeweise»

²² ViU 1, 315

²³ ViU 1, 316

²⁴ ViU 1, 317

²⁵ ViU 1, 318

²⁶ S. st.

²⁷ ViU 1, 320

Også de «kjære helgneses» rolle i kirken må tolkes med utgangspunkt i dåpen og den tilhørende mortifikasjonen. Helgnene er ikke allmenne eksempler for gode gjerninger, men har en spesiell gave og levemåte som Gud har gitt dem for at de skal følge opp dåpen, det vil si drepe synden og dø.²⁸

Som redskap for syndedrepingen må vi også forstå de gode gjerningene. Den dømte gjør ikke gode gjerninger «for å samle dem alene for seg selv i en haug, eller for å gjøre fyldest for synden.» Gjerningene hører til i den livslange kampen for å drepe synden. Med en slik forståelse trenger vi ikke «være besatt» av tanken om ikke å synde etter dåpen eller etter absolusjonen.²⁹

Mange praktiserer faste, bønn og valfarter for å samle seg fortjenestefulle gjerninger, uten å se slike religiøse skikker i lys av dåpen. Men også disse handlingene må orienteres ut i fra dåpen. De tjener til å undertrykke den gamle Adam og den syndige natur.³⁰

Forbundet mellom Gud og mennesker

Luther er omhyggelig med å beskrive mortifikasjonen som noe annet enn en fortjenestefull gjerning. Drepingen av synden får nemlig sin kraft, ikke fra mennesket selv, men fra det *forbundet* (das bund) mellom Gud og mennesket som opprettes gjennom dåpen.

Luther spiller på den doble betydningen av ordet forbund: pakt (bund) og forbindelse eller forening. «Gud forbinder seg med deg og blir ett med deg i en nådefull og trøsterik pakt. (das sich gott daselbs mit dyr verpindet und mit dyr eyns wirt eyns gnedigen trostlichen bunds)».³¹ Forbindelsen med Gud innebærer syndstilgivelse, at synden ikke tilregnes, og at mennesket ikke blir fordømt, til tross for at det synder. Syndene er allerede opp og avgjort.

Paktsbegrepet gir rom for å tenke inn menneskets tilslutning til Gud og til hans gave i dåpen. Forstått som pakt blir dåpen ikke bare en punktuell, liturgisk begivenhet, men en livslang hendelse. Dåpen og forbundet/pakten stifter en relasjon mellom Gud og mennesket:

²⁸ ViU 1, 319

²⁹ S. st.

³⁰ S. st.

³¹ WA 2, 730. 20 ff; ViU 1, 314

Sakramentet forbinder oss med Gud slik at vi på vår side inntil døden vil drepe og kjempe mot synden, mens han på sin side vil regne oss den til gode og handle nådig med oss.

Men syndedrepingen er også å anse som Guds verk:

I dåpen har Gud, han som ikke kan lyve, forbundet seg med meg med løfte om ikke å tilregne meg min synd, men drepe og utslette den.³²

I pakten gir Gud et løfte om ikke å tilregne synd og om å nyskape den dømte, først gjennom et liv i mortifikasjon, og så fullføre sin gjerning i menneskets død og oppstandelse. Mennesket på sin side forplikter seg til å følge opp dåpen ved å leve sitt liv som en livslang syndedreping.

Luther knytter sammen på den ene siden de juridiske og moralske konnotasjonene som ligger i paktsbegrepet, og på den andre siden de ontologiske, og kanskje vi skal si de mystiske konnotasjonene i *unio*-begrepet. Forbundet i dåpen er både forening og forpliktelse.

Forbundet med Gud og forbindelsen med ham danner altså grunnlaget for menneskets *mortificatio* og dets nyskapelse.

Gud «heller i deg sin nåde og sin hellige Ånd (geusst dir eyn seyn gnad und heyligen geyst), som begynner å drepe naturen og synden og å forberede til den ytterste dags død og oppstandelse.»³³

Syndedrepingen og Guds nyskapelse av den dømte er altså to sider av samme sak: formingen av det nye menneske på veien fra dåpen til døden og oppstandelsen.

Foreningen og pakten med Gud i dåpen er grunnlag for at mennesket for det første skal bli nyskapt endegyldig i døden og oppstandelsen. For det andre innebærer pakten at Gud i sin nåde ikke tilregner mennesket synden det begår gjennom livet fram til døden. For det tredje gir dåpens pakt og forbund med Gud kraft og bistand i kampen mennesket fører mot synden. Uten dåpen og dåpens forbindelse med Gud er mortifikasjonen menneskeverk, og dermed nytteløs.

Omskapingen av det syndige mennesket har sitt bilde i pottemakeren og leirkaret som profeten Jeremia beretter om (Jer 17). Pottemakeren, sier Luther, skyver det mislykkede karet ned i leiren igjen og lager et annet kar. Dåpen, som omfatter hele menneskelivet, likner denne hendelsen. Dåpens betydning som en livsomfattende

³² ViU 1, 316

³³ ViU 1, 314

hendelse er at Gud skyver mennesket ned i jorda igjen – gjennom døden – og lager oss på nytt igjen – i oppstandelsen.

Vi må altså forstå dåpen under to forskjellige synsvinkler: med hensyn til tegnet er dåpen fullført når den er forrettet. Men med hensyn til det Luther kaller sakramentets handling eller virkning (*das werck des sacraments*), er dåpen fullendt først når mennesket dør og oppstår. På veien i mellom lever mennesket i dåpspakten ved å drepe synden som fortsatt er i den dømte.

Troen

Det tredje «stykket» i dåpen er troen. Luther introduserer troen som ett av tre konstituerende elementer i dåps sakramentet. Til dåpen hører, tegnet, betydningen og troen.

Troen er det viktigste av alt, framholder Luther. Den er grunnlaget for den trøsten den dømte trenger i kampen mot synden. Uten troen vil mennesket fortvile i synd.

Derfor må man holde seg freidig og fri til dåpen, holde dåpen opp mot all synd og samvittighetsfrykt, - og ydmykt si: Jeg vet godt at jeg ikke har noen rene gode gjerninger. Men jeg er døpt; og i dåpen har Gud, han som ikke kan lyve, forbundet seg med meg med et løfte om ikke å tilregne meg min synd, men drepe og utslette den.³⁴

Troen har altså karakter av tillit. Men til tross for den betydningen Luther tillegger troen i dåps sermonen, er han påfallende kortfattet og lite poengtert når han omtaler den. Også troen tar farge av at den dømtes liv er syndedreping. Troen er at man tror fullt og fast at sakramentet både bevirker død og oppstandelse på den siste dag, og at det forbinder mennesket med Gud gjennom hele livet fra dåpen til døden.

Å tro er med andre ord å holde fast på og bli båret av vissheten om at dåpen knytter mennesket til den Gud som frelser, gjennom syndstilgivelse, bistand i drepingen av den gjenværende synden, og i den endelige død og oppstandelse på den siste dag.

Selv om Luther regner troen som det tredje «stykket» i dåps sakramentet, er det altså ikke slik at han mener troen tilfører dåpen noe i tillegg til det forbundet som dåpen etablerer mellom Gud og mennesket. Troen er å ta imot dette forbundet og og hente trøst og forvisning av det som bærende grunn i livskampen.

³⁴ ViU 1, 316

Oppsummering

I dåpssermonen ser Luther tre dåps-konstituerende momenter: tegnet, meningen (betydningen) og troen. Dåpen som tegn avbilder menneskets drukning i vannet og oppreisning av vannet. Dette er bildet på menneskets nyskapelse. Det gamle menneske, som tilhørte synden går under i vannet. Det nye menneske, som tilhører nåden og er rettferdig, reises opp av vannet.

Dåpen er for Luther både den liturgiske engangs-handlingen og hele det etterfølgende livet, fra dåpen til graven. Det følger en dåp etter dåpen. Dåpen som punktuell hendelse innebærer at den dømte helt og fullt tilregnes Guds nåde og rettferdighet. Dåpen som utstrakt, livslang hendelse består i fortsatt kamp mot synden. Menneskelivet er syndedreping, som fullendes først i døden. Gjennom forbundet som opprettes i dåpen, skjer både Guds tilregning av rettferdighet og hans meddelelse av kraft til kampen mot synden. Tro er menneskets tillit til Guds nærvær og hjelp, til tross for synden. I troen mottar den dømte det «verket» som blir avbildet gjennom dåpens tegn.

Dåpen i Luthers «De captivitate babylonica praeludium»

«Kirkens babylonske fangenskap - et forspill» (*De captivitate babylonica praeludium*) er en større avhandling hvor Luther tar et radikalt oppgjør med pavekirkens sakramentsteologi og sakramentspraksis. Med dette skriftet imøtegår Luther angrep fra teologer som hadde gått i rette med hans kritikk av pave stolen og av skikken med å utdele nattverden under én skikkelse til lekfolket. Samtidig kan fangenskapsskriftet betraktes som en teologisk fordykning av kritikken Luther framsetter mot pavedømmet i skriftet «Til den tyske adel», som han hadde utgitt noen måneder tidligere i 1520. Når Luther i tittelen angir at skriftet er et «forspill», er dette et varsel om at han i senere skrifter vil utbygge sin kritikk.³⁵

Med fangenskapsskriftet beveger Luther seg fra en kritikk hovedsakelig av ytre misforhold i kirken til å rette en grunnleggende kritikk mot det Luther oppfatter som den institusjonelle basis for pavedømmet. Konkret består dette grunnlaget for pavedømmet i en pervertert og teologisk illegitim form for sakraments- og messeofferpraksis. I Luthers øyne framstår situasjonen som et fangenskap som den romerske stol holder kirken i. Fangenskapets kjerne er etter Luthers vurdering et «ugudelig misbruk» som består i at feiringen av messen, med nattverdfeiringen som sentrum, er blitt forvrengt.

Luther stiller en kritisk diagnose på sin samtids fromhetsliv. Messen, hvor nattverden blir forrettet som et offer, er blitt til en gjerning som mennesket bringer Gud. Denne gjerningen blir forstått som en fortjeneste som godskrives mennesket, og som bidrar til at mennesket blir frelst. Denne meritoriske forståelsen av messen har åpnet opp for en kommersialisering av menneskets gudsforhold og frelse. Messen er bokstavelig talt blitt en handelsvare. Denne teologiske forvrengningen av messen, kombinert med en fromhetspraksis hvor messen er gjenstand for kjøp og salg, har ført til at menneskets tro er blitt fortrent fra gudsforholdet.

Misbruket av messen, sier Luther,

har ført til at det i våre dager nesten ikke er noe i hele kirken som er sikrere antatt og som folk er mer overbevist om enn at messen er en god gjerning og et offer. Dette er et misbruk som i sin tur har oversvømt oss med andre misbruk, slik at troen på sakramentet [*fides sacramenti* - sakramentstroen] nå er helt forsvunnet. I stedet har de gjort Guds sakrament til et rent

³⁵ ViU 2, 95

handelsmarked og kremmersted og kontraktmarked. Ut av dette er så fellesskapene, brødrsamfunnene, forbønnene, de fortjenestfulle gjerningene, årsdagene, minnefestene og alle affærene av samme type vokst fram; med kirkelig salg, kjøp, kontraktsslutning og avtaleinngåelse. Av alt dette har så prestene og munkene sitt utkomme.³⁶

Den ytre kritikken av misforhold i kirken var særlig knyttet til kurien i Roma og det kirkelige hierarkiets politiske og økonomiske handlinger. Denne kritikken var ikke ny på Luthers tid, men føyde seg inn i en bred tradisjon med røtter fra 1300-tallet. Kritikken hadde fotfeste i den humanistiske reformbevegelsen og kunne spille på nasjonale strenger. Man talte og skrev om den «tyske nasjons gravamina».³⁷

I *De captivitate babylonica* retter Luther et angrep på det «det romerske tyranni», som føyer seg inn i den senmiddelalderlige reformbevegelsen. Men Luther går vesentlig lenger. Han retter sin kritikk mot det han oppfatter som en grunnleggende feiltolkning og misbruk av messen og kirkens sakramenter. Med denne fundamentale teologiske kritikken fra Luthers side oppstår det et skille i den lutherske reformasjonsbevegelsen. Tilhengere som kunne dele hans kirkekritikk, kunne i mange tilfeller ikke stille seg bak den teologisk funderte kritikken som Luther framsetter i fangenskapsskriftet.

Med Babylon-motivet og uttrykket «babylonsk fangenskap» knytter Luther an til en kirkekritisk tradisjon i senmiddelalderen som tok utgangspunkt i Augustin og hans bruk av dette motivet i «Gudsstaten» (*De civitate Dei*). Luther erklærer i fangenskapsskriftet at pavedømmet er Babylons rike, og at dette riket holder Kristi kirke i sitt fangenskap.³⁸

Pavedømmet holder kirken i fangenskap gjennom å oppstille lover og kirkelige praksiser som ikke har bibelsk begrunnelse, og ved å tvinge mennesker til å praktisere sin tro i samsvar med slike «menneskeskapte påfunn».

Fangenskapet som kirken holdes i, kommer som antydnet særlig til uttrykk i messen, som i samtidens språkbruk først og fremst betegner nattverdfeiringen. Luther tar i denne forbindelsen et oppgjør med utdelingen av nattverden «under én skikkelse» (*sub una specie*), det vil si at lekfolket bare får utdelt brødet, og ikke vinen. I oppgjøret med nattverdutdelingen under én skikkelse kommer et karakteristisk trekk ved Luthers teologi til syne. Han hevder ikke det biblisiske synspunktet at alle

³⁶ ViU 2, 109 f.

³⁷ Gravamen, flt. gravamina: Anklagepunkt. Juridisk begrep. ViU 2, 89

³⁸ ViU 2,91

kirkeskikker må kunne utledes av Skriften, slik John Wycliffe gjorde. Det som gjør utdelingen under én skikkelse til en forkastelig kirkeskikk, er i og for seg ikke at denne skikken praktiseres, men at kirken har felt en «dom» om at nattverden *må* praktiseres på denne måten. Ankepunktet for Luther er at kirken binder de troendes samvittighet til lærepunkter som ikke er forpliktende ut fra Skriften. Paven og kirkens hierarki stiller seg over Skriften og inntar rollen som herskere over de troendes samvittighet. Kirkens fangenskap er at kirkelæren, autorisert av konsiler og paver, påbyr noe som Kristus ikke påbyr.³⁹ Det babylonske fangenskapet utradrer dermed den kristne friheten.

Som uttrykk for kirkens fangenskap forkaster Luther også transsubstansiasjonslæren.⁴⁰ Videre avviser han, som vi har vært inne på, en meritorisk forståelse av messen, det vil si at messen oppfattes som en «god gjerning og et offer».⁴¹ Messen er tvert imot forkynnelse av Kristi gave. Den er, ifølge Luther,

rett forstått og ut fra sitt grunnlag, ikke noe annet enn Kristi forkynnelse i ordene 'Ta og et' osv. (*secundum substantiam suam proprie nihil aliud quam verba Christi praedicta 'Accipite et manducate &e'*)».⁴²

Av denne forståelsen av messen følger det at den er en gave som mottas i tro,

en tro «som i full trygghet støtter seg på dette løftet (*quae huic promissioni fideliter nitatur*), som tror at Kristus i disse sine ord er sannferdig og som ikke tviler på at disse enorme gavene (*immensa bona*) er gitt til en selv.»⁴³

Et annet av de fangenskapene kirken holdes i, ifølge Luther, er læren om at det finnes sju sakramenter. Læren om de sju sakramenter fantes hos Thomas og ble stadfestet på konsilet i Firenze 1439. Luther framsetter imidlertid ikke en entydig sakramentsforståelse til erstatning for den skolastiske. I *De captivitate babylonica* veksler Luther mellom å hevde at det finnes tre sakramenter, nattverd, dåp og bot, ett sakrament med tre tilhørende sakramentale tegn, og to sakramenter, dåp og nattverd.

³⁹ ViU 2, 93

⁴⁰ ViU 2, 104 ff. Transsubstansiasjonslæren anvender Aristoteles' skille mellom substans og aksidens, det vil si mellom naturen eller essensen til en enkelt eksisterende ting og tilfeldige egenskaper ved tingen. Under innstiftelsesordene i nattverden blir brødets og vinens substans forvandlet til henholdsvis Kristi kropp og blod. Men brødets og vinens aksidenser, som f. eks. utseende, lukt, smak og farge forblir de samme til tross for den substansielle forvandlingen. Denne teorien ble fastsatt som katolsk kirkelære av Det fjerde laterankonsil i 1215.

⁴¹ ViU 2, 109 ff.

⁴² WA 6, 515, 17 f; ViU 2, 113

⁴³ WA 6, 515, 28 f; ViU 2, 113

Sakramentsforståelsen i De captivitate babylonica

Med utgangspunkt i messen og innstiftelsesordene for nattverden henter Luther i fangenskapsskriftet ut noen synspunkter som han lar gjelde for alle sakramenter, også dåpen. Han anfører at den rette tilgangen til sakramentet er å betrakte det som et testament. Nå er testamentet testators løfte og utpeking av en arving etter testators død. Luther kan derfor hevde at testamentet knyttet til sakramentet rommer både inkarnasjonen og Kristi død.⁴⁴

Dersom testamentet grunnleggende sett er løfte, utelukker dette at man kan nærme seg sakramentet med gode gjerninger, eller egne krefter og fortjenester (*nullis operibus, nullis viribus, nullis meritis*)⁴⁵. Mennesket er mottaker av sakramentets gave og tar imot det i tro. «Der Guds løftesord er (*verbum promittentis dei*), der må nødvendigvis også det mottagende menneskes tro være (*fides acceptantis hominis*).»⁴⁶ Gud frelste oss ikke fordi han mottok vår gode gjerning. Nei, rekkefølgen er først Guds ord, deretter troen, og så kjærligheten som utfører alle slags gode gjerninger.

Guds løftesord og troen korresponderer med hverandre og konstituerer menneskets gudsforhold.

Mennesket kan ikke komme overens med Gud eller ha noe med ham å gjøre på annen måte enn gjennom troen. Her er det ikke mennesket med noen av sine gode gjerninger, men Gud med sitt løfte som er frelsens opphavsmann (*Nec alia via potest homo cum deo aut convenire aut agere quam per fidem, id est, ut non homo suis operibus ullis, sed deus sua promissione sit autor salutis*)»⁴⁷

Menneskets forhold til Gud, dets omgang med Gud, utspiller seg i korrespondansen mellom Guds løfte og menneskets tro. Ingen annen menneskelig aktivitet bringer oss i forbindelse med Gud. Frelsen kommer dermed fra Gud som *autor salutis*, aldri fra mennesket selv.

Løftet og troen hører sammen og er logisk sett nødvendige i forhold til hverandre. Troen er derfor den eneste legitime bruken av sakramentet.

Troen er intet mindre enn begynnelsen på Guds nye skapning, ettersom gudsordet som troen svarer til, er Guds eget skaperord.

⁴⁴ ViU 2, 112

⁴⁵ WA 6, 514, 12 f

⁴⁶ WA 6, 514, 13; ViU 2,112

⁴⁷ WA 6, 514, 21; ViU 2,112

Slik vil han [=Gud] at alt skal henge fast i, bæres av og holdes oppe av [Guds] krafts ord, som han skapte oss ved (*omnia pendeant, portentur serventurque in verbo virtutis suae quo genuit nos*), så vi kan være en slags begynnelse på hans skapning (*ut essemus initium aliquod creaturae eius*).⁴⁸

Ved å se sakramentet som Kristi testament, og dermed som løfte, vil Luther framheve at Gud, ikke mennesket, er det givende og skapende subjekt i sakramentet. Mennesket er, i troen, mottaker av det Gud gir og skaper.

Løftet og tegnet

I sin historie med mennesket, slik Bibelen forteller den, har Gud for vane å føye til et tegn som «minnesmerke eller huskehjelp for sitt løfte (*seu monumentum, seu memoriale promissionis suae*)».⁴⁹ Luther anfører som eksempel regnbuen i den gammeltestamentlige beretningen om Noa. Regnbuen var et tegn på løftet om at Gud ville holde sin pakt. Tegnet som huskehjelp gjelder også for den nye pakts sakramenter. I nattverden er Kristi kropp og blod, i brødet og vinen, «minnetegnet» (*signum memoriale*) som føyes sammen med løftet. Tilsvarende er det i dåpen neddykkingen i vann som utgjør tegnet (*signum immersionis in aquam*) som Gud knytter sammen med sitt løfte. Løftet består dermed i to ting: ordet og tegnet. «Ordet er å oppfatte som testament, tegnet i sannhet som sakrament. (*verbum intelligamus esse testamentum, signum vero esse sacramentum*)»⁵⁰

Dåpen som løfte

I sin behandling av dåpssakramentet peker Luther på at dåpen av barn er blitt stående som en uanfektet praksis i kirken, til tross for kirkens babylonske fangenskap. Dette viser at dåpen ikke totalt er blitt fordervet. Fordi det er barn som her innvies til Gud, har dåpen ikke på samme måte som nattverden og messen blitt undertrykt «ved utskeielser av skjendig handel og ugudelig overtro.»⁵¹ Hvis dåpen var blitt praktisert som voksendåp, ville også dåpssakramentets kraft og prakt blitt ødelagt av griskhet, overtro og ugudelighet. Også dåpen ville blitt kommersialisert. Dåpsvannet ville ikke blitt solgt billigere enn segl og dokumenter i tilknytning til messeofferet.

⁴⁸ WA 6, 514, 23 f; ViU 2,112

⁴⁹ WA 6, 518, 1; ViU 2,116

⁵⁰ WA 6, 518, 14 f; ViU 2, 117

⁵¹ ViU 2, 128

For voksne derimot har dåpen mistet sin kraft, hevder Luther. Dette skyldes at voksne har glemt dåpen og satser på andre veier for å oppnå tilgivelse for syndene og komme inn i himmelen. Luther sikter til boten og systemet av religiøse praksiser knyttet til denne, som «løfter, ordener, gode gjerninger, fyldestgjørende gjerninger, pilegrimsreiser, avlat og særgrupper.»⁵²

I samsvar med den prinsipielle sakramentsteorien Luther har utledet, behandler han dåpen under to synsvinkler: som løfte og som tegn.

Dåpens løfte er det som Kristus gir i Mark 16,16: «den som tror og blir døpt, skal bli frelst.» Dette løftet skal gjentas uten stans for å vekke og nære vår tro.

For liksom det guddommelige løftet en gang er blitt ført fram over oss med en sannhet som holder seg like til vår død, slik skal man heller aldri avbryte troen på løftet, men like til døden opprettholde og styrke den ved å stadig å minnes løftet som er gitt oss i dåpen.⁵³

Gjennom det rituelle forløpet i dåpshandlingen blir det altså tegnet et løfte over mennesket. Dette løftet inneholder en sannhet som varer like til døden. Det betyr at heller ikke synden som mennesket begår etter dåpen, nødvendiggjør noe frelsende remedium utenfor eller i tillegg til løftet og sannheten som mennesket fikk i dåpen.

Å gjøre bot er dermed ikke noe annet enn å vende tilbake til dåpens kraft og tro. Det guddommelige løftet er allerede gitt den som vil gjøre bot. Ingen synder er i stand til å endre dette løftet, sier Luther. «Gud, som har latt meg motta sitt tegn i dåpen, er sannferdig i sine løfter.»⁵⁴ Ikke synden, men bare mangelen på tro, gjør at vi mister vår frelse. Synden er ikke i stand til å utslette dåpens kraft. Anger, syndsbekjennelse og fyldestgjørende gjerninger, som var bestanddelene i middelalderens botssakrament, fører ifølge Luther bare til fortvilelse for den som ikke i troen holder fast på Guds løfte.

Luther avviser med dette den tradisjonelle læren om forholdet mellom dåpen og boten, som gjerne uttrykkes i bildet med skipet og «den andre planken» (*secunda tabula*), redningsplanken. Skipet kan ikke slås i stykker, hevder Luther, for det er Guds sannhet som viser seg i sakramentets løfte.

Skipet selv fortsetter og holder stø kurs, slik at dersom man får hjelp så man blir i stand til å vende tilbake til det, så er det ikke på noe brett, men på selve det solide skipet at man blir ført til livet.⁵⁵

⁵² S. st.

⁵³ ViU 2, 129

⁵⁴ ViU 2, 130

⁵⁵ ViU 2, 131

Hjelpen det her er snakk om, er troen. Gjennom troen vender den døbte «tilbake til Guds trygge og varige løfte» (*ad promissionem dei stabilem et manentem per fidem revertitur*).⁵⁶ Dette løftet har Gud gitt gjennom dåpen.

I likhet med alle sakramentene er dåpen innstiftet for å styrke troen. De skolastiske teologene tar ifølge Luther ikke hensyn til dette i sin behandling av dåpssakramentet. De behandler bare sakramentets ytre prinsipper, som er sakramentets døde og drepene bokstav. «Ånden, livet og nytten, det vil si det guddommelige løftets sannhet og vår tro, lar de være uten å røre det i det hele tatt.»⁵⁷

Fordi troen er blitt fjernet fra sakramentet, er også dåpen blitt offer for fangenskapet av kirken. Når de døbte ikke lærer å forstå troens rolle i forhold til dåpen, blir også dåpen – gjennom sin erstatning: boten - omkranset av religiøse praksiser som bare tjener til å tyngre samvittighetene: anger, omhyggelig bekjennelse, nærmere omstendigheter, fyldestgjørende gjerninger, gode gjerninger. «I troen på sakramentene (*a fide sacramentorum*) må du ta ditt utgangspunkt – uten noen gjerninger – dersom du vil bli frelst.»⁵⁸ Gjeringene følger så av troen, hevder Luther.

Genitivforbindelsen i Luthers formulering *a fide sacramentorum* kan like gjerne oversettes med «den troen som sakramentene gir».⁵⁹ Sakramentstroen er den troen Gud gir gjennom sakramentet, samtidig som mennesket i denne troen griper det guddommelige løftet som sakramentet inneholder.

Luther ser faren for at troen kan bli oppfattet som en egen kategori av gjerninger, med andre ord at trosforståelsen blir «lovisk». Han kan derfor paradoksalt si at troen er den «vanskeligste av alle gjerninger». Med dette sikter han ikke til at troen er vanskelig fordi den er menneskets gjerning. Troen er en vanskelig gjerning fordi mennesket har vondt for å erkjenne at troen dypest sett er *Guds* gjerning, ikke menneskets.

Troen hører dermed ikke til normal kategorien menneskelige gjerninger, men er et unntak fra denne kategorien:

⁵⁶ WA 6, 529, 31; ViU 2, 131

⁵⁷ ViU 2, 132

⁵⁸ WA 6, 530, 12 f; ViU 2, 132

⁵⁹ Oversetteren i ViU tolker altså genitiven *fides sacramentorum* – meningsinnsnevrende - som en objektsgenitiv. Det sammensatte uttrykket «sakramentstroen» ville være en åpnere oversettelse enn «troen på sakramentene» fordi dette sammensatte uttrykket ivaretar dobbeltheten i Luthers trosbegrep. Troen er en menneskelig akt, men samtidig bevirket av Gud.

De øvrige gjerningene er noe Gud virker sammen med oss og gjennom oss (*nobiscum et per nos operatur*). Troen er en enestående gjerning ved at Gud virker den i oss og uten oss (*in nobis et sine nobis operatur*).⁶⁰

Troen er Guds gjerning i mennesket, samtidig som mennesket har sin omgang med Gud i troen. Siden troen ikke er en vanlig menneskelig gjerning, blir enhver fortjenestefull gjerning fra menneskets side utelukket fra gudsforholdet.

For å sikre at dåpssakramentet ikke blir oppfattet som et *meritum*, slik Luther mener *ex opere operato*-forståelsen medfører, understreker han også sakramentets guddommelige innstiftelse. Det innebærer at den som døper, er Guds instrument.

Herren – som sitter i himmelen – dypper deg ned i vann med sine egne hender, lover deg syndenes forlatelse her på jord, og taler til deg med dette menneskets stemme gjennom sin tjeners munn.⁶¹

Det avgjørende for dåpens betydning er at den skjer i Guds navn. Når dåpsliturgien formidler dette, er forskjellene i døpeformler et irrelevant spørsmål, bemerker Luther.

Dåpens tegn

Den andre synsvinkelen Luther behandler dåpen under i skriftet *De captivitate baylonica*, er tegnet. Luther kan også bruke ordet sakrament for tegnet, og da i en vid betydning, som også omfatter tegnene i den gamle pakt.

Når det gjelder dåpen, er tegnet ifølge Luther «selve neddykkingen i vann, og som dåpen henter sitt navn fra (*ipsa mersio in aquam, unde et nomen habet*)».⁶² Tegnet ledsager og anskueliggjør løftet. «Sammen med de guddommelige løftene blir det også gitt tegn, som er bilder for det ordene uttrykker (*signa, quae id figurent, quod verba significant*)».⁶³ Tegnene «figurerer» løftet. De gir skikkelse, det vil si en ytre, materiell form, til skrift-ordets betydning.

I samtidens skolastikk er det enighet om at sakramentets måte å avbilde på, er en «virkekraftig» avbildning. Sakramentene er «virkekraftige nådetegn» (*efficatia signa gratiae*).⁶⁴ Luther beskriver den thomistiske sakramentsforståelsen slik at den ser

⁶⁰ WA 6, 530, 17 f; ViU 2, 132

⁶¹ ViU 2, 132

⁶² WA 6, 531, 27; ViU 2, 133

⁶³ WA 6, 531, 28; ViU 2, 133

⁶⁴ WA 6, 531, 35

en skjult åndelig kraft i ordet og vannet, som virker i sjelen til den som mottar Guds nåde» (aliquam virtutem occultam spiritualem in verbo et aqua, quae operetur in anima recipientis gratiam dei).⁶⁵

Den konkurrerende skotistiske oppfatningen (*his alii contradicentes statuunt*) ser ifølge Luther ikke noen «kraft i selve sakramentene», men hevder at

nåden gis av Gud alene, som i henhold til en pakt kommer til hjelp i sakramentene han har innstiftet (nihil esse virtutis in sacramentis, sed gratiam a solo deo dari, qui assistit ex pacto sacramentis a se institutis).⁶⁶

Til tross for ulik forståelse av hvordan nåden blir formidlet gjennom sakramentet, er de to skolastiske posisjonene dermed enige om at sakramentene er virkekräftige nådetegn. Det Luther finner kritikkverdigg ved denne oppfatningen, er at sakramentene dermed forutsetter hverken tro eller nåde. Luther drøfter her, uten å bruke selve begrepet, den skolastiske oppfatningen at sakramentene virker *ex opere operato*. De virker i kraft av selve gjennomføringen. Det eneste som kan hindre sakramentets frelsende virkning, ifølge skolastikken, er at mottakeren har til hensikt å synde på nytt, det såkalte «stengsel» for sakramentets virkekräft.

Luther gir en forklaring på hvorfor de to posisjonene har denne forståelsen av sakramentet som virkekräftig tegn til felles. Dette skyldes, hevder han, behovet for å skille mellom tegnene under den gamle og den nye lov. Ifølge skolastikerne må den nye lovs sakramenter ha et fortrinn i forhold til den gamle lovs sakramenter, og dette fortrinnet består i virkekräftten. Luther avviser denne tenkemåten. Det er ingen forskjell mellom den nye og den gamle lovs sakramenter. Begge er bilder, og det er den samme Gud som frelser, både blant patriarkene og fedrene, og ved dåpen og brødet. I begge tilfeller er tegnene relatert til Guds løftesord. Dette gjelder like mye for regnbuen i Noa-historien som for sakramentene i Det nye testamentet. Dermed forutsetter tegnene alltid tro.

Under den gamle lov finnes det imidlertid to typer tegn, som må holdes tydelig fra hverandre. Den ene typen er tegnene som Gud har knyttet et løfte til. Den andre typen er «lov-symbolene» (*legales figurae*), som ikke er tilknyttet noe løfte. Den første typen av tegn krever alltid tro, den andre typen krever gjerning.

Med unntak for lov-symbolene er relasjonen tegn, løftesord og tro den samme for alle tegn som Gud har innsatt, hevder Luther, uansett om Gud har innsatt tegnet under den nye eller den gamle lov.

⁶⁵ WA 6, 531, 31; ViU 134

⁶⁶ WA 6, 531, 33; ViU 134

Ved å utviske forskjellen mellom den gamle og den nye pakt når det gjelder Guds figurering av sine løfter gjennom tegn, kan Luther inkludere også gammeltestamentlige tekster til støtte for sin tese om at troen og tegnet hører sammen. Hele Bibelen vitner om troens grunnleggende betydning for sakramentenes bruk og virkning.

Våre og fedrenes tegn eller sakramenter .. har et løftesord knyttet til seg, som krever tro. Ikke på noen annen måte kan de oppfylles (*habent annexum verbum promissionis, quod fidem exigit et nullo opere alio impleri potest*). Derfor er de troens – ikke gjerningens – rettferdiggjørende sakramenter (*sacramenta iustificantis fidei et non operis*), og hele deres virkekraft er nettopp denne troen, og ikke handling (*unde et tota eorum efficacitiam est ipsa fides, non operatio*). Herav ordtaket: 'Det er ikke sakramentet, men sakramentstroen [min oversettelse av *fides sacramenti*] som rettferdiggjør.'⁶⁷

Luther avviser altså *ex opere operato*-læren både i den thomistiske og den skotistiske utgaven. Denne læren kan gi inntrykk av å sikre sakramentets objektive virkning, uavhengig av mottakerens åndelige forfatning. Men i Luthers øyne er *ex opere operato*-læren et uttrykk for gjerningsrettferdighet, som motsier trosrettferdigheten. Når oppmerksomheten rettes mot selve gjennomføringen av sakramentet og mottakelsen av dette, som jo er en menneskelig handling (*opus*), mister sakramentet i virkeligheten sin tegn-funksjon. Sakramentet opphører å være forkynnelse av Guds løfte, som er det eneste mennesket kan sette sin lit til. For Luther er sakramentet kun «virkekraftig» gjennom løftesordet og troen, ikke gjennom utføringen av sakramentet i seg selv. Troen og løftesordet hører sammen og gjør hverandre virkekraftige:

Man kan ikke tro uten at der er et løfte (*Neque enim credi potest, nisi assit promissio*), og løftet blir ikke bekreftet uten at man tror (*nec promissio stabilitur, nisi credatur*); men begge to utgjør – om de er sammen med hverandre – sakramentenes sanne og sikre virkekraft (*ambae vero si mutuae sint faciunt veram et certissimam efficacitiam sacramentis*).»⁶⁸

Sakramentene er dermed ikke virkekraftige nådetegn i den betydning som den skolastiske teologien hevder. De har ikke en virksom rettferdiggjørende kraft i seg. Når slikt hevdes, skriver Luther, skjer det på bekostning av troen og ut fra uvitenhet om Guds løfter. Den skolastiske teologien gjør dermed sakramentet til et bud, istedenfor et løfte, og de forfalsker troen ved å gjøre den til en god gjerning:

For dersom sakramentet gir meg nåde fordi jeg mottar det (*quia suscipio*), så er det klart at jeg oppnår nåden på grunnlag av min egen gjerning og ikke ut fra troen (*ex opere meo, non ex*

⁶⁷ WA 6, 532, 24 ff; ViU 2, 135

⁶⁸ WA 6, 533, 33 ff; ViU 2, 136

fide), og det er ikke løftet i sakramentet jeg får tak i, men kun det tegnet som er innsatt og påbudt av Gud.⁶⁹

Dåpen er bilde på (*significat*) to ting: død og oppstandelse. Dermed avbilder dåpen «en fullstendig og uttømmende rettferdiggjørelse (*plenariam consumatamque iustificationem*)». ⁷⁰ Luther henviser til Rom 6,8: «Vi ble altså begravet med Kristus ved dåpen til døden, slik at liksom Kristus oppstod fra de døde ved Faderens herlighet, slik skal også vi vandre i et fornyet liv.»⁷¹

Også i fangenskapsskriftet ser Luther hel neddykking som den beste måten å gjennomføre dåpen på. Hel neddykking avbilder den realitet dåpen handler om: død og oppstandelse. Den døpemåten er likevel ikke nødvendig for at dåpen skal være gyldig. Men det ville, slik Luther ser det, gjøre tegnet «fullkomment og fullverdig (*plenum et perfectum*)». ⁷²

Læren om at dåpen renses for synd, er rett, påpeker Luther, men renselse er likevel et for svakt og slapt bilde (*significatio*) dåpens betydning. Dåpen er grunnleggende sett symbol for død og oppstandelse (*mortis et resurrectionis symbolum*).⁷³

Dåpen avbilder døden og oppstandelsen. At mennesket i dåpen er blitt en ny skapning, er blitt gjenfødt, det vil si født på åndelig vis, får synlig skikkelse gjennom dåpens tegn. Luther understreker at det som dåpen anskueliggjør, ikke er allegorisk å forstå, men dreier seg om en sann og reell død og oppstandelse. Den døden som dåpen medfører, skjer ikke bare med følelsene eller på åndelig vis. Dåpen handler om en «virkelig og kroppslig overgang fra denne verden til Faderen (*realis ... et corporalis*

⁶⁹ WA 533, 21 ff; ViU 2, 136

⁷⁰ WA 6, 534, 4; ViU 2, 136

⁷¹ I sin bruk av Rom 6 foretar Luther en karakteristisk ombøyning av den paulinske dåpsforståelsen. Hos Paulus er det gamle menneske allerede drept i dåpen og det nye mennesket er oppstått. Døden i dåpen er derimot hos Luther, med Bernhard Lohses ord, «als etwas immer neu zu Vollziehendes hingestellt worden». «Bei Luther tritt also der paulinische Gedanke, dass der Mensch durch die Taufe mit Christus bereits den Tod gestorben ist, zurück. Anders gesagt, Paulus betont stärker den «Indikativ», also das Geschehen-Sein, Luther hingegen den «Imperativ, den Gebrauch der Taufe», Lohse 1995, 321. Men å karakterisere Luthers forståelse av mortifikasjonen i dåpen som en imperativ, er villedende. Karakteristikken tar ikke høyde for at også mortifikasjonen er en guds-handling i mennesket. Skal vi låne begreper fra grammatikken, er det etter vår vurdering mer treffende å tale om et perfektivisk og presentisk dobbeltperspektiv på dåpen hos Luther. Dåpens perfektum: Den døpte er oppstanden med Kristus, som en fullført nyskapelse av mennesket. Dåpens presens: Den døpte er livet ut i Kristi død, som en vedvarende drukning av den gamle Adam. Også mortifikasjonen er delaktighet i Kristus. Den er ikke menneskeverk, som svar på en imperativ.

