

CONFESSIO
OF FAITH,
Of those CHURCHES which are
commonly (though falsely) cal-
led ANABAPTISTS;
Presented to the view of all that
GOD, to examine by the touchstone of the
of Truth : As likewise for the taking off those
aspersions which are frequently both in Pulpit and

Tidsskriftet Fønix, Årgang 2019, s. 203-226

**Kristus alene: Evig
retfærdiggørelse hos engelske
baptister fra Samuel Richardson
til John Gill**

Johannes Aakjær Steenbuch, cand.mag., ph.d.

Kristus alene

Evig retfærdiggørelse hos engelske baptister fra Samuel Richardson til John Gill

Diskussionen om troens betydning og hvordan og hvornår retfærdiggørelsen af mennesket finder sted, er til stadighed relevant. Det skyldes ikke mindst, at den protestantiske lære om retfærdiggørelse ved tro af og til synes at indebære en forestilling om troens iboende kraft til at skabe sin egen virkelighed. Forstået som et aktivt valg i øjeblikket, passer sådan et trosbegreb overraskende godt til aktuelle former for subjektivism og relativisme, hvor værdi er noget, subjektet skaber. I en tid, hvor vi ofte billedes ind, at vi selv afgør, hvad der er ”sandt” og ”godt” for os, så længe vi ”tror” på det, kan det næppe overraske, at mange kristne også mener, at mennesket selv producerer forudsætningerne for dets gudsforhold.¹

Der er imidlertid gode grunde til skepsis, når det påstås, at mennesket vælger Gud, snarere end omvendt. Som Jürgen Moltmann har bemærket, gøres mennesker derved til deres egen Gud.² Subjektivismens hævde af menneskets

1 Således fandt et studie af LifeWay for nogle år siden, at et flertal af bekendende ”evangelikale” i USA mente, at mennesker selv skal tage det første skridt for at opnå Guds tilgivelse. Se ”Evangelicals’ Favorite Heresies Revisited by Researchers” i *Christianity Today* (28/9-2016).

2 Jürgen Moltmann, *The Coming of God* (Minneapolis: Fortress Press 2004), s. 245.

suverænitet og autonomi må derfor i sidste ende afvises som ateisme på linje med øvrige forestillinger om, at vi selv skaber vores værdier og sandheder.

At Guds nåde er ubetinget, og at troen angår en allerede foreliggende virkelighed og retfærdighed i Kristus, som går forud for menneskets omvendelse og tro, var på radikal vis temaet for en retfærdiggørelseslære, som blev udbredt i dele af engelsk teologi fra det 17. århundrede og frem, herunder ikke mindst blandt engelske baptister. Det følgende præsenterer en mængde betragtninger over de væsentligste bevæggrunde, der fik engelske baptister til at forsvare den særlige opfattelse af forholdet mellem tro og retfærdiggørelse, som nogle gange omtales som ”evig retfærdiggørelse” eller ”retfærdiggørelse fra evighed”.

Som det fremgår var det ikke mindst forståelsen af omvendelse og forkyndelsen af evangeliet, der var på spil. Mod det, som man oplevede som en overdreven vægtlægning på menneskets anger og omvendelse, understregede de, der forsvarede læren om evig retfærdiggørelse, at retfærdiggørelsen gik forud for omvendelsen og derfor var en realitet allerede før mennesker hørte evangeliet. Fordi det angår en allerede foreliggende, objektiv realitet, er evangeliet godt nyt, ikke et krav eller en betingelse, som vi skal opfylde – evangeliet er ikke en invitation, en chance eller et tilbud, men forkyndelse og løfte, som også Karl Barth udtrykte det.³

Den opfattelse, at Guds nåde er betinget af menneskers omvendelse, snarere end omvendt, synes vedvarende at være

3 Karl Barth, *Deliverance to the Captives* (Eugene: Wipf & Stock 2010), s. 31.

en mulig fejludvikling af den protestantiske lære om retfærdiggørelse ved tro. Læren om trosretfærdiggørelse afskaffer i grunden sig selv, når tro forstås som en menneskelig præstation. Som et værn mod sådanne fejludviklinger har læren om evig retfærdiggørelse den klare fordel, at troen forstås som tegn på retfærdiggørelsen i Kristus, snarere end årsag dertil, og derved retfærdiggørelsen som Guds gerning alene.⁴

”Absolutely free”

I løbet af den engelske borgerkrig fra 1642-1651 opstod en række nye kirkesamfund, som skilte sig ud fra Church of England. Blandt dem var en gren af baptister, som første gang stadfæstede deres overbevisninger, da syv baptistkirker fra London i 1644 mødtes og underskrev det dokument, der fik titlen First London Confession. Det er ikke kun dåbs- og kirkesynet, der gør First London Confession interessant, men også dens syn på troen, loven, omvendelsen og evangeliet. I den måske lidt oversete §XXV slår bekendelsen fast, at ”the tenders of the Gospel” er ”absolutely free”, og at evangeliet ikke forudsætter ”any qualifications”, ”preparations” eller, som det også formuleres, ”terrors of the Law”. Pointen synes at være den ”anti-nomistiske”, at Guds tilgivelse ikke forudsæt-

4 Læren om evig retfærdiggørelse afvises ofte som ”hyper-calvinisme”, hvilket dog må siges at være en noget upræcis betegnelse. Se Peter Toon, *The Emergence of Hyper-Calvinism in English Nonconformity, 1689-1765* (London: The Olive Tree, 1967). Der er imidlertid næppe tale om, at ”calvinske” principper overdrives eller føres ud i deres ekstremer, men snarere at elementer af gængs reformert udvælgelseslære er blevet gentænkt på original vis.

ter omvendelse, som følge af lov-induceret anger, men at evangeliet forkynder en allerede foreliggende nåde. Noget tyder ihvertfald på, at det er en sådan teologi, der lå bag First London Confession.

