

Om forholdet mellem deus absconditus og nadveren i Martin Luthers teologi

Luthers tale om Deus absconditus er et ofte undersøgt område i forskningen og skal som sådan ikke være genstand for nærværende artikels undersøgelse. Derimod vil forholdet mellem Deus absconditus og den lutherske forståelse af nadveren være det emne, som der vil blive redegjort for. Det gøres i et forsøg på at undersøge rigtigheden af et udsagn af Regin Prenter: »Det bør også huskes, hvad ofte overses, at talen om Deus absconditus i »De servo arbitrio« nøje svarer til talen om den allestedsnærværende Gud i nadverskrifterne fra samme tid«. ¹

En undersøgelse af denne sammenhæng lader sig selvfølgelig ikke gøre uden at redegøre for Luthers forestilling om Deus absconditus. Det gøres ved hjælp af »De servo arbitrio«. Dernæst sammenlignes forestillingen om den skjulte Gud med den teologi, som Luther udfolder i »vom Abendmahl Christi«.

Hvad man skal holde sig for øje er, at Luther ikke på noget tidspunkt fremsætter en *lære* om den skjulte Gud. ² Han advarer tværtimod på det strengeste imod en sådan. Luther taler altid om Guds skjulthed, som noget enhver teolog må tage højde for i sit arbejde, men som ikke på nogen måde kan afdækkes eller fremstilles i nogen lære. Gud har i sin åbenbaring skjult sig - reserveret sig - og har derved henvist mennesket til det eneste sted, hvor kontakt og derved forståelse mellem skaber og skabning er mulig: Jesus Kristus.

De servo arbitrio

Det er ofte vist, hvorledes Luther tilbageviser Erasmus' argumenter vedrørende den frie vilje. Det skal ikke udfoldes yderligere her, da det ikke har betydning for vor undersøgelse. Dog væsentlig i denne forbindelse er det at påpege, at man vil lede forgæves efter en positiv definition af *voluntas humana* i »de servo arbitrio«. Skriftet indeholder udelukkende negative fremstillinger i den forbindelse. Derimod findes en positiv definition af *voluntas divina*: »Omnipotentia Dei...omnia facit in omnibus« (214,13). ³ Guds almagt og forsyn hører sammen og udgør en mægtig fjende for den frie vilje: »Haec inquam omnipotentia et praescientia Dei funditus abolent dogma lib. arb.« (214,14-15). Hvis Gud virker alt i alle, ja selv i Satan, så er der ingen fri vilje, men viljen er bundet til de forhold, som den er i og som virkes af Gud, aktivt eller passivt.

En vilje med den frihed, som Erasmus prøver at beskrive, at den kan vende sig fra og til hvad den ønsker, fastslår Luther ikke er menneskets vilje, men er en beskrivelse af Guds vilje: »Sequitur nunc, lib. arb. esse plane diuinum nomen, nec ulli posse competere quam soli diuinae maiestati« (127,29-31), Guds vilje, der er en vilje, som er evig og urokkelig og ikke er som den menneskelige vilje, der ophører, når den har udført sit værk.

¹ Regin Prenter, Guds virkelighed, Fredericia 1982, s.146

² Jf. titlen på den ellers værdifulde monografi: Helmuth Bandt, Luthers Lehre vom verborgenem Gott. Eine Untersuchung zu dem offenbarungsgeschichtliche Ansatz seiner Theologie, Berlin 1958

³ Alle tal i parentes (sidetal, linetal) er, hvis ikke andet er nævnt, fra bind 3 i Luthers Werke, Otto Clemen, Berlin 1950 (herefter forkortet Cl.)

Guds vilje er »naturalis ipsa potentia Dei« (108,34), der er ikke forskel på Guds vilje og væsen. Gud ved hvad han gør. Dette fører frem mod Guds forsyn og forudbestemmelse. Men inden disse analyseres, må Luthers begreb om nødvendighed undersøges.

Praescientia et omnipotentia Dei i De servo arbitrio

Luther forstår ikke nødvendighed som tvang. Nødvendighed er det mønster som Gud ligger ned over tilværelsen, men som Gud behersker. Nødvendighed er også definitionen på Guds væren: »Solus Deus enim necessario est, omnia alia possunt non esse, si Deus uelit« (109,17f.). Sagt med andre ord: Hvis Gud vil at noget skal blive til, så bliver det til med nødvendighed, men da ikke med en egen indre nødvendighed, men i kraft af Gud. Gud giver eksistens til alt og alle. Gud er skaber og opretholder: »Sed utrunque (creatio et conservatio, min tilføjelse) fit sola uoluntate omnipotentis uirtutis et bonitatis Dei nos sine nobis creantis et conseruantis« (253,13-15). Nødvendighed er ikke tvang, hverken for Gud eller for mennesket. Gud er uforanderlig og kan derfor ikke tvinges til noget (216,19). Mennesket er skabt og opretholdt af Gud og det mennesket gør, er givet af Gud med nødvendighed, idet mennesket slet ikke ville være, hvis Gud ikke opretholder det med nødvendighed. Derfor kan der ikke være tale om tvang, fordi mennesket ikke har noget at sætte op imod Gud, som Gud kan betvinge.

Luther sammenstiller nødvendighed med to andre forhold, nemlig gerning og tid. Sammenstillingen af nødvendighed og gerning kaldes for en voldelig nødvendighed (necessitatem uiolentam, 216,23) og den anden, nødvendighed og tid, for en ufejlbarlig nødvendighed (necessitatem infallibilem, 216,24). Begge forhold beskriver han ved hjælp af Judas (216,26ff.). Judas forrædte ikke Jesus ved en nødvendighed, som Gud lagde ned over hans gerning; det vil sige Gud tvang ham ikke til handlingen. Det ville netop være en voldelig nødvendighed. Judas forrædte Jesus, fordi Gud vidste at Judas ville gøre det på en bestemt tid. Gud lod Judas forråde, fordi det var en del af Guds værk, at Judas forrædte, fordi Judas blot gjorde hvad der var i ham. Ethvert menneske er en Judas, hvis ikke Gud hindrer det ved at sende sin Ånd. Samme argumentation finder vi i diskussionen om Guds forhærdelse af Faraos (cfr. Ex.4,21). Hvis Gud ikke kultiverer mennesket, her Faraos, så forhærder det sig (196,3ff.). Hvis Gud undlader at sende sin ånd,⁴ så oprulles menneskets forhærdelse i tiden. Det vil sige Guds forsyn (praescientia Dei) og Guds almægt (omnipotentia Dei) virker ved hjælp af og i tiden.

Mennesket kan forudse at noget vil ske i tiden, for eksempel en solformørkelse (211,20); men det sker ikke fordi mennesket ved det, men mennesket ved det, fordi det sker og kan udlede resultatet af de forhold, der nu måtte være. Hos Gud er det omvendt. Ting sker fordi Gud ved de vil ske. Guds forudviden og almægt lader tingene ske. Guds forudviden lægger derved nødvendighed ind over tilværelsen (cfr. 211,32 + 213,28f. + 217,41f.). En nødvendighed, som giver tingene realitet og uden denne nødvendighed ville verden ikke være.

