

En undersøgelse af Luthers 'iustitia civilis'-begrebs baggrund i hans antropologiske tænkning

*Ultra posse viri
non vult Deus ulla requiri*

Bona quidem sententia est, sed ...

WA 40 I, 292, 19f

Bacheloropgave i systematisk teologi

Johs Agerbo Haahr

Aarhus, juni 2011

Vejleder: Asger C. Højlund

Antal ord i besvarelsen: 8972

Indholdsfortegnelse

1. Indledende overvejelser	3
<i>Metodiske forbehold</i>	3
2. Den skolastiske antropologi	4
2.1 <i>Filosofisk fundament</i>	4
2.2 <i>Imago Dei et similitudo Dei</i>	4
2.3 <i>Syndefaldet</i>	5
2.4 <i>Åndsudrustningen</i>	6
3. Luthers antropologi: totus homo coram Deo	7
3.1 <i>Teologisk fundament</i>	7
3.2 <i>Imago Dei og iustitia naturale</i>	7
3.3 <i>Syndefaldet og peccatum naturale</i>	9
3.4 <i>Caro</i>	10
3.5 <i>Spiritus</i>	11
3.6 <i>Iustitia Dei</i>	12
4. Luthers antropologi: 'particularis' homo coram hominibus	14
4.1 <i>Teologi & filosofi igen</i>	14
4.2 <i>Totus aut particularis</i>	14
4.3 <i>Animal rationale</i>	15
4.4 <i>Synteresis, conscientia, libertas in externis</i>	16
4.5 <i>Synteresis, clamare, donum</i>	17
5. Iustitia civilis	19
<i>Conclusio</i>	20
Abstract	21
Litteratur	22
<i>Særpensum</i>	22
<i>Fællespensum</i>	23
<i>Supplerende litteratur</i>	23

1. Indledende overvejelser

I mange fremstillinger af præsenteres Luthers antropologi som et 'negativt' modstykke til den senskolastiske positive tiltro til den menneskelige naturlige udrustning og moralske muligheder. Umiddelbart fremstår Luthers kraftige betoning af arvesyndens universale karakter og omfattende konsekvenser for menneskets fordærv sandt at sige pessimistisk eller menneskefjendsk, hvis man skal bruge et moderne skældsord.

En sådan tolkning har uden tvivl noget på sig. Denne opgave skal forsøge at undersøge, hvorvidt det dog kan tegne hele billedet af Luthers antropologiske tænkning. For det første i form af en redegørelse for grundtræk den skolastiske antropologi efterfulgt af det samme for Luthers antropologis vedkommende. Hermed vil det fremgå, at denne almindelige forståelse i nogen grad er en forsimples af sagen, og vi vil vende os mod en fremstilling af, hvad der hermed ikke er blevet sagt om Luthers antropologi. Altså hvad den almindelige tolkning, så at sige, *ikke* har på sig.

Når der herefter foretages et udblik til *iustitia civilis*-begrebet, selvom det ikke er et strengt antropologisk begreb, er det begrundet i den antagelse, at det netop er udtryk for en konsekvent dogmatisk gennemtænkning af den antropologi, som ikke *bare* er et menneskefjendsk opgør med den skolastiske antropologi.

Metodiske forbehold

En opgave som denne har et omfang, der ikke tillader Luthers mangefacetterede antropologi en udførlig behandling. Mindre kan i vor sammenhæng dog også gøre det, da vi her vil koncentrere os om et delspørgsmål. Men emnefeltet er i kraft af dets grundlæggende og gennemgribende karakter ikke koncentreret og udtømmende beskrevet enkelte steder i kildematerialet.¹ Og da det derfor er præget af en hvis allestedsnærværelse, vanskeliggøres på direkte baggrund af kildematerialet en så kortfattet analyse, som det her er påkrævet. Herfor nødsages vi til i langt overvejende grad at læse Luther gennem forskningen. På den måde er en stor del af såvel kildematerialets udvælgelse og til dels dets analyse i andres hænder, hvilket resulterer i en, hermed erkendt, men dog uundgåelig, metodisk svaghed. Endvidere vil der heller ikke være plads til at gå ind i debatten omkring dateringen af Luthers reformatoriske opdagelse, hvorfor der til en hvis grad ikke skelnes mellem det tidlige og senere kildemateriale.

Dette vil dog forhåbentlig få den positive konsekvens, at vi vil kunne beskæftige sig mere kortfattet og overskueligt med såvel de store linjer som de små detaljer, der kan få store konsekvenser. Så hvad nærværende opgave metodisk set savner med hensyn til belæg fra kilder og biografisk-historiske overvejelser, kunne den ønskeligt have i form af ungdommeligt vovede (syn)tetiske udkast og ansporen til yderligere undersøgelse.

¹ Dette kunne med en hvis ret modargumenteres med henvisning til teserækken *De Homine* fra 1536 (WA 39 I, 175-177. Se Häggglund 1959: 55, note 1 for yderligere kildehenvisninger). Ikke desto mindre er netop beskrivelsen af antropologien, som vi skal se, præget af en terminologisk kompleksitet (og delvis omtydning) og en kontekstuel betingethed, som vanskeliggør en entydig almenforståelse af selv sådanne enkelsteder.

2. Den skolastiske antropologi

Det er ikke muligt at anskue skolastikken som en samlet teologisk retning, når det gælder dens syn på antropologien. Dertil er de forskellige skoler og deres afledninger for forskellige – primært i deres syn på almenbegrebernes ontologiske status (Vind 1996: 28). Når det alligevel er muligt at betegne Luthers antropologi som et opgør med skolastikkens, skyldes det, at hele den skolastiske tænkning er bygget op som en syntese mellem teologien og et bestemt filosofisk mindset: den aristoteliske filosofi. Netop dette fælles fundament er det, som vi skal se, at Luther vender sig så kraftigt imod.² Derfor skal vi i det følgende også begrænse os til en tilstræbt kortfattet fremstilling af de grundlæggende fællestræk ved først skolastikkens filosofiske fundament og relevante delafspekter ved dennes antropologi.

2.1 Filosofisk fundament

Det thomistiske projekt – og dermed det skolastiske projekt – blev at forene den aristoteliske filosofi med den kristne tradition på baggrund af førstnævntes opblomstring og vide udbredelse fra slutningen af 1100-tallet. Denne forstår kosmos som en sammenhængende empirisk helhed, der er bestemt af de enkelte deles årsag-virknings-forhold. I ontologien placeres alle ting i en rangorden fra de laveste materielle goder til de højeste åndelige, hvor kun de sidste har fuldstændig eksistens. I kausalitetsprincippet indgår også mennesket, "derved at dets virke (årsag) kvalificerer til løn (virkning) efter fortjeneste, og dets handlinger er derfor af afgørende betydning for eksistensen" (Vind 1996: 31). Målet med menneskets liv bliver da at stræbe efter de åndelige goder og fornægte de materielle. Når eksistensens værdi afgøres af 'dets grad af åndelighed', må menneskets åndsevne være dets ypperste udtryk for menneskelighed. Derfor betegnes mennesket af Aristoteles som "et fornuftbegavet levestående, *animal rationale*" (Prenter 1955: 299).

Den aristoteliske ontologi medfører altså en betoning af menneskets rationelle erkendelsesevne og den kausale verdensorden en betoning af menneskets frie vilje til at handle på baggrund af denne erkendelse og opnå lønnen. Vi vil nu se nærmere på, hvorledes disse tanker forenes med teologiens almægtige Gud og dens antropologisk-soteriologiske tale om menneskets syndighed og retfærdighed.

2.2 *Imago Dei et similitudo Dei*

Den skabende Gud bestemmes i skolastikkens aristotelisk baserede metafysik som alt det skabtes første årsag og bevæger (Vind 1996: 32). Gud er selv, idet han er ren ånd, den absolutte væren, det højeste gode (Prenter 1956: 82). Og når man skal bestemme menneskets gudbilledlighed, går man i god aristotelisk ånd empirisk til værks og undersøger ud fra det konkrete menneske, på hvilken måde det kan siges at have Guds billede. Ud fra en sådan tankegang må den mest nærliggende konklusion være, at menneskets fornuftsvilje og andre sjælelige kvaliteter har størst affinitet med gudbilledligheden i kraft af disses immaterielle kvalitet og deres frie rettethed mod det gode.

