



Tidsskriftet Fønix, Årgang 2019, s. 194–232

Tema: Natursyn

Når Gud angriber mennesket

Den tvetydige erfaring af Gud og verden hos Martin
Luther, K.E. Løgstrup og Regin Prenter

Sasja Emilie Mathiasen Stopa, ph.d., cand.theol.

*Dette værk er licenseret under en Creative Commons Kreditering-
IkkeKommerciel-IngenBearbejdelse 2.5 Danmark Licens.*

Tidsskriftet Fønix
www.foenix1976.dk
ISSN 2446-175X

Tema: Natursyn

Denne artikel er en del af serien NATURSYN. Tiden kalder i høj grad på, at åndsvidenskaberne indgår en samtale om menneskets forhold til den øvrige verden og forsøger at formulere et natursyn. Fønix har derfor bedt en række teologer og historikere om at lægge op til denne samtale ved at skrive om natur og religion ud fra deres fagområder. Det gennemgående spørgsmål er: Hvad betyder kristendommen for vores syn på naturen? Denne artikel er den anden i rækken.

Sasja Emilie Mathiasen Stopa

Når Gud angriber mennesket

– Den tvetydige erfaring af Gud og verden
hos Martin Luther, K.E. Løgstrup og
Regin Prenter

1. Introduktion

”Vi lever i Guds skjulthed, det vil sige i nøgen tillid til hans barmhjertighed.”¹ Sådan sammenfatter Luther i *Heidelbergdis-*

¹ WA 1, 357,3: “[...] vivimus in abscondito Dei (id est, in nuda fiducia misericordiae eius).” Jeg henviser til Weimarudgaven af Luthers skrifter (WA). Den danske oversættelse er min egen. Jeg benytter Luthers skrifter uden hensyntagen til, hvornår de er affattet, dels af pladshensyn, og dels fordi jeg mener at kunne efterspore en betydelig konsistens i Luthers tænkning, uagtet at hans skrifter i deres ydre fremtoning oftest er situationsbestemte. Den omfattende forskningsdiskussion om Luthers reformatoriske gennembrud forekommer mig først og fremmest relevant som et vidnesbyrd om forskellige lutherforskeres opfattelse af det særligt lutherske og dermed som udtryk for deres

putationen fra 1518 det liv, der har forholdet til Gud som sit omdrejningspunkt. Sætningen betoner på den ene side det uudgrundelige mørke, der omkranser menneskets erfaring af Gud, og på den anden side troen, der som absolut tillid holder mennesket fast til det lys, som skinner i mørket (jf. Joh 1,5). I *Genesisforelæsnningen* over 1 Mos 3 fra 1535 beskriver Luther, hvordan den oprindelige tillid, der karakteriserede Adam og Evas liv i Paradis, er tabt for det faldne menneske: ”Den menneskelige natur har mistet tilliden til Gud gennem synden.”² Synden formørker menneskets evne til at erkende, *hvem* Gud er, fordi synderen vægrer sig mod den tillidsrelation, der er forudsætning for selv i mørket at kunne forstå, at Gud har vist sig som barmhjertig.

Ifølge Luther umuliggør synden desuden en umiddelbar erfaring af naturen som Guds gode skabning, der åbenbarer hans velvilje mod mennesket. For det naturlige menneske fremstår verden i stedet tvetydig og lidelsesfyldt. Det gælder den konkrete, fysiske verden, og det gælder mellemmenneskelige fænomener som kærlighed og tillid. Jorden giver grobund for både afgrøder og ukrudt. Kroppen rummer livet, men falder til døde. Kærlighed og tillid overvælder og forbinder den enkelte til samhørighed med andre, men kan også overmande og forblænde eller fordrejes til selvkærlighed.³

egne teologiske positioner. Jeg er enig med Volker Leppin i at forstå udviklingen i Luthers teologi som processuel frem for punktuelt (Leppin, *Martin Luther*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, s. 116).

² WA 42, 125b,31–32: “[...] natura fiduciam in Deum per peccatum amisit.”

³ Løgstrup giver en rammende analyse af, hvordan den naturlige kærlighed får selvets skikkelse i *Den etiske fordring*, Aarhus: Forlaget Klim 2010 (1956), s. 150-156.

De tvetydige erfaringer, som mennesket gør sig med verden, hænger tæt sammen med en tvetydig fortolkning af den Gud, der skaber og opretholder verden. Både Luther og de danske teologer Regin Prenter og K.E. Løgstrup betragter lidelsen som et afgørende aspekt ved det naturlige menneskeliv og fortolker den som gudserfaring. Luther begrebsliggør denne erfaring med sin forestilling om den skjulte Gud, som undrager sig menneskets udforskning. Gud spiller ikke efter menneskets spilleregler; hans bevæggrunde er uigennemskuelige for mennesket.

Prenter understreger med rette, at denne skjulte Gud ikke, som man måske skulle tro, er en afsondret guddommelig majestæt, der har trukket sig tilbage fra verden, men derimod netop er den nære Gud, hvis handlinger mennesket dagligt erfarer uden at kunne tyde dem.⁴ I *Skabelse og tilintetgørelse* fra 1978 tematiserer Løgstrup skabelsens tvetydighed, der gør det umuligt for mennesket at forstå sammenhængen mellem Guds almægtige skabergodhed og den tilfældige lidelse og død, der udgør et grundlæggende vilkår for vores tilværelse under tilintetgørelsens fortegn.⁵ Ifølge Luther er troen den udefrakommende tillidsgave, der ved at åbenbare, *hvem* Gud er, sikrer denne sammenhæng og gør den naturlige verden entydig som Guds skabelsesgave.

I nærværende artikel vil jeg gennem en analyse af Luthers teologi med inddragelse af Løgstrup og Prenter undersøge modstillingen mellem den tvetydige gudserfaring, som det na-

⁴ Regin Prenter, *Proslogion: Guds virkelighed*, Fredericia: Lohses Forlag 1982, s. 147.

⁵ K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse, Metafysik IV. Religionsfilosofiske betragtninger*, København: Gyldendal 1978.

turlige liv giver mennesket, og den entydige erfaring af Guds godhed, som troen formidler, og som skabelsen åbenbarer. Jeg begynder med at analysere Luthers forelæsning over skabelsesberetningen i *Genesisforelæsningen*. Selv om udlægningen omhandler perioden forud for forbuden frugt og figenblade, kredser teksten først og fremmest om syndefaldets konsekvenser for menneskets evne til at erkende Gud som Gud og naturen som hans skabning. Dernæst undersøger jeg, hvordan Luther forstår og forklarer den lidelse, der karakteriserer det faldne, naturlige liv, i to prædikener fra henholdsvis 1526 og 1534 over fortællingen om enken fra Nain (Luk 7,11-17).

Analysen af prædikenerne fører til et mere overordnet blik på den paradoksalitet mellem den skjulte og den åbenbarede Gud, der ifølge Luther karakteriserer menneskets gudserfaring. Luther indbygger med denne skelnen en paradoksalitet i gudsbegrebet, som stiller spørgsmålstejn ved forestillingen om Guds enhed. Under inddragelse af Løgstrups analyse af lidelse i *Skabelse og tilintetgørelse* samt Prenters udfoldelse af den skjulte Gud i efterskriftet til sin oversættelse af Anselms *Proslogion* diskuterer jeg, hvordan denne enhed udfordres dels af det klassiske teodicé-problem, der på baggrund af verdens lidelse spørger til sammenhængen mellem Guds almægt og hans godhed, og dels af det soteriologiske spørgsmål om, hvorvidt mennesket kan have tillid til, at den Gud, der angriber, også er den Gud, der vil frelse.

På den baggrund spørger jeg, med et kritisk udblik til gudsforståelsen i postmoderne teologi, hvordan en nutidig luthersk teologi kan fortolke menneskets lidelse, herunder om det efter opgøret med teismens postmetafysiske gudsbegreb stadig giver mening at hævde, at den lidelse, der er forbundet

med det naturlige liv, er forårsaget af Gud. Eller måske snare-
re, om det stadig giver trøst og dermed lever op til teologiens
formål i luthersk forstand.

2. Skabelsens unatur: Luthers eksegese af skabelsesberetnin- gen i Genesisforelæsnings

2.1. Den faldne natur er deform

Hos Aristoteles angiver begrebet natur (*gr. physis/lat. natura*)
det, der er i sig selv, i modsætning til det, der er kunstigt
skabt.⁶ Aristoteles søsætter hermed den grundlæggende mod-
stilling mellem natur og kultur, der stadig er bestemmende for
vores måde at begrebsliggøre verden på. Luther benytter ikke
begrebet *natura* om den ydre, fysiske verden, men om menne-
skets indre væsen.⁷ En udforskning af Luthers natursyn i
streng terminologisk forstand fører således ikke på skovtur el-
ler havevandring, men ind i hjertet af den teologiske antropo-
logi. Et mørkets hjerte, eftersom menneskets natur er korrump-

⁶ Aristoteles, *Forelæsning over fysik*, oversat med indledning af Poul Helms, København: Gyldendal 1999, II 1.6. Gerhard Ebeling sammenfatter dette naturbegreb, der har afgørende indflydelse på Thomas Aquinas' skolastisk teologi: "Natur meint das Seiende, das im Wege des Hervorgehens und Hervorbringens sich selbst verwirklicht und an sich selbst zu messen ist" (Gerhard Ebeling, "Das Problem des Natürlichen bei Luther", *Lutherstudien Bd. I*, Tübingen: Mohr Siebeck 1971, s. 273- 285 [280]). Ifølge Ebeling bryder Luther med den skolastiske teologis anvendelse af begrebet natur som en ontologisk grundkategorier.