Blandt medunderskriverne af bekendelsen var William Kiffin (1616-1701) og Samuel Richardson (c. 1600-1658), hvoraf sidstnævnte også forfattede en række teologiske værker. Der er derfor god grund til at kigge nærmere på Richardson's forfatterskab, for at finde en mulig kilde til at forstå teologien bag First London Confession. Helt central er en lille bog med titlen *Justification by Christ Alone* fra 1646. William Kiffin skrev forordet, hvilket tyder på, at bogen har nydt en vis opbakning blandt Richardsons medbaptister. Inspirationskilderne kan have været teologer som William Twisse og William Pemble samt Tobias Crisp, som Samuel Richardson forsvarede ved flere lejligheder.⁵

Titlen spiller klart på de reformatoriske *sola*: Richardson forsvarer i *Justification by Christ Alone* den opfattelse, at retfærdiggørelsen af mennesket alene finder sted i Kristus. Den kan derfor ikke også finde sted i menneskets tro. Tro, skriver Richardson, er for mennesket i det hele taget intet

5 William Pemble (1592-1623) skelnede mellem en retfærdiggørelse, som finder sted *in foro divino*, på den ene side, og en retfærdiggørelse, der finder sted *in foro conscientiae* på den anden. William Twisse (1578-1646) hævdede, at retfærdiggørelsen følger alene af Guds immanente viljesakt og sker derfor fra evighed (*ab aeterno*). Kristi retfærdighed tilskrives mennesker, allerede før de har tro (*antem fidem*). Tobias Crisp (1600-1643) blev berygtet for sin angivelige "anti-nomisme", da han hævdede at pagten var opfyldt i og med Kristus, og altså ikke stillede krav til de udvalgte som betingelse for frelsen. Det er de tanker, der kan spores hos engelske baptister i de følgende år.

middel ("means") til forligelse, retfærdiggørelse eller frelse, for det er kun Kristus.⁶ Retfærdiggørelsen finder sted på korset og gælder for de udvalgte uden først at skulle tilegnes ved hjælp af tro. Retfærdighed er med andre ord en egenskab, der gælder mennesker i kraft af deres delagtighed i Kristus – en delagtighed, der ikke følger af en subjektiv trosudøvelse fra den retfærdiggjorte, men alene følger af udvælgelsen i Kristus. Vi er som hos Paulus døde allerede i og med vores delagtighed i Kristi død på korset (fx 2 Kor 5,14). Anger og omvendelse kan måske nok følge af forkyndelsen af evangeliet, men er ikke forudsætninger for delagtighed i Kristi retfærdighed. Heller ikke fx dåb og forkyndelse er midler til retfærdighed og frelse, men alene menneskets svar derpå.

Dermed afvises ikke kun en puritansk pagtsteologi med dens fokus på frelsens orden (*ordo salutis*). Også den spiritualisme, der prægede reformationstidens døbere, blev afvist, da endnu en baptist, Edward Drapes, i 1649 forsvarede læren i et skrift med titlen *Gospel Glory*.⁷ Her gjorde Drapes det klart, at korset ikke er en "indre" oplevelse, men en historisk realitet: "Kristi død i Jerusalem er sonofferet for vores synd, ikke Kristi død i nogens hjerte". At korset var en indre oplevelse af åndelig død og opstandelse med Kristus, var en udbredt opfattelse blandt reformationstidens spiritualister og "anabaptister", fx Hans Denck, men at Drapes meget resolut afviste en sådan spiritualisme, siger noget om, at denne gren af 1640ernes engelske baptister stod i en ganske

6 Samuel Richardson, *Justification by Christ Alone* (London 1647), §2, obj. 16.

7 Edward Drapes, *Gospel Glory* (Francis Tyton: London 1649), s. 43f.

anden teologisk tradition end reformationstidens døbere. Vi er døde med Kristus på korset én gang for alle. Retfærdiggørelsen er en historisk engangsbegivenhed, der ikke skal gentages i subjektive oplevelser for at gøres gældende. En monergistisk grundholdning, hvor frelsen alene afhænger af Guds gerning, fulgtes således af en afvisning af den subjektivism, der gjorde menneskets gudsforhold til et spørgsmål om individets afgørelse.