Udover den filosofiske baggrund havde skolastikken også den kristne tradition, i hvilken Augustin havde en fremtrædende position. I den augustinske tradition skelnede man på baggrund af Gen 1,26's formuleringer mellem *imago Dei* og *similitudo Dei*. (Denne terminologi findes dog ikke hos Augustin selv.) Den første bestemmes her også som det naturlige menneskes fornuft og frie vilje. Disse er i deres paradisiske form gode og rettet mod Gud i kraft af Guds nådige bistand. Bistandsnåden, som gør

² Således konkluderer også Vind på baggrund af en sammenstilling af Johannes Capreolus (*via antiqua*) og Gabriel Biel (*via moderna*) i sammenligning med Luther (Vind 1996: 45).

fornuftsviljen god, betegnes ved *similitudo Dei*. Men ved syndefaldet mistes denne rettethed mod det gode. Hermed skelnes mellem den formale gudbilledlighed (*imago Dei*), som beholdes, og den materiale gudbilledlighed (*similitudo Dei*), som mistes. Også hos Thomas skelnes mellem det faldne menneskes naturlige fornufts- og frie viljes-udrustning (*naturalia*) og den bistående nåde (*donum superadditum*), som kun det paradisiske og siden det genfødte menneske besidder.³

I kraft af denne skelnen muliggøres en tale om det naturlige menneskes manglende godhed, der er i overensstemmelse med den kristne tradition, samtidig med at menneskenaturens fornemste åndsevner, fornuften og den frie vilje (som vi nedenfor skal vende tilbage til), i overensstemmelse med den aristoteliske filosofi bibeholdes som et udtryk for den formale gudbilledlighed.

2.3 Syndefaldet

Før faldet havde mennesket i kraft af sin gud(billed)lighed en oprindelig retfærdighed (*iustitia originalis*), som det dog ikke havde i sig selv, men kun, som nævnt, i kraft af nåden. For mennesket blev *naturalia* skabt "som et fornuftsvæsen med legeme og sjæl, der rummer en begærlig kødelighed, som eksisterer i både legeme og sjæl og står i modsætning til en rationel åndelighed i sjælen alene" og kun i kraft *donum superadditum*, der gjorde mennesket i stand til "ufejlbarligt at bemestre den naturlige konflikt mellem kød og ånd" (Vind 1996: 32), besad mennesket *iustitia originalis*.

Som vi indirekte har set ovenfor, består tabet af denne oprindelige retfærdighed ikke i en ændring af naturen (*imago Dei*), men i et tab af den over-naturlige gave (*similitudo Dei*). "Fornuftsvæsen er mennesket både før og efter faldet. Fornuftnaturen kan overhovedet ikke tænkes bort fra mennesket" (Prenter 1955: 299). Faldet består i, at mennesket med sin frie vilje afviser den bistående nådes hjælp i kampen mellem kødet og ånden i naturen. "Idet den overnaturlige nåde mistes, indser fornuften ikke længere, hvad det højeste gode er, nemlig Gud, som mennesket kun kan erkende ved nåden, og forveksler derved lavere goder med det højeste gode" (ibid. 298). Når mennesket mister sin over-natur, mister det sin mulighed for ved hjælp af dets fornufterkendelse (*mens*) at søge de åndelige goder, der ontologisk set står over det selv – i sidste ende Gud – og vil derfor i kraft af dets naturlige kødelige begær (*concupiscentia*) søge de materielle goder, der står lavere end det selv (Prenter 1956: 82). Uden nådens bistand savner begæret det nødvendige bidse, hvorfor det i sig selv ikke-syndige begær vil blusse op og komme til udtryk i syndige handlinger (ibid. 91).

Det i vor sammenhæng afgørende er den forståelse af syndens væsen, som en sådan tankegang medfører. Ifølge en aristotelisk-empirisk verdensorden må syndigheden knyttes til menneskets handlinger. Dette bliver også tilfældet for den skolastiske lære. Her er "concupiscensen icke synd utan blott en naturlig benägenhet, som blir synd först genom den konkreta handling, vari viljan samtycker till och underkastar sig affekterna" (Hägglund 1959: 114). Det er altså først, når mennesket giver efter for den naturlige tilbøjelighed til begær og lader denne tage overhånd over fornuften og viljen, at det reelt er syndigt. Menneskets synd eksternaliseres så at sige. Og når arvesynden blot forstås som tabet af bistandsnåden, må det nødvendigvis også betyde dens totale udslettelse ved den ny nådesindgydelse, som den sker i dåben eller ved skriftemålet.

³ Således Prenter 1955: 297. Ifølge Prenter overtager Thomas ikke den augustinske traditions terminologiske fordeling af 'egenskaber' ved *imago Dei* og *similitudo Dei*, men i praksis synes den dog at være almindelig tankegang i skolastikken (jf. Hägglund 1959: 87).

2.4 Åndsudrustningen

Som vi har set beholder mennesket som *animal rationale* efter faldet sin frit handlende fornufts natur. Og når denne forenes med nådesindgydelsens positivt kvalificerende kraft, bliver mennesket godt og i stand til at søge det åndelige (årsag) for dermed at hæves op fra syndig til retfærdig eksistens (virkning). Dette indebærer at menneskenaturen "i den skolastiske betragtningsmåde [er] en blot og bar potens, en mulighed for guddommelig fuldkommengørelse" (Prenter 1956: 78). De naturlige åndsevner er altså neutrale egenskaber, som over-naturen kan knytte til ved og fuldkommengøre.

Dette medfører en statisk ontologisk antropologi: legeme, sjæl og ånd betegner tre stigende trin. Tilsvarende er antropologien i epistemologisk henseende tredelt og trinvist stigende: sanser, forstand og *mens*, den metafysiske fornufterkendelse. Ånden bliver da – i antropologisk forstand – i skolastikken en betegnelse for menneskenaturens højeste moralske potens. Hertil henregnes moraldriften (*synteresis*) og moralbevidstheden/samvittigheden (*conscientia*) (ibid. 77). For Thomas hører disse hjemme i det naturlige menneskes praktiske erkendelse. "Synteresis er erkendelsen af de allerførste moralske grundsætninger (at det gode skal søges, det onde flys, den højere værdi foretrækkes frem for den lavere). Samvittigheden betyder derimod den ved fornuftens hjælp foretagne anvendelse af disse grundlæggende principper på de enkelte forekommende situationer" (ibid. 93). Vi skal senere vende tilbage til særligt disse sidstnævnte begreber, så de behandles ikke udførligt her.

3. Luthers antropologi: *totus homo coram Deo*

3.1 *Teologisk fundament*

Det første vi her skal se på, er hvordan Luther afviser den filosofiske menneskekundskab, som han anser skolastikkens antropologiske tænkning for at være, og i stedet taler for en teologisk funderet antropologi. Denne distinktion er aldeles grundlæggende for Luthers antropologi. Hvor teologien taler om mennesket som skabt af Gud og bestemt til et evigt liv (*vita spiritualis*), taler filosofien om mennesket som en sjælelig og legemlig tilværelse (*vita animalis*) (Hägglund 1959: 70f). Fra et teologisk synspunkt betragtes mennesket i et frelseshistorisk perspektiv, mens det fra et filosofisk synspunkt bedømmes empirisk ud fra iagttagelse og erfaring (jf. Hägglund 1959: 30, med henvisning til WA 39 I, 175; 40 II, 327, 17).

Den aristoteliske epistemologi baseres på fire årsager, som man må kende for at have fuldstændig erkendelse af en given ting. Ifølge Luther kan filosofien opnå en (dog begrænset) kundskab om to af dem: det substans, *causa materialis*, og dets natur, *causa formalis*. Dette skal vi senere vende tilbage til. Vigtigere i nærværende sammenhæng er at Luther hermed afskriver den filosofiske tænkning at kunne opnå kundskab om menneskets oprindelse, *causa efficiens*, og dets endemål, *causa finalis*. "For filosofien kjenner ikke på nogen måde menneskets bevirkende [efficiens] årsak, og lige lite kjenner den dets finale årsak" (WA 39 I, 175, 28f).

Netop disse er det teologiens opgave at beskrive. Fornuftserkendelsens iagttagelser og erfaringer kommer til kort, når det drejer sig om disse områder. I det lys er den skolastiske antropologi blot en psykologisk analyse af, hvem mennesket er, og hvilke egenskaber det besidder (Hägglund 2002: 84f). Den filosofiske kundskabsart er fornuftserkendelsen, hvis kilde er empirien. Men den teologiske kundskabsart er troen, hvis kilde er Ordet (Hägglund 1959: 39. 42).

Dette havde de skolastiske teologer ikke syn for, og vi skal nu se på, hvilke forvrængninger af den bibelske antropologi det ifølge Luther resulterede i, og hvordan han selv præsenterede sin antropologi på baggrund af det bibelske vidnesbyrd. Hertil bør tilføjes, at det følgende ikke er en tilnærmelsesvis fuldstændig beskrivelse af den lutherske antropologi. Vi vil nøjes med at fremdrage elementer, som har betydning for opgavens overordnede sigte, således at vi primært vil fokusere på det kødelige menneskes moralske muligheder.

