

Frihet og relasjonalitet (II)

Noen refleksjoner omkring sann humanitet i et (sen)moderne samfunn i lys av kristen teologi

Ragnar Skottene

Institutt for kultur og språkvitenskap, Universitetet i Stavanger

Postboks 8002 Ullandhaug,

4036 Stavanger

Tlf. 51 83 16 37

ragnar.skottene@uis.no

Frihet og relasjonalitet i et frelsesteologisk perspektiv

Lov og evangelium

I frelsesteologisk perspektiv målbæres vår tematikk av *evangeliet* om frigjøring *fra* synden og dens konsekvenser og frisetting *til* å leve i fornyede relasjoner – til Gud, medmennesker og det øvrige skaperverk. Etter kristen teologi består synden i at menneskene bryter relasjonene. Det medfører at de står skyldige overfor Gud og hverandre. På grunn av relasjonsbruddene og den dermed forbundne skylden utøver synden en overmenneskelig makt som trelbinder menneskene. Synden har denne makten fordi den bærer skylden i seg. På bakgrunn av den eksistensielle sammenhengen mellom syndens makt og syndens skyld får da evangeliet sin spesielle egenart: Det er budskapet om at Gud *tilgir* syndeskylden og *dermed frigjør* fra syndemakten og *forny* relasjonene.

Dette budskapet virker fremmed for det autonome mennesket i moderniteten og senmoderniteten. I vår generasjon kan det synes vanskelig nok for mange å vedkjenne seg personlig skyld i mellommenneskelige relasjoner. Enda fjernere er da forestillingen om at man står skyldig overfor (en eller annen) Gud utenfor seg selv. Det samme gjelder nyreligiøse mennesker som bare regner med sitt eget guddommelige jeg; de vil knapt stå skyldige overfor andre enn seg selv. I alle tilfeller mister imidlertid synden og skylden sin karakter av

relasjonsbegreper. Følgelig blir også evangeliet uaktuelt som et budskap om tilgivelse for skyld og fornyelse av relasjoner. Teologisk uttrykt: Budskapet blir *evangelium uten lov* og dermed irrelevant.

Denne irrelevansen viser seg forresten ikke bare i møte med moderne og senmoderne mennesker. Den gjentar seg i konfrontasjon med ethvert naturlig menneske til alle tider. Noen av jødene som var kommet til tro på Jesus, stilte seg komplett uforstående til frihetsbudskapet hans (Joh 8,31ff). At de skulle være syndens treller, var helt uvirkelig for dem; de var jo Abrahams ætt. Fariseerne på Jesu tid protesterte skarpt mot Jesus når han stemplet dem som onde på bunnen og skyldige for Gud. Humanister til alle tider har tatt avstand fra den påstanden at hovedårsaken til ufriheten ligger i menneskene selv, i deres onde natur som følge av deres brutte gudsrelasjon. Snarere har de ikke sjelden beskyldt (troen på en imaginær) Gud for ondskapen og tillagt menneskene godheten.

Det er her den ofte kritiserte læren om *arvesynden* bør trekkes inn. Til tross for flere muligheter for misforståelser (for eksempel i retning biologisk-genetisk arv), kan denne læren, rett forstått, være nyttig som uttrykk for den sannheten om mennesket som Gud avdekker ved *usus spiritualis legis*, lovens åndelige bruk. Da blir den fundamentalhistoriske brodden i syndefallsfortellingen (1 Mos 3) ubehagelig smertefull: *ethvert* menneske er en gudsopprører i fellesskap med Adam og Eva. Synden viser seg å være noe mer enn tilfeldige og ”uheldige” enkelthandlinger etter moralistiske målestokker. Det jeg *gjør* (synd), henger organisk sammen med det jeg *er* (synder). Syndene har rot og kilde i grunnsynden, i min syndige natur, i min selviskhet som *incurvatus in me ipsum*, innkrøkt i meg selv.¹ Min gudgitte *skapthet* er ufrakommelig vevet sammen med min selvforskyldte (!) *syndighet*.² Og denne syndighet bærer i seg en eksistensiell og religiøs skyld som verken psykoterapeutiske eller andre (sen)moderne eksperter har fullmakt eller kapasitet til å løse meg fra.³

Paul Leer-Salvesen illustrerer dette treffende i doktoravhandlingen sin. Som empirisk grunnlag for avhandlingen foretok han kvalitative intervjuer av 13 langtidsfanger som alle var straffedømt for drap. Noe av det som da overrasket ham, var at alle fangene ærlig vedgikk sin skyld. De tvilte ikke på at de fortjente hard straff for den forferdelige forbrytelsen de hadde begått. Det verste for dem var likevel ikke den *juridiske* straffen. Det var den *eksistensielle* skylden. Straffen kunne de vel holde ut. Den ble de tross alt ferdig med når fengselsoppholdet var slutt. Men skylden klarte de ikke å bli kvitt, selv om straffen var utsont. Den kom til å hefte ved dem livet ut, – dels fordi de *selv* ikke maktet å glemme forbrytelsen og tilgi seg selv, dels fordi heller ingen *andre* var i stand til å glemme den og tilgi dem. Forbrytelsen var

utilgivelig, skylden uutslettelig. Og denne skylden var det egentlige fengslet, et fengsel som det ikke var mulig å flykte unna eller løslates.⁴

Jo, innvender Leer-Salvesen, det må være mulig å tilgi selv den grovste forbrytelsen og gi ny fremtid til den verste forbryteren. Men dermed oppstår et dilemma: På den ene siden må det være et strafferettslig og sosialetisk mål at soning munner ut i forsoning. Vel er det så at forsoning (fornyelse av brutte relasjoner) ikke kan finne sted uten soning (oppgjør for skyld). Men omvendt gjelder det desto mer at forsoning må være vitsen med soning. Uten forsoning er soning meningsløs, ja destruktiv og farlig. Den umenneskeliggjør både forbryteren og samfunnet. Hensikten med soningen må ikke være å gjengjelde forbrytelsen, men å gjenopprette fellesskapet. Målet må være å vinne tilbake den tapte bror, resosialisere ham.⁵ På den andre siden vegrer forfatteren seg mot at staten (in casu: rettspleien) skal ta på seg den rollen å formidle tilgivelse i religiøs forstand. Det blir en farlig stat ”som leker Gud, og som tiltar seg en rett på offerets vegne som ingen menneskelig instans kan og skal ta på seg”.⁶

Hvilken løsning finner han så på dette dilemmaet? Han etterlyser en rite der den straffedømte kan gis mulighet for et humant oppgjør med skylden. Det vil være en rite som realiserer Guds skapervilje og kjærlighet. Den forutsetter da ”et annet språk enn der utgangspunktet er analogier mellom Guds vrede og statens strenghet og en hyllest til *iustitia distributiva*”.⁷ Forfatteren gjør imidlertid ikke eksplisitt rede for hvilket språk dette skulle være. Sannsynligvis tenker han på et språk med analogier mellom Guds kjærlighet og statens mål å bringe den straffedømte tilbake til nye gode relasjoner i samfunnet. Det forblir imidlertid uklart hvordan en slik rite kan praktiseres uten at staten tiltar seg kirkelige fullmakter og dermed bryter med den evangelisk-lutherske læren om de to styresettene.

Mitt formål med dette referatet er ikke å drøfte det *strafferettslige* dilemmaet Leer-Salvesen peker på, men å få frem de *frelsesteologiske* poengene han aktualiserer.