⁷² WA 6, 534, 23

⁷³ WA 6, 534, 20

quoque transitus ex hoc mundo ad patrem)». ⁷⁴ Sakramentets kroppslighet korresponderer med kroppsligheten ved sakramentets virkning, som er død og oppstandelse.

Synden dør likevel ikke fullstendig ved dåpen. Og nåden reiser seg ikke fullstendig før i døden. Men når vi begynner å tro, begynner vi å dø bort fra verden og leve for Gud. Troen er i sannhet både død og oppstandelse. Troen er dåp i åndelig forstand, kan Luther si. Men han mener ikke med dette at troen kan erstatte den kroppslige og fysiske dåpen. At troen er den åndelige dåp, betyr at den kroppslige dåpen i troen sammenføres med hele den døptes liv.

Selv om dåpen som tegn utføres på et øyeblikk, varer «saken» (*res ipsa*) evig.⁷⁵ «Sakramentalt er du blitt døpt en gang, men i troen skal du alltid døpes» (*semel es baptisatus sacramentaliter, sed semper baptisandus fide*).⁷⁶

Vi må derfor passe oss for å redusere dåpens kraft til noe svakt og lite. Luther sikter her til den skolastiske koplingen mellom dåp og bot, hvor boten tar over den frelsende virkningen når den døpte begår synd etter boten. Det er ikke slik at nåden «inngytes i dåpen, men renner ut gjennom synden» (*gratiam in eo ... infundi sed postea per peccatum effundi*).⁷⁷ En annen vei til himmelen enn dåpen er nytteløs.

Dåpen avbilder vår død og oppstandelse, og dette er en livslang virkelighet. Vi har derfor ikke noe annet å vende tilbake til enn dåpens kraft. Dåpen er bare uten nytte hvis vi fortviler og nekter å vende tilbake til frelsen i dåpen.

Luther beskriver i sterke metaforer forholdet mellom dåpen som engangshendelse og dåpen som hele det etterfølgende livet:

Dåpen oppslukte (*absorbuit*) hele ditt legeme og gav det så tilbake igjen. Slik må også dåpens sak (*res baptismi*) oppsluke hele ditt liv med både legeme og sjel, og så gi det tilbake på den ytterste dag, kledd i forklaresens og udødelighetens drakt (*iudutam stola claritatis et immortalitatis*).⁷⁸

Vårt liv skal i ett og alt være en dåp og oppfylle dåpens tegn eller sakrament. Vi er følgelig aldri uten dåpen. Vi blir tvert imot døpt «mer og mer», inntil vi oppfyller

⁷⁴WA 6, 534, 34ff; ViU 2, 137

⁷⁵WA 6, 534, 33

⁷⁶WA 6, 535, 10; ViU 2, 138

⁷⁷WA 6, 535, 2 f; ViU 2, 137

⁷⁸WA 6, 535 13 f; ViU 2, 138

tegnet helt og fullt. Også i fangenskapsskriftet framholder Luther at lidelse og martyrium framskynder oppfyllelsen av dåpen.

Dåp og frihet

Et gjennomgangstema i *De captivitate babylonica* er at det romerske hierarkiet har ført kirken inn i fangenskap ved å utstede dekretet og rettsregler som i virkeligheten er uten juridisk grunnlag, slik Luther ser det. Påbud om bønner, gaver og faste, og pavelige dekretet som binder kristne mennesker, er uten rettsgrunnlag (*nullo iure*).⁷⁹ Kristne mennesker kan ikke i medhold av noen slags rett pålegges noe som helst av lover uten det de selv vil dette (*Christianis nihil ullo iure posse imponi legum*).⁸⁰

Gjennom de pavelige bestemmelsene er fromhetslivet blitt pervertert, etter Luthers syn. Kirken har stiftet ordener, riter, sekter, verv, oppgaver og gode gjerninger. Når dette fører til fangenskap, er det fordi disse tingene leder mennesker bort fra dåpen og friheten i dåpen, som danner grunnlag for det kristne livet. De pavelige reglene og fromhetspraksisene undertrykker Guds mysterier eller sakramenter og fanger dem i en tyrannisk makt. «Hvem er det som har gitt ham [paven] makt til å ta vår frihet til fange, den som er gitt oss i dåpen? (*nostrae libertatis per baptismum nobis donatae*)».⁸¹

Luther kan ta kraftig i og hevde at kirken er blitt utslettet gjennom regler om gode gjerninger og seremonier. Dåpens kraft og visdom er borte, troen på Kristus blir hindret. De pavelige reglene er synd mot kirkens frihet. Paven og biskopene tar kirkens frihet til fange gjennom tyranniske lover. Luther begrunner sin kritikk med ordet i 1 Kor 7,23: «Bli ikke menneskers trelle».

Pave og biskoper kan bare forplikte andre når de forkynner evangeliet og Kristus. De har ikke fått fullmakt til å undertrykke kirken, men til det diametralt motsatte: å tilgi og løse fra synder. Bare da kan de påberope seg å være Kristi egen stemme.

Luther reiser spørsmålet om ikke undertrykkelsen og lidelsen som paven og biskopene påfører kirken, er en del av den lidelsen enhver kristen skal ta i mot. Lidelse og død oppfyller jo loven. Men dette gjelder bare, ifølge Luther, når mennesker lider med en fri samvittighet. Fangenskapet paven har ført kirken inn i, innebærer at mennesker ikke vet at uretten de blir utsatt for, er urett. De har ikke en

⁷⁹ WA 6, 536,11

⁸⁰ WA 6, 537,13

⁸¹ WA 6, 536, 1; ViU 2, 138

fri samvittighet, for de tror at pavens innstiftelser og lover er gyldige. Derfor må det gjøres anskrik mot denne lidelsen og dette fangenskapet. For at sjelene ikke skal gå til grunne, må man appellere til papistene om å gi Kristi kirke dens frihet tilbake. Går papistene ikke med på dette, er det klart at pavedømmet er Babylon og Antikrists rike.

Paveveldet har innført en

slik mengde av ordener, riter, sekter, verv, oppgaver og gode gjerninger som i dag opptar de de kristne, at de glemmer sin dåp (Tot ordines, tot ritus, tot sectae, tot professiones, tot studia, tot opera sunt, quibus hodie Christiani occupantur, ut obliviscantur baptismi sui).⁸²

Resultatet er et fromhetsliv som sentrerer rundt fortjenestefulle gjerninger og som forleder mennesker til å neglisjere sin dåp. «Ingen er i stand til å huske at en selv er døpt eller hva som skjedde med en i dåpen..»⁸³ De fortjenestefulle gjerningene er å sammenlikne med «gnagerne, gnikkerne og og slikkerne» som vi kan lese om hos profeten (Joel 1,4).

Fangenskap skapes også gjennom løftene og de livsformene som er basert på løfter. Løfter ligger til grunn for prestestanden og munkevesenet, men de avlegges også i forbindelse med boten. Et eksempel er botferdige som for å motta tilgivelse for syndene lover å dra på pilegrimsreise. Luthers heftige kritikk av løftene har sin bakgrunn i at samtidens teologi og kirkelige praksis prinsipielt forstår løftene som fortjenestefulle gjerninger. Ja, enkelte teologer kunne til og med argumentere for at gode gjerninger som utføres i henhold til et løfte, er bedre enn gjerninger som skjer utenfor et løfte. Men i Guds øyne, skriver Luther, er det ingen annen forskjell på gjerninger enn den forskjellen som troen skaper.

Luther erklærer at alle livsvarige løfter bør oppheves gjennom et alment dekret, og samtidig bør alle kalles tilbake til dåpens løfter. «For vi lover mer enn nok i dåpen.»⁸⁴ I stedet for løftene burde vi «holde oss til dåpens frihet som er mer hellig og velgjørende enn noe annet (*maneremusque in libertate religiosissima et operosissima baptismi*)».⁸⁵ Å avlegge løfter «skader dåpen og formørker kunnskapen om den kristne friheten (*detrahat baptismo et obscuret scientiam libertatis Christianae*)».⁸⁶

⁸² WA 6, 537, 35 ff; ViU 2, 141

⁸³ ViU 2, 141

⁸⁴ ViU 2, 143

⁸⁵ WA 6, 538, 28 f; ViU 2, 142

⁸⁶ WA 539, 29 f; ViU 2, 143

Spesielle «opphøyde livsformer» (*sublimes vivendi rationes*) bør som før i tiden overlates til Ånden alene, og basere seg på «frie løfter», til forskjell fra løfter som springer ut av pavekirkenes meritoriske fromhetspraksis.⁸⁷

Luther anser løftene for skadelige fordi de får de troende til å stole på noe annet enn det de har blitt innlemmet i gjennom dåpen. Løftene usurperer dåpen. De inntar dåpens plass og får den døpte til å sette sin lit til sine egne gjerninger og ikke til Gud. Løftene er dermed en institusjonalisert form for gjerningsrettferdighet.

Luthers avsky for løftene skyldes også at det rundt disse er spunnet et nett av kirkelige rettsregler om pavelig dispensasjon fra løfter. Luther avviser gyldigheten av disse reglene. Det finnes bare to slags løfter. Den første typen er løfter inngått etter guddommelig rett, slik som ekteskapsløftet. Ingen kan dispensere fra slike løfter, heller ikke paven. Den andre typen løfter er kun menneskelige påfunn, som for en stor del er direkte ufornuftige. Et eksempel er når foreldre lover et mindreårig barn bort til et kloster.

Dersom et løfte i det hele tatt kan dispenseres fra, kan en hvilken som helst kristen bror løse en medkristen fra dette løftet. Pavens makt trengs ikke. Nøklene, det vil si binde- og løsemakten i kirken, regnes som grunnlag for pavens dispensasjonsmyndighet. Binde- og løsemakten handler imidlertid ikke om å dispensere fra løfter, men om å tilgi synd. Men også makten til å tilgi synd er ifølge Luther et felleseie i kirken, ikke et pavelig privilegium.

De troendes allmenne prestedømme innebærer retten til både å oppheve løfter og tilgi synd. Luther demokratiserer og underminerer dermed kirkehierarkiets religiøse prerogativ: å tilgi synd. Dette er et radikalt og farlig synspunkt. Det reformatoriske angrepet på pavens prinsipielle enerett til å forvalte syndstilgivelsen fra Gud er en trussel mot kirkehierarkiets institusjonelle, juridiske og økonomiske fundament.

Dåpen av barn i De captivitate babyloica

De døpte småbarna danner i Luthers øyne en kontrast til den loviske fromheten som paven holder kirken fanget i. De nydøpte barna er verken «opptatt av spesielle religiøse oppgaver eller av gode gjerninger (*nullis studiis nullisque operibus occupati*). De er frie i alt, og sikre og trygge ene og alene gjennom sin dåps herlighet (*solius*

⁸⁷ WA 6, 542, 35 ff; ViU 2, 148

gloria baptismi sui securi et salvi).»⁸⁸ I virkeligheten er også dømte voksne slike småbarn, for vi blir hele tiden døpt i Kristus. (*Sumus enim et ipsi parvuli, in Christo assidue baptisati*).⁸⁹ Dåpen er livslang.

Luther drøfter i denne sammenhengen det han kaller en innvending mot småbarnas dåp. Barn forstår ikke løftet i dåpen, heter det, og de har ikke den tro som dåpen krever. Dermed gjelder ett av to. Enten er troen knyttet til dåpen unødvendig, som den skolastiske *ex opere operato*-læren innebærer. Eller dåp av småbarn er uten nytte, som «døperne» hevder.

Mot begge disse posisjonene anfører Luther at barna som døpes, blir hjulpet fram av en «fremmed tro» (*fide aliena*), altså en tro som ikke er barnets egen. Denne fremmede tro er kirkens tro, synliggjort gjennom dem som bærer barna, fadderne. At barnet blir frelst ved denne fremmede troen, som jo er en tro på Guds ord, er ikke mer forunderlig enn at Guds ord har kraft til å forvandle den gudløses hjerte. Den gudløse er ikke mindre døv og uimottakelig enn et lite barn.

Gjennom «bønnen fra den bedende og frambærende kirke» (*per orationem Ecclesiae offerentis et credentis*) kan enhver gudløs, uansett alder, bli forvandlet og helbredet. Slik blir barnet i dåpen «forandret, rensset og fornyet gjennom den tro som helles inn i det» (*parvulus fide infusa mutatur, mundatur et renovatur*).⁹⁰

Både voksne og barn er henvist til ordet som artikulere løftet om Guds nåde. Ved dåpen har den voksne ikke mer å bringe med seg enn barnet. Troen som mottar løftet, er dypest sett Guds egen gjerning. Luther sier ikke dette eksplisitt i fangenskapsskriftet, men det ligger i forlengelsen av hans tenkning at troen i alle tilfeller er en «fremmed tro». Troen er aldri menneskets egen frambringelse, hverken hos barn eller voksne. I en viss forstand er derfor den skolastiske læren om den virkekriftige sakramentsnåden rett, ifølge Luther. Men også for barnedåpen gjelder det at sakramentet virker i kraft av troen.

Oppsummering

I dåpssermonen fra 1519 ser Luther tre definatoriske kjennetegn på dåpssakramentet, tegnet, meningen og troen. I fangenskapsskriftet strukturerer han imidlertid dåpens kjennetegn eller «stykker» annerledes og enklere. Dåpen består her av løftesordet og

⁸⁸ WA 6, 58, 1 ff; ViU 2, 141

⁸⁹ S. st.

⁹⁰ WA 6, 538, 10 f; ViU 2, 142

tegnet. Tegnet visualiserer dåpens løfte over dåpskandidatens kropp. Troen er å motta løftesordet som artikuleres gjennom tegnet. At dåpen er et løfte fra Gud selv, utelukker at mennesket kan nærme seg dåpen med gode gjerninger, egne krefter og fortjenester. Dåpssakramentets rette bruk er troen. Og troen er på en og samme tid menneskets akt og Guds egen gjerning i mennesket.

Luther kan på den ene siden si at pavens fangenskap av kirken ikke har ødelagt dåpssakramentet. Han viser da til barnedåpen. At barn døpes, innebærer at dåpen ikke er blitt handelsvare og gjenstand for overtro, slik tilfellet er for messen. På den andre siden kan han hevde at fangenskapet har ødelagt dåpen. Med det mener han at de voksne ikke enser dåpen og dåpens kraft, som omfatter hele den kristnes liv, sett som død og oppstandelse. De pavelige lovene og fromhetspraksisene, som er knyttet til boten og kretser rundt fortjenestefulle gjerninger, har tømt dåpen for innhold.

Også i *De captivitate babylonica* framhever Luther at dåpen er mer enn dåpsriten. «Dåpens sak» er livslang. Dåpen er både punktuell og utstrakt, både «perfektum» og «presens».

Taufbüchlein

Det foreligger småskrifter med dåpsordninger fra Luthers hånd både fra 1523 og fra 1526.⁹¹ Ordningen fra 1526 (Das Taufbüchlein aufs neue zugerichtet) ble tidvis tatt med i utgaver av Luthers lille katekisme, første gang utgitt i 1529.

Luthers dåpsordning fra 1523 er relativt konservativ. Den beholder de romerske skikkene med bruk av salt, spytt, olje og lys, i tillegg til de to eksorsismene. I et etterord til denne første utgaven skriver Luther at han godt kunne tenkt seg en mer omfattende revisjon av dåpsordningen, men av hensyn til de svake samvittighetene, og for å unngå å bli anklaget for å innstifte en ny dåp, velger han en varsom revisjon.

Ordningen fra 1526 er enklere i oppbygningen, og de nevnte romerske skikkene er utelatt. Eksorsismene er derimot beholdt.

Den liturgiske ordningen fra 1526 har følgende struktur:⁹²

- a) den lille eksorsismen
- b) korstegning
- c) innledende bønn
- d) syndflodsbønnen
- e) den store eksorsismen
- f) evangelielesning – Jesus og barna (Mark 10)
- g) fadervår (fadderne kneler)
- h) barnet ledes inn i kirken og til døpefonten: (Der Herr behüte deinen Eingang und Ausgang..)
- i) forsakelsen i interrogativ form, det vil si med de tre spørsmålene i du-form og med korresponderende svar fra fadderne
- j) den apostoliske trosbekjennelse i interrogativ form
- k) spørsmål i du-form om barnet ønsker å bli døpt
- l) dåpshandlingen, i Faderens, Sønnens og Den hellige Ånds navn
- m) Presten ikler barnet dåpsskjorten (Westerhemd) mens fadderne holder det i døpefonten, med ledsagende ord: „Der allmächtige Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi, der dich anderweit geporen hat hat dir alle deine Sünde vergeben ...“

⁹¹ Teksten finnes i WA 19, 537 ff.

⁹² WA 19, 539, 3

Første del av dåpen, dvs. fram til og med Fadervår, foregikk på reformasjonstiden utenfor kirkedøren. Det er også rimelig sikkert at barnet på denne tiden fortsatt ble nedsenket nakent i dåpsvannet.⁹³

Luthers dåpsordning fra 1526 ble oversatt til dansk av Peder Palladius og ble fra 1556 tatt inn i alterbøker og brukt i Danmark-Norge helt fram til 1914/1920. Eksorsismene og syndflodsbønnen ble imidlertid fjernet ved en revisjon i 1783.⁹⁴

Luthers veiledning om dåpen

Som en innledende del før selve den liturgiske ordningen redegjør Luther for hvorfor han har utgitt dette skriftet. Grunnen er at han erfarer nærmest daglig den „lettfedigheten“ som de tilstedeværende viser under dåpen. En årsak er, ifølge Luther, at dåpsritualet lyder på latin. Oversatt til tysk vil de tilstedeværende skjønne liturgiens ordlyd. Da vil de også blir stemt „til tro og alvorlig andakt“.

Dåpen må forrettes med stort alvor. For i dåpen bærer den kristne kirke barnet fram med klage og alvor. Kirken bekjenner at barnet er besatt av Djevelen og er „syndens og unådens barn“. Kirken ber om hjelp og nåde gjennom dåpen, slik at barnet blir et „Guds barn“. Dåpen innebærer altså for Luther en overgang fra å være „syndens barn“ og stå utenfor nåden, til å bli „Guds barn“.⁹⁵

Kampen mot Djevelen er ingen spøk, skriver han. Den består ikke bare i å jage Djevelen ut av barnet og hjelpe barnet ut av Djevelens makt, jf. eksorsismene. I dåpen ber man også til Gud om at han må styrke barnet slik at det livet igjennom (sein lebenslang) kan motså Djevelen „ridderlig“, både i liv og død. Dette nødvendiggjør at man bistår barnet „av et helt hjerte og sterk tro“, og at man „på det mest andektige“ ber om Guds hjelp.⁹⁶

Vi merker oss at Luther også i denne teksten understreker sammenhengen mellom dåpen og det etterfølgende livet. Kontinuiteten kommer her til uttrykk som kamp mot Djevelen, som er et nærliggende motiv, sett på bakgrunn av eksorsismenes plass i dåpsliturgien. Denne kampen mot Djevelen har både engangskarakter og er livslang.

⁹³ I brev fra 1539 til de danske biskopene avviser Bugenhagen, etter å ha samrådd seg med Luther, den nye skikken i Danmark med bare å helle vann over hodet på barna. Se Fæhn 1994, 115.

⁹⁴ Fæhn 1994, 243.

⁹⁵ WA 19, 539, 20 ff.

⁹⁶ WA 19, 539, 24 ff.

Fra en side sett beseires Djevelen allerede når dåpen gjennomføres. Men samtidig varer kampen så lenge den døpte lever.

Kampmotivets plass gir en viktig tolkningsbakgrunn for Luthers karakterisering av barnet som syndens barn og Guds barn, henholdsvis før og etter dåpen. Synden er makten som holder mennesket i fangenskap hos Djevelen.⁹⁷ Synderen er fange under en over-personlig kosmisk destruksjons-makt. Når den døpte gjennom dåpen blir satt fri fra dette fangenskapet, blir den døpte Guds barn. Dåpen medfører et herredømme-skifte.

Kravet om alvor over dåpshandlingen, fordi denne handlingen dreier seg om kampen mot Djevelen, gir for Luther et perspektiv på de ytre skikkene (eusserliche stücke) knyttet til dåpen.⁹⁸ Disse seremoniene er menneskelige tillegg for å „utsmykke“ (zieren) dåpen.⁹⁹ Sakramentet kan forrettes uten disse, og som nevnt har Luther fjernet en del av disse skikkene i den forenklete 1526-utgaven av dåpsskriftet.

Men Luther gir ikke noe pålegg om å fjerne de nedarvede seremoniene. Poenget er at de ikke betyr noe fra eller til i kampen om barnet. De er adiafora. Djevelen skyr ikke disse seremoniene, „han forakter større ting enn dette“ (er veracht wol grosser ding).¹⁰⁰ Det som duger i dåpskampen, er at de tilstedeværende står i den rette tro, bruker Guds ord og ber alvorlig. Fadderne og de andre som er til stede, skal selv be prestens ord i sitt hjerte. Derfor må presten tale forståelig når han forretter dåpsliturgien.¹⁰¹

De som bringer barnet til dåpen, må sette alt inn i kampen mot Djevelen (sich mit ganzem vermügen für das kind wider den teufel setzen...).¹⁰² Helst burde de benytte seg av prester som ikke er «råe og fulle», og fadderne bør ikke være «løsaktige mennesker». Både prest og faddere bør være personer som forholder seg til dåpens gave «med alvor og rett tro», for at man ikke i møte med Djevelen skal spotte sakramentet (damit man nicht dem teuffel das hohe sacrament zum spot setze).¹⁰³

⁹⁷ Men Luther regner også med at barnet selv har syndet, i tillegg til synden det har med seg fra Adam. Jf. syndflodsbønnen: was ihm von Adam angeboren ist und er selbst dazu gethan hat.

⁹⁸ WA 19, 538, 3

⁹⁹ WA 19, 538, 8

¹⁰⁰ WA 19, 538, 10

¹⁰¹ WA 19, 538,16

¹⁰² WA 19, 538,19

¹⁰³ WA 19, 538, 25

Argumenterer Luther her donatistisk, gjør han sakramentets virkning avhengig av kvaliteten og kvantiteten på prestens og de tilstedeværendes tro og bønn?¹⁰⁴ Snarere enn å være uttrykk for donatisme skyldes disse formuleringene at Luther oppfatter dåpen som en livsomfattende kamp. Lettferdigheten og mangelen på alvor som Luther beklager seg over, opphever ikke Guds handling i dåpen, men er uttrykk for at folk ikke kjenner til og tar på alvor at dåpen rett forstått er livslang. For dåpen fortsetter som en kontinuerlig kamp mot Djevelen, og den dømte trenger all mulig støtte i denne kampen.

Det står fast at Gud i dåpen øser sin „overstrømmende og grunnløse nåde“ over oss.¹⁰⁵ Gud selv kaller dåpen en ny fødsel¹⁰⁶. Dåpen

setter oss fri fra alt Djevelens tyranni og løser oss fra synd, død og helvete, gjør oss til livets barn og arvinger av alle Guds goder, til Guds barn og Kristi brødre (aller Tyranei des Teufels ledig, von Sünden, Tod und Hölle los, Kinder des Lebens und Erben aller Güter Gottes, und Gottes selbst Kinder und Christus Brüder werden).¹⁰⁷

Luthers etterlyser neppe alvor og bønn under dåpshandlingen for at Guds handling skal virke. Etterlysningen må sees i sammenheng med hans appell om kristen omsorg for barnet etter dåpen:

Und ich besorge, das darumb die leute nach der tauff so ubel auch geraten, das man so kalt und lessig mit yhn [=das Kindlein, dåpsbarnet] umgangen, und so gar ohn ernst fur sie gebeten hat ynn der tauffe.¹⁰⁸

Den «kalde og fattigslige omgangen» med barnet sikter antakelig til at den dømte som hovedregel ikke får en kristen opplæring, som hjelp til den livslange kampen for å få del i det dåpen gir inngang til. I sitt kateketiske forfatterskap påpeker Luther husfarens ansvar for at alle i husstanden lærer Guds ord, som en «overmåte kraftig hjelp mot Djevelen, verden, kjødet og alt ondt».¹⁰⁹

¹⁰⁴ Donatisme, etter Donatus, biskop i Kartago på begynnelsen av 300-tallet. Hans etterfølgere brøt med den institusjonelle kirke og ble forfulgt av Augustin. Donatistene mente at dåpen og andre sakramenter var uten virkning når de ble forrettet av moralsk uverdige personer. Særlig gjaldt dette prester som hadde falt tilbake til pagan religion under kristenforfølgelser.

¹⁰⁵ WA 19, 538, 27 f

¹⁰⁶ Jf. også formuleringen i syndflods bønnen: «der dich anderweit geboren hat durchs Wasser und den heiligen Geist».

¹⁰⁷ WA 19, 538, 28

¹⁰⁸ WA 19, 537, 29 ff

¹⁰⁹ Ny fortale (1530) til Den store katekismen, WA 30, 127, 8

Eksorsismene

Eksorsismene innleder og avslutter bønnedelen i dåpsliturgien, som består av den innledende bønnen og syndflodsbønnen. Historisk er eksorsismene i dåpsliturgien en reminisens av den omfattende eksorsisme-praksisen i det tidlig-kristne katekumenatet.¹¹⁰ Her var det voksne personer som ble døpt, og dåpen markerte overgang fra hedenskap til kristentro. En reminisens av voksendåpen er også forsakelsens og trosbekjennelsens interrogatoriske eller «dialogiske» form og spørsmålet om barnet ønsker å bli døpt.

I begge eksorsismene henvender presten seg direkte til den urene ånd med befaling om å fare ut av dåpskandidaten. I den lille eksorsismen befaler presten at den onde ånden skal vike plassen for Den hellige ånd: «Der tauffer spreche: Far aus, du unreiner geyst, und gib räum dem heiligen geyst. «¹¹¹ Eksorsismen blir kombinert med korstegning på barnets panne og bryst.

Den andre eksorsismen skiller seg fra den første ved å være en eksplisitt besvergelse:

Ich beschwere dich, du unreyner geyst, bei dem namen des vaters + und des sons + und des heyligen geists +, das du aus farest und weichest von disem diener Jhesu Christi. N. Amen.¹¹²

Den treenige Guds navn påkalles, og dåpskandidatens navn nevnes, samtidig som denne får sin nye identitet som en Jesu Kristi tjener.

Eksorsismene i kristen liturgisk praksis har sitt utgangspunkt i utdrivelsen av onde ånder som Jesus utførte ifølge evangeliene.¹¹³ Som i evangeliene forutsetter de liturgiske eksorsismene en besettelse. Den besatte er under herredømme av en ond og livsfiendig makt. Som nevnt taler Luther i innledningen til dåpsordningen - helt i tråd med tradisjonen - om at barnet er „vom Teufel besessen». Det er en klar sammenheng mellom Luthers videreføring av eksorsismene også i 1526-utgaven av Taufbüchlein og den karakteristiske dåpstydingen han gir uttrykk for i dette skriftet. De bærende motivene er her kamp og frigjøring fra Djevelens fangenskap.

¹¹⁰ Jf. eksempelvis praksis i Jerusalem på 300-tallet, Cyrill von Jerusalem (1992), 18

¹¹¹ WA 19, 539, 3

¹¹² WA 19, 540, 4 ff

¹¹³ Jse f. eks. Mark 5,8; Luk 4,35.

Syndflodsbønnen

Syndflodsbønnen mangler forelegg i tradisjonen og anses for å være skrevet av Luther selv.¹¹⁴ Bønnen rettes til den allmektige Gud, som tilskrives de to frelseshendelsene i 1. og 2. Mosebok:

- dommen over den vantro verden og opprettholdelsen av Noa i syndfloden
- drukningen av Farao i Det røde hav og bergingen av Israelfolket

Begge steder er vannet er det frelsende medium. Hendelsene er tegn som peker fram mot Guds hellige dåp i kirken (da mit dis bad deiner heiligen tauffe zukunfftig bezeichnet).¹¹⁵

Den tredje gudshandlingen som prediseringen (du som ...) i bønnen viser til, er dåpen av Jesus, «Guds barn». Ved denne handlingen har Gud innsatt og helliget Jordan og alt vann „til salig syndflod og rikelig avvasking av syndene (zur seligen sindflut und reichlicher abwasschung der sunden geheiligt und eingesetzt)“.¹¹⁶

Disse tre frelseshistoriske handlingene tegner dermed en bakgrunn for fortolkningen av den kristne dåp. Samtidig illustrerer syndflodsbønnen Luthers teori om at Gud knytter et ytre fysisk tegn til sine løfter både i den gamle og i den nye pakt, slik vi så han gjorde red for i fangenskapsskriftet. Gud bruker vannet både til å drukne synden og til å gi liv og oppstandelse. Gjennom Jesu dåp i Jordan er endog alt vann på jorden vigslet til å drukne og frelse.

Viktige temaer i syndflodsbønnen er at Gud vil se til barnet i nåde¹¹⁷, gi det en rett tro, at all synd blir druknet, både den som er medfødt fra Adam (von Adam angeboren) og den synden som dåpskandidaten selv har gjort i tillegg. Den dømte blir utsondret fra de vantro og blir bevart „tørr og sikker“ i „kristenhetens hellige Ark“. Den dømte vil tjene Guds navn og blir verdig Guds løfte om å få det evige liv.¹¹⁸ Drukning, utsondring og bevaring er motiver som gir seg direkte av exodusreferansene.

¹¹⁴ Den anglikanske kirke har overtatt Luthers syndflodsbønn i forenklet form og gjort den til en fast del av ordningen for Public Baptism of Infants i The Book of Common Prayer.

¹¹⁵ WA 19, 539, 22 f

¹¹⁶ WA 19, 539, 24 f

¹¹⁷ Jf. den augustinsk-skotistiske læren om tilregnelser og akseptasjon.

¹¹⁸ WA 19, 539, 28 ff

Luther kan be om at Gud gjennom dåpen gir barnet tro: «...mit rechtem glauwben ym geyst beseligen».¹¹⁹ Synden det er tale om, er dels opphavssynd fra Adam, dels konkrete begåtte synder i tillegg til opphavssynden: «was ihm von Adam angeboren ist und er selbst dazu gethan hat.»¹²⁰

Oppsummering

Med sitt lille skrift om hvordan dåpen skal forrettes, vil Luther kalle til konsentrasjon om dåpens sak. Å bli døpt innebærer å bli befridd fra Djevelens fangenskap. Dåpen er samtidig starten på en livslang kamp mot Djevelen. Også i denne teksten registrerer vi at Luther anlegger et dobbelperspektiv på dåpen. Den er en fullført handling fra Guds side - dåpens «perfektum» - samtidig som den initierer den dømte til et liv i tro - dåpens «presens».

At dåpen både som punktuell og utstrakt handling er kamp mot en fiendlig makt, krever at dåpsliturgien forrettes med alvor. Presten og de tilstedeværende skal ta del i bønnene til Gud og gjøre dem til sine egne. Vannet i dåpen, som drukner det syndige mennesket og som det nye mennesket reises opp av, er tegn og medium som står i kontinuitet med Guds berging av menneskeslekten under syndfloden og Guds utfrielsen av Israel fra Egypt. I denne frelseshistoriske kontinuiteten hører også dåpen av Jesus Kristus i Jordan, hvor alt vann ble innviet av Gud.

¹¹⁹ WA 19, 539, 27 f

¹²⁰ WA 19, 539, 29 f

Dåpen i Den lille og store katekismen

Luthers store katekisme (Deutsch Catechismus – Der grosse Catechismus)¹²¹ og hans lille katekisme (Enchiridion – Der kleine Catechismus für die gemeine Pfarrherr und Prediger)¹²² ble begge utgitt i 1529. Begge skriftene ble til etter visitasjoner som reformatorene foretok i menighetene i kurfyrstedømmet Sachsen i årene 1527-1529.

Gjennom disse visitasreisene oppdaget reformatorene svak kunnskap om den kristne tro, ikke bare i brede lag av lekfolket, men også blant prestene. I forordet til Den lille katekismen skriver Luther om den «klagefulle nød» (die klägliche not) som han nylig har erfart som visitator. Det er denne nøden som har drevet ham til å framstille den kristne læren i en «slik liten, enkel og enfoldig form» som han gjør i Den lille katekismen.¹²³

Den lille katekismen fikk raskt en kolossal utbredelse. I løpet av Luthers levetid kom den ut i mer enn 60 utgaver. Den ble umiddelbart oversatt til latin og etter hvert til et stort antall europeiske språk.¹²⁴

Med Den lille katekismen ville Luther lage en bruksbok for det kristne livet. Ved hjelp av katekismen skulle barn og voksne bli opplyst om hva det betyr å være døpt, motta nattverdsakramentet, bekjenne troen, be og leve et kristent liv. Et sentralt punkt i denne sammenhengen er Luthers henvisninger til og sitater fra Skriften. «Hvor står dette skrevet?» er et omkvad i katekismen. Heinz Schilling peker på det viktige i at Luther med Den lille katekismen iverksetter en normering av kristendommens grunnlagstekster.¹²⁵ Ordlyden i de kristne kjernestykkene får en fiksert form og kan dermed bli gjenstand for varig innlæring. De normative kirkelige tekstene var i senmiddelalderen på latin. De hadde gjennom århundrene kommet i stadig forskjellige oversettelser til tysk, noe som hindret at de fikk en varig og formende virkning i folket.

Luther utarbeidet etter alt å dømme de to katekismene parallelt. Den store katekismen inkorporerer tidligere kateketisk stoff fra Luthers penn, som sermonene om dåpen, nattverden og boten fra 1519, og hans utlegninger av de ti bud, troen og

¹²¹ Tekst Den store katekismen: WA 30, 125 ff; ViU 5, 317 ff;

<https://ia601408.us.archive.org/15/items/werkekritischege30luthuoft/werkekritischege30luthuoft.pdf>

¹²² Tekst Den lille katekismen: WA 30, 255 ff

¹²³ Schilling 2014, 438

¹²⁴ S. st.

¹²⁵ Schilling 2014, 439

Fadervår fra 1520. Men særlig prekenseriene Luther holdt gjennom 1528 som vikar for soknepresten i Wittenberg, Johannes Bugenhagen, danner grunnlag for Den store katekismen. Den store katekismen kalles også den tyske katekismen. Den er kommet i mange utgaver, og Luther foretok stadig revisjoner av teksten.¹²⁶

Luther innleder sin store katekisme ved å bemerke at hans utlegning av kristentroen er tenkt å skulle brukes i undervisningen av «barn og enkle mennesker». Med dette mener han nok en indirekte bruk, gjennom prester, lærere og husfedre.

Ungdommen må lære grundig og vel det stoffet som hører med i katekismen eller barnelærdommen, skriver han, og enhver familiefar skal minst en gang i uken utspørre barna og tjenerne sine for å undersøke om de besitter den elementære kristne kunnskapen, knyttet til de ti bud, den apostoliske trosbekjennelsen, Fadervår og dåpens og nattverdens sakramenter, som utgjør de fem delene av katekismen. Luther viderefører dermed elementene fra senmiddelalderens katekisme-tradisjon.