Netop derfor er Luthers beskrivelse af den trælbandne vilje ikke en determinisme. Determinisme ville være at mennesket blev sat i faste rammer og blev styret efter et fastlagt skema. Det er ikke

⁴ Jf. Regin Prenter, *Spiritus Creator*, København 1944, hvor Helligånden med rette kaldes for en skaberånd, da Guds skænken af sin ånd er en skaberakt, der sætter mennesket i det rette forhold til sin skaber. Mennesket gøres til ånd ved at stå i denne relation.

tilfældet. Uden Guds ånd gør mennesket frit og ubundet sine onde handlinger: »Homo sum uacat spritu Dei, non quidem uiolentia, uelut raptus ob-torto collo, nolens facit malum, quemadmodum fur aut latro nolens ad poenam ducitur, sed sponte et libenti uoluntate facit« (125,24-27). Gud lægger ved sin Ånd nødvendighed (necessitas) ned over mennesket og ikke tvang (coactio). At gøre ting efter den lovmæssighed som Gud giver ved sin Ånd er ligeså lidt determinisme, som det at trække vejret er determinisme. Determinisme er netop at ens evner og anlæg er bestemt eller fastlåst til et formål og en gerning. Her er anlæggene og evnerne selve bestemmelsen, som gives af Gud og som bruges af Ham.

Hvis Guds forudviden fastholdes, så fjerner den enhver tanke om den menneskeuge viljes frihed, fordi en gud, der spændt ventede på, om det han har forudset, nu også vil ske, ville ikke være andet end en nar (213,35ff.). Derfor medfører Guds forudviden og almagt et tab af viljens frihed. En nægtelse af praescientia et omnipotentia Dei er en nægtelse af Gud som Gud ! (211,24)

Hvis menneskets vilje ophæves, når det står over for »praescientia et omnipotentia Dei«, så har mennesket ingen mulighed for at afgøre sin egen frelse. Gud forudbestemmer, i kraft af praescientia og omnipotentia, nogle til frelse og nogle til fortabelse. Denne dobbelte for-udbestemmelse eller prædestinationen spille en stor rolle i De servo arbitrio, allerede på de første sider nævnes den. De, der forudbestemmes til frelsen, har fået Guds ånd, med hvilken de kan klynge sig til Hans Ord.

Prædestinationen er resultat af syndens radikalitet. Kun ved at forudbestemme nogle til frelse, kan Gud dog frelse en del. Uden prædestinationen ville alle gå fortabt (227,4). Gud frelser mennesket ved sin nåde, der løfter mennesket op til det rette gudsforhold. Alt Gud gør overfor mennesket er godt og ret, da Han ikke kan yde det uret, fordi Han skylder ikke mennesket eller verden noget, men den skylder Ham alt.(213,14-16). Selv når Gud undlader at give sin ånd og mennesket derved gør det onde, så bruger Gud det onde til noget godt. Gud handler altid godt og giver verden værdi.

Fra menneskets synspunkt er Guds gerning uforståelig: hvorfor nogen skal frelses og nogen ikke skal, og hvem forudbestemmelsen indeholder. Disse ting står for mennesket som en gåde. Både skabelsen og frelsen og derved forudbestemmelsen er for mennesket uforståelige emner. Men derfor er de ikke nødvendigvis udtryk for en splid eller en uretfærdighed hos Gud. Tværtimod må mennesket stole på at Gud er retfærdig og dets forhold til disse ting, er dets tro på den åbenbarede Gud.

Deus praedicatus et Deus absconditus i De servo arbitrio

Definitionen på Guds handlen lyder: Gud virker alt i alle. Det vil sige Gud angår mennesket, hvad enten det vil det eller ej, det ligger i Guds begreb.⁵

Mennesket kan ikke indse hvorfor Gud opretholder de ugudelige og derved igangsætter deres vilje. Men ved at stille dette spørgsmål, sætter mennesket faktisk spørgsmålstegn ved Guds væren Gud. Ved at bede Gud om at undlade at opretholde de ugudelige, beder man Gud om at undlade at være Gud (207,29). Det vil sige, at der er ting man ikke kan få svar på, men som man må overlade til Gud (som Gud!) at håndtere ud fra Hans viden.

Prædestinationens gåde er ikke åbenbaret for mennesket. Tværtom har åbenbaringen sat prædestinationen som gåde. Mennesket må anerkende Guds vilje som fri og stole på hans barmhjertighed. Gud har ikke ønsket at mennesket skal kende disse forhold: »Quae uoluntas non requirenda, sed cum reuerentia adorando est, ut secretum longe reuerendissimum maiestatis diuinae, soli sibi reseruatum, ac nobis prohibitum, multo religiosius« (177,5-8). Altså: Gud har reserveret sig, forbeholdt sig. Guds vilje overfor mennesket er ikke menneskets måde, hvorpå det kan fastholde Gud; men det er Guds måde, hvorpå han kan fastholde mennesket. Mennesket kan ikke fange Gud i Hans Ord, men må så at sige tage Gud på Ordet, da der er meget i Gud, der ikke er åbenbaret. Den troende er derimod nødt til at sky den guddommelige majestæt i tillid til Hans uudgrundelige barmhjertighed, som den er udfoldet i åbenbaringen.

I sin åbenbaring har Gud vist sin barmhjertighed over synderen (177,34); mens Gud som den skjulte er den, der virker alt i alle og ikke begræder synderens død (177,37). I sin åbenbaring invenerer (inu-enit; 177,33) Gud i historien, i sin åbenbaring bliver Gud til mere end opretholder og værensmagt. Han personificeres som en frelser, der løfter mennesket ud af historien som historie og sætte det over i skaberens historie - »Deus inuenit«.⁶

For at Gud kan bevare sig som Gud,⁷ skjuler Han sig (Deus sese abscondit; 177,16). Luther fremhæver at man må skelne mellem Gud, som Han er åbenbaret for mennesket i sit Ord og Gud som har med mennesket at gøre uden om sit Ord: »distinguit inter Deum praedicatum et absconditum, hoc est, inter uerbum Dei et Deum ipsum« (178,1-2). Det eneste sted mennesket har noget med Gud at gøre er i Guds Ord; men Gud har sandelig også noget med mennesket at gøre uden om sit Ord. For eksempel i sin rådslutning og handlen (skabelse og opretholdelse) har Gud noget med mennesket at gøre uden om sit Ord.⁸

⁵ Eberhard Jüngel, »Quae super nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenem Gott - im Anschluss Luther interpretiert«, *Ev. Theologie* (32) 1972, s.197: »Ein Gott, der uns nicht angehe, wäre eben kein Gott«.

⁶ Bemærk at Luther anvender samme terminologi i Heidelberg Disputationen: »at Deum non inveniri nisi in passionibus et cruce« (Cl. 5,389,5).

⁷ Dette er andet og mere end en tautologi. Det er selve teologiens opgave: at bevare Gud som Gud - at fastholde Guds frihed, ellers går frelsesvis-heden fløjten (cfr. Jüngel s. 217f.).

⁸ Det virker som om at Bandt misforstår dette. Han kan tale om »Die Verborgenheit Gottes ausserhalb seiner Offenbarung« (Bandt s.84f.) og betragter her forholdet ud fra menneskets synsvinkel. Hvad Bandt efter min opfattelse går fejl af er, at der ingen tale er om Guds skjulthed uden om hans åbenbaring. Guds åbenbaring bringer skjultheden med sig.

»Deus ipse« er hævet over sit Ord. Han er ikke fanget i det (177,38). Gud har netop ikke udleveret sig til mennesket som Gud; men det er mennesket, der er blevet udleveret til Ham. *Verbum Dei* er Guds synlige handlen med mennesket på dets eget plan. I gennem sit Ord viser Gud sin vrede over synden og sin nåde over synderen.⁹ Mennesket kender kun Gud gennem Guds frelsesvirken i historien. I Ordet er Gud udleveret til mennesket (177,29) og med henvisning til 2. Thess 2,4 siger Luther, at Antikrist vil sætte sig over Gud som »praedicatum et cultum«; det vil sige over Ordet i menneskeskikkelse, men over Gud som Deus absconditus, hæver Antikrist sig ikke, da denne er ophøjet over alt og sætter alt (177,25).