For det første kan langtidsfangenes innrømmelse av skyld tolkes som et karakteristisk uttrykk for den religiøse selverkjennelsen Gud skaper ved *usus spiritualis legis* hos alle mennesker. Ved loven avslører han at jeg med min syndige natur, inklusive min selvgodhet og selvrettferdighet, står like skyldig som den verste forbryteren – ikke overfor mennesker, men overfor Gud. *Coram Deo* erkjenner jeg at alle moralistiske målestokker og sosiale forskjeller er blåst bort, og at jeg er kommet i en tilstand av skyld som verken jeg selv eller noen andre kan fri meg fra. *Mea maxima culpa* (min største skyld) gjør meg til *reus et perditus* (skyldig og fortapt) i et gjeldsfengsel jeg ikke ser noen mulighet til å flykte unna eller løslates fra (Matt 18,21ff). Det var på bakgrunn av denne anfektelsessituasjon *Martin Luther*

omtalte gudsrelasjonen som ”den verste” av alle relasjoner mennesket kunne oppleve, ”fordi den stod i motsetning til Guds nåde, og var underlagt Guds vrede og harme”.⁸ Det er med slike erfaringer mennesker gjennom hele kirkehistorien har ropt: ”Jeg ulykkelige menneske! Hvem skal fri meg fra dette dødens legeme?” (Rom 7,24).⁹

For det andre er det et genuint soteriologisk poeng at soning munner ut i forsoning. Uten forsoning er soning meningsløs, ja gruffull og motbydelig. Det er å feire Langfredag uten Påskedag, forherlige fortapelse uten frelse, forkynne helvete uten himmel, formidle *lov uten evangelium*. Det forutsetter at Guds rettferdighet er *iustitia distributiva* som eksklusivt gir enhver tilbake etter det han har gjort. Det var denne teologien som Luthers teologiske motstandere satt fast i, og som han tok avstand fra etter sitt reformatoriske gjennombrudd og sin evangeliske nytolkning av Rom 1,16f. Han gjenoppdaget den bibelske sentralnerven at *iustitia dei* ikke er Guds *gjengjeldende* rettferdighet, men Guds *frelsende* rettferdighet.¹⁰ Det innebærer at tilgivelse og rettferdiggjørelse, likesom synd og skyld, er relasjonsbegreper, og at det ikke er Guds mål å fastholde mennesker i noe evig gjeldsfengsel, men å frigjøre dem fra det. Tilsvarende har erkjennelsen av skyld ikke noe meningsfylt mål i seg selv. Den er berettiget, og nødvendig, som bro til omvendelse.¹¹ Derfor kalles lovens andre bruk også for lovens *åndelige* bruk; det er talsmannen, Den Hellige Ånd, som ved loven bevirker syndserkjennelse overfor Gud *med sikte på* å frigjøre mennesker ved evangeliet om Jesus Kristus. Slik gjør den treenige Gud sin dobbelte frelsesgjerning ved *lov og evangelium*.¹²

Formålet med denne frelsesgjerningen er å fornye og bevare mennesker i gode relasjoner – til Gud og til medmennesker. I traktaten *Om den kristne frihet* 1520 gjør Luther rede for begge disse forholdene med utgangspunkt i sine berømte teser om det frie kristenmennesket:

Et kristent menneske er en helt og fullt fri herre over alle ting og ingen underlagt.

Et kristent menneske er en helt og fullt pliktskyldig tjener og alle underlagt.¹³

Tolket i lys av reformatorens utleggelse av disse tesene i Frihetstraktaten, målbærer de en programmatisk kombinasjon av *frihet og relasjonalitet*. Friheten er pr. definisjon relasjonal: den blir til – og lever – *i forhold til* Gud og andre mennesker. Således bryter Luther med den aristoteliske antropologien der mennesket forestilles som et individuelt selvstendig jeg med personlige egenskaper og med seg selv som aksjonssentrum. Derfor kan han heller ikke tas til inntekt for den modernistiske autonomitanken i kjølvannet av den aristoteliske tradisjon. Snarere kan bruddet med det aristoteliske personbegrepet oppfattes som en foregripende

kritikk – og ikke en humanistisk legitimering – av det individualistiske frihetsidealet i moderniteten. I samme lei kan Luther sies å anføre en foregripende dom over den senmoderne narsissismen: Den som vil bli rettferdig, fri og frelst ved egne gjerninger, er nemlig like dum som den hunden som kom løpende langs en elv med et kjøttstykk i munnen. Den lot seg lure av speilbildet der kjøttet ble synlig i vannet; og da den åpnet kjeften og glefset etter det, mistet den straks både kjøttstykket og speilbildet.¹⁴

Ved lov og evangelium frigjør Gud mennesket fra å leve sentrert om seg selv, og frisetter det til å leve et nytt liv i forhold til andre. Da blir livets sentrum og tyngdepunkt ikke lenger *i* mennesket selv, men i noe – eller rettere: noen! – *utenfor* det. Et kristent menneske er *dobbelt ek-sentrisk og dobbelt responsorisk*: Det lever i troens utadvendte relasjon til Gud i svar på hans tale til det, og i kjærlighetens utadvendte relasjon til medmennesker i svar på deres møte med det.¹⁵ Dette er i sum det soteriologiske budskapet i Luthers frihetstrakat.

La oss gå litt dypere inn i dette budskapet og se noe nærmere på de to grunnrelasjonene.

Fri i Kristus i relasjon til Gud

Luthers utredning i Frihetstraktaten om kristenmenneskets gudsrelasjon kan sammenfattes og uttrykkes ved tre av *alene*-prinsippene hans: nåden alene, troen alene og Kristus alene.

For det første frigjør og frisetter Gud mennesket av *nåden alene*. Han *tilgir* syndens skyld og *rettferdiggjør* mennesket overfor Gud. Det skjer absolutt uforskyldt og ufortjent fra menneskets side. Det beror ikke på noe som mennesket har eller gjør, verken ytre velstand eller gode gjerninger, verken religiøse plikter eller sjelelige sysler. Her fins ingen glidende overganger eller kompromisser mellom det mennesket kan vise til av sitt eget, og det Gud gjør når han tilgir og rettferdiggjør av nåde. Motsetningen mellom lov og evangelium er radikal. Asymmetrien mellom Gud og mennesket er total. Luther firer ingenting i kampen mot pelagianske og semipelagianske tendenser hos sine teologiske motstandere i samtiden.¹⁶ Han gjør fullstendig rent bord og forkaster alt som mennesket kan finne på for å gjøre seg selv rettferdig og fri. Det er utelukkende evangeliet om Kristus som kan gjøre mennesket rettferdig og fri.¹⁷

Dette evangeliet innholdsbestemmer Luther positivt når han fremholder det *Gud gjorde* da Guds Sønn ble menneske, led, stod opp fra de døde og ble forherliget ved Den Hellige Ånd, og det *Gud gjør* når han gir sjelen føde og gjør den rettferdig, fri og frelst.¹⁸ Følgelig tilgir og rettferdiggjør Gud ”i kraft av fremmede fortjenester, nemlig Kristi

(fortjenester) alene”.¹⁹ *Aliena merita* er fortjenester som ikke skyldes menneskets verk, og som derfor er fremmede for det. Det svarer til *aliena iustitia*, den rettferdigheten som mennesket ikke har fremskaffet, og som derfor er fremmed for det. Gud har plassert fortjenestene og rettferdigheten *utenfor* mennesket, det vil si i Kristus. Fortjenestene er forankret i Guds verk i Kristi lidelse og død. Rettferdigheten er Guds gave i den oppståtte og herliggjorte Kristus. Fortjenestene er kilden til rettferdighetsgaven, rettferdighetsgaven er frukten av fortjenestene. Slik er Gud alene om å frigjøre og frisette mennesket i relasjon til seg.²⁰

Solus deus, Gud alene, er det som gjør alt. Derfor er *sola gratia*, nåden alene, det eneste motivet for at Gud frigjør ved rettferdiggjørelsen. Den skjer ”ut fra Guds rene miskunn” og gjør mennesket ”mett og frelst ved Guds nåde”, forkynner Luther.²¹

For det andre rettferdiggjør og frigjør Gud mennesket ved *troen alene*. Troen alene korresponderer med nåden alene. Fordi frelsen er Guds verk alene på basis av Guds rene miskunn, så kan ikke troen forurenses av menneskets gjerninger som grunnlag for frelsen. Bare troen – ikke gjerningene – kan frigjøre og frisette mennesket, fordi bare evangeliet – ikke loven – kan tilgi og rettferdiggjøre det.²² På denne bakgrunn blir det forståelig at Luther kan kalle den rette tro på Kristus for ”et usammenlignbart skattkammer, som har i seg hele frelsen og bevarer fra alt ondt...”.²³ Det betyr ikke at troen har verdifulle skatter i seg selv. Troen har ikke noe *i* seg selv, men har alt *utenfor* seg selv. I relasjon til Gud forholder den seg eks-klusivt vis á vis gjerningene og ek-sentrisk vis á vis seg selv. Den har karakter av ren tillit til *gratia externa*, Guds eksterne nåde i Kristus.²⁴ Troen – og dermed friheten – er ikke selvreferensiell og autonom. Den er teonom fordi den refererer og relaterer seg til Gud. ”Følgelig bør vi be om at Herren oppdrar oss og gjør oss til *teodidakter* (min uthevelse), det vil si til slike som lar seg belære av Gud...,” sier Luther avslutningsvis i Frihetstraktaten.²⁵