3.2 *Imago Dei og iustitia naturale*

Det mest åbenbare nybrud i den lutherske antropologi møder vi i synet på menneskets syndighed efter faldet. Derfor er det også her den mest direkte konfrontation med den skolastisk prægede antropologi og syndsforståelse finder sted. Luther fastholder med stor iver at arvesynden er en blivende virkelighed hos det kristne menneske efter dåben. Hele det store skrift mod Latomus fra 1521 (WA 8, 43-128) er en argumentation for netop dette. Men når vi skal gå mere i dybden med den lutherske antropologi, er en anden problematik mere fundamental for hele forståelsen af Luthers opgør – nemlig som vi antydningvist har berørt: når teologien skal beskrive mennesket i forhold til dets oprindelse og mål, må den ud fra den bibelske baggrund beskrive det som skabt i Gud billede og lighed (*causa efficiens*) til kødets opstandelse og evigt liv (*causa finalis*). Altså kan mennesket *coram Deo* ikke beskrives neutralt ud fra empiriske erkendelser.

Når mennesket i Gen 1,26 beskrives som skabt i Guds billede og lighed, læser Luther dette som et udtryk for en hebraisk parallelisme, hvorfor han ikke skelner mellem *צֶלֶם* (Vg: *imago*) og *דְמוּת* (Vg:

similitudo) (Hägglund 2002: 76). Det medfører et ganske anderledes syn på faldets konsekvenser, som vi skal se nærmere på nedenfor. Men det medfører også en vigtig omtolkning af selve *imago Dei*-begrebet. En bestemmelse af dette kan nemlig ikke gøres på baggrund af en fornufterkendelse, da det har med selve menneskets *causa efficiens* at gøre. *Imago Dei* er således en skjult virkelighed. Den er et særlig Guds værk, *opus Dei singulare* (Hägglund 1959: 79). Luther beskriver positivt gudbilledligheden som menneskets mulighed for i lydhørhed at tro Guds ord. Guds ord fremkalder troen, der ligedanner mennesket med det ord og dermed med Gud. Og i troens rette relation til Gud er også relationen til den øvrige skabning ret. For Guds herredømme over mennesket spejles i det gudsbilledlige menneskes herredømme over skabningen.

Men disse to sider af gudbilledlighed, den mod Gud rettede side og den mod skabningen rettede side, forstås ikke sådan, at den første er en særlig overnaturlig gave, medens den sidste skulle være en naturudrustning. Begge er sider af samme naturlige udrustning, hvormed mennesket skabes. Mennesket skabes ikke som autonomt væsen, hvortil så det religiøse, gudsforholdet føjes som et overnaturligt tillæg, men mennesket skabes i gudsforholdet, og i gudsforholdet står det i det rette forhold til den lavere skabning. Prenter 1955: 299f

Mennesket blev ved skabelsen bestemt til både et åndeligt, udødeligt liv (*vita spiritualis*) og et jordisk-kropsligt liv (*vita animalis*). Begge disse sider af mennesket er indeholdt i gudbilledligheden, men vi vil i dette hovedafsnit (jf. overskriften) bevidst koncentrere os om det førstnævnte forhold.

Ud fra det anførte citat kan man beskrive udtrykket *imago Dei* som kongruent med menneskets rette gudsrelation, hvortil det rette forhold til den øvrige skabning altså også kan regnes. *Imago Dei* er altså menneskets medskabte *iustitia originalis*, der ikke som i den skolastiske antropologi først konstitueres i kraft af *donum superadditum*. Her opfattedes gudbilledligheden som de højeste åndsevner hos mennesket, som en "hvilende kvalitet hos det autonome menneske" (ibid. 300). Men for Luther står ikke længere natur og over-natur overfor hinanden, idet *iustitia originalis* knyttes alene til menneskets natur, så det bliver en *iustitia naturalis*. Denne 'kvalificering' af naturen⁴ er en teologisk indsigt, som udtrykker en totalbestemmelse af skabningens relation til Skaberen, der er skjult for fornufterkendelsen. Denne iagttagelse er betydeligt forskellig fra skolastikkens inddeling i højere og lavere "kvaliteter", hvor gudsbilledligheden kun kunne komme til udtryk i de højeste. Vi skal senere vende tilbage til disse forholds afgørende betydning for synet på mennesket efter faldet, men inden da vil vi vende os mod Luthers forståelse af selve syndefaldet og dets konsekvenser for gudbilledligheden.

⁴ *Naturalis* forstås her ikke som et filosofisk begreb, men er, som mange andre skolastisk-filosofiske begreber, af Luther anvendt og omtolket i teologisk forstand. "Begreppen "natura" eller "naturalis" äro liksom begreppet "substantia" för Luther ej begränsade till att avse det som i skolastiken kallas natur eller substans. Människans natur eller väsen kan betyda också *människan sådan hon är "coram Deo"*. Luther räknar med att människans natur konstitueras av det som hon är inför Gud." (Hägglund 1959: 125, min fremhævelse). Dette er et særdeles vigtigt forbehold, man må gøre sig, hvis man vil forstå hele Luthers teologi ret. Luther bryder med det skolastiske 'substantielle' syn på mennesket. Når han taler om natursynd og personsynd, tænker han altså ikke filosofisk, men teologisk. Tænkte han filosofisk, ville det betyde en afvisning af fornuften og viljens positive kræfter i mennesket - og sådan har man ofte misforstået Luther. Luther mener ikke 'det filosofiske menneske', når han siger, at menneskenaturen er fordærvet. Han mener det totale eller det teologiske menneske (Hägglund 1959: 123f).

3.3 *Syndefaldet og peccatum naturale*

I lyset af den skolastiske syndslære vil Gen 3 blive tolket således, at den konkrete handling ved syndefaldet (at mennesket spiste af frugten fra træet, Gen 3,6) bliver det mest afgørende. Baggrunden for denne handling er, at *concupiscentia* i kraft af de lave sanseerkendelser vækkes til live ("Kvinden så, at træet var godt at spise af og tiltrækkende af se på ...", Gen 3,6, mine fremhævninger), uden at den højere fornufterkendelse griber ind og undertrykker dette i sig selv naturlige begær.⁵ Følgen af denne handling bliver, at den guddommelige over-naturs vejledende gerning på de højeste åndsevner mistes.

Luthers tolkning af faldet er væsentlig anderledes. Hos ham er udgangspunktet ikke den syndige ydre handling i sig selv, men derimod det indre opgør imod Guds bud og dermed imod Gud. "Ursprunget till all synd är otro, falska tankar om Gud, avvikande från Guds ord. Den högsta synden vid fallet var icke handlingen i sig, icke begärelsen såsom sådan, utan detta att Adam och Eva genom djävulens list läto sig dragas från Ordet" (Hägglund 1959: 106, med henvisning til WA 14, 135, 32; 42, 112, 20). At mennesket her lader sig friste til at betvivle Guds Ords validitet er et urbillede på al syndighedens rod i mennesket. Synden bliver først og fremmest betegnet som et indre opgør mod Gud, der manifesterer sig i en ydre handling. Hvor der i skolastikken altså var en bevægelse fra det ydre til det indre, er denne bevægelse hos Luther omvendt, således at synden ikke defineres ved handlingen, men ved handlingens bagvedliggende motiv.

Når synden er ensbetydende med et oprør mod Guds Ord og dermed Gud selv, betyder det i én forstand at gudsbilledet, når det tolkes som det rette troens forhold til Gud, mistes. Men i en anden forstand er det klart, at gudsbilledligheden altid er til stede, for så vidt som gudsforholdet altid er tilstede. Hvor *imago Dei* betegnede troens forhold er det faldne menneskes forhold til Gud betegnet ved vantroens vrangforhold. Gudsbilledet er erstattet af Djævelens billede. (Prenter 1955: 300f). Hermed er mennesket kommet under Guds vrede (*sub ira*). Og dette gælder "hela det mänskliga livet, det vanliga kroppsliga livet ävensom de högsta dygder och den inför människor godtagna rättfärdigheten" (Hägglund 1959: 320, med henvisning til WA 18, 743, 31).