Den lille katekismen er i tittelen betegnet som en håndbok for prester og husherrer. Den er ment som et redskap for det undervisningsansvaret Luther mente disse hadde, og den rommer det stoffet prester og husherrer må sørge for at menighet og husfolk tilegner seg.

Dåpen i Den lille katekismen

Luther strukturerer her katekismestoffet i fire hovedspørsmål med svar. Til grunn for definisjonen av dåpen ligger skjemaet tegn–ord-tro. Vannet i forening med Guds ord utgjør dåpen (in gottes gebot gefasset und mit gottes wort verbunden),¹²⁷ og dåpens gave mottas i tro. Guds ord er som vi ser av sitatet både «budet», det vil si påbudet som Kristus innstifter dåpen gjennom (Matt 28 18-19), og det er løftet om salighet og frelse som blir gjort synlig i dåpen (Mark 16, 16).

Dåpen gir syndstilgivelse, forløsning fra død og djevel og evig salighet. Luther presiserer at det ikke er vannet i seg selv (nit alleyn schlecht wasser) som utretter «slike store ting», men vannet sammen med Guds ord (wort Gottes so mit und bey dem wasser ist), og troen som stoler på dette ordet (der glaub so solchem wort Gottes im wasser trauwet).¹²⁸

¹²⁶ Se innledningen ViU 5, 240

¹²⁷ WA 30, 255, 20 ff

¹²⁸ WA 30, 255, 23 ff

Til oppregningen av frelsesgoder som dåpen gir del i, føyer Luther også til omtalen av dåpen i Tit 3,5-7. Gjennom gjenfødselen og fornyelsen blir de dømte rettferdiggjorte arvinger til det evige liv.

Til spørsmålet om hva en slik vanddåp betyr (was bedeutet denn sollich wasser teuffen) gir katekismen en nærmere eksplisering av det konkrete vann-tegnet med henvisning til Rom 6,4.¹²⁹ Nedsenkingen i vannet avbilder drukningen av den gamle Adam, og oppreisningen fra vannet er et bilde på det nye mennesket som oppstår til evig liv i rettferdighet og renhet.

Også i Den lille katekismen er det viktig for Luther å knytte sammen dåpshandlingen og det vi har kalt «dåpen etter dåpen». Vi kan imidlertid spore en aksentforskyvning i forhold til tidligere tekster vi har undersøkt, ved at den dømtes oppstandelse med Kristus i Den lille katekismen ikke bare knyttes til den punktuelle dåpshendelsen, dåpens «perfektum», men at denne oppstandelsen også forstås som en utstrakt, «daglig» hendelse. Dåpshandlingen avbilder og leder inn i en livslang prosess der den dømte druknes (durch täglich reuw und buss soll erseufft werden und sterben mit allen sünden und bösen lusten). Samtidig blir den dømte - som det nye mennesket - daglig oppreist til evig liv (täglich härauss kumme und auffersteen ein neuwermensch der in gerechtigkeit und reynigkeyt vor Got ewiglich leb)¹³⁰.

Dåpens «presens» er både syndedreping (täglich reuw und buss) og levendegjøring. Klarere enn før ser vi at Luther ikke forstår mortifikasjonen som det isolerte menneskets eget verk, men som innfelt i og en del av Guds nyskapelse av mennesket.

Dåpen i Den store katekismen

Dåpen behandles her under tre synsvinkler:

- 1) Hva er grunnlaget for dåpen? (innsettelsen av dåpen)
- 2) Hva er dåpens formål? (innholdet i dåpen)
- 3) Hvem får del i dåpens gave? (personen, troen)

Dåpen er grunnlagt på to skriftord, framholder Luther: Matt 28,19: «Gå ut i hele verden, og gjør alle hedningene til disipler, idet dere dømper dem til Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn, og Mark 16,16: «Den som tror og blir dømpt, skal bli salig; men den som ikke tror, skal bli fordømt.»

¹²⁹ WA 30, 257, 16

¹³⁰ WA 30, 257, 18 ff

Med utgangspunkt i disse skriftordene vil Luther begrunne sakramentets «vesen og verdighet (wesen und wirde des heiligen Sacraments)».¹³¹ Det er tydelig at Luther her skriver under påvirkning av erfaringene med døperbevegelsen, «sekte som skriker opp om at dåpen er en ytre ting, og at ytre ting er uten verdi.»¹³²

Mens skriftene fra 1519 og 1520 er preget av oppgjøret med «pavekirken» og den skolastiske teologi, er en ny front kommet inn i de reformatoriske stridighetene på slutten av 1520-tallet. Luthers utlegninger og argumentasjon er nå tydelig bestemt av kampen mot «venstre», mot dem han kaller «døperne» og «svermeåndene».

Skriftordene i Matt 28 og Mark 16 viser, ifølge Luther, at dåpen er basert på «Guds bud og innstiftelse» (gottes gebot und einsetzung).¹³³ Dåpen er derfor ingen menneskelig oppfinnelse, men en guddommelig ting. Av Mark 16,16 ser vi også at dåpen er nødvendig – «ellers vil vi ikke bli salige».¹³⁴ La dåpen være en ytre ting, men det står like fullt fast at Guds ord «innstifter, grunnlegger og stadfester dåpen» (die Tauffe einsetzet, gründet und bestetigt).¹³⁵ Vi skal derfor se på dåpen som noe «fantastisk, herlig og stort (trefflich, herrlich und hoch)».¹³⁶

Dåpens guddommelighet grunner seg dessuten på at den skjer «i Guds navn» (ynn Gottes namen). Dermed blir vi ikke døpt av mennesker, men av Gud selv. Helgener og munk, som folk flest ser opp til, har aldri utført en så stor gjerning som når dåpen forrettes. Da skjer Guds egen gjerning, som alltid er større enn menneskers gjerning, om Gud så bare løfter et halmstrå.

Dåpsvannet og ordet

Dåpen som en ytre ting drøftes videre i tilknytning til dåpsvannet. Dåpens vann er vanlig vann, men er «tatt opp i Guds ord og bud, og er dermed helliget (ynn Gottes wort und gepot gefasset und dadurch geheiligt)».¹³⁷ Dermed skjer dåpen med guddommelig vann, fordi ordet og budet kommer i tillegg. Gud selv «satser sin ære og legger sin kraft og makt inn i det» (sein ehre hynan setzet, sein krafft und macht

¹³¹ WA 30, 215, 2

¹³² ViU 5, 318

¹³³ WA 30, 212, 22 f

¹³⁴ ViU 5, 318

¹³⁵ WA 30, 213, 3; ViU 5, 318

¹³⁶ WA 30, 212, 31; ViU 5, 318

¹³⁷ WA 30, 213, 30; ViU 5, 319

deran legt).¹³⁸ Ordet, som eier og evner alt som tilkommer Gud selv (hat und vermag alles was Gottes ist),¹³⁹ gjør dåpsvannet til et guddommelig, himmelsk, hellig og salig vann. Det betyr ikke at vannet er annerledes i seg selv, etter sin natur (des natürlichen wesens halben).¹⁴⁰ Guddommeligheten og helligheten skyldes at noe kommer i tillegg, Guds ord.

Luther underbygger sin argumentasjon med Augustins ord: *accedat verbum ad elementum, et fit sacramentum*.¹⁴¹ Sakramentene, som alt annet Gud forordner og innstifter, må ikke bedømmes «etter sin grove, ytre skikkelse (nach der groben, eusserlichen larven)». ¹⁴² Ordet Luther her bruker, er egentlig «maske». Den utvendige skikkelsen er å forstå som en maske for det som skjuler seg inni. Det er som med skallet og nøtta. I virkeligheten er sakramentene å betrakte som «beholdere for Guds ord (wie Gottes wort darein geschlossen ist)». ¹⁴³

Luther kan altså skifte mellom å si at gudsordet er inne i sakramentets ytre tegn, og si at gudsordet omrammer, omfatter det ytre tegnet. I begge tilfeller er ordet noe som formidler og skaper guddommelighet i den «ytre» og materielle virkeligheten. De romlige metaforene uttrykker den uløselige sammenhengen mellom det materielle tegnet og Guds skapermakt.

Dåpens nytte

Etter å ha begrunnet sakramentets «vesen og verdighet» går Luther over til å utlegge dåpens formål, hva dåpen «gagner, gir og utretter» (wozu sie eingesetzt sey, das ist, was sie nütze, gebe und schaffe).¹⁴⁴

Også her er Kristi ord (Mark 16,16) det rette utgangspunktet for utlegningen. Dåpens «kraft, funksjon, verdi, frukt og formål (krafft, werck, nutz, frucht und ende)» er at den gjør oss salige.¹⁴⁵ Saligheten er «å settes fri fra synd, død og djevel og komme inn i Kristi rike og leve evig med ham». Ordet og Guds-navnet virker «liv og salighet», slik at dåpen blir et «bad som gjenføder» (Tit 3,5). Vi merker oss at også her ser Luther

¹³⁸ WA 30, 214, 9; ViU 5, 319

¹³⁹ WA 30, 214, 13

¹⁴⁰ WA 30, 214, 8

¹⁴¹ WA 30, 214, 15

¹⁴² WA 30, 214, 19

¹⁴³ WA 30, 214, 20

¹⁴⁴ WA 30, 215, 4; ViU 5, 320

¹⁴⁵ WA 30, 215, 4; ViU 5, 320

dåpen som Guds fri-settende handling, en overføring av mennesket fra destruksjonen (synd, død og djevel) til hans livgivende makt (Kristi rike).

Men hvis det er troen alene som gjør salig, noe Luther og døperne er enige om, hvorfor da vektlegge sakramentene, som jo er en form for gjerninger og ytre ting? Svaret er at troen, som Luther skal drøfte i større bredde under det tredje punktet, må ha noe den kan holde seg til og stå på som grunnlag. Vannet er noe troen kan støtte seg til, det vil si vannet er fylt til randen av liv og salighet fordi det er ett med Guds ord, ordning og navn. Dåpen er noe Gud har gitt og plantet sitt Ord i. Troen fester seg ved en ytre ting, noe sansbart, for dermed å kunne føres inn i hjertet. Det er en ytre ting som gjør «skatten» – saligheten - gripbar.

Luther framholder altså troens eksternitet, dens orientering mot og feste i noe utenfor mennesket, som er materielt og sansbart. Det ytre og det indre mennesket – «sansene» og «hjertet» – samspiller og kommuniserer når mennesket tror og mottar Guds frelse.

Troen og personen

Dette leder Luther over til en drøfting av hva slags person det er som får del i alt det verdifulle som dåpen gir. Også dette kan utledes av av skriftordet: «Den som tror og blir døpt, skal bli salig». «Bare troen gjør personen verdig til å ta imot det frelsende, guddommelige vannet på gagnlig vis».¹⁴⁶ I tillegg til det som sies i skriftordet fra Mark 16,16 gir nødvendigheten av troen seg så å si logisk, siden innholdet i skriftordet er et løfte. Et løfte må med nødvendighet tilordnes tro. Saligheten kan derfor bare mottas av troen.

Ordet om troen

utelukker og slår tilbake alle de gjerningene vi kan gjøre i den hensikt at vi oppnår og fortjener salighet med dem (aufschleuffet und zurück treibt alle werck, die wir thuen können der meinung, als dadurch seligkeit zu erlangen und verdienen).¹⁴⁷

En person som tror, trer ikke fram for Gud med sine egne fortjenestefulle gjerninger. Som et paradoks gjør troen dermed denne personen verdig til å ta imot saligheten og frelsen.

¹⁴⁶ ViU 5, 321

¹⁴⁷ WA 30, 216, 15; ViU 5, 321

Mot dette kan en innvende at dåpen selv er en gjerning. Luther svarer at dåpen er Guds gjerning, ikke menneskers. «Dåpen er bare ikke vår, men Guds gjerning».¹⁴⁸ Det er forskjell på Kristi dåp og et hvilket som helst vannbad.

Dåpen er Guds gjerning, som mennesket griper og gjør til sin i troen. Bare i tro kan mennesket gripe Guds frelsende gjerninger:

Dermed ser du klart at dette ikke er noen gjerning som utføres av oss, men en skatt som *han* gir oss og som troen griper fatt i (ein schatz, den er uns gibt und der glaube ergreiffet), likeså vel som HERREN Kristus på korset ikke er en gjerning, men en skatt som er innfelt i Ordet og lagt fram for oss, og som mottas i troen (ein schatz ym wort gefasset und uns furgetragen und durch den glauben empfangen).¹⁴⁹

Når vi mottar saligheten som Gud gir løfte om i dåpen, skjer det ikke som en gjerning, men som tro. Ordet eller løftet og troen hører sammen. Gud og mennesket kommuniserer med hverandre gjennom henholdsvis ordet og troen.

Dialektikken mellom dåp og tro er i virkeligheten ikke annet enn en parallell til det vi er gitt med den korsfestede Herre. Kristus på korset, framholder Luther, er ikke en gjerning, men en skatt, innfelt i ordet og lagt fram for oss, og vi griper denne skatten i tro. Luther ser altså en strukturlikhet mellom Kristushendelsen og sakramentet. Begge er ytre tegn, men rommer en skatt mennesket mottar, og denne mottakelsen er troen. Luthers tilrettelegging av det ytre tegnet og den indre «skatten» er tydelig inspirert av Paulus-ordet i 2 Kor 4,7 om skatten i leirkrukker.

Luther oppsummerer det han har sagt om dåpens innstiftelse, innhold og tilegnelse ved å understreke at det er et livslangt prosjekt å ta til seg dette:

Derfor har enhver kristen hele livet igjennom nok å lære og øve seg i når det gjelder dåpen (Darumb hat ein yglicher Christen sein lebenslang gnug zulernen und zu uben an der Tauffe). Han må stadig arbeide for å tro fast på det den lover og bringer (denn er hat ymmerdar zuschaffen, das er festiglich gleube was sie zusagt und bringet): seier over Djevelen og døden (uberwindung des Teuffels und tods), syndstilgivelse, Guds nåde, hele Kristus og Den Hellige Ånd og hans gaver.¹⁵⁰

Vi ser at «dåpen etter dåpen» i Den store katekismen ikke primært har sitt sentrum i den livslange mortifikasjonen, som i dåpssermonen fra 1519, og heller ikke i den livslange kampen mot Djevelen, som i dåpsordningen fra 1526. I katekismeskriptet forankrer Luther dåpen bredere og mer allment i det menneskelige livet. Dåpen åpner for en vedvarende tilegnelse av Guds frelse livet igjennom. Dåpen er som en lege

¹⁴⁸ ViU 5, 322

¹⁴⁹ WA 30, 216, 31; ViU 5, 322

¹⁵⁰ ViU 5, 322

som bringer liv og udødelighet. Vi må nyttiggjøre oss dåpen nærmest som en «skatt» og et «legemiddel (erzney)» som gis oss gratis, og som vi kan hente styrke og trøst ut av. Når synden og samvittigheten tynger oss, skal vi si: «Jeg er nå likevel døpt. Men er jeg døpt, da har jeg fått løfte om at jeg skal være salig og ha det evige liv, både med sjel og legeme».¹⁵¹

Det er verdt å merke seg at også kroppen er omfattet av saligheten og det evige livet, slik Luther ser dette. Dette gir seg av sakramentets dobbelthet, som utvendig tegn med et innvendig innhold:

Siden vann og Ord sammen utgjør én dåp, må også både legeme og sjel bli salige og leve evig – sjelen ved Ordet den tror på, legemet fordi det er forent med sjelen og griper dåpen det også, slik det kan gripe den. (der leib aber weil er mit der seele vereinigt ist und die Tauffe auch ergreifet, wie ers ergreifen kan).¹⁵²

Det kan virke som Luther her gir en ytterligere begrunnelse for hvorfor sakramentet består av et ytre, materielt tegn: for at også kroppen på sin spesifikke måte skal kunne gripe det dåpen bringer. Det ytre tegnet, hvor kroppen overøses med vann, gripes av kroppen i forening med sjelen, og også kroppen får en slags visshet om at den er omfattet av løftet og innholdet i dåpen.

Om dåp av barn i Den store katekismen

Som et appendiks føyer Luther til noen overveielser om dåp av barn i Den store katekismen. Det er «sektene» som har gjort dette til et problem. Det første argumentet som kan anføres for barnedåpen, er så å si symptomene på at barnedøpte mennesker er blitt hellige og har fått Guds hellige Ånd. Både i tidlige tider og i samtiden merker vi at mennesker kan utlegge skriften og har lært Kristus å kjenne, noe som ikke kan skje uten Ånden. Og Ånden hadde ikke blitt gitt disse menneskene hvis Gud hadde forkastet barnedåpen. At kirken har bestått gjennom århundrene og fortsatt består, slik vi bekjenner i credo, viser tydelig at barnedåpen er etter Guds vilje.

Dette beviser også implisitt, ifølge Luther, at barnet som døpes, tror.¹⁵³ Allikevel er det som Luther i Den store katekismen er kommet mer i tvil om den argumentative bærekraften i at dåpsbarnet har tro. Han bringer her heller ikke til torgs tanken om

¹⁵¹ WA 30,217, 15; ViU 5, 323

¹⁵² WA 30,217, 34; ViU 5, 323

¹⁵³ Jf. formuleringen ...selv om barna ikke trodde – noe som altså ikke er tilfelle (det har vi nå bevist) ..., ViU 5, 324.

«den fremmede tro», slik som i Taufbüchlein. I katekismen gir han så å si en subsidiær begrunnelse for barnedåpen som ikke baserer seg på at dåpen forstått som dåpsrite mottas i tro. Dåpen blir ikke urett, skriver han, om dåpskandidaten ikke tror. Selv dåp av en jøde, «full av fanteri og onde hensikter», ville være en rett dåp, dersom den ble forrettet i fullt alvor. Dåpen er rett, selv om troen ikke kommer i tillegg. «Min tro skaper nemlig ikke dåpen, den mottar dåpen.»¹⁵⁴ Dåpen er bare bundet til ordet, til Guds vilje og innstiftelse.

Den ledende tanken er her at den døypte kan vende tilbake til dåpen. Dåpen står der som et vedvarende tegn og løfte. Dette stemmer godt overens med det kateketiske sikte Luther har med Den store katekismen. Hverken i dåpen eller i nattverden tar vi imot Guds gave i det vi bygger på vår egen tro. Vi bygger på ordet og befalingen. «Trodde du ikke ved dåpen, så tro nå og si som så: 'Dåpen var nok rett, men jeg tok dessverre ikke rett imot den'».¹⁵⁵

Tegnet

Som i Den lille katekismen ekspliserer Luther også i Den store katekismen det spesifikke dåpstegnets betydning (was die Tauffe bedeutet). Hvorfor har Gud innstiftet nettopp dette ytre tegnet, denne ytre seremonien (solch eusserlich zeichen und geberde) som sakrament for å bli tatt opp i kristenheten?¹⁵⁶ Dåpstegnet går ut på

å dykke oss ned i vannet så det går over oss, og deretter trekke oss opp igjen. Disse to leddene: å senkes ned i vannet og å komme opp igjen, symboliserer dåpens kraft og virkning (deutet die krafft und werck der Tauffe) som ikke består i annet enn en å la den gamle Adam dø og det nye mennesket deretter stå opp (nicht anders ist denn die tödtung des alten Adams, darnach die aufferstehung des newen menschen).¹⁵⁷

Også her i Den store katekismen knytter Luther sammen i et dobbeltperspektiv det vi har kalt det perfektiviske og det presentiske ved dåpen. Senkingen ned i vannet og løftingen opp av vannet

... er noe som skal foregå i oss hele livet (unser leben lang ynn uns gehen sollen). Et kristent liv er altså ikke annet enn en daglig dåp som har begynt én gang og fortsetter hele tiden (eine tegliche Tauffe, ein mal angefangen und ymmer daryn gegangen). Dette er noe som må skje

¹⁵⁴ ViU 5, 324

¹⁵⁵ S. st.

¹⁵⁶ WA 30, 220, 14; ViU 5, 325

¹⁵⁷ WA 30, 220, 16; ViU 5, 325

uopphørlig (on unterlas) for at en stadig kan feie ut det som er av den gamle Adam, og det som hører det nye mennesket til, kan komme fram.¹⁵⁸

Dåpstegnet gir både en tydning av det som Gud har fullført i dåpen, det vil si kristenlivets begynnelse (jf. ein mal angefangen), og tegnet tyder det livet som følger etter dåpen, det vil si den daglige dåpen, dåpen etter dåpen. Tegnet i dåpssakramentet peker både mot begynnelsen, mot det Gud allerede har gjort, og det peker mot nåtiden, livet slik det leves her og nå.

I livet her og nå skal den gamle Adam tilintetgjøres, samtidig som det nye mennesket skal tre fram. Luther knytter en omfangsrik katalog av laster og dyder til henholdsvis det gamle og det nye mennesket. Fra den gamle Adam har vi arvet vrede, hissighet, misunnelse, usedelighet, gjerrighet, dovenskap, hovmot og vantro. Den gamle Adam har ikke noe godt ved seg fra naturens side. Kjennetegn på det nye mennesket er derimot mildhet og tålmodighet, og at vår griskhet, vårt hat, vår misunnelse og vårt hovmot avtar.¹⁵⁹ Luther går altså langt i å peke på et moralsk innhold som kan identifisere den daglige dåpen, forstått som dreping av det gamle mennesket (mortifikasjon) og levendegjøring av det nye.

Oppsummering

De to katekisme-skriftene fra 1529 vitner om Luthers rolle som reformator ikke bare av lære og teologi, men av det kirkelige systemet. Som kurfyrstens visitator vil Luther foreta grep innenfor undervisning og forkynnelse som trekker inn husholdet og menigheten i den reformatoriske prosessen.

Samtidig vitner katekisme-skriftene om at Luther nå befant seg i en ny kontrovers, med reformasjonens «venstre-side». Luther betegnet disse gruppene som «døpere» og «svermeränder». Disse sluttet opp om Luthers forståelse av evangeliet, rettferdiggjørelsen ved tro alene og Skriften som øverste norm i kirken. Men de mente samtidig at Luther ikke hadde trukket de nødvendige konsekvensene av evangeliets lære når det gjaldt «ytre» skikker, seremonier og strukturer i kirken. Fornektelse av barnedåpen og nedvurdering av sakramentene og kirkelige seremonier kjennetegnet disse gruppene.

For å forsvare dåpen, og især dåpen av barn, understreker Luther Guds egen innstiftelse av sakramentet. Dåpen er en ytre skikk, og dåpsvannet er et stykke

¹⁵⁸ WA 30, 220, 21; ViU 5, 325

¹⁵⁹ ViU 5, 326

verden, men like fullt er dåpen nødvendig. Innstiftelsen innebærer at det er Gud selv som døper.

Fortsatt gjør Luther seg store anstrengelser med å beskrive troens nødvendighet. Troen er det eneste fra menneskets side som kan korrespondere med Guds ord og løfte. Bare gjennom troen kan mennesket ta imot det løftet som kommer til uttrykk i dåpens tegn. Men Luther regner i Den store katekismen ikke lenger troen som et konstituerende element i dåpen, slik vi så i dåpssermonen fra 1519. Dåpen står fast og er gyldig kun i kraft av sin guddommelige innstiftelse. Det er derfor ikke urimelig å tale om en objektiviserende utvikling i Luthers sakramentsforståelse, som kan forklares utifra frontstillingen mot «svermerne», det vil si mot dem som avviser at Gud formidler sin frelse gjennom det ytre, fysiske og verdslige.

Også i katekismeskriftene er det om å gjøre for Luther å knytte sammenhengen mellom dåpen og det etterfølgende livet. Han plederer for at det følger en dåp etter dåpen. Eller annerledes sagt: Ved å holde sammen dåpen og troen utvider Luther forståelsen av dåpen til å omfatte hele livet. Han lar så å si dåpen gjenerobre det territorium i den kristne fromheten som «gjerningene» har frarøvet den – det vil si den kristnes liv.

Dåpstegnet peker på den døptes forening med den korsfestede og oppstandne Kristus som gis uavkortet og betingelsesløst til den som døpes. Dette er dåpens perfektum. Samtidig tyder dåpens tegn kristenlivets grunnbevegelse, som er daglig og livslang død og oppstandelse i foreningen med Kristus. Dette er dåpens presens. Luther ser klare moralske implikasjoner i denne daglige dåpen.

Hovedelementer i Luthers dåpsforståelse

De fem skriftene jeg har undersøkt med henblikk på Luthers forståelse av dåpen, er blitt til over en periode på elleve år, i tidsspennet fra 1519 til 1529. Luthers tydning av dåpssakramentet oppviser en stor grad av kontinuitet i disse skriftene. Ja, allerede i Romerbrevsforelesningen (1515-1516) framsetter Luther en forståelse av dåpen som i hovedsak videreføres i senere skrifter.¹⁶⁰ Samtidig kan vi i de Luther-skriftene vi har undersøkt, iakttatt ulike vektlegginger, som henger sammen med de polemiske situasjonene Luther befinner seg i.

1. I alle de undersøkte skriftene utlegger Luther dåpens innhold som *forening med Kristus* i hans død og oppstandelse. Luther modellerer sin dåpsforståelse over Rom 6,4. Sett i et perfektivisk perspektiv fullbyrdes denne foreningen i dåpshandlingen. Enheten med Kristus gis som en gave og er saklig det samme som at Gud tilsier og tilregner den dømte sin nåde. Den dømte blir av Guds barmhjertighet «nådens barn», eller «Guds barn». Både i dåpssermonen og i *De captivitate babilonica* kan Luther uten videre karakterisere foreningen med Kristus som rettferdiggjørelse. I dåpen rettferdiggjør Gud mennesket. Dåpen er rettferdiggjørelsens, og dermed frihetens sakrament. Den forensiske terminologien synd/skyld-rettferdiggjørelse og begrepsparet liv-død viser til den samme virkeligheten, og Luther kan gli ubesværet fra den ene terminologien til den andre.¹⁶¹

2. Luther knytter sammen *Guds ord, tegnet og troen*. Denne konstellasjonen er gjennomgående i hans dåpslære.

Ordet har karakter av løfte om frelse, som kan hentes ut av de gammeltestamentlige og nytestamentlige skriftene.

¹⁶⁰ «...die Taufe ist nämlich dazu eingesetzt, dass sie uns zu diesem Tod und durch ihn hindurch zum Leben führe.» WA 56,324,20 ff, se Lohse 1995, 312.

¹⁶¹ Bryan Spinks har utarbeidet en mye omtalt typologi som skiller mellom dåp grunnleggende forstått som knyttet til «womb» (morsliv) eller «tomb» (grav), det vil si med henholdsvis gjenfødelse og død/oppstandelse som de primære dåps-motivene. De østlige og ortodokse kirkers dåpsteologi er primært av womb-typen, ifølge Spinks. Med Augustin kom den latinske og vestlige kristenhet til å betone arvesynden. Denne utviklingen dannet bakgrunn for en dåpsteologi av typen «tomb», dåpen tydet som død og oppstandelse i Kristus. Med henblikk på den nystestamentlige bakgrunnen kan de to dåpsteologi-typene, mener Spinks, karakteriseres som henholdsvis johanneisk og paulinsk. Spinks 2006a, 157 f. Det er symptomatisk at når Spinks behandler Luthers dåpsteologi, viser hans eget typologiserings-verktøy seg som utilstrekkelig, fordi Luther binder sammen motivene død/oppstandelse og gjenfødelse, Spinks 2006b, 4. Med henblikk på Spinks dåpstypologi, se også Bård Hallesby Norheims drøfting av Anna Karin Hammars avhandling om dåpen, i Aschim 2016, 143 ff.

Tegnet er den rituelle bruken av vannet, det vil si vannet som dåpskandidaten senkes ned i og løftes opp av. Dette tegnet tyder ordet. Tegnet er noe «ytre», et stykke verden, et materielt element, som Gud bruker for å gjøre det han lover i sitt ord, sanselig gripbart. Det ytre tegnet er nødvendig for troen, som trenger tegnet å holde seg til. Hjertets tro går via menneskets kropp og sanser. Troen er det indre menneskets tro, alltid henvist til gudshandlingen som kommer til mennesket utenfra.¹⁶²

Dåpshandlingen som dramatisk forløp framstiller og avbilder virkningen av dåpen. Luther framhever at dåpen som tegn ville blitt tydeligere hvis den gamle skikken ble gjeninnført med neddykking av barnet i døpefontens vann (*immersio*). En dåpspraksis med overøsing uttrykker ikke denne overgangen fra død til liv. Uten å hevde at dåp ved overøsing er en ugyldig dåpsform, viser Luther en interesse for dåpen som kommunikativ handling. Dåpen som tegn skal kommunisere dåpens innhold.¹⁶³ Dette tegnet visualiserer ikke bare det som er punktuelt fullbyrdet i dåpen. Tegnet utlegger også livet etter dåpen, eller rettere: livet i dåpen, som en livslang død og oppstandelse i Kristus.

Troen er menneskets mottakelse av og tilslutning til den frelse Gud gir løfte om i dåpen, og som tegnet avbilder. Troen er likevel ikke en menneskelig gjerning på linje med andre gjerninger som mennesket utfører. Fordi den er Guds gjerning i mennesket, tilhører troen en egen kategori. Guds ord og menneskets svar gjennom troen utelukker gjerningene, og dermed hele det middelalderlige meritoriske systemet, som tilgang til Gud og hans frelse. Vektleggingen av troen er ikke å forstå

¹⁶² Det er i denne forståelsen av gudshandlingens eksternitet som spørsmålet om «dåpens nødvendighet» hører hjemme. Jf. Confessio Augustuana art. 9: «De baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem ... et quod pueri sint baptizandi.» Poenget ligger ikke å single ut dåpen i og for seg som nødvendig til frelse. Dåpen inngår, i likhet med ordet og nattverden, i Guds nådemidler (jf. art. 5: «per verbum et sacramenta tamquam instrumenta»), som alle er «eksterne», det vil si de komme til mennesket utenfra. Nådemidlenes eksternitet henger sammen med evangeliets, nådens og gjenfødelsens eksternitet. Frelsen er Guds gave, som rekkes mennesket gjennom ytre handlinger som Gud har innstiftet og gitt befaling om. Også evangelieforkynnelsen har en «utvendig» karakter, i den forstand at mennesket ikke har oppfunnet evangeliet, men mottar det fra Gud. «Døpernes» prinsipielle forkastelse av barnedåpen, eller av dåpen overhodet, oppfattes av reformatorene som en avvisning av at mennesket er henvist til noe uten for seg selv som frelsens grunn. CA art. 9 kan imidlertid ikke leses som en utelukkelse av at Gud kan frelse uten dåp. «Det er os, der er bundet av hans indstiftelse og befaling. Guds mulighed for at frelse mennesker 'uden dåb' (eller ved en anden 'dåb' som f. eks. martyrens bloddåb) i grænsetilfeldene giver ikke os mulighed for at drage den forhastede slutning, at så er dåben ikke strengt nødvendig til frelse, så vi kan fritage os selv for bundetheden til 'Kristi indstiftelse og befaling'». Prenter 1978, 106.

¹⁶³ Skard Dokka i Balsnes 2015, 80.

som en dreining mot en subjektiv forståelse av dåpssakramentet, men som en understrekning av dåpen som Guds verk.¹⁶⁴

3. Dåpen er for Luther ikke bare dåpshandlingen, men inkluderer også *dåpen etter dåpen*. Hele kristenlivet er innfelt i og omrammet av dåpen. Luther omtaler dette som den daglige dåp, eller som dåpens bruk. Dette livet i dåpen er identisk med troens liv. Dåpen representerer et livslangt gudsnærvær i menneskets virkelighet.

Denne forbindelsen mellom dåpen og det etterfølgende livet er ifølge Luther blitt glemt i samtidens kirke. Dåpens betydning for hele kristenlivet er blitt fortrent av en falsk forståelse av boten og systemet av fromhetspraksiser som er spunnet rundt botssakramentet. Boten avløser imidlertid ikke dåpen, men er saklig sett integrert i dåpen.

Selv om Gud i dåpen fullt ut har tilregnet mennesket sin rettferdighet og forenet det med Kristus, er den dømte fortsatt synder. Dåpen er derfor å betrakte som en kontinuerlig dreping av synden (*mortificatio*), som drukning av den gamle Adam. Dåpen er i dette perspektivet livslang og fullendes først i døden.¹⁶⁵ Samtidig impliserer dåpen at det nye mennesket trer fram og lever rettferdig for Gud og gjør gode gjerninger for nesten. Luther viker ikke unna for å knytte denne siden av dåpen til moralsk vekst og forbedring. Mennesket blir ifølge Luther gradvis kvitt synden, men det er likevel først i den framtidige døden og oppstandelsen at synden er definitivt bekjempet.

Luther ser altså dåpen i et dobbeltperspektiv. Sammen med, og sammenvevet med, det *punktuelle og perfektiviske* perspektivet (jf. pkt. 1) insisterer han på et *prosessuelt og presentisk* perspektiv.

Ved at dåpssakramentet settes i sammenheng med Guds løfte, med troen og det etterfølgende livet, blir dåpen en portal til tydning av hele menneskelivet. Dåpen får et hermeneutisk potensiale, som grensesnitt mellom den menneskelige erfaringen og troen på den skapende og frelsende Gud.

4. Spørsmålet om *dåp av barn* knytter Luther dels til spørsmålet om barn kan tro (*fides infantium*), dels til Guds innstiftelse av dåpen. Luther kan argumentere med at barna bæres av en fremmed tro (*fides aliena*), det vil si kirkens og faddernes tro. Dette er en tro som «helles i barnet». At denne troen er virkekräftig for barnet, er ikke mer underlig enn at «enhver gudløs» kan bli forvandlet og helbredet ved Guds ord.

¹⁶⁴ S. st., 86, f.

¹⁶⁵ «... hele livet er en åndelig dåp uden ophør indtil døden.» Grane 1972, 82

Det er tydelig at Luther ikke identifiserer tro og bevissthet.¹⁶⁶ Troen blir gitt som gave utenfra, bevisstheten og forståelsen vokser gradvis fram.

Luther fører i marken også et «historisk» bevis for at barnedåpen er rett. Gud har bevart kirken, og Ånden er blitt utgytt gjennom århundrene hvor barnedåpen har vært enerådende.

Den «senere» Luther, i opposisjon til spiritualistisk og anabaptistisk teologi og praksis, er mindre insisterende på nødvendigheten av tro som forutsetning for barnedåpen. Troen skaper ikke dåpen. Dåpen står fast som tegn og løfte insatt av Gud uansett tro. Den dømte kan senere i livet vende tilbake til dåpen og motta Guds nåde. Forkastelse av barnedåpen bunner i en manglende forståelse av at dåpen er Guds handling, og at den som ytre tegn er bærer av Guds ord og løfte.

5. Dåpen hos Luther kan tolkes som *frihetens sakrament* fordi en rett forståelse og bruk av dåpen refortolker boten som en del av dåpen. Dåpen innebærer frihet fordi den underminerer det allestedsnærværende nettet av tyngende og økonomisk utbytende fromhetspraksiser med utgangspunkt i boten. Mennesket mottar frelsen alene gjennom troen. «Tyranniet» av pavelig påbudte institusjoner og skikker, særlig spunnet rundt botssakramentet og messen, faller dermed bort. Disse arenaene for fortjenestefulle gjerninger har ikke lenger noen religiøs funksjon eller legitimitet.

På det individuelle planet setter dåpen mennesket fri ved at den skjenker, bevarer, styrker og tyder troen. Som døpt kan mennesket utholde lidelse, forfølgelse og urett fordi dette kan tydes og «smakes» som den døden mennesket deler med Kristus. Den dømte bærer sine byrder underveis mot døden i foreningen med den korsfestede og oppstandne. Døden – som den ultimate dåp - innebærer derfor den definitive friheten fra fangenskapet under synden.

Sammenlikning med skolastikken

Hvordan framstår Luthers dåpsforståelse i forhold til den teologiske tradisjonen?

I følge Thomas Aquinas (1225-1274) og høymiddelalderens skolastikk fjerner dåpens nåde arvesynden, eller bedre gjengitt: opphavssynden (*peccatum originale*). Opphavssynden er i følge Thomas mangelen på den opprinnelige rettferdigheten.

¹⁶⁶ zur Mühlen, i *Theologische Realenzyklopädie*, bd. 21, 553

Denne mangelen er opphavssyndens «form». Opphavssyndens «materie» er menneskets begjær.¹⁶⁷

Nåden (*gratia infusa*) blir inngytt i sjelen til den som mottar sakramentet, hvor den blir en del av personens habitus. Den blir en iboende kraft som former personen og setter denne i stand til å elske Gud og nesten (*caritas*). Dermed forårsaker den inngytte nåden fortjenestefulle gjerninger (*merita*), som gjør at Gud rettferdiggjør mennesket.