Luther skelner altså mellem to Guds »former«. Gud som den iklædte i sit Ord »Deus indutus« (177,29) og som han fremtræder »prod-it«, sammested) for mennesket, og »Deus absconditus et mai-estatis«, som er ophøjet over alle og styrer alt.¹⁰ Denne distinktion nærmer sig den nominalistiske definition af Gud som *Deus absolutus*. Dette er ikke tilfældet. Luthers begreb om Deus absconditus er netop en kritik af Deus absolutus.¹¹

Hos Duns Scotus skelnes der mellem *potentia Dei absoluta et ordi-nata*, hvor *potentia absoluta* er den kraft eller vilje hos Gud, der er ubundet og fri fra enhver begrænsning. Den kan kaldes Guds suveræne vilje. Den anden - *potentia ordinata* - er den kraft eller vilje hvormed Gud handler med og i skabningen. Denne vilje er bundet af og virker i Kristus. Ved *potentia absoluta* handler Gud efter sin egen indre logik, som kan være helt forskellig fra den vilje, *potentia ordinata*, der er åbenbaret i tid og rum. Scotus' gudsbegreb er et volutarisk. Gud er bestemt ved sin vilje.¹²

Luthers begreb om *Deus absconditus et revelatus* kunne minde om Duns Scotus' skelnen mellem *potentia Dei absoluta et ordinata*, men det er altså ikke tilfældet.¹³ For Luther er Scotus' skelnen et metafysisk krumspring og derved en

⁹ Det er rigtigt ikke at gøre Deus absconditus til den vrede Gud og Deus revelatus til den kærlige Gud: Deus revelatus er både vrede og kærlighed. En distinktion vi finder illustreret hos Søren Kierkegaard: »Det, at Gud har villet frelse Verden, denne Mildhed, bliver jo i Den, som ikke vil modtage Frelsen, den største Strenghed, en endnu større Strenghed, end om Gud aldrig havde villet det, men blot vilde dømme Verden« Søren Kierkegaard, »Kjerlighedens Gjerninger«, *Samlede Skrifter*, København 1962-64, bd. 12 s. 359.

¹⁰ Det er vigtigt at forstå, at Deus nudus (den nøgne Gud) ikke er Deus absconditus. Deus nudus er f.eks. den aristoteliske gud, der er »afklædt« i sit væsen, som mål for verdens stræben. Deus nudus er det spekulative, metafysiske gudsbegreb: »Der Deus nudus ist der Gott der Philosophen. Ihm stellt Luther den Deus revelatus gegenüber (Walter v. Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, Witten 1967 s.44). Det betyder at menneskets eget gudsbegreb (Deus nudus) ikke bliver udfyldt af Guds forklaring af sig selv (Deus revelatus), men denne forklaring sprænger det menneskelige begreb om Gud.

¹¹ Dette er ikke forstået af Alfred Adam, »Der Begriff »deus absconditus« bei Luther. Herkunft und Bedeutung«, *Luther-Jahrbuch* 30 (1963) s. 98: »Luther steht in der Linie, die Duns Scotus begonnen und Ockham weitergeführt hatte«. Dertil må siges: Luthers begreb er ikke en videreføring, men et brud!

¹² I modsætning til f.eks Thomas Aquinas, der arbejder med et ontologisk gudsbegreb. Hos Thomas finder vi i øvrigt ikke denne skelnen, da Gud her er bundet af sin skabning. Gud er bundet af det gode, som han selv har skabt.

¹³ Jüngel s. 220: »Luthers Lehre vom verborgenen Gott ist nicht einfach die Fortsetzung der spätnominalistischen Lehre vom deus absolutus.

tom spekulation.¹⁴ Luther ser distinktionen som et forsøg på at rense Gud fra skyld og derved som en indikation på, at man ikke stoler på Guds handlen med sin skabning.¹⁵

Problemet er også at man derved risikerer at sætte splid i Gud ved at forstå distinktionen som to parallelle viljer; en overfor skabningen og en udenfor skabningen. Dette er ikke holdbart. For det første: »praescientia Dei« er ikke og kan ikke være delt. Gud kan ikke modarbejde sin egen handling.¹⁶ For det andet: Hvad ved mennesket om »potentia Dei absoluta«? Bliver det ikke blot ideel tom spekulation for at redde Guds ære? Resultatet er at der ikke er opnået andet end »inanitate uerborum« (214,36) og folk er blevet bedraget og fjernet fra det, de skulle holde sig til, nemlig Guds Ord i tid og rum - Kristus og intet andet.

Som det ses kaster begrebet potentia Dei absoluta et ordinata lys over Luthers begreb om Deus absconditus. Luther holder fingrene (og tankene!) fra Deus absconditus. Det kan kun ende i gisninger og spekulation, og mennesket har intet at gøre der. At trænge ind i den skjulte Gud er at ville fratage Gud bestillingen at være Gud. At gribe efter andet end Guds åbenbarede Ord er at fratage Gud æren og at række ud efter Satan.¹⁷ Mennesket har kun noget med Gud at gøre i Guds Ord, som forkyndt Gud (Deus praedicatus). Gud som talt og forklaret af sig selv og på egne præmisser.

Den korte definition af *Deus revelatus* er at Gud skjuler sig under sin modsætning: »Non autem remotius absconduntur, quam sub contrario obiectu, sensu, experientia« (124,18f.). Gud opererer ved hjælp af sin modsætning; når han levendegør (uiuificat), så dører han (occidendo). Retfærdiggørelse er en dom »dum justificat, facit illud reos faciendo«, (124,20). Det er dette Luther kalder for »opus Dei ali-enum«. Det værk Gud udfører, for at gøre plads til sit egentlige værk.

Hvorledes skal mennesket kunne forstå denne fremmede gerning, dette frygtelige værk? Det skal det ved troen (fides). Luther henter sin definition af troen i Hebræerbrevet 11,1: »Quod fides est rerum non apparentium« (124,16). Tro er altså at begribe det, der ikke kan ses og ikke kan begribes ved hjælp af forstanden: »Si igitur possem ulla ratione comprehendere, quomodo is Deus sit misericors et Justus, qui tantam iram et iniquitatem ostendit, non esset opus fide« (124,31-33). Idet Gud skjuler sig »sub contrariis«, så har mennesket ikke andre muligheder end troen; men som mulighed for at træne sig i troen »fit locus exercendae fidei«, 124,34). *Deus revelatus* peger altså mod to årsager for Guds skjulthed: en pædagogisk årsag; mennesket må trænes i den rette Guds forståelses gennem troen. Guds mulighed for at være Gud og derved udøve sit værk.

¹⁴ cfr. Bandt s. 131

¹⁵ Ideo sic sudatum et laboratum est, pro excusanda bonitate Dei, pro ac-cussanda uoluntate hominis, ibi repertae distinctiones de ulunate Dei ordinate et absoluta, de necessitate consequentiae et consequentis, et multo similia« (214,31-35).

¹⁶ Jünger s. 214: »Der Deus proditus verbo suo kann also keinen Fall dem Deus ipse so entgegengesetzt werden, daß es zu einem Widerspruch in Wesen Gottes kommt«.

¹⁷ WA 40/111,337,11: »iam extra lesum quaerere Deum est diabolus«.