⁷ Luther kan dog enkelte steder bruge betegnelsen "naturlig" i betydningen ægte eller sand (Ebeling, "Das Problem des Natürlichen bei Luther", s. 274).

peret af synd. Det naturlige menneske, der er i sig selv, er hos Luther det menneske, der er indkroget i sig selv; synderen.⁸

Syndefaldet er ikke bare definerende for Luthers naturforståelse i antropologisk forstand, men bestemmer også Luthers syn på skabelsen som en falden verden. I sin udlægning af skabelsesberetningen i *Genesisforelæsningsen* analyserer Luther skabelsen af Edens have og dens to syndfri beboere med det formål at belyse den nuværende situation, hvor både den faktiske natur og menneskets væsen er deformeret af synd.⁹

Luther benytter de allerførste sider af forelæsningsen til at fastslå, at mennesket efter syndefaldet er ude af stand til at erkende Gud *per se*: ”For denne natur er blevet så deform gennem synd, så korrumperet og fortabt, at den ikke kan erkende eller fatte den nøgne Gud.”¹⁰ Mennesket formgives ved skabelsen efter Guds billede og gøres til hersker over jorden, havet og himlen med fri hukommelse, forstand og vilje: ”Gud er fri, derfor har mennesket også, eftersom det er skabt i Guds billede, en fri hukommelse, forstand og vilje.”¹¹ Dette endnu

⁸ Jf. Ebeling, ”Das Problem des Natürlichen bei Luther”, s. 283. Luthers berømte beskrivelse af synderen som ”incurvatus in se ipsum” findes i *Romerbrevsforelæsningsen* (WA 56, 304,25-26).

⁹ Luther forelæste over 1. Mosebog fra 1535 til 1545. Eftersom Luthers egne forelæsningsnoter er gået tabt, baserer Weimarudgaven sin tekst på noter fra Georg Röser og Caspar Cruciger udgivet mellem 1544 og 1554. På trods af tekstens karakter af andenhåndsberetning sikres dens status som lødig lutherlæsning derved, at Luther autoriserede udgivelsen ved at skrive for- og efterord til det første bind.

¹⁰ WA 42, 9b,39-10b,1: ”Haec enim natura sic est peccato deformata, imo corrupta et perdita, ut non possit Deum nudum cognoscere seu comprehendere, qualis sit.”

¹¹ WA 42, 45b,28-29: ”Deus est liber, ergo cum homo ad imaginem Dei sit conditus, habet etiam liberam memoriam, mentem et voluntatem.” Jeg har udfoldet Luthers syn på kvindens rolle på baggrund af 1 Mos 1-3 i

syndfri menneske er kendetegnet ved dets viden om Gud og hans skabning. Som konsekvens af syndefaldet bliver mennesket et deformt væsen med svækket vilje og fornuft og med manglende evne til at erkende Gud som Gud, det vil sige som den gode giver.¹²

I *Frihedstraktaten* fra 1520 beskriver Luther retfærdiggørelsen som en formgivelsesproces, der genformer mennesket med Kristus som skabelon. På baggrund af Filipperbrevshymnens kenotiske kristologi (Fil 2,5-11) fastslår Luther, at mennesket i kraft af sin forening med Kristus i troen bliver et dobbeltvæsen, der som Kristus er ”på samme tid i Guds form og i slavens form.”¹³

Det naturlige menneske er således et vanartet væsen, hvis indre har behov for genskabelse. Men syndefaldet har også deformerende konsekvenser for den skabte verden, der omgiver mennesket. Ifølge Luther bliver jorden forbandet efter Adams synd.¹⁴ I edens have var alle træer gode og produktive og gav frugt, men efter syndefaldet begynder jorden at frem-

”Luthers syn på kvinden som hustru og hersker”, *Scandia*, bd. 85 nr. 2, 2019. Jf. WA 42, 49b,20-21: “[...] fiunt Adam et Heua rectores terrae, maris et aëris.”

¹² Luthers forståelse af Gud som den åbenbarede Gud *pro nobis* frem for den afsøndrede metafysiske Gud *per se* hviler på denne definition af Gud som giver, der gentages gennem hele Luthers værk, f.eks. i den første salmeforelæsning, *Dictata super psalterium* (1513-15), hvor det i en forelæsning over Sl 116 hedder: ”Men dette er at være Gud, ikke at modtage godt, men at give og altså gengælde ondt med godt” (WA 4, 269,25-26: ”Sed hoc est esse deum, non bona accipere, sed dare, ergo pro malis bona retribuere”).

¹³ WA 7, 50,4: “[...] simul in forma dei et in forma servi.”

¹⁴ WA 42, 27b,26-27.

bringe torne og tidsler, og mange træer bliver frugtesløse.¹⁵ Luther forstår verdenshistorien som en forfaldshistorie og understreger, at der på hans egen tid er betydeligt mere ukrudt at bekæmpe end umiddelbart efter syndefaldet. Efter syndfloden begynder mennesket tilmed at spise kød, selvom deres kroppe ifølge Luther ville være langt mere udholdende, hvis de spiste vegetarisk.¹⁶

Med sine torne og tidsler, sine ufrugtbare træer og sin gølle jord, som Adam dømmes til at dyrke i sit ansigts sved, danner naturen således grobund for en tvetydig erfaring af Gud og hans skabning.¹⁷ Ligesom det naturlige menneske er også den naturlige verden i en deform tilstand, der kalder på Guds genskabelse. For at iværksætte denne nødvendige reformation af mennesket må Gud ifølge Luther omgå menneskets natur med dens svækkede erkendeevne ved at skjule sig i Ordet.

2.2. Gud skjuler sig i naturfænomener og i Ordet

På grund af den afgrundsdybe splittelse mellem Gud og menneske, der er forårsaget af syndefaldet, må Gud på paradoksal vis tildække sig for at komme til syne for mennesket: ”Denne natur er nemlig så deformeret gennem synd, så ødelagt og fortabt, at den ikke kan erkende eller forstå den nøgne Gud.

¹⁵ WA 42, 29b,7-16.

¹⁶ WA 42, 27b,24-30.

¹⁷ Ifølge Luther består Adams straf ikke bare i det faktiske arbejde med jorden, men også i forpligtelsen til at regere over sin husstand (WA 42, 152,20-22). Tilsvarende er kvindens straf hendes forpligtelse på at underordne sig manden (jf. Stopa, ”Luthers syn på kvinden som hustru og hersker”).

Derfor er disse tildækninger nødvendige.¹⁸ Luther medgiver, at Gud muligvis viste sig utildækket i Edens have, men efter syndefaldet skjulte han sig for Adam i en hvislelyd.¹⁹ Også i det øvrige Gamle Testamente skjuler Gud sit væsen eller sin herlighed i naturfænomener, f.eks. i en brændende tornebusk (2 Mos 3,2) og i en sky (2 Mos 16,10; 24,15-18; 33,9-11). I Det Nye Testamente skjuler Gud sig i kød og blod ved inkarnationen og herefter kan Gud ifølge Luther udelukkende erkendes i sit Ord og sine gerninger, som er ”at han skabte himlen og jorden, at han sendte sin søn, at han taler gennem sin søn, at han døber, at han tilgiver synd gennem Ordet.”²⁰

Luther opfordrer mennesket til at afstå fra forsøg på at spekulere sig til en metafysisk erkendelse af Gud. I stedet bør man nøjes med at reflektere over det, som Gud har åbenbaret i sit Ord, og holde sig inden for grænserne sat af bibelteksten. Luther beskriver malende, hvordan det menneske, der vil erkende den nøgne Gud, forsøger at stige til himmels uden Ordet som stige, men overvældes af den guddommelige majestæt og ødelægges.²¹ Den umiddelbare bibelske kontekst for Luthers udsagn er 2 Mos 33,20, hvor Gud svarer Moses, der beder om lov til at se hans herlighed: ”Du får ikke lov at

¹⁸ WA 42, 9b,39-10b,2: ”Haec enim natura sic est peccato deformata, imo corrupta et perdita, ut non possit Deum nudum cognoscere seu comprehendere, qualis sit. Ideo involucra ista necessaria sunt.”

¹⁹ WA 42, 9b,34-36: ”Forte Adae apparuit nudus, sed post peccatum in sibilo apparuit, quo ceu involucro fuit involutes.” Ifølge Luther taler Gud altså med slangestemme efter syndefaldet!

²⁰ WA 42, 12b,38-13b,6: ”Talia sunt, quod condidit coelum et terram, quod misit Filium, quod per Filium loquitur, quod baptisat, quod per verbum a peccatis absolvit.”

²¹ WA 42, 11b,28-30.

se mit ansigt, for intet menneske kan se mig og beholde livet.”