Sakramentet virker ifølge Thomas *ex opere operato*, det vil si ved at sakramentet forrettes, uavhengig av mottakerens disposisjon og beskaffenhet. Luthers oppgjør med *ex opere operato*-forståelsen av sakramentet, og hans vektlegging av troen som nødvendig for å motta sakramentets nåde, kunne oppfattes som en fornektelse av sakramentenes objektive karakter. Men som vi har sett, kom Luther til å oppfatte *ex opere operato*-teorien nettopp som en form for subjektivisme, fordi denne forståelsen av sakramentet stiller det på linje med menneskelige gjerninger. Troen på løftesordet i sakramentet, som er Guds gave og gjerning i mennesket, sikrer derimot sakramentets objektivitet, det vil si sakramentet forstått som Guds gjerning, uavhengig av menneskets *merita*.¹⁶⁸

Ifølge Thomas «vasker [dåpen] bort hele straffeskylden som tilhører fortiden». Dåpen tilintetgjør også aktuell synd på dåpstidspunktet. Videre svekker dåpen tilbøyeligheten til å synde, det vil si «begjæret» (*concupiscentia*), også kalt «syndens opptenningsknusk» (*fomes peccati*). Begjæret forblir i den døyte, men kan ikke i seg selv betraktes som synd.

Dåpen kommer dermed i høymiddelalderens skolastiske teologi til å henge nødvendig sammen med botssakramentet. Botens nåde, gitt gjennom absolusjonen, fjerner synden som er begått etter dåpen, eller etter siste absolusjon. Men heller ikke boten tilintetgjør tilbøyeligheten til å synde. Den kristnes liv blir dermed en pendelbevegelse mellom bot og synd, men slik at synden gradvis svekkes mens den kristne er på vei mot fullkommenhet.¹⁶⁹

¹⁶⁷ peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia; formaliter vero, defectus originalis iustitiae. Se Grane, 25

¹⁶⁸ Så Grane 1972, 84

¹⁶⁹ Se Ozment 1980, 22 ff.

Luthers reformatoriske posisjon innebar at han forkastet den antropologien og syndsforståelsen som her kommer til uttrykk.¹⁷⁰ Syndens vesen er ikke en svakhet eller mangel ved mennesket, men bunner i synderens person. Synderens «hjerte» er radikalt vendt bort fra Gud og inn i seg selv.

Dåpen innebærer for Luther ikke en endring av menneskets habitus, men at Gud tilgir mennesket dets skyld fullt og helt. Menneskets person settes inn i en ny relasjon til Gud som innebærer at mennesket dør bort fra synden og gjennom døden reises opp til nytt liv. Der thomismen er substans-orientert, det vil si orientert mot menneskenaturen i seg selv, er Luthers antropologi relasjonell: mennesket kan ikke forstås teologisk uten i relasjon til Gud. Og der Thomas' frelsesforståelse er habituell, er Luthers forståelse av frelsen imputativ og eskatologisk. Frelse er ikke primært en forvandling av menneskets natur, men at Gud i dommen ikke tilregner mennesket dets synd.

¹⁷⁰ Den skarpe kontrasteringen av Luthers posisjon i forhold til tradisjonen, som f. eks. Leif Granes Luther-forskning representerer, blir anfektet av nyere Luther-forskere, som Volker Leppin. Leppin ser en mer gradvis utvikling i Luthers teologi, mer i kontinuitet med senmiddelalderens tradisjoner. Reformatorens markante brudd med skolastikken, med klosterfromheten og det pavekirkelige religiøse systemet, på grunnlag av «tårnopplevelsen» og Luthers nye forståelse av Romerbrevets rettferdighetsbegrep, er ifølge Leppin langt på vei en litterær konstruksjon, med utspring særlig i det tilbakeblikket på sitt liv som Luther gav i innledningen til sine samlede skrifter på latin i 1545. I virkeligheten utviklet Luther sine teologiske ansskuelser gradvis og kontinuerlig. Han tok opp elementer fra senmiddelalderlige tradisjoner, både innenfor teologi og fromhetsliv, bearbeidet disse, gav dem nye aksenter og knyttet dem sammen i nye konstellasjoner. Slik ombygger Luther også sin sakramentslære, med utgangspunkt i ønsket om en ny sakramentsfromhet, hvor sakramentene brukes rett. Den ytre fromheten må fylles med et indre innhold, hvor Gud fyller samvittigheten med glede. En viktig tradisjonsbakgrunn i denne sammenhengen er, ifølge Leppin, den senmiddelalderlige mystikken, særlig representert ved Johannes Tauler. Leppin legger også vekt på den historiske realitet at Luther var en vellykket munk og kirkemann, til tross for hans egne senere framstilling av seg selv som en ulykkelig og mislykket munk. Denne framstillingen inngår, hevder Leppin, i en teologisk tolket selvframstilling, som ikke uten videre kan tas som en historisk kjensgjerning. Se Leppin 2016, 126.

Den høyskolastiske teologien rommet også en retning som stilte seg kritisk til dominikanerordenens thomisme, nemlig den fransiskanske Duns Scotus' (1265-1308) teologi. Duns avviser thomismens tilrettelegging av forholdet mellom Gud og det skapte. Etter hans syn opphever det thomistiske systemet avstanden mellom guddommelig og menneskelig. Thomistisk teologi gir ikke tilstrekkelig rom for Guds absolutte vilje. Duns stiller seg i tråd med dette kritisk til den betydningen Thomas tillegger det kirkelige systemet og dets formidling av Guds frelse gjennom ordinerte prester, sakramenter og nåde forstått som iboende nåde.

Duns søker tilbake til Augustin og blåser nytt liv i den augustinske predestinasjonslæren. Han avviser forståelsen av nåden som iboende nåde. Guds handlemåte bestemmes aldri av en kvalitet i mennesket. «Ingenting som er skapt, må aksepteres av Gud på grunn av iboende årsaker» (*nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*). Gud handler i overensstemmelse med sin egen suverene vilje. Hverken synd eller nåde er å forstå som iboende egenskaper ved mennesket, men som resultat av Guds tilregnelser. Gud definerer i kraft av sin suverene vilje hva som er å regne for henholdsvis synd og nåde.

Ved Erfurt-universitetet, hvor Luther studerte teologi, var det særlig William Occams og Gabriel Biels teologi som rådde grunnen, den såkalte *via moderna*, til forskjell fra høyskolastikken og thomismens *via antiqua*. Det er omdiskutert hvorvidt Occams og Biels teologi bør betraktes som en videreføring av skotismen.

Via moderna forfektet en optimistisk, pelagiansk farget antropologi og soteriologi. Mennesket blir frelst gjennom et samarbeid mellom Gud og mennesket, hvor mennesket realiserer sine evner og krefter (*facere quod in se est*), som utgangspunkt for den guddommelige nåden som fullender menneskets kjærlighet (*caritas*), og dermed evnen til å gjøre gode, fortjenestefulle gjerninger. Det voluntaristiske og etiske grunnpreget medfører at sakramentene, inkludert dåpen, får en tilbaketrasket plass i denne teologiske konsepsjonen.

Luthers dåpsforståelse i moderne økumenisk perspektiv

Hvordan framtrer den forståelsen av dåpen som vi har funnet hos Luther, i et moderne økumenisk perspektiv? Kirkenes Verdensråds dokument *Baptism, Eucharist and Ministry* (BEM)¹⁷¹ fra 1982 er et representativt uttrykk for den nyere tids økumeniske forståelse av dåpen. Dokumentet er representativt siden også Den

¹⁷¹ *Baptism, Eucharist and Ministry* 1982, også kalt Lima-dokumentet.

romerske katolske kirke, gjennom Faith and Order Commission, har deltatt i utarbeidelsen av det. Det er blitt til gjennom 50 års arbeid og presenterer seg som et konvergens-dokument. Kirkene er ennå ikke kommet fram til full konsens om de lærepunktene dokumentet behandler, men kan likevel gi uttrykk for en konvergens, en bevegelse i samme retning, mot det samme mål. Dokumentet inneholder følgelig både passasjer som uttrykker enighet, og kommentarer som setter ord på fortsatt uenighet mellom de ulike tradisjonene og på en del punkter peker på veien videre mot full konsensus.

BEM ser kristen dåp i hovedsum som innlemmelse i Jesu Kristi død og oppstandelse.¹⁷² Dåpen er innstiftet av den oppstandne da han sendte sine disipler til verden (Matt 28,18-20). Den blir utført i den treenige Guds navn, og gir inngang til den nye pakt mellom Gud og hans folk.

Dokumentet lister en rekke nytestamentlige «bilder» (images) for dåpens betydning, noen av dem med referanse til bruken av vann i Det gamle testamentet.

Dåpen er:

- delaktighet (participation) i Kristi død og oppstandelse (Rom 6,3-5; Kol 2,12)
- bortvasking av synd (1 Kor 6,11)
- ny fødsel (Joh 3,5)
- opplysning gjennom Kristus (Ef 5,14)
- å bli ikledd Kristus (Gal 3,27)
- fornyelse gjennom Ånden (Tit 3,5)
- frelse fra flommen (1 Pet 3,20-21)
- uttog fra slaveriet (1 Kor 10,1-2)
- frigjøring til en ny menneskehet hvor de splittende barrierene med hensyn til kjønn, rase eller sosial status er overkommet (transcended) (Gal 3,27-28; 1 Kor 12,13)

Mangfoldet av bilder uttrykker én og samme virkelighet, ifølge BEM, det vil si rikdommen i Kristus og hans frelse.

Til nærmere behandling konsentrerer BEM seg om fire hovedmotiver i en økumenisk forståelse av dåpen:

- delaktighet (participation) i Jesu Kristi død og oppstandelse
- omvendelse (conversion), tilgivelse og renselse

¹⁷² Ibid, 1 ff.

- Åndens gave
- innlemmelse (incorporation) i Jesu kropp

Vi finner at BEM har samme innsteg i sin tydning av dåpen som det vi fant i Luther-tekstene vi undersøkte. Portalen til forståelsen av dåpen er begge steder at den gir delaktighet i og forening med Jesus Kristus, i hans død og oppstandelse, slik Paulus gir uttrykk for dette i Rom 6,3-5.

At dåpen innebærer omvendelse, blir også sterkt understreket av Luther. Boten hører strengt tatt ikke hjemme i et eget sakrament, men er et iboende moment i dåpen. Et hovedmotiv i Luthers dåpsteologi er forbindelsen mellom dåpssakramentet og den daglige dåp, som er en vedvarende omvendelse. Dåpen er en livslang død og oppstandelse i foreningen med Kristus.

Også den pneumatologiske siden ved dåpen, dåpen som Åndens gave, er tydelig til stede hos Luther: «Gud heller i deg sin nåde og sin hellige Ånd.» Luthersk teologi blir stundom kritisert for et pneumatologisk underskudd. Luthers dåpsforståelse rammes ikke av en slik karakteristik.

At dåpen innebærer å bli innlemmet i Jesu kropp, betrakter BEM som grunnlaget for de kristnes enhet i disippelskap, tjeneste og vitnesbyrd. Enheten i Kristus er samtidig en «enhet (union) med hverandre og med kirken på hvert sted og i hele verden.»

«Når dåpens enhet (baptismal unity) blir virkeliggjort i den ene, hellige, universelle (catholic) og apostoliske kirke, kan et genuint kristent vitnesbyrd bli avlagt om den helbredende og forsonende Guds kjærlighet.»

Dåpen innebærer derfor et «kall til kirkene om å overvinne sine splittelser og synliggjøre sitt fellesskap.»

At dåpen innlemmer de døpte i Kristus og gjør dem til én kropp, er et virksomt motiv også hos Luther. Måten han anvender dette motivet på er imidlertid betegnende. Hos Luther blir enheten som dåpen gir inngang til, en kritisk ressurs til å hevde de døptes rett, myndighet og frihet vis á vis det kirkelige embetshierarkiet. Kirkens enhet er i første hånd enheten i det allmenne prestedømmet av de døpte.

Samtidig hadde reformatorene også en forståelse av den universelle kirkes enhet, grunnet på konsensus i forkynnelsen av evangeliet og forvaltningen av sakramentene.¹⁷³ Men også denne forståelsen gav reformatorene en kritisk innretning, ikke mot mangelen på synlig enhet i kirken, men mot pavekirkens krav om

¹⁷³ Confessio Augustana 7: «consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum.»

uniformitet i menneskeskaptet tradisjoner, ritualer og skikker som betingelse for kirkens enhet.¹⁷⁴ For reformatorene blir kirkens «sanne» enhet (*vera unitas*) realisert gjennom Guds ord og sakrament som kirkekonstituerende midler. Dåpen hører til i denne sammenhengen. Men forståelsen av dåpen som kall til å synliggjøre enheten i Guds universelle kirke hører en senere tid til.

I likhet med Luther løfter BEM fram sammenhengen mellom dåpssakramentet og troen, mellom dåpshandlingen og det etterfølgende livet. Alle kirkene som står bak BEM, samstemmer i at troen er nødvendig «for å motta den frelsen som dåpen rommer og kunngjør (for the reception of the salvation embodied and set forth in baptism.)»

Det karakteristiske dobbeltperspektivet på dåpen som vi har funnet hos Luther, kommer i BEM til uttrykk ved at dåpen betegnes som både «Guds gave» og «menneskets svar (human response)» på gaven, både som en «øyeblikks erfaring (momentary experience)» og en «livslang vekst inn i Kristus (life-long growth into Christ)». Dåpen er både en gave og et kall. Foreningen med Kristus i dåpen innebærer å bli forvandlet ved Den hellige Ånd slik at den dømte gradvis blir likedannet med Kristus. Denne prosessen er en stadig pågående kamp, men også en vedvarende erfaring av nåden.

Tanken om det allmenne prestedømme av alle dømte bringes i BEM til uttrykk ved at dokumentet peker på dåpens forpliktelse til å tjene og vitne, både i Guds kirke og i hans verden.

Typisk for Luther er at dåpslivet som tjeneste innrettes mot verden og hverdagslivet. Dette motivet er tydelig til stede også i BEM. De dømtes felles vitnesbyrd skal avlegges både i verden og i kirken. Forskjellen i historisk og teologisk kontekst framkommer likevel ved at den «ytre», politiske og universelle dimensjonen ved både Kristi verk og den dømtes tjeneste aksentueres sterkere i BEM enn hos Luther. Ifølge BEM gir dåpen håp om at Guds nye skapning skal manifestere seg når Gud blir alt i alle. Den dømtes vekst i tro og kristent liv bærer bud om at «menneskeheten kan bli gjenfødt og frigjort (that humanity can be regenerated and liberated).» Alle dømte har et felles ansvar for å vitne om Kristi evangelium, han som er «alle menneskers Frigjører (Liberator of all human beings)». Dåpens etiske implikasjoner kaller både til personlig helliggjørelse og til å arbeide for å realisere Guds vilje i alle livets

¹⁷⁴ Ibid: «nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas».

sammenhenger. Også i BEM er det god støtte for å betrake dåpen som frihetens sakrament.

Når det gjelder utførelsen av dåpssakramentet, vektlegger både Luther og BEM vannets betydning, altså dåpens karakter av et ytre, fysisk og sansbart tegn. Luther påpeker som vi har sett at tegnet må få komme til sin rett som *immersio*, at den som døpes, senkes ned i vannet og reises opp av vannet. BEM framholder at «den symbolske dimensjonen» ved vannet bør tas alvorlig. «Neddykking» (immersion) kan være et levende uttrykk for at den kristne får del i Kristi død, begravelse og oppstandelse».

Luthers dåpforståelse – fortolket i vår tid

Målet for refleksjonene i dette skriftet er å arbeide fram teologiske momenter som motiverer for at dåpen fortsatt skal ha en sentral posisjon i vår lutherske folkekirke. Med andre ord er utfordringen å vise hvilken relevans Luthers dåpssyn har i vår tid. Spørsmålet om dåpen oppfattes som relevant, henger nøye sammen med forståelsen av noen bærende motiver i Luthers dåpsforståelse, som for vår tid er blitt fremmede og/eller mistolket.

Luthers framstilling av dåpen bygger på bestemte forestillinger om Gud, Djevelen, menneskenaturen, synden etc. Disse forestillingene er selvsagt preget av Luthers egen tid og kontekst. Luther levde og tenkte i overgangen mellom middelalder og nytid. Elementer i hans tenkning og tilværelsestolkning kan for en moderne leser være uforståelige, fremmede - og stundom frastøtende! En framstilling av Luthers dåpsforståelse som ikke tar hensyn til slike kontekstsbestemte forestillinger, blir uhistorisk og mister sin kritiske funksjon. Tar vi ikke på alvor Luthers «fremmedhet» i vår bruk av ham, vil vi fort havne i en kirkelig og teologisk samtale med oss selv, istedenfor å lytte til og la oss inspirere, korrigere – og noen ganger alarmere! - av en stemme utenfor oss selv.

I framrykningen videre vil jeg forsøke å gjøre regnskap for talen om synd, forestillingen om Djevelen og begrepene rettferdighet og frihet, som alle er bærende forestillinger i Luthers forståelse av dåpen. Hvordan er disse forestillingene eller motivene å forstå? Hvordan – hvis overhodet - kan de «oversettes» inn i vår tid? Hvorfor og hvordan kan vi forsvare, ta ansvar for og gjøre bruk av dem i vår egen refleksjon, i vårt tilfelle knyttet til dåpen?

Framrykningen vil skje i – sporadisk - samtale med et utvalg Luther-lesende systematiske teologer fra nyere tid, nærmere bestemt Regin Prenter (1907-1990), Gustaf Wingren (1910-2000), Gerhard Ebeling (1912-2001), Eberhard Jüngel (1934-) og Wolfgang Huber (1942-).

Synden

Vi har under arbeidet med de fire Luther-tekstene sett at synden spiller en avgjørende rolle når Luther utlegger dåpens innhold og virkning.¹⁷⁵ Den som døpes,

¹⁷⁵ Gerhard Ebeling ser Luthers syndsforståelse som selve «brennpunktet» i hans kritiske oppgjør

barn så vel som voksen, er «syndens barn». Mennesket er før dåpen fange under det Luther kaller den «den vanhellige treenighet», det vil si synden, døden og Djevelen. Som vi har sett, dåpssakramentet fjerner ikke synden, men fratrar synden dens makt til å skille mennesker fra Gud. Forent med Gud i dåpen fører mennesket en vedvarende kamp mot synden og Djevelen, en kamp som er livslang og fullendes i døden.

Kirkens tale om synden kan være en viktig grunn til at foreldre velger ikke å la sine barn døpe. Kirkens lære om at mennesket er synder, er for mange uforståelig og anstøtelig. Når kirken impliserer i sin dåpsliturgi at endog et spedbarn er synder, framstår dette for noen som en absurditet. Det går for å være en allmenn sannhet at talen om synd, og særlig i den lutherske tapningen, henger sammen med og fremmer et «negativt» menneskesyn som butter mot samtidens sterke vektlegging av menneskeverd, frihet og selvrealisering.

Kirken kan her velge ulike veier. Gjennom en tilpasningsstrategi kan talen om synden nedtones, i forkynnelse, liturgi og undervisning. Trenger kirken å tale om synden i dåpsliturgien? Eller kirken kan velge en kontinuitetstrategi og fortsette å tale om mennesket som synder. Spørsmålet blir da hva vi mener med synd, og hva våre tilhørere bærer med seg som en «forutforståelse» når de hører ordet synd.

Enda et spørsmål melder seg. Er *luthersk* syndsforståelse *Luthers* syndsforståelse? Eller er det nødvendig å foreta en kritisk refortolkning av de forestillingene om synden som har avleiret seg i vår kirkelige og kulturelle kontekst, nettopp med utgangspunkt i den «historiske» Luthers teologi?

Teologene jeg har nevnt ovenfor har til felles at de – på ulike måter - diagnostiserer den gjengse forståelse av synden i vår samtid som en feilutvikling og feilinterpretasjon av syndsbegrepet i forhold til den reformatoriske forståelsen av synden.

Antropologisk ramme

Syndsforståelse og antropologi henger sammen og virker inn på hverandre gjensidig. Aristoteles, videreført av Thomas av Aquinas, tar sitt utgangspunkt i en definisjon av mennesket som *animal rationale*. Mennesket er et vesen som skiller seg fra dyrene ved en særlig fornuftsutrustning. Dette antropologiske grunnskjemaet var

(«Auseinandersetzung») med sin samtid og dens teologiske tradisjon, Ebeling 1975, 3, 180.

bestemmende for den middelalderlige teologien, men melder seg også på nytt i den lutherske ortodoksien.

Det særegne ved Luther i forhold til den teologiske tradisjonens tale om mennesket er at han innfører et tydelig skille mellom filosofiens og teologiens menneskekunnskap. Filosofiens definisjon av mennesket som *animal rationale* er utilstrekkelig og fører til feilnavigering på teologiens område. Luther kan medgi at *animal rationale* er en brukbar filosofisk bestemmelse av mennesket, det vil si som *homo politicus*, som en handlende aktør i verden, vis à vis medmennesker (*coram hominibus*) og i forhold til skapningen for øvrig. Men filosofien og teologien leverer to former for menneskekunnskap som ikke kan bygges sammen til en syntese, slik Thomas gjør.

Hvordan definerer så Luther mennesket teologisk? Det avgjørende punkt er at mennesket som *homo theologicus*, som tema for teologien, bare kan defineres med utgangspunkt i menneskets forhold til Gud. Definisjonen av mennesket kan ikke ta sitt utgangspunkt noe annet sted enn i gudsrelasjonen. Forholdet mennesket står i til Gud, er definatorisk bestemmende for hvem mennesket er.

Anlegget i Luthers antropologi kan dermed karakteriseres som *relasjonelt*, til forskjell fra *substans-orientert*.¹⁷⁶ Skolastikken tenderer derimot i retning av å definere mennesket i to trinn, først på allment filosofisk grunnlag som «natur», «substans»¹⁷⁷ eller «habitus»¹⁷⁸, for deretter å føye til relasjonen til Gud som en tilleggsbestemmelse.

¹⁷⁶ Gerhard Ebeling innfører med bakgrunn i Luthers tenkning motsetningen mellom *substansontologi* og *relasjonsontologi* som et teologihistorisk og dogmatisk diagnoseverktøy. Menneskets og skapningens skapthet fordrer et annet ontologisk griperedskap enn det som gis med begrepet substans. I lys av skapelsesteologien må det skaptens væren i siste instans tenkes som relasjon, som samværen. «Das Geschaffensein der Kreatur bestimmt ihr Sein als die bleibend konstitutive Relation zu Gott und Gottes zur Kreatur. Ihr Sein ist gewährtes Sein, verdanktes Sein... Es wäre unzureichend, wollte man diese Bestimmungen nur als Akzidentien ansehen, die so oder so zum Sein hinzukommen. Es handelt sich um essentielle Bestimmungen...In der scholastischen Ontologie galt bezeichnenderweise die Relation als die schwächste Seinsbestimmung – begrifflich, angesichts des Primats der Substanz. Wird das Seinsverständnis jedoch im strikten Sinne relational gefasst als Zusammensein, dann stellt der Begriff der Substanz eine – in bestimmter Hinsicht selbstverständlich durchaus berechtigte – Abstraktion dar. Der Primat kommt dagegen dem Zusammensein zu.» Ebeling 1979, 1, 221 f. «Die Substanzontologie beherrscht in hohem Masse auch das neuzeitliche wissenschaftliche Denken und entspricht dem Wirklichkeitsverständnis der objektivierenden ratio. Eine begrenzte Berechtigung soll der Substanzontologie keineswegs abgesprochen werden. Andererseits wäre es falsch anzunehmen, die Ontologie der Relation sei spezifisch theologisch. .. Die Ontologie der Relation drängt sich besonders dann auf, wenn darauf reflektiert wird, dass und wie sich im Menschen das Ganze der Wirklichkeit versammelt...Gerade die Ontologie der Relation ist auf die Wirklichkeit im Ganzen bedacht.» Ebeling 1979, 1, 348.

¹⁷⁷ Substans: et individuelt selvstendig værende; eller det stabile og uforanderlige ved et slikt værende, til forskjell fra foranderlige egenskaper eller tilfeldige egenskaper (aksidenser).

¹⁷⁸ Habitus: iboende anlegg, karakter, særlig som grunnlag for moralske dyder.

Mennesket er i utgangspunktet *animal rationale*, men blir utstyrt med gudsforholdet som en «overnaturlig» gave (*donum supernaturale*), som et tillegg til menneskenaturen (*donum superadditum*). For Luther innebærer denne definisjonen av mennesket en abstraksjon som fører teologien bort fra sin sak. Mennesket kan teologisk aldri tenkes «i og for seg», men alltid i relasjon til Gud Skaperen.¹⁷⁹ Fordi mennesket er skapning, skapt i Guds bilde, er menneskets væren en *samværen* med Gud.

Den dogmatiske tradisjonen taler om mennesket i urtilstanden, *status originalis*, og i dets falne tilstand. Regin Prenter knytter an til denne tradisjonen, men understreker samtidig at det teologiske poenget ved å betrakte mennesket i disse to tilstandene eller situasjonene bare blir tatt vare på dersom tilstandene ikke tolkes som historiske epoker som avløser hverandre, men som samtidige eksistensmomenter. Adam er nå, og han er samtidig i urtilstanden og i den falne tilstand. Det som gjør det nødvendig å tale om mennesket i de to tilstandene, er den irrasjonale, uforklarlige eksistensmotsetningen som gjør seg gjeldende i menneskets faktiske liv, og som vi kaller synd.

Prenter leser den gammel-testamentlige fortellingen om skapelsen av mennesket i Guds bilde¹⁸⁰ slik at denne fortellingen bestemmer mennesket som et vesen innsatt i forhold til Skaperen. Som skapt av Gud i hans bilde og likhet (*ad imaginem et similitudinem Dei*) står mennesket under Guds *tiltale*. Som tiltalt av Gud står mennesket i *samtale* med sitt medmenneske, og det *omtaler* den øvrige skapningen ved å navngi og erkjenne denne. Prenter forstår dermed menneskets gudbilledlighet som en språklig konstituert relasjonalitet, som blir utgangssituasjonen for menneskets tro, kjærlighet og erkjennelse.¹⁸¹

I det skapte menneskets grunnrelasjon til Gud lytter mennesket til Guds tiltale og forholder seg til ham i tro. Et annet begrep for denne situasjonen er opphavstilstanden, *status originalis*, også kalt den uskadede tilstand, *status integritatis*.

¹⁷⁹ «For skabelsestroens anskuelse findes der ikke et menneske i og for seg, men alltid kun et menneske i skaberens hånd.» Prenter 1955, 256

¹⁸⁰ 1 Mos 1,26 ff

¹⁸¹ Prenter 1955,

Synd som vantro

Synd er i grunnleggende forstand menneskets uforklarlige opprør mot å stå under Guds ords tiltale, et opprør mot å befinne seg der Gud har innsatt mennesket. Menneskets ulydighet mot Gud og hans bestemmelse av mennesket, er vantroen. Vantroen er syndens kjerne.¹⁸² Som synder søker mennesket å unndra seg gudsrelasjonen og å oppheve sin bestemmelse som Guds skapning.

Luther skjerper dette synspunktet i forhold til den skolastiske teologien ved å si at mennesket ønsker selv å være Gud, og ønsker at Gud ikke skal være Gud (*se esse deum et deum non esse deum*). I vantroen søker mennesket å frarøve Gud hans guddommelighet.¹⁸³ Det syndige mennesket nærer sjalusi og hat mot Gud (*infinitum odium cordis humani contra deum*).¹⁸⁴

Det vantro mennesket begjærer altså Guds væren. Adam higer etter evnen til å skille mellom ond og godt, det vil si etter embetet som dommer for å felle den endegyldige dom over godhet og ondskap. Men denne posisjonen er Guds egen posisjon. Ved å begjære Guds væren, forfeiler mennesket sin bestemmelse, som er å være sammen med Gud.¹⁸⁵ Mennesket utenfor samværet med Gud blir ensomt og fryktsomt.

Menneskets fall er altså at det opphøyer seg selv og fjerner seg selv fra den stillingen Skaperen innsatte mennesket i. Hovmot og fall danner en ond sirkel (Teufelskreis!) i det syndige menneskets tilværelse. Fallet er at mennesket i hovmot hever seg over alle relasjoner, og faller dermed i relasjonsløshet, som dypest sett er døden.¹⁸⁶

Synd blir altså motsigelse av troen, troens mot-akt.¹⁸⁷ Vantroen er ikke bare fravær av tro, men motstand og hat mot Gud. Nøkkelen til å forstå Luthers tale om synden er denne tilspissede polariteten mellom synd og tro.¹⁸⁸

Polariteten mellom synd og tro innebærer at synden, rett forstått, bare kan erkjennes av troen. Syndens følger, destruksjonen, ødeleggelsen av menneskets relasjon til seg selv, til medmennesket, til natur og skaperverk, er allment erkjennbare som *ondskap*.

¹⁸² Prenter 1955, 264

¹⁸³ Jüngel 2011, 117

¹⁸⁴ Luther i Galaterbrevsforelesningen, 1531, WA 40,1, 496, 12, se Ebeling 1975, 3, 182

¹⁸⁵ Jüngel 2011, 118

¹⁸⁶ Jüngel 2011, 120

¹⁸⁷ Jüngel 2011, 115

¹⁸⁸ Ebeling 1975, 3, 180

Men at ondskaperen er en følge av opprøret mot gudsrelasjonen, og dermed synd, er gjenstand for tro.

Syndens følger

Skolastikken har et annet innsteg til å forstå synden enn å betrakte syndens vesen som vantrø. Handlingssynd (*peccatum actuale*) gjaldt i den skolastiske teologien som den virkelige synden.

For de lutherske reformatorene står saken omvendt. Opphavssynden, som i sitt vesen er vantrø, er den virkelige synden, fordi den innebærer at troens forhold til Gud opphører. Handlingssynd – i videste forstand – er derimot å forstå som følger av denne «opprinnelige» synden. Aktuell synd ytrer seg som løgn, mistro, kjærlighetsløshet, håpløshet, angst. Opphavssynden fører til at mennesket ikke lever i et kjærlighetsfullt forhold til nesten, og at det mister den rette erkjennelsen og dermed den rette bruk av skapningen. Poenget for Luther og reformatorene var ikke å ufarliggjøre handlingssynden. Det fatale ved handlingssynden er at den formerer, utdyper og skjerper menneskets syndighet. Opphavssynd og handlingssynd står i et dialektisk forhold til hverandre.

Flere av våre systematisk-teologiske samtalepartnere peker på at synden beveger seg i onde sirkler. Vantrø skaper angst. Angst skaper vantrø. Fallets og vantrøens fremmedhet for Gud fordyper fallet og vantrøen, slik den falne Adam fordyper sitt fall ved å gjemme seg for Gud og som naken skamme seg for Gud.

Synd som personsynd

Ved å lokalisere synden til gudsforholdet, og ikke primært til menneskets handlinger, taler Luther annerledes om synden enn det som var vanlig i hans samtid. Hans strengt teologiske forståelse av synden skiller seg også fra de vanlige oppfatningene av synd som er i omløp i vår egen tid. Den gjengse forståelsen av synd både på reformasjonens tid og vår tid er å oppfatte synd primært som handlingssynd, som moralsk svikt.

Mens synd for Luther er en teologisk kategori, oppfattes den i vår kirkelige og kulturelle kontekst i første rekke som en moralsk kategori. Denne grunnleggende forskjellen i hvordan syndsbegrepet orienteres, er antakelig det største hinderet og den største feilkilden når vi i vår egen tid skal komme til rette med Luthers – og det genuint lutherske – syndsbegrepet.

Den moraliserte syndsforståelsen blir en alvorlig feilkilde for å forstå dåpen. Der Luther taler om gudsrelasjonen og mennesket som *person* i denne relasjonen, hører vi med vår moderne forståelsesramme en tale om menneskets *handlingsliv*, og om *menneskenaturen* som forutsetning for dette handlingslivet. På dåpens område gir denne forståelsesrammen et inntrykk av teologisk absurditet. Kan et spedbarn ha syndet, og endog hefte for denne synden som skyld for Gud? Er spedbarnets menneskenatur fordervet av synd?

Men i Luthers teologi er mennesket ikke synder primært fordi det gjør syndige handlinger, men fordi menneskeslekten – gåtefullt – har gjort opprør mot sin skapte bestemmelse. Syndige handlinger er syndens frukt og konsekvenser, som ingen unnslipper.¹⁸⁹ Synden er grunnleggende sett *personsynd*, ikke handlingssynd. Menneskets person, menneskets vesen, menneskets menneskelighet, som er bestemt av gudsrelasjonen, er rammet av synden.

Opphavssynd

Fortrinnsvis bruker Luther begrepet «opphavssynd» eller «ursynd», *peccatum originale*, når han omtaler synden.¹⁹⁰ Den skolastiske teologien skilte mellom *peccatum originale* og *peccatum actuale*. Opphavssynd (*peccatum originale*) eller arvesynd (*peccatum haereditarium*) blir etter skolastisk lære tilgitt og tilnærmet utradert i dåpen. Den fortsetter kun som begjær, *concupiscentia*. Begjæret er som vi har sett, ikke synd i seg selv, men en sårbarhet og disposisjon for synd, ofte uttrykt i metaforen *fomes peccati*, «tennkusk for synden». Opphavssynden eller arvesynden gjenblir altså i den dømte bare som en svakhet, en disposisjon for handlingssynd, med andre ord som potensiell synd. Aktualsynden er derimot den faktisk utførte synd, det vil si virkelig synd. Tendensen i skolastikken er dermed at aktualsynden, handlingssynden er den egentlige synd, mens arvesynden eller opphavssynden er synd i uegentlig forstand.

Luther stiller denne oppfatningen på hodet. Han ser selve syndens virkelighet helt og fullt i opphavssynden. Synonymt med *peccatum originale* kan han bruke begreper som «substanssynd», «grunnsynd» (*peccatum radicale*), «personsynd» og «naturesynd». Alle disse synonyme betegnelsene viser at Luther ikke primært er

¹⁸⁹ «Vi er syndere, hele menneskeslekten, ikke fordi vi dreper og kriger, men vi gjør dette fordi vi er syndere» (*peccatores sumus, totum genus humanum, non quia occimus, furati, sed ideo ista facimus, quia sumus peccatores*). Enarratio in Psalmos, WA 40, 2, 381, se hos Ebeling 1975, 3, 183

¹⁹⁰ Jf. CA II hvor *peccatum originis* er den latinske parallellen til det tyske Erbsünde.

opptatt av å spore synden historisk til Adam, men nåtidig og eksistensielt til menneskets person, menneskets sentrum, menneskets menneskelighet. Synden er for Luther «hjertets grunnbevegelse». Mennesket *er* synder, forut for og uavhengig av syndene som mennesket gjør.¹⁹¹

Gerhard Ebeling finner i Luthers reorientering av syndsbegrepet en omkalfatring av synet på selve menneskets virkelighet. Skolastikken – og ikke mindre vår egen tid! – er orientert mot mennesket som handlende, hvorvidt og hvordan mennesket *virkeliggjør* noe. Luthers syndsforståelse forutsetter derimot en virkelighetsforståelse hvor menneskets egen *virkelighet* står på spill, ved at mennesket er stilt overfor Gud. Det syndige mennesket oppfatter denne situasjonen som en ytelsessituasjon (Leistungssituation). Troen oppfatter derimot menneskets grunnsituasjon, mennesket i møte med Gud, som en bønnesituasjon, hvor mennesket utbryter: Vær meg synder nådig!¹⁹²

I den førstnevnte situasjonen søker mennesket å virkeliggjøre sin egen virkelighet, i bønnesituasjonen mottar mennesket sin virkelighet som Skaperens gave.

Opphavssynden kan dermed ikke forstås som svakheter, defekter og mangler ved mennesket, som gjør seg gjeldende i aktualsynd og handlingssynd. Opphavssynden er hele menneskets grunnleggende feilorientering, feilgrep og forspillelse av sin tilværelse i møte med Gud – fordi det ikke lar Gud være Gud, men selv inntar Guds rolle og posisjon. Synden handler ikke om menneskets kvalitet («Art des Menschen»), men om menneskets *sted* («Ort des Menschen»). Synd dreier seg dypest sett om *hvor* mennesket plasserer seg selv.¹⁹³ Mennesket som setter seg selv i Guds sted, og ikke vil at Gud skal være Gud, plasserer seg i virkeligheten inne i seg selv. Når Luther anvender tradisjonens formulering om at den syndige menneskenaturen er «innkrøkt i seg selv» (*incurva in se*), skjer det nettopp i en sammenheng hvor han ser mennesket bruke Gud for sine egne formål.¹⁹⁴

¹⁹¹ S. st. 183

¹⁹² S. st. 184

¹⁹³ På tysk ordspillet «Art des Menschen» - «Ort des Menschen».