Mennesket må stole på at Gud vil sin skabning det bedste. Guds vrede er en kærlighedsgerning og hans uretfærdighed er retfærdighed. At stole på dette er »fidei summus gradus« (124,26). Stående overfor Guds fremmede værk må mennesket enten forarget gribe til beskyldninger mod Gud eller til at skrive et forsvarsværk (teodicé) til Guds værn, eller mennesket må tro på at Gud kun vil det godt og lade Ham om at forklare sig. Her er troens højeste grad og reneste form.¹⁸ Troen er ydmyghed over for Guds majestæt.

Idet mennesket klynger sig i troen ved hjælp af Guds Ånd til Guds Ord, tror det sig frelst, på trods af forudbestemmelsen og på trods af Guds vrede over synderen. Men netop fordi Gud er skjult og ikke giver sig til kende overfor mennesket på andre steder end i sit Ord, har mennesket ikke et krav over for Gud, et krav om at Gud skal opfylde sit løfte. Mennesket er nemlig ikke sikker på sin frelse; men det er vis på den! Dette er ikke en strid om ord. Frelsessikkerhed ville være at stille krav til Gud; et krav man intet (i bogstavelig forstand) har at have i, men frelsevished er at stole på, at Gud er retfærdig og kærlig, og at man intet krav kan stille, fordi man intet har at yde: »At nunc, cum Deus salutem meam, extra meum arbitrium tollens, in suum re-ceperit, et non meo opere aut cursu, sed sua gratia et misericordia promiserit me seruare, securus et certus sum, quod ille fidelis sit et mihi non mentietur« (288,31-34). Ved sit ord har Gud bevist at mennesket intet kan i sig selv og derved er dets frelse løftet ud af dets hænder og over i Guds. I kraft af at Gud har reserveret sig og også agerer uden om sit Ord, gives der ikke mennesket anden mulighed end at lyde Ordet og tro sig frelst. Troen er i bogstavelig forstand forudsætningsløs og derved den absolute begyndelse for mennesket.

Men er mennesket så hensat i passivitet idet det intet kan yde? Så sandelig ikke. Mennesket har i kraft af dets stilling som Guds skabning en opgave i skabningen, nemlig at være Guds medarbejder.¹⁹ Det er vigtigt her at fastholde, at det ikke er et arbejdsfællesskab mellem ligeværdige partnere. Gud arbejder »in nobis, sine nobis« (253,14+27). Gud udfører sit værk gennem mennesket: »Sed non operatur sine nobis, ut quos in hoc ipsum recreauit et conseruat, ut operaretur in nobis et nos ei cooperaremur.« (253,27f.). Og videre: »Creatura Deo operanti cooperatur« (252,27). Men spørgsmålet er hvad der skal lægges i denne »co-operatio«. Det er som sagt ikke et ligeværdigt forhold. Det er et forhold mellem skaberen og Hans skabning, og skaberen har ubetinget magt over skabningen. Forhold skal altså ikke opfattes som forholdet mellem en arbejdsgiver og en arbejdstager; men mere som forholdet mellem arbejderen og hans redskab. Luther bruger selv dette billede, som nærmeste er gået hen og blevet en klassiker, nemlig billede af skovhuggeren og hans økse (204,28ff.). »Co-operatio«-tanken hos Luther indebærer ikke en guddommeliggørelse (theosis) af mennesket, men en menneskeliggørelse af det. Mennesket opfylder sin opgave som mennesket. Ved at skovhuggeren anvender øksen, slibes den og bliver bedre og bedre til det den er skabt til, men det bliver øksen ikke skovhugger af.

Gud bruger de dårlige redskaber, som trænes ved brugen (»exer-cendae fidei«(!), 124,34). Gud giver dem kraft; men de ufuldkomne resultater skyldes redskabernes kvalitet: »Vitium ergo est in instru-mentis, quae ociosa Deus

18. Bandt s. 170: »Nur im Angesicht dieser Verborgenheit Gottes ist der Glaube des Menschen für Luther wirklich im Vollsinn des Wortes Glaube«.

¹⁹ Cl. 3,253,17.

esse non sinit, quod mala fiunt, mouente ipso Deo (204,26f.). »Co-operatio« er at skabningen får lov til at være skabning med de opgaver der nu følge med en sådan bestilling. »Co-operator Dei« er definitionen på skabningen. Mennesket må blot takke for at være med i Guds værk og ydmygt falde på knæ overfor Guds beslutninger.²⁰

To steder bruger Luther en sætning, som lyder: »Quae supra nos, nihil ad nos« (100,17+177,17). Groft oversat betyder det: »Hvad der går over vores hoveder, det kommer ikke os ved!«. Men Luther bruger sætningen i to betydninger. Først (100,17) som en negativ sætning og dernæst (177,17) som en positiv sætning.

Første gang falder den mod Erasmus. Erasmus har udtalt at han gerne underkaster sig den pavelige autoritet. Han gør det af hensyn til fred og ro udad til. Han stoler på at kirken nok skal »begribe« tingenes rette sammenhæng for ham. Her kommer Luthers modargument: »Quae supra nos, nihil ad nos!« Erasmus stikker hovedet i busken. Han er nødt til at gennemtænke tingene, da risikoen ellers er at tiltro mennesket for meget styrke overfor Gud. Troen må bæres af den rette forståelse af egen formåen.²¹ Altså er sætningen, som Erasmus, efter Luthers formening, må stå inde for, et middel til at stoppe enhver argumentation, men argumentation og tænken må der til, hævder Luther, ellers tiltror mennesket sig selv for meget.

Det andet sted sætningen optræder, er det som definition på Deus absconditus. »Quatenus igitur Deus sese abscondit et ignorari a nobis uult, nihil ad nos. Hie enim uere ualet illud: Quae supra nos, nihil ad nos« (177,15-17). Nu kan spørgsmålet så stilles: Er Deus absconditus et tilflugtssted for Luther, en afgrænsning af diskussionen? Modsiger han her sig selv og giver han ikke plads for den diskussion, som han selv hævdede var nødvendig for den kristne? Svaret må være et nej. I den første argumentation fastslog Luther menneskets ansvarlighed for dets egen frelse, forstået på den måde, at det ikke blindt skulle underkaste sig menneskelige autoriteter; men skulle gennemtænke, hvad Kristus som korsfæstet betød for det. I den anden argumentation føres argumentet videre. Hvis mennesket har gennemtænkt sin situation i kraft af korsets lys, så er det kommet til indsigt i sin egen intethed og Guds absolutthed og majestæt. Den ene argumentation fører den anden med sig. Det er nødvendigt at mennesket ikke stikker hovedet i busken og ikke indskrænke sine tanker til autoriteters tanker; men tværtimod tager personligt stilling ved en egen forståelse af korsets problematik og derfor må troens sætninger ikke skjules.²² En sådan gennemtænkning fører til Guds Ord og til ærbødighed overfor Gud.²³ Kun ved at mennesket vender sig mod Guds

20. Martin Schüler, »Luther Gottesbegriff nach seiner Schrift de servo arbi-trio«, *ZfK* 56 (1936) s.558: »Luther spricht nicht von einem quieszieren-den Geist-Habitus scholastischer Terminologie, sondern von singulären Wirkungen des aktiven Gotteswillens«. Det kan overvejes om Løgstrups tanker om de suveræne livsytringer ikke er et forsøg på at reformulere tanken »cooperatio Dei«.

²¹ »quomodo enim credet, id quod non assequitur?« (100,1).