Som i talrige tidligere skrifter tager Luther afstand fra den skolastiske teologis forsøg på at slutte fra naturen til Gud, sådan som for eksempel Thomas Aquinas gør det i sin naturlige teologi.²² Luther kritiserer desuden en pavelig fordømmelse af folk, der taler om Gud som et menneske med øjne, ører og arme: ”De blev fundet skyldige, fordi de sagde, at Gud har øjne, som han ser de fattige med, og at han har ører, med hvilke han hører dem, der beder.”²³ Ifølge Luther kan mennesker ikke forstå Guds åndelige essens, men er nødsaget til at tale om ham i antropomorfe termer. Derfor må selv den allerklogeste professor tænke og tale barnligt om Gud.²⁴

Luther beskriver således Ordet som Guds skjulested, der bliver nødvendigt, fordi mennesket er ude af stand til at stå i umiddelbar relation til Gud. Ved at skjule sig i Ordet etablerer Gud en formidlingsrelation til mennesket, et bindende tilidsforhold, hvorved Gud kan afsløre sig som Gud og åbenbare sit Ord som lov og evangelium.

²² Mest berømt er *Heidelbergdisputationens* kritik af den skolastiske teologi for at forsøge at erkende Guds usynlige side, hans kraft, guddommelighed, visdom, retfærdighed, godhed osv., gennem det, der er skabt: ”per ea, quae facta sunt” (WA 1, 361,32-33).

²³ WA 42, 12b,16-17: ”damnati sunt, quod dicerent Deum habere oculos, quibus aspiciat egenos, habere aures, quibus audiat orantes.”

²⁴ “[...] pueriliter de Deo cogitantium et loquentium” (WA 42, 12b,12).

2.3. Skabelsen forkynder lov og evangelium

I sin eksegetiske praksis som forelæser og som prædikant udfolder Luther en given bibeltekst som Guds Ord med udgangspunkt i, hvorvidt og hvordan teksten ”driver på Kristus.”²⁵ I udlægningen af 1 Mos 1-2 tolker Luther skabelsesberetningen som en formidling af Guds Ord forstået som evangelium og lov. Som evangelium modsiger teksten den umiddelbare, tvetydige erfaring af Gud, der gives i naturen, og tilsiger ifølge Luther et løfte til mennesket om Guds omsorg, gavmildhed og generøsitet. Luther opfordrer de troende til at betragte verden forud for syndefaldet som en model for den kommende verden og dermed som et vidnesbyrd om Guds godhed.²⁶ Fortællingen om, hvordan Gud forberedte et dejligt hjem til mennesket forud for dets skabelse, skal således ikke føre til konkrete spekulationer over for eksempel himmellegemernes indbyrdes relationer, men til vished om Guds godhed.

Eksegesens vishedsskabende dimension er ifølge Luther netop det, der konstituerer en teologisk udlægning.²⁷ Vishe-

²⁵ Luther sammenfatter denne forestilling i sin fortale til Jakobs- og Judasbrevet fra 1522:: ”Vnd darinne stimmen alle rechtschaffene Buecher vber eins, das sie alle sampt Christum predigen vnd treiben. Auch ist das der rechte Pruefestein alle Buecher zu taddeln, wenn man sihet, ob sie Christum treiben oder nicht” (WADB 7, 385,25-27). Det betyder ifølge Luther, at skrifterne prædiker Kristi lidelse, opstandelse og embede.

²⁶ WA 42, 30b,4-7: ”Quare intueamur conditionem huius mundi primam, tanquam typum et figuram futuri mundi, atque ita Dei benignitatem discamus prius ditantis et locupletantis nos, quam nos cogitare de nobis possumus.”

²⁷ WA 42, 31b,21-22.

den grunder først og fremmest på Skriften og kun sekundært på erfaringen, som kan være bedragerisk.²⁸ Hermed fremhæver Luther den indsigt, der er afgørende for hans reformatoriske teologi: at teologiens primære opgave er at formidle trøst, der kommer af frelsesvished. Gennem sit eksegetiske arbejde lader Luther de bibelske skrifter svare på det spørgsmål, der hjemsøgte ham som ung munk: ”Åh, hvornår bliver du from og gør nok gode gerninger, så du kan få en nådig Gud?”²⁹

Skabelsesberetningen formidler dog ikke bare Guds Ord som evangelium, men også som et lovord, der afslører Guds vrede over menneskets synd. I sin udlægning af 1 Mos 1,14 refererer Luther til astrologiske beskrivelser af himmellegemerne, men fastslår herefter, at tekstens centrale budskab er et andet: ”Det er tilstrækkeligt for mig at vide, at disse himmellegemer blev skabt til vores nytte for at fungere som tegn på enten vrede eller nåde.”³⁰ Citatet synes ved første øjekast at søsætte en forestilling om, at naturfænomener fungerer som tegn på Guds Ord. Imod den naturlige teologi fastholder Luther dog, at den umiddelbare natur efter syndefaldet er ude af stand til at åbenbare Guds Ord. Den natur, som Gud skabte ved at tale, bliver med syndefaldet ordløs og uformidlet. Kun

²⁸ WA 42, 33b,30-31: ”Haec quia sacris literis prodita sunt, certa sunt. Reliqua, etsi experientia nituntur, tamen, quia ea interdum fallit, non sunt tam certa.”

²⁹ WA 37, 661,23-24 (*Sermon om dåben*, 1534): ”O wenn wiltu ein mal from werden und gnug thun, das du einen gnedigen Gott kriegest?” Jf. WA 40 I, 368b,28-32.

³⁰ WA 42, 33b,27-29: ”Nam mihi satis est scire, quod ista corpora sint nobis ad nostrum usum condita, ut sint nobis in signa sive irae sive gratiae.”

gennem Kristus som Guds andet ord genoprettes naturen som skabelse og kan fungere som tegn på Guds nåde og vrede.

Både Ebeling og Bayer har påpeget denne afgørende skelnen mellem naturen som falden og naturen som genoprejt skabelse. Ebeling argumenterer for, at skabelsen ifølge Luther først bliver sand skabelse med evangeliets ord.³¹ Indtil da fremstår naturen som unatur. I overensstemmelse hermed kobler Oswald Bayer skabelsen nært til retfærdiggørelsen og hævder, at den tvetydige natur først på baggrund af evangeliets løfteord afslører sig som Guds gode skabning, der stifter og bevarer fællesskab.³² Mennesket får først blik for naturen som Guds gode skabning på baggrund af en erkendelsesmæssig kolbøtte igangsat af mødet med Guds Ord, der som evangelium forkynder Guds entydige løfte om godhed, men som lovord afslører den tvetydighed, som vedbliver at bestemme menneskets liv i en falden verden. Denne tvetydighedserfaring kommer først og fremmest til udtryk som lidelse.

³¹ Ebeling, "Das Problem des Natürlichen bei Luther", s. 278-79.

³² "Als Stiftung und Bewahrung von Gemeinschaft ist Schöpfung ein Wortwechsel zwischen dem redenden Gott und der ihm frei antwortenden Kreatur" (Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie: eine Vergegenwärtigung*, 3. udg., Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, s. 93). Bayer har i talrige udgivelser peget på *promissio*-ordet, Guds trøsterige løfte om genetablering af sit brudte forhold til syndere, som centrum for Luthers reformatoriske opdagelse (ikke mindst i *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989).

3. Lidelseserfaring som gudserfaring: Luthers prædikener over Luk 7,11-17³³

3.1. Hvorfor lader Gud sin skabning lide?

”Jeg er forbandet. Gud er imod mig.” Sådan lader Martin Luther enken fra Nain udbryde, da hendes eneste søn dør. I en prædiken fra 1534 over fortællingen fra Luk 7,11-17 fokuserer Luther ikke først og fremmest på selve det under, som Jesus udfører, men derimod på enkens tab og på det mørke og den anfægtelse, som enken efterlades i.³⁴ Enken fortolker den naturlige oplevelse af et kært menneskes død som en erfaring af Guds forbandelse. Den Gud, som enken før har sat hele sin lid til, har nu vendt sig imod hende. Hun lever i Guds skjulthed, men har mistet sin nøgne tillid til Guds barmhjertighed.

Luther bruger fortællingen som afsæt til at tematisere menneskets generelle erfaring af lidelse og anfægtelse og inddrager som yderligere eksempel historien om Job, der ligesom enken mister sin familie og desuden alt sin ejendom. Lidelsen får Job til at forbande den dag, han blev født og anklagende spørge Gud, hvorfor han har skabt ham og fortsætter med at opretholde hans liv:

Hvorfor giver Gud lys til de elendige, hvorfor giver han liv til de fortvivlede, til dem, som længes

³³ Analysen baserer sig på ”Am Sechtzehendenn Sontage nach Trinitatis. Ewangelion Luce VII”, Roths Sommerpostille, fra 1526 (WA 10 I, 2, 382-391) og ”Eine kurtze Predigt uber das Euangelion Luce am vij. Cap. von der Witfrawen, der jr Son gestorben war” fra 1534 (WA 37, 534-539).