Ifølge Luther taler skolastikken for overfladisk og for simpelt om synden, når de betegner den, som "en berøvelse af det fuldendte gode, der blot kaster menneskenaturen ud i splittelsen mellem godt og ondt, men som ikke fordærver den. Det bibelske vidnesbyrd om synden beskriver ikke blot en mangel på kvalitet i viljen, lys i forstanden, eller evne i hukommelsen, men afslører synden som en total beskadigelse af alle menneskelige kræfter, såvel sjælelige som legemlige" (Vind 1996: 42, med henvisning til WA 56, 273, 3-9. Se endvidere WA 8, 101, 29f). Hermed sagt, at synden er bestemmende for naturen i total forstand. Og ved faldet mister mennesket derfor fuldstændigt *iustitia naturalis*. Som vi har set ovenfor, er netop denne naturlige retfærdighed, som mennesket før faldet besad, et udtryk for en totalbestemmelse af skabningens relation til Skaberen og altså ensbetydende med gudsbilledligheden. Vi kan derfor på samme måde som ovenfor sige, at når syndigheden (*peccatum naturale et originale*) i stedet for *imago Dei* knyttes til menneskets natur bliver det til en 'dis-kvalificering' af hele menneskets natur overfor Gud (*totus homo*

⁵ Denne paradoksalitet – at den guddommelige og over-naturligt biståede fornufts-natur i dette tilfælde ikke er i stand til bemestre begæret og dermed overtræder det guddommelige bud – skal vi ikke her forholde os til. En tilsvarende paradoksalitet (teodicé) forefindes i den lutherske tolkning af syndens opståen i form af Djævelens fristelse af mennesket, selvom den dog hos ham er bedre placeret udenfor antropologien. Ligeledes kan vi heller ikke her gå ind det i andre sammenhænge så afgørende spørgsmål om arvesyndens trødering ned gennem menneskeheden.

coram Deo). Og denne totalbestemmelse er ligeledes en teologisk indsigt, som man ikke ved empirisk fornuftserkendelse kan opnå.

Vi talar inte här om den filosofiska kunskapen om människan, som definierar: 'Människan är ett animal rationale' o.s.v. Sådana ting hör till naturvetenskapen men inte till teologin. Vidare talar juristen om människan som ägare och herre till sin egendom; läkaren talar om människan som frisk eller sjuk. Men teologen disputerar över människan som SYNDARE. Det är människans väsen för teologin, och av teologen är det detta som avhandlas, att människan uppfattar denna sin natur som förstörd av synden. WA 40 II, 327, 17-22, citeret hos Hägglund 2002: 78

Inden vi i det følgende skal undersøge, hvordan denne diskvalificerende totalbestemmelse af mennesket overfor Gud kommer til udtryk, nøjes vi med (parantetisk) at notere os til senere overvejelser, at Luther i det anførte ikke benægter validiteten af naturvidenskabsmanden, juristen og lægens udsagn om mennesket *indenfor deres felter*.

3.4 *Caro*

Når synden som *peccatum naturale* kommer til udtryk hos mennesket, sker det, som vi har set, først og fremmest som vantro. Denne syndens rod kalder Luther med Paulus for kød. Men den forståelse af kødet kan ikke bare betegne det somatiske menneske uden også at medregne menneskets åndelige egenskaber. Mennesket er – teologisk set – altså også kødeligt i sin åndelighed.

Fleisch bezeichnet also den ganzen Menschen sofern er im Widerspruch zu Gott steht. Die Unterscheidung von 'Geist' und 'Fleisch' ist etwas ganz anders als die von der Schrift (1 Thess 5,23) dargebotene Einteilung des Menschen in Geist, Seele und Leib. Diese ist rein anthropologischer Art, jene theologisch. Sie unterscheidet also nicht Teile oder Stücke der menschlichen Natur, sondern ihre Qualität im Verhältnis zu Gott. Sie bezieht sich daher auf den ganzen Menschen, also auf Geist, Seele und Leib. Althaus 1962: 138, sml. Hägglund 1959: 126, med henvisning til WA 2, 588, 30; 589, 2; og ibid. 317

Vi ser altså her, at mennesket ud fra en teologisk betragtning beskrives i total kategorierne, kød eller ånd. Men ud fra en rent antropologisk-filosofisk betragtning er det bibelsk at tale om en tredeling af mennesket i legeme, sjæl og ånd, som også skolastikken gjorde det. Ifølge Luther er denne trikotomiske beskrivelse dog underlagt totalbestemmelsen. Sidstnævnte betegner nemlig menneskets teologisk forståede natur *totaliter*, som igen betegner dets gudsforhold, jf. note 4. Kød er altså ikke substans, på samme måde som Luthers brug af begrebet natur heller ikke er det. Og kød-ånd-polariteten må ikke forveksles med materie-ånd-polariteten. For når ånd og kød er egenskaber, er de henholdsvis 'kvalificering' og 'dis-kvalificering' af naturen.

I denne egenskabsbestemmelse ligger altså også en 'dis-kvalificering' af menneskets åndsevner. Når skolastikken hævder fornuftens fri vilje, må Luther derfor reagere. Viljen bliver fanget i kødets vilje. Igen sker med Luthers definition af viljesbegrebet en 'inderliggørelse'. For ham er viljen ikke defineret af den

psykologiske og ydre frihed til i den enkelte situation at foretage et valg, men herimod af den indre orientering mod et mål. Mennesket betragtes så at sige som en totalitet i viljesmæssig forstand (Hägglund 1959: 169). Og her er mennesket blevet syndens træl, og dets "indre vilja regeras av Satans makt, och hon är inriktad på det onda" (ibid. 175). Igen taler Luther altså i 'teologiske' totalitetskategorier. Viljen er ikke en delfunktion af menneskets psyke, men hele mennesket i det orientering – altså i dets kødelige begær – som vi nu skal se på.

Luther har mange beskrivelser af, hvordan kødelighed kommer til direkte udtryk i menneskets åndelige indstilling, hvoraf de to vigtigste er *superbia* (hovmodet) og *concupiscentia* (begæret). Men i kraft af Luthers opgør med den skolastisk-filosofiske antropologi omtolkes sidstnævnte væsentligt: "Concupiscentia bliver ikke mere det sanselige begær som sådant ... Men concupiscentia bliver selve den selviske anvendelse af alt og først og fremmest de højeste åndelige goder, ja gudsforholdet, i sit eget egoistiske formåls tjeneste" (Prenter 1956: 90). Herved bliver det igen tydeligt, at synden ikke bare kan relateres til kødet i antropologisk forstand. Ja, Luther kan endda udtrykke det sådan at 'sjælen er mere kød end kødet selv' (Hägglund 1959: 317, med henvisning til WA 10 I, 301, 27). For netop i de gerninger, der for en ydre betragtning og menneskelig dom er gode heroiske gerninger, viser synden sig i sin ærekærlighed. "Luther sieht die großen Männer der Antike und aller Völker durch das Gift des Ehrgeizes, der Ruhmsucht ganz verseucht" (Althaus 1962: 130). Og dette er et udtryk for berøvelse af Guds ære, på samme måde som "heresi, otro, trolldom [og] avgudadyrkan" (Hägglund 1959: 317) er det.

Og netop derfor er det, at Luther så provokerende og polemisk mod en senskolastiker som Latomus kan anføre: "Lige som man kan slutte: Mennesket lever, altså har det evnen til at le, spise, sove, o.s.v., på samme måde kan man slutte: Mennesket gør godt, altså synder det. For det menneske, der gør godt, er subjektet og syndens dets egenskab" (WA 8, 77, 16f). Så radikal er Luther i sit syn på den syndige og dermed kødelige natur, der er under Guds vrede (*sub ira*) på grund af vantroen.

Vi vil nu vende os mod en ganske anden side af sagen, som dog behandles i endnu mere kortfattet, selektiv og punktuell form, da denne opgaves primære vægt, som nævnt, lægges på det kødelige menneskes åndelige formåen. Følgende kunne derfor anskues som en soteriologisk ekskurs med enkelte vigtige pointer.

3.5 *Spiritus*

Som vi ovenfor har set, er det kødelige menneske uhjælpeligt fanget i synden med hele sin natur. Befrielsen fra synden, kan ikke komme fra nogen ressource hos det selv. Men i mødet med Ordet og ved dåben modtager det troen på Kristus, som er Åndens gave.⁶ Og i denne tro bliver mennesket et nyt, genfødt, åndeligt menneske. Når ånden hos mennesket beskrives på denne måde, er det en total bestemmelse af *totus homo coram Deo*. Men ligesom kødet bibelsk set både kan betegne det legemlige menneske og det syndige *totus homo coram Deo*, således kan også ånden have en rent filosofisk-antropologisk betydning: den ikke-legemlige side ved mennesket. Hos Luther – såvel som i dette hovedafsnit – vægtlægges dog (jf. overskriften) forståelsen af det åndelige hele menneske *coram Deo*.