Et centralt skriftsted, som ofte blev nævnt til forsvar for læren om evig retfærdiggørelse, er Andet Timotheusbrev 1,9, som taler om den nåde, ”som var givet os i Kristus Jesus for evige tider siden”, men som først nu åbenbares. Pointen er, at retfærdiggørelsen i Kristus også er en del af den nåde. Samuel Richardson forklarede det sådan, at retfærdiggørelsen i første omgang skal forstås som indeholdt i Guds vilje (”in the will of God”), der, som evig og uendelig, er uden forudgående årsag eller begyndelse. Der er hermed tale om en retfærdiggørelse i kraft af planen (”justification in purpose”), som går forud for planens aktualisering i Kristus. Da Guds vilje er evig, kan de udvalgte ligefrem siges at være frelst allerede før verden (”before the world”) blev skabt. Intentionen om at retfærdiggøre de udvalgte i Kristus er i sig selv en immanent retfærdiggørelse.

Netop det argument skulle vise sig at gå igen i senere baptisters forsvar for læren om evig retfærdiggørelse. John Brine (1703-1765), præst i Currier’s Hall, Cripplegate, lagde i et lille skrift med titlen *A Defence of the Doctrine of Eternal Justification* fra 1732 vægt på, at menneskers retfærdighed

alene er et spørgsmål om, hvordan Gud ser mennesker.⁸ Deraf følger, at Guds evige dekret om at lade sin søn tage straffen for menneskers synd i sig selv er en evig retfærdiggørelse af mennesker for Gud. Brine forklarer, at den nåde, hvormed de udvalgte retfærdiggøres, er givet "fra evighed", fordi Gud fra evighed har elsket os i Kristus. Når Gud betænker sine udvalgte i Kristus, kan de kun være genstand for retfærdiggørelse. Retfærdiggørelsen er med andre ord en "immanent" og derfor evig handling. Vi modtager Kristi retfærdighed som retfærdiggørende før troen, forklarer Brine, hvorfor modtagelsen af Kristi retfærdighed i troen ikke kan være den *ratio formalis*, hvori Kristi retfærdighed tilskrives de udvalgte. Det kan kun Guds immanente og derfor evige handling være.

Det synes klart, at vi med en sådan forståelse af retfærdiggørelsen er langt fra enhver *iustitia propria*, da enhver retfærdighed, som mennesket har over for Gud, følger af Guds immanente handling som en *iustitia aliensis*. Retfærdiggørelse betyder, at mennesket erklæres for retfærdigt, men vel at mærke ikke sådan, at denne erklæring gør mennesket retfærdigt i sig selv. Det betyder ikke, at retfærdiggørelsen er en "juridisk fiktion", uden reel betydning for den retfærdiggjorte, men blot at retfærdiggørelsen alene skyldes Guds gerning før og uafhængigt af den retfærdiggjortes tro: Tro og omvendelse følger af retfærdiggørelsen, men er ikke betingelser for den.

8 John Brine, *A Defence of the Doctrine of Eternal Justification* (London 1732).

Tro som metonym for Kristus

At retfærdiggørelsen går forud for tro og omvendelse synes også at have været en opfattelse, der blev delt af John Bunyan (1628-1688). I *The Pharisee and the Publican* fra 1685 forklarede Bunyan i hvert fald, at et menneske kan være retfærdig for Gud uden at vide noget derom.⁹ Tro er et tegn på retfærdiggørelsen, ikke årsag ("sign, not a cause") hertil. Bunyan forsvarede måske ikke eksplicit en lære om evig retfærdiggørelse, men han gjorde det meget klart, at retfærdiggørelsen går forud for troen, som han forstår mere eller mindre synonymt som det at "kende" til det, der er givet af Guds nåde (jf. 1 Kor 2,12 og 1 Joh 4,16).

Den opfattelse, at retfærdiggørelsen går forud for menneskers tro, kan virke som i strid med nytestamentlige begreber om tro og retfærdiggørelse. I hvert fald pegede kritikere på fx Paulus' ord om Abraham, hvis tro blev "regnet ham til retfærdighed" (Rom 4,22). Men når troen i Det Nye Testamente flere steder synes at blive gjort til forudsætning for retfærdiggørelsen, skal vi være opmærksomme på, at "tro" betyder flere ting, forklarede Samuel Richardson: I mange tilfælde betyder "tro" rigtignok "overbevisning", men ofte forstås der i ligeså høj grad troens indhold eller genstand. Ordet "tro" kan med andre ord ofte forstås som 'metonym' for Kristus: Det, der i egentlig forstand kun kan siges om Kristus, kan i afledt forstand siges om troen på Kristus. Når det hedder

9 John Bunyan, "The Pharisee and the Publican" in *The Works: Being Several Discourses Upon Various Divine Subjects, Vol. 2* (London: Gardner 1737), s. 709.

sig, at mennesker retfærdiggøres og frelses af tro, skal det med andre ord forstås sådan, at mennesker retfærdiggøres og frelses af Kristus.

Det betyder imidlertid ikke, at troen blot er et rent intellektuelt kendskab til retfærdiggørelsen i Kristus. Richardson forklarede, at når ”tro” på den måde sættes i stedet for ”Kristus”, er det for at tydeliggøre vores enhed med Kristus i den tro, som er hans, men som bliver vores i kraft af hans gerning for os. Troen er for så vidt Guds gerning i mennesket, som følge af Kristi tilstedeværelse i mennesket. Mod den indvending, at foreningen med Kristus først finder sted i troen, bemærkede Richardson, at nok er der kun egentligt fællesskab (”communion”) med Kristus i troen, men enheden mellem Kristus og de udvalgte går forud for troen. Den troens enhed med Kristus, der her er tale om, følger alene af udvælgelsen, og altså ikke af de troendes valg. Det er menneskets forudgående enhed med Kristus, der overhovedet muliggør den tro, som giver fællesskab med Kristus.