³⁴ WA 37, 534b-539b.

efter døden, der ikke kommer, som søger den mere end nogen skat, som glæder sig og jubler og fryder sig, når de finder deres grav, til en mand, hvis vej er skjult, og som Gud spærrer inde? (Job 3,20-23)

Ifølge Luther sætter enkens udråb og Jobs klage ord på en almenmenneskelig erfaring af lidelse, der er forårsaget af Guds vrede eller dom. Eller som – måske endnu værre – skyldes fortvivlelse over Guds fravær, sådan som det udtrykkes paradigmatisk i Kristi korsord fra Mattæusevangeliet: ”Min Gud, min Gud! Hvorfor har du forladt mig?” (Matt 27,46). Det er den erfaring af gudsforladthed, der i Salmernes Bog resulterer i det gentagne krav om bønnehørelse: ”Svar mig, når jeg råber, du min retfærdigheds Gud!” (Sl 4,2). eller ”Herre, lyt til mine ord, læg mærke til min stønnen!” (Sl 5,2).

Hverken enken eller Job er i tvivl om, at Gud har påført dem lidelsen, og det er ifølge Luther den lidelseseerfaring, som evangeliets læsere eller tilhørere kan genkende fra deres eget liv. Ethvert menneske er offer for den skjulte Guds uudgrundelighed og bliver dermed fælles med enken og Job om fortvivlet at spørge, hvorfor Gud lader sin skabning lide.

I evangelierne er Guds uforståelige handlinger dog ikke hans sidste henvendelse til mennesket. I sin prædiken fra 1526 skriver Luther: ”Det er alle evangeliers fælles lære, at vi ser, hvilken Gud vi har.”³⁵ Luther fortolker dermed teksten om enken fra Nain som Guds meddelelse til den kristne om, hvem han er, og hvad han vil mennesket. Teksten lader den skjulte Gud vige for den åbenbarede Kristus.

³⁵ WA 10 I, 2., 386,1-2: ”Das ist nun die gemaine lere durch alle Euwangelia, das wir sehen, was wir für ein Got haben.”

3.2. Lidelse som prøvelse

Luther forstår den lidelse, som Gud udsætter mennesket for, som prøvelse og afviser, at lidelsens formål er at fordærve og tilintetgøre. I stedet vil Gud gennem lidelsen afprøve den enkeltes tro, det vil sige, hvorvidt den kristne sætter sin lid til Gud og intet andet. Ifølge Luther er det kødets og blodets natur at søge hjælp og trøst andre steder end hos Gud. Luther polemiserer mod en udbredt forestilling om, at Gud har glemt den enkelte, bare fordi han har skænket en smule ulykke, og fremhæver som modbillede hertil enkens voldsomme lidelse, der opstår, fordi hun har mistet både sin mand og sin søn, og hendes navn dermed ikke vil leve videre. På grund af lidelsens omfang rammes hun af den indskydelse, at hun er forbandet, og at Gud er hendes fjende. Ligesom Gud i Det Gamle Testamente udryddede de gudløse, oplever enken at blive udryddet. Hvis nogen havde fortalt hende, at hendes søn ville blive levende igen, ville hun have bedt dem om ikke at spotte hende.

Kvinden er dog ifølge Luther netop ikke gudløs, og der er altså tilsyneladende ikke nogen retfærdig grund til, at Gud lader hende lide. Luther sammenligner enkens situation med Job, der på trods af sin uskyld måtte lide i en sådan grad, at selv hans venner endte med til forsvar for Guds retfærdighed at klandre ham for at bære på en hemmelig synd. I modsætning til sine venner fastholder Job, at Gud nogle gange – med Luthers ord – lader de onde sidde i rosenhaven, mens han straffer eller snarere prøver de fromme.

Prøvelsen har ifølge Luther til formål at bevidstgøre mennesket om alle de ting, som Gud giver, men som tages for gi-

vet til dagligt. Mennesket overser, at verden er fuld af Guds godhed og velgerninger, som gives ufortjent, og når dermed ikke til erkendelse af Guds nåde og velgerninger gennem det gode, men gennem lidelser og prøvelser.³⁶ Først når der fødes et blindt barn, bliver mennesket taknemmeligt for at kunne se, og først da enken mister sin mand, indser hun, at han var en Guds gave.³⁷ Luther fastlår, at mens Gud straffer de gudløse gennem lidelse, leger han med de fromme ved at skjule sin nåde for at prøve dem. Hvis de i prøvelsen holder fast ved Gud, vil han velsigne dem, ligesom han gjorde med Job.³⁸

Det er afgørende for Luthers forståelse af menneskets lidelse, at Kristus i kraft af sin inkarnation har lidt og tilmed været anfægtet og følt sig forladt af Gud.³⁹ I sin udlægning af Sl 8 fra 1537⁴⁰ udfolder Luther, hvordan Kristus blev forladt af Gud og oversætter vers 8,6: ”Du lader ham være forladt af Gud en kort tid, men vil krone ham med ære og herlighed.”⁴¹ Luther beskriver, hvordan Kristus forlades af Gud og erfarer den fuldstændige angst, der er forbundet med at blive konfronteret med Guds skjulthed. Verset kobler samtidigt Kristi fornedrelse nært til hans fremtidige ophøjelse.

Denne kristologiske bevægelse af fornedrelse og ophøjelse, der udtrykkes paradigmatisk i Filipperbrevshymnen, bliver af-

³⁶ WA 10 I, 2., 384,35-38.

³⁷ WA 10 I, 2., 385,36-39.

³⁸ WA 37, 537b,16-21.

³⁹ Jf. Matt 27,46.

⁴⁰ *Der Achte Psalm Davids gepredigt und ausgelegt* (WA 45, 204-249).

⁴¹ WA 45, 237b,13-14: ”Du wirst jn lassen eine kleine zeit von Gott verlassen sein, Aber mit Ehren und Schmuck wirstu jn Kroenen.” Lu-ther fortolker således salmen kristologisk og må for ikke at havne i dogmatisk uføre omdigte halvdelen af verset, der i sin danske oversættelse lyder: ”Du har gjort det kun lidt ringere end Gud.”

gørende for Luthers fortolkning af menneskets retfærdiggørelse som et møde med loven, der fornedrer og anfægter mennesket, og med evangeliet, der forkynder menneskets fremtidige ophøjelse. Kristus fornedrer sig således ikke udelukkende for at være medlidende med mennesket, men for at give mennesket del i sin ophøjelse. Menneskets lidelse er for Luther ikke blot Guds straf eller prøvelse, men også et forvarsel om den kommende delagtighed i Kristi ophøjelse.

3.3. Evangeliefortællingen forkynder Guds entydige løfte

På den ene side fremhæver Luther således evangeliets løfte og fastholder, at Gud giver righoldigt, hvis man blot udholder hans prøvelse og ikke fortvivler.⁴² På den anden side understreger Luther, at når Gud angriber, omringes den enkelte af et mørke så tætsluttende, at vedkommende er ude af stand til selv at finde en udvej. Anfægtelsen er i den forstand ikke en tunnel med et lys for enden, men derimod altomfavnende, fortvivlende mørke.⁴³ Luther beskriver, hvordan den sultende, der har et forråd af korn eller penge, ikke for alvor er i mørket, mens kvinden fra Nain, der mener, at hun er forbandet, og at Gud er imod hende, virkelig befinder sig midt i mørket ude af stand til at forkynde evangeliets løfte for sig selv. Dette løfte må tilsiges mennesket udefra, og det er netop, hvad evangeliefortællingen gør.

Ifølge Luther fortæller evangelierne om Guds underere og barmhjertighed for at forkynde, at Gud vil hjælpe i nøden, og for at få mennesker til at elske og takke Gud for hans velger-

⁴² WA 37, 537b,26-28.

⁴³ WA 37, 538b,1-5.

ninger og udholde det lidelsesfyldte, som han lader ske.⁴⁴ Kristus opvækker ikke enkens søn for de tos skyld, men som eksempel på, hvad Gud kan og vil gøre, således at mennesket kommer til tro. Fortællingen om det synlige under peger samtidig på de usynlige gerninger, som Kristus gør åndeligt eller inderligt, og forkynder dermed, at Gud omgiver mennesket med sin retfærdighed, sit liv og sin rigdom og glæde selv i den allerstørste fare og angst.⁴⁵ Evangeliet er altså ikke et budskab om lidelsernes ophør nu og her, men det viser, ”hvordan Gud hjælper og ærer os af ren nåde og godhed uden alle vores fortjenester og medvirken, ja endda inden vi søger og beder om hjælp fra ham.”⁴⁶

Luther slår fast, at Gud er en barmhjertig herre, der prøver og anfægter mennesket ved at se ud som om, han er vred. Det virker umiddelbart som om, det går de onde godt, mens de fromme forfølges af Gud, men Guds retfærdighed er skjult for mennesket. Mennesket må derfor for at forstå og erkende Gud undlade at benytte sin fornuft og retfærdighedssans. I stedet for at betragte Gud med menneskelige øjne, må man ifølge Luther se med et blindt, åndeligt blik; med blinde øjne; med troen, der intet ser. Luthers udsagn, der mørkelægger troen, er led i en polemik mod filosofferne, der behandler de synlige ting, som man kan erfare og begribe, hvorimod troen taler om

⁴⁴ WA 37, 534b,27-535b, 10: ”Darumb erzelet man seine wunderwerck und barmhertzigkeit, das wir sollen erkennen, das er uns helffe aus aller not und darnach, wenn wir das erkennen, das er der helffer sey, das mir jn denn auch lieb gewinnen und jm fur seine wolthat dancken und gerne leiden und dulden, was er uns lesst uber den kopff gehen.”