Overordnet set synes omvendelsen at være en annullering af syndefaldet: Ved troen genskabes menneskets gudsrelation og dermed gudbilledlighed. "Det som utmärker den pånyttfödda människan är

⁶ For en grundig gennemgang af disse midler, hvorigennem omvendelsen og genfødslen finder sted, henvises til Hägglund 1959: 279-292.

sålunda, att hon på nytt blir 'imago Dei'" (Hägglund 1959: 344). Allertydeligst kommer denne forbindelse til udtryk i det åndelige menneskes forhold til Guds ord. "Det nye människan eller den andliga människan är ingenting annat än den nye vilja, som kommer till stånd genom tron, och som yttrar sig såsom kärlek till Guds lag, ett glädjefyllt välbehag visavi den lag, som hon förut hatade" (ibid. 297). Det nye menneske får ved troen en ny orientering, som igen er retvendt mod Gud. Den totale forvandling er det afgørende for Luther. Igen ser vi en parallel til synden, når det gælder tolkningen af forvandlingen. Det afgørende er netop den *indre* totale forvandling. Gerninger og sjæl hører under det ydre, skabtes område, men den åndelige genfødslen hører ikke til i den sfære, der er tilgængelig for fornuft eller erfaring. Det nye, som skabes, er indre og 'overnaturligt' og modsat alt, hvad psykologisk set konstituerer mennesket. Det er ubeskriveligt i egentlig forstand (ibid. 291). For genfødslen gælder personen og ikke gerningen (ibid. 287).

Vi fornemmer, alene i det her anførte, et opgør med skolastikken, helt svarende til det vi så med synden. Ved faldet var det væsentlige det indre opgør med Gud, og ikke de deraf følgende handlinger. Ligeledes ved genfødslen: Det væsentligste er ikke den nye habitus, men den indre forvandling, som giver mennesket en ny orientering – en ny *causa finalis*, om man vil. Hermed sagt, at det er en teologisk indsigt, der erkendes i tro og omfatter hele mennesket i dets gudsforhold. Før var mennesket kød ifølge den legemlige fødsel, gældende ikke blot det legemlige, men også det sjælelige/åndelige. Nu er mennesket ånd ifølge den åndelige fødsel, gældende ikke blot det sjælelige/åndelige, men også i det legemlige liv (ibid. 288). For ånden hos den genfødte er en egenskab, som udmærker *totus homo* og kan ikke sammenlignes med noget organ eller nogen åndsevne hos mennesket. Og i selve den ydre handling er ånden (eller kødet) ikke andet end en bestemmelse af menneskets indre gode (eller onde) vilje. Ånden er ikke psykologisk set en del af mennesket eller en menneskelig sjælfunktion, men den virker en ny vilje, der på sin vis er fremmed for mennesket selv (ibid. 324ff). Denne fremmedhed, skal vi nu forholde os til.

3.6 *Iustitia Dei*

Konsekvensen af dette åndens liv i mennesket er på samme måde som syndefaldet en total forvandling af menneskets forhold til Gud. Ved faldet gik mennesket fra *status integritatis* til at være *sub ira*. Ved genfødslen står mennesket ikke længere under Guds vrede, men under Guds nåde (*gratia*). Men hermed hører sammenligningen mellem syndefald og omvendelse op. Og dette er en afgørende betragtning. For ved faldet ophørte mennesket, som vi har set, med at have en retfærdig natur (*iustitia naturale*) og fik i stedet en syndig natur (*peccatum naturale*). Men det åndelige menneske er ikke ved genfødslen ført tilbage til *iustitia naturale*.⁷

Utgångspunkten är, att 'nåd' (*gratia*) för Luther icke betecknar en ingjuten kvalitet utan Guds barmhärtighet och ynnest. Dess motsats är icke primärt 'synd' eller 'natur' utan Guds vrede (*ira*). Denna nåd befinner sig alltså utanför oss (*extra nos*) hos Gud själv. Den är uppenbarad i Kristi verk och utgör såsom sådan grunden för vår rättfärdighet – en 'främmande' rättfärdighet, som tillräknas oss för Kristi skull genom tro och består i syndernas förlåtelse. Hägglund 1959: 332, med henvisning til WA 8, 106, 35; 107, 13; 40 II, 357, 35; 42 I, 21

⁷ Det heraf opstæede *simul* og den kompleksitet, som dette indebærer, kan vi ikke her komme ind på. Se eksempelvis Hägglund 1959: 70ff. og Ozment 1969: 130ff.

Dette er det helt afgørende i hele Luthers soteriologiske forståelse, og det var netop dette, der var hovedindholdet i hans reformatoriske opdagelse: hans retfærdighed *coram Deo*, var ikke det samme som hans retfærdighed *coram hominibus*. "Luther realized, however, that what made him genuinely right in God's sight had to be distinguished from what made him truly human – genuinely right – in relationship to other creatures of God" (Kolb 1999: 451). For hans retfærdighed overfor Gud er en fremmed retfærdighed, ja det er Guds egen retfærdighed (*iustitia Dei*). Og *denne* retfærdighed er netop en 'annullering' af syndefaldets konsekvenser – sålænge denne foregår *extra nos*. Vi ser her, hvordan Luthers opgør med den skolastisk-filosofiske antropologi får betydning helt ind i soteriologien. (Eller var det mon omvendt?)

Mennesket står *totaliter* (i.e. i dets gudsrelation) under vreden eller under nåden. Dømmes det efter dets natur, er det under vreden, men dømmes det efter dets fremmede retfærdighed, er det under nåden. Her, *coram Deo*, kan Luthers antropologi sammenlignet med den skolastiske synes pessimistisk – eller bedre: ydmyg. Men hvilket menneske burde ikke være det overfor Gud? Alene det, at mennesket er skyldigt og sin dom værd, er i det lys et udtryk for 'optimisme' og højhed (Hägglund 1959: 119f).

4. Luthers antropologi: '*particularis*' *homo coram hominibus*

Årsagen til, at vi så forholdsvis udførligt i det ovenstående har bestemt Luthers antropologiske opgør med skolastikken som et opgør med dens aristotelisk inspirerede verdensbillede og særligt dennes epistemologi, er at netop dette placerer opgøret, hvor det hører hjemme. Og det kan samtidig bidrage til forklaringen på, hvorfor Luther på enkelte punkter er så overraskende velvilligt indstillet på at lade netop de filosofisk-antropologiske udsagn stå som sande og tilmed gode udsagn. For verset "Ud over hvad evnerne rækker til; Gud intet af mennesket fordrer vil" (WA 40 I, 292, 19) er jo ifølge Luther virkelig en god sentens, når der tilføjes et kvalificerende "men".

4.1 *Teologi & filosofi igen*

Som vi netop har anført, skelner Luther mellem to former for retfærdighed som korresponderer med de to relationsfærer, som mennesket i sin skabthed står i: *coram Deo et hominibus* (et *mundi*)⁸. Denne skelnen er fundamental for Luther, ja, han betragter den som en nøgle til hele sin teologi.

Dette er vor teologi, som lærer os at skelne omhyggeligt mellem de to slags retfærdighed, den aktive og den passive, så man ikke sammenblander god moral og tro, gerninger og nåde, hvad der har med det borgerlige styre at gøre og vort gudsforhold. Vist er begge nødvendige. Men hver skal holde sig inden for sit afgrænsede område. WA 40 I, 45, 24-27

Vi vil her argumentere for, at denne skelnen også kan bruges som en nøgle til en ret forståelse af hans antropologiske tænkning, som den former sig som et opgør med den skolastiske aristotelisk prægede antropologi. Det er vor tese at Luthers opgør kun vedrører den – dog altafgørende – første af de to relationer, idet gudsforholdet samsvarer med menneskets *causa efficiens et finalis*, mens *causa materialis et formalis* hører til *vita animalis* og derfor har med menneskets relation til det øvrige skaberværk at gøre. Mange udsagn, som eksempelvis ovenstående vers, peger i den retning. Dette hovedafsnit skal tjene til en forklaring på, hvorfor Luther kan kalde verset, som han i sammenhængen endda jævnfører med det berygtede *facere quod in se est*, for en god sentens.