John Brine gjorde det tilsvarende klart, at retfærdiggørende tro som i Galaterbrevet 3,25 skal forstås metonymt for Kristus, altså at årsagen benævnes ved dens virkning (”tro” lægger sig til ”Kristus”, der er troens årsag). Den tro, der opstår i den troende, som hører om Kristi gerninger, kan anvendes metonymt til at benævne Kristi gerninger. En sådan forståelse er nødvendig, hvis ikke den protestantiske lære om retfærdiggørelse ved tro skal blive en ny gerningsretfærdighed: Forstået som vores gerning kan troen ikke være retfærdiggørelsens indhold (”matter”), forklarer

Brine. Tro kan opfattes som vores, for så vidt vi er genstand for tro, men den retfærdighed som retfærdiggør os, er ikke vores egen. Vores tro kan ikke være anledning ("impulsive") eller virkende årsag ("moving causing") til retfærdiggørelsen, for retfærdiggørelsen sker af ren nåde uden hensyn til egenskaber ved skaberværket. Vores tro "skuer og ser" retfærdiggørelsen, men giver den ikke "væren" ved at forårsage en tilskrivning af retfærdighed.¹⁰ Dermed ikke sagt, forklarede Brine, at tro i sig selv er en nødvendig "manifestation" af Guds evige kærlighed. Guds kærlighed manifesteres i det ydre i forkyndelsen af evangeliet og i det indre i Helligåndens vidnesbyrd. Menneskets tro erkender så at sige denne manifestation af Guds kærlighed i forkyndelse og ånd. Men netop derfor kan graden af tro variere, selvom Guds kærlighed er uforanderlig.

Evig enhed med Kristus

John Gill (1697-1771), præst i en baptistkirke i Southwark, hvor også Benjamin Keach havde virket før, er nok den mest kendte eksponent for læren om evig retfærdiggørelse – Gill blev kendt som "Dr. Voluminous", og det ikke kun på grund af hans omfangsrige korpus, men også hans bibelkommentarer, der stadig er tilgængelig som del af flere af de gængse online-bibler.

10 John Brine, *A Defence of the Doctrine of Eternal Justification* (London 1732). Med filosofiske termer kan vi vel sige, at ontologi går forud for epistemologi. Ontologisk delagtighed i Kristus, forårsaget af Guds forudbestemmelse, er forudsætning for erkendelsen i troen af denne delagtighed.

Ligesom også Brine forklarede Gill, at Guds planer om at retfærdiggøre syndere på korset, i sig selv indebærer en retfærdiggørelse af disse. Hvis Guds plan om at retfærdiggøre syndere ikke i sig selv allerede er en retfærdiggørelse af syndere, så må retfærdiggørelsen nemlig finde sted uden for Gud.¹¹ Men i så fald gøres retfærdiggørelsen afhængig enten af noget i mennesket selv eller af en relation mellem mennesket og noget andet, som er uden for Gud, fx en morallov, som mennesket skal overholde. Da det ikke kan være tilfældet, må retfærdiggørelsen derfor være Guds immanente gerning ("an immanent act of God"). Troen tilføjer ikke noget til retfærdiggørelsens væsen eller *esse*, skriver Gill, men kun til retfærdiggørelsens *bene esse*, altså dens værdi her og nu for den troende.

Gill understregede i særlig grad, at evig retfærdiggørelse hang sammen med den forening af Kristus og de udvalgte, som findes i kraft af Guds kærlighed og udvælgelse. Gill slog fast, at der findes en evig enhed ("eternal union") mellem Kristus og hans kirke, som er udvalgt i ham. Det er ikke først i troen, at de udvalgte forenes med Kristus og derved får del i hans fortjenester, men de udvalgte har fra evighed del i Kristi fortjenester, fordi de fra evighed er forenet med ham. Gill oplyste i sin dogmatik i alt fire måder, hvorpå de udvalgte kan siges at være forenet med Kristus fra evighed.¹² For det første følger enheden med Kristus af udvælgelsen, fordi

11 John Gill, *The Doctrines of God's Everlasting Love to His Elect, etc.* (London: Aaron Ward, 1732); John Gill, *A Body of Doctrinal Divinity* (London, 1769) II,5,2.

12 John Gill, "Of the Eternal Union of the Elect of God Unto Him" i *A Body of Doctrinal Divinity* (London, 1769).

udvælgelsen af mennesker altid sker ”i Kristus”. Udvælgelsen giver derfor de udvalgte en slags ”repræsentativ væren”, *esse representativum*, i Kristus. For det andet er der en ”ægteskabelig” (”conjugal”) enhed med Kristus, som har at gøre med den mystiske forening af Kristus og kirken, som til dels allerede er forudgrebet i en slags evig forlovelse. For det tredje findes der en føderal enhed med Kristus, som i den evige nådespagt er de udvalgtes hoved. For det fjerde findes der en juridisk enhed med Kristus, som betyder, at de udvalgte og Kristus er én og samme juridiske person over for Guds lov.