Belært av Gud blir mennesket ved Ordets *tilsagn* og troens *gjensvar*. Gud taler til mennesket med lovens anklage for synd og skyld, og med evangeliets løfte om tilgivelse og frigjørelse. Troen svarer ved å holde Gud for pålitelig og troverdig *både* når han anklager og dømmer, og når han tilgir og frigjør.²⁶ Det er dette møte mellom Guds tilsagn og troens gjensvar som åpner for menneskets frihet.²⁷ Når vi ved troen tilskriver Gud det som med rette tilkommer ham: sannhet og rettferdighet, da ærer vi Gud som den han virkelig er. Da skjer det på den andre siden at Gud selv ærer oss og tilskriver også oss sannhet og rettferdighet.²⁸ Og omvendt: Dersom en mistror Gud og tviler på hans ord, gjør en Gud til en løgner og seg selv til en avgud.²⁹

Med dette påstår Luther at løgn trellbinder mennesket. Det gjelder særlig den løgnen at Gud ikke er til å stole på, til forskjell fra mennesket, som angivelig er til å stole på. Det er det samme som å avsette Gud som Gud, og innsette seg selv som Gud i hans sted. Nettopp denne grunnsynden er hovedkilden til menneskets ufrihet. Og motsatt: Der mennesket tillegger Gud og hans Ord sannhet, der frigjør sannheten mennesket. For da får Gud være Gud, og mennesket mennesket. Forskjellen mellom Gud og mennesket ivaretas ved at Gud møter mennesket i *verbum externum*, i Ordet utenfra, og ved at mennesket setter sin *ek-sentriske* tillit til Guds ord.³⁰ Samtidig fornyer dette møtet fellesskapet – relasjonen – mellom Gud og mennesket.

Av dette blir det klart at reformatoren ikke forkynner noe (sen)modernistisk ideal om relasjonsfrihet for det autonome mennesket. At et kristent menneske er en helt og holdent fri herre og ingen underlagt, betyr ikke at det ikke er underlagt Gud. Tvert om: Det er *i* relasjonen til Gud at mennesket blir virkelig fri. Der blir mennesket en fri herre og ikke underlagt noen andre (enn Gud). Gud – Frelseren – fornyer mennesket i den gudsrelasjonen som Gud – Skaperen – satte det inn i da han skapte det i sitt bilde. Med dette bekrefter han menneskets personlige frihet og sanne humanitet.³¹ Det dreier seg da ikke om en lovisk relasjon til ”sporet” av en skjult Gud (jfr. Levinas), men om en evangelisk relasjon til den åpenbarte Gud i Kristus.³²

For det tredje er troens relasjon til Gud knyttet til *Kristus alene*. Ved *usus spiritualis legis* føres mennesket til ”å fortvile over seg selv og søke et annet sted og hos en annen (person) den hjelp som han ikke finner hos seg selv,” sier Luther.³³ Med denne dobbelte bestemmelsen – et annet sted og hos en annen person – understreker han at frelse og frihet er å finne *utenfor* mennesket selv, nærmere bestemt *i* Kristus. Det er der – og bare der – at Gud har åpenbart og virkeliggjort sine løfter om frelse og frihet.³⁴ Derfor består troen i *ek-sentrisk* relasjon til Kristus alene. Det forutsetter at løftene ikke bare er oppfylt en gang for lenge siden ved Kristi fødsel og liv, død og oppstandelse. Kristus som historisk forbilde strekker ikke til for å frigjøre og frisette mennesker i dag. Det gjør heller ikke en forkynnelse som vekker folks følelser og medlidenhet med den fornedrede Kristus. Den slags forkynnelse kaller Luther ”barnepjatt og kvinnfolkvås”!³⁵ Nei, løftene må forkynnes med den hensikt at troen på Kristus blir skapt slik at han ikke bare blir Kristus for seg, men Kristus *for deg og for meg*, fremholder han. Da blir Kristus noe mer enn et moralsk eksempel som vi utfordres til å etterligne. Den oppståtte og levende Kristus blir selv sakramentalt operativ i oss slik at vi erfarer hvilken nytte og frukt det er for oss å ta i mot ham.³⁶ Da skjer det at ”sjelen som klynger seg til dem (løftene) i en fast tro, blir så ett med dem, ja attpå til så fullstendig

oppslukt av dem, at den ikke bare får del i, men også blir mett og beruset av all den kraften som disse (løftene) har”.³⁷

Med dette uttrykkssettet kan Luther nesten sies å ”ta av”. Han synes å ha vanskelig for å finne dekkende ord for den friheten troen erfarer i foreningen med evangeliets frelsesløfter i Kristus. Så kaller han da også nåden i Kristus for ”usammenlignbar” og Guds gaver i Kristus for ”uvurderlig verdifulle”.³⁸ Hvordan kan denne sterke ordbruken forklares? Hvorfor lovpriser han disse løftene i så høystemte, ja ekstatiske vendinger? Det er fordi troen på Kristus består i *den kristnes eksistensielle forening med Kristus som en brud med sin brudgom*.³⁹ Det handler om det mest fullkomne av alle ekteskap, sier Luther med henvisning til Ef 5,30ff.⁴⁰ Bruden og brudgommen inngår et fullstendig felleseie der det kontinuerlig foregår et *salig bytte* mellom det Kristus er og har, og det den kristne er og har.⁴¹

Dette gledelige bytte omtaler Luther også som ”det søtteste skuespill”.⁴² Det er et skuespill der de kristne tildeles ”roller” som *konger* og *prester* med Kristus.⁴³ Det betyr ikke at Luther gjør seg til talsmann for kristnes frihet til å utøve politisk og/eller religiøst herrevelde over mennesker. Det ville bryte radikalt både med menneskets stilling som skapning i relasjon til Gud, og med menneskets oppgave som tjener i relasjon til medmennesker.⁴⁴ Kongemetaforen legitimerer heller ikke noen form for ”herlighetsteologi”. Luther plasserer de kristnes kongeposisjon eksplisitt i en ”korsteologisk” kontekst der ”kraften fullendes i svakhet” (2 Kor 12,9). I denne konteksten er de gitt en strengt *åndelig* fullmakt i fellesskap med Kristus.⁴⁵ Denne fullmakten beror på at brudgommen har tatt brudens synder, død og helvetesdom på seg og beseiret alt dette i hennes sted. Derfor kan ingen ting – og ingen mennesker! – skade henne. Tvert om vil alle ting – også kors og død – tjene henne til frelse når hun holder seg trofast til brudgommen. I denne forstand er et kristent menneske en helt og fullt fri herre og ingen underlagt. Slik forstått er det at troen ”utøver sin frihets kraft og kongemakt,” presiserer Luther.⁴⁶

At de kristne er *prester* med Kristus, må heller ikke misforstås slik at de på noe vis kan erstatte eller utfylle Kristi særskilte kall som øversteprest i bibelsk forstand.⁴⁷ Luther tar også uttrykkelig avstand fra at de uten videre fritt kan opptre som om alle var ordinerte prester.⁴⁸ ”Det allmenne prestedømme” innbærer at de kristne åpent og tillitsfullt kan lytte til Guds ord, tre fram for Gud i bønn og forbønn, og lære hverandre det som har med Gud å gjøre. Det er et uttrykk for troens frie relasjon til Gud i Kristus.⁴⁹

Hva er da den dypere begrunnelsen for denne relasjonen? Hvorfor har de evangeliske *alene*-prinsippene denne soteriologiske bærekraften for de kristnes forhold til Gud? Svaret er å finne i frihetens *kristologiske og trinitariske forankring*. Nettopp i fremstillingen av det

salige bytte mellom bruden og brudgommen finner Luther det betimelig å minne om at Kristus er Gud og menneske i samme person.⁵⁰ Dermed forankrer han dette bytte i den oldkirkelige læren om den paradoksale enheten og *communicatio idiomatum* mellom sann Gud og sant menneske i Kristus.⁵¹ Fordi Kristus i kraft av sin hemmelighetsfulle personlighet av Gud og menneske har meddelt – og fremdeles meddeler – sine guddommelige respektive menneskelige *idiomata* (egenskaper) til sin menneskelige respektive guddommelige natur, og fordi han som *denne* personen – én gang for alle – har sonet syndeskylden og beseiret syndemakten, så skjer utvekslingen av den kristnes respektive Kristi ”eiendom” i den ”ekteskapelige” foreningen mellom dem.⁵²