²² »Quod si tuo consilio istis dogmatibus abstinuerimus, et hominibus uer-bum hoc Dei absconderimus, ut unusquisque falsa oersuasione salutis il-lusus, Deum non disceret timere et humiliasari« (123,17-20).

²³ »Quae super nos, nihil ad nos« er analyseret med stor skarpsindighed af Eberhard Jiingel (nævnte afhandling) Her viser han at Luther to andre steder ligeledes benytter dette sokratiske dictum, som Jiingel kalder det. Luther bruger det, udover i »de servo arbitrio«, i Genesisforelæsnningen og i en prædiken fra 1533. Jiingel påpeger at det ikke drejer sig om at undgå en definition af Gud, men tværtom at definere Gud, som han er givet i sin åbenbaring. Denne definition er afgrænset af Deus ipse, som et nødvendigt grænsebegræb, for at Gud ikke mister sin selvbestemmelse.

åbenbaring, det vil sige »Verbum Dei«, det ord som Gud har talt i Jesus Kristus, ærer mennesket »Deus ipse«; Gud selv som er ophøjet og skjult. Det bør slås fast, at selvom at der er meget, der er skjult i Gud (178,2f.), så gør det ikke Hans Ord relativt. Det er i kraft af Ordet at mennesket må stole på Gud. Ordet er Guds forkyndte sandhed.²⁴

Christus crucifixus haec omnia secum affert

Enhver religion eller gudstro indebærer en ide om skabelse. Hvis det ikke er guden eller guderne, der skaber selv, så er det en overordnet skæbne- og/eller skabermagt, der har fremstillet verden. Skabelse er en central del af enhver religion. Men tit er det en upersonlig skaberkraft. En sådan skaberkraft kan vi møde i filosofien for eksempel hos Aristoteles.

Vi har talt meget i det foregående om skabelse. Gud skaber alt i alle, at være Gud er at skabe. Men hvad adskiller Guds skaberkraft fra eksempelvis en filosofisk eller nutidige naturvidenskabelig skabelsestanke? Er Luthers skabelsestanke ikke bare en blind skaberguds værk? Svaret er et klart nej og det der adskiller er Kristus. Kristus personificerer Guds skaberkraft. Kristus er, som »verbum Dei«, Guds personificerede kommunikationsmiddel overfor sin skabning.²⁵

Al tale om lov og evangelium, synd og nåde, Guds skjulthed og for-udbestemmelsen fører Kristus som korsfæstet med sig (129,25). Ved Kristi komme blev synden sat som radikal. Når Gud må lade sig slå ihjel på korset, er synden radikal, så radikal at mennesket står hjælpeløst strandet i den. Enhver ide om en fri vilje er derved udelukket, ellers ville Kristus have været overflødig: »Quod ex iis non lib. arb., sed Ihesu Christi dogma, contra libe. arbi, dogma probetur« (132,1-2). Luther definerer mennesket som helt kød. Kød er at ville kødet; ikke ud fra et ondt lune; men ud fra ærlig stræben og vilje, fordi mennesket gør hvad det kan.²⁶ Mennesket vil kødet fordi det ikke har ånden (cfr. 280,17). Den altdominerende modsætning er modsætningen kødånd. Mennesket som »non est renatus per fidem, esse carnem« (243,2). Mennesket skal ved troen genfødes i ånden. Ånd er at være i Guds nåde og på sin rette plads i skabningen. Denne forvandling er kun mulig ved Kristi hjælp. I det Gud genskaber mennesket ved at tale til det i sit Ord (verbum Dei), så »klinger« mennesket så at sige med, det »lyder« Gud, og Ånden (spiritus Dei) er den toneangivende (cfr. 95,38), den der sørger for at mennesket klinger ret. Mennesket skal, ved at få ånden gennem Kristus, blive ånd selv og derved se med Guds øjne: »Igitur quomodo sint bona coram Deo, quae nobis mala sunt, solus Deus nouit, et ij, qui oculis Dei uident, id est, qui spiritum habent.« (203,28-30). At se med Guds øjne er at se Guds tales glædelige budskab »sub contrariis«!

²⁴ Erik Kyndal, »Refleksioner over temaet »Deus absconditus« - til forholdet mellem Luther og Barth«, *DTT* (1987) s.275.

²⁵ cfr. C1.3,102,4ff."

²⁶ Facere quod in se est ! Se Disputatio Heidelbergae Habita, probatio XIII.

Ved hjælp af Guds ånd kan mennesket klamre sig til Guds ord og ved Guds ord åbnes en vej til Gud, (uia ad Deum (123,16)), en vej til det rette forhold overfor Gud. Faktisk kan mennesket kun forholde sig ret overfor Deus absconditus ved hjælp af Guds ånd (cfr. 242,17-19 + 286,35-36).

Den altdominerende modsætning kaldtes kød-ånd. Den grundlæggende modsætning er Kristus og Satan: »ut opponantur contraijs, scilicet, quod extra Christum non sit nisi Satan, extra gratiam non nisi ira (...) extra uitam non nisi mors« (283,20-24). De to riger mennesket er spændt ud imellem er kødets og åndens rige, det ene regeret af Satan, det andet af Kristus. Kampen foregår i og omkring mennesket og involverer det aktivt ved »bøn, overvejelse og anfægtelse« (WA 50,658).

Åbenbaringen bringer Guds skjulthed med sig. Deus absconditus er en umistelig del af Deus revelatus. Uden Deus absconditus er Deus revelatus ikke Guds åbenbaring; men Guds opgiven med at være Gud! Den skjulte og åbenbarede Gud er så at sige to sider af samme sag. Verbum Dei taler ud af Deus ipse.

Luthers projekt vedrørende Deus absconditus hele vejen gennem De servo arbitrio er »hold fingrene væk og hold jer til Guds Ord!« Men sidst i skriftet er der et afsnit om de tre lys. Det vigtige at fastholde her er, at Luther ikke bryder med sit krav om at holde sig fra den skjulte Gud; men tværtimod angiver menneskets plads i frelsehistorien. Tanken om de tre lys er klart eskatologisk og skriftet kan ikke forstås uden dette eskatologiske sigte.²⁷

De tre lys er: »Lumen naturae, lumen gratiae, lumen gloriae« (291,4-5). »Lumen naturae« er det lys i hvilket mennesket står uden Guds ånd. I dette lys virker Gud enten uretfærdig eller ikke eksisterende, fordi Hans gerning er incommensurabel for menneskets forståelse. I »lumen naturae« er Gud det Luther kalder »incomprehensibilitas Dei« (cfr. 289,40).²⁸

I »lumen gratiae« løses problemet ved at Gud taler til mennesket i sit Ord. Problemet forklares ikke ligefremt; men mennesket opfordres til at stole på Gud. »Lumen gratiae« er det åbenbaringslys som kastes ved Kristus. Lyset er »lux Euangelij, quae solo uerbo et fide ualet« (290,37). Ved denne åbenbaring bortkaster Gud det naturlige menneskes begreb om Gud og sætter sit eget. I nådens lys bliver Gud forklaret i Kristus. Men lyset sætter et nyt problem: Hvis Kristus er vejen, udelukker det enhver form for menneskelig kraft til opnåelse af frelse; hvorledes kan Gud da dømme nogle og frelse andre, hvis nogen endog er uden skyld og alle desuden uden en chance? Dette er prædestinationens problem som Kristus fører med sig. Det vigtige at fastholde er, at Gud stadig er skjult i »lumen gratiae«.²⁹

Prædestinationens problem bliver løst i »lumen gloriae«, hvor den rette sammenhæng bliver åbenbaret og Gud viser sin ufattelige retfærdighed, som er en anden retfærdighed end den forestilling det naturlige lys sætter. Indtil da lever mennesket i Kristi lys og lærer at stole på Gud gennem stadig træning i troen; men »ubi cessante lumine

²⁷ Ligeledes Kyndal (1987) s.276: »Hvis man ikke ser dette perspektiv (det eskatologiske), forstår man efter min mening ikke De servo arbitrio«.