Allerede før det enkelte menneske kommer ind i verden, er det som udvalgt i Kristus ét med ham fra evighed. Deraf følger også den forståelse af korset og opstandelsen, at de udvalgte dør og opstår i og med Kristus, som altså ikke bare dør i stedet for de udvalgte – nok stod baptister som Gill fast på en form for objektiv forsoningslære, men Kristi stedfortrædende død skal forstås sådan, at de udvalgte dør i ham. Kristus er den, i hvem Guds dom falder over den gamle menneskehed, som korsfæstes og dør med Kristus (jf. fx 2 Kor 5,15). Igen er menneskets død med Kristus ikke fx en indre oplevelse af i omvendelsen at dø og blive et nyt menneske, men en objektiv realitet, der finder sted i kraft af enheden med Kristus på korset. At evig retfærdiggørelse forudsætter enhed med Kristus, tyder på, at der mere på spil end en blot forensisk retfærdiggørelseslære. Som ét med Kristus dør mennesker korset med ham. Retfærdiggørelsen er altså ikke bare det, at Kristus tager straffen i stedet for syndere, men at syndere dør sammen med Kristus på korset.

Både Richardson og Gill lagde vægt på, at de udvalgte evige enhed med Kristus hang sammen med Guds evige kærlighed. Guds kærlighed er uendelig, forklarede Richardson, og derfor har Gud altid elsket de udvalgte, også før de kom til tro. De udvalgte har for evigt været i Guds kærlighed, og har derfor altid fremstået for Gud som retfærdige ("just and righteous") i og med Kristus ("in and by Christ"). Mod den indvending, at korset i flere nytestamentlige sammenhænge siges at medføre en forligelse med Gud, påpeger Richardson, at det ikke er Gud, der skal forliges med verden, men verden, der skal forliges med Gud. Guds uforanderlighed betyder, at hvis der sker et skifte i menneskers relation til Gud, må den ske i mennesket – den forandring sker i og med menneskets død med Kristus på korset. Gill forklarede, at Guds kærlighed går forud for udvælgelsen (*electio praesupponit dilectionem*), men Guds kærlighed er også forudsætningen for den ægteskabelige, mystiske enhed mellem Kristus og kirken skyldes, ligesom også den føderale og juridiske enhed forudsætter kærlighed. Den helt afgørende pointe for Richardson, Brine og Gill synes at være, at Guds kærlighed ikke er betinget af andre omstændigheder, men er selve forudsætningen for den evige retfærdiggørelse af de udvalgte, som er ét med Kristus.

Evangeliet er ikke lov

Den opfattelse, at retfærdiggørelse går forud for omvendelse og tro havde i mange tilfælde betydning for synet på forkyndelsen af evangeliet. Samuel Richardson forklarede, at

tro og omvendelse rigtigt nok følger af forkyndelsen, men som resultat af Helligåndens gerning i dem, der allerede på forhånd er retfærdiggjort i Kristus. Hermed kan efterhånden anes grunden til, at 1640ernes engelske baptister blev anklaget for anti-nomisme, når de hævdede, at retfærdiggørelsen fandt sted før tro og omvendelse.

Tanken var som nævnt eksplicit vendt mod tendenser i samtidens puritanske teologi til at gøre omvendelse og tro til betingelser, som mennesket skulle opfylde for at have del i den ny pagt. Men at gøre Guds tilgivelse afhængig af anger og omvendelse er at sætte gerninger i stedet for Kristus. Richardson kunne i sin *Divine Consolations* fra 1649 derfor slå fast, at ”vi har gjort en Kristus ud af vores gerninger, tårer og gråd længe nok”.¹³ Til den indvending, at vi som forudsætning for Guds tilgivelse først må ”føle et indtryk af synden” (”feel the sense of sin”) for derved at blive bragt til at bede om nåde, svarer Richardson, at hvis der med ”indtryk” (”sense”) menes en følelse af skræk og rædsel, så kan en sådan følelse ikke ønskes for nogen. Vi kan ikke hente vores trøst i følelser af synd, tårer og gråd, men alene i Guds frie nåde i Kristus. Det er den tanke, der synes at gå igen, når det i First London Confession afvises, at evangeliet forudsætter ”the terrors of the Law”.

Der er et klart sjælesørgerisk formål, når Richardson afviser enhver tendens til at forstå retfærdiggørelsen som et spørgsmål om subjektive oplevelser og følelser af fx sikkerhed. En oplevelse af frelsesvished er rigtigt nok

¹³ Samuel Richardson, ”Divine Consolations” in *Collected Writings 1645–1658*, Vol. 1 (Lulu.com 2016), s. 442.

nødvendig for at give fred i sindet, men retfærdiggørelsen er ikke afhængig af vores subjektive oplevelser. Ved at gøre evangeliet til en ny lov, som mennesket skulle opfylde, havde samtidigt puritanisme forvansket evangeliet. En sådan forvanskning kunne identificeres med menneskets ønske om at ville fortjene nåden. Der er en tendens i mennesket til at misforstå "Guds rige nåde", skrev William Kiffin således i forordet til Richardsons bog om retfærdiggørelsen. Den tendens kommer især til udtryk i at ville gøre menneskets tro til en medvirkende årsag ("joint-partner"), men da Gud alene retfærdiggør og frelser mennesker, kan troen ikke være årsag, men troen må være en manifestation af de troendes retfærdighed i Kristus, som det hedder i First London Confession.¹⁴