Med den kristologiske tilknytningen har utvekslingen samtidig sin kilde i den gjensidige kommunikasjon og enhet mellom de tre personene i den treenige Gud. Allerede de bibelske skrifter antyder at denne kommunikasjon og enhet beror på Guds evige (immanente) kjærlighet åpenbart i Faderens frelseshistoriske (økonomiske) kjærlighet i Sønnen ved Ånden.⁵³ I nyere systematisk teologi har bl.a. *Wolfhart Pannenberg* fremhevet at hver av personene i guddommen ikke lever for seg selv, men trer ut fra seg selv i kjærlighetens selvhengivelse til de to andre. Faderen, Sønnen og Ånden *ek-sisterer* i det de *ek-statisk relaterer seg til hverandre i kjærlighetens fellesskap*. Den gjensidige kjærligheten mellom dem ivaretar deres innbyrdes selvdifferensiering (personalitet) og deres paradoksale enhet (trinitet). Guds kjærlighet er da både en forutsetning for og et utslag av deres personalitet og relasjonalt. Slik blir også Guds frihet å forstå som *kjærlighetens personlige frihet i Faderens, Sønnens og Åndens trinitariske relasjonalt*. I denne betydningen er Gud fri *ad intra* (innad) fra evighet til evighet, og åpenbarer seg i frihet *ad extra* (utad) i skapelse, frelse og nyskapelse.⁵⁴

Det er denne friheten mennesket får del når Gud frelser det. Ved Ånden trekker Faderen mennesket inn i Sønnens kjærlighetsfellesskap med seg. Slik fornyer og bekrefter Gud menneskets personalitet og frihet.⁵⁵ Det blir et Guds barn som roper Abba, Far!, sier Luther i Frihetstraktaten.⁵⁶ Sjelen formes av Ordet (evangeliet) ”akkurat som oppvarmet jern gløder som ild i kraft av ildens forening med jernet”, forklarer han.⁵⁷ Med denne metaforen knytter han karakteristisk nok an til den klassiske læren om Faderens, Sønnens og Åndens gjensidige *perichorese*. Faderen, Sønnen og Ånden ”gjennomgløder” hverandre gjensidig i deres trinitariske kjærlighetsfellesskap samtidig som de bevarer sin identitet som tre forskjellige personer. Det skjer likesom ilden gjennomgløder jernet, samtidig som ilden og jernet beholder sin egenart som henholdsvis jern og ild. Slik forener Gud mennesket med seg i kjærlighetens frihetsrelasjon i kraft av Sønnens perichoretiske fellesskap med Faderen i

Ånden. Samtidig beholder Gud og mennesket hver sin egenart som Gud og menneske.⁵⁸ Menneskets frigjørelse i soteriologisk forstand bør da ikke adekvat beskrives som dets guddommeliggjørelse. Det vil lett kunne misforstås slik at forskjellen mellom Gud og mennesket viskes ut.⁵⁹ Mennesket blir ikke Gud (eller gud) når det blir en kristen, men et *annet menneske*, presiserer Luther.⁶⁰ Troen som ”kommer imellom” Kristus og den kristne, ivaretar både fellesskapet og forskjellen mellom dem, og dermed også fellesskapet og forskjellen mellom Gud og mennesket.⁶¹

Ved troens og kjærlighetens *ek-statiske* bevegelse frigjøres mennesket *fra* seg selv og frisettes *til* å leve som et *nytt menneske* i relasjon til Gud og til nesten, konkluderer Luther sine refleksjoner om kristenmenneskets frihet:

Vi konkluderer altså at et kristent menneske ikke lever i seg selv, men i Kristus og i sin neste; hvis ikke er han ingen kristen. Han lever i Kristus ved troen, og i nesten ved kjærligheten: ved troen rykkes han høyt opp over seg selv til Gud, ved kjærligheten trekkes han igjen under seg selv mot nesten, men forblir likevel alltid i Gud og hans kjærlighet.⁶²

Supra se in deum – det er i sum troens frihetsrelasjon til Gud. *Infra se in proximum* – det er i sum kjærlighetens frihetsrelasjon til medmennesker.

Fri i Kristus i relasjon til nesten

Med denne konklusjonen fokuserer Luther på den *paradoksale sammenhengen og samtidigheten* av troens gudsrelasjon og kjærlighetens nesterelasjon. Han formulerer dette paradokset i åpenbar kontrast til den aristoteliske tradisjon. For Aristoteles var det naturlig at én person skulle være herre og en annen slave. Det var utenkelig at samme person kunne være fri herre og pliktskyldig tjener på samme tid. Men det er nettopp dét Luther programmatisk forkynner i Frihetstraktaten.⁶³ Med sitt ”indre menneske” står den kristne i troens relasjon til Gud. Med sitt ”ytre menneske” lever han i kjærlighetens relasjon til nesten.⁶⁴ Men det handler ikke om to forskjellige mennesker. Det dreier seg om ett og samme menneske i to sammenhengende og samtidige relasjoner.⁶⁵ Paradoksalt nok er friheten ikke bare knyttet til gudsrelasjonen; og den innskrenkes ikke gjennom tjenesten i nesterelasjonen.⁶⁶ Tvert om! Den lever og styrkes gjennom den kjærligheten som ikke søker sitt eget, men som ”tjener og gagnar de andre i alle ting i alt man gjør og ikke har noe annet for øynene enn det som er

nødvendig og nyttig for ens nærmeste”.⁶⁷ Friheten er altså substansielt kvalifisert ved kjærligheten.⁶⁸

Også på dette punktet bryter Luther med Aristoteles. Riktignok vedgår han at også en aristotelisk-humanistisk etikk har et relasjonalt aspekt: gode holdninger utfoldes i et sosialt fellesskap til fellesskapets beste. For så vidt anser reformatoren ”hedningenes dyder” som rosverdige. Men ved nærmere ettersyn er den relasjonale dimensjonen hos Aristoteles tilordnet og underordnet det individuelle sjelsliv. Den skal tjene sjelslivets modningsprosess og fullkommengjørelse. Etter sitt vesen er etikken selvrefleksiv, og – vurdert ut fra Luthers ståsted – en subtil form for selvopptatthet.⁶⁹ En slik etikk frigjør ikke mennesket fra seg selv, men binder det til seg selv. Det er først når mennesket *glemmer seg selv* i tjeneste for andre, at det *finner seg selv*.⁷⁰

Med dette blir det klart at kjærlighetens nesterelasjon har den samme *ek-statiske* karakter som troens gudsrelasjon: kjærligheten trer *ut fra seg selv* i uegennyttig tjeneste for andre, likesom troen trer *ut fra seg selv* i uforbeholden tillit til Gud. Slik sett er Luther nærere beslektet med Levinas enn med Aristoteles. Den Annens humanitet, ikke Selvets subjektivitet, roper på vårt etiske engasjement og ansvar, sier Levinas. Det svarer til kjærlighetens *ek-sentriske* egenart i Luthers etikk. Det er den selvforbyggende nestekjærligheten som er frihetens livselement, vil begge hevde. Men mens Levinas begrunner friheten i en humanistisk filosofi, forankrer Luther den i sin reformatoriske teologi.

I lys av Frihetstraktaten kan denne teologien utmyntes og sammenfattes i tre punkter med henblikk på kjærlighetens nesterelasjon.

For det første tjener den kristne sin neste i *evangelisk* frihet. Tjenesten baserer seg ikke på ”sporet” av lovens Gud (jfr. Levinas). Det er heller ikke slik at budene blir etterlevd straks de er innlært (jfr. Aristoteles). Riktignok lærer de oss hva vi bør gjøre, men de gir ikke kraft til å gjøre det, sier Luther.⁷¹ Mot den greske læremesteren erklærer han også at ”gode gjerninger ikke gjør et menneske godt, men (det er) et godt menneske som gjør gode gjerninger”.⁷² Men ettersom ingen er gode i seg selv, og ingen har kraft til å gjøre det gode av seg selv, så må godheten og kraften komme fra en kilde *utenfor* mennesket, hevder Luther. Tjenesten for medmennesker beror med andre ord på rettferdiggjørelsen av Guds *eksterne* nåde. I rettferdiggjørelsen frigjør Gud mennesket *fra* enhver forpliktelse og bestrebelse på å skulle *fortjene* frelsens gave (eller noen som helst andre gaver) fra Gud. Dermed frisetter han det også *til* å kunne *tjene* sine medmennesker i glede og takknemlighet.⁷³ Det er en tjeneste i frihet og kjærlighet som ikke venter på eller regner med å få noe tilbake i form av gjenytelser

av noe slag – verken fra Gud eller mennesker.⁷⁴ Den kristne har jo allerede fått – og får – alt han behøver fra Gud, argumenterer Luther.