⁴⁵ WA 10 I, 2., 388,15-20.

⁴⁶ WA 10 I, 2., 391,7-8: ”[...] wie uns got auß lauterer gnade und guet hilfft und errett, on all unser verdienstt und zuthun, ja ehe wir huelle von jm suchen oder bitten.”

ting, som man ikke kan se og erfare umiddelbart. Med sit menneskelige blik ser enken ikke, at sønnen lever, men kun, at han er død. Kristus derimod ser, at sønnen lever, og gør af den døde søn en levende søn og gør dermed det usynlige synligt.

Kristus tager enkens nød på sig, som om det var hans egen, og viser herved en eksemplarisk kærlighed, der glemmer sig selv og påtager sig næstens trængsel. Kristus opvækker altså enkens søn af kærlighed, og ikke fordi enken fortjener det. Luther understreger, at enken slet ikke kender Kristus og derfor hverken forventer eller beder om, at hendes søn skal blive levende igen. Underet sker af nåde alene til påmindelse om, at også Guds daglige velgerninger sker uden menneskets fortjeneste.

Evangeliet modsiger dermed menneskets umiddelbare erfaring af anfægtelse og lidelse og meddeler det fortvivlede menneske, hvem Gud er, og hvad hans intention med mennesket er. Meddelelsen ændrer momentvis den tvetydige erfaring af skabergudens lunefuldhed til en tillid til frelsergudens nåde, barmhjertighed og kærlighed, som gives ufortjent. Erfaringen af at blive angrebet af Gud vedbliver dog at kendetegne det naturlige liv og må derfor til stadighed modsiges af evangeliet.

4. Den paradoksale gudsforståelse hos Luther

4.1. Fornuftens naturlige gudserkendelse

Som det fremgår, benytter Luthers sin udlægning af skabelsesberetningen til at behandle spørgsmålet om, hvordan mennesket kan erkende Gud som Gud og verden som hans skabning.

Luther anvender begrebet natur om menneskets syndige væsen og knytter det nært til en kritik af fornuftens evne til at erkende Gud.

I en udlægning af Jonas' Bog fra 1526 uddyber Luther sin forståelse af fornuftens naturlige gudserkendelse, som modstilles Helligåndens gudserkendelse.⁴⁷ Med dets skabelsesgivne fornuft eller natur kan mennesket indse, at Gud er større end alle andre ting, at han kan hjælpe i nøden, samt at han er giver af alt godt. Fornuftens naturlige lys anser Gud for at være god, nådig, barmhjertig og mild, og det kan erkende, at Gud *kan* hjælpe, men ikke at han *vil* hjælpe. Fornuften eller naturen ved altså, *at* der er en Gud, men fornuften ved ikke, *hvem* denne Gud er. Helligånden hjælper derimod mennesket til at erkende, at Gud *vil* hjælpe, og at han vil hjælpe *mig*.⁴⁸

I *Om den trælbande vilje* fra 1525 skelner Luther det naturlige lys fra nådens lys og herlighedens lys.⁴⁹ Naturens lys, der er tilgængeligt for alle mennesker, forsøger at forstå verdens orden med fornuften, men kommer til kort ved spørgsmålet om, hvorfor det går de gode dårligt og de onde godt. Nådens lys, der erfares gennem Guds Ord og ved tro, svarer på dette

⁴⁷ WA 19, 205-211.

⁴⁸ Luther fremhæver i hele sit værk dette *pro me*-aspekt som afgørende for den rette gudsforståelse.

⁴⁹ WA 18, 785,26-27: "[...] lumen naturae, lumen gratiae, lumen gloriae." *Fønix* udgav i 2017 en dansk oversættelse af *De servo arbitrio* kaldet *Det bundne valg*. Titlen præciserer forståelsen af begrebet *arbitrio*, der ikke betyder vilje (*voluntas*), men den evne til at vælge, der er bundet af viljen. I sin analyse af viljen, der har *Om den trælbande vilje* som baggrund, understreger Løgstrup, at viljen ikke er identisk med valget, men er "en stræben, der har valget bag sig" (K.E. Løgstrup, *Etiske begreber og problemer*, Aarhus: Klim 2014 (1971), s. 59).

spørgsmål, der også var Jobs, ved at åbenbare retfærdigheden ved tro alene og hævde, at de gudløse får deres retmæssige straf i den kommende verden.

Ifølge Luther forbliver troen på denne retfærdighed af en anden verden dog anfægtet, fordi der endnu ikke er ført bevis for Guds kærlighed og godhed. Desuden fører det paradoks, at mennesket fordømmes for deres synd, selv om det på grund af arvesynden er ude af stand til at handle anderledes, mennesket til at anklage Gud frem for at fordømme sig selv. Kristne lever derfor et liv i anfægtelse, *tentatio*, hvor gudserfaringen forbliver tvetydig. Gud erfares både som et frygtindgydende og dømmende nærvær og som en barmhjertig tilsigelse af nåde. Luther beskriver nådens lys som et tilflugtssted imod den skjulte Guds vrede, hvor mennesket kan håbe og tro på Guds retfærdighed og godhed, men fastholder, at enheden mellem de to dimensioner ikke kan verificeres i nådens lys.

I det eskatologiske herlighedens lys åbenbares den guddommelige majestæt endeligt, som han er, og mennesket opnår dermed et permanent opholdssted.⁵⁰ Herlighedens lys åbenbarer Gud som retfærdig og god og overvinder både teodicé-problematikken og spørgsmålet om prædestination. Indtil dette eskatologiske klarsyn indtræffer, lever den kristne dog et anfægtet liv præget af lidelsesfulde prøvelser og tvivl om Guds gode intentioner. Det kristne liv udfolder sig i paradokset mellem den tvetydige og lidelsesfyldte erfaring af Gud i naturens lys og den entydige forkyndelse af den barmhjertige Gud i nådens lys. Det er på baggrund af denne para-

⁵⁰ WA 18, 785,22-23: "[...] ubi cessante lumine verbi et fidei res ipsa et maiestas divina per sese revelabitur."

doksale gudsforståelse, at Luther i sin første forelæsningsrække over Salmernes Bog, *Dictata super psalterium*, opfordrer den kristne til at søge tilflugt i Gud imod Gud.⁵¹

4.2. Løftet om paradoksets ophævelse

Luthers gudsforståelse er præget af en paradokstænkning, der hævder, at mennesket lever i Guds skjulthed og kun kan indgå i en passende relation til Gud ved troen eller tillidens mellemkomst. Luther er på dette punkt afgørende præget af den apofatiske teologis påstand om, at Gud erkendes gennem negationer.⁵² Den lutherske *via negationis* fører dog ikke, som hos Pseudo-Dionysios, opad mod Guds metafysiske væsen, men hen til korset, hvor Gud åbenbarer sig under sin modsætning.

I Kristus viser Gud sig som Gud; som giver. Samtidigt vedbliver kristologiens påstand om, at Gud er både Gud og menneske, at være et erkendelsesmæssigt og erfaringsmæssigt paradoks, et kors for tanken, en påpegning af forskellen på Gud og menneske. Og på grund af denne forskel kan den ophøjede Gud kun tænkes, erfares, føles og tilbedes under sin modsætning; som et fornedret menneske på korset. Inkarnationen peger på grænserne for menneskets fatteevne: Gud må skjule sig i kødet for at blive åbenbar; forståelig; tillidsvækkende.

⁵¹ WA 5, 204,26-27 (om Sl 6): "ad deum contra deum confugere." Som jeg vender tilbage til nedenfor, forstår Luther således ikke som Leibniz teodicé som en retssag, der angår Gud og har fornuften som dommer, men som en retssag med Gud, hvor mennesket appellerer til Gud imod Gud (jf. Bayer, *Martin Luthers Theologie*, s. 192).

⁵² Luther er især påvirket af Pseudo-Dionysios' værk, som han efter sigende kunne næsten udenad og desuden kendte fra den mystiske teologi hos særligt Johann Tauler (jf. Knut Alfsvåg, "Luther as a reader of Dionysius the Areopagite", *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, 65:2, s. 101-114 [s. 102]).

Luther begynder *Genesisforelæsningsen* med at fastslå umuligheden af naturlig, umiddelbar gudserkendelse og hævde, at Gud kun kan erkendes skjult i sit Ord. Begrænsningen af menneskets fatteevne har sin oprindelse i det skel mellem Gud og menneske, der indtræffer efter syndefaldet, hvor mennesket bliver i stand til at skelne mellem godt og ondt, men samtidig mister evnen til at kende Gud. Gud skjuler sig for at komme til syne; i skaberværkets tvetydighed samt i kød, lidelse og død. I begge tilfælde forklæder Gud sig som konsekvens af sit brudte forhold til mennesket. Men korset iværksætter samtidig genoprettelsen af dette forhold og foregriber dermed Guds fuldstændige åbenbaring i herligheden.⁵³

Guds Ord tilsiger løftet om paradoksets ophævelse engang og iværksætter samtidigt ophævelsen allerede nu. At Guds Ord tager form som et løfte, peger på en tøyen, som også er indbefattet i begreberne tro og håb. En tøyen, der opstår i mødet mellem menneskets naturlige virkelighed og Guds virkelighed. En tøyen, der peger på den erkendelses- og erfaringsmæssige forhindring, som mennesket er underlagt; på forskellen mellem menneskets perspektiv og Guds perspektiv.