¹⁹⁴ Formuleringen, som antakelig Augustin er opphavsmannen til, og som også brukes av Thomas, finnes hos Luther i Romerbrevsforelesningen (1515-16), skolie til Rom 5,4: „Vår natur er gjennom skaden fra den første synd (*vitio primi peccati*) så dypt innkrøkt i seg selv (*tam profunda est in seipsam incurva*), at den ikke bare river til seg Guds beste gaver og nyter dem, men også gjør bruk av Gud selv (*ipso Deo utatur*) for å oppnå disse gavene, men uten å vite at den så ond, forvridd og fordervet søker alt, til og med Gud, for sin egen skyld. (Quia Natura nostra vitio primi peccati tam profunda est in seipsam incurua, ut non solum optima dona Dei sibi inflectat ipsisque fruatur (ut patet in Iustitianiis et hipocritis), immo et ipso Deo utatur ad illa consequenda, Verum etiam hoc ipsum ignoret, Quod tam

Menneskesyn og syndsforståelse henger for Luther sammen med rettferdiggjørelseslæren. Guds rettferdiggjørende handling er at mennesket, som befinner seg på feil sted - innelåst i seg selv, fordi det setter seg selv i Guds sted - gjennom Guds tilrop i evangeliet blir hentet ut av seg selv og inn i troens relasjon til Gud. Ebeling kaller denne situasjonen bønnesituasjonen, fordi mennesket her forholder seg til Gud som skaper og giver, uten å hevde seg og komme med sin egne fortjenester.

Arvesynd

Begrepet arvesynd, som ikke finnes i Skriften, er konstruert gjennom en kombinasjon av Sal 51,7 («Med skyld ble jeg født, med synd ble jeg til i mors liv») og Rom 5,12 («Synden kom inn i verden på grunn av ett menneske, og med synden kom døden»),

Arvesyndslæren uttrykkes i tradisjonen mer generelt i tilknytning til begrepet opphavssynd (*peccatum originale*), og mer spesifikt gjennom begrepet *peccatum haereditarium*.

Luther anvender også det sistnevnte begrepet, men er som nevnt påfallende lite interessert i å relatere synden historisk til det første mennesket, Adam, eller til forplantningsprosessen. Luther plasserer syndens kjerne og årsak i det konkrete menneskets «hjerter», det vil si i mennesket som helhet. Arvesynden er personsynd.

Når Luther forstår *peccatum originale* som grunnsynd og personsynd, foretar han i virkeligheten en refortolkning av den tradisjonelle arvesyndsførståelsen. Poenget ligger ikke lenger i en historisk forståelse av synden, med syndefallet forstått som en historisk hendelse og med de ulike stillinger mennesket befinner seg i i relasjon til fallet forstått som historiske epoker.¹⁹⁵

Dette innebærer selvsagt ikke at Luther forstår den gammeltestamentlige urhistorien på samme måte som den nyere teologi og den historiske bibelkritikken. For Luther er de gammeltestamentlige hendelsene faktisk historie. Men den teologiske tendensen hos Luther er at han leter etter den *saklige* opprinnelsessammenhengen til synden, ikke dens historiske opprinnelse. At han ofte beskriver opphavssynden og arvesynden som «grunnsynd» (*peccatum radicale*) eller «personsynd» (*peccatum personae*), røper denne tendensen. Det avgjørende momentet i hans tolkning er at menneskeheten står i en totalitet og kontinuitet av synd. Arvesynd er synden betraktet som

inique, curae et prave omnia, etiam Deum, propter seipsam querat.) WA 56, 304, 25–29.

¹⁹⁵ «Die jahwistische Urgeschichte will etwas anderes als den historisch zu verstehenden terminus a quo der Menschheitsgeschichte mitteilen». Jünger 2011, 109

sammenheng.¹⁹⁶ Mennesket er sammenfiltret med andre mennesker i et syndens fellesskap. Den som blir født inn i menneskeheten, kan ikke velge seg ut av denne sammenheng.¹⁹⁷ Synderen Adam representerer ikke bare den enkelte synder, og heller ikke summen av alle syndere, men sammenheng som utgjøres av alle synderes livsvirkelighet.¹⁹⁸

Eberhard Jüngel anskueliggjør arvesyndens karakter av tvingende sammenheng ved å fortolke synden som løgn. Mennesket lyver om seg selv når det i fallet perverterer den guddommelige kjærligheten. Samtidig rammes mennesket av sin egen løgn. Det er på en og samme tid subjekt og objekt for løgneren. Mennesket er den bedratte bedrager. I sin livsløgn motsier mennesket seg selv så totalt og radikalt at mennesket ikke kan slutte med å lyve om seg selv. Som rammet av løgneren blir mennesket stadig på ny løgner. Og menneskets løgn er ikke bare enkeltmenneskets løgn, men også andre trekkes inn i løgneren. Løgneren er et sosialt (dvs. asosialt!), ikke bare et individuelt fenomen. Løgneren går i sirkel, og belyser arvesyndens karakter av å være en ond sirkel. Løgneren som fenomen belyser at arvesynd innebærer at mennesket blir født inn i tvang, og den mest skjebnesvangre formen for tvang er, ifølge Jüngel, at mennesket med sin vilje ikke vil unne seg Guds kjærlighet.¹⁹⁹

En annet metafor for denne tvingende sammenheng som synden innebærer, er fangenskap. Også Gustav Wingren polemiserer mot det han kaller det gjengse utvendiggjorte syndsbegrep. Synden er blitt noe mennesket «har», som en individuell egenskap. I Det nye testamentet er derimot synden et herredømme som menneskeslekten er fanget i.²⁰⁰ Mennesket er fange under en uovervinnelig og stadig pågående destruksjon.

Wingren illustrerer hvorledes synden forstått som individuell egenskap, som noe mennesket «har», i vår moderne kontekst er lettere å akseptere enn arvesynd. Til den moderne tankegangen hører forestillingen om at alle skavanker og problemer kan og skal reduseres og elimineres. Har barnet tilpasningsvansker, kan psykologien fjerne problemene gjennom terapi. Skriver tilpasningsvanskene seg fra foreldrenes og besteforeldrenes dårlige påvirkning, bryter moderne terapi den nedarvede kjeden av årsak og virkning. Neste generasjon nullstilles og får nye startbetingelser.

¹⁹⁶ Jf. betydningsforskjellen på tysk mellom «historisch» og «geschichtlich».

¹⁹⁷ Ebeling 1979, 1, 374 f.

¹⁹⁸ Jüngel 2011, 109

¹⁹⁹ S. st.

²⁰⁰ Wingren 1960, 23 f

Men arvesynden er orientert stikk imot dette moderne terapeutiske paradigmet. Ethvert menneske er i Adam. Det betyr:

Jag är mer än jag. I mig verkar alla föregående generationer, jag övertar upplagrad förstörelse redan innan jag själv bestämmer mig för någon handling. Och jag kan icke genom någon åtgärd bryta denna kedja.²⁰¹

Det teologiske poenget ved arvesynden er ikke at synden arves i biologisk forstand gjennom forplantningsakten, enn si at menneskets seksuallyst og kjønnsliv er et særlig tydelig uttrykk for synden.²⁰² Å betrakte opphavssynden som arvesynd formidler derimot at synden – gåtefullt, men reelt - hersker uavbrutt og uunngåelig i hele menneskeslekten. Og med synden, eller mer presist: gjennom synden, hersker døden.

Først den nye Adam, Kristus, bryter syndens makt-sammenheng, ved at han som uskyldig lider og dør på grunn av synden. Mennesket får i troen del i denne seieren som Kristus har vunnet. Det blir rettfærdiggjort og satt fri fra syndens makt. Samtidig er mennesket fortsatt trell under synden.

Prenter framholder at lærepunktet om arvesynd i luthersk teologi skal utsi syndens «enhet av ubegripelighet og virkelighet». Prenter viser til Kierkegaard, som i *Begrebet Angest* lar Vigilius Haufniensis si at dogmatikken ikke skal forklare, men forutsette arvesynden. En forklaring av synden, f. eks. i årsak og virkning, innebærer alltid en bortforklaring av synden. Synden er som opprør mot Skaperen, som løgn og død, det prinsipielle brudd på all sammenheng, og er derfor ubegripelig. Til forskjell fra katolsk syndsforståelse ser den lutherske posisjon, ifølge Prenter, ingen atskillelse mellom arvesynd og aktuell synd. Arvesynden er den aktuelle synden, og den aktuelle syndens vesen er arvesynden.

I gjennomgangen av Luther-skriftene om dåp så vi at Gud i dåpen setter mennesket fri fra syndens makt, samtidig som den døypte i Kristus må føre en livslang kamp mot synden. I mortifikasjonen må mennesket, med nådens kraft, føre en kamp som fullendes først i døden. Luther fanger opp denne dobbeltheten i formelen «samtidig rettfærdig og synder (*simul iustus simul peccator*)».

²⁰¹ Wingren 1974, 41

²⁰² Termen arvesynd er ifølge Jüngel «nicht eiserner Bestandteil» i den kristne syndslæren. Denne læren kan uttrykkes uten arvesynsbegrepet. Og dersom arvesynsbegrepet medfører en forståelse hvor synden arves i forplantningsakten og den seksuelle lysten fordømmes, må begrepet utgå. Jüngel 2011, 105.

Med denne formelen vil Luther komme til rette med skriftens motsigelsesfulle tale om den troende som både synder og ikke-synder (jf. f. eks. 1 Joh 3,9 og 1 Joh 1,8), en tale som den troendes erfaring bekrefter, ifølge Luther. Formelen betyr ikke at mennesket er delvis rettfærdig og delvis syndig (*partim iustus partim iniustus*). Den gir ikke uttrykk for partialaspekter ved mennesket, men to totalaspekter.

Jüngel understreker at den lutherske formelen *simul iustus simul peccator* må forstås slik at det er synden i et annet henseende, i et nytt perspektiv, som kommer til uttrykk i formelen. Synden før rettfærdiggjørelsen er synden uten utvei, den uunnslippelige og altbeherskende synd. Det rettfærdiggjorte mennesket er fortsatt under syndens makt, en synd som fortsatt bestemmer mennesket i nåtiden. Men denne synden er en synd uten framtid. For mennesket som er rettfærdiggjort, er synden dømt til å forgå, og dermed overgitt til fortiden. Gjennom løftet og i håpet er det rettfærdiggjorte mennesket orientert mot framtiden og bestemt av framtiden. Det foregriper i håpet framtiden slik at dets eksistens blir bestemt av denne framtiden.

Luther kan langs denne tankelinjen si at mennesket, med hele sin eksistens, er «begynnende» rettfærdig. Denne begynnende rettfærdigheten er fullt ut virkelig: «Vi er i sannhet og fullt ut rettfærdige» (*sumus vera et totaliter iusti*). Helt i tråd med dette har vi sett hvordan Luther forstår dåpen som «begynnelse». Det betyr ikke at dåpshandlingen er noe halvgjort, men at den henger uløselig sammen med dåpen som daglig, livslang død og oppstandelse i Kristus.

Jüngel understreker videre at samtidigheten av å være synder og rettfærdig, fullt ut synder og rettfærdighet, ikke må tolkes slik at synden og rettfærdigheten teologisk har samme tyngde. Det er en ulikevekt i formelen, i favør av rettfærdigheten. Ellers ville «alt, til tross for snakket om det nye, bli ved det gamle».

Simul iustus simul peccator uttrykker jeg'ets plassering i to forskjellige og motstridende eksistensbestemmende sammenhenger: Mennesket hos seg selv (jf. *homo incurvatus in se*); eller mennesket i Kristus, det vil si hos Gud, i samværen med Gud. Luther sier: «En synder er jeg i meg selv utenfor Kristus, ingen synder er jeg i Kristus utenfor meg selv». I samværen med Gud, utenfor seg selv, finner mennesket seg selv og blir et helt menneske.²⁰³ Luther uttrykker samme sak når i han i *De homine*-skriftet sier at rettfærdiggjørelseslæren innebærer «en kortfattet definisjon av mennesket».

²⁰³ Jüngel 2011, 183 ff

Syndig menneskenatur?

Hvilke konsekvenser får synden for menneskets natur? Er det genuint luthersk å tale om en fordervelse eller pervertering av menneskenaturen, en *corruptio naturae*? Både i den lutherske ortodoksien, og i den særegne kombinasjonen av ortodoksi og pietisme som har gjenomsyret norsk kristendomsforståelse, er talen om den fordervede menneskenaturen et virksomt lærepunkt. Dette har i høy grad virket inn på forståelsen av dåpen. «Menneskets natur» blir primært forstått innenfor en substansontologisk ramme. Syndefordervet påfører menneskets natur, i større eller mindre grad, mer eller mindre gjennomgående, en defekt, skade eller sykdom.

Terminologisk kan også Luther tale om menneskenaturens forderv på grunn av synden. Samtidig er det viktig å merke seg hva Luther i slike uttalelser sikter til med begrepet natur. Naturbegrepet har gjennomgått en utvikling fra reformasjonen til vår tid. Gjennom idealismen har naturbegrepet fått betydningen «naturlig, medfødt utrustning».

Når Luther anvender begrepet natur i forbindelse med synden, sikter han derimot til menneskets hjerte og vilje som personens sentrum, og dermed til mennesket som totalitet. Det fanger bedre opp Luthers syn på syndens følger å tale om *corruptio personae* enn om *corruptio naturae*.²⁰⁴

Menneskenaturen, slik vi i vår tid forstår begrepet, er innenfor en luthersk tolkningsramme gjenstand for menneskets bruk. Mennesket som person bruker, eller misbruker, sin natur. Men selve menneskenaturen, forstått substansielt som menneskets natur-utrustning, f. eks. med fornuft, berøres ikke av syndefallet.

Prenter hevder dette synspunktet på menneskenaturens uforanderlighet til tross for menneskets opprør mot Guds skapergjerning. Han mener dette synspunktet er teologisk nødvendig, som et uttrykk for at mennesket, til tross for synden, ikke kan tilintetgjøre Guds skapergjerning.²⁰⁵

At mennesket ikke kan tilintetgjøre Guds skapergjerning, innebærer at det syndige mennesket fortsatt er *tiltalelig*. Gud står fortsatt i relasjon til det syndige mennesket ved at han taler til det i loven. Men Gud taler til det falne og syndige mennesket også gjennom evangeliet. Slik frikjenner og frisetter han mennesket. Mennesket tar imot denne frisetelsen i tro.

²⁰⁴ Prenter 1955, 271

²⁰⁵ Prenter 1955, 284

At mennesket fortsatt er tiltalelig, er bakgrunn for at Prenter ser nødvendigheten av å tale dialektisk om det syndige menneskets gudbilledlighet. Med Grundtvig vil Prenter si at gudbilledligheten ikke er forsvunnet i det syndige mennesket, fordi mennesket står under Guds skaperords makt også etter synden.²⁰⁶

Menneskets natur må skjelnes fra menneskets person. Synden og fallet innebærer ikke at menneskets natur er fordervet i substansontologisk forstand. Menneskets natur er mennesket sett innenfor horisonten av *homo politicus*, mennesket overfor sine medmennesker (*coram hominibus*) og overfor den øvrige skapningen. Synden er ikke primært en skade eller mangel ved mennesket i denne situasjonen. Syndens vesen er at mennesket som person gjør opprør mot sin gudsrelasjon. Begrepet synd hører hjemme innenfor horisonten av *homo theologicus*, altså overfor Gud (*coram Deo*).

Leif Grane medgir at Luther selv er «medårsak» til at den lutherske arvesyndslæren er blitt ført i en retning hvor mennesket nedvurderes, ja, framstår som umenneskelig. Dette skyldes at den lutherske begrepsbruk ikke er blitt tolket kritisk og sensibelt. Dersom man uten hensyn til tolkningskontekst plasserer Luthers tale om syndig natur på linje med skolastikkens metafysiske tenkning, der man leter etter nøytrale, hvilende, upersonlige egenskapsbestemmelser ved mennesket, rammes luther-tolkningen og luthersk teologi av en fatal feilutvikling.²⁰⁷

Synden og dåpen

Luthers syndsforståelse skiller seg fra den skolastiske teologien - og fra den gjengse forståelsen av synden i moderne tid - ved at Luther definerer synden med utgangspunkt i menneskets gudsforhold, ikke primært ut fra menneskets handlinger og natur. Synden er i grunnleggende forstand menneskets opprør mot sin stilling som skapning under Guds tiltale. Mennesket revolterer mot sin egen skapthet og trakter etter å sette seg i Guds sted. Syndigheten gjelder hele mennesket. Synden er i sin kjerne *personsynd*, som ytrer seg i handlingssynd. Sannhetsmomentet i læren om *arvesynden* er at mennesket fødes inn i en sammenheng der synden gjør seg gjeldende som uovervinnelig tvang og makt. *Menneskets natur* misbrukes av synden, men er ikke i seg selv ikke ødelagt av synden. Også som synder er mennesket under Guds tiltale. Gud opprettholder sin relasjon til mennesket ved å tale til det gjennom loven, og han fører mennesket inn i en lydhørhet for evangeliet. Som frikjent og

²⁰⁶ Prenter 1955, 306

²⁰⁷ Grane, 27 f

frisatt gjennom Guds tiltale i evangeliet er mennesket rettferdiggjort, men samtidig synder.

Hva betyr den reformatoriske dreiningen av syndsbegrepet fra handlingssynd til opphavssynd for dåpsforståelsen, og forståelsen av barnedåpen? Den reformatoriske syndsforståelsen innebærer at fokus flyttes fra spørsmålet om menneskelig natur, fra det moralske spørsmålet om dåpskandidatens onde handlinger og skyld, eller mangel på dette. Fokus flyttes til den «kjede av destruksjon» som ethvert menneske fødes inn i. Synden, primært forstått som personens synd, innebærer at synden er en relasjonsbestemmelse. I kraft av et relasjonelt syndsbegrep blir dåpen ført ut av en individualistisk, innadvendt og apolitisk forståelsesramme. Å bli satt fri fra synden som døpt betyr å bli gjeninnsatt i det fellesskapet mennesket opprinnelig hører hjemme i. Å være menneske er å være omgitt av destruksjonen og bundet av destruksjonen, med dens forgreninger til alle livsområder. Men i dåpens hemmelighetsfulle forening med den korsfestede og oppstandne Kristus blir den dømte ført inn i et forsonet og fredfullt fellesskap med Gud, medmenneskene og menneskets omgivelser i natur og skaperverk.

Døden

I dåpen blir den dømte forenet med Kristus og dør med Kristus. Dåpens tegn, knyttet til vannet, uttrykker at den gamle Adam druknes og et nytt menneske kommer fram. Dåpen fører mennesket inn i døden og derigjennom til livet.

Som vi har sett, fortolker Luther dette innholdet i dåpen under to perspektiver. I det punktuelle og perfektiviske perspektivet bringer dåpen Guds frelse til mennesket uavkortet og fullt ut. I det prosessuelle og presentiske perspektivet fører dåpen inn i et liv der det syndige mennesket drepes livet igjennom for at det nye mennesket skal komme fram. Ja, i dette perspektivet er dåpen denne livslange og daglige prosessen.

Dette dobbeltperspektivet svarer til formelen «samtidig rettferdig og synder» (*simul iustus simul peccator*). Den dømte er på en og samme tid rettferdig og synder. Livet i dåpen er forening med Kristus, som gir nåde, tilgivelse for synd, løfte om seier og evig liv – her og nå. Men samtidig er dåpslivet vedvarende mortifikasjon, syndedreping, daglig anger og bot²⁰⁸, som fullføres først i den fysiske døden. Døden er i dette perspektivet den fullendte dåp.

²⁰⁸ Jf. Den lille katekismen: «durch tägliche reu und busse»; i den latinske parallellteksten: per mortificationem ac poenitentiam,

Denne krasse sammenkoplingen av dåp og død er karakteristisk for Luthers dåpsforståelse. Selv om den viser seg i betydelig frisert utgave i de dåpsliturgiene vi har hatt i vår kirke gjennom de siste generasjonene, skinner den fortsatt igjennom og fargelegger vår kirkes forkynnelse av dåpen.

Den drastiske talen om døden i tilknytning til dåpen kan blokkere for forståelse av dåpssakramentet og få mennesker til å velge bort kristen – eller i hvert fall luthersk – dåp som et gangbart alternativ. På den annen side kan det argumenteres for at nettopp sammenkoplingen mellom dåp og død kan gjøre dåpen til et livs-tydende sakrament. Å tolke liv er å tolke død. Dåpens kontekst er det virkelige livet, som er omgitt av døden.²⁰⁹

Døden er en empirisk og biologisk kjensgjerning. Den er et tema innen fenomenologisk filosofi – og den er et teologisk tema. De forskjellige perspektivene på døden hører sammen, men må også skjelnes fra hverandre. Døden sett fra biologiens og teologiens utsiktspunkt er ikke uten videre samme sak.

Som biologisk fenomen tjener døden livet. Døden er redskap for livet. Liv tærer på annet liv. For at liv skal ha livsbetingelser, må annet liv gå til grunne. Biologisk er døden allerede til stede i livet. Livsfunksjoner svekkes lenge før livet avsluttes. Døden er en prosess som går sammen med livsprosessen. Dette er liv og død sett i et annet perspektiv enn teologiens. I teologisk perspektiv er livet og døden motsetninger, ja, fiender. Også i teologisk lys tilintetgjør døden livet. Men til forskjell fra biologiens utblikk seirer livet, individets liv, over døden, ja, tilintetgjør døden.

Også fenomenologisk er døden mer enn livets avslutning. Døden gjør seg gjeldende i livet. Døden virker inn på livet, bestemmer vårt blikk på livet, og bestemmer dermed livet selv.²¹⁰

Døden kan tydes fenomenologisk som tap av relasjoner. Andres død fratar oss noe av vårt eget liv. Kanskje forklarer dette at døden kan ytre seg i angst, som kan melde seg uavhengig av om vår egen død er nært forestående. Døden kan gjøre oss fremmede for vårt eget liv, og slik frata oss livet, selv om vi fortsatt er i live. Ulykker, lidelse og farer kan bære dødens signatur. Paulus gir stemme til en menneskelig grunnerfaring

²⁰⁹ Jf. den latinske hymnen *In media vita morte sumus*, i Luthers oversettelse: «Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfangen.»

²¹⁰ «[Der Tod ist] ist kein Sonderereignis, das unter anderem auch genannt werden muss, weil es sich zuletzt auch einstellt. Der Mensch ist ohne Ausweg dem Tod gegenüber nicht erst, wenn es zum Sterben kommt, sondern ständig und wesenhaft. Sofern der Mensch *ist*, steht er in der Ausweglosigkeit des Todes.» Heidegger, i Jünger 1977, 14.

når han sier at han dør hver dag (1 Kor 15,31). Døden kan i mange former erfares som makt, som vi står avmektige overfor. Skrittet er da kort til den bibelske tydningen av døden som tyrann, som Guds siste fiende (1 Kor 15,26).

Men til en analyse av døden hører også erfaringen av døden som hjelper, «den siste hjelper i vår nød».²¹¹ Den syke og lidende kan lengte etter døden som utfrielse. Eller døden kommer som en meningsfylt avslutning av et fullendt liv. Patriarkene og andre i GT døde gamle og mette av dage.

I et annet perspektiv kommer døden når den i Det nye testamentet, og særlig hos Paulus, knyttes sammen med synden. Den spesifikt teologiske tydningen av døden ser døden som en følge av synden. Adams fall førte døden inn i verden og til alle mennesker (Rom 5,12). Paulus kan portrettere synden som en personlig makt som bruker døden som sitt redskap. Når døden stikker og sårer mennesket, er synden spissen eller brodden (gr. kéntron) i redskapet. Kanskje ser Paulus for seg bildet av døden som en fedriver som stikker dyrene med en stav når han driver dem (1 Kor 15,55).

Synden forstått som menneskets opprør mot sin stilling som Guds skapning kommer til uttrykk i døden som en konkret erfaring med undergang og tilintetgjørelse. I synden ødelegger mennesket sin gudsrelasjon og sin relasjon til medmennesker og skaperverk. Mennesket som selv vil være Gud, vender seg bort fra andre og inn i seg selv. Dermed faller mennesket i relasjonsløshet, som er død.

Samtidig ser Paulus denne døden som Guds «betaling», altså Guds straff over synden (Rom 6,23). Men karakteristisk for Paulus' tale om Guds straff er at han forstår straffen slik at Gud overgir mennesket til den tilstanden mennesket har satt seg selv i. Han fastholder mennesket i menneskets egen selvforskyldte stilling (jf. Rom 1,24 ff). Guds vrede og straff er derfor ikke noe som i og for seg kommer i tillegg til menneskets synd. Vreden og straffen er en uunngåelig konsekvens av synden.²¹² «Betaling» og straff er med andre ord Guds ikke-inngripen, et fravær av redning fra Guds side.

Men evangeliet er at nettopp i syndens og dødens fangenskap frigjør Gud det slavebundne mennesket. Han gjør det på nytt til sin tjener og gir det sin nådegave, som er evig liv (Rom 6,22 f). Ved at Kristus døde og oppsto, tok Gud makten over døden og gjorde døden til sitt redskap. Gud har i Kristi død fratatt synden dens herredømme over døden. Døden er ikke lenger syndens, men Guds maktinstrument.

²¹¹ Norsk salmebok nr. 290.

²¹² «die eherne Konsequenz der Sünde», Jünger 2011, 113

Dermed har døden i troens perspektiv endret karakter. Den troende kan spotte døden og utbryte: «Død, hvor er din brodd?» (1 Kor 15,55).

Guds erobring av døden skjer gjennom Kristi død og oppstandelse, ikke som to isolerte hendelser, men som momenter i Guds ene frelseshandling i Kristus. Gustav Wingren understreker viktigheten av å holde de to hendelsene sammen. Korset får ikke bli sentrum i Kristus-vitnesbyrdet på en slik måte at oppstandelsen reduseres til blott og bart å bli korsgjerningens bekreftelse.

Like lite må Kristi oppstandelse isolert fra hans død på korset bli kjernen i det kristne budskapet. I det første tilfellet blir troen rettet bakover, mot historien, som noe den personlige tro skal tilegne seg. Eskatologien blir et appendiks. Det universelle ved Guds frelseshandling blekner. Dette er ifølge Wingren ortodoksiens og pietismens slagside. Omvendt, dersom oppstandelsen får dominere alene, blir gudshandlingen i Kristus en handling ovenfra, uavhengig av menneskelig lidelse og kamp. Kristusbudskapet får et doketisk anstrøk.²¹³ Wingren ser denne tendensen i moderne, antiliberal teologi.

Det kristne narrativet om Jesu død og oppstandelse omfatter i troens perspektiv den døyte. Dåpssakramentets hemmelighet er at den som døytes, blir «døpt til Kristi død». Han eller hun har «vokst sammen med Kristus i en død som er lik hans», og «skal være ett med ham i en oppstandelse som er lik hans» (Rom 6,3.5).

Selv om den døyte befinner seg i dette seiers-narrativet, fortsetter døden å være uforklarlig, slik synden er uforklarlig. Den kristne forkynnelsen finner ikke mening i døden, forstått som syndens følge og redskap. Døden, teologisk forstått, er aldri «godt for noe». Døden er i teologisk lys den siden av Guds skapelseshandling som er vendt mot destruksjonen, og som dermed er gåtefull. Vi kan aldri forstå hvorfor destruksjonen får fortsette. Men vi kan i lydighet og tjeneste akseptere døden, slik Kristus gjorde.²¹⁴ Den «daglige dåpen», som vi lever i forening med Kristus, er et uttrykk for denne lydigheten og aksepten.

Men føyd inn i fortellingen om Kristi død og oppstandelse befinner den døyte seg likevel i et nytt forhold til døden. For Kristus er ikke lenger fortid, han er nå «der framme», på en slik måte at han er her. Wingren karakteriserer den livsfølelsen som oppstandelsen skaper, ved å si at vanskeligheter og motstand nå *smaker* annerledes. Den som tror, *smaker* enheten med Kristus i den daglige døden. Troen, i hverdagsliv

²¹³ Wingren 1960, 72 f

²¹⁴ Wingren 1974, 46

og tjeneste for nesten, fornemmer noe livgivende selv i vanskelighetene som bryter ned.

Dermed er vi i sentrum av det vi har sett Luther beskrive som mortifikasjon, syndedreping, som utspiller seg i enhet med den daglige og livslange levendegjøringen av det nye mennesket. I livet som døpt, i «dåpen etter dåpen», drepes den gamle Adam. Gud bruker døden som sitt redskap for at den nye Adam, det gjennløste mennesket skal stå fram i en oppstandelse som er lik Kristi oppstandelse.

Djevelen

Den tredje «personen» i Luthers «vanhellige treenighet» er Djevelen. Vi har sett at Djevelen har en framskutt rolle i Luthers dåpstekster, særlig i Taufbüchlein. Luther kan framstille dåpen som inngang til og utrustning for en livslang kamp mot Djevelen.

Luther opplevde selv utvilsomt Djevelen som en «person», et handlende subjekt. Han erfarte seg selv som et menneske «mellom Gud og Djevel».²¹⁵ I oppgjøret med Erasmus provoserer Luther sine humanistiske kampefeller ved å hevde at menneskets vilje er «et trekkdyr som treller for Satan».²¹⁶ Mennesket lever ikke i et «fritt ingenmannsland» mellom Gud og Djevel, ikke i en nøytral sone, men befinner seg enten hos Djevelen eller Gud.

Denne krasse talen om Djevelen kan oppleves sterkt anstøtelig for mange, langt inn i rekken av mennesker som bekjenner troen. Dagens dåpsliturgi er da også rensket for enhver tale om Djevelen, med ett vesentlig unntak: i leddet om forsakelsen.²¹⁷

Bringer talen om Djevelen noe teologisk vesentlig til uttrykk? Eller er den en levning fra tidligere tiders forestillings-univers, som med fordel kan få hvile i fred?

Prenter ser Bibelens tale om åndsmakter som engler og demoner, herunder Satan, som et uttrykk for skapelsens gudsbilde. Skapelse innebærer at Gud ikke er et åndelig prinsipp i en rasjonell verdensforklaring, men at Gud er en kjempende livgiver.²¹⁸

²¹⁵ Jf. undertittelen på Heiko A. Obermans klassiske Luther-biografi: «Mensch zwischen Gott und Teufel», Oberman 1982

²¹⁶ ViU 4, 299

²¹⁷ Eksorsismene ble fjernet fra dåpsliturgien i 1783, se note 94. I 1920-liturgien var det fortsatt anledning til å velge en variant – når foreldrene ønsket dette – hvor presten etter spørsmålet om barnets navn spør om barnet forsaker djevelen og alt hans vesen; en reminisens av den dialogiske (interrogatoriske) forsakelse fra tidligere tiders dåpsliturgi.

Djevelen har hatt sin plass blant annet i kirkens liturgiske tradisjon. Et burlesk eksempel er påskelatteren. Forestillingen om Djevelen tjener til å gi en drastisk tolkning av Guds frelseshandling. Guds død i Kristus er dødens død. Påskehendelsens betydning kan uttrykkes kultisk, juridisk, kjempende og personalt. De ulike interpretasjonsmåtene utfyller hverandre og korrigerer hverandre, og de korrigeres alle gjennom å relateres til Kristus-hendelsen.

Å bevare mangfoldet av kristologiske fortolkningselementer, herunder kampaspektet, er nødvendig av hensyn til den menneskelige erfaring, teologisk tilspisset i vissheten om at Guds frelseshandling i Kristus er *pro me*, for meg, til beste for meg, i en eksistensiell situasjon der mennesket er omgitt av makter som er *contra me*. Kampen som fortolkningsperspektiv på Guds frelseshandling, der Djevelen tradisjonelt spiller en rolle, er altså med på å gjøre Guds handling gripbar, erfarbar, livsnær.²¹⁹

Sammen med makter og myndigheter hører Djevelen hjemme i den gudfiendtlige herredømme-strukturen som gjennomsyrer verden og griper inn i menneskets eksistens. Kjødets, synden og døden er transsubjektive makter som slavebinder mennesket. Johannes-skriftene kan si at mennesket er syndens slave, men også at synderen stammer fra Djevelen (Joh 8,34; 1 Joh 3,8). Hele verden er underlagt den ondes makt (1 Joh 5,19; Gal 1,4).

Gjennomgående i NT finner vi et demonologisk-dualistisk språk. Gerhard Ebeling påpeker en fare ved dette språket. Det kan gli over i en metafysisk dualisme, hvor skapningen som sådan betraktes som ond, og hvor to guddommer er i kamp med hverandre. Det demonologisk-dualistiske språket kan på den annen side oppfange presist at verdens motsigelse av Gud ikke er noe partielt og punktuelt, men har karakter av herredømme, makt og vold. Mennesket er som synder løgner og lyver om seg selv. Det erkjenner ikke sin slavebundne tilstand under dette herredømmet. Først når herredømmet brytes, i Kristus, og herredømmet dermed egentlig er avskaffet, erkjenner mennesket denne tilstanden.²²⁰

Det er ikke teologiens oppgave å framsette en lære om Djevelen, og teologien må være vaksom i forhold til demonologiske teorier som fører i retning av ontologisk dualisme og to-gudelære. Teologien må også ta høyde for at tale om Djevelen, som for mange fortøner seg som en latterlig fantasifigur, kan gjøre teologiens sak useriøs.

²¹⁸ Prenter 1955, 255

²¹⁹ Ebeling 1979, 2, 171 ff.

²²⁰ Ebeling 1979, 3, 486 ff.

En slik tale kan hindre og forstyrre fortolkning og formidling av gudsbilde og gudshandling.

Det teologiske poenget og den saklige gehalten i talen om Djevelen er å fastholde et gudsbilde hvor Gud i skapelse og gjenløsning kjemper mot destruksjonen. Denne destruksjonen er mer enn subjektets ondskap, og mer enn summen av alle menneskelige subjekters ondskap. Den gudfiendtlige destruksjonen er av transsubjektiv, «overmenneskelig» karakter. De gudfiendtlige kreftene holder menneske og skaperverk i fangenskap.

Djebel-forestillingen bringer dermed ikke noe saklig nytt i forhold til det som er sagt om synden og døden, men presiserer og dramatiserer makt- og fangenskapsaspektet ved synden og døden, og dermed frigjøringsaspektet ved Guds gjerning.

Påskelatteren er et eksempel på at den kristne kirke har forholdt seg på en gang humoristisk og realistisk til Djevelen. Kanskje er det i en burlesk-humoristisk, og ikke i en gravalvorlig og objektiverende tale om Djevelen, at vi best ivaretar og viderefører det sannhetsmomentet som denne forestillingen bærer i seg. Blikket for Djevelen minner oss om eksistensens over-subjektive tvangskarakter, om hvordan rent subjektive og individualistiske perspektiver ikke kommer til rette med det livsfjendtlige i oss selv og i økonomiske, sosiale og økologiske strukturer som bestemmer våre omgivelser.

Guds rettferdiggjørelse av den ugudelige

I analysen av dåpstekster har vi sett at Luther kan karakterisere den dømte som et «rettferdig menneske». Sammen med løftesordet og mottatt i tro er dåpssakramentet «rettferdiggjørelsens sakrament». Med sin utviklede bevissthet om sakramentets tegnkarakter kan Luther også si at dåpen «avbilder rettferdiggjørelsen». Når han skriver at foreningen med Kristus i dåpen simpelthet *er* rettferdiggjørelse, viser dette at Guds rettferdiggjørelse av mennesket for Luther er innbegrepet av frelsen. Slik Luther bruker begrepet rettferdiggjørelse, kan det stå for Guds frelse i sin helhet. Rettferdiggjørelse oppsummerer og uttrykker grunnbetydningen av alle aspekter ved frelsen.

Slik veber Luther inn reformasjonens hovedtema²²¹ - at Gud rettferdiggjør den ugudelige ved tro alene uten lovgjerninger - også i sin lære om dåpen. Det er

²²¹ Eksempelvis plasseringen av rettferdiggjørelsartikkelen (art. IV) i strukturen i Confessio Augustana

grunnlag for å hevde «tesen» om at dåpen i reformatorisk teologi må fortolkes i lys av rettferdiggjørelseslæren og forstås som rettferdiggjørelsens og frihetens sakrament.

Det er en stor og uavsluttet debatt når og i hvilken form Luther «oppdaget» den eksegetisk rette forståelsen av Bibelens tale om Guds rettferdighet. Skjedde det i form av et plutselig gjennombrudd, som en «tårnoplevelse», eller som en langsstrakt erkjennelsesprosess, knyttet til Luthers intense skriftstudium? Det som er klart, er at Luther ble en dedikert bibelgransker allerede i klosteret. Han videreførte skriftstudiet i vitenskapelig form da han ble professor biblicus ved Wittenberg-universitetet.