I dette teologiske perspektivet blir da tjenesten i nesterelasjonen like vederlagsfri (nådebegrunnet) som den tjenesten Gud gjør i sin relasjon til mennesket ved rettferdiggjørelsen.⁷⁵ Ja, her er det ikke bare snakk om en kognitiv analogi, men om en organisk sammenheng: Den kristne forlater ikke Guds kjærlighet når han tjener sine medmennesker i kjærlighet. Når han ved kjærligheten trekkes ”under seg selv mot nesten”, så ”forblir han likevel alltid i Gud og hans kjærlighet”, understreker Luther.⁷⁶ Kjærligheten til nesten er kontinuerlig forbundet med – og et fruktbart utslag av – kjærligheten til Gud, av kjærligheten fra Gud. Tjenesten for nesten er en tjeneste fra Gud og for Gud.⁷⁷

Dette gir Luther også uttrykk for gjennom forbindelsen mellom troens *tillit* og troens *lydighet*. Når troen tillitsfullt holder Gud for å være den sanne og troverdige, rettferdige og gode Gud han virkelig er, og setter all sin lit til hans løfter i evangeliet, da avslører troen seg samtidig som lydighet mot Gud.⁷⁸ Som tillit til Gud holder troen Gud alene for å være Gud og ingen annen. Med denne oppfyllelsen av det første budet viser troen seg også som lydighet mot Guds vilje i alle de andre budene. Det betyr at verken tilliten eller lydigheten er menneskelige dyder på lovens plan (jfr. den aristoteliske og thomistiske tradisjon), men Guds gaver, forankret i evangeliets nåde og motivert av Guds kjærlighet.⁷⁹ Guds kjærlighet frigjør mennesket *fra* lovens trykkende åk og tvang og frisetter det *til* et virksomt liv i tjeneste for medmennesker. Evangeliet inviterer ikke til lediggang og latskap.⁸⁰ Troens relasjon til Gud setter mennesket fri til aktiv innsats og kritisk selvstendighet i møte med aktuelle utfordringer i mellommenneskelige relasjoner.⁸¹ Og like fullt er det ikke snakk om selvstendighet i betydningen humanistisk basert uavhengighet, men en selvstendighet i avhengighet av Jesus Kristus.

For det andre er kjærlighetens nesterelasjon *kristologisk* forankret likesom troens gudsrelasjon. Begge relasjonene er begrunnet i Guds Sønnns inkarnasjon. Fordi Kristus, som sann Gud, er den frie Herren og ingen underlagt, så er også den kristne, forent med Kristus, en fri herre og ingen underlagt; og fordi Kristus, som sant menneske, er den lydige Tjeneren og alle underlagt, så er også den kristne, forent med Kristus, en pliktskyldig tjener og alle underlagt. Den paradoksale sammenhengen og samtidigheten av troens gudsrelasjon og kjærlighetens nesterelasjon er altså et utslag – og en frukt – av den uoppløselige og forunderlige foreningen av Gud og menneske i Kristus.⁸²

Det er særlig Fil 2,1-11 Luther holder frem som bibelsk basis for dette poenget. Han skildrer Kristi fornedrelse som det aktuelle forbilde for den kristnes tjeneste.⁸³ Kristus er det

ypperste forbilde for så vidt som han, i kraft av å være Guds Sønn og i Guds skikkelse, virkelig hadde grunn til å bli oppblåst og arrogant i møte med oss, men var det slett ikke. Underforstått: Desto mer forkastelig er det da om vi i selvgodhet hever oss over de andre, vi som bare er mennesker i avhengighet av andres tjenester. Likevel forkynner ikke Luther lovens dom over vår arroganse; heller ikke proklamerer han Kristus bare som moralsk eksempel til etterfølgelse. Han retter blikket på formålet med Kristi tjeneste: *at Kristus gjorde alt dette for å tjene oss og gjøre alt sitt til vårt, og at alt dette igjen skal bli andre til del.*

”Det salige bytte” handler altså ikke bare om troens gudsrelasjon, men også om kjærlighetens nesterelasjon: den kristne tar imot alt det Kristus har, for å gi det videre til sin neste. I takknemlighet for Kristi tjeneste for ham og Kristi gaver til ham, ”deler han ut det Kristus har”.⁸⁴ Det skjer *sponte* (frivillig og utvungent) i kraft av ”ekteskapet” med *sponsus* (brudgommen), forklarer Luther med et ordspill.⁸⁵ Gjennom troens forening med Kristus er den kristne blitt ”så overflødig beriket at alle øvrige handlinger (utenom troen) og hele livet utgjør for ham et overskudd hvormed han kan tjene og gjøre godt mot sin neste *spontanea benevolentia*, av spontan velvilje,” sier han.⁸⁶ ”Derfor vil jeg gi meg selv som en Kristus til min neste, likesom Kristus bød seg frem for meg,” erklærer han.⁸⁷ Det er dette som er å være *consacerdotes*, medprester med Kristus i kjærlighetens nesterelasjon.⁸⁸

Systematisk-teologisk interessant er det nå at dette synspunktet ikke bare tillegges et individuelt aspekt i Luthers fremstilling. Det får også en sosial dimensjon. Reformatoren synes heller ikke å fokusere på et internt-kirkelig fellesskap isolert fra samfunnet omkring. Han ser snarere for seg et samfunn av interpersonale relasjoner der folk tjener hverandre i frihet og kjærlighet som gjensidige kristuser for og med hverandre.⁸⁹ Det er et samfunn der godene vi får fra Gud i Kristus, ”strømmer fra den ene til den andre og blir felles eiendom slik at enhver tar på seg sin neste og oppfører seg slik mot ham som om han selv var i den andres sted”.⁹⁰ I dette perspektivet relativiseres kultuelt betingede hierarkiske modeller og ordninger ettersom sosialt overordnede og sosialt underordnede forutsettes å være ett og likestilt i troen på Kristus og i tjenesten for hverandre.⁹¹

Idealet kan minne om Levinas’ gjensidighetsetikk der alle trer ”ned fra høyden” og tar ansvar for hverandre i gjensidig kjærlighet og omsorg. Likevel innebærer Luthers kristologiske poeng noe vesentlig mer enn Levinas’ humanistiske rettferdighetskriterium. Kristus er mer enn et klassisk forbilde på sann humanitet. Han er den oppståtte og nærværende Frelseren som bor i oss ved troen og tjener vår neste i kjærligheten.⁹² Han er den levende kraftkilden og den dynamiske hovedaktøren i kjærlighetens nesterelasjon. Friheten i

Kristus gjør den kristne til en frivillig medaktør med og for Kristus.⁹³ Det er han ved Den Hellige Ånd. Dermed berører jeg det siste punktet i dette avsnittet.

For det tredje er kjærlighetens nesterelasjon *trinitarisk* forankret likesom troens gudsrelasjon. Ved troen blir mennesket trukket inn i Sønnens kjærlighetsrelasjon til Faderen i Ånden. Ved kjærligheten trekkes det samtidig inn i tjenesten for sin neste, men ”forblir likevel alltid i Gud og i hans kjærlighet”.⁹⁴ Den organiske sammenhengen og samtidigheten mellom gudsrelasjonen og nesterelasjonen er altså trinitarisk begrunnet: Tjenesten for nesten er en tjeneste for Gud i Kristus ved Den Hellige Ånd. Den kjærligheten som den kristne har tatt imot – og tar imot – ved troen på den treenige Gud, gir han videre ved å elske sine medmennesker.

Snarere bør vi skrive *de* kristne (i flertall), ettersom det individuelle og det sosiale aspektet bør samtenkes: Den relasjonale kjærligheten mellom Faderen og Sønnen i Ånden er drivkraften for kristne som fungerer som gjensidige kristuser for og med hverandre. Den trinitariske perichoresen mellom de tre personene i guddommen har med andre ord vesentlig betydning ikke bare for *teologien* og *soteriologien*, men også for de sosialetiske relasjonene i samfunnet.⁹⁵ Den inspirerer og motiverer de kristne til å tjene mennesker med den kjærlighet som Gud er *innad* som Fader, Sønn og Hellig Ånd, og som Faderen har gitt – og gir – *utad* i Kristus ved Ånden. Således utfordrer Luther de kristne til å føye seg etter styresmaktenes vilje ”i Åndens frihet” og ”i frivillig kjærlighet”.⁹⁶ Det forutsetter at Den Hellige Ånd har frigjort oss *fra* lovens trykkende åk og frisatt oss *til* å gjøre godt mot alle i frihet og kjærlighet i samsvar med Guds egentlige skapervilje. Ved troen på Kristus har Gud ved Ånden født oss på ny til åndelige mennesker, til nye mennesker. Han har nyskapt oss til Guds bilde og plassert oss på ny inn i Paradiset for å dyrke og passe det, forkynner Luther.⁹⁷ Slik ekspliserer han sin trinitariske teologi ved å forbinde den tredje trosartikkelen med den første på basis av den andre.