⁵³ Jeg mener dermed, at Jakob Wolfs udsagn om, at den lutherske teologi er fremmed over for forestillingen om, at Gud ikke på én gang kan åbenbare og skjule sig i sin åbenbaring, må nuanceres (Jakob Wolf, *Den skjulte Gud. Om naturlig teologi*, Frederiksberg: Forlaget Anis 2001, s. 217). I åbenbaringen skjuler Gud sig ganske rigtigt ikke som i naturen under tvetydig uvished. Men Gud må stadig skjule sig under sin modsætning og derfor gribes i tro. Åbenbaringen formidler og iværksætter vished om tvetydighedens forvandling til entydighed, men gør det endnu på tvetydighedens præmisser; skjult under dække af skam og ydmygelse. Nådens lys er endnu ikke herlighedens lys. Wolf korrigerer dog selv sin påstand i Jakob Wolf, *Jobs tårer*, Frederiksberg: Forlaget Anis 2009, s. 80-81.

Mens den apofatiske teologi udpensler den afgrundsdybe grøft mellem de to perspektiver, sammenholder paradokstænkningen perspektiverne i hævdelser af Gud som både Gud og menneske, af Gudsordet som både lov og evangelium og af menneskets som både synder og retfærdig. Paradokserne peger på skellet mellem Gud og menneske og overvindes først endeligt, når Gud bliver alt i alle (1 Kor 15,28). Guds åbenbaring af sit entydige Ord er altid også en afsløring af menneskets tvetydige virkelighed. I nådens lys bliver mennesket i stand til at forstå dets naturlige, lidelsesfyldte liv som en del af Guds virkelighed.⁵⁴

5. Den splittede erfaring af Gud hos K.E. Løgstrup og Regin Prenter

5.1. Den skjulte og den åbenbarede Gud hos Luther

Luthers syn på menneskets mulighed for at erkende og erfare Gud har adskillelsen mellem Gud og menneske som altafgørende præmis. Denne adskillelse begynder som en skelnen mellem skaber og skabning, men bliver efter syndefaldet til en afgrundsdyb splittelse mellem den retfærdige Gud og det syndige menneske. Den giver sig tilkende i oplevelsen af, at Gud

⁵⁴ Jeg mener dermed ikke, at det giver mening som Bayer at skelne mellem lovens fordømmende ord og Guds skjulthed som to talehandlinger, der sammen med evangeliets ord udgør tre led, der sprogliggør – og dermed virkeliggør – forholdet mellem Gud og menneske (Bayer, *Martin Luthers Theologie*, s. 38). I mødet med Guds ord som lov og evangelium bliver menneskets diffuse lidelse en del af det gen-etablerede gudsforhold. Guds skjulthed er ikke en selvstændig talehandling, men snarere lovens ord forud for dets udsigelse.

trækker sig tilbage og efterlader mennesket gudsforladt, som Kristus på korset, men også i erfaringen af, at Gud kommer for nær med sin prøvelse og straf, der forårsager lidelse og død. Splittelsen er derudover indbygget i den lutherske antropologi, der dobbeltbestemmer det kristne menneske som synder i kraft af sin natur, men retfærdig i kraft af sit forhold til Gud.

I Luthers teologi er splittelsen som nævnt indbygget i selve gudsbegrebet og kan sammenfattes i Luthers skelnen mellem menneskets erfaring af Gud som den skjulte Gud, den retfærdige skabergud, der påfører lidelse og dom, og som den åbenbarede Gud, der forkynder lidelsens ophør og tilsiger mennesket syndernes forladelse.⁵⁵

Den skjulte Gud straffer tilfældigt og får Job til at ønske at blive glemt af Gud. Den skjulte Gud har glemt verden og anråbes derfor af salmisten: ”Hvor længe vil du dog glemme mig, Herre? Hvor længe vil du skjule dit ansigt for mig?” (Sl 13,2). Og den skjulte Gud leger med mennesket. I sin udlægning af 1 Mos 22 beskriver Luther, hvordan Abraham prøves af en legende Gud, der tager hans søn fra ham, ligesom en far driller sin søn med at fjerne hans æble.⁵⁶

⁵⁵ Jakob Wolf kritiserer Ingolf Dalferth for at udlægge splittelsen mellem den skjulte og den åbenbarede Gud som en kamp i Gud selv og dermed spekulativt ”lægge tvetydigheden op i Guds væsen” (Wolf, *Jobs tårer*, s. 31-32 [32]). I stedet hævder Wolf, at tvetydigheden findes i skaberværket og ikke i Gud selv. Som det fremgår ovenfor, kan Luther også tale om en kamp med Gud imod Gud. Der er dog hos Luther (og Bayer) ikke tale om, at Gud selv er tvetydig, men at han *erfares* tvetydigt af mennesket. Paradoksaliteten findes ikke i Gud selv, men i menneskets begreb om Gud. Hvis tvetydigheden blot ligger i skaberværket, underkendes lidelseserfaringen som en genuin gudserfaring.

⁵⁶ WA 43, 230,16-17.

Mødet med den lidelse og anfægtelse, som livet i Guds skjulthed byder på, får mennesket til at stille spørgsmålstejn ved sammenhængen mellem den skjulte og den åbenbarede Gud. Med sit ukrudt, sine sygdomme og sine naturkatastrofer inviterer naturen til forestillingen om en manikæisk skaber-gud, demiurgen, der har skabt en mangelfuld og ond verden. Den lidelse og anfægtelse, som mennesket møder i naturen og i kraft af sin natur, får det til at stille spørgsmålstejn ved Guds enhed på to måder, som begge præger Luthers prædikener ovenfor. Dels ved at fremsætte det klassiske teodicé-problem: Hvorfor lader Gud mennesket lide, hvis han er god? Dels ved fortvivlet at spørge efter sammenhængen mellem Guds retfærdige straf over synderen og hans barmhjertighed.

5.2. *Løgstrups amoralske Gud*

I de klassiske teodicé-diskussioner, der indledes med G.W. Leibniz' *Versuch in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels* fra 1710, forsvares Guds retfærdighed på baggrund af konflikten mellem påstanden om Guds godhed og erfaringen af Gud som den, der tillader eller påfører lidelse: Hvis Gud er god og almægtig, hvorfor lader han så uskyldige lide? Dilemmaet får som nævnt Jobs venner til at underkende hans uskyldighed. Eftersom Gud er god, almægtig og retfærdig, må Jobs skæbne være selvforskyldt. Leibniz forstår teodicé som en retssag, der angår Gud og har fornuften som dommer, og svarer, at fordi der er forskel på skaberen og hans skabning, er denne verden endelig og ufuldkommen, men det er dog stadig den bedste af alle verdener.

I *Skabelse og tilintetgørelse* kritiserer Løgstrup den opfattelse, at fordi Gud er god, må al lidelse og død komme fra ondskaben i menneskeheden.⁵⁷ Ved at knytte lidelsen til menneskets natur, der med sin vilje gør det onde, underkendes ifølge Løgstrup den grad af tilfældighed og vilkårlighed, der karakteriserer verdens lidelse. Herimod fremhæver Løgstrup, at den evige og guddommelige skabermagt har indbygget tilintetgørelsen og lidelsen i sin skabning:

Humant set er Gud i sit skaberværk ødsel med herligheder, grusom med lidelser, uretfærdig med tilfældigheder. Sådan tager hans hedenske væsen, hans upersonlige væren sig ud for mennesket, det moralske væsen.⁵⁸

Løgstrup formidler Luthers fastholdelse af, at Guds orden og retfærdighed ikke svarer til menneskets. Men Løgstrup forsøger ikke som Luther at forklare lidelsen som Guds prøvelse eller at sikre Guds retfærdighed under henvisning til den kommende verdens belønning og straf. I stedet fastholder Løgstrup den erkendelsesmæssige barriere mellem Gud og menneske, der udmønter sig i en uudlignelig spænding mellem den tvetydige skabelse og det entydige gudsrige.

Ligesom Luther fremsætter Løgstrup dog det eskatologiske håb om, at tvetydigheden ikke er Guds sidste ord: ”Gudsrigets komme betyder, at skaber- og tilintetgørelsesværket, dets her-

⁵⁷ Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 227.

⁵⁸ Sst., s. 229.

ligheder, lidelser og tilfældigheder, ikke er Guds sidste ord og gerning. Noget nyt sker.”⁵⁹

Hermed efterlever Løgstrup på sin vis Luthers afvisning af metafysiske spekulationer i højere grad end Luther selv. Efter som Luther med sin teologi først og fremmest ønsker at trøste det ængstede menneske, forsøger han at give mening til lidelsen med sin påstand om Guds prøvelse og den kommende retfærdighed. Med udgangspunkt i de bibelske skrifter oplyser Luther Guds skjulthed og formidler evangeliets gode grunde til, at det lidende menneske kan overgive sig i tillid til Guds godhed og retfærdighed. Løgstrup derimod fastholder, at mennesket ikke kan vide, hvordan Gud gør regnskabet op. Selvom Gud gør sig personlig og menneskelig for at komme sine skabninger i møde, sker det ikke på moralsk-menneskelige betingelser: ”Står vi fast på vores moral, overlades vi til blasfemien. I kristendommen går det ikke om vor moral men om et trostilbud og et håb.”⁶⁰

5.3. Prenters betoning af den skjulte Gud som erfaringsnær

Mens erfaringen med den tvetydige Gud bliver et led i Løgstrups skabelsesteologiske overvejelser, fortolker Regin Prenter lidelseserfaringen som en soteriologisk problematik, der er knyttet til menneskets synd og udfordrer dets frelsesvished. Prenter tager udgangspunkt i et absolut begreb om menneskets synd og spørger, hvordan mennesket kan have tillid til enheden af Gud, der som retfærdig dommer straffer menneskets synd, og Gud som den barmhjertigt tilgivende?