²⁸ Bandt s. 100: »Denn dass der eine und wahre Gott der menschlichen Vernunft schlechten unbegreiflich und unzugänglich ist« (som *incomprehensibilitas Dei*, Bandt s.99).

²⁹ Kyndal (1987) s.285. Spørgsmålet er om det ikke kun er i »lumen gratiae« man kan finde Deus absconditus. I »lumen naturae« er mennesket sig ikke bevidst om Guds skjulthed og i »lumen gloriae« er den ophævet.

uerbi et fidei, res ipsa et maiestas diuina per sese reuelabitur« (290,40-41); i »lumen gloriae« vil Gud vise sig i sin majestæt og mennesket vil skue Gud sådan som han er: »Nam quomodo hoc iustum sit, ut indignos coronet, incomprehensibile est modo, uidebimus autem, cum illuc uenerimus, ubi iam non credetur, sed reuelata facie uidebi-tur« (227,30-32). Mennesket vil skue Gud eller rettere Gud vil skue gennem mennesket ved ånden, det vil sige mennesket ser med Guds øjne.

Skriftet skal forstås eskatologisk, ellers bliver talen om Guds skjulthed til en tale om to guder, der statiske og upersonlige sætter deres vilje ind overfor skabningen og sågar overfor hinanden. Eskatologisk forstået er der ingen fare for at der sættes en kile ind mellem *verbum Dei* og *Deus ipse*.

I »lumen gratiae« sætter Gud sin nye skabning, »noua creatura« (253,4), i hvilken og med hvilken Han arbejder: »Deinde, ubi spiritu gratiae agit in illis, quos iustificauit« (253,2). *Deus absconditus* er skaberkræften, som ved hjælp af »*verbum Dei*« vil retfærdiggøre mennesket og helliggøre det gennem den nye skabning. Tanken om Guds skjulthed hos Luther har dybe rødder i retfærdiggørelseslæren.³⁰ Denne nye skabning skabes ved tro: »renouata creatura per fidem« (275,3). Troen er tillid til og ydmyghed overfor Gud. Dette er den eneste vej at gå. En vej, der kun åbnes ved forkyndelse af Kristus som korsfæstet for menneskets skyld: Ydmyghed i troen på Guds almagt og egen uformåenhed: »Haec est inquam una ratio, ut pii promissionem gratiae humiliati cognoscant, inuocent et accipiant« (124,13-15).

Reuelatio Dei

Guds åbenbaring er ikke en bekræftigelse af menneskets naturlige gudsforhold, da det logisk set ville gøre åbenbaringen til en overflødighed. Mennesket kunne da have sagt sig selv det, som Gud siger til det i sin åbenbaring. Guds åbenbaring er nødvendig for Gud, da mennesket misbrugte Hans naturligt givne åbenbaring.³¹ Guds åbenbaring er nok et brud ind i menneskets selv- og omverdensforståelse; men strengt forstået er åbenbaringen ikke et brud; men en *afdækning*. Dette hænger sammen med Luthers forståelse af Guds almagt. Gud virker alt i alle (cfr. *De servo arbitrio*). Det betyder at hvad enten mennesket vil det eller ej, har det noget med Gud at gøre i kraft sin skabthed, som er underlagt Guds almagt.

Gud er i verden uafhængig af denne og virker i alt og alle. Guds åbenbaring er derfor ikke et brud; men en afdækning, fordi den afdækker Hans tilstedeværelse i verden i kraft af Hans almagt. Da åbenbaringen ikke er en total afdækning (hvilket også ville være en umulighed, da almagtsbegrebet forhindrer dette, idet en total afdækning vil være en opgivelse af Guds almagt, en opgivelse af Guds væren Gud. En total afdækning er det man kunne kalde et logisk paradoks, da den ene betingelse ophæver den anden, som jo netop skulle af-dækkkes), er der noget udenfor åbenbaringen, der stadig er skjult.³² Det er hvad der her vil blive kaldt Guds skjulthed samtidig med sin

³⁰ Cfr. Hanns Rückert, »Luthers åskadning om Guds fördoldhet«, *StK* (1955) s.228.

³¹ »Quia enim homines cognitione Dei ex operibus abusi sunt, voluit rursus Deus ex passionibus cognosci« (*Disputatio Heidelbergae Habita*, Cl. 5,388,16f.).

³² Jeg fastholder altså en skjult side i Gud, som mennesket intet kendskab har til, også efter åbenbaringen. Uden

åbenbaring.³³ åbenbaringen afdækker Gud sin væren Gud for skabningen. Han *bliver* ikke Gud i åbenbaringen; men Han *fastslår* det.

I det følgende undersøges forholdet mellem den åbenbarede Gud og mennesket nærmere. Det gøres på baggrund af ovenstående argumentation: At Guds åbenbaring ikke er et brud ind i verden; men en afdækning af Hans almagt og allestedsnærværelse - kort sagt Guds ubikvitet. Det bør også fastholdes at Deus absconditus og Deus revelatus er to sider af samme sag. Der er ikke tale om to guder eller to måder Gud er til for mennesket på, ej heller en platonisk opfattelse, hvor Gud, som ophøjet og skjult, viser sig i fænomenet Jesus af Nazareth. Deus revelatus bringer Deus absconditus med sig.

Guds gerning er deform.³⁴ Gud kan ikke erkendes ligefremt gennem, i eller ved skabningen. Det betyder at mennesket må søge Gud, hvor Han har lovet at være i sin nåde for mennesket. Gud er for Luther i dåben, i forkyndelsen og i nadveren. ³⁵ nærværende afhandling er det nadveren, der har vor interesse.

Vom Abendmahl Christi

Grundlæggende er problemet det samme i »Vom Abendmahl Christi« som i »De servo arbitrio«, nemlig problemet om den rette skriftforståelse. I »De servo arbitrio« lød kravet, at der skulle skelnes klart mellem lovens ord og evangeliets ord. Erasmus' fejl var at han gjorde loven til evangelium, så at Guds gerning blev reduceret til snart ingenting og menneskets gerning blev ophøjet til alt for meget.

»De servo arbitrio« indeholder, på grund af denne diskussion om skriftforståelse, sætninger, der peger frem mod argumentationen i »Vom Abendmahl Christi«. Luthers anke er at både Erasmus og sværmerne vil gøre de klare ord til mere end de er, eller sågar forvanske og fordunkle dem.³⁶

Luther tøver ikke med at beskyldte sværmerne for at være styret eller sågar besat af djævelen. Dette gør han fordi sværmerne er indbyrdes uenige. I følge Luther, hævder Zwingli at Kristi ord: »Dette er mit legeme« betyder, at »dette« peger mod brødet (355,21), det vil sige at brødet skulle forestille eller symbolisere Kristi legeme (355,29).

denne vedblivende skjulthed, så ville åbenbaringen miste sit fundament og opløse sig selv. Herved står jeg i modstrid med eksempelvis Alister McGrath, *Luther theology of the cross*, Oxford 1985, som hævder at Luther enten ender i et logisk paradox ved at hævde en skjult Gud bagved åbenbaringen (hvilket Luther i øvrigt ikke gør ! Han hævde at Gud skjuler sig i og samtidig med åbenbaringen) eller at Luther må opgive tanken om Deus absconditus efter erfaringen af Deus revelatus (McGrath s. 166-167). Jeg fastholder at det først er med erfaringen af Deus revelatus at Deus absconditus sættes. På samme niveau, som McGrath, stiller T.F.Torrance sig: »The is no dark unknown God behind the back of Jesus Christ« (T.F.Torrance, *The trinitarian Faith*, Edinburgh 1995, s.135). Ved at hævde dette har man faktisk opløst Guds frelseshandling og adskilte skabelse og genløsning

³³ cfr. Regin Prenter, »Luther som theolog«, *Præsteforeningens Blad* 10 (1980), s. 168.