En stor diskusjon handler også om hvor tungtveiende Luthers studium av Augustin, Bernard og middelalderens mystikere var for hans reformatoriske erkjennelse. I forskningen er også lærer-elev-forholdet mellom den teologisk og kirkelig selvstendige Johannes Staupitz og Luther blitt trukket fram.²²² Staupitz var Luthers foresatte og nære fortrolige i augustinereremitt-ordenen, hans skriftefar og mentor og hans forgjenger som bibel-professor i Wittenberg. Staupitz sluttet seg aldri til reformasjonen, men Luther omtaler ham like fullt som sin far.

I tilbakeblikk og historisk stilisert ser Luther reformasjonens startpunkt i den eksegetiske oppdagelsen han gjorde av innholdet i begrepet Guds rettferdighet.²²³ Gjennom møysommelig arbeid med Skriften gikk det opp for Luther at uttrykket Guds rettferdighet, slik Paulus bruker dette i Romerbrevet, betegner den rettferdighet Gud skjenker og tilregner mennesket for Kristi skyld.

Luther hadde tidligere «hatet» uttrykket Guds rettferdighet, skriver han²²⁴. Ved å studere kirkens lærere hadde han opprinnelig tilegnet seg en helt annet forståelse av dette begrepet. Etter den gjengse oppfatning er Guds rettferdighet for det første en beskrivelse av Guds vesen, hvordan Gud er. Og for det andre betegnet dette uttrykket Guds aktivitet når han dømmer og straffer det syndige mennesket.²²⁵

underbygger en forståelse av læren om rettferdiggjørelsen som reformasjonens hovedtema. Artikkel IV med læren om rettferdiggjørelsen (*De iustificatione*) følger umiddelbart etter artikkelen om Guds Sønn, som rekapitulerer den andre trosartikkel i credo. Like etter rettferdiggjørelsesartikkelen følger så artikkelen om kirkens embete, som skal forkynde og forrette sakramentene i samsvar med denne læren. Strukturen indikerer at rettferdiggjørelses-læren for reformatorene er innbegrepet av og kriteriet for all lære om Kristus.

²²² Oberman 1982, 147 ff; Beutel 2010, 58 ff; Leppin 2015, 24-27; 30-33; Leppin 2016, 11; 44;

²²³ Fortalen til bind 1 av Opera Latina, 1545, WA 54, 185 ff.

²²⁴ «Oderam enim vocabulum istud 'Iustitia Dei'», S. st.

²²⁵ «Iustitia (ut vocant) formali seu activa, qua Deus est iustus, et peccatores iniustosque punit», S. st.

I det eksegetiske og teologiske gjennombruddet som Luther skildrer i den tilbakeskuende tolkningen han gir av sitt liv, går det opp for ham at Paulus ikke taler om den «aktive» Guds rettferdighet, men om en «passiv» rettferdighet.²²⁶ Med det mener han den rettferdigheten som består i at «den barmhjertige Gud rettferdiggjør oss gjennom troen.» Denne nye forståelsen, skriver Luther, førte til at «paradisets port» åpnet seg for ham.

Den teologiske vekten reformatorene tilla rettferdiggjørelseslæren ble i ettertiden brakt til uttrykk i sentensen om at denne læren er artikkelen som «kirken står eller faller med» (*articulus stantis vel cadentis ecclesiae*).²²⁷ Luther skriver at «uten denne artikkelen er verden ikke annet enn død og mørke».²²⁸

Rettferdiggjørelse i den skolastiske teologien

Rettferdiggjørelsen som teologisk tema var ikke en reformatorsk oppfinnelse, men et sentralt spørsmål i den skolastiske middelalder-teologien som dannet ramme for reformatorenes tenkning. Rettferdiggjørelseslæren ble også gjenstand for betydelig interesse i den romersk-katolske teologien som ble utformet som et svar på reformasjonen.²²⁹

²²⁶ «Aktiv» og «passiv» dannet i samtidens grammatikk et skjema for fortolkning av genitivforbindelser, hvor subjektsgenitiv uttrykker den aktive rollen, mens objektsgenitiv uttrykker den passive rollen i forhold til den impliserte verbalhandlingen. «Guds rettferdighet» fortolket aktivt betyr da den rettferdigheten Gud er eller utfører, mens passivt fortolket betyr genitivforbindelsen den rettferdigheten som gjelder for Gud, hos Gud. Det er denne passive betydningen som er Luthers eksegetiske «oppdagelse», og som utgjør «tårnopplevelsen.» Moderne fortolkere har påpekt at begrepsparet aktiv og passiv, i likhet med et entydig valg mellom de ulike genitiv-betydninger som figurerer i skolegrammatikker, neppe er treffende i eksegesen av uttrykket «Guds rettferdighet» hos Paulus, som bruker genitivforbindelser på en svevende måte. E. Jüngel tar genitivforbindelsen «Guds rettferdighet» hos Paulus primært som en *genitivus auctoris* (opphavsgenitiv), men hvor den subjektive betydningen fortsatt klinger med, og hvor de to genitivbetydningene i samspill framkaller en ny betydning av uttrykket «Guds rettferdighet»: «Das *evangelische* Verständnis der Gerechtigkeit Gottes im Sinne des Genetivus auctoris gibt dem von Paulus vorgefundenen und bewusst rezipierten Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als Gerechtsein Gottes (Genetivus subjectivus) eine – dann aber für die theologische Tiefendimension des Genetivus auctoris selber unverzichtbare – *neue* Bedeutung: Gott *ist* gerecht, aber gerade nicht im Sinne der distributiven Gerechtigkeit, die jedem das Seine gibt, sondern Gott ist gerecht, indem er *Gnade* übt.» Jüngel 2011, 63 f.

²²⁷ Selve setningens ordlyd finnes ikke hos Luther, og er etterreformatorsk. John Wesley gjør bruk av setningen.

²²⁸ Se Jüngel 2011, 222.

²²⁹ Trient-konsilet (1545-63) definerte i dekretet «De iustificatione» den gjeldende katolske lære, hvor konsilet, med front mot reformasjonen, fordømmer læren om rettferdiggjørelse *ved tro alene*. Dekretet avviser på den ene side enhver lære om at mennesket kan bli rettferdig for Gud uten nåden. Ingen kan fortjene Guds rettferdighet. På den annen side fordømmer dekretet den som lærer at menneskets vilje

Før sin «reformatoriske oppdagelse» leste Luther som vi har sett uttrykket «Guds rettferdighet», bl. a. i Rom 1,17, som en distributiv rettferdighet, det vil si den rettferdigheten som danner grunnlaget for Guds dom og straff av mennesket. Bibelferset framkalte primært bildet av den Gud, eller den Kristus, som på den siste dag skal dømme levende og døde.

I Guds domshandling, der hans rettferdighet skjer fyldest, blir mennesket dømt som rettferdig eller fordømt som urettferdig. Ifølge den rådende teologien i Luthers samtid ble mennesket rettferdig og dermed frelst på grunnlag av Guds nåde, men i samvirke med menneskets iboende kvalitet og de fortjenestefulle gjerningene mennesket hadde utført. Forståelsen av hvor viktig nåden var som årsak til å forandre og forbedre menneskets kvalitet og frambringe de fortjenestefulle gjerningene, kunne variere i de ulike skoleretningene.

Det forelå i Luthers samtid ulike konsepsjoner av hvordan mennesket kan bli rettferdig for Gud. Ved Erfurt-universitetet stiftet Luther bekjentskap med den moderne nominalistiske eller okkamistiske teologien (*via moderna*), som kan betraktes som en videreutvikling av den skotistiske retningen.²³⁰ Gabriel Biel, som virket i Tübingen i siste halvdel av 1400-tallet, var en innflytelsesrik representant for denne teologiske retningen. I sin forståelse av mennesket og frelsen var den nominalistiske teologien pelagiansk preget.²³¹ For å oppnå frelsen måtte det naturlige mennesket, før nåden kom det til unnsetning, gjøre det som står i dets makt (*facere quod in se est*). Guds nåde kommer som et kompletterende tillegg til menneskets gjerninger. Avgjørende for menneskets rettferdighet er om menneskets fortjenester er tilstrekkelige i samvirket mellom mennesket og Guds nåde. I disputasjonen mot den skolastiske teologien i 1517 fører Luther Augustin i marken mot Biel og Duns Scotus.²³² Luther opponerer mot at mennesket kan velge det gode, og han hevder at mennesket er predestinert.

ikke *samvirker* med nåden for å oppnå frelsen. Dekretet inntar her en eksplisitt anti-luthersk posisjon. Videre er troen ikke tilstrekkelig til frelse alene. Troen er frelsens begynnelse (*salutis initium*), men gjerningene er nødvendige for å bevare den vunne rettferdigheten og nå det evige liv.

²³⁰ Skotistisk, av Duns Scotus (1265/66-1308), skotsk fransiskanermunk, en av de mest innflytelsesrike teologer i middelalderen, som utviklet sin teologi under påvirkning av Augustin og delvis i opposisjon til Thomas Aquinas.

²³¹ Pelagiansk, av Pelagius, en nordafrikansk munk tidlig på 400-tallet. Pelagius var botsforkynner blant fattige havnearbeidere og appellerte til menneskets livsførsel og ansvar for egen frelse. Guds nåde ble den til del som levde et moralsk godt liv, noe han hevdet alle mennesker var i stand til. Pelagius ble sterkt angrepet av Augustin, som hevdet den dobbelte og supralapsariske predestinasjon. Det vil si at Gud, før skapelsen og før Adams fall, har bestemt hvem som skal bli frelst og hvem som skal gå fortapt.

²³² Se Grane 1962; Lohse 1997, 121 f. Til hvordan disputasjoner ble praktisert på Luthers tid, se Beutel

Det er omdiskutert i hvilken utstrekning Luther også møtte den tradisjonelle thomistiske teologien (*via antica*). Sammenliknet med nominalismen sto Thomas for en mer avveid konsepsjon av forholdet mellom Guds og menneskets «bidrag» i frelsesprosessen. Ifølge Thomas beror rettferdiggjørelsen av mennesket på flere betingelser: Inngytelse av nåden (*infusio gratiae*), den frie viljens bevegelse (*motus liberi arbitrii*) i retning av Gud og bort fra synden, og tilgivelse av syndeskylden.²³³

Nådeinngytelsen skjer ifølge thomistisk syn gjennom kirkens sakramenter, særlig dåpen, boten (med absolusjonen) og sykesalvingen. Ved å vektlegge sakramentene og presteembetet framstår den thomistiske teologien som en mer «kirkelig» teologisk retning enn *via moderna*.

Gjennom dåpens nåde, som inngytes i mennesket *ex opere operato*, blir aktuelle synder på dåpstidspunktet tilgitt. Videre blir arvesynden, forstått som menneskenaturens skrøpelighet og tilbøyelighet til å gi etter for synden, svekket.²³⁴ I livet etter dåpen, hvor mennesket skal bevege seg mot Gud og bort fra synden, begår mennesket i praksis nye synder, som må bekjennes og tilgis gjennom botssakramentets nåde, ofte kalt «den andre [rednings]planken». Som ved dåpen svekkes også arvesynden når nåden formidles gjennom boten.

Ideelt skal nåden kanalisert gjennom kirkens sakramenter føre til en gradvis moralsk forbedring av mennesket, slik at mennesket nærmer seg den opprinnelige lydigheten mot Gud som karakteriserte Adam i paradiset før fallet. Men menneskets faktiske kristenliv blir som en sirkel-, eller en pendelbevegelse, mellom synd og absolusjon. Den senmiddelalderlige fromheten var derfor preget av uvisshet om menneskets frelse. Den kristne var en *viator*, en pilegrim, som aldri var sikker på å nå til sitt fedreland.

Henrettelsen av Jeanne d'Arc i 1431 er et belysende eksempel på at frelsesvisshet i senmiddelalderens fromhetsliv var et teologisk hjemløst fenomen, ja, kunne framstå som uttrykk for dødssynden hovmod. Paris-universitetet uttalte i forbindelse med dommen over Jeanne d'Arc at hun var en synder fordi hun var sikker på å bli mottatt i paradiset og få del i herligheten. Ingen jordisk pilegrim kan vite om han er verdig til

2010 (2005), 328 ff.

²³³ «Quatuor ...requiruntur ad iustificationem impii: sc. gratiae infusio; motus liberi arbitrii in Deum per fidem; et motus liberi arbitrii in peccatum; et remissio culpae». Sitert etter Ozment 1980, 30.

²³⁴ Arvesynden ble med en metafor betegnet som *fomes peccati*, «opptenningsknusk for synden». Arvesynden ble også forstått som begjær (*concupiscentia*), som i likhet med *fomes peccati* ikke i seg selv er synd, men innebærer en disposisjon for synd.

herlighet eller straff. Bare Gud som dommer vet dette, framholdt universitetets teologiske lærere.²³⁵

Felles for rettferdiggjørelseslæren i thomistisk og nominalistisk skikkelse er at den guddommelige nåden og menneskets fortjeneste prinsipielt stilles på samme linje. Gud og mennesket samvirker til menneskets frelse, så å si innenfor et felles prosjekt. Den guddommelige og den menneskelige innsatsen blir faktorer i ett og samme regnskap. Mennesket kan imidlertid aldri i sitt jordiske liv få visshet om verdien av sitt bidrag i dette regnskapet. Kunnskapen om dette er skjult hos Gud og blir først åpenbart av ham (eller Kristus) som dommer på den siste dag. Derfor kan ingen være viss på om sammenregningen av den guddommelige og menneskelige innsatsen kommer ut i pluss, det vil si fører til rettferdiggjørelse og frelse av mennesket.

Luther kom til å oppfatte denne tanken om *cooperatio* som en blasfemisk nivellering av Guds nåde. Tanken om samvirke mellom Gud og menneske i frelsen av mennesket fortonte seg som en bespottelse av Kristus og hans gjerning.

I luthersk teologi kommer avvisningen av *cooperatio*-forståelsen til uttrykk i formelen «gjennom troen alene», *sola fide*. Formelen er avledet fra Luthers frie oversettelse av Rom 3,28, der han, riktignok uten holdepunkt i grunntekstens ordlyd, tilføyer «alleine» til uttrykket «durch den Glauben».

Fra en side sett er dette en blott og bar presisering av det som sies om gjerningene i samme vers: «uten (eller «uavhengig av») lovgjerninger». På den annen side rommer den reformatoriske formelen *sola fide* en motsats til den thomistiske tilordningen av tro og kjærlighet. I Vulgata blir Gal 5,6b oversatt med *fides caritate formata*.²³⁶ Den rettferdiggjørende troen som Paulus taler om på dette stedet, er ifølge thomismen «tro formet av kjærligheten». I det aristoteliske form og materie-skjemaet som Thomas legger til grunn, fortolkes dette uttrykket slik at troen blir virkelighet, og dermed en rettferdiggjørende tro, ved at troen realiseres som kjærlighetens gjerninger. Så lenge troen ikke er aktualisert som kjærlighet, er den bare «materie», det vil si ren potensialitet, uten å være virkelighet. Troen er ennå ikke en rettferdiggjørende tro.

Forståelsen av den rettferdiggjørende troen som «tro formet av kjærligheten» gjør det mulig for den skolastiske teologien å bringe inn menneskets gjerninger og fortjeneste som medvirkende årsak til rettferdiggjørelsen, så å si til tross for Paulus.

²³⁵ Ozment 1980, 29 ff.

²³⁶ I Nova Vulgata er dette uttrykket interessant nok endret til «fides, quae per caritatem operatur».

Begrepet om «tro formet av kjærligheten» blir en hermeneutisk nøkkel til å avstemme den paulinske talen om rettferdiggjørelsen med den skolastiske forståelsen av frelestilegnelsen som samvirke mellom Guds nåde og menneskets fortjeneste.

Sett fra reformatorenes synspunkt innebærer derimot forståelsen av troen som *fides caritate formata* en nøytralisering av den paulinske motsatsen mellom tro og lovgjeringer. Formelen «tro formet av kjærligheten» blir dermed en motsigelse av evangeliet, som åpenbarer at mennesket får del i Guds rettferdighet *sola fide*, hvor troen er forstått som mottakelse av Guds gave. Kjærligheten og den nye lydigheten følger som en frukt av troen, men er ikke på noen måte og til noe tidspunkt faktorer i frelsens regnskap.

Rettferdiggjørelse - en totalbestemmelse av mennesket

At reformasjonen kan oppsummere hele den kristne frelseslæren i læren om Guds rettferdiggjørelse av det syndige mennesket, betyr selvsagt ikke at frelsen bare kan utsies i termene «rettferdig», «rettferdighet» og «rettferdiggjørelse» etc. Vi har sett hvordan Luther, når han setter ord på hva dåpen fører til, kan gli ubesværet mellom ulike språksfærer. Den som døpes, druknes og reises opp av vannet, går fra død til liv, fra synd til nåde, fra å være gammel til å bli ny, fra å være skyldig til å bli rettferdig. I sin teologi benytter Luther seg av en rekke ulike interpretasjonsmidler, og den «juridiske» eller «forensiske» talen om rettferdighet og rettferdiggjørelse er kun ett av disse språkene eller fortolkningsmidlene.

Ebeling problematiserer en karakteristikk av den paulinske og lutherske rettferdiggjørelsesterminologien som juridisk, slik vi i vår tid oppfatter dette begrepet.²³⁷ Paulus anvender rettferdiggjørelsesterminologien på en gammeltestamentlige klangbunn som gir termene rettferdig, rettferdighet og rettferdiggjørelse en utvidet mening i forhold til moderne språkbruk. Dette skyldes at disse termene er knyttet til pakten og dermed også til relasjonen mellom Gud og det enkelte menneske. En terminologi som unektelig har sin opprinnelse i domssituasjonen blir dermed omformet, slik at den hos apostelen, og i sin tur hos Luther, kommer til å omfatte selve den grunnleggende relasjonen mellom Gud og mennesket.

Rettferdiggjørelsesterminologien viser dermed ikke til et delaspekt ved frelsen, men setter i spill frelsens dybde-dimensjon, mennesket i dets grunnsituasjon for Guds

²³⁷ Ebeling 1979, 3, 198

ansikt (*coram Deo*). Etter sin intensjon dreier den paulinsk-reformatoriske læren om rettferdiggjørelse seg ikke bare om det *rettferdige* menneske i snever juridisk forstand, men mer radikalt og grunnleggende om det *rette* menneske. Hva – eller hvem - er det rette menneske? Hvordan blir mennesket et rett menneske?

Men, kommenterer Ebeling, den lutherske konsentrasjonen om rettferdiggjørelse som teologisk nøkkelbegrep kan føre til en religiøs og teologisk reduksjonisme. Denne reduksjonismen truer den språklige differensieringen, som teologien trenger både for å være i kontakt med livets erfaringsmangfold og med det kristne språket som er gitt oss i Skriften og i kirkens lære- og utlegningstradisjon. Rettferdiggjørelseslærens dominans har skapt en teologi med krav om presisjon og skarphet i den teologiske bedømmelsen. En fare ved denne utviklingen kan være at den religiøse erfaringshorisonten innsnevres, og at det det religiøse språket utarmes.²³⁸

Rettferdiggjørelseslæren som kriterium for teologien

At rettferdiggjørelseslæren inntar en sentral og prominent stilling i teologien, betyr ikke at teologiens språk skal ensrettes og renses, slik at rettferdiggjørelse og beslektede uttrykk blir den eneste bærende terminologien. Både Paulus' og Luthers teologi oppviser et rikt utviklet sett av språklige verktøy i tillegg til rettferdiggjørelses-språket.

Men både hos Paulus og hos Luther, i hver sine historiske kontekster, får rettferdiggjørelseslæren karakter av kriterium, det vil si bedømmelsesgrunnlag. Rettferdiggjørelseslæren får en funksjon hvor den utruker teologien med verktøy, slik at teologien settes i stand til å foreta en dyptgripende og vidtfamnende diagnose når den skal bedømme læreinhold.²³⁹ Slik ble rettferdiggjørelseslæren styrende i Paulus' konflikter både med «judaistene» i Galaterbrevet og med «entusiastene» i Korinterbrevene. Tilsvarende kom rettferdiggjørelseslæren til anvendelse som styrende kriterium i Luthers kamp både til «høyre», mot pavekirken, og til «venstre», mot «svermerne».

Kontroversen som oppsto rundt den katolsk-lutherske felleserklæringen om rettferdiggjørelsen, som Det pavelige råd for fremme av kristen enhet og Det lutherske verdensforbund gav sin tilslutning til i 1999, handler ikke om

²³⁸ Ebeling 1979, 3, 227.

²³⁹ «das am tiefsten eindringende und am weitesten greifende diagnostische Instrumentarium theologischer Urteilsbildung», Ebeling 1979, 3, 197.

rettferdiggjørelseslæren isolert sett, men nettopp om dens kriteriefunksjon i forhold til teologien som helhet. «Alle» stiller seg positive til at lutheranere og katolikker har kommet langt i retning av enighet om hvordan rettferdiggjørelsen kan uttrykkes teologisk - så langt at det muligens er grunnlag for å oppheve fordømmelsene katolikker og lutheranere historisk har rettet mot hverandre.

Den skarpe kritikken fra enkelte lutherske teologer²⁴⁰ skyldes imidlertid at felleserklæringen tenderer mot å behandle rettferdiggjørelseslæren som ett blant mange teologiske lærestykker, slik tilfellet er i katolsk teologi. Men i luthersk teologi er rettferdiggjørelseslæren ikke et enkeltstående lærestykke, men en lære som saklig sett skal gjennomstrømme og komme til uttrykk i all teologisk lære. Kriteriefunksjonen som luthersk teologi tilkjenner rettferdiggjørelseslæren, innebærer at enhver lære må være i overensstemmelse med, orientert mot eller forbundet med læren om den Gud som rettferdiggjør den ugudelige gjennom tro, uten gjerninger. På bakgrunn av en slik forståelse av rettferdiggjørelseslærens kriteriologiske funksjon kan enigheten i felleserklæringen fortone seg som en skinnenighet.

De fire eksklusivitetsformlene

Rettferdiggjørelseslærens kriteriefunksjon kommer til uttrykk i reformasjonens såkalte eksklusivitetspartikler eller -formler: Kristus alene (*solus Christus*), ved nåden alene (*sola gratia*), gjennom ordet alene (*solo verbo*), ved troen alene (*sola fide*).

Dette er formler som utelukker mennesket fra å være delaktig i rettferdiggjørelseshendelsen, i den hensikt å inkludere mennesket i denne hendelsen på rett vis.²⁴¹ De fire formlene presiserer i forskjellige retninger at mennesket blir rettferdiggjort av Gud alene. Formlene avviser og utelukker (jf. *solus*, med ablativ-formene *sola/solo*) tanken om at mennesket blir rettferdiggjort gjennom samvirke mellom Gud og mennesket. De ivaretar slik det samme anliggendet som kommer til uttrykk når Luther insisterer på at rettferdigheten som mennesket får del i, er en «fremmed» rettferdighet (*iustitia aliena*). Intet i eller ved eller bevirket av mennesket har betydning for rettferdiggjørelsen av mennesket. Rettferdiggjørelsen er eksklusivt Guds suverene verk.

²⁴⁰ Jf. Eberhard Jüngels artikkel 1997 «Um Gottes willen - Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels — aus Anlaß einer ökumenischen 'Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre'».

²⁴¹ Jüngel 2011, 127 ff.

Kristus alene

Den Gud som alene rettferdiggjør mennesket, er den treenige Gud, som i Sønnen ble menneske, som døde for oss og oppsto fra de døde for at vi skulle bli rettferdige (Rom 4,25). Guds Sønnns identitet med mennesket Jesus er grunnlaget for at Jesu død har betydning som rettferdiggjørelse av synderen. Gud selv er på ferde i Jesu død, slik at hans død blir en frelseshendelse. Gud har handlet definitivt i Jesu død og oppstandelse. Ingen annen enn Kristus er frelsesformidler i noen som helst forstand, ikke helgnene, ikke Maria. Derfor gjelder det at mennesket blir rettferdiggjort ved Kristus alene.²⁴²

Ved nåden alene

Den Gud som alene rettferdiggjør mennesket, er en nådig Gud. «Ved nåde alene» utsier positivt at rettferdiggjørelsen er en guddommelig barmhjertighets-akt.²⁴³ Gud forbarmer seg over synderen, slik det heter om Jesus at han fikk «inderlig medfølelse» med sørgende og hjelpeløse (f. eks. Matt 9,36). At Gud er en nådig Gud, betyr at hans hjerte er beveget av nåden og fullt og helt bestemt av nåden. Bare dette hjertet gjør mennesket rettferdig. Samtidig utelukker denne formelen at noe ved eller i eller fra mennesket kan være grunnlag for rettferdiggjørelsen. Slik tjener sola gratia-formelen til å sikre og fastholde den første formelen – solus Christus.

Gjennom ordet alene

Skriften framstiller den Gud som rettferdiggjør mennesket, som en talende Gud. Guds Sønn, som ble menneske, er Guds ord, slik Gud i opphavet skapte gjennom ordet (Joh 1,14). Gud har i tidens fylde talt definitivt i Jesus Kristus (Heb 1,2). Gud har sagt sitt «Ja» i Kristus (2 Kor 1,19), et ja som satte i verk hans rettferdiggjørelse av mennesket. Nærmere bestemt har Guds tale karakter av å være en dom.²⁴⁴ Ved å vekke Jesus opp av døden, feller Gud sin dom over Jesu død. Denne dommen er samtidig en frikjennelse av synderen. Frikjennelsen skjer som en «tilregnelse av en fremmed rettferdighet» (*imputatio iustitiae alienae*). Denne rettferdiggjørende hendelsen åpenbares i evangeliet, som forkynnes (Rom 1,17).

²⁴² Jüngel 2011, 127 f.

²⁴³ Jüngel 2011, 147.

²⁴⁴ Jüngel 2011, 169 ff.

Retttferdiggjørelsen, slik den bevitnes i Skriften, er altså i eminent forstand en ordhendelse. Når reformatorene hevder at mennesket blir gjort retttferdig *alene* ved Guds ord, er dette for å sikre den forståelsen at retttferdiggjørelsen er Guds handling, ikke menneskets. Bidra til denne retttferdigheten kan mennesket ikke på noen som helst måte. Avgjørende er det også at mennesket heller aldri eller på noen måte kan internalisere eller tilegne seg denne retttferdigheten slik at den blir menneskets egen eiendom. Det retttferdiggjorte mennesket er for alltid henvist til en instans utenfor seg selv og må livet igjennom føres tilbake til denne instansen. Mennesket får del i retttferdiggjørelsen gjennom et ord, et budskap, evangeliet, som kommer til mennesket utenfra, som Guds «dårskap». Evangeliet kommer ikke «innenfra». Det er ikke menneskets selvproduserte «visdom».

Formelen «gjennom ordet alene» må imidlertid presiseres.²⁴⁵ Det ord som Gud tilsier sin retttferdighet gjennom er evangeliet. Eksklusivitetsformelen gjelder altså et bestemt ord, slik at vi innenfor kategorien Guds ord må skjelve mellom lov og evangelium. Det er gjennom evangeliet alene at det syndige mennesket blir kjent retttferdig for Gud. Loven er Guds tale til mennesket hvor mennesket avkreves gjerninger. Evangeliet er Guds tale til mennesket hvor Gud tilsier mennesket det mennesket ikke kan realisere gjennom sine gjerninger. Gjennom menneskets samvittighet anklager og dømmer loven mennesket. Ja, Luther kan tale om at loven terroriserer mennesket (*terror legis*). Mennesket blir i samvittigheten truffet av loven og blir derved identifisert som synder. Også samvittigheten utøver «terror» ifølge Luther (*terror scientiae*). Loven, gjennom sin såkalte «andre» eller «teologiske» bruk, fører dermed mennesket til Kristus og evangeliet.²⁴⁶ Evangeliet befri mennesket fra samvittighetens terror. Ja, Luther kan endog tale om at mennesket rett og slett blir befridd fra samvittigheten (*libertas conscientiae*).²⁴⁷

Formelen «gjennom ordet alene» må ikke tolkes i verbalistisk retning, slik tilfellet ofte har vært i den lutherske tradisjonen. «Ordet» i streng teologisk forstand er imidlertid den andre personen i treenigheten, Gud som i Kristus antok menneskelig natur (Joh 1,14). «Ordet» inkluderer alle former for kommunikasjon og tegnbruk som kan uttrykke evangeliet, også f. eks. billedkunst og musikk.

I denne forstand omfatter «ordet» også sakramentene. Reformatorene har aldri hatt som intensjon at eksklusivitetsformelen «gjennom ordet alene» skulle innebære en

²⁴⁵ Ebeling 1979, 3, 223; Jünger 2011, 193 ff.

²⁴⁶ Jf. Paulus tale om loven som «tuktemester» (Bibel 2011: «vokter») til Kristus, Gal 3,24.

²⁴⁷ Denne talen om «samvittighetsfrihet» hos Luther må ikke forveksles med samvittighetsfrihet i betydningen frihet til å følge sin samvittighet.

nedvurdering av sakramentene. Dåpen og nattverden *anskueliggjør* det som Gud virker gjennom ordet. Guds hørbare ord kommer til og forenes med en ytre, verdslig handling (måltid, bruk av vann), slik at ordet ved denne handlingen framstår som synlig og sansbart. Luther slutter seg Augustins beskrivelse av hvordan et sakrament blir til: «Kommer ordet til elementet, blir det et sakrament, og det blir selv liksom et synlig ord (*Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum*)».²⁴⁸

Synderen rettferdiggjøres utenfor seg selv («extrinsece»), og den rettferdiggjorte må stadig på nytt hentes ut av seg selv og inn i rettferdiggjørelses-hendelsen. Intensjonen med formelen «gjennom ordet alene» er å sikre denne nødvendige forståelsen av rettferdiggjørelsen som «utvendig». Rettferdiggjørelsens struktur og orientering har karakter av eksternitet.²⁴⁹

Gjennom troen alene

Den Gud som rettferdiggjør det gudsløse mennesket, muliggjør tro og forlanger tro av mennesket. Luther uttrykker dette pregnant i Den store katekismen: «De to hører sammen, tro og Gud (Denne die zwey gehören zuhauffe, glaube und Gott)».²⁵⁰ Som vi har sett: Bare i troen lar mennesket Gud være Gud. Bare som troende oppgir mennesket sitt håpløse prosjekt: selv å ville være Gud.

De tre første eksklusivitetsformlene peker på Kristus, nåden og ordet for å utelukke mennesket som bidragsyter i rettferdiggjørelshendelsen. Troen derimot er en livsakt som mennesket fullbyrder, og gjennom denne akten blir mennesket trukket inn i Guds rettferdiggjørelse. Den troende innlater seg på Guds ord, som har karakter av løfte. Den troende «unner seg Guds nåde».²⁵¹

Hvordan blir mennesket trukket inn i Guds rettferdiggjørende handling gjennom troen, slik at troen med rette kan beskrives som rettferdiggjørende tro (*fides iustificans*)? Troen er menneskets ja til Guds ja, til Guds bejaende dom over mennesket. Dette ja'et kommer fra hjertet, det vil si fra sentrum i menneskets eksistens, fra menneskets livssentrum. Hele menneskets liv og eksistens konsentrerer seg i troen til et ja. Troen har derfor karakter av tillit. Tillit er aldri noe partielt. Delvis tillit er mistillit.

²⁴⁸ Sitert etter Jüngel 2011, 198

²⁴⁹ Jüngel 2011, 169 ff.

²⁵⁰ WA 30, 133, 7.

²⁵¹ Jüngel 2011, 201.

Rettfærdiggjørelsen konstituerer det nye mennesket.

Hvilken karakter har den tro som svarer ja til Guds ja? Interessant i denne sammenhengen er oppgjøret Eberhard Jüngel foretar med Rudolf Bultmann og den tidlige eksistensteologiens forståelse av troen som avgjørelse og lydighet.²⁵² Bultmann skiller mellom gjerning (Werk, ergon) og handling (Tat, praxis). Troen er for lutheraneren og Paulus-tolkeren Bultmann definitivt ikke en gjerning. Men ifølge Bultmann ser Paulus troen som menneskets handling, i form av avgjørelse og lydighet. Guds nåde setter mennesket fri til å foreta troens avgjørelse, til å være lydig mot troen.

For Jüngel innebærer denne forståelsen at nåden ikke er tenkt tilstrekkelig konsekvent og radikalt igjennom, og dermed at Bultmann kommer feil ut med sin trosforståelse. Nåden fornyer hele menneskets eksistens. Dermed kan ikke mennesket selv tenkes å konstituere sitt nye jeg i en avgjørelse. Troen er menneskets ja til Guds virksomme rettfærdiggjørelsesdom. I troen sier mennesket ja til at Gud *allerede* har felt en nådig avgjørelse over det. Det troende mennesket anerkjenner at det i Jesu Kristi person allerede er foretatt en avgjørelse av hvem mennesket er.²⁵³ Det nye mennesket er dermed allerede konstituert, ved nåden, før troens lydighet.

Uten at dette er ekplisert i Jüngels drøfting av nådens og troens karakter, skimter vi i dette oppgjøret ulike forståelser både av rettfærdiggjørelsen og predestinasjonen. Mens Bultmann primært forstår rettfærdiggjørelsen imputativt, som tilregnelser, forstår Jüngel rettfærdiggjørelsen som effektiv. Rettfærdiggjørelsen *skaper* det nye mennesket. Jüngel synes også, med Karl Barth, å lære at i Kristus, den ene Guds utvalgte, er alle mennesker utvalgt til frelse.

For Jüngel får troen følgelig karakter av å være en *oppgjørelse* av seg selv som konstituert av Gud som et nytt menneske - i og med Kristus-hendelsen. Dette trekket ved Jüngels trosforståelse - og en tilsvarende forståelse av rettfærdiggjørelsen - kaster lys over at han med styrke kan hevde Luthers syn på rettfærdiggjørelsen som *definisjon* av mennesket, og hans frimodige bruk av denne teologiske definisjonen også på det «verdslige» mennesket, mennesket i verden, utenfor troen. Som vi skal

²⁵² Jüngel 2011, 203 ff.

²⁵³ Troens «ja» er for Jüngel «der *entdeckende Nachvollzug* der göttlichen Entscheidung über den Menschen durch den Menschen», Jüngel 2011, 205. Nachvollzug, nachvollziehen, har på tysk en meget vid betydning: Å forstå, begripe, føle med, sette seg inn i, rekonstruere, etterlikne. Skal vi prøve oss på en parafaserende oversettelse av Jüngels formulering, må det bli noe slikt som: Troens ja er at mennesket i etterhånd, som en oppdagelse, griper og gjør til sin egen den avgjørelsen som Gud allerede har felt over mennesket.

se: Ethvert menneske, uansett tro, har i kraft av Guds rettferdiggjørelse verdighet og ukrenkelighet.²⁵⁴ Ethvert menneske er konstituert som person, ikke i kraft av seg selv og sine prestasjoner, men i kraft av Guds rettferdiggjørelse.²⁵⁵

Jüngel aktiverer med denne forståelsen av troen indirekte noen fortrenge elementer i Luthers og reformatorenes frelseslære, nemlig predestinasjonen og forståelsen av menneskets vilje som «trellbunden».

Gjennom troen alene betyr ved Gud alene.

Som vi har sett, forstår Luther troen som en gjerning Gud virker «i oss og uten oss (*in nobis et sine nobis*)», til forskjell fra de vanlige gjerningene, som Gud virker «med oss og i oss (*nobiscum et per nos*)». Når det gjelder frelsen, kan med andre ord menneskets tro aldri inngå i et samvirke med Gud. Frelsen skjer ved Gud alene.

Dette stemmer godt overens med Confessio Augustana art. 5, hvor det heter at Gud i dem som hører evangeliet, virker troen «hvor og når han vil (*ubi et quando visum est Deo*)». Med et slikt innrettet trosbegrep blir eksklusivitetsformelen «gjennom troen alene»²⁵⁶ et kortfattet uttrykk for hele rettferdiggjørelseslæren. «Gjennom troen alene» uttrykker at vi ikke ved menneskelig virksomhet kan medvirke til vår rettferdiggjørelse.

Etter stridighetene mellom den augustinske og pelagianske frelsesforståelsen i tidlig middelalder, endte den katolske kirke opp med et slags kompromiss, ofte kalt den semipelagianske posisjon.²⁵⁷ Semipelagianismen skiller seg fra pelagianismen ved at den førsnevnte retningen anser Guds nåde som «forekommende». Guds nåde kommer før, er primær i forhold til, og bevirker menneskets fortjenestefulle gjerninger. Frelsen skjer på Guds initiativ og med Guds hjelp, formidlet gjennom den forekommende nåde (*gratia praeveniens*) som inngytes i mennesket gjennom

²⁵⁴ Verdighet er forskjellig fra verdi. «Verdi» er en kategori som hører hjemme i det økonomiske liv, det vil si i en «verdslig» logikk. Overført til teologien blir «verdi» en lovisk og ikke en evangelisk kategori. Kristen teologi hindrer oss i å anlegge et verdi-synspunkt på mennesket. Det rettferdiggjorte menneske har verdighet, ikke verdi. Jf. E. Jüngel, «Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die 'Tyrranei der Werte'», i E. Jüngel (2003), 90.