Dette viser også at reformatoren ikke uten videre kan hevdes å være representant og apologet for repressive sosiale strukturer i et premoderne feudalsamfunn. Luther er faktisk langt mer radikal: Han går helt tilbake til Paradiset før syndefallet og holder frem Guds opprinnelige skapervilje som norm for menneskers fellesskap i frihet og relasjonaltitet. Samtidig ser han nyskapt (kristne) menneskers fellesskap som en foreløpig, om enn ufullkommen, foregripelse av Paradiset på Guds nyskapt jord; for ”vi er ennå ikke fullstendig gjenskapt i fullkommen tro og kjærlighet”.⁹⁸

Konklusjoner

I forlengelsen av Luthers tanker om Paradiset i fortid og fremtid kan vi konkludere med at mennesker helt fra syndefallets dag har drømt om ”det tapte Paradiset”. Allerede på allmenne – sosiologiske og filosofiske premisser – kan vi dessuten slå fast at denne drømmen aldri har latt seg realisere i form av ”den uhemmete frihetens rike”. Frihet betyr ikke relasjonsfrihet. Frihet og relasjonalitet hører sammen. Som mennesker er vi skapt til å leve i relasjoner. Et samfunn uten gode og kjærlige relasjoner er ikke ønskelig. På denne bakgrunn er det uproblematisk å ta avstand fra postmoderne idealer om ”absolutt” (relasjons)frihet.

Dette ansporer likevel ikke til å idealisere at alle mellommenneskelige relasjoner bør være nære og tillitsfulle i betydningen private og intime. Nyere sosiologi tar da heller ikke sikte på å viske ut forskjellen mellom det offentlige og det private rom. *Zygmunt Baumans* positive intensjon er å understreke at frihet oppnås bare gjennom moralsk ansvar i forpliktende relasjoner. Det gjelder i profesjonelle relasjoner i storsamfunnet så vel som i nære relasjoner i privatsfæren. Dette er også budskapet fra *Emmanuel Levinas*: det er kjærligheten, fremkalt i møte med nøden i den Annens ansikt, som åpner for friheten. Slik sett utfyller – og korrigerer – den jødiske filosofen den greske læremesteren *Aristoteles* med utgangspunkt i subjektivitetens (selvets) naturlige egenskaper.

En åpen og frodig kristen skapelsesteologi gjør seg nytte av verdifulle sosiologiske og filosofiske innsikter på det allmenntetisk-humanistiske plan. Gjennom *loven* (*usus politicus legis*) arbeider Gud gjennom alle mennesker ”av god vilje” uansett gudstro og livssyn. Det gjør han gjennom sosiale institusjoner og relasjoner. Det er et utslag av hans virke som Skaperen i det verdslige regimentet. Til denne gjerningen hører bruken av en viss (politisk, juridisk, militær) makt for – maksimalt og optimalt – å begrense virkningene av synden og ondskapen og dermed *motvirke* ufrihet og *bevirke* frihet i gode sosiale relasjoner. Samtidig med denne skapergjerningen gjør Gud sin frelsergjerning i det åndelige regimentet. Den utøver han gjennom kirken uten anvendelse av annen makt enn *evangeliets* makt i nådens midler. Det gjør han for å frigjøre mennesker *fra* syndens skyld og makt og frisette dem *til* et nytt liv i troens gudsrelasjon og kjærlighetens nesterelasjon.

Mellom friheten i skapelsesteologisk forstand (sosial frihet) og friheten i frelsesteologisk forstand (religiøs frihet) må det *skjelnes*, men ikke *skilles*. Det svarer til forskjellen og forholdet mellom lov og evangelium, og mellom det verdslige og det åndelige regiment. Det er mulig å leve i religiøs frihet uten å leve i sosial frihet. De første generasjoner av kristne erfarte friheten i evangeliet, men levde ofte under kummerlige sosiale forhold og udemokratiske styresett, ja, tidvis under harde lidelser og forfølgelser. Og omvendt: Folk i

velutviklede demokratier i vår tid nyter godt av utstrakt sosial og politisk frihet, men har ofte liten eller ingen kjennskap til kristen frihet fra syndens skyld og makt. Sosial (politisk) frihet kan ikke erstatte åndelig (religiøs) frihet. Men kristen frihet i religiøs forstand må heller ikke påtvinges sosiale institusjoner og relasjoner. Det strir mot frihetens vesen og evangeliets egenart. Gjennom kristendommens historie har det dessverre så altfor ofte skjedd at kristne har forsøkt å fremskynde (det fullkomne) Gudsrikets rikes komme ved å omstøpe evangeliet til politiske og sosiale programmer. Evangeliet er blitt forvandlet til lov, friheten til tvang.

På den andre siden må det ikke skilles skarpt mellom religiøs (åndelig) frihet og sosial (politisk) frihet. Forholdet mellom dem er begrunnet i sammenhengen mellom det verdslige og det åndelige regiment, mellom Guds gjerning som Skaperen og Guds gjerning som Frelseren. Denne sammenhengen er igjen basert på troen på den *ene* Gud, på *enheten* mellom Gud og mennesket i den inkarnerte Kristus, og på *enheten* mellom troens gudsrelasjon og kjærlighetens nesterelasjon hos den kristne. På tross av mangelen på sosial og politisk frihet de første tre århundrene av kristendommens historie fikk de kristne like fullt etter hvert stor betydning for den sosiale frigjøring og utjevning i samfunnet. Det var fordi de ikke isolerte seg fra samfunnet, men levde ut Guds kjærlighet i Jesus Kristus og bar Åndens frukter i samfunnet. *Martin Luther* følger opp denne praksis når han utfordrer kristne til å være gjensidige kristuser for og med hverandre – ikke i en isolert klosterfromhet gjennom særskilte ("kristelige") relasjoner utenfor eller i utkanten av samfunnet, men midt i Guds skapte verden i gode sosiale relasjoner i samsvar med Guds gode skapervilje for menneskene og samfunnet.⁹⁹ I tråd med denne enhetstanken har så kristen teologi i ettertid og i ulike konfesjonelle tradisjoner forsøkt å formidle betydningspotensialet i det kristne frihetsbudskapet til samtiden – inspirert av Guds frigjørende og frisettende gjerning som Skaper og Frelser i fortid, nåtid og fremtid. Det er fremdeles mulig å la seg inspirere – og movere! – av dette budskapet.

¹ Muligens kan Emmanuel Levinas' utsagn om selvets misbrukte frihet i møte med Den Annen betraktes som en filosofisk ekvivalent til den teologiske læren om menneskets arvesynd og identitet som *incurvatus in se ipsum*. Så hos Ulrich Dickmann, *op.cit.*, 365f, 443-459, 461f.

² Til dette hamartologiske risset, se for eksempel Edmund Schlink, *Ökumeniske Dogmatikk, Grundzüge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 122-136; Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie, Band II*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, 266-303; Kjetil Hafstad, *op.cit.*, 74-80; Jan-Olav Henriksen, *Guds virkelighet, Hovedtrekk ved kristen dogmatikk*, Oslo: Luther forlag 1994, 121-134.

³ Sml. den radikale kritikken av den freudianske og jungianske tradisjonen på dette punktet hos Martin Buber, *Skyld og skyldfølelse*, Oslo: Minerva forlag 1967, særlig 12-41. Se også Paul Leer-Salvesen, *Tilgivelse*, Oslo: Universitetsforlaget 2000, 109.

⁴ Paul Leer-Salvesen, *Menneske og straff. En refleksjon om skyld og straff som et bidrag til arbeidet med straffens etikk*, Oslo: Universitetsforlaget 1991, 78 (sitat). Se ellers *ibid.*, 76f, 89, 103, 106, 108, 119, 127f. Se

også idem, *Etter drapet, Samtaler om skyld og soning*, Oslo: Universitetsforlaget 1988, passim, særlig 56, 62, 64-67, 70, 73-96, 102f, 125-134, 151.

⁵ Paul Leer-Salvesen, *op.cit.* 1991, 327-334, 381. Se også idem, *op.cit.* 2000, 9f, 15, 42, 56, 79, 93, 99, 107, 128.

⁶ Idem, *op.cit.* 1991, 129.

⁷ *Ibid.*, 336 (sitat), 381, 404-407, 413-418.

⁸ WA 8, 88, 34-35. Til betydningen av denne vendingen i kontekst av Luthers Latomusskrift 1521, se Ragnar Skottene, *Grace and Gift, An Analysis of a Central Motif in Martin Luther's Rationis Latomianae Confutatio*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2008, særlig 48-50.