³⁴ »Opera Dei esse deformia« (Cl.5,382,4).

³⁵ cfr. WA 42,10,5 + 294,34.

³⁶ cfr. »de servo arbitrio«: »sed ubique inhaerendum est simplici puraeque et naturali significationi uerborum« (194,32) og »(Diatriben) tropum uelit inesse uerbis simplicissimus et clarissimus« (194,6).

Karl-stadts synpunkt fremfører Luther sammesteds. Det er nemlig det snurrige at »dette« skulle betyde Kristi eget legeme, som han pegede på ved den første nadver. Forskellighederne synspunkterne imellem til trods, så er konklusionen på dem »das eytel brod und wein da sey« (354,34). Sværmerne nægter altså Kristi reelle nærvær i nadveren. Zwingli argumenterer på den måde, at hvis Kristi legeme ikke er synligt i nadveren på samme måde, som det var synligt på korset, så må »er« betyde »symboliserer« (366,10f.). I det Kristus ikke er synligt tilstede må Zwingli konkludere at han ikke er tilstede. Desuden påpeger han at Kristus har sat sig ved Guds højre hånd og når Han befinder sig der, så kan Han ikke også befinde sig i brødet og vinen (379,25f.).

Luthers modargument er først og fremmest at skriftens ord skal forstås, som de står: »das diese wort (Das ist mein leib) sollen wie sie da stehen und lauten auff's einfeltigst verstanden werden« (356,23-24. Ligeledes 354,20,26; 357,15f.; 374,30) Luther simple argument er, at hvis Kristus havde ønsket, at ordene skulle forstås som sværmerne hævder, at de skal, havde Kristus sikkert sagt det således. Det er vigtigt at ordene tages bogstaveligt, da mennesket ellers intet har at holde sig til undtagen sine egen tanker og ideer. Så selvom ordene er uforståelige for mennesket: »Quia is sensus sit absurdus stiam fide li intellectui. Ja carnali intellectui« (360,28-29), altså for menneskets *kødelige* tanker, vil ånden binde sig til de klare ord og gøre dem forståelige; det vil sige bringe en åndelige forståelse i modsætning til den kødelige. Derfor er der for Luther ingen tvivl om at ordene: »Dette er mit legeme« betyde det de siger, og derfor er brødet Kristi legeme og Han er derved reelt tilstede i nadveren.

Luther forstår *er* som mere end blot ligefrem være. Idet man siger at Kristus er i nadveren, bringer man mere med ind i nadveren, end man ville gøre ved at hævde at nadverelementerne blot symboliserede Kristus: »Und müsse nicht hie das wort (Ist) zur deuteley werden. Denn Christus bedeutet nicht eine blume sondern er ist eine blume. Doch ein ander blume denn die natürliche« (361,25-27). Hvis Kristus blot symboliserede en blomst, så ville Han være ringere end denne blomst (363,6f.). Hvis brødet og vinen blot symboliserede Kristus, så ville nadveren give den troende en ringere Kristus end Ham, der døde for den troendes skyld! Idet Kristi legeme er brødet, giver det brødet en ny virkelighed. Brødet forbliver brød; men brødet (og vinen) får en *ny ontologisk prioritet*. Dette kan illustreres på følgende måde: Hvis man siger om hr. Jensen: »Jensen er en hund«, giver man hr. Jensen en ny ontologisk prioritet. Hr. Jensen er ikke en hund (da han ellers ikke kunne være hr. Jensen); men han stilles lige med hundens væsen. På samme måde med sætningen »Jesus er Guds søn« og sætningen »Jesus er Josefs søn«, hvor der unægteligt er en forskel i ontologisk prioritet. Og igen på samme måde med »Dette brød er Kristi legeme« og »Dette brød symboliserer Kristi legeme« (det vil sige: »Dette brød er brød«). Ordet »er« giver det omtalte en ny ontologisk rang. Herved er påvist at to forskellige ting godt kan forenes i en sproglig enhed. Luther kalder dette for *praedicatio identica* (455,36). *Praedicatio identica* er ret beset en grammatisk konstruktion. Luthers argumentation er at på den ene side »ist ia war und kan niemand leucken, das zwey unterscheidliche wesen nicht mügen ein wesen sein« (456,14f.), det vil sige et æble kan ikke være en pære. Dette er klart nok ud fra erfaringen. Men i nadveren opstår tilsyneladende et problem. Her er brødet også et legeme. Luther fremdrager to af traditionens løsningsforslag. Den romerske-katolske kirkes forslag om at »den leib behalten und das brod lassen faren« (456,27). Brødet

ændres i sit væsen. Det er en kort beskrivelse af transsubstantiationslæren.³⁷ Det andet forslag finder Luther hos Johan Wiclif (ca. 1329-1384), som »behelt brod und left den leib faren« (456,31). Luther tilslutter sig begge forslag! (456,37-38). Brødet forbliver brød; men Kristi legeme er reelt tilstede der i. Grunden er at mennesket må stole på Guds klare ord. (457,Iff.). Hvis mennesket ikke gøre dette, så gør det sig til »Gotts richter werden ynn seinen worten« (457,4). Med »De servo arbitrio« in mente, var det kun Antichrist, der satte sig over Guds ord (cl. 3,177,19ff.). Luther forestiller sig altså en enhed mellem to størrelser. Luther ved glimrende at det er en vanskelighed og en forargelse for forstanden; men hellere dette end at forvanske de klare ord.

Enheden af de to størrelser (brød og legeme) kalder Luther for en *Sakramentliche Einigkeit* (460,1). Denne sakramentale enhed er for eksempel også den enhed, der er i Kristus mellem Gud og menneske. Det er vigtigt at fastholde, at denne enhed ikke er en logisk forståelig størrelse, men netop en grammatisk (sproglig!) funktion.³⁸ Luther henviser atter til det klare sprog: »Denn man mus nicht achten was solche Sophisten gauckeln, sondern auff die spräche sehen, was da fur eine weise brauch und gewonheitnist zu reden« (462,17-19). For Luther er det vigtigt at fastholde, at ånden binder sig til det i forvejen kendte. Mennesket behøver ikke og kan ikke opstille forudsætninger for åndens komme. Derfor må sproget så at sige tages for pålydende, og derved egenhændigt bære ånd. Det er dette, der kan kaldes for *åbenbaringens objektivitet*.³⁹ Luther har påvist at Kristus grammatisk set kan være i nadverelementerne. Mere interessant i vor forbindelse er det at se hvorledes dette knyttes sammen med forestillingen om Deus absconditus.

Zwingli har hævdet, at når Kristus er ved Guds højre hånd, så er det ikke muligt at Han kan være i brødet og vinen. At Zwingli her bryder både det ontologiske og derved trinitariske bånd mellem Faderen og Sønnen og samtidig anbringer skabningen i en egenmægtig uafhængighed af skaberen, vil blive påvist i det følgende.