²⁵⁵ Et interessant spørsmål er hvorvidt Jüngel på dette punktet erstatter skapelsen – creatio continua – med rettferdiggjørelsen. Finnes det en gudbilledlighet som kan tenkes forut for og uavhengig av rettferdiggjørelsen?

²⁵⁶ Ablativformen fide kan omskrives med «gjennom troen» (per fidem), men vel å merke ikke med «på grunn av troen» (propter fidem). Jf. Conf. Augustana IV: «iustificentur propter Christum per fidem».

²⁵⁷ Jf. note 231 om Pelagius og pelagianisme.

sakramentene (*gratia infusa*). Mennesket svarer på Guds forekommende nåde ved å tro. Troen er en avgjørelse mennesket tar av fri vilje. Den thomistiske skolastikken videreførte den semipelagianske forståelsen av frelsen og troen.

Semipelagianismen innebærer, til forskjell fra Luthers posisjon, at mennesket medvirker til sin egen frelse. Strengt tatt blir troen innenfor en slik konsepsjon et menneskelig meritum, som inngår i et samvirke med Gud. Menneskets tro blir den siste og avgjørende betingelsen for Guds frelse. En logisk følge blir at mennesket dermed i siste instans kan takke seg selv for frelsen – en tanke som for Luther framstår som bespottelse av Kristus. Med en slik forståelse av troen blir også formelen «ved troen alene» tømt for mening.

Antakelig er det grunnlag for å hevde at luthersk forkynnelse og kirkeliv gjennom de siste par århundrer har vært mer semipelagiansk enn luthersk i forståelsen av troen og tilegnelsen av frelsen.

Troen og de døptes prestedømme

Av læren om rettferdiggjørelsen ved tro alene utledet Luther og reformatorene sin lære om de troendes allmenne prestedømme, som også kan kalles de døptes prestedømme. Denne læren fikk stor betydning for den reformatoriske forståelsen av kirken, ekklesiologien. Gjennom læren om de troendes prestedømme fikk dåpen en tydelig og sterk ekklesiologisk relevans.

Til Guds rettferdiggjørende handling hører at den som tror på Kristus, får del i hans presteembete. Det betyr ikke at den troende får del i Kristi prestelige selvhengivelse, men i «forkynnelsen og framstillingen» av hans prestelige selvhengivelse.²⁵⁸ Jesus Kristus alene er øverstepresten som ofrer seg selv for menneskene, uten at menneskene medvirker i dette. Men i utøvelsen av sin prestelige gjerning trekker Kristus alle dem som tror på ham, inn i denne gjerningen.²⁵⁹ Alle troende blir dermed gjort til prester. Det kultisk forståtte prestedømmet er med Kristi forsonende offergjerning opphevet og erstattet av de troendes eller de døptes prestedømme.

Skillet mellom prester og lekfolk i kirken er dermed ikke et teologisk begrunnet skille. Dåpen, som gir delaktighet i Kristus, er den egentlige vigsel til prestatjeneste: «For alt

²⁵⁸ Jüngel 2011, 214 ff.

²⁵⁹ Jf. 2 Kor 5, 18 ff.

som er krøpet ut av dåpen , kan rose seg av allerede å være viet til prest, biskop og pave».²⁶⁰

Forskjellen på alle de døptes prestedtjeneste og tjenesten med ord og sakrament i kirken, beror dermed ikke på en ulik status i forhold til Kristi prestelige embete, slik dette forstås i katolsk teologi.²⁶¹ Forskjellen består kun i en ordningsmessig begrunnet arbeidsfordeling. Tjenesten med ord og sakrament skjer innenfor og som del av de troendes allmenne prestedømme, som alene har del i Kristi prestelige gjerning. Samtidig gis tjenesten med ord og sakrament som oppgave og «embete» til bestemte personer innenfor det allmenne prestedømme. «Det som er felles, kan nemlig ingen tilta seg uten fellesskapets vilje og befaling» ... Det [er] bare med henblikk på embetet og arbeidsoppgaven at det er noen virkelig og ekte forskjell på legfolk og prester, fyrster og biskoper og det de kaller for 'geistlig' og 'verdslig'. Hva stand angår, finnes det ingen forskjell, for de tilhører alle den geistlige stand og er ekte prester, biskoper og paver».²⁶²

Dette betyr ikke at den tjeneste med ord og sakrament i kirken avleder sin fullmakt fra menigheten når det gjelder innholdet i forkynnelsen og sakramentsforvaltningen. Den reformatoriske læren om at det kirkelige embetet er innstiftet av Gud, utelukker en delegasjons-tenkning om embetet.²⁶³ Confessio augustana art. 5 kan hverken forenes med en slik delegasjonstenkning i «høykirkelig» form, det vil si at presten henter sine embetsfullmakter fra biskopen, eller i «lavkirkelig» form, det vil si at presten henter sine embetsfullmakter fra menigheten.

Luther og reformatorene så ingen motsetning mellom læren om det kirkelige embetet og en forståelse av de troendes eller døptes allmenne prestedømme som grunnlag et for å hevde den prinsipielle likhet mellom alle kirkemedlemmer. Alle døpte har myndighet og medansvar i den kristne kirke, også når det gjelder skriftutleggelse og kirkelære. Læren om de troendes prestedømme korresponderer med prinsippet om «skriften alene» og gir en ny begrunnelse for autoritet og maktforhold i kirken.

²⁶⁰ ViU 2, 14

²⁶¹ Det 2. vatikankonsil fastslo, til forskjell fra Tridentiner-konsilet, at både de troendes prestedømme og «tjenesteprestedømmet» har del i Kristi presteembete, men «på hvert sitt særlige vis (*suo peculiario modo*)». Se Jüngel 2011, 218.

²⁶² ViU 2, 14

²⁶³ Confessio augustana art. 5: «institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta.» «... hat Gott das Predigtamt eingesetzt». Lortz 1980, 21

Den reformatoriske læren om de døptes prestedømme har idehistorisk bidratt til moderne forståelser av egalitet og demokrati.

Rettferdiggjørelse – relevans i vår tid?

Senmiddelalderen er blitt karakterisert som angstens tidsalder. Særlig gjaldt dette Tyskland. Hieronymus Bosch, som riktignok ikke var tysker, men nederlander, skapte malerier som gjennom groteske motiver og virkemidler gir uttrykk for tidens selvpinende bekjeftigelse med døden.

Viktig å merke seg er at døden for 1400- og 1500-tallets mennesker ikke representerer tomhet og intethet, slik tilfellet er for de fleste moderne mennesker. Døden sto i senmiddelalderen for «en borende uvisshet om formene for liv etter døden – som forsoning med Gud eller med kvaler i helvetets avgrunn som aldri vil ta slutt».²⁶⁴

Senmiddelalderens kirkelige fromhet utviklet seg i korrespondanse med denne livsfølelsen. Helgnene, og særlig Maria og hennes forbønn for synderen til den dømmende Gud, fikk en framtrødende plass i fromhetslivet.

Helgendyrkelsen stimulerte i sin tur valfarter. Gudsmoder-framstillingen «Den skjønne Maria» i Regensburg viste seg i 1519 å ha helbredende krefter. At det i løpet av tre år ble forrettet 25374 messer for pilegrimene som strømmet til kapellet hvor det undergjørende bildet befant seg, det vil si om lag én messe pr. time døgnet rundt, illustrerer omfanget denne fromhetstypen kunne få.

Stiftelser og broderskap, som vi har sett Luther omtale i lite flatterende ordelag, blomstret. En stiftelse var en pengesum eller eiendom som ble gitt til kirken for å oppføre en kirkebygning eller et alter og lønne prester som skulle lese messe til sjelefredelse for stifteren, eller for noen som stifteren ville hjelpe, på denne eller den andre siden av døden. Broderskapene var foreninger hvor medlemmene forpliktet seg til forbønn for avdøde medlemmer, som en siste bistand i en uviss tilværelse etter døden. Ved å kjøpe avlat kunne synderen unngå, eller korte inn på, det pinefulle oppholdet i som ventet i skjærsilden.

Massesuggesjon med paradering av syndebukker, jødehat og pogromer var en del av dette bildet. Tyrkernes frammarsj i Europa bidro til å intensivere en angstfull

²⁶⁴ Schilling 2014, 52, min oversettelse.

livsfølelse. En utbredt opplevelse var at man sto framfor den apokalyptiske endetiden, det endelige oppgjøret mellom godt og ondt, lys og mørke, Kristus og Antikrist.

Dette betyr ikke at senmiddelalderens mennesker var handlingslammet av angst og uvisshet. En framvoksende renessanse og humanisme formidlet framtidstro og optimisme kulturelt og religiøst. Sosialt og økonomisk gjennomgikk mange områder i Nord- og Mellomtyskland endringer preget av urbanisering og sterk utvikling av handel, håndverk og bergverk. Luthers far slo seg opp fra å være bondesønn og gruvearbeider, til å bli en relativt velstående driver og eier av gruvevirksomhet.

Denne sammensatte livsfølelsen i tysk senmiddelalder var det «rom» Martin Luther ble født inn i og virket innenfor. Som historisk aktør var han med og gav form til reformasjonstiden som en historisk oppbruddstid. Men Luther var også selv et barn av dette oppbruddet.²⁶⁵

Hva betyr denne innvevingen av Luther i en historisk tilbakelagt tid for vår vurdering av Luthers kristendomsforståelse? Som all teologi er også Luthers teologi kontekstbestemt. Spørsmålet som reiser seg, er: Har denne teologien, og særlig læren om rettferdiggjørelsen, med sine tydelige røtter i en bestemt historisk kontekst som ikke er vår, likevel nåtidsrelevans, «overføringsverdi»? Svaret får konsekvenser for Luthers dåpsforståelse, som er flettet sammen med hans rettferdiggjørelseslære, slik vi har sett.

«Mening» eller rettferdiggjørelse?

Svarer rettferdiggjørelseslæren på spørsmål som dagens mennesker stiller? Under Luthers teologiske søken og svar lå spørsmålet om hvordan mennesket kunne bli tatt imot av en nådig Gud. Samtidens erfaringer knyttet til synd og tilgivelse av synd var utvilsomt den eksistensielle drivkraften bak dette spørsmålet etter menneskets rettferdighet for Gud.

En utbredt oppfatning er at nåtidens eksistensielle hovedspørsmål er av en annen art enn det som slås an med begrepet rettferdiggjørelse. Dagens menneske kjenner seg ikke syndig og spør følgelig heller ikke etter en nådig Gud. Hinsides spørsmålet etter en nådig Gud, eller etter Gud overhodet, spør dagens menneske etter «mening».

²⁶⁵ Schelling, 55

Gerhard Ebeling mener det finnes en forbindelse mellom spørsmålet etter mening og spørsmålet etter det rettferdige – forstått som det rette – mennesket.²⁶⁶

Rettferdiggjørelseslæren presiserer gudsspørsmålet, slik dette melder seg, ikke som et teoretisk tema, men som et livsspørsmål. Spørsmålet om Gud er til, erfart som et livsspørsmål, og om Gud rettferdiggjør mennesket – det vil si gjør mennesket til et rett menneske – er spørsmål som konvergerer. Teologiens sak er ikke Guds eksistens i og for seg. Teologiens gjenstand er Gud sammen med mennesket, Gud som møter mennesket. Luther definerer teologien ikke som blott og bar gudslære, men som *cognitio Dei et hominis*, en erkjennelse av Gud og mennesket, Gud og mennesket i relasjon til hverandre.²⁶⁷

Det er en illusjon å tro at andre soteriologiske begreper - forsoning, forløsning, evig liv, å være Guds barn, å bli gjenfødt, bli helliggjort osv. - er lettere å akseptere for moderne mennesker enn begrepet rettferdiggjørelse. Også i disse begrepene melder rettferdiggjørelseslærens tema seg – mennesket i dets gudsrelasjon, sett på bakgrunn av synden, som i grunnleggende forstand er ødeleggelse av denne relasjonen.

Ebeling peker på Nietzsche som en tidstypisk og illustrerende representant for det synet at det moderne, ateistiske meningsspørsmålet har erstattet det religiøse rettferdiggjørelsesspørsmålet. Nietzsche tror på «vitenskapen». Vitenskapen har, ifølge Nietzsche, som oppgave å la menneskets eksistens framstå som begripelig. Med denne begripeligheten er menneskets eksistens «rettferdiggjort», slik Nietzsche formulerer dette ved å låne et sentralbegrep fra den kristne tradisjonen. Vitenskapen er instrument for rettferdiggjørelsen av menneskets tilværelse.

Rettferdiggjørelsesspørsmålet har gjennom dette grepet forvandlet seg til et spørsmål om mening. Mennesket selv er blitt både aktør og forum for rettferdiggjørelsen. Om tilværelsen har mening, avgjøres av om mennesket kan begripe tilværelsen i sammenheng med det som vitenskapen kan fatte. Rettferdiggjørelse skjer gjennom det som det handlende, forskende og produserende mennesket kan frambringe. Rettferdiggjørelse i denne forstand er at mennesket gir seg selv mening.

²⁶⁶ Ebeling 1979, 3, 204 ff.

²⁶⁷ *Cognitio dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica, et ita cognitio dei et hominis, ut referatur tandem ad deum iustificantem et hominem peccatorem, ut proprie sit subiectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator*». Enarratio in psalmos, Salme 51, WA 40, 2, 327f. Se Ebeling 1971, 221 ff.

Ebeling hevder at dette synet på mennesket som rettferdiggjør seg selv gjennom å gi seg selv mening, ikke tar menneskets erfaring på alvor. For det første er idealet om mening forstått som meningshelhet en utopi. «Vitenskapen» kan ikke by oss en helhet av mening, bare partielle og fragmenterte meningssammenhenger.

For det andre er det i menneskets livssammenheng ikke helhetlige konstruksjoner av mening som hjelper mennesket, men snarere konkrete glimt av meningsbekreftelse midt i det ubegripelige.²⁶⁸ Til modernitetens prosjekt hvor mennesket stifter sin egen mening, minner Ebeling om at de mest graverende meningsløsheter forårsakes av mennesket selv.

Endelig påpeker han at når mennesket blir opphavsmann og forum for sin egen rettferdiggjørelse, forstått som stiftelse av mening, mister mennesket distansen til seg selv. Meningsstiftelsen inviterer til livsløgn. Mennesket tildekker spørsmålet om hva det er i menneskets livssammenheng som gir mennesket visshet om seg selv. Ved å definere mennesket som sin egen meningsgiver, tror mennesket at det har besvart hvem det selv er, uten at dette er tilfellet.

Ved å omdefinere rettferdiggjørelsesspørsmålet til spørsmålet etter mening, oppstår det så å si en rekyleffekt når meningsspørsmålet skal besvares i erfaringens kontekst. I denne rekyleffekten avtegner grunnstrukturen i rettferdiggjørelseslæren seg: spørsmålet etter mennesket.

En liknende dekonstruksjon av «mening» som nytidens grunnproblem finner vi hos Charles Taylor. I boken *A Secular Age* knytter han en diskusjon av temaet mening til den franske tenkeren Luc Ferry.²⁶⁹ Ferry tematiser den moderne erfaringen av å mangle en ytterste mening som kan gi mening til enkelt-meningene, «le sens du sens», altså en siste-legitimasjon av det meningsuniverset vi lever i. Ferry mener denne ytterste meningen kan finnes, uten Gud. Denne ytterste meningen transcenderer hverdagserfaringen, men den befinner seg likevel ikke utenfor det menneskelige domene. Den er så å si horisontalt transcendent, ikke vertikalt transcendent. Mennesket stiller selv opp utenomverdslige verdier («valeurs hors du monde»), og ved dette erkjenner mennesket seg som sant menneske («l'homme s'avère véritablement homme»). Som eksempel viser Ferry til unge mennesker som erfarer ultimat mening gjennom å praktisere universell medmenneskelighet i en organisasjon som f. eks. Leger uten grenser.

²⁶⁸ «Aufleuchten konkreter sinnbejahung inmitten von Unbegreiflichem», Ebeling 1979, 208.

²⁶⁹ Taylor 2007, 676 ff.

Taylor mener denne orienteringen mot begrepet mening i diskusjonen om det moderne menneskets situasjon likevel blir for abstrakt til å kunne forklare og legitimere menneskelig handling og engasjement. I realiteten er det ikke «mening» som en universell erfaring mennesket søker, men noe som alltid er mer konkret enn «mening». Mennesker vil dø for Gud, revolusjonen, det klasseløse samfunnet. Men ingen vil gå i døden for «meningen».

Menings-begrepet hører etter Taylors syn ikke hjemme i den faktisk handlendes perspektiv. Det tilhører den distanserte forsker-tilnærmingen til virkeligheten, f. eks. innenfor en vitenskapelig religionsteori. Både i møte med religionenes faktiske og historiske mangfold og med de mange ulike former for moderne ikke-tro er det vanskelig, og pretensiøst, å identifisere mening som den underliggende motivasjon for mennesket. I den form for sekularitet hvor mennesket befinner seg i et mangedimensjonalt krysspress mellom former for ikke-tro og tro, og der heller ikke troende lenger hviler i fortidens selvfølgelige innfelthet i en høyere, hellig orden, er menneskets spørsmål til tilværelsen uavsluttet og ubesvart, både for troende og ikke-troende.

Denne sløyfen innom Taylor viser at hans problematisering av meningsspørsmålet som det grunnleggende menneskelige spørsmål i vår tid samsvarer med Ebelings analyse ovenfor. Den partikulære, konkrete erfaringen av mening, ofte midt i det meningsløse, er i livssammenhengen viktigere enn mening som totalerfaring av virkeligheten. Og den moderne oppfatningen av mennesket som sin egen meningsgiver fører mennesket tilbake til et uavsluttet, ubesvart spørsmål etter mennesket.

I likhet med Ebeling påpeker Jüngel at det moderne meningsspørsmålet iscenesetter mennesket som handlende, som sin egen stifter av mening. At spørsmålet etter mening får en framskutt plass, henger sammen med menneskets moderne selvforståelse: At mennesket skaper seg selv gjennom sin gjerning.

Men hvor Ebeling ser til å ville utarbeide det moderne meningsspørsmålet som et tilknytningspunkt for rettferdiggjørelseslæren, stiller Jüngel seg avvisende til at dette spørsmålet har teologisk relevans.²⁷⁰ Rettferdiggjørelseslæren skal ivareta sannheten om mennesket, det vil si at mennesket blir sant menneske ved å få sin væren tilsagt av Gud. Denne interessen for sannhet skiller kristentroen fra alle menings-systemer.

²⁷⁰ Jüngel 2011, 222 f.

Mennesket som sin egen skaper

Å bli gjort rettferdig av Gud gjennom troen er å bli hentet ut av rollen som sin egen skaper. Kanskje er dette det mest anstøtelige punkt ved evangelisk-lutherks kristentro i møte med det moderne mennesket, som i tiltakende grad trer inn i rollen som skaper av seg selv. For evangelisk-luthersk tro er det ikke først og fremst i den nye tids «umoral» at mennesket framstår som synder, men i den moderne (over-)troen på mennesket som sin egen skaper.

Men som i de fleste former for synd er det et sannhetsmoment i menneskets selvforståelse som sin egen skaper. Det er et element av noe rett og rimelig når mennesket vil konstituere sitt eget selv. Det legitime ved det moderne selvkonstituerende prosjektet er å bruke friheten moderniteten har ført med seg til å realisere evner og muligheter, som for troen er Skaperens goder og gaver. Dette prosjektet er i økende grad blitt mulig gjennom nye samfunnsstrukturer, teknologiske nyvinner, økonomisk velstand, velferdssamfunnet, sosial mobilitet, utdanning, åpnende normer og verdier. Det er viktig at teologien og kirken taler vel om dette i og for seg legitime og håpefulle mulighetsrommet som moderniteten har innredet for menneskelig utfoldelse og selvrealisering.

Men det moderne menneskets innflytting og etablering i dette rommet av muligheter har fått karakter av overanstrengelse av det menneskelige. Når mennesket absolutterer seg selv, det vil si løsriver seg fra enhver instans som står overfor mennesket, møter mennesket, spør etter mennesket, slik Gud gjør, da trues – paradoksalt nok - det menneskelige. Det selvrealiserende mennesket, som er ute etter å konstituere eller konstruere sin identitet gjennom sine egne prestasjoner, framstår for den teologiske betraktningen som et uttrykk for synden.

Det nye ved vår tid er ikke at mennesket vil konstituere seg selv. Adam var den første selv-konstruktør. Selvkonstitueringsens vesen er «ikke å ville at Gud er Gud, men selv ville være Gud», for å gripe tilbake til Luthers formulering. Selvkonstitueringen er arvesyndens grunnbevegelse. Det nærmest grenseløse omfanget av virkemidler og muligheter som det moderne mennesket rår over, er det nye ved modernitetens selvskaper-prosjekt. Nytt er antakelig også de manglende bremsemekanismene i en teknokratisk og målrasjonell kultur. Menneskets illusjoner og forførelse av seg selv har færre korrektiver enn før. Selv døden, som en absolutt grense for menneskets selvutfoldelse, er langt på vei blitt fortrent og usynliggjort. Vi kunne alle trenge en ledsager som hvasket oss i øret: Husk, du skal dø!

Prestasjonssamfunnet

Det moderne samfunnet framstår, kanskje mer rendyrket enn noen gang, som et ytelses-samfunn, et prestasjonssamfunn, hvor mennesket betraktes som bærer av sin egen eksistens. Mennesket er *homo faber*, det produserende mennesket, som ikke bare frambringer objekter, men gjennom objektene også frambringer seg selv, iscenesetter seg selv, gjør seg selv gjeldende, står til ansvar for seg selv.

Vi arbeider med spørsmålet om hvilken relevans rettferdiggjørelseslæren - og dåpen som rettferdiggjørelsens og frihetens sakrament - har for vår egen tid. På leting etter et svar kan det være interessant å parallellføre det senmiddelalderlige religiøse ytelsessamfunnet på Luthers tid med vår tids sekulære - noen vil si quasi-religiøse - ytelsessamfunn.

Den franske filosofen Dany-Robert Dufour hevder at det neoliberalistiske samfunnet er i ferd med å skape en ny mennesketype, en ny antropologi, som beveger seg i retning av å oppløse alle bånd til det som omgir mennesket, det vil si samfunn, kultur, tradisjon, natur. Det neoliberale mennesket er på vei mot den absolutte egoisme.

Dufour beskriver neoliberalismen som en menneske-omskapende, totalitær ideologi, som har fellestrekk med nazismen og stalinismen. Det moderne subjektet, med røtter i den store sivilisasjonsprosessen som begynte med 1400-tallets renessanse, og som i nytiden ble definert og diagnostisert av Kant og Freud, gjennomgår i overgangen til postmoderniteten en mutasjon som innebærer at det frie mennesket på nytt blir en slave. Mutasjonen av mennesket skjer parallelt med den mutasjonen som kapitalismen gjennomgår ved at den gjennom neoliberalismen forvandles til å bli total. I denne mutasjonsprosessen mister mennesket forbindelsen med absolutte eller transcendent verdier, som var nedfelt i det Jean-François Lyotard kalte de «store fortellingene». I stedet for frigjøring - som liberalismen gir løfte om - innebærer den antropologiske mutasjonen at mennesket mister dømmekraften. Det referanseløse mennesket taper sin kritiske sans. Mennesket får «reduisert sitt hode».²⁷¹

Markedet er ifølge Dufour blitt den nye guddommen. Markedsøkonomien er i neoliberalismen en invaderende og totalitær religion, som gir løfter, slik alle religioner gjør, men som i virkeligheten underlegger seg mennesket. Markedet og det liberale prinsipp blir ikke bare en destruktiv kraft i forhold til økonomien i bokstavelig

²⁷¹ Dufour 2003

forstand, men også i forhold til økonomien – husholdet - som rommer det mellommenneskelige, kulturelle, symbolske og økologiske livet.²⁷²

I sin bok om sammenhengen mellom neoliberalismen og pornografien beskriver Dufour neoliberalismens nye moralske orden. Mens den gamle moralske orden påla borgerne å disiplinere seg og holde i sjakk impulsene og begjæret, oppfordrer neoliberalismens moral til å eksponere og realisere begjæret og impulsene. Den nye moralske orden feirer en allianse mellom Adam Smith og Marquis de Sade. Den hyller pornografi, egoisme, forakt for loven, anerkjennelse av sosialdarwinismen og instrumentaliseringen av den andre.²⁷³

Dufour maler sitt lerret med bred pensel. Men forstått som tendenser er det vanskelig å blende av fra de trekkene han beskriver ved det neoliberale globale samfunnet og den mennesketypen dette samfunnet frambringer. Det interessante ved Dufour er hvordan en sekulær tenker, med røtter i den franske opplysningstradisjonen, gir en analyse av hvordan det relasjonsløse mennesket, det totalt emansiperte individet, som er henvist til å bære sin egen eksistens, blir et slavebundet, perverst og hodeløst menneske.

Mennesket som Dufour beskriver, er kanskje ikke et faktisk eksisterende menneske, men likevel en tankevekkende idealtypisk framstilling av det mennesket som er blitt sin egen skaper, og dermed slave.

Religion som prestasjon

I analysen av Luthers tekster har vi fått glimt inn i institusjoner og praksisformer som Luther oppfattet som uttrykk for menneskets trang – og tvang - til å realisere sin egen rettferdighet for Gud. I senmiddelalderens frelsesforståelse spilte ikke minst botssakramentet en viktig rolle, som en praktisk-kirkelig forlengelse av frelseslæren. På 1000-tallet oppsto avlaten som lære og praksis, og avlaten ble koplet sammen med botssakramentet. I den videre utviklingen ble avlaten en viktig økonomisk kilde for kirkehierarkiet.

²⁷² Dufour 2007

²⁷³ Dufour 2009

I renessansen ble det enda viktigere enn før for det kirkelige hierarkiet å presentere seg selv og sin makt, blant annet gjennom påkostede bygninger og hoff. Dette gjaldt særlig paven, men også de tyske kirkefystene.²⁷⁴

Det årlige skriftemålet, som var en plikt for enhver kristen, befridde den kristne fra den evige fordømmelsen som Gud ila synderen. Skriftemålet med prestens «avløsning» av synderen (*absolutio* hvilte på tre forutsetninger: hjertets anger (*contritio cordis*), munnens bekjennelse (*confessio oris*) og fyldestgjørende handling (*satisfactio operis*). Den sistnevnte forutsetningen, altså innfrielse av den botstraffen som presten hadde ilagt synderen, ble effektivert etter at presten hadde meddelt syndstilgivelsen.

Botstraffen som skulle kompensere for synden, kunne være gode gjerninger av ulike slag, omsorg for fattige, asketiske øvelser, pilegrimsreiser til hellige steder. Gradvis utviklet det seg en praksis med at botstraffen, f. eks. en pilegrimsreise, kunne ettergis gjennom økonomisk kompensasjon. Også straffen i skjærsilden, som var en «timelig» straff, det vil si at den ikke var evig, ble omfattet av avlaten. Gjennom plenaravlaten kunne skjærildsstraffen og alle botstraffer oppheves fullstendig. Avlat kunne også kjøpes for å forkorte eller oppheve skjærsildstraffen for døde.²⁷⁵

En viktig teologisk forutsetning for avlaten er forestillingen om skatten av fortjenestefulle gjerninger som helgnene har opparbeidet (*thesaurus meritorum sanctorum*), og som kirken ved paveembetet forvalter. Denne skatten er blitt til fordi helgnene har framskaffet et overskudd av gode gjerninger (*opera supererogationis*), det vil si flere gode gjerninger enn det som var nødvendig til deres egen frelse. Denne skatten er utømmelig fordi også Kristi fortjeneste regnes med i den.

²⁷⁴ Foranledningen til Luthers kritikk av avlatshandelen var salget av avlatsbrev som foregikk i kurfyrstedømmet Brandenburg, med grense til kurfyrstedømmet Sachsen og Wittenberg. Byens innbyggere dro til Brandenburg for å kjøpe avlat, og i forbindelse med skriftemål i hjembyens kirke kunne de hevde at straffen for deres synd var oppgjort. Uten at Luther visste dette, gikk inntektene av dominikanernes avlatssalg på den andre siden av grensen ikke bare til byggingen av Peterskirken i Roma, men også til å nedbetale en enorm gjeld som Albrecht av Hohenzollern hadde pådratt seg. Albrecht var i utgangspunktet prins av Brandenburg. Dertil ble han – uten å være teolog - utnevnt til erkebiskop av Magdeburg. Da han så skulle erverve erkebispestolen i Mainz, som også innebar verdigheten som den tyske kirkes preses og som kurfyrste, måtte han betale en stor sum til Roma for å få pavelig dispensasjon fra forbudet mot å inneha flere bispeembeter. Schilling 2014, 163.

²⁷⁵ Kaufmann 2014, 48 ff.

Paven kan utdele avlat, altså ettergi syndestraff, fordi han har fullmakt til å trekke på «kontoen» av fortjenestefulle gjerninger.²⁷⁶ Avlaten åpnet dermed for en kommersialisering av det religiøse livet, som Luther kritiserer.

I folkefromheten og blant enkelte avlats-selgere, såkalte *questores*, kunne avlaten oppfattes og framstilles ikke bare som en ettergivelse av syndens straff, men som tilgivelse av selve synden. En slik forståelse og praktisering av avlaten innebar at Guds frelse var blitt en regelrett handelsvare. Denne utglidningen ble vel å merke kritisert av skolerte representanter for pavekirken. Blant disse var Cajetan, kardinalen og den pavelig legat til Tyskland som foretok avhøret av Luther i Augsburg i 1518.

Luthers første disputasjonstese om avlaten er ikke en luthersk oppfinnelse. Tanken om at hele den kristnes liv skal være en bot, var en bærende forestilling i den monastiske fromheten. I høymiddelalderen ble forståelsen av kristenlivet som kontinuerlig bot «demokratisert» til å gjelde alle kristne. Men hvordan skulle boten utføres? De ulike institusjonene og praksisene for utøvelse av bot gav senmiddelalderens fromhet en karakter av ytelsesfromhet, av religiøs prestasjon.²⁷⁷ Når denne fromheten også ble koplet sammen med økonomisk evne, som i avlaten, ble dette preget ytterligere forsterket.

Luthers teologiske diagnose av samtidens religiøse ytelsessamfunn er at de menneskelige gjerningene har fått karakter av *merita*, fortjenestefulle gjerninger, som mennesket kan kreditere seg selv med i frelsesregnskapet. Luther ser denne feilorienteringen av gjerningene som en satanisk pervertering både av gjerningene og av mennesket selv. De feil-plasserte gjerningene blir, som vi så i gjennomgangen av *De captivitate babilonica*, til Leviatan, til et gudfiendtlig uhyre, som slår tilbake på mennesket, fanger det og tyranniserer det.

Evangeliet med Guds løftesord blir for Luther et rop til frihet og frigjøring fra den meritoriske logikken som gjennomsyret forståelsen av boten og avlaten. Når mennesket lytter til evangeliets frihetsrop og setter sin lit til løftet i evangeliet, settes mennesket fri fra å måtte gjøre seg gjeldende overfor Gud gjennom sine gjerninger. Gjerningene gjelder simpelthen ikke i gudsrelasjonen og frelsesregnskapet. De hører hjemme i en annen «logikk», det vil si i relasjonen til nesten, i verden og hverdagen.

²⁷⁶ Ozment 1980, 217

²⁷⁷ H. Schilling beskriver den lutherske reformasjonen som et paradigmeskifte innenfor antropologien fra en ytelsesfromhet til en nådefromhet, Schilling 2014, 86.

Skillet mellom person og gjerning

En følge av å adressere gjerningene til Gud, med andre ord å betrakte gjerningene som meritoriske, er at mennesket og dets gjerninger smelter sammen. Skillet mellom person og gjerning viskes ut. Mennesket *blir* sine gjerninger. For den teologiske betraktningen er dette et demonisk menneskesyn. Det demoniske kommer til uttrykk både i hovmotet og i fortvilelsen som rammer når mennesket identifiserer seg selv med sine gjerninger.

Læren om Guds rettferdiggjørelse av den ugudelige innstifter derimot et skille mellom person og prestasjon. «Troen skaper personen (*fides creat personam*)», sier Luther. Med dette mener han at mennesket som utleverer seg til Gud og hans nåde i Kristus, tar imot seg selv som Guds skapning.

Luther hadde et klart blikk for skillet mellom person og gjerning som en antropologisk implikasjon i rettferdiggjørelseslæren. For Luther er dette samtidig en sjelesørgerisk implikasjon. Det lå et frigjørende og trøstende budskap i å høre evangeliet om å kunne være hos Gud for Kristi skyld, som noe radikalt annet enn å være til for Gud gjennom sine gjerninger.

Rettferdiggjørelseslæren instituerer altså et skille mellom person og gjerning. Den dekonstruerer dermed det selvkonstituerende subjektet. Slik er rettferdiggjørelseslæren et svar til det mennesket som kastes tilbake på seg selv som spørsmål når det søker å stifte sin egen mening. Den er en protest mot – og et alternativ til – den neoliberalistiske og en hvilken som helst annen ideologisk slavebinding av mennesket.

Slik viser rettferdiggjørelseslæren sin relevans i en kultur som kanskje ikke spør etter Gud, men etter kilder til en annen tenkning om mennesket, til ivaretagelse av mennesket, til frigjøring av mennesket. Dette er spørsmål som i sin tur kan lede til en nysgjerrighet på den Gud som rettferdiggjør den ugudelige – den Gud som i Kristus er en menneskelig Gud. Det er denne menneskelige Gud som kommer mennesket i møte i dåpen.

Frihet

Dåpen kan i evangelisk-luthersk tro tydes som rettferdiggjørelsens - og dermed frihetens – sakrament. Som en verdslig handling - håndtering av vann – avbilder dåpen evangeliet om rettferdiggjørelse av den ugudelige. Dette skjer som en punktuell engangshendelse, et perfektum, og som en hendelse som strekker seg over hele den kristnes liv, en presens. I dåpen henter Gud mennesket inn i sin rettferdiggjørende handling.

For Luther er rettferdiggjørelse å bli satt fri, en frigjørende handling fra Guds side. Det er symptomatisk for den vekt han tiller friheten i sin teologi og kirkelige praksis at han i en lang periode fra høsten 1517 rett og slett kalte seg *eleutherios*, «den frie». Å grekifisere sitt navn var en vanlig «sport» blant humanismens akademikere. Opprinnelig var Martins etternavn Luder. Etter at han kalte seg «den frie», endret han etternavnet til Luther, hvor th i stedet for d er en etterklang av *eleutherios*.²⁷⁸ Friheten var hans grunntema. Han var Martin *den frie*, den som Gud hadde satt fri. Og hans selvforståelse var at Gud hadde kalt ham til å sette friheten igjennom i sin kirke.

Frihet fra kirkens fangenskap

Med *De captivitate babilonica ecclesiae*, skriftet om kirkens fangenskap, gikk Luther til angrep på pavekirkens fangenskap av de dømte. Fangenskapet besto for Luther i at pavekirken hadde knyttet adgangen til Gud og hans frelse eksklusivt til et institusjonelt apparat som ikke stod i evangeliets tjeneste. Dåpen, boten og nattverden ble forvaltet i strid med Guds ord. De øvrige fire sakramentene var i virkeligheten ikke sakramenter, men menneskelige påfunn. De dømte var gjennom kirkens konglomerat av påbud og kommersialiseringen av frelsen blitt kirkehierarkiets og pavens undersåtter – for Luther en himmelropende motsigelse og fornektelse av Kristi frigjørende gjerning.

Frihet som tjeneste

Senere samme år som fangenskapsskriftet ble utgitt, utkom Luthers traktat om kristenmenneskets frihet.²⁷⁹ Denne traktaten må leses som et motstykke til

²⁷⁸ Schilling 2014, 170; Leppin 2015, 45

²⁷⁹ ViU 3, 203 ff

fangenskapsskriftet.²⁸⁰ Med fangenskapsskriftet vil Luther endre kirken institusjonelle struktur, for å ta vare på de troende. Med frihetstraktaten vil han dele sin erfaring og forståelse av Guds frigjørende handling med den enkelte troende. Hovedtemaet er at Gud tilsier mennesket friheten uten gjerningenes tvang.