4.2 *Totus aut particularis*

Når vi skifter fokus fra fra *coram Deo*-sfæren til *coram hominibus*-sfæren, skifter vi i en hvis forstand fra den teologiske troskundskab til den filosofiske fornuftskundskab. Hvor den første er præget af en 'skjulthed' for fornufterkendelsen, er den ikke desto mindre en dybere og mere real forståelse af *totus homo*. Hvor den anden er præget af en mere objektiv empirisk fornufterkendelse, er den ikke desto mindre samtidig ganske tvetydig og ufuldkommen. Når et menneske erklæres retfærdigt overfor Gud er det *totaliter iustus*, omend det er *iustus in spe* (Hägglund 1959: 345). Men denne tilføjelse er netop en tilføjelse for fornuftens skyld. For i det ydre er mennesket stadig for en rationel betragtning syndigt. Og når et menneske erklæres retfærdigt i forhold til et andet menneske eller øvrigheden, er der knyttet en hvis usikkerhed til en sådan dom. Og det både med hensyn til det anvendte retfærdighedsbegreb såvel som

⁸ "The horizontal relationship has bound us to the rest of creation as people who are held accountable for exercising God-given responsibilities in an adult manner toward other creatures, human *but also animal, mineral, and vegetable*" (Kolb 1999: 453, min fremhævelse)

dommens sandhed og vedblivende gyldighed. Såvel syndigheden som godheden synes i mellem menneskelige forhold relativ.

Dette problem førte som bekendt Luther ud i store anfægtelser. Hvordan kunne han slutte, at han var retfærdig overfor Gud, når han erfarede synden i sit liv? Løsningen på dette spørgsmål blev, som vi har set i citatet ovenfor, at skelne mellem den passive og den aktive retfærdighed (Hägglund 1983: 432f). "Two spheres and kinds of relationship demand two different ways of being right or righteous" (Kolb 1999: 453). Hidtil har vi beskæftiget os med den første – den fremmede – som Luther i 'Sermon om den dobbelte retfærdighed' fra 1519 modsvarer arvesynden. (WA 2, 146, 29-33). Den anden retfærdighed – den aktuelle retfærdighed – modsvarer menneskets aktuelle synd, i.e. den ydre onde handling (WA 2, 147, 24). Men i forhold til den konkrete handling, har den filosofisk-skolastiske antropologiske tænkning, ifølge Luther meget godt at sige. "Einen Hauptfehler der scholastischen Gnadenlehre sieht [Luther] darin, daß sie die aristotelische Definition der Gerechtigkeit als einen Habitus, das Gute zu tun, durch wiederholte gute Handlungen erworben, in die Heilslehre übertrage. Nur auf dem äußeren, politischen Gebiet ist diese Definition verwendbar" (Hägglund 1983: 433, min fremhævnin). Og: "Undersöker man, huru Luther i detta sammanhang [det som kan iagttages og erfares] bedömer filosofin eller förnuftskunskapen, skall man finna, att han i stort sett accepterar dess utsagor om människan, förutsatt att de få gälla för vad de äro och blott betraktas som utsagor om människan i detta livet" (Hägglund 1959: 39, med henvisning til WA 40 II, 316, 2. 20). Følgelig skal vi se på et par eksempler på Luthers videreførelse af positive bestemmelser af menneskets naturlige åndsudrustning fra skolastikkens antropologi.

4.3 *Animal rationale*

Oplagt ville det være at begynde med Luthers omtale af mennesket som *animal rationale* i De Homine-disputationen:

1. *Filosofien, som er den menneskelige visdom, definerer mennesket som et dyr utstyrt med fornuft* [animal rationale], *sanser og krop*. 2. *Det er ikke her nødvendig å diskutere hvor vidt det er med rette eller med urette at mennesket kalles et 'dyr'.* 3. *Men det man må være klar over, er at denne definisjonen bare gjeller det dødelige menneske slik det er innenfor dette jordiske liv.* 4. *Og det er både sant og visst at fornuften er det viktigste av alt; det beste i sammenligning med alle ting i dette liv, faktisk noe guddommelig.* WA 39, 175, 3-10

Tydeligt er det, at Luther her tilslutter sig definitionen af mennesket som *animal rationale* – og at han anser det for at være en ærværdig beskrivelse. Fornuften, den intellektuelle formåen, hvorigennem mennesket kan forstå og begribe de jordiske forhold, er det ypperste udtryk for menneskelighed. Hos Luther er der da også en nær sammenhæng mellem troen og fornuften. "Tro er for Luther en *erkendelse* af ganske samme art som fornufterkendelsen og ikke en irrationel oplevelse af en hemmelighedsfuld religiøs virkelighed." Luther forener altså "tro og fornuft som to funktioner af *samme* sjælelige evne" (Prenter 1956: 80). Dermed sætter fornuften mennesket i en særstilling: "Det är tack vare den hon förmår höra och uppfatta det gudomliga ordet, och det är likaledes genom sin rationella ... natur hon är mottaglig för nåden. Människan är 'capax Dei' och genom själva sin art disponerad för det eviga livet och för nådens frälsande

gärning" (Hägglund 1959: 69f, med henvisning til WA 56, 373, 5). Så vidt følger Luther i sin beskrivelse af det naturlige kødelige menneskes fornuftsudrustning den skolastisk-filosofiske antropologi.

4.4 *Synteresis, conscientia, libertas in externis*

Et andet, for vor sammenhæng, yderst vigtigt begreb er det skolastiske *synteresis*. Vi har allerede ovenfor anført Thomas' definition, hvor *synteresis* er erkendelsen af moralske grundsætninger og samvittigheden den situationsbestemte anvendelse af disse. Luther indoptager også disse begreber i sin antropologi. Begreberne *conscientia* og *synteresis* "spiller en betydelig rolle i den unge Luthers teologi, moralbevidstheden og moraldriften kunne man måske med stor forsigtighed forsøge at gengive de skolastiske begreber. Luther nægter slet ikke, at mennesket ejer en sådan intellektuel og moralsk potens" (Prenter 1956: 78). Men det er også meget tydeligt, at Luther på ingen måde kan lade denne potens, som den er i sin kødelige natur, være i stand til at opnå sand erkendelse af Gud eller af det gode i dets egentlige og totale forstand, som den var blevet forstået i skolastikken. Selve termen forsvinder da også fra Luthers ordbrug og "i stedet taler han om fornuftens naturlige lys, som umiddelbart erkender Guds tilværelse og den naturlige lovs indhold" (Prenter 1956: 94, sml. ovenstående). For nemhedens skyld vil vi i det følgende dog fortsat bruge det smalle begreb – *synteresis* – om fornuften i dens positive betydning:

Synteresis er en god rest i naturen, som Gud bevarer. Den er fængstof og Luther betoner vigtigheden af dens tilstedeværelse – ellers ville mennesket være blevet et Sodom. Der er en kongruens mellem Guds vilje og visdom og *synteresis* hos mennesket. *Synteresis* er forbindelsesleddet mellem Kristi gerning og oplysningen af fornuften (Ozment 1969: 140, med henvisning til WA 1, 32, 1ff; 9, 18, 15f). *Synteresis* betegner altså den medskabte og af (den 'ja, faktisk guddommelige') fornuft oplyste lille bevægelse mod det gode (*motu parvissimo*, jf. WA 56, 275, 22, citeret hos Althaus 1962: 140). Igen ser vi altså, at Luther går nærmest misforståeligt langt, når han, stort set hånd-i-hånd med skolastikere, beskriver det naturlige menneskes *moraliske* muligheder.

Derfor ville det være nyttigt igen at præcisere, hvorledes Luther skarpt skelner mellem etik og soteriologi, i.e. mellem aktiv og passiv retfærdighed. "The *synteresis* do not escape a certain ambiguity, as ... indicated by Luther's insistence upon the defection and incongruity of *tota voluntas* and *tota ratio* from what is good and true. If one is going to speak of the *synteresis* 'of the will' and 'of the reason,' it would seem that the defection and incongruity of the whole will and whole reason would have serious repercussions on the parts" (Ozment 1969: 141). Her ser vi igen en dialektikken mellem total-perspektivet og partial-perspektivet, som svarer til forholdet mellem den passive og den aktive retfærdighed. Når det handler om soteriologi (i.e. gudsforholdet) er dommen total og eksklusivt *ira* eller *gratia*. Men når det handler om moral og etik (i.e. mellemmenneskelige forhold) er viljens og fornuftens *synteresis*⁹ en del af Guds skabervilje og godhed, som også kommer de vantro til gode i *vita animalis* i form af timelige velsignelser (Modalsli 1963: 114, med henvisning til WA 30 II, 667, 11f). Vi ser også en konsekvens af denne skelnen, når Luther anerkender den psykologiske frihed, og på ingen måde fornægter, at mennesket besidder en reel frihed i ydre forhold (*libertas in externis*). Denne frihed er en skabelsesmæssig frihed, der sikrer mod fatalisme (Hägglund 1959: 178f). Men alt dette ændrer ikke ved, at Luther stærkt betoner viljens trælbandethed på totalplanet, som vi har set ovenfor. Og Ozment konkluderer da med god ret i sin

⁹ *Synteresis voluntatis* svarer hos den ældre Luther til samvittigheden, jf. Prenter 1956: 94, og derfor tænkes *conscientia* i det følgende som en del af *synteresis* i bred forstand.

omfattende undersøgelse af den unge Luthers forståelse af synteresis-begrebet, at Luther "*delimits the efficacy of the synteresis* – man's natural inclination to good – to the sphere of 'particular and legal righteousness,' i.e. to that righteousness which goes bond before and between men but not before God (Ozment 1969: 193, med henvisning til WA 56, 234, 13ff og ibid. 194 henviser til WA 56, 355, 28ff).