⁹ I dette perspektivet blir den historisk-eksegetiske diskusjonen relativt likegyldig og uinteressant om det er den kristne eller den førkristne Paulus som taler i Rom 7.

¹⁰ Se Luthers klassiske omtale av "Guds rettferdighet" i WA 56, 172, 3-5.

¹¹ Dette er også et hovedsynspunkt hos Paul Leer-Salvesen, *op.cit.* 2000, passim, særlig 137f, 167f. Se allerede idem, *op.cit.* 1991, 331f, 381. Se også Ragnar Skottene, *op.cit.* 2008, 53-70, særlig 66-69.

¹² Sml. Luthers klassiske utsagn i WA 7, 63, 36 – 64, 4.

¹³ WA 7, 49, 22-25.

¹⁴ Luther trekker frem denne fabelen i WA 7, 58, 6-11. Se også Oswald Bayer, *op.cit.*, 111.

¹⁵ Til disse vendingene, se bl.a. Wilfrid Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967, 233ff; Ivar Asheim, *op.cit.*, 157f, 162.

¹⁶ Se for eksempel WA 6, 193, 4-7.

¹⁷ WA 7, 50, 32-38.

¹⁸ WA 7, 51, 14-16.

¹⁹ WA 7, 51, 33-34.

²⁰ WA 7, 53, 11-13.

²¹ WA 7, 62, 9 og 13-14. Se videre også WA 7, 63, 6-7 og 13-16.

²² WA 7, 53, 6-10. Se også WA 7, 51, 20-24; 52, 4-8.

²³ WA 7, 52, 12-13.

²⁴ Dette forholdet mellom nåden (*gratia*) og troen (*donum*) gjør Luther mer utførlig rede for i Latomus-skriftet enn i Frihetstraktaten. Til denne tematikken, se Ragnar Skottene, *op.cit.* 2008, 71ff.

²⁵ WA 7, 73, 6-7.

²⁶ Uthevelsen *både-og* vil her ha frem at troen griper om *enheten og sammenhengen* mellom lov og evangelium. Til dette både-og, se bl.a. Wilhelm Maurer, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1949, 52.

²⁷ Dette er også et hovedanliggende hos Oswald Bayer, *op.cit.*, passim, særlig 112f, 147f.

²⁸ WA 7, 54, 21-25. Se hele fremstillingen av det Luther kaller "troens andre kraft" i WA 7, 53, 34 – 54, 30.

²⁹ WA 7, 54, 12-15.

³⁰ Dette poenget understrekes klart hos Eberhard Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen, Eine Erinnerung an Luthers Schrift*, München: Chr. Kaiser Verlag 1991, 22-25, 76f.

³¹ Dette aspektet er nærmere utfoldet hos Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 229f, 233-235. Se også for eksempel Inge Lønning, "Gott VIII. Neuzeit/Systematisch-theologisch", i: *TRE* 13, 1984, 668-708, her 698f; Alistair McFadyen, "Sins of Praise: the Assault on God's Freedom", i: Colin E. Gunton (ed.), *op.cit.* 1995, 32-56, særlig 43-51.

³² Owe Vikström, *op.cit.*, 178, 218, 247 omtaler livet i denne relasjonen som det å erfare seg omsluttet av "nådens grove neve".

³³ WA 7, 52, 33-34.

³⁴ WA 7, 53, 3-6.

³⁵ WA 7, 58, 38.

³⁶ WA 7, 58, 31 – 59, 20, særlig 58, 38 – 59, 1. Til dette stedet, se også Gerhard Ebeling, *Lutherstudium, Band III, Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen Wirkungsgeschichtliches*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1985, 169f. Om Luthers motstand mot den moralistiske *imitatio-Christi*-fromheten i hans samtid, samt han alternative evangeliske *conformitas-Christi*-teologi, se Ragnar Skottene, *op.cit.* 2008, 133ff, særlig henvisingene i notene 16 og 43.

³⁷ WA 7, 53, 15-18.

³⁸ "... gratia incomparabilis..." i WA 7, 54, 31 og "...inaestimabilia..." i WA 7, 54, 39. Disse uttrykkene svarer til troen på Kristus som "incomparabilis thesaurus" i WA 7, 52, 12.

³⁹ Luther kaller dette for "troens tredje stykke", som han utfolder særlig i WA 7, 54, 31 – 59, 23. "Troens første stykke" har vært læren om rettferdiggjørelse av nåde uten gjerninger, se særlig 7, 50, 13 – 53, 33. "Troens andre stykke" har dreid seg om troens relasjon til den pålitelige og rettferdige Gud, se særlig WA 7, 53, 34 – 54, 30.

⁴⁰ WA 7, 54, 34.

-
- ⁴¹ WA 7, 54, 39 – 55, 6. Se også WA 7, 56, 35-37. Om “det salige bytte” i Luthers teologi, se ellers henvisningene i Ragnar Skottene, *op.cit.* 2008, 148 (note 50).
- ⁴² WA 7, 55, 7.
- ⁴³ WA 7, 56, 35ff. Ad kongedømmet med Kristus, se særlig WA 7, 57, 2ff. Ad prestedømmet med Kristus, se særlig WA 7, 57, 24ff.
- ⁴⁴ Jfr. de to hovedtesene i innledningen til Frihetstraktaten. WA 7, 49, 22-25.
- ⁴⁵ Om egenarten ved Luthers “korsteologi” til forskjell fra (sen)moderne “herlighetsteologi”, se Ragnar Skottene, “Herlighet uten kors? ”Trosbevegelsens” grunnlagstenkning i lys av Martin Luthers *theologia crucis*”, i: *TTK* 81/2010, 41-59.
- ⁴⁶ WA 7, 57, 21-22. Til oppklaring av nevnte misforståelser, se også Gerhard Ebeling, *op.cit.* 1985, 174f.
- ⁴⁷ Her er det nok å minne om reformatorens konsekvente motstand mot alle former for menneskelige sonoffer overfor Gud – i form av meriterende gjerninger så vel som ved nattverdsakramentets messeofferpraksis.
- ⁴⁸ WA 7, 58, 19-21.
- ⁴⁹ Se igjen Gerhard Ebeling, *op.cit.* 1985, 175.
- ⁵⁰ WA 7, 55, 8-9.
- ⁵¹ Inge Lønning, *op.cit.*, 698 karakteriserer kristologiens *vere deus – vere homo* treffende som “en paradoksal maksimalformel, ‘ganz und gar und ohne Vorbehalt Gott’ og ‘ganz und gar und ohne Vorbehalt Mensch’. Betegnelsen harmonerer med omtalen av *communicatio idiomatum* som en “hilfreich Denkfigur”. *Ibid.*, 696.
- ⁵² Til denne sammenhengen mellom soteriologi og kristologi, se bl.a. Wilhelm Maurer, *op.cit.* 1949, 37-40, 49f, 55-59; Eberhard Jüngel, *op.cit.*, 83-115, særlig 87-91.
- ⁵³ Se for eksempel Rom 5,1ff; Joh 14-16; 1 Joh 4,7ff.
- ⁵⁴ Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie, Band I*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988, 456ff. Se også for eksempel Regin Prenter, “Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie”, *ThLZ* 96/1971, 401-413, særlig 406f; Edmund Schlink, *op.cit.*, 747-755, 787f; Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes, Zur Gotteslehre*, München: Chr. Kaiser Verlag 1986, 72-76, 187-194; Robert W. Jenson, *Systematic Theology, Volume I, The Triune God*, Oxford: University Press 2001 (a), passim, særlig 207-223; idem, *Den treenige identitet, Gud ifølge evangeliet*, København: Forlaget Anis 2008, 193ff; Colin E. Gunton, *Act and Being, Towards a Theology of Divine Attributes*, London: SCM Press 2002, 104-108, 113ff.
- ⁵⁵ Wolfhart Pannenberg, *op.cit.* 1983, 229f, 233-235; idem, *op.cit.* 1988, 291, 344f, 464f. Se videre hos Paul Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh: Gerd Mohn 1965, 19; Regin Prenter, *op.cit.*, 410; Jürgen Moltmann, *op.cit.*, 236; Gerhard Ebeling, *Lutherstudium, Band II, Disputatio de Homine. Dritter Teil. Die theologische Definition des Menschen*, Tübingen: J.C.B. Mohr. 1989, 183-192, særlig 184-186; Ivar Asheim, *op.cit.*, 175; Robert W. Jenson, *op.cit.* 2001 (a), 224-236; idem, *Systematic Theology Volume 2, The Works of God*, Oxford: University Press 2001 (b), 107f.
- ⁵⁶ WA 7, 53, 23-24 med henvisning til Joh 1,12; og WA 7, 57, 30 med allusjon til Rom 8,15.
- ⁵⁷ WA 7, 53, 26-28.
- ⁵⁸ En innføring i perichoresens betydning i klassisk kristologi og trinitarisk teologi gir bl.a. Bengt Hägglund, *op.cit.*, 84-86; Klaus Wessel, “Dogma und Lehre in der Orthodoxen Kirche von Byzanz”, i: Carl Andersen et al., *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Band I*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989, 284-405, her 318-325; Daniel Munteanu, “Die Heilige Dreieinigkeit als heimatlicher Raum unserer ewigen Vollendung”, i: Michael Welker und Miroslav Volf (hrsg.), *Der lebendige Gott als Trinität, Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag*, München: Gütersloh 2006, 257-278, her 263ff. Til anvendelsen av denne tematikken i nyere systematisk teologi, se bl.a. Jürgen Moltmann, *op.cit.*, 191; Wolfhart Pannenberg, *op.cit.* 1988, 456ff; idem, “Der offenbarungstheologische Ansatz in der Trinitätslehre”, i: Michael Welker und Miroslav Volf (hrsg.), *op.cit.*, 13-22, her 20ff; Colin E. Gunton, *op.cit.* 2002, 113ff, 134ff; Eberhard Jüngel, “Gott selbst im Ereignis seiner Offenbarung, Thesen zur trinitarischen Fassung der christlicher Rede von Gott”, i: Michael Welker und Miroslav Volf (hrsg.), *op.cit.*, 23-33, her 32f.
- ⁵⁹ Dette temaet har jeg forsøkt å behandle mer utførlig i Ragnar Skottene, *op.cit.* 2008, 148ff.
- ⁶⁰ WA 7, 51, 32.
- ⁶¹ Jfr. konteksten for vendingen “Intercedat iam fides...” i WA 7, 55, 1.
- ⁶² WA 7, 69, 12-16.
- ⁶³ Se igjen WA 7, 49, 22-25.
- ⁶⁴ Begrepene gjør Luther rede for i WA 7, 50, 5-12. Budskapet i dem utfolder han i henholdsvis WA 7, 50, 13ff og WA 7, 59, 24ff.
- ⁶⁵ Luther begrunner denne sammenhengen og samtidigheten med henvisning bl.a. til 1 Kor 9,19; Rom 13,8 og Gal 4,4. WA 7, 49, 26ff.
- ⁶⁶ Paradokset er påpekt av bl.a. Gerhard Ebeling, *op.cit.* 1985, 149. Se også Eberhard Jüngel, *op.cit.*, 55-57.
- ⁶⁷ WA 7, 64, 26-27. Se også WA 7, 65, 5-9 og 66, 3-6.
- ⁶⁸ Dette fremheves særlig klart hos Ivar Asheim, *op.cit.*, 117.