Som innledning til frihetstraktaten setter Luther opp en dobbelttese:

- «Et kristent menneske er en helt og holdent fri herre over alle ting og ikke underlagt noen (Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr ueber alle ding und niemandt unterthan/*Christianus homo omnium dominus est liberrimus nulli subiectus*).»
- «Et kristent menneske er en tvers igjennom pliktskyldig trell under alle ting og underlagt enhver (Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding und yderman unterthan/*Christianus homo omnium servus est officiosissimus omnibus subiectus*).»²⁸¹

Med denne dobbelttesen vil Luther gi uttrykk for sammenhengen mellom troen og kjærligheten, slik han finner den hos Paulus.²⁸² Dobbelttesen kan leses som Luthers interpretasjon av det dobbelte kjærlighetsbudet. Å elske Gud av hele sitt hjerte er for Luther noe mennesket realiserer som tro. Denne troen er en frigjørende tro, som setter mennesket i en suveren posisjon i forhold til alt og alle som omgir mennesket. Luther presiserer at med det frie mennesket sikter han til «det indre, åndelige mennesket (ynwendigen geystlichen menschen)».²⁸³ Det vil si det mennesket som er bundet til Gud i troen.

Som et frisatt menneske går mennesket, nå «det ytre mennesket», inn i kjærlighetens relasjon til sine medmennesker. Friheten er Guds gave som gjør at den kristne med selvfølgelighet og glede – altså i frihet - forplikter seg på nesten. Dobbelttesen er slik sett en variant av hvordan Luther tilrettelegger forholdet mellom tro og gjerninger. Gjeringene er troens nødvendige frukt, uten å være betingelser for Guds frelse. «Troen oppfyller budene». «Gjeringene følger etter oppfyllelsen.»²⁸⁴

Vi kan også karakterisere dobbelttesen i Luthers frihetstraktat slik at den reflekterer kristologien inn i antropologien. Kristus, som var Gud lik, «en fri herre over alle ting»,

²⁸⁰ Leppin 2016, 137

²⁸¹ WA 7, 21, 1 ff (tysk versjon); WA 7, 49, 23 ff (latinsk versjon); ViU 3, 203 (oversettelse fra latinsk versjon)

²⁸² Luther refererer til 1 Kor 9, 19, Rom 13,8 og Gal 4,4.

²⁸³ WA 7, 21, 18

²⁸⁴ ViU 3, 212

ble menneske og underkastet seg mennesker, som «en pliktskyldig trell».²⁸⁵ Denne Kristus blir menneskesjelen forenet med i troen.

Luther interpreterer inkarnasjonen og tonatur-læren i brudemystikkens termer, en arv fra senmiddelalderens mystikk.²⁸⁶ I det kongelige bryllupet mellom sjelen og Kristus skjer det en utveksling av «eiendom». Brudgommen Kristus tar på seg sjelens «udyder og synd (untugent und sund)»,²⁸⁷ mens sjelen får del i Kristi «goder og salighet (guetter und seligkeit)».²⁸⁸ I troens ekteskap med Kristus faller «synd, død og helvete» på ham, mens «nåde, liv og frelse blir sjelen til del.»²⁸⁹ Den frie Kristus binder seg til mennesket for å sette mennesket fri.

Dobbelttesen fører Kristus-hendelsens grunnmønster inn i definisjonen av det kristne mennesket. Den peker dermed på to dimensjoner, to bevegelser, ved den troendes eksistens, det vil si troens frihet og kjærlighetens tjeneste. Disse momentene kan ikke skilles fra hverandre.

I de andre Luther-tekstene vi har undersøkt, har vi sett hvordan fangenskap er en bærende metafor for menneskelivets innvikling i synd og død og destruksjon. I drøftelsen av læren om arvesynd eller opphavssynd, så vi at denne innviklingen i destruksjon ikke er noe mennesket selv kan løse seg ut av. En dimensjon ved dette fangenskapet er at mennesket har vendt seg inn i seg selv og blitt sin egen fange fordi det har brutt ut av relasjonen til Gud og samværet med ham.

Mennesket settes derfor fri når det hentes ut seg selv og føres tilbake til gudsforholdet. Troen gir kristenmennesket dets frihet.

Trekker vi linjene til dåpen, gjenfinner vi her de samme to momentene som i frihetstraktatens dobbelttese. I foreningen med Kristus, i hans død og oppstandelse, er den dømte definitivt blitt gjort rettferdig og satt fri. Den dømte er blitt en fri herre. Men forenet med Kristus lever den dømte sin livslange døm som kamp mot synden og Djevelen, som dreping av den gamle Adam. Dette skjer ikke som en selvsentrert individualøvelse, men som tjeneste for nesten. Som en fri herre (og dame!) forblir den dømte en pliktskyldig tjener.

²⁸⁵ Jf. Fil 2,6 ff

²⁸⁶ Jf. Volker Leppin 2016, som oppsporer Luthers mystiske røtter.

²⁸⁷ WA 7, 25, 33

²⁸⁸ WA 7, 25, 32

²⁸⁹ ViU 3, 210

Frihetstraktaten balanserer inntrykket vi kan få av dåpssermonen fra 1519, hvor det kan virke som Luther framstiller mortifikasjonen, syndedrepingen, drukningen av den gamle Adam, som en innadvendt munkeøvelse. Men mortifikasjon, som den livslange dåpen etter dåpen, er i virkeligheten synderens bevegelse ut av seg selv, for å bli seg selv, det vil si motta sin nye identitet av Kristus.

Troens frihet: dømmekraft og blikk for det konkrete

Luther hevder i traktaten om kristenmenneskets frihet at denne friheten gjelder det indre og åndelige menneske. Som mentalt hjemmehørende i middelalderens standssamfunn så han ikke for seg at evangeliet setter mennesker fri i samfunnsmessig og politisk forstand. Under bondekrigene gikk han til heftig angrep på opprørerne, som påberopte seg evangeliet og troen som grunnlag for sin frihetskamp. Dette innebar, ifølge Luther, å gjøre evangeliet til en ny lov.

På den annen side er det hevet over tvil at Luthers framheving av det indre menneskets frihet, forstått som samvittighetens og personens frihet, har vært en virksom faktor i europeisk historie for forståelsen av mennesket som ukrenkelig. Det går en utviklingslinje fra Luthers begrep om personen til den moderne forståelse av menneskeverd og menneskerettigheter.

Ligger det implikasjoner i den reformatoriske frihetsforståelsen som får konsekvenser for den troendes liv i dagens verden, for vår tids samfunnsliv og politikk? Vi skal se på hvordan tre av våre Luther-lesere besvarer dette spørsmålet.

Gerhard Ebeling er varsom med å trekke konkrete politiske konsekvenser av den reformatoriske læren om tro, rettferdiggjørelse og frihet.²⁹⁰ Han stiller seg kritisk til den vanlige oppfatningen at troen er et motiv eller en kraft til å gjøre gode gjerninger. Kanskje er det historiske og personlige erfaringer med hvordan et totalitært regime kan spille på folkelig massesuggesjon, som danner bakgrunn for denne varsomheten. I det menneskelige fellesskap mangler det ifølge Ebeling ikke på motiver, kraft og impulser til å handle. Det som mangler og som troen kan tilby, er friheten til å bedømme kritisk hva som er på sin plass, hva som er nødvendig og riktig å gjøre i den aktuelle situasjon. Troen setter fri fra forutinntatthet og falske bindinger og åpner blikket for det konkrete, hva som kan og bør skje, her og nå. Framfor alt gir troen viten og visshet om å være elsket av Gud. Dermed gir troen frihet til uselvisk kjærlighet, til og med til fiendekjærlighet.

²⁹⁰ Ebeling 1979, 3, 244 ff.

Troens frihet: en utfordring til rett og menneskelighet

Eberhard Jüngel går lenger enn Ebeling i å trekke konkrete konsekvenser av den reformatoriske forståelsen av rettferdiggjørelse og frihet. Han tar som utgangspunkt at evangeliet om Guds rettferdiggjørelse av den ugudelige er en guddommelig handling som «avbryter denne verdens virkelighet». Nåden er Guds suverene indikativ som ikke framgår av verdens virkelighet, og som ikke kan gjøres forståelig i verdens virkelighet. Men til denne gudsgjerningens suverenitet hører likevel at den åpner muligheter i verdens virkelighet. Trosrettferdighetens liv (Rom 1,17) er å være i muligheter. I troen er vi oppdagere.²⁹¹

Jüngel fører denne grunnleggende innsikten i fire retninger. For det første befri troen fra livsløgnene. Troen skiller seg fra religioner, ideologier og menneskelige forsøk på å stifte mening ved at den hjelper menneskelivet til livets sannhet. Tilværelsen uten rettferdiggjørelsen er ifølge Jüngel dypest sett meningsløs. Fortvilelse ligger på lur i enhver lykke. For menneskets egen realisering av mening er alltid det handlende menneskets meningskonstituering. Dermed blir mennesket i ytterste konsekvens sin gjerning. Rettferdiggjørelseslæren avbryter og avslører mennesket i dets skapelse av seg selv. Bare Gud kan skape det nye menneske. Denne sannheten setter mennesket fri fra livsløgnene som spinnes rundt mennesket.

I gudstjenesten feirer mennesket det det ikke selv kan frambringe, rettferdiggjørelsen. Å bli rettferdiggjort er overgangen fra død til liv. Rettferdiggjørelsen gir en ny begynnelse. Å leve av Guds rettferdighet er å eksistere på en ny måte, glede seg over dette og feire dette liturgisk.

Sabbaten og sabbatshvilen, som kristentroen har lagt til oppstandelsesdagen, er en elementær avbrytelse av vår virkeliggjørelse av oss selv. På sabbaten, institusjonalisert i gudstjenesten, oppdager vi oss selv som mottakere og Gud som giver. Gud blir interessant for sin egen skyld, til forskjell fra å være et meningsgivende prinsipp. Dermed lærer vi å kjenne verden som Guds skapning og oss selv som hans barn.

Dette møtet med Gud i gudstjenesten gjør noe med vår måte å herske over verden på. Vår herskemåte blir *dominium* – hushold - i stedet for *imperium*, som innebærer okkupasjon og utplyndring. I gudstjenesten oppdager vi oss selv som rettferdiggjorte syndere som er befridd fra vår egen fortid. Vår første handling er derfor ikke å prestere, men å si lov og takk. En slik gudstjeneste skal stråle ut i hverdagen.

²⁹¹ Jüngel 2011, 221 ff.

Rettferdiggjørelsen er aldri «liturgisk limitert». Til vår åndelige (eller fornuftige? – jf. *logikén latreian*) gudstjeneste i hverdagen er troens og frihetens fremste bidrag et nytt blikk, et nytt perspektiv.

For det tredje: Rettferdiggjørelseslæren setter et skille mellom person og gjerning. I troens perspektiv har personen en ubetinget forrang framfor gjerningene. For Jünger er dette ikke bare en åndelig sannhet, men en sannhet som «må bringes til gyldighet i enhver henseende».

Rettslig innebærer personens forrang en revurdering av hvordan vi ser på straff. Livslang frihetsstraff krenker personens verdighet. At personen har forrang framfor gjerningene innebærer at vi i prestasjonssamfunnet ser på barn, gamle og syke med nye øyne. Barn, gamle og syke er i seg selv, ved sin blotte eksistens, en velgjerning. Testen på om prestasjonssamfunnet fortsatt er et menneskelig samfunn, er om det respekterer menneskeverdet til barn, gamle og syke.

Troen har et våkent blikk for mennesker i samfunnets ytterkant, og særlig for dem som befinner seg nederst. Men den skylder også å betrakte mennesker på samfunnets «topp» med nådige øyne. Vårt samfunn er ubarmhjertig mot dem som bærer makt. Ved å betrakte politiske makthavere som umennesker fornekter vi at det er en person bak deres politiske maske.

Den fjerde implikasjonen som Jünger ser i Guds rettferdiggjørelse og frissetelse av den ugudelige, kaller han «verdslig rettferdighet». Den menneskelige handling som loven krever av oss, er ikke en forlengelse av Guds rettferdiggjørende handling. Da blir evangeliet en ny lov.

Men rettferdiggjørelsen henger ikke desto mindre sammen med at Gud ble menneske, at han som menneske har lidd for oss og har dødd for oss. Denne Guds menneskelighet forplikter oss til å fordre menneskelig rettferdighet, og til å oppstille kriterier for en slik rettferdighet.

Som rettferdiggjort er vi utfordret til alltid å gjøre gjeldende rett bedre, til å ta vare på retten, gi rett, gjennomføre rett. Som troende lever vi av Guds fremmede rettferdighet. Det innebærer en plikt til å inkludere den fremmede i vår sosiale rettferdighet. Å pleie rettferdigheten betyr også å sikre rettferdighet for framtidige generasjoner. Etter bibelsk oppfatning gjelder rettferdigheten også for skapningen som helhet. Sabbatsbudet minner om hele skapningens rett ved at dette budet gjeninnførte den opprinnelige sabbatsfreden for én dag. På denne dagen forhindres menneskelige inngrep i den livsverden som omgir mennesket. Menneskelig rett må

strekke seg ut til den ikke-menneskelige skapning, slik at denne skapningen ikke går til grunne fordi vi betrakter den som et blott og bart manipulerbart materiale.

Slik Jüngel forstår rettferdiggjørelsens implikasjoner, setter Guds rettferdiggjørende handling mennesket fri til å se, fordre og møte fordringer. Dette gjelder både politisk, sosialt, rettslig og økologisk.

Reformatorisk frigjøringsteologi

Wolfgang Huber, tidligere professor i systematisk teologi, biskop og rådspresident i Den tyske evangeliske kirke, har som program å relatere den friheten som ligger i Guds rettferdiggjørelse av mennesket til dominerende etiske utfordringer i vår tid. I bevisst tilknytning til latinamerikansk frigjøringsteologi taler han om en reformatorisk frigjøringsteologi.²⁹² Dette kan virke paradoksalt, innrømmer han, sett på bakgrunn av reformasjonens virkningshistorie i Tyskland. Lydighet mot øvrigheten og underdanighet har av mange vært betraktet som de viktigste politiske følgene av reformasjonen. Luthers støtte til øvrighetens nedkjemping av bondeopprørene føyer seg inn i et slikt bilde. Det samme gjelder Luthers – ofte misforståtte – lære om at Gud styrer sin verden på to måter, gjennom en verdslig og åndelig styremåte.

Men den samme Luther har formulert varige innsikter som setter grenser for øvrigheten, for statsmakten, når det gjelder å gripe inn i menneskers tro og samvittighet. Og reformasjonen i sum er, ifølge Huber, ikke annet enn en gjenoppdagelse av den kristne friheten.

Huber peker på tre momenter i en frigjøringsteologi som viderefører reformatorisk frihetsforståelse i dagens verden. Det første momentet er friheten fra å måtte realisere seg selv. Huber tar altså opp et motiv vi har sett Ebeling og Jüngel utfolde. Kristen frihet løser oss fra tvangsforestillingen om at vi gir mening til våre liv gjennom hva vi gjør og har. Det ligger frigjøring i innsikten om at vår væren er gitt oss, og at denne væren har forrang framfor det vi har og selv har frambrakt. I forlengelsen av dette innbefatter reformatorisk frigjøringsteologi en selvbegrensningens etikk. Ikke minst har en slik etikk relevans for miljøet, for utbyttingen av fattige land og for forholdet til kommende generasjoner. Frigjøringsteologi innebærer et farvel til den tekniske tidsalders imperativ om at mennesket *skal* gjøre det mennesket *kan* gjøre. Troen på at man gjennom opprustning kan ruste seg til absolutt sikkerhet, rammes også av en selvbegrensningens etikk.

²⁹² Huber 2012, 13 ff.

Et perspektiv nummer to som kan utledes av reformatorisk frigjøringsteologi, er at frihet og undertrykkelse ikke kan forenes. Dette får globale konsekvenser, både i verden og i kirken. Økumenisk innebærer dette en radikal likhet mellom rike og fattige kirker. I en rik industrinasjon leder dette frigjøringsteologiske perspektivet til kritisk selverkjennelse. Vi må avsløre våre egne interesser, som hindrer oss i å se at vår særlige form for frihet virkelig gjøres gjennom å holde andre nede i fattigdom og undertrykkelse.

Det tredje og siste frigjøringsteologiske perspektivet som Huber peker på ved den kristne frihet fortolket inn i vår tid, er enheten av frihet og kjærlighet. Den kristne friheten realiseres som uselvsk solidaritet. Dermed innebærer den kristne frihetsforståelsen en motsigelse av vår moderne individualistiske havesyke.²⁹³ Denne havesyken ser på friheten som virkelig gjort i konkurranse, i det å hevde seg. «Det skal lønne seg å prestere». Mot denne maksimen stiller Huber en visjon hvor frihet og kjærlighet hører sammen. Friheten virkelig gjøres i fellesskapet, sammen med andre, ikke mot andre. Frihet realiseres i solidaritet, ikke i konkurranse. Nasjonalt og globalt innebærer dette at andres verdighet stilles foran egne rettigheter, felles fred foran hensynsløs selvhevdelse.

Friheten til ikke å bli døpt

I innledningen tangerte vi spørsmålet om det – i frihetens navn – er rett å døpe barn som ikke selv kan bestemme dette. Innebærer ikke vår kirkes praksis med barnedåp en systematisk krenkelse av menneskers frihet på religionens område?

Vi har sett hvordan Luther har håndtert barnedåpens dogmatiske problematikk. For Luther var barnedåpens problem knyttet til den for ham uløselige forbindelsen mellom dåp og tro. Uansett hvordan vi besvarer spørsmålet om barnet har tro, og Luther vaklet på dette punktet, er det den troende kirke som fører barnet, og enhver annen dåpskandidat, til dåp. Den som døpes, føres i tro til tro.

Men hva med barnedåpens etiske problematikk? Dette spørsmålet springer fram av en moderne forståelse av menneskets autonomi, menneskets rett til, innenfor rammen av fellesskapets lover, å oppstille normer for sitt eget liv. De perspektivene ved friheten som vi har vært innom i det foregående, blir tvetydige i forhold til det moderne idealet om autonomi.

²⁹³ Huber bruker uttrykket «neuzeitliche Besitzindividualismus», s. 28

På den ene side er det en reformatorisk arv å stå opp for samvittighetens og personens frihet. På den annen side er det reformatoriske frihetsbegrepet vesensforskjellig fra det moderne autonomibegrepet. Autonomi er individets frihet fra ytre bindinger og forpliktelser. Autonomi er resultatet av emansipasjon, det vil si frigjøring av det i seg selv rette mennesket fra undertrykkende og perverterende normer, institusjoner og tradisjoner. Reformasjonen ser derimot menneskets frihet som resultat av en frigjøring hvor mennesket ropes ut av sin egen uforbederlige binding til seg selv, og ropes inn i den relasjonen til Gud og medmennesket hvor mennesket med rette hører hjemme. Forståelsen av mennesket som synder skiller de to posisjonene.

Går vi autonomibegrepet kritisk etter i sømmene, ser vi at autonomi aldri kan bli en totalbestemmelse av mennesket. Intet menneske er absolutt autonomt, blant annet av den enkle grunn at mennesket ikke har satt seg selv til verden. Menneskets livsinnang, og normalt også dets livsutgang, ligger i andres hender. Reell autonomi er en partiell autonomi, som gjelder visse livsområder.

Foreldre og andre voksnes grunnleggende forming av et barn er i realiteten aldri styrt av idealet om autonomi. Selv et valg om å oppdra et barn til autonomi er ikke-autonomt. Barnet har ikke selv tatt stilling til et slikt valg. Fundamentale verdivalg, vidtrekkende preferanser i forhold til godt og ondt, legges til grunn for formingen av barnet gjennom mer eller mindre bevisste og eksplisitte valg som foretas av andre enn barnet.

Spørsmålet blir hvor tro hører hjemme i dette bildet. På modernitetens premisser er tro, «religion», en sektor av livet som hører hjemme i autonomiens sfære. Tro og ikke-tro ansees ikke som fundamentalt for livet, men som en opsjon, som et tilvalg til livet som individet foretar, en interesse som individet kan velge å dyrke eller ikke dyrke.

Men sett fra troens eget utkikkspunkt er tro ikke en sektor i livet, men en grunn under livet. Slik mat og drikke, klær og sko, kjærlighet og fellesskap, peilemerker for ondt og godt er livsgrunnleggende for mennesket, slik hører troen med til menneskets livsfundament. Å velge tro for barnet, og dermed velge dåpen som fellesskapets handling hvor barnet føres inn i livet, i tro og til tro, er i dette perspektivet ikke vesensforskjellig fra å gi barnet mat.

Dåp og frihet

Dåpen fører inn i og framstiller i tegnets form Guds rettferdiggjørelse og frisettelse av mennesket. Dåpen er frihetens sakrament. I vår dialog med Regin Prenter, Gustaf Wingren, Gerhard Ebeling, Eberhard Jüngel og Wolfgang Huber har vi hentet fram et mangfold av perspektiver og motiver som kan utledes av Guds rettferdiggjørende og frisettende handling i Kristus, og som kan knyttes til dåpen.

Vi har sett hvordan den kristne friheten kan karakteriseres som frihet

- fra «synd, død og djevel», det vil si fra uforklarlige over-subjektive makter som mennesket selv ikke kan løse seg fra
- fra å ville være Gud, og ikke ville at Gud er Gud
- fra løgnene om eget liv og dette livets grenseløshet
- fra å skape seg selv som person, å konstituere sin egen identitet gjennom å handle og å eie.

Den friheten som åpner seg for mennesket gjennom dåpen, er ikke en abstrakt, innholds-tom frihet. Kristen frihet er ikke blott og bar emansipasjon. Den kan ikke tenkes i et to-steps-skjema hvor mennesket først blir frigjort fra fangenskap og undertrykkelse, for så deretter, som et steg nummer to, på basis av emansipasjonen, å virkeliggjøre seg selv og sitt liv. Kristen frihet er en dialektisk frihet, kjennetegnet ved at frihet «fra» og frihet «til» er samtidige momenter som forutsetter hverandre, gjennomtrenger hverandre og hører sammen i en helhet.

Luthers poeng ved å definere det kristne mennesket som en «fri herre over alle ting» er at menneskets frie status henger uoppløselig sammen med menneskets status som alles tjener. Troen, og dermed Kristus, er frihetens opphav. Gjennom tjenesten, som er innbegrepet av den daglige dåp, av «syndedrepingen», mottar den dømte sin frihet som en konkret, realiserbar og erfarbar frihet. Gjennom tjenesten blir mennesket hentet ut av seg selv, ut av sin bundethet til seg selv og sin innkrøktethet i seg selv - og finner dermed seg selv.

Aspekter ved denne friheten som den dømte lever ut som tjeneste, er at han eller hun

- lar Gud være Gud, og lar ham være evangeliets Gud, til beste for mennesket,
- tar imot sitt liv som gave, med takk og glede,
- forstår og oppdager sitt liv, ikke som selvets skapelse og realisering av seg selv, men som troens svar og tilslutning til Guds rettferdiggjørende gjerning,
- feirer gudstjeneste, som en elementær avbrytelse av sin virkelighet og sin hverdag,

- hviler, ved å bli inkorporert i Guds skapende og livgivende sabbatshvile,
- er Guds hender i verden, til forsvar for retten, til solidaritet, til ivaretagelse av nestens liv.

Friheten som Gud gir det rettferdiggjorte mennesket, er frihet til å se Guds verden med nye øyne. Den daglige dåpen er hver dag å få fornyet sitt blikk. Luther taler om å kjenne en glede over evangeliet som gjør at han får lyst til å gå på hendene. En slik øvelse gjør også noe med vårt perspektiv.

Dåpen – frihetens sakrament

Utgangspunkt for våre refleksjoner har vært spørsmålet: «Hvorfor skal barnet bringes til dåpen? – Luthersk dåpsforståelse i dag.» Hvilke ressurser ligger gjemt i Luthers dåpsforståelse som kan gjøre dåpen relevant og attraktiv i en tid og en kultur som er svært annerledes enn den Luther levde i?

I våre refleksjoner har vi forsøkt å bygge opp under en tese om at dåpen ut fra Luthers teologi best kan forstås som rettferdiggjørelsens og frihetens sakrament. Med støtte i sentrale Luther-tekster har vi tydet dåpen som en sakramental inngang til og omramming av et liv i rettferdiggjørelse og frihet.

Dåpen trekker oss inn i en hendelse hvor vi får motta vår identitet ved på hemmelighetsfullt²⁹⁴ vis å bli sammenføyd med Jesus Kristus i en død og oppstandelse som er lik hans (jf. Rom 6,5). Som et fysisk gripbart tegn framstiller dåpen vår nye identitet, som gis oss av Gud Skaperen, i hans Sønn, ved Den hellige Ånd. «Jeg lever ikke lenger selv, men Kristus lever i meg» (Gal 2,20). Vår sanne identitet, som syndens og dødens makt frarøver oss, blir gitt oss tilbake i Guds nye skaperakt. Denne nye skaperakten er hans rettferdiggjørende og frigjørende handling med mennesket i Kristus.

Karakteristisk for Luthers dåpssyn er det vi har kalt enheten og samtidigheten av to momenter: På den ene siden det perfekte og punktuelle momentet, og på den andre siden det presentiske og prosessuelle momentet. Luther ser dåpen i et dobbeltperspektiv. Den er både en fullført gjerning fra Guds side og en ufullendt gjerning som ikke når sin fullendelse før mennesket har fullført sitt liv i døden. Menneskets død er dets fullendte dåp.

Guds Ånd, nåde, syndstilgivelse, barnekår, rettferdiggjørelse og frihet blir i dåpshandlingen gitt oss fullt og helt, som en gave – dåpens «perfektum». Å gripe denne gaven er tro. Samtidig føres vi gjennom dåpshandlingen inn i et troens liv som er bestemt av daglig og livslang død og oppstandelse i Kristus – dåpens «presens». Troen innebærer også en prosess hvor det gamle mennesket skal dø og det nye mennesket bli levende. Denne vedvarende syndedrepingen og livsfornyelsen i troens forening med Kristus har for Luther også moralske implikasjoner. Dåpens gave rommer en oppgave.

²⁹⁴ Sacramentum (latin), mysterion (gresk) betyr «hemmelighet».

Som sentrale, bærende forutsetninger for å forstå dåpen har vi pekt på det Luther kaller den «vanhellige treenighet» - synden, døden og Djevelen. Vi har drøftet momenter til en aktuell fortolkning av disse motivene. Som antydnet i innledningen er vår erfaring at den gjengse, nedarvede oppfatningen av synden og det «lutherske» menneskesynet ofte bidrar til å blokkere for en dypere forståelse av dåpens innhold og betydning.

Synden skal ikke bortforklares. Men som et viktig korrektiv til den gjengse syndsforståelse må vi peke på at synden ikke er en substansiell bestemmelse av mennesket, men en relasjonell bestemmelse. Denne bestemmelsen vedrører ikke primært menneskets «natur», men menneskets stilling, menneskets «sted», posisjonen som mennesket inntar i forhold til Gud og medmennesker. Synd er den gåtefulle, ikke forklarlige hendelsen at mennesket har gjort opprør mot sin skapte stilling. Menneskets skapte stilling består i en «sam-væren» som har tre dimensjoner: å være sammen med Gud i troen, å være sammen med medmenneskene i kjærligheten, og å være sammen sammen med skapningen for øvrig i den rette forståelse og bruk av det skapte.

Opprøret mot menneskets skapte stilling har gjort mennesket relasjonsløst og innkrøkt i seg selv. Relasjonsløshetens og innkrøkthetens ytterste konsekvens er døden. Syndens følger er de onde, for mennesket ubrytelige, sirkler av illusjon, destruksjon og død. At synden er arvet synd, betyr ikke at forplantningsakten gjør mennesket til synder. Poenget ligger heller ikke i å etablere en forbindelse av synd og skyld mellom det enkelte individ og det første menneske forstått som historisk individ. Arvesyndens poeng er at ethvert faktisk menneske er fanget i en sammenheng, i en kjede av destruksjon, som mennesket ikke kan befri seg selv fra.

Men også under syndens herredømme, prisgitt destruksjonen og døden, er mennesket tilgjengelig for Gud og hans tale til mennesket. Menneskets gudbilledlighet er fortsatt intakt i den forstand at det fortapte mennesket kan høre både Guds dom til døden gjennom lovens tale - og Guds rettferdiggjørende og frigjørende ord i evangeliet om Kristus.

Ambisjonen med å fortolke synd, død og Djevel - nedarvede forestillinger som for mange er utilgjengelige - har selvsagt ikke vært å bringe til torgs tvingende overbevisende argumenter for «hvorfors barnet skal bringes til dåpen». Målet har vært å belyse det menneskesynet som er implisert i luthersk dåpsforståelse gjennom

innspill som er i kontakt med en allmenn diskurs om hva det betyr å være menneske.²⁹⁵

Den samme hensikten har ledet oss til å forsøke å identifisere tilknytningspunkter mellom den lutherske læren om Guds rettferdiggjørelse og frigjøring av mennesket på den ene siden, og på den andre siden trekk ved livsforståelse og menneskesyn som mange peker på som karakteristiske for vår tid. Vi har i denne sammenhengen brakt inn tolkninger av rettferdiggjørelseslæren som en ressurs i møte med et menneskesyn hvor mennesket definerer seg som sin egen skaper, og dermed skal virkeliggjøre seg selv gjennom å prestere og lykkes på livets ulike arenaer. Vi har trukket linjer mellom det religiøse prestasjonssamfunnet som Luther holdt oppgjør med gjennom sin lære om rettferdiggjørelsen, og det moderne, sekulære prestasjonssamfunnet. Strukturelt likner de to hverandre ved at de begge er orientert mot det selvhevdende menneskets fortjeneste, menneskets *meritum*. Også sekulære samfunns- og kulturanalytikere påpeker hvordan vår tids prestasjonssamfunn truer med å trekke mennesket ut av solidariske fellesskap som er bestemt av felles referanser, felles symboler, felles livsopplysning. Det er også en sekulær erfaring at veien er kort fra å være henvist til seg selv og sin egen evne til å realisere seg selv - til å fortvile over seg selv.

Guds rettferdiggjørelse av den ugudelige avbryter mennesket i dets forsøk på å virkeliggjøre seg selv og tilsier mennesket dets identitet, verdi og verdighet som gave, som nåde. Denne avbrytelsen av mennesket er en velgjørende avbrytelse som setter mennesket fri. Det rettferdiggjorte mennesket får tilbake sin menneskelighet. Mennesket blir et oppreist, rett og fritt menneske, en «fri herre over alle ting». Denne friheten innebærer samtidig å være «en tjenende trell under alle ting».

I dåpen får mennesket del i Guds rettferdiggjørende og frigjørende handling hvor han fører mennesket tilbake til dets rette sted og stilling. Dette stedet kalles i den teologiske tradisjonen for «*status integrationis*», helhetens, friskhetens og gjenopprettelsens sted. Å bli ført tilbake til dette stedet er det samme som å bli ført

²⁹⁵ Jf. K. E. Løgstrups pregnante hermeneutiske krav til kirken og teologien: «For at en forkyndelse ikke skal være os uvedkommende, må den svare til noget i vor tilværelse. Hvad det er kan være meget forskelligt, en vildrede vi befinder os i, en modsigelse vi ikke kan slippe ud af, en skæbne vi ikke vil affinde os med, forventninger vi nærer eller vanskeligheder, der har tårnet sig op. Dermed skal ikke være sagt, at forkyndelsen for at blive taget alvorligt, skal gøre rede for vor vildrede og modsigelse på samme måde, som vi selv gør det, eller kalde forventningerne og vanskelighederne med de samme navne som vi benævner dem med. ... Forkyndelsen kan meget vel være fremmedartet i sit udtryk og gå på tværs af alt, hvad vi har tænkt os, uden at vi derfor nødvendigvis vender det døve øre til den – blot at den rører ved noget i vor tilværelse.» Løgstrup 1975, 9.

inn i forsonet samvær, med Gud i troen, med medmenneskene i kjærligheten, og med natur og skaperverk i ansvarlig forvaltning.

Litteratur

Luthertekstene på tysk og latin er sitert etter *Weimar-utgaven*, forkortet WA.

På norsk er lengre Luther-sitater i hovedsak gjengitt etter Lønning, Inge og Tarald Rasmussen (utg.) 1979: *Martin Luther. Verker i utvalg*. Bind 1-6. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, forkortet ViU.

Sekundærlitteratur:

Aschim, Per Kristian og Tarald Rasmussen (red.) 2016: *Reformasjon nå. Luther som utfordring og ressurs for Den norske kirke*. Stavanger, Eide Forlag

Balsnes, Anne Haugland, Solveig Christensen, Jan Terje Christoffersen, Hallvard Olavson Mosdøl (red.) 2015: *Gudstjeneste á la carte. Liturgireformen i Den norske kirke*. Oslo, Verbum

Baptism, Eucharist and Ministry 1982. Faith and Order Paper nr. 111. Geneve, World Council of Churches

Beutel, Albrecht (utg.) 2010 (2005): *Luther Handbuch*. 2. opplag. Tübingen, Mohr Siebeck

Cyrill von Jerusalem 1999: *Mystagogicae catecheses. Mystagogische Katechesen*. Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York, Herder

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche 1976. 7. opplag. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht

Dufour, Dany-Robert 2003: *L'Art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*. Éditions Denoël

Dufour, Dany-Robert 2007: *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale*. Éditions Denoël

Dufour, Dany-Robert 2009: *La Cité perverse. Libéralisme et pornographie*. Éditions Denoël

Ebeling, Gerhard 1967 1960: *Wort und Glaube*. 3. opplag, utvidet. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Ebeling, Gerhard 1971: *Lutherstudien*. Bind 1. Tübingen, , J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Ebeling, Gerhard 1979: *Dogmatik des Christlichen Glaubens. Band I-III*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Fæhn 1994: *Gudstjenestelivet i Den norske kirke – fra reformasjonstiden til våre dager*. 2. utgave. Oslo, Universitetsforlaget

Grane, Leif 1962: *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam, 1517*. Acta theologica Danica volum 4. Aarhus, Aarhus Stiftsbogtrykkerie.

Grane, Leif 1972: *Confessio Augustana. Oversettelse med noter. Indførelse i den lutherske reformations hovedtanker*. 3. utgave, 2. opplag. København, Gyldendal

Jüngel, Eberhard 1977: *Der Tod*. 4. opplag. Stuttgart, Berlin, Kreuz Verlag

Jüngel, Eberhard 1995: «Um Gottes willen - Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels — aus Anlaß einer ökumenischen 'Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre'» i: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94, 394-406.

Jüngel, Eberhard 2003 (1990): *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*. 2. opplag. Tübingen, Mohr Siebeck

Jüngel, Eberhard 2011 (1998): *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine Theologische Studie in ökumenischer Absicht*. 6. opplag. Tübingen, Mohr Siebeck

Leppin, Volker 2015 (2013): *Martin Luther. Vom Mönch zum Feind des Papstes*. 2. opplag. Darmstadt, Lambert Schneider

Leppin, Volker 2016: *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*. München, C. H. Beck

Lohse, Bernhard 1995: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht

Lohse, Bernhard 1997 (1981): *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. 3. opplag. München, C. H. Beck

Lortz, Jürgen (utg.) 1980: *Das Augsburgische Bekenntnis*. Studienausgabe. Herausgegeben und erläutert von Jürgen Lortz im Auftrag des Lutherischen Kirchenamtes der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht

Løgstrup, K. E. 1975 (1956): *Den etiske fordring*. 9. opplag. København, Gyldendal

zur Mühlen, Karl-Heinz (1979): «Luther II: Theologie» i: *Theologische Realenzyklopedie*, 530 – 567

Oberman, Heiko A. 1982: *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*. Berlin, Severin und Siedler

Ozment, Steven 1980: *The Age of Reform 1250-1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. New Haven, London, Yale University Press

Prenter, Regin 1978: *Kirkens lutherske bekendelse. En aktuel theologisk udlægning af den augsburgske bekendelse 1530*. Fredericia, Lohses forlag

Prenter, Regin 1998 (1955): *Skabelse og genløsning*. Fotografisk gjenoptrykk av 2. utgave 1955. Fredriksberg, Forlaget Anis

Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. 2015. 4. opplag. Gütersloh,

Gütersloher Verlagshaus

Schilling, Heinz 2014 (2012): *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*. 3. oplag. München, Verlag C. H. Beck

Spinks, Bryan D. 2006a: *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism: From the New Testament to the Council of Trent*. London, Ashgate.

Spinks, Bryan D. 2006b: *Reformation and Modern Rituals and Theologies of Baptism: From Luther to Contemporary Practices*. London, Ashgate.

Die Taufe. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis der Taufe in der evangelischen Kirche. 2008. 2. oplag. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus

Wingren, Gustaf 1960: *Predikan. En principiell studie*. 2. oplag. Lund, C W K Gleerup Bokförlag

Wingren, Gustaf 1974: *Credo. Den kristna tros- och livsåskådningen*. Lund, Gleerup Bokförlag