Troen er ikke et "lovens krav", skrev også John Brine, for troen er ikke, noget mennesker selv kan frembringe: At kræve af mennesker, at de skal præstere tro, er at kræve af syndere, at de skal præstere det overnaturlige, som ellers kun er Guds gerning. Formaningen om at "skaffe sig tro" ("get faith") ydmyger ikke den stolte synder, forklarede Brine, men får tværtimod mennesker til at puste sig op, når de forestiller sig, at de besidder en evne til at tro, som de ikke har. Fordi Helligåndens gerning er troens forudsætning, kunne også John Bunyan kritisere dem, der ville sætte grænser for evangeliets ubetingethed ("the freeness and fulness of the Gospel") ved at gøre omvendelse og tro til betingelser.¹⁵ Der

14 First London Confession 1644, §25; §28.

15 John Bunyan, *The Doctrine of Law and Grace Unfolded* (London, 1659), s. 2.

kan ikke kræves tro af et menneske, der ingen åbenbaring har modtaget, skrev senere John Gill.¹⁶

Man kunne så mene, at vi hermed har at gøre med en fuldblods anti-nomisme, der helt vil overflødiggøre ethvert krav til mennesket. At retfærdiggørelsen finder sted før menneskets omvendelse og tro udelukker imidlertid ikke, at vi også kan tale om en retfærdiggørelse ved tro, hvor tro forstås som menneskets subjektive tro. John Gill forklarede, at nok finder retfærdiggørelsen for Gud sted i evigheden, men der findes også en retfærdiggørelse i tiden. Det sker først og fremmest, da Kristus opstår fra de døde, hvorved han viser sig retfærdig, men retfærdiggørelsen viser sig også for den troende, der hører og tror evangeliet, og for mennesker, der ser de troendes gode gerninger. Gill kan på den måde harmonisere Romerbrevets tale om retfærdiggørelse ved tro med Jakobsbrevets tale om retfærdiggørelse ved gerninger. Mens evangeliet fortæller om en ubetinget retfærdiggørelse, som finder sted før menneskets omvendelse, tro og gerninger, er menneskets tro, omvendelse og gerninger med andre ord betingelser for, at den retfærdighed kan vise sig for den troende og for verden.

Både John Brine og John Gill nævner godt nok den mulighed, at også helliggørelsen er en "evig" realitet i kraft af udvælgelsen – Brine nævner en repræsentativ helliggørelse ("representative sanctification") i Kristus. Med helliggørelse må dog først og fremmest forstås Guds gerning i tiden, som skaber en reel forandring i os ("a real change in us"), skriver

16 John Gill, *Faith in God and his Word, etc.* (London, 1754), s. 31.

han også. Gill nævner på samme måde, at den evige udvælgelse såvel som retfærdiggørelsen på korset, kan kaldes en helliggørelse (fx Heb 13,12). Men ligeså vigtig er ”Åndens helliggørelse” (”sanctification of the Spirit”), som foregår løbende. Gill understreger, at denne helliggørelse alene er Guds gerning, som derfor ikke handler om naturlige moralske dyder, eller udvortes lovoverholdelse, men må forstås som det at mennesket efterhånden formes efter den nye skabning, det er i Kristus, selvom det til stadighed er den gamle skabning i Adam.¹⁷

At læren om evig retfærdiggørelse ikke reducerer evangeliet til en abstrakt filosofi uden betydning for det levede liv, hænger sammen med, at det er igennem evangeliets konkrete nyskabelse af mennesket, at mennesket frelses. Igen må det ikke glemmes, at retfærdiggørelsen – i hvert fald for Gill – ikke var en engangsforestilling, men at der på baggrund af den evige retfærdiggørelse også løbende fandt en retfærdiggørelse sted i tiden. Den retfærdiggørelse i tiden, som sker i menneskets tro og gerninger, må givetvis hænge snævert sammen med helliggørelsen.

Ortodoksi eller heterodoksi?

Hvor First London Confession fra 1644 synes at bære præg af en lære om evig retfærdiggørelse, modsiges læren eksplicit i Second London Confession fra 1689, hvor det hedder, at de

¹⁷ Se John Gill, *The Doctrines of God's Everlasting Love to His Elect, etc.* (London: Aaron Ward 1732); John Gill, *A Body of Doctrinal Divinity* (London 1769) VI,14.

udvalgte ikke er ”personligt” retfærdiggjorte, før Kristus er tilegnet (”applied”) i tro.¹⁸ En så væsentlig afvigelse fra fx Richardson og Kiffins teologier hænger sammen med, at Second London Confession var baseret på Savoy Declaration fra 1658, der igen var baseret på den anglikanske kirkes Westminster Confession fra 1646. Som sådan kan Second London Confession fra 1689 ses som et forsøg på at imødegå en mere gængs form for reformert teologi, hvor retfærdiggørelsen ikke går forud for troen.