4.5 Synteresis, clamare, donum

Men inden denne konklusion har Ozment nogle – i vor sammenhæng – højst interessante overvejelser. I undersøgelsen omkring *synteresis*' eventuelle soteriologiske potentiale, viser det sig, at *synteresis* hos Luther er nært beslægtet med en række begreber, der kan sammenfattes i det latinske *clamare* (Ozment 1969: 152). Denne klage kan forekomme både hos den ugudelige og den genfødte (ibid. 154f, sml. Modalsli 1963: 125). Men der er en væsentlig forskel på, hvorledes denne klage er bestemt. Er den udtryk for en syndserkendelse, således at den er et råb til den Gud, som kan frelse mennesket? Eller er den udtryk for en timelig nød, hvorfra den ugudelige råber mod en mere eller mindre specificeret Gud? Sidsnævnte tilfælde skal vi senere vende tilbage til.

I førstnævnte tilfælde bliver *clamare/synteresis* proklamationen *non in homine* over alle ressourcer, der er nødvendige til frelsen (Ozment 1969: 152). Dette er *populus fidelis*' råb til Gud. Dermed karakteriserer *clamare* det *vita fidei*, som er et resultat af det åndelige menneskes kundskab om *causa efficiens et finalis*, kunne man måske udtrykke sig. Men dermed ophører det også med at være en del af det naturlige menneskes åndsudrustning og kan derfor ikke længere betragtes som *synteresis* i egentlig forstand. Den er nu "a God-awakened *desyderium Christi*, not a natural *desyderium boni et veri* ... the correlation made manifest by *clamare* is not a desire for what is good and true through the *synteresis* of the will and reason, but the desire for Christ through the affection and the understanding of faith" (ibid. 158). Og netop her er der soteriologisk potentiale. For hermed er den naturlige *synteresis* blevet "kvalificeret". Denne kvalificering er tilsyneladende en parallel til den kvalificering af naturen, som vi ovenfor har tilskrevet *imago Dei* – altså udtrykker den en ny totalbestemmelse af skabningens relation til Skaberen, der er skjult for fornuftserkendelsen.

Herfra kan vi gøre os en overraskende iagttagelse. Der går tilsyneladende en bemærkelsesværdig lige linje fra den "kvalificerede" *synteresis*, som udtrykker sig i *desyderium Christi*, til begrebet *donum*, som Luther særligt udfolder det i det tidligere nævnte skrift mod Latomus. "Donum er troens griben om Kristus" (Højlund 1992: 81). Pladsen tillader slet ikke, at vi går ind i en begrebsbestemmelse af *donum*, men nogle få antydninger af forbindelseslinjerne vil vi dog her anføre. I Latomus-skriftet skelner Luther mellem *gratia* som *favor Dei* og *donum* som *fides Christi*. "Nådens modsætning er vreden, gavens modsætning er synden. Nåden og vreden er uden for os, synden og troen er inden i os. Nåden og vreden er totale, troen og synden er partielle" (Prenter 1946: 52, sml. Hägglund 1959: 339). *Donum* knyttes altså til troen og dermed til mennesket, ligesom *synteresis* er det. *Donum* er så at sige, den menneskelige side af retfærdiggørelsen. Men det ikke i en sådan forstand at mennesket har soteriologisk potentielle ressourcer, men fordi det ved *donum* er i stand til at erkende sin synd og klynge sig til Kristus. Netop dette kunne vel betegnes *clamare*. På samme måde som *synteresis* er knyttet til menneskets fornuftsudrustning er *donum* knyttet til menneskets tro. Vi erindrer i denne sammenhæng den ovenfor nævnte tætte forbindelse mellem fornuften og troen, der er to funktioner af samme sjælelige evne, og at troserkendelsen er en erkendelse af samme art som fornuftserkendelsen. *Synteresis* betegner den naturlige rationelle erkendelse af det gode, mens *donum* betegner den åndelige troserkendelse af Kristus og hans gerning som det gode i egentlig

forstand. Men selvom et menneske ejer *donum* og dermed *totaliter* står *sub gratia coram Deo* er det stadig efter sin natur, sålænge dets liv er et *vita animalis*, syndigt (*peccatum naturale*), og dermed er *donum* en partiel bestemmelse. Samtidig knyttes der dog et sanativt sprogbrug til begrebet, således at denne natur ifølge Luther helbreddes ved gaven, men heri er den skænkede (passive) trosretfærdighed indbefattet og forudsat (således Højlund 1992: 54f. 72f). *Donum* bliver i den forstand forudsætningen for den aktive retfærdighed, *iustitia actualis*, som hører til i *coram hominibus*-sfæren og dermed ligeledes er en partial bestemmelse, som kun gradvist kan virkeliggøres i *vita animalis*. Vi skal her hverken gå ind i en nærmere diskussion af *donum's* plads i retfærdiggørelsen eller en nærmere bestemmelse af *iustitia actualis* (herunder dets forhold til og eventuelle sammenfald med *iustitia civilis*), da dette ligger uden for denne opgaves fokus.

Men som en bevidst tilspidset og muligvis forsimplet konklusion på ovenstående kunne man måske anføre, at overgangen fra *synteresis* til *donum* er genfødslen, hvorved den passive retfærdighed *coram Deo* kommer til udtryk i den aktive retfærdighed *coram hominibus*. Nu ikke blot som *iustitia civilis*, men som *iustitia actualis*. Førstnævnte vil vi nu afslutningsvis behandle.

5. Iustitia civilis

Vi har stadig tilbage, at forholde os til *clamare/synteresis* som det udtrykker sig hos den ugudelige. Her er den et udtryk for den menneskelige fornufts søgen mod de højeste ting. I et skolie til Ps 10,5 konkluderer Luther ifølge Ozment, at "no one is so evil that he fails to sense the 'murmur of reason and the *synteresis*,' in accordance with the Aristotelian dictum: 'reason always calls out to the highest things'" (Ozment 1969: 150, med henvisning til WA 55 II, 113, 1ff). Og dette er et udtryk for det naturlige (uhelbredte) menneskes højeste 'åndelige' potens. Dette råb bliver altid et råb ud i mørket, for uden den 'teologiske' og i egentlig betydning åndelige erkendelse af menneskets *causa efficiens et finalis* kan det aldrig have en reel erkendelse af 'de højeste ting'. Dette råb forbliver altså uden andet objekt end menneskets naturlige indsigt rækker til, og i sidste ende bliver det til en dyrkelse af egenviljen og ydre ting. "The ungrateful and forgetful of God 'murmur', but they do not do so because they seek future or spiritual things nor because they have faith in God, but because the temporal and present things which they desire are absent" (ibid. 155, med henvisning til WA 4, 198, 35ff).

Men dette betyder blot at *synteresis* ikke har noget soteriologisk potentiale. Det kan imidlertid stadig have et etisk potentiale indenfor sine grænser (*causa materialis et formalis* i.e. *vita animalis*). Dette ser vi tydeligt i et skolie til Rom 3,10:

Certainly I admit that he [Seneca] can do and will some good things with the frame of mind, but not all things. For we are not so completely inclined to evil that a portion does not still remain which is inclined toward good, as is evident in the synteresis. WA 56, 237, 5-8, citeret hos Ozment 1969: 191

Mange andre steder hos Luther kunne anføres som eksempel på 'indrømmelser' i så henseende. Tilbage står, at *synteresis* som en kvalitet hos det naturlige menneske gør udførelsen af nogle gode gerninger mulig. Efter hvilken målestok skal de måles? Hvilken retfærdighed er de et udtryk for? Vi har vel næsten allerede svaret på dette spørgsmål. Den borgerlige retfærdigheds kandidatur har været stærkt promoveret.