⁵⁹ Sst.

⁶⁰ Sst.

Menneskets splittede erfaring af Gud føder en tvivl på, om det kan have tillid til, at Guds dømmende ord over menneskets synd efterfølges af hans barmhjertige tilgivelse.

I sin bog *Proslogion: Guds virkelighed* fra 1982 kredser Prenter om netop denne uoverstigelige forståelseskløft gennem en udlægning af Anselm af Canterburys *Proslogion*. Prenters ærinde med bogen er ikke at redegøre for Anselms berømte ontologiske bevis for Guds eksistens, men snarere at nærme sig et svar på, hvordan mennesket kan forstå en Gud, der undrager sig forståelse og skjuler sig. Med udgangspunkt i Anselms berømte definition af Gud som ”det, der ikke kan tænkes noget større end”, viser Prenter, at Gud allerede hos Anselm ikke bare er det, der ikke kan tænkes noget større end, men at Gud peger ud over sin egen grænse og dermed sprænger enhver begrebsbestemmelse: ”Kan der tales om noget, der er større end det, der er udtrykt i begrebet om den højeste væren? Ja, mener Anselm, det kan der. For det gør vi, når vi bekender tro på den levende Gud.”⁶¹

Den levende Gud, troens Gud, er altså større end menneskets begreb om ham og i den forstand er han skjult, han undrager sig begrebsliggørelse og overskrider ethvert filosofisk forsøg på at tæmme ham ind i en idé om Gud. Den Gud, mennesket tror på, kan ikke erkendes ved at sammenligne ham med sin skabning. Prenter finder hos Anselm spiren til Luthers opgør med den såkaldte *analogia entis*, værensanalogi mellem verden og Gud, som er bærende i Thomas Aquinas’ naturlige teologi.

⁶¹ Prenter, *Proslogion: Guds virkelighed*, s. 109.

Ifølge Prenter strander både den naturlige teologis forsøg på at slutte fra skabningen til skaberen og skabelsesteologien som sådan ved modsætningen mellem Guds retfærdighed og Guds barmhjertighed, mellem Guds straf og Guds tilgivelse: ”Denne virkelige, men skjulte Gud møder mennesket i skabere-ns *principielt* ubegribelige enhed af retfærdighed og barmhjertighed.”⁶² At Gud som skaber er god, kan ikke indses, da Gud for menneskets forståelse altid spalter sig i retfærdighed og barmhjertighed: ”Skaberens skabende retfærdighed problematiseres ved hans frelsende barmhjertighed.”⁶³ I forsøget på at forstå Gud når mennesket altså til grænsen for al menneskelig forståelse. Men kristendommen er netop påstanden om, at Gud lader sig inkarnere i Kristus for at indstifte en enhed mellem Guds retfærdighed og Guds barmhjertighed.

Prenter griber her fat ved en afgørende pointe i Luthers opgør med de skolastiske teologer, der forsøger at udgranske Guds hemmeligheder og forklare dem ved hjælp af menneskelige begreber. I *Heidelbergdisputationen* kritiserer Luther skolastikerne for at undersøge Guds væsen gennem skabelsen. Luther lægger afstand til en sådan naturlig teologi og fastholder, at Gud kun kan kendes i sin lidelse og død på korset. Gud kendes kun under sin modsætning, *sub contraria specie*. Kun gennem troen på Kristus bliver det muligt for mennesket at tale om Gud med menneskeord, ja ligefrem at tale barnligt om Gud, sådan som Luther som nævnt opfordrer til i *Genesisforelæsningsen*. Hermed lader Luther værensanalogien afløse af trosanalogi, *analogia fidei*.⁶⁴ Gud *per se* er skjult, men i sit åbenbarede Ord, der er bevidnet i Biblen, giver Gud sig tilken-

⁶² Sst., s. 139.

⁶³ Sst., s. 108.

de *pro nobis*. Derfor kan Luther understrege, hvordan fortællingen om enken i Nain afslører, *hvem* Gud er. Denne selvåbenbaring er samtidig en given-sig til mennesket, eftersom det at være Gud indebærer, at man giver sig selv.⁶⁵

Prenter følger Luthers understregning af, at mennesket er absolut syndigt og derfor indhyllet i et mørke, der umuliggør enhver erkendelse af Gud, som han er i sig selv. Guds skjulthed, hans afstand til mennesket, beror ikke på, at han ikke er mennesket nær, men på, at mennesket ikke fornemmer eller ønsker at fornemme hans nærhed.⁶⁶ Menneskets forståelsesvanskelighed er dermed egentlig en følge af dets ulydighed mod Gud. Som selvhævdende og selvretfærdigt individ ønsker mennesket ikke at lade Gud være den suveræne hersker og påstår derfor ikke at forstå Gud.⁶⁷ Ifølge Prenter er besværlig-

⁶⁴ Ifølge Jakob Wolf fører udtrykket trosanalogi i åbenbaringsteologien hos Karl Barth og Eberhard Jüngel til en fastholdelse af den rationelle teologis beskrivelse af skellet mellem Gud og menneske som en metafysisk dualisme, der forhindrer enhver forståelse af Guds tilstedeværelse i verden som skaber og opretholder (Wolf, *Den skjulte Gud*, s. 42-43). Luther benytter dog selv udtrykket *analogia fidei*, blandt andet til at udtrykke trosrelationens nødvendighed for forståelsen af nadverelementerne som Kristi legeme og blod i *Vom Abendmahl Christi. Bekennntnis* (WA 26, 390,33). Luther bruger analogibegrebet polemisk vendt mod den naturlige teologi til at beskrive den trosrelation, der er nødvendig for gudserkendelse. Som det gerne skulle fremgå af artiklen, åbner denne trosrelation i modsætning til hos åbenbaringsteologerne ikke bare for en erkendelse af Gud som frelser, men også som skaber og opretholder.

⁶⁵ Jf. note 12. Jeg har i min ph.d.-afhandling *Soli deo honor et gloria – A study of honour and glory in the theology of Martin Luther* (Aarhus Universitet, 2016) vist, hvordan Luthers forståelse af Gud som giver har sin baggrund i den bibelske herlighedsteologi, der udfolder Guds selvtranscendente væsen med begreberne *kavod* og *doxa*.

⁶⁶ Sst., s.114.

⁶⁷ Sst., s. 118.

hederne ved at forstå Gud ikke et særligt moderne eller post-moderne problem, men derimod et fundamentalt menneskeligt problem, der grunder i, at mennesket med Løgstrups ord vil være sit eget livs suveræn.⁶⁸ Det er således ikke kun i dag, at ordet Gud synes at have mistet mening, og det føles umuligt at tale om Gud. Mennesker er nemlig slet ikke interesserede i de ubehagelige sandheder, som sand tale om Gud frembringer. Menneskets umiddelbare virkelighedsforståelse har i den forstand altid været præget af et fundamentalt opgør med den af Gud forkyndte virkelighedsforståelse.⁶⁹

Mennesket kan altså på grund af dets synd ikke opnå fuldstændig indsigt i Guds virkelighed og må i stedet ifølge Prenter og Luther respektere grænserne for dets gudserkendelse. Den indsigt, som det er muligt at opnå, kan mennesket ikke sige sig selv, den må tilsiges udefra. Med Prenters ord må Gud tage ordet for at overkomme splittelsen, og det sker i inkarnationen. I overensstemmelse hermed understreger Luther, hvordan enken i sin selvkreds end ikke beder Jesus om at vække sin søn. Jesus tager selv initiativet til underet, ligesom Gud er den eneste initiativtager til at meddele om sig selv, at han vil frelse – og dermed allerede frelser – sin skabning.

Luther betoner i sin teologi, hvordan splittelsen mellem skaber og skabning, mellem den retfærdige Gud og det syndige menneske, sættes på spidsen og overkommes i læren om Kristi to naturer. I Kristus lader Gud sig udspalte som menneske. For Luther er Filipperbrevshymnen (Fil 2,6-11) en eksemplarisk udlægning af denne udspaltning, der her beskrives som en selvhengivende udtømmning af Kristi guddommelighed,

⁶⁸ Løgstrup, *Den etiske fordring*, s. 197.

⁶⁹ Prenter, *Proslogion: Guds virkelighed*, s. 132.

og som samtidig paradigmatisk udlægger, hvordan Kristus udspalter sig netop for at overkomme den grundlæggende splittelse mellem Gud og menneske.