Benjamin Keach (1640-1704), der var en ledende skikkelse blandt baptister i anden halvdel af 1600-tallet, kritiserede eksplicit læren om retfærdiggørelse før tro.¹⁹ Mennesker kan ikke både have status af uretfærdige og retfærdige på samme tid, understregede Keach. Pointen var ikke, at mennesker ikke på én gang kunne være syndere og retfærdiggjorte, men at syndere i tiden går fra at være uretfærdige syndere til at blive retfærdiggjorte syndere. Mod den slags indvendinger forklarede Gill, at mennesker kan være uretfærdige som anskuet ud fra deres delagtighed i den gamle Adam, mens de samtidig er retfærdige som anskuet ud fra deres delagtighed i Kristus.²⁰

18 Second London Confession 1689, §11,4.

19 Benjamin Keach, *The Travels of True Godliness* (1683) (1831), pp. 125ff.

20 Det var måske sådan et dobbeltsyn på mennesket, der i 1800-tallet kunne få en dansk baptist som Julius Købner til at hævde, at vi kan tro uden at vide det. Det er den nye skabning i Kristus, der ”tror” i egentlig forstand, men den gamle skabning, som det syndige menneske stadig er, kan være blindt for den nye skabning, det er i Kristus. Se Julius Købner, *Worin besteht die Heiligung des Christen? Beantwortung nach der Heiligen Schrift* (Hamburg 1855).

Imidlertid er det nittende århundrede i høj grad kendetegnet ved en bevægelse væk fra især Gills lære om evig retfærdiggørelse og tilsvarende forståelse af evangelieforkyndelsen. Den missionale teologi, der i en anglo-amerikansk sammenhæng med Andrew Fuller fik stor indflydelse i 1800-tallet, kan læses som et opgør med læren om evig retfærdiggørelse. Evangeliet indebærer i sig et krav om omvendelse som forudsætning for tilgivelse, og det skal netop derfor forkyndes for alle, mente Fuller, hvis navn efterhånden blev sat i forbindelse med begrebet om "duty-faith".²¹ Netop den opfattelse, at menneskets relation til Gud afhænger af personlig afgørelse, omvendelse og tro, blev som bekendt en væsentlig del af 1800-tallets vækkelser.

At man afviste læren om evig retfærdiggørelse, hang givetvis sammen med, at den syntes at gøre missionsarbejde overflødigt. Det giver da også god mening, når man tænker på, at læren blev populær hos såkaldte "Anti-Missionary Baptists" og "Primitive Baptists" i det 19. århundrede og frem. De moderne missionale bevægelser, med alt hvad det indebar af vækkelser, søndagsskoler og kampagner, blev afvist som udtryk for en mistillid til Guds nåde og en overtro på menneskets evne til at afgøre dets eget gudsforhold. Ikke overraskende blev den opfattelse kørt ud på et sidespor, efterhånden som moderne protestantisme udviklede sig i stadig mere missional retning.

21 Andrew Fuller, *The Gospel Worthy of All Acceptation* (1786), part II, prop. 3; *The Complete Works of Rev. Andrew Fuller, Vol. 2* (Boston: Lincoln, Edmands & Company 1833), s. 286.

Korset virker ind i evigheden

Læren om evig retfærdiggørelse blev igen diskuteret i det tyvende århundrede. Den hollandske teolog C.G. Berkouwer afviste læren, som ifølge ham lugtede af en supralapsarianisme, der ville reducere tiden og historien til et billede af evigheden.²² Så enkelt er det imidlertid ikke. Uden at tage endelig stilling for og imod havde John Gill år forinden forklaret, at læren om evig retfærdiggørelse for ham syntes at indebære en form for sublapsarianisme, snarere end supralapsarianisme: Retfærdiggørelse er jo netop en retfærdiggørelse af mennesker betragtet som faldne skabninger, bemærkede Gill med henvisning til Romerbrevet 4,5, hvor Paulus gør det klart, at Gud retfærdiggør den ugudelige.²³

Når Paulus i Romerbrevet 4,5 siger, at det er i kraft af troen, at den ugudelige regnes for retfærdig, må det i Gills perspektiv forstås sådan, at troen bekendtgør en allerede foreliggende retfærdiggørelse i Kristus. Når Gud nu retfærdiggør den ugudelige, må det ydermere betyde, at også den evige retfærdiggørelse må være en retfærdiggørelse af mennesker i lyset af syndefaldet.²⁴ Dermed er der trods alt

22 Læren var netop blevet forsvaret af en anden hollandsk teolog, Abraham Kuyper. Se G.C. Berkouwer, *Faith and Justification* (Grand Rapids: Eerdmans 1954), s. 148.

23 Ifølge Thomas Nettles var Gill uafklaret, men hældte til en form for supralapsarianisme, men det modsatte var altså også tilfældet. Se Thomas J. Nettles, *By His Grace and for His Glory: A Historical, Theological, and Practical Study of the Doctrines of Grace in Baptist Life*. (Grand Rapids, MI: Baker Books 1986), s. 89-1069.

24 John Gill, *The Doctrine Of Justification, etc.* (London: George Keith 1750), §1.

sagt så meget, at menneskets historie ikke gøres irrelevant for dets gudsforhold af læren om evig retfærdiggørelse. Måske endnu mere afgørende peger Gills ræsonnement på, at retfærdiggørelsen, trods dens evigheds karakter, må forstås som begivenhed.