-
- ⁶⁹ Luthers kritikk mot Aristoteles på dette punktet er utførligere fremstilt hos Ivar Asheim, *op.cit.*, 151, 162f.
- ⁷⁰ WA 7, 64, 15-17; 69, 12+15. Sml. Owe Wikström, *op.cit.*, 148: "Å miste seg selv, for andres skyld, fører til at man gjenfinner seg selv. Dette tapet av jeget er ikke det samme som selvutsettelse. Tvert imot er det bare det mennesket som har en trygg selvfølelse – ved å føle seg elsket av Den evige og være forankret i det som kalles nåden – som gir naturlig av seg selv."
- ⁷¹ WA 7, 52, 25-27.
- ⁷² WA 7, 61, 26-27. Se også WA 7, 61, 21-23. Luther refererer her til Matt 7,18. WA 7, 61, 30ff.
- ⁷³ Dette er et hovedanliggende ved Luthers redegjørelse i Frihetstraktaten for den kristnes tjeneste for nesten. Se bl.a. WA 7, 60, 6-9; 61, 12-17; 62, 7-14; 66, 17-20. En utførligere fremstilling av dette temaet hos Luther gir bl.a. Paul Althaus, *op.cit.*, 11-23; Gerhard Ebeling, *op.cit.* 1985, 71, 149.
- ⁷⁴ Jfr. Luthers karakterisering av gjerningene i nesterelasjonen som *opera vere liberrima*, de aller frieste gjerninger, i WA 7, 61, 9, og tjenesten for nesten som *opus servitutis liberrimae*, den absolutt frie tjenestegjering, i WA 7, 64, 36. Se også WA 7, 66, 7-10; 67, 31-32.
- ⁷⁵ Jfr. Luthers hyppige bruk av *gratia* (*gratis*, *gratuito*) for å karakterisere – snart rettferdiggjørelsens uforskyldte nåde *coram Deo*, snart tjenestens uegennyttige egenart *coram hominibus*. Se bl.a. WA 7, 60, 9; 60, 28; 61, 10; 62, 12-14; 67, 3-6; 67, 32.
- ⁷⁶ WA 69, 14-16.
- ⁷⁷ Se også WA 7, 60, 8-9.
- ⁷⁸ WA 7, 54, 4-11.
- ⁷⁹ Se Luthers videre utredning om dette i WA 7, 55, 37 – 56, 14.
- ⁸⁰ Luther finner det betimelig å minne om dette flere ganger i Frihetstraktaten. WA 7, 53, 31-33; 59, 27; 60, 3; 61, 8; 61, 14; 64, 20.
- ⁸¹ Sml. Wolfhart Pannenberg, *op.cit.* 1983, 234: "Aber gegenüber der jeweiligen konkreten Gestalt der sozialen Verhältnisse wird die Person durch ihre Beziehung zu Gott zu kritischer Selbständigkeit befreit." Ivar Asheim, *op.cit.*, 177 formidler samme tanken i det han knytter det allmenne begrepet selvstendighet til den nytestamentlige termen "myndighet".
- ⁸² Dette kristologiske hovedpoenget er tydeligvis så vesentlig og sentralt for Luther at han plasserer det straks etter de to hovedtesene i opptakten til Frihetstraktaten. WA 7, 50, 1-4. Også senere holder han det frem som det bærende fundamentet for den kristne friheten (se beleggene i de etterfølgende fotnotene). Dette poenget er understreket av bl.a. Wilhelm Maurer, *op.cit.* 1949, 14, 50; idem, *Autorität in Freiheit, Zur Marcuses Angriff auf Luthers Freiheitslehre*, Stuttgart: Calwer Verlag 1970, 22-28.
- ⁸³ WA 7, 65, 17-25.
- ⁸⁴ WA 7, 65, 29-30.
- ⁸⁵ Ordspillet kommer til syne når *sponte* i WA 7, 64, 36 og 66, 8 sammenholdes med Kristus som *sponsus* i WA 7, 54, 31ff.
- ⁸⁶ WA 7, 65, 7-9.
- ⁸⁷ WA 7, 66, 3-4.
- ⁸⁸ Se igjen WA 7, 57, 29.
- ⁸⁹ WA 7, 66, 27-28.
- ⁹⁰ WA 7, 69, 1-3.
- ⁹¹ Dette er sterkt understreket hos Ivar Asheim, *op.cit.*, 119, 126, 152.
- ⁹² WA 7, 66, 33-36.
- ⁹³ Til denne viktige distinksjonen og forbindelsen mellom Kristus og den kristne, se videre for eksempel Gerhard Ebeling, *op.cit.* 1985, 169f; Ivar Asheim, *op.cit.*, 155; Ragnar Skottene, *op.cit.* 2008, 124ff, 162ff, 180ff.
- ⁹⁴ Igjen aktualiseres vendingen fra konklusjonen i Frihetstraktaten: "... manens tamen semper in deo et charitate eius..." WA 7, 69, 15-16.
- ⁹⁵ Jürgen Moltmann, *op.cit.*, 216 beklager med rette at den oldkirkelige (østlige) perichoresis-tankens på dette punktet er blitt fortrent av en "possessiv individualisme" i den moderne (vestlige) verden.
- ⁹⁶ "... in libertate spiritus..." og "... gratuita charitate..." WA 7, 67, 32+37.
- ⁹⁷ WA 7, 50,7; 60, 6-9; 61, 6-17.
- ⁹⁸ WA 7, 61, 15-16.
- ⁹⁹ Dette hovedanliggende hos Luther er påpekt bl.a. av Wolfhart Pannenberg, *op.cit.* 1983, 390-394; Gerhard Ebeling, *op.cit.* 1985, 71; Oswald Bayer, *op.cit.*, 125-133; Ivar Asheim, *op.cit.*, 152-155, 168, 172-175, 289.