Denne kristologiske bevægelse af fornedrelse og ophøjelse danner som nævnt mønster for Luthers forståelse af menneskets retfærdiggørelse som en proces, hvor splittelsen mellem erfaringen af Guds skjulthed og retfærdige dom og Guds åbenbaring af sin tilgivelse overkommes.

For både Luther, Løgstrup og Prenter er den skjulte Gud altså ikke en abstraktion, men en umistelig del af troens erfaring med den levende Gud og ifølge Prenter tilmed den allermost almindelige erfaring:

Den skjulte Gud er efter Luthers tankegang ikke en *fern* Gud, som vi med vor ikke-forsken og tavshed kan holde os på afstand af. Han er i sin uudforskkelighed og majestæt lige tværtimod den *nære* Gud, som vi ikke kan slippe for.⁷⁰

Den skjulte Gud er den nære Gud, ”hvis handlinger vi daglig erfarer uden at kunne tyde dem.”⁷¹

6. *Den gudløse lidelse. Diskuterende konklusion*

Ifølge Luther har syndefaldet afgørende konsekvenser for naturen, der forbandes, og for det naturlige menneske, der bryder ud af sit tillidsforhold til Gud og derfor må leve et lidelsesfyldt liv udsat for Guds straf eller prøvelse. Den naturlige verden og menneskets naturlige fornuft formidler en tvetydig er-

⁷⁰ Sst., s. 146.

⁷¹ Sst., s. 147.

faring af Gud og hans skabning, der først modsiges, idet trosforholdet gør den naturlige verden entydig som Guds skabelsesgave.

Lidelse er karakteristisk for det naturlige liv i den faldne verden. Luther, Løgstrup og Prenter forstår denne lidelse som et aspekt ved menneskets erfaring af Gud, der får mennesket til at stille spørgsmålstejn ved Guds retfærdighed og godhed. Men får lidelseserfaring også det moderne menneske til at anklage Gud? Ifølge Løgstrup fremkalder lidelse oftest ikke metafysiske eller religiøse forestillinger, men fører i stedet til en irreligiøs holdning, der ender i nihilisme og en erfaring af tilværelsen som absurd. På baggrund af en udfoldelse af skabelsens godhed replicerer Løgstrup, at nihilisterne bør lave en nihilodice, der forsvare meningsløsheden:

Ligesom man i gamle dage med en teodicé forsøgte at give en forklaring på det ondes og ulykkeliges tilstedeværelse for at retfærdiggøre Gud, burde man så ikke i dag med hvad man kunne kalde en nihilodice forsøge at give en forklaring på det lykkeliges tilstedeværelse og forsvare meningsløsheden og intetheden mod angrebet på dem fra lykken?⁷²

I dag betragtes lidelse ofte som et fænomen, der udelukkende skyldes mennesker og de sociale eller biologiske systemer, der bestemmer deres liv. Gud er for mange mennesker ikke længere inkluderet i deres erkendelse og erfaring af virkeligheden, hverken i dens godhed eller i dens lidelse. I sociologien og i biologien, der i dag er de fremherskende videnska-

⁷² Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, s. 225.

ber til forklaring af verden, forstås virkeligheden henholdsvis konstruktivistisk som et resultat af menneskets sociale relationer eller deterministisk som et resultat af dets gener. Heller ikke inden for etikken er Gud længere som hos Kant nødvendig som en postuleret garant for den ultimative moralske retfærdighed i efterlivet. Denne moderne virkelighed får Prenter til at konkludere: ”Gud er blevet en umulig tanke.”⁷³

Ifølge Prenter er nutidens kristne teologi og teisme udelukkende mulig som en udfordring til og et angreb på hele den moderne kulturs og videnskabeligheds grundlæggende forudsætning: at mennesket er tilværelsens suveræne herre og den ubetingede hersker over kosmos. Dermed forvises Gud, ifølge Prenter, ”fra den ydre verden, fra natur og historie, fra samfund og politik, og henvises til moralens og religiøsitetens psykologiske ghetto.”⁷⁴ Naturen med dens lidelse opfattes ikke længere som del af Guds virkelighed. Den er blevet gudløs.

Den postmoderne teologi har de seneste år forsøgt at genopfinde en såkaldt svag Gud hinsides teismens metafysiske gudsbegreb.⁷⁵ Fælles for denne postmetafysiske tale om Gud er en afvisning af forestillingen om Guds almagt og der-

⁷³ Prenter, *Proslogion: Guds virkelighed*, s. 132.

⁷⁴ Sst., s. 138.

⁷⁵ Herhjemme drejer det sig især om Lars Sandbecks *De gudsforladtes Gud: Kristendom efter postmodernismen*, Frederiksberg: Anis 2012, og *Afsked med almagten: et bidrag til det kristne gudsbillede*, Frederiksberg: Anis 2014, men også Niels Grønkjærs *Den nye Gud. Efter fundamentalisme og ateisme*, Frederiksberg: Anis 2012. For en uddybning af mine indvendinger se Stopa, ”Seeking Refuge in God against God: The Hidden God in Lutheran Theology and the Postmodern Weakening of God”, *Open Theology*, 4, 2018, 658–674. Her analyserer – og kritiserer – jeg John D. Caputos og Gianni Vattimos postmoderne teologier, der herhjemme er blevet videreformidlet af Sandbeck.

med hans medansvar for lidelsen. Den tvetydige erfaring af den skjulte Gud underkendes til fordel for erfaringen af Guds tilgivende kærlighed formidlet af gudmanden Jesus, der fremhæves som medlidende følgesvend eller etisk eksempel til efterfølgelse og ikke som retfærdiggørende gave, der frelser fra synd.⁷⁶ Med sin betoning af menneskets etiske formåen synes den postmoderne teologi dog at redefinere Gud uden for alvor at anfægte menneskets overherredømme.

Men hvad sker der, hvis Job efterlades gudløs? Hvorhen retter enken sin fortvivlelse, hvis hun ikke kan klage til Gud? Og hvordan forholder mennesket sig til sin lidelse, hvis den ikke forstås som et mellemværende med Gud? Udefra betragtet ville de fleste moderne mennesker sandsynligvis karakterisere Jobs og enkens lidelse som meningsløs og uforskyldt. I den forstand sejrer Løgstrups pointe om, at lidelsen ikke udelukkende skyldes menneskets ondskab, men også er indbygget i skaberværket.

Men mennesket søger efter mening og ender derfor ofte med at bebrejde sig selv sine lidelser. Det lidelsesfyldte liv bliver dermed et skyldbetyngt liv, et liv hvor man søger efter årsagen til lidelsen i sin egen livsførelse og mener at finde den i sin usunde livsførelse, i sine forkerte valg eller i sin dårlige moral. Den lidelse, der i første omgang fremstod meningsløs, risikerer at tilskynde det lidende menneske til at fælde dom over sig selv. Men til forskel fra Guds dom, er den dom, som

⁷⁶ Wolf påpeger med rette, hvordan denne forståelse af Gud som den afmægtige, medlidende følgesvend, der også karakteriserer amerikansk procesteologi, og som udspringer af åbenbaringsteologiens (fx Eberhard Jüngels) nedtoning af Guds almagt til fordel for hans afmagt, er ude af stand til at trøste det lidende menneske (Wolf, *Jobs tårer*, s. 33).

mennesket udsiger over sig selv, uden udefrakommende tilgivelse og dermed trøstesløs. Samtidig efterlades mennesket mundlamme med lidelsen. Det moderne menneske kan ikke som salmisten klage og anklage Gud.⁷⁷ Den lidende har ingen at beskyldte og ingen at anråbe om hjælp.

Det autonome individ, der i løbet af de sidste århundreder har frigjort sig fra religiøs og politisk repression, har afkoblet Gud fra sit medansvar for ondskab og lidelse. Samtidig fører afskaffelsen af forestillingen om nedarvet synd – stik imod hensigten – til et monolitisk syndsbegreb, der indebærer, at hver enkelt må bære sin almenmenneskelige erfaring af at svigte og ødelægge alene. Det er legitimt at henvise til en taknemmelig erfaring af at blive noget givet, når man for eksempel får et barn eller finder sin store kærlighed. Men skylden og smerten tager nutidens mennesker ofte eneansvaret for.

Med sit begreb om den skjulte Gud fortolker Luther derimod lidelsen som en naturlig erfaring af Gud. Ved således at forstå lidelsen som en del af gudsforholdet tilsiges mennesket et håb om lidelsens ophør formidlet gennem Kristus og en medansvarlig samtalepartner i lidelsen nu og her. Mennesket får mulighed for at henvende sig til Gud med sin afmagt og sige som enken: ”Gud har forladt mig. Jeg er forbandet.” Og netop i den blottede og afmægtige situation, hvor Gud erfares som skjult, åbner muligheden sig for, at det lidende menneske favnes i absolut tillid til Guds barmhjertighed.

⁷⁷ Wolf kritiserer hidtidige overvejelser over teodicé-problemet for forgæves at forsøge at forklare eller retfærdiggøre Gud. I stedet må menneskets svar på det ondes problem være en anklage mod Gud med et krav om, at han forklarer sig (Wolf, *Jobs tårer*, s. 8; 108). Wolf betoner den sjælesørgeriske vigtighed af, at mennesket kan udtrykke sin vrede mod Gud (Wolf, *Jobs tårer*, s. 81-85).