Zwingli forstår »Guds højre hånd« meget konkret, nærmest manifest og ikke som en antropomorfisme (398,16-19). Han hævder derved, i Luthers gengivelse: »das Christus leib nicht ym sacrament zu suchen ist, denn das sacrament ist auff erden, so ist Christus droben zur rechten Gottes« (382,3-5). For Luther er disse ord rent vrøvl.

»Guds højre hånd« er i hans forståelse et udtryk for *omnipotentia Dei*. Sværmerne gør nøjagtigt det samme med deres definition af »Guds højre hånd« som Erasmus gjorde ved sin definition af »liberum arbitrium« - en indskrænkning af Guds almagt og dermed et postulat om, at der er visse steder, hvor Gud ikke råder. At dette er en uhyrlighed må være indlysende. Et sådan postulat reducerer Gud til en, der er sidestillet med visse område i skabningen og ikke er »creator et conseruator«, det vil sige den, der virker alt i alle - »in nobis, sine nobis«.

³⁷ Transsubstantiationslæren blev fastslået som romersk-katolsk lære af pave Innocentius III ved det 4. Laterankoncilium 1215.

³⁸ Leif Grane, »Erwägung zur Ontologie Luthers«, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* (1971) s.194.

³⁹ op.cit.s.191

Idet Luther fastholder Guds almagt og derved allestedsnærværelse - ubikviteten, så er Guds højre hånd overalt. Kristus er derved overalt, hvor Guds højre hånd er, fordi der er Han efter sin himmelfart.⁴⁰ Problemet for sværmerne er, at de måler Gud med menneskelige alen: »Denn das ist ein menschliche sichtbare weise. Aber Gotts wort ynd werck gehen nicht nach unser äugen gesichte, sondern unbe-greifflich aller Vernunft« (389,14-16). Dette er en formulering, der trækker på tanker både fra Heidelberg-disputaionen og fra *De servo arbitrio*, nemlig tanken om »opus Dei alienum«. Det vigtige er, at »Gottes gewalt uns nicht bewusst ynd er wol eine weise mag treffen das beides war sey, nemlich Christus ym hymel ynd sein leib ym abend-mahl« (388,33-35). Deus absconditus er netop »Die gewalt dar uns nicht bewusst« - At ophæve den skjulte Gud i åbenbaring er, som før nævnt, at ophæve selve åbenbaringen, da det er Deus absconditus, der bringer Kristus til verden og understøtter Kristi gerning.⁴¹ At Kristus sidder ved Guds højre hånd er udtryk for Kristi deltagelse i Guds skjulte almagt og forbindelsesleddet mellem Deus absconditus og Deus revelatus.

Tanken om Guds almagt og allestedsnærværelse i forbindelse med brødet og vinen bringer os tættere på forståelse af forholdet mellem Deus absconditus og nadveren. I *De servo arbitrio* var Deus absconditus den, der virkede alt i alle - Deus absconditus og omnipotentia Dei er uløseligt knyttet sammen. Guds åbenbaring blev udlagt som en *afdækning* af Guds tilstedeværelse og ikke som et *indbrud* i verden. Når dette sammentænkes, kan det konkluderes hvorledes Kristi tilstedeværelse i nadveren skal forstås i følge Luther.

Luther afviser en forvandling af elementerne og derved den romerske transsubstantiationslære: »Die Sophisten haben müssen ein wunderzeichen ertichten, wie das brod vergehe ynd lassen sein wesen zu nicht werden« (456,33-34). Den romersk-katolske nadverlære er aristotelisk inspireret. Det drejer sig om Aristoteles tanker om substans og accidens. Substansen, det Luther kalder »wesen«, forgår, men accidenserne forbliver de sammen.⁴² Der er tale om en forvandling af elementerne: noget der ikke var tilstede før konsekrationen er nu tilstedeværende. Der er altså ret forstået tale om et indbrud i elementernes substans eller væsen.

I Luthers nadverlære er der tale om en afdækning af Guds allestedsnærværelse. Ordene »Dette er mit legeme« fastslår Kristi tilstedeværelse i nadveren, da mennesket ikke selv kan erkende det på grund af Guds gernings deformitet. Fordi Guds magt er overalt »Gottes recht hand allenthalben ist«, (394,19), kan Luther sige: »Er (Christus) allenthalben ist« (410,24). Dette gælder også *før* ordene siges over brødet og vinen! Idet ordene siges, så binder Guds ord sig til menneskets klare ord (som er givet af Kristus, cfr. 507,4) og forener sig med troens indre klarhed for mennesket i nadverhandlingens spisen og drikken.⁴³ Luthers nadverteologi tager højde for Guds

⁴⁰ Werner Führer, *Das Wort Gottes in Luthers Theologie*, Göttingen 1984 s. 129: »Ubiquität meint nicht eine Lokalisierung Christi, sondern ist vielmehr Interpretation für Christi Macht«.

⁴¹ Deus absconditus er i verden uden dog som en panteistisk forståelse: »(Gott ist) ynn allen und über allen und auffer allen Creaturn sey« (Cl.3,404,29).

⁴² I *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* spørger Luther spøgefuldt om der ikke ret beset er tale om en *transaccidentiation* (Cl. 1,441,34).

⁴³ Derved bliver ordene »dette er mit legeme« ikke blot historiske ord, men til »Kristi nutidige tilsagn« (Erik Kyndal, *Nadverlære og nadverfællesskab*, København 1984 s.31).

ubikvitet, som den bekendes i f.eks. »Symbolum Romanum«. *Patrem omnipotentem* er netop det Luther forstår ved Deus absconditus. Nadverhandlingen er en stadfæstelse af Guds almagt. Man kan sige at som skjult Gud er Gud forstået som upersonlig værensmagt, men i nadveren personificeres denne magt for de nadvernydende (pro me). Endelig skal det siges med hensyn til den romerske transsubstantiationslære, som den er fastslået i 1215, at den må, ud fra overvejelse over ubikviteten, som den kendes fra de oldkirkelige bekendelser, fordømmes som hæretisk, da den reducerer Guds ubikvitet, idet den forstår nadveren som en forvandling, der først anbringer Kristus i brødet og vinen ved selve handlingen, uden at have blik for den guddommelige tilstedeværelse fra begyndelsen af.⁴⁴ Ved at betragte forståelsen af Deus absconditus, der sættes lig med almagten og sættes som begreb i åbenbaringen, kan vi fastslå at Regin Prenters udsagn om en sammenhæng mellem den skjulte Gud og nadverteologien er reel. I Ordet - Deus revelatus - gribes Gud, som ophøjet og skjult, i troen, ved Åndens hjælp. Deus revelatus bringer Deus absconditus med sig, idet Guds almagt bliver åbenbaret som ubegribelig, men altomfattende. Deus revelatus gør samtidig Deus absconditus nær - en nærhed, der her er blevet anskueliggjort ved nadveren. Vigtigt at fastholde er at Gud forbliver en skjult Gud i Luthers teologi.

⁴⁴ En parallel i kristologien til transsubstantiationslæren finder vi i adopti-anismen, der heller ikke vil vil af guddommelig tilstedeværelse i Jesus fra begyndelsen af.

I øvrigt må det huskes vedrørende nærværende kritik af transsubstantiationslæren, at den næppe rammer den nuværende teologiske udlægning af denne i den romerske-katolske kirke. Transsubstantiationslæren har, om jeg så må sige, undergået en forvandling i de seneste år.