Samtidig med en klar understregning af Jesu død som en historisk engangsbegivenhed kunne også Edward Drapes gøre plads til et evighedsperspektiv på korset, som læst velvilligt ikke reducerer den historiske begivenhed til blot og bart billede på en uforanderlig realitet. Kristus kan i overensstemmelse med King James-oversættelsen af Åbenbaringen 13,8 siges at være ”det lam, der er slagtet fra grundlæggelsen af verden”. Det skal forstås sådan, forklarede Drapes, at fortjenesten eller ”kraften” (*virtue*) i Kristi død fandtes, før verden blev skabt i kraft af Guds forordning. Før verdens skabelse sluttedes en pagt mellem Gud og Kristus (”God and Christ”, hvilket lugter af subordinationisme, men det er en anden sag). Her blev det besluttet, at Kristus skulle dø i tiden, men i kraft af pagtslutningen var fortjenesten evig i Faderens øjne. Kristi offer kan derfor siges at være et evigt offer. Kristus blev ”slaget” af Guds dekret, da han før verdens skabelse blev forudbestemt til at dø for menneskers synd.

Med en væsentlig formulering forklarer Drapes, at nok fandt Kristi offer sted i tiden, men dets virkninger rakte ind i evigheden (”the influences of it reached eternity”), idet Faderen forudså det. Det, der sker med os i tiden, var før tiden virkeligt for Gud, som er uden for tiden, forklarer Drapes. Det centrale her er, at korset som historisk begivenhed bliver

definerende for "evigheden". Korset er ikke blot en en historisk realisering af en evig plan, men en begivenhed, der ved at blive forudgrebet i evigheden har evig betydning for forholdet mellem Gud og mennesker. Kristus er altid, for at låne en formulering fra Jürgen Moltmann, den korsfæstede Kristus. Korset er ikke blot et billede i tiden på et evigt forhold, men, kunne vi måske sige, korset er der, hvor evigheden finder sted i tiden.

Med et post-metafysisk evighedsbegreb *in mente* kan hovedsagen i læren om evig retfærdiggørelse måske med andre ord forstås sådan, at vi "altid allerede" er retfærdiggjorte i kraft af korset. At korset har evighedsbetydning – at Kristus før verdens skabelse er det slagtede lam – betyder simpelthen, at korset i hvert øjeblik af tiden bestemmer relationen mellem mennesker og Gud. Retfærdiggørelsen er, for at låne et begreb fra Barths romerbrevskommentar, det evige øjeblik, hvor mennesket overgår fra død til liv.²⁵ At mennesket trods dets uretfærdighed og synd er retfærdiggjort "fra evighed", kan forstås sådan, at mennesket "altid allerede" er omfattet af Guds forsonende kærlighed: Altid allerede elsket. Vores død med Kristus på korset er den fundamentale sandhed om os, som gælder, før vi ved af det.

Den erkendelse overfløddiggør ikke forkyndelse og mission, men forkyndelsen må først og fremmest forstås som et kald til at være det, vi allerede er i Kristus. At blive frelst er at blive det, vi altid allerede er i Kristus, i stedet for at leve på

25 Karl Barth, *Epistle to the Romans* (Oxford: Oxford University Press 1968), s. 404.

den løgn, at Gud ikke har tilgivet os. Læren om evig retfærdiggørelse er heller ikke afhængig af den partikularistiske forsoningslære og soteriologi, som den ofte blev tænkt sammen med. Fx Samuel Richardson gav godt nok i flere skrifter udtryk for en partikularistisk udvælgelseslære, men i sit sidste skrift afviste han, at der for nogen kan findes evig straf efter døden.²⁶ Den amerikansk-engelske baptistprædikant Elhanan Winchester (1751-1797) forklarede det sådan, at forsoningen på én gang er partikulær og universel. Alle er døde med Kristus (2 Kor 5,14), men endnu ikke alle tror. Kirken har som Guds udvalgte folk derfor en opgave. Kristus er død særligt for de udvalgte, som imidlertid ikke er udvalgte for deres egen skyld, men for at forkynde evangeliet for resten af den verden, som Kristus også er død for.²⁷ Som også Lesslie Newbiggin i nyere tid har peget på, skal udvælgelsen forstås missionalt, for Gud, der er kærlighed, forsoner og forliger altid verden gennem relationer. Gud frelser verden gennem sin udvælgelse af et folk, kirken, der har til opgave at tjene som redskab i Guds universelle plan for at frelse alle.²⁸

26 Se Samuel Richardson, *A discourse of the torments of hell* (London 1658). Den anonyme tekst er ofte blevet læst som forsvar for såkaldt 'annihilationisme', hvilket der også er belæg for, men mod slutningen synes Richardson at overgive sig til en form for soteriologisk universalisme, da han gør det klart, at det er mere ærværdigt for Gud at frelse alle end blot nogle få. At teksten er skrevet af Richardson kan godtgøres ved, at den i andet oplag tilskrives ham, men også at den indeholder flere ligheder med andre tekster fra hans hånd.

27 Elhanan Winchester, *The Gospel Preached by the Apostles* (London 1788).

28 Se Jeppe Bach Nikolajsen, *The Distinctive Identity of the Church: A Constructive Study of the Post-Christendom Theologies of Lesslie*

Newbiggin and John Howard Yoder, s. 34.