Luther kender en retfærdighed, som mennesket kan frembringe – nemlig den mellemmenneskelige, borgerlige retfærdighed (Althaus 1962: 129, med henvisning til WA 18, 767, 42; 39 I, 459, 11; 39 II, 289, 2). I denne sammenhæng nævnes de heroiske dyder, som de bedste mænd i antikken er fremragende eksempler på. Disse dyder bruger Gud til at holde styr på verden, for at bevare fred og orden blandt folkeslagene (Althaus 1962: 130). For at menneskelivet ikke skal blive et Sodom, fristes man til at tilføje, med henvisning til Luthers beskrivelse af *synteresis*, jf. ovenfor. Luther betragter på ingen måde de ikke-troendes gerninger som unyttige eller betydningsløse (Modalsli 1963: 113) på trods af deres i egentlig forstand relative godhed. "Gott fordert, daß man ihm dient, geschieht es nicht in der quellenden Kraft dankbarer Liebe, dann in der heiligen Zucht des Gehorsams [...] und selbst wenn das Werk nicht in heiligem Gehorsam geschieht, dem Nächsten soll jedem Falle geholfen werden" (Modalsli 1963: 114).

Hvis man hos Luther kan spore en sådan (i øvrigt ganske bibelsk) pragmatik, ved man, at han ikke taler om gudsforholdet. Selvom det naturlige menneske har *synteresis*, står det stadig *totaliter sub ira coram*

Deo. Ikke desto mindre har det i kraft af synteresis *mulighed for*¹⁰ at opnå *iustitia civilis*, men den godhed, som kan tilskrives en ydre gerning, modsvares hos den ugenfødte ikke af nogen indre lydighed overfor Guds lov (Hägglund 1959: 306) og kan derfor aldrig føre mennesket tilbage til dets sande gudsforhold. For *iustitia civilis* og *actualis* relaterer sig (muligvis) til henholdsvis *synteresis* og *donum*, der relaterer sig til henholdsvis fornuften og troen, der begge relaterer sig til mennesket. Dermed er der tale om relative partial-bestemmelser, hvor kun troen på Kristus rækker ud over *coram hominibus*-sfæren og derfor ekstraordinært kan betegnes som en helbredelse af naturen.

Conclusio

Den borgerlige retfærdighed er altså udtryk for en konsekvent skelnen mellem de to former for retfærdighed. Den passive retfærdighed *coram Deo*, der er en totalbestemmelse, og den aktive retfærdighed *coram hominibus*, der består henholdsvis den borgerlige og den aktuelle retfærdighed, som er partielle bestemmelser. Samtidig er Luthers lære om den borgerlige retfærdighed en konsekvent gennemførelse af hans skelnen mellem den naturlige fornuftskundskab om de ydre ting (filosofien) og den åndelige trosindsigt om en fremmed retfærdighed (teologien), som den kommer til udtryk i hans opgør med den skolastiske antropologi.

Derfor kan vi konkludere, at Luthers *iustitia civilis*-begreb er betinget af, at hans opgør med den skolastiske antropologi kun er et delvist opgør. Og vi kunne slutte:

*Ultra posse viri
non vult Deus ulla requiri
Bona quidem sententia est, sed ...*

... den skal bruges på rette sted, nemlig når det drejer sig om politiske, økonomiske og det almindelige livs forhold. [...] Men sofisterne overfører [den] til det åndelige livs område, hvor man ikke formår andet end at synde; for mennesket er 'solgt under synden' (Rom 7,14). Men i de ydre livsforhold, det vil sige i politiske og økonomiske forhold, er mennesket ikke en slave, men en herre over disse legemlige ting. [...] den menneskelige fornufts rige bør holdes så langt som muligt borte fra åndens rige.

WA 40 I, 292, 19ff, mine fremhævninger

¹⁰ Den naturlige fornuft er ikke ufejlbarlig. Dens rationaler er relative. Derfor beskrives den borgerlige retfærdighed da også oftest som udøvet af 'det verdslige *regimenté*'. "Hvis menneskets fornuft og frie vilje slet ikke havde taget skade ved faldet, ville ethvert menneske af sig selv, i kraft af sin egen fornufts indsigt og sin egen viljes kraft, gøre det rette uden at behøve en befalende og straffende øvrighed over sig" (Prenter 1955:301).

Abstract

This paper intends to show that Luther's concept of *iustitia civilis* is rooted in his anthropological thinking. In doing so it describes the scholastic philosophical anthropology in comparison with Luther's theological anthropology. Here it is often suggested, that Luther's anthropology tends to adopt a more negative view on human capacities and spiritual potential.

This may very well be true in terms of man in his relation to God, in which Luther describes man in *totus homo*-categories. In this sphere, the fallen man is by his nature – *peccatum naturale* – under the wrath of God (*sub ira*). On the contrary, the reborn man is by his faith in Christ (*fides Christi*) under the grace (*gratia*) of God. But this faith is substantially external (*extra nos*), because of the carnal condition for all mankind living an earthly life (*vita animalis*). In this state man cannot gain true knowledge of its origin/source (*efficiens*) or its goal/destination (*finalis*) without being enlightened by the faith, thus becoming spiritual. In this correlation Luther is harsh in his criticism of the scholastic anthropology, which is based on aristotelian cosmology and epistemology.

However, in terms of man's relation to the creation (*coram hominibus et mundi*), Luther's criticism is very limited. When it comes to human substance (*materialis*) and nature (*formalis*) in philosophical or empirical sense, the human reason (and will) is considered very capable, as Luther's positive use of the scholastic term, *synteresis*, could exemplify. The *synteresis* is described as a small motion towards the good, which in the *coram hominibus*-sphere is very useful. In this sphere righteousness is described in partial categories, and within the limits, which is binding upon human potential in *vita animalis*, the *synteresis* is capable of constituting some form of righteousness, which is what is described as the civil righteousness (*iustitia civilis*).

Therefore, one could conclusively say, that Luther's concept of *iustitia civilis* is determined by his not all-inclusive break with scholastic anthropology.

Litteratur

Særpensum

Althaus, Paul

1962. *Die Theologie Martin Luthers*. Gütersloh: Gerd Mohn, s.128-144 16
1965. *Die Ethik Martin Luthers*. Gütersloh: Gerd Mohn, s.32-42 10

Hägglund, Bengt.

1959. *De Homine*. Lund: C W K Gleerup, s.30-91, 103-128, 164-181, 279-361 185
1983. "Gerechtigkeit VI. Reformations- und Neuzeit". *Theologische Realenzyklopädie*. Band XII. Berlin, New York: Walther de Gruyter, s.432-440 8
2002. *Arvet från reformationen*. Göteborg: Församlingsförlaget, s.73-85 12

Kolb, Robert.

1999. Luther on the Two Kinds of Righteousness; Reflections on His Two-Dimensional Definition of Humanity at the Heart of His Theology. *Lutheran Quarterly*, Vol XIII, 1999, s. 449-466 17

Modalsli, Ole.

1963. *Das Gericht nach den Werken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, s.112-128 16

Ozment, Steven.

1969. *Homo Spiritualis*. Leiden: E. J. Brill, s.130-158, 184-216 59

Prenter, Regin.

1955. *Skabelse & Genløsning*. 2.udg. København: Gad, s.295-308 13
1956. *Den unge Luthers teologi. Forelæsninger ved Århus universitet i forårssemestret 1956*. Aarhus: privat udgivelse, s.73-95, 146-160 36

Vind, Anna.

1996. Men de har intet forstået om Kristus.... *Dansk Teologisk Tidsskrift*, Årg. 59, 1996, s.27-49 22

Fællespensum

Højlund, Asger C.

1992. *Ved gaven helbreder han naturen*. Århus: Kolon

Prenter, Regin

1946. *Spiritus Creator*. 2. udgave. København: Samlerens forlag

Supplerende litteratur

Luther, Martin

- 1519 Sermo de duplici iustitia. I *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*. Band II. Weimar [WA 2]. I oversættelse fra: 1992: Sermonen om den dobbelte retfærdighed, i *Martin Luther, Skrifter i udvalg*. Bind. 6. København: Credo
- 1521 Rationis Latomianae confutatio. I *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*. Band VIII, Weimar [WA 8]. I oversættelse fra: 1995. Mod Latomus. I *Martin Luther Skrifter i udvalg*. Bind 8. København: Credo
- 1531/35 In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius. I *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*. Band 40. Erste Abteilung. Weimar [WA 40 I]. I oversættelse fra: 1981. Store galaterbrevskommentar I. I *Martin Luther Skrifter i udvalg*. Bind 1. København: Credo
- 1536 Disputatio de Homine. I *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*. Band 39. Erste Abteilung. Weimar [WA 39 I]. I oversættelse fra: 1983. Om mennesket. I *Martin Luther Verker i udvalg*. Bind 6. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag