Franz Pieper

Kristen dogmatikk, bind 2: Nåden, Kristus og frelsen

«Christliche Dogmatik», bind 2

Oversatt til norsk
Gamle stier · gamlestier.no

Franz Pieper: *Kristen dogmatikk, bind 2: Nåden, Kristus og frelsen* («Christliche Dogmatik», bind 2).
Tekstene er frie fordi forfatterne døde for mer enn 70 år siden. Oversettelsene er eget arbeid.
Bibelsitatene er fra Norsk Bibel 88/07.
Boka kan leses, skrives ut og deles fritt. Den nyeste utgaven finnes alltid på gamlestier.no.
Utgave 25. november 2026.

Innhold

Den saliggjørende nåde 1
Nåden er nødvendig 1
Hva den saliggjørende nåde er 4
Nåden er i Kristus 11
Nåden er allmenn 14
Nåden er alvorlig og virksom 19
Kirkens ord om Guds nådevilje 23
Guds åpenbarte og skjulte vilje 26
Sluttbemerkning 33
Kristi person 36
Læren om Kristus 36
Kristi sanne guddom 39
Kristi sanne menneskenatur 44
Kristi menneskenatur er uten synd og har ingen egen person . . 50
Den personlige forening 59
Hva den personlige forening ikke er 67
Den personlige forening og nyere tids kristologi 72
Naturenes fellesskap 81
Egenskapenes meddelelse 88
Den første og den andre arten av egenskapenes meddelelse 97
Den meddelte allmakt, allvitenhet og allestedsnærværelse . . . 106
Hvordan Kristus er allestedsnærværende etter menneskenaturen 116
Allestedsnærværelsen, nattverden og lutheranernes enighet . . 127
Allestedsnærværelsen i de to stendene 138
Innvendinger mot majestetsarten 149
Den tredje arten: embetsarten 161
Like ord med ulik mening i læren om embetsgjerningene 171
Kristi to stender: fornedrelsen og opphøyelsen 183
Gale oppfatninger av Kristi fornedrelse 195

Striden om skjult bruk og uttømmelse 205
Fornedrelsens enkelte deler: fra unnfangelsen til graven 215
Nedfarten, oppstandelsen og himmelfarten 221
Kristi verk 231
Kristi verk og det profetiske embetet 231
Kristi yppersteprestelige embete 240
Den stedfortredende fyllestgjørelsen i historien 251
Kristi aktive lydighet 264
Kristi kongelige embete 272
Frelsens tilegnelse 281
Samlet oversikt over frelsens tilegnelse 281
De rettferdiggjortes goder og frelsesordenen 288
Den saliggjørende troen har bare evangeliet som sitt mål 299
Den saliggjørende troen er en virkelig tro som griper 305
Den direkte troen, troens visshet og barnas tro 313
Hvordan troen blir til: læren om omvendelsen 319
Omvendelsen kan hindres 327
Flere innvendinger mot at Gud alene virker omvendelsen 336
Synergismens grunner og skadelighet 342
Ord som betyr det samme som omvendelsen 354
Rettferdiggjørelsen ved troen 359
Rettferdiggjørelsen skjer uten lovens gjerninger, ved troen . . . 359
Skriften strider mot at gjerningene blandes inn i rettferdiggjørelsen 361
Forutsetningene for rettferdiggjørelsen ved troen uten gjerninger 362
Læren om rettferdiggjørelsen står i sentrum 366
Alle kristne er i virkeligheten enige om rettferdiggjørelsen . . . 368
Hvor skadelig det er å fare vill i læren om rettferdiggjørelsen . 370
Av nåde, for Kristi skyld, ved troen 373
Rettferdiggjørelsen er en rettslig handling 374
Rettferdiggjørelsen skjer ved troen alene 380
Gjerningene trengs ikke til stede, og rettferdiggjørelsen har ingen grader 382
Syndenes forlatelse er hele rettferdiggjørelsen 384
Rettferdiggjørelsen av gjerninger 388
Rettferdiggjørelsen og skillet mellom lov og evangelium 391

Vissheten om rettferdiggjørelsen 393
Pavekirken og læren om rettferdiggjørelsen 396
Den nyere protestantiske teologien og læren om rettferdiggjørelsen 398
Om Franz Pieper 401

Den saliggjørende nåde

Nåden er nødvendig

Skriften lærer at alle mennesker er blitt syndere ved Adams fall. Etter Guds rettferdighet, slik den kommer til uttrykk i loven, ligger de under fordømmelsens dom: Hele menneskeverdenen, både hedninger og jøder, skal «bli skyldig for Gud» (Rom 3,19). Schmalkaldiske artikler kaller dette «Guds tordenkile», som slår både de åpenbare synderne og de falske helgenene sammen i én haug og ikke lar noen få rett.

Skriften lærer videre at menneskene ikke kan endre noe ved dette på lovens vei. De kan ikke gjøre fordømmelsens dom om til en dom som frikjenner: «Derfor blir intet kjød rettferdiggjort for ham ved lovgjerninger» (Rom 3,20; Gal 2,16). Det skal aldri skje at et menneske blir rettferdig ved loven.

De som prøver denne veien, får forbannelsen i stedet for rettferdiggjørelsen. Loven krever nemlig full oppfyllelse, og den kan de ikke gi: «For alle de som holder seg til lovgjerninger, er under forbannelse, for det er skrevet: Forbannet er hver den som ikke holder fast ved alt det som står skrevet i lovens bok, slik at han gjør det» (Gal 3,10).

Men menneskene kan og skal bli salige på nådens vei (Ef 2,8–9; Rom 4,16). Denne veien er åpenbart i evangeliet om Kristus, som derfor kalles «Guds nådes evangelium» (Apg 20,24). Evangeliet har det underfulle innholdet at Gud av nåde, for Kristi skyld og ved troen, regner menneskene som rettferdige og gjør dem salige – uten loven, altså uten deres egne gjerninger, «for intet» (Rom 3,21–28): «mennesket blir rettferdiggjort ved tro, uten lovgjerninger.»

Nådeveien er det som kjennetegner den kristne religion og skiller den fra alle andre religioner. De andre kjenner ikke evangeliet om

Kristus, og derfor gjør de menneskets gjerninger til grunnen for saligheten. For evangeliet ligger helt utenfor det som menneskelig viten og forskning kan nå; det er «det som intet øye har sett og intet øre hørt» (1 Kor 2,9).

Men i den kristne religion, som vi kjenner fordi Gud har åpenbart den i Ordet, er det Guds nåde i Kristus som er årsaken til at mennesker blir frelst, og alle menneskelige gjerninger er utelukket. Slik har Gud bestemt det: «For av nåde er dere frelst … Det er ikke av gjerninger, for at ikke noen skal rose seg» (Ef 2,8–9).

Særlig lærerne i kristenheten burde ha sett denne forskjellen klart. Max Müller, som i førti år hadde studert Østens hellige bøker som professor i sanskrit i Oxford, har pekt treffende på den samme forskjellen.

Han sa i et foredrag for Det britiske bibelselskap at han hadde funnet én grunntone i alle disse såkalte hellige bøkene: salighet ved gjerninger – saligheten må kjøpes. «Vår egen Bibel, vår hellige bok fra Østen, er fra begynnelse til slutt en protest mot denne læren.» Også Bibelen krever gode gjerninger, men bare som frukt av et takknemlig hjerte og som et takkoffer, aldri som løsepenge.

Hedenskapets vesen er ikke gudløshet; Store katekisme sier at det aldri har vært et folk som ikke har holdt en gudsdyrkelse. Hedenskapets vesen er gjerningslære, det vil si forsøket på å forsone Gud ved det en selv gjør. Hedningene hadde sine offer og mente, som Apologien sier, at disse gjerningene var en soning og en pris som gjorde Gud forsonet med dem.

Kristendommens vesen er derimot ikke gjerningslære eller «moral», slik Harnack og andre igjen hevder i vår tid. Det er troen på syndenes forlatelse for Mellommannen Kristi skyld, uten hensyn til egen moral eller umoral. Moralen kommer først etterpå, som en følge og virkning av kristendommen.

Derfor står en på hedensk grunn, selv innenfor den ytre kristenhet, så snart en regner gjerninger og «moral» blant årsakene til nåden og saligheten. Luther sier om alle som ikke kjenner Kristi rettferdighet uten egne gjerninger: «De er enten jøder eller tyrkere eller papister eller kjettere, for mellom disse to rettferdighetene, lovens aktive og Kristi passive, finnes det ikke noe midt imellom.»

Når han så ofte nevner romerkirken og svermerne i samme rekke som hedninger, jøder og tyrkere, er det ikke overdrevet polemikk fra 1500-tallet. Det bygger på den riktige innsikten at romerkirken og svermerne faktisk lærer hedensk når de grunner nåden og saligheten på den inngytte rettferdigheten. Også Apologien sier at den som vil fortjene syndenes forlatelse med gjerninger, «tenker som en jøde og en hedning».

Når Skriften beskriver veien til saligheten, nevner den riktignok flere ting enn Guds nåde i Kristus. Den sier også om evangeliet og dåpen at de frelser (Rom 1,16; 1 Pet 3,21), og likeså om troen: «Din tro har frelst deg» (Luk 7,50). Men dermed innskrenker ikke Skriften begrepet nåde. Den nevner bare de midlene vi tilegner oss nåden ved – en nåde som allerede er fullt ut til stede.

Når mennesket bruker nådemidlene, er det ingen ytelse som gir det rett til nåden, heller ikke delvis. Heller ikke troen, som gir mennesket del i nåden, er i noen mening en menneskelig ytelse. Skriften stiller tvert imot både nådemidlene – Guds midler til å gi – og troen – menneskets middel til å ta imot – opp mot gjerningenes vei.

Å bli salig ved Ordet og sakramentene er etter Skriften det samme som å bli salig av nåde for Kristi skyld, uten egne gjerninger: «frelste han oss, ikke på grunn av rettferdige gjerninger som vi hadde gjort, men etter sin miskunn, ved badet til gjenfødelse» (Tit 3,5). Luther sier i Store katekisme at dåpen ikke er en gjerning vi gjør, men en skatt som Gud gir og troen griper – på samme måte som Kristus på korset ikke er en gjerning, men en skatt som er fattet i Ordet og tas imot ved troen.

Likeså er det å bli salig ved troen det samme som å få saligheten uten gjerninger, av Guds nåde alene. Nådeveien er troens vei, og troens vei er nådeveien: «ved tro, for at det kunne være av nåde» (Rom 4,16). Troen står altså ikke mot Guds nåde og Kristi fortjeneste, men under dem.

Når vi taler om at nåden er nødvendig, mener vi selvsagt ikke at noe er nødvendig for Gud. Det er mennesket som trenger nåden, hvis synderen skal bli frelst.

Spekulative teologer og filosofer, som Hegel og Schleiermacher, har gjort verdens forløsning ved Kristus til en nødvendig utfoldelse av Guds vesen. Det er hedensk, panteistisk spekulasjon; da kan det ikke

lenger være tale om at Gud av fri kjærlighet har fattet sitt frelsesråd fra evighet. Etter Skriften vender Gud seg i Kristus til verden av fri barmhjertighet (Joh 3,16; Luk 1,78). Dogmatikerne sier derfor at Gud er en fri årsak (*causa libera*) til vår frelse.

Hva den saliggjørende nåde er

Når ordet nåde (*charis*) brukes om Gud og de syndige menneskene, betegner det først Guds nådige sinnelag. Dette sinnelaget har Gud i seg selv mot syndere for Kristi skyld, og det består i at han i sitt hjerte, «for sin indre domstol», ikke tilregner menneskene synden, men tilgir den.

Gud lar evangeliet vitne om dette sinnelaget – apostelens tjeneste er «å vitne om Guds nådes evangelium» (Apg 20,24) – og han vil at menneskene skal tro det på grunn av evangeliets vitnesbyrd (Mark 1,15). (*Hilsenen «nåde, miskunn og fred» i brevene viser at nåden er et sinnelag hos Gud. Også «fred» betegner her først og fremst det fredsforholdet som Gud ved Kristus står i til menneskene. Nåde, miskunn og fred er alle forhold hos Gud som finnes før menneskene tror, og som skal tilegnes ved troen. Derfor forkynnes freden på samme måte som nåden, og evangeliet heter «fredens evangelium», Ef 2,17; 6,15.*)

Guds frelsende nåde er altså Guds ufortjente velvilje for Kristi skyld (*gratuitus Dei favor propter Christum*). Luther sier: «Nåde betyr egentlig Guds yndest eller gunst, som han i seg selv bærer mot oss.»

Til nåden i denne betydningen hører flere ord som også betegner Guds sinnelag i Kristus mot den fortapte syndeverdenen: Guds kjærlighet (*agapē*, Joh 3,16; 1 Joh 4,9), hans miskunn og barmhjertighet (*eleos*, Tit 3,5; *oiktirmoi*, Rom 12,1), hans godhet og kjærlighet til menneskene (Tit 3,4). Alle disse ordene har sine egne bitoner, som må veies nøye etter Skriften. Men alle betegner de det sinnelaget i Gud som gjør at han vil frelse dem loven har dømt, på nådens vei og uten lovens gjerninger.

Det er viktig å fange opp bitonene i disse ordene, for de viser hvordan Guds hjerte i Kristus er stemt mot en fortapt verden. Luther sier at de «fører inn i Faderens hjerte» og skal gjøre Gud «søt» for oss, og at en bør «sovne og stå opp med disse ordene».

Skriften setter Guds nåde i den skarpeste motsetning til menneskets gjerninger: «Men er det av nåde, da er det ikke mer av gjernin-

ger» (Rom 11,6). Nåden er ikke avhengig av menneskets fortjeneste, og den blir heller ikke bundet av menneskets skyld: «der synden ble stor, ble nåden enda større» (Rom 5,20).

Augustin sier det slik: Nåde som ikke er gratis, er ikke nåde. Nåden gjelder menneskene som skyldige, barmhjertigheten gjelder dem som elendige. Barmhjertigheten ser på menneskenes nød. Nøden går Gud til hjerte og beveger ham til å handle (Ef 2,1–4) – ikke slik at nøden gir mennesket noen fortjeneste, som romerkirken lærer, men som en ytre beveggrunn. I motsetning til hedenskapets tanke om barmhjertighet er Gud barmhjertig også mot dem som lider ved egen skyld.

Guds kjærlighet betyr at hans hjerte henger ved den fortapte verden og lengter etter å forenes med den, og at han derfor har gitt sin enbårne Sønn i døden (Joh 3,16; Rom 5,8). Hans kjærlighet til menneskene (Tit 3,4) gjelder, som Luther sier, «alt som heter menneske, hvor ringe det enn er». Gud ser altså ikke på hvem en er, på stand, verd eller fortjeneste; han elsker mennesket fordi det er menneske. Derfor kaller Skriften kjærligheten hans *filanthrōpia*, «menneskekjærlighet».

Hans godhet (*chrēstotēs*) står mot strengheten (Rom 11,22) og betyr at han ikke handler med oss som en streng dommer, men som en vennlig Herre. Luther: «Slik har Gud ved evangeliet vist seg mot oss, helt elskelig og vennlig, rede for alle, han forakter ingen, holder oss all vår uverdighet til gode og jager ingen bort med strenghet.» Alle disse ordene står etter Skriften mot menneskelig fortjeneste, slik sammenhengen viser i Ef 2, Tit 3, Joh 3 og Rom 11.

Dernest betegner ordet «nåde» også noe i mennesket: en god egenskap eller evne og de gode gjerningene som Gud virker i de troende fordi han er nådig mot dem. Da står virkningen for årsaken.

Når de kristne i 1 Pet 4,10–11 blir formant til å være «gode husholdere over Guds mangfoldige nåde», er det ikke nåden som tilgir synden. Det er en evne og en virksomhet som Gud har gitt de kristne, og som bor i dem, slik at de taler det som er rett, og tjener hverandre i rett sinn: «Om noen taler, han tale som Guds ord. Om noen tjener, han tjene ved den kraft som Gud gir.»

På samme måte kalles prekenembetet (Rom 15,15–16) og de kristnes tålmodige lidelse (1 Pet 2,19) en nåde fra Gud. Nåde i denne betydningen er en nådegave, nåde som bor i mennesket, den inngytte nåden (*gratia infusa*) – nåde som en kraft eller egenskap Gud gir mennesket.

Når det er tale om årsaken til at Gud kaller, rettferdiggjør og frelser de syndige menneskene, betyr Guds nåde alltid hans nådige sinnelag i Kristus (*favor Dei*), aldri nådegavene eller den inngytte nåden. Det går klart fram av at Skriften i slike sammenhenger setter Guds nåde opp mot alle menneskets gjerninger.

Om kallet til kristenlivet heter det: «Han er den som har frelst oss og kalt oss med et hellig kall. Han gjorde det ikke etter våre gjerninger, men etter sin egen rådslutning og nåde» (2 Tim 1,9). Om rettferdiggjørelsen: «Og de blir rettferdiggjort for intet av hans nåde ved forløsningen i Kristus Jesus» (Rom 3,24). Og særlig: «Men er det av nåde, da er det ikke mer av gjerninger. Ellers blir nåden ikke lenger nåde» (Rom 11,6).

Heller ikke troen rettferdiggjør og frelser fordi den er en gjerning eller en god egenskap i mennesket som bærer gode gjerninger fram. Troen er riktignok en Guds gave i mennesket – for det er ikke Den Hellige Ånd som tror, men mennesket. Men den rettferdiggjør bare som et redskap som mennesket – i seg selv ugudelig – tilegner seg Guds nådige sinnelag med.

Apologien sier at troen ikke rettferdiggjør fordi den i seg selv er en verdig gjerning, men bare fordi den tar imot den lovede barmhjertigheten. Luther går enda lenger: Troen er Den Hellige Ånds gave, og likevel rettferdiggjør den ikke fordi den er Åndens gave, men bare fordi den holder seg til Kristus.

Derfor setter Skriften ikke bare nåden, men også troen opp mot gjerningene: «Den derimot som ikke har gjerninger, men tror på ham som rettferdiggjør den ugudelige, han får sin tro tilregnet som rettferdighet» (Rom 4,5). «Ved tro» betyr etter Skriften det samme som «ikke av lovgjerninger», «uten lovgjerninger».

Når det gjelder hvordan vi får rettferdiggjørelsen og saligheten, er dette skarpe skillet mellom nåde og nådegave av største betydning. Her skilles igjen kristendom og hedenskap.

Så snart en gjør den inngytte nåden til årsak eller medårsak til rettferdiggjørelsen og saligheten, lærer en bare tilsynelatende kristelig. I virkeligheten lærer en da, under navnet «nåde», at mennesket blir rettferdiggjort og salig av loven og av egne gjerninger. Da har en oppgitt den kristne lære om å bli salig av nåde, slik apostelen uttryk-

kelig sier: «Dere er skilt fra Kristus, dere som vil bli rettferdiggjort ved loven, dere er falt ut av nåden» (Gal 5,4).

Grunnvillfarelsen hos alle som innenfor den ytre kristenhet avviker fra den rene kristne lære, er at de setter den inngytte nåden – en god egenskap i mennesket – i stedet for Guds ufortjente velvilje, eller blander dem sammen.

Romerkirken går så langt at den lyser forbannelse over dem som sier at den rettferdiggjørende nåden er Guds nådige sinnelag i Kristus, og som ikke vil regne den inngytte nåden blant årsakene til rettferdiggjørelsen. Konsilet i Trient fordømmer den som sier at mennesket blir rettferdiggjort bare ved tilregnelse av Kristi rettferdighet eller bare ved syndenes forlatelse, eller at nåden vi blir rettferdiggjort ved, bare er Guds velvilje.

Kalvinistene definerer riktignok den saliggjørende nåde rett som Guds nådige sinnelag. Men fordi de nekter at nåden er allmenn (*gratia universalis*), blir de kastet tilbake på den inngytte nåden som grunn for rettferdiggjørelsen og saligheten. Hvis en nekter at det finnes nåde i Kristus for alle mennesker, og at den tilbys alle i evangeliet, må en vise den som søker visshet om nåden, bort fra det løftet om nåde som står fast i nådemidlene. En må vise ham til nådens virkninger i ham selv, til fornyelsen og de gode gjerningene, altså til den inngytte nåden.

Det samme gjelder alle som regner med at Den Hellige Ånd åpenbarer seg og virker utenom de nådemidlene Gud har ordnet, Ordet og sakramentene, enten de kaller seg reformerte eller noe annet. Zwingli sa at Ånden ikke trenger noen vogn til å bære seg. Når de ber menneskene søke umiddelbare, hemmelige åpenbaringer og virkninger av Ånden i sitt eget indre, vender de hver gang øyet og hjertet bort fra Guds nådige sinnelag. Det sinnelaget er til stede ved Kristus og ligger åpenbart i nådemidlene, for at troen skal vekkes og gripe det.

Like klart er det at alle som regner med at mennesket medvirker når troen blir til, grunner frelsen på «noe i mennesket» i stedet for på Guds ufortjente velvilje åpenbart i evangeliet. De grunner den på en blanding av nådegave og menneskelig ytelse. Slik er det hos arminianerne og de sektene som lærer som dem, og hos de lutheranerne som lærer synergisme – læren om at mennesket medvirker til sin omvendelse.

For dem er den rettferdiggjørende og frelsende troen ikke motsetningen til menneskelig ytelse, ikke bare et redskap som tror Guds nådige sinnelag i Kristus og syndenes forlatelse på grunn av evangeliets løfte. De forstår troen som en god egenskap i mennesket, under forskjellige navn.

Arminianerne sier uttrykkelig at den rettferdiggjørende troen ikke utelukker, men innbefatter de gode gjerningene; for dem er troen lydighet mot hele Guds ord, også mot loven. De synergistiske lutheranerne definerer den rettferdiggjørende troen som en moralsk handling, en selvavgjørelse, en god atferd og lignende.

Følgen kan ikke utebli: Når noen spør etter Guds nåde, retter de hjertene mot en ytelse i mennesket og mot den inngytte nåden, ikke mot Guds nådige sinnelag i Kristus. (*Derfor kalte den romerske teologen Möhler den arminianske læren i bunn og grunn «katolsk», fordi den grunner rettferdiggjørelsen på den indre forvandlingen og de gode gjerningene.*)

Til slutt skjer det også innenfor den rettlærende kirke at den inngytte nåden i praksis settes i stedet for Guds velvilje. Det skjer hver gang syndenes forlatelse grunnes på følelsen av nåde i stedet for på Guds objektive nådeløfte i evangeliet.

Luther minner om at dette ofte skjer hos de kristne og er kilden til stor samvittighetsnød. Men det er en falsk praksis, for «Gud vil ikke tåle at vi skal forlate oss på eller henge med hjertet ved noe som ikke er Kristus i hans ord, hvor hellig og fullt av Ånd det enn er. … Hvorfor løper du så hit og dit og piner deg selv med angstfulle og bedrøvede tanker, som om Gud ikke lenger ville være deg nådig og Kristus ikke var å finne, og vil ikke være fornøyd før du finner ham i deg selv og føler deg hellig og uten synd? Det blir det ingenting av; det er bare forspilt møye og arbeid.»

Skal den kristne lære bevares ren, er det derfor ikke bare viktig, men avgjørende at den rettferdiggjørende og saliggjørende nåde forstås og fastholdes som Guds velvilje for Kristi skyld. **1.** Bare slik står Skriftens lære om at verden er fullkomment forsonet med Gud. Forsoningen er virket ved Kristi stedfortredende fyllestgjørelse, det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden, og den skal ikke først virkes eller fullstendiggjøres ved det mennesket gjør.

2. Bare slik beholder nådemidlene sin betydning etter Skriften: **a.** De er sikre tegn og vitnesbyrd om Guds nådige vilje mot oss, det vil si at de bringer og gir syndenes forlatelse. **b.** Nettopp ved det vekker og styrker de troen (Den augsburgske bekjennelse, art. 5 og 13). Kraften i nådemidlene hviler på at de tilbyr og gir: Fordi Gud i nådemidlene lover og gir oss syndenes forlatelse, vekker Den Hellige Ånd troen i oss. «Så kommer da troen av forkynnelsen» (Rom 10,17).

3. Bare slik blir Skriftens lære om troen stående urørt: Troen er det organet som tar imot syndenes forlatelse og saligheten. Den rettferdiggjørende og saliggjørende troen har som sin gjenstand Guds nådige sinnelag, slik det er bevitnet i evangeliets løfte, ikke den inngytte nåden. Apologien sier: «Hver gang vi taler om troen, vil vi at en skal forstå gjenstanden, den lovede barmhjertigheten.»

Derfor er det helt konsekvent at konsilet i Trient, like etter å ha fordømt den kristne forståelsen av den rettferdiggjørende nåde, også fordømmer den kristne forståelsen av den rettferdiggjørende troen: at troen er tilliten til Guds barmhjertighet, som tilgir syndene for Kristi skyld.

4. Bare slik er visshet om Guds nåde mulig. Når nåden er Guds ufortjente velvilje, «deler og stykker den seg ikke», men regner oss «helt og fullt rettferdige for Gud» for Kristi skyld, som Luther sier. Den inngytte nåden er derimot «ennå ikke fullkommen». Så snart den inngytte nåden gjøres til årsak eller medårsak til den rettferdiggjørende nåden, får tvilen straks rom.

5. Bare slik blir også Skriftens lære om helliggjørelsen og de gode gjerningene stående. Helliggjørelsen og de gode gjerningene er alltid bare frukt og følge av den barmhjertigheten i Kristus som troen allerede har lært å kjenne: «Jeg formaner dere altså, brødre, ved Guds miskunn, at dere fremstiller deres legemer som et levende og hellig offer» (Rom 12,1). Gode gjerninger blir aldri gjort for å få nåde. De er alltid bare takkoffer for den nåde og salighet troen allerede har fått. Luther: «Kjære menneske, du må ha himmelen og være salig før du gjør gode gjerninger.»

Kort sagt: Guds ufortjente velvilje for Kristi skyld, uttalt i evangeliet, er den urokkelige nådehimmelen som er spent ut over den kristne kirke, og som de kristne bor og virker under ved troen. Når en ser opp mot denne nådehimmelen, blir troen til og blir holdt oppe.

Da er troen, som Luther sier, «en levende, virksom, mektig ting», slik at den ikke spør om gode gjerninger skal gjøres, men har gjort dem før noen spør, og alltid er i virksomhet. Den kristne dogmatikk må derfor vie Skriftens begrep om den saliggjørende nåde stor oppmerksomhet og holde fast ved dette: Den saliggjørende nåde er Guds nådige sinnelag, eller syndenes forlatelse, som for Kristi skyld er til stede i Guds hjerte mot hele syndeverdenen. Den er bevitnet i evangeliet, og alle mennesker skal tro den på grunn av evangeliet.

Reformasjonens kirke vendte tilbake til den apostoliske renheten i den kristne lære da den igjen forstod den saliggjørende nåde rett: som Guds velvilje for Kristi skyld, til forskjell fra den inngytte nåden.

Luther innskjerper forskjellen mellom «nåde» og «gave» i skriftet mot Latomus (1521) og i fortalen til Romerbrevet (1522). Der sier han: «Nåde og gave er forskjellige ved at nåde egentlig betyr Guds yndest eller gunst, som han i seg selv bærer mot oss. … Selv om gavene og Ånden tiltar i oss hver dag og ennå ikke er fullkomne, så det ennå er onde lyster og synd igjen i oss som strider mot Ånden, gjør likevel nåden så mye at vi regnes helt og fullt rettferdige for Gud. For hans nåde deler og stykker seg ikke, som gavene gjør, men tar oss helt inn i sin yndest for Kristi, vår talsmanns og mellommanns skyld.»

Allerede i første utgave av sine *Loci* går Melanchthon kraftig mot skolastikerne, som forstod den saliggjørende nåde som en egenskap i de helliges sjel. Han viser at kirken på den måten er blitt frarøvet evangeliet. Selv definerer han nåden som tilgivelse eller forlatelse av synden.

Luther og Melanchthon er klar over at de på dette punktet også må rydde bort uklarhetene hos Augustin. Augustin satte ikke så mye Guds nådige sinnelag i Kristus i forgrunnen som fornyelsen – den strømmer riktignok av Guds nåde alene – og han gjorde fornyelsen til grunnen for rettferdiggjørelsen. Men Luther viser med rette til ord der Augustin trøster seg bare ved Guds nåde og Kristi fortjeneste når han står for Gud.

Også den lutherske bekjennelse viser stadig at den rettferdiggjørende og saliggjørende nåde ikke er en egenskap i mennesket, men Guds barmhjertighet. Apologien spør: «Hvorfor forklarer de ikke her nåden som Guds barmhjertighet mot oss?»

Luther sier gang på gang at både pavedømmet og svermeriet er bygd på grunnvillfarelsen om den inngytte nåden: «Hele pavedømmet bygger på denne læren: Nåden blir inngytt i mennesket ved en hemmelig virkning; den som vil komme dit, må angre, skrifte og gjøre bot. … Slik sier også gjendøperne: Hva skulle dåpen gjøre til syndenes forlatelse? Den er jo bare en håndfull vann! Slik drar også de syndenes forlatelse bort fra Ordet.»

Særlig Chemnitz, «den andre Martin», er opptatt av å få fram Skriftens begrep om den saliggjørende nåde. Han viser historisk hvordan Pelagius forvrengte nådebegrepet, men også at Augustin ikke grep det riktig. Så viser han utførlig fra Skriften at nåden i læren om rettferdiggjørelsen bare betyr Guds ufortjente barmhjertighet, godhet og velvilje, som tar de uverdige inn i nåde for Mellommannen, Sønnens, skyld.

Også de senere dogmatikerne innskjerper det og beviser det fra Skriften: Den nåden vi blir rettferdiggjort ved, betyr ikke en gave eller virkning i oss, men den mest velvillige følelse i Gud, hans ufortjente velvilje.

Også den lutherske kirke i Amerika som holder fast ved bekjennelsen, har særlig hevdet forskjellen mellom «nåde» og «nådegave» mot de reformerte sektene og de nyere lutheranerne.

Walther skriver: «Hvor herlig setter Luther forlatelsen ved Ordet opp mot svermernes ‹indre lys›! For dem er enhver som ennå bygger syndenes forlatelse på Ordet, uomvendt, og de kaller bare den omvendt som roser seg av såkalte erfaringer og bygger på dem. Disse erfaringene, de særlige opplevelsene og følelsene i sjelen og sinnet, kaller de Guds nåde. Men Den hellige skrift forstår ved nåde det som er i Guds hjerte: hans gunst, barmhjertighet og kjærlighet, som uttales i Ordet og nå skal tros. Det andre kaller den gaver. Og det er riktignok herlige gaver; men den som bygger forlatelsen på dem, har bygd på sand.»

Nåden er i Kristus

Den saliggjørende nåde har flere egenskaper. Den første er at den er en nåde i Kristus. Når Gud er nådig mot de syndige menneskene som loven har dømt, er det etter Skriften ikke en absolutt nåde, som bare hviler på at Gud er allmektig og kan gjøre hva han vil. Det er en nåde

i Kristus, for Kristi skyld, en nåde som Kristus har vunnet ved sin stedfortredende fyllestgjørelse (*satisfactio vicaria*) – det at han i vårt sted har gjort fullt opp for synden.

Vi blir riktignok rettferdiggjort uten egne gjerninger, «for intet av hans nåde». Men apostelen føyer straks til: «ved forløsningen i Kristus Jesus» (Rom 3,24). Vi kan altså ikke tenke oss Guds nådige sinnelag uten den forløsningen som Kristus har vunnet.

Sosinianerne, og før dem Thomas Aquinas, har hevdet at Gud i kraft av sin makt kunne tilgi syndene uten at noen gjorde fullt opp for dem. Andre har villet forstå forløsningen ved Kristus som en befrielse generelt, ikke som en løskjøpelse med en løsepenge. Men da stiller en seg utenfor Den hellige skrift.

Skriften nevner uttrykkelig hva prisen er for at det finnes nåde for menneskene: Kristus gikk i menneskenes sted inn under både plikten og forbannelsen i den loven Gud har gitt dem. «Født under loven, for at han skulle kjøpe dem fri som var under loven» (Gal 4,4–5). «Kristus kjøpte oss fri fra lovens forbannelse ved at han ble en forbannelse for oss» (Gal 3,13). Kristi stedfortredende soning blir lagt nærmere fram i læren om Kristi verk. Her må vi vise til Kristi fortjeneste for å få fram Skriftens begrep om den saliggjørende nåde.

Etter Skriften utelukker menneskenes fortjeneste og Guds nåde hverandre helt: «Men er det av nåde, da er det ikke mer av gjerninger» (Rom 11,6). Men Kristi fortjeneste og Guds nåde utelukker ikke hverandre; de hører uløselig sammen. Med andre ord: Det nådige sinnelaget Gud nå har mot syndeverdenen, utelukker ikke, men innbefatter at Guds rettferdighet, som krever og straffer, har fått fullt ut sitt ved Kristi stedfortredende soning.

På dette punktet avgjøres det om en sier ja eller nei til det kristne begrepet om nåde. Nåden blir til intet når en vil knytte fortjenesten av menneskelige gjerninger til den: «Ellers blir nåden ikke lenger nåde» (Rom 11,6). På samme måte blir den opphevet når en vil løse den fra Kristi stedfortredende soning. En nåde uten denne soningen finnes ikke. Den som tror på en slik nåde, «tror ut i luften» og har gått over på hedensk område.

Som Luther viser, kjennetegner det hedenskapet at det vil tro på Gud uten den «kost» som forløsningen ved Kristus har kostet: «Tyrken og jødene tror også på Gud, men uten middel og uten kost.»

Kosten er at Gud lot det koste seg sitt eneste, kjæreste barn, som han satte inn i vår elendighet, helvete og død.

Nådebegrepet blir også forfalsket når en bare delvis grunner nåden på Kristi soning. Det gjør de som mener at Kristi fortjeneste ikke er en soning for menneskenes synder i seg selv, etter sin indre verdi, men bare fordi Gud regner den slik eller har bestemt det slik. Slik lærte skotistene og arminianerne, og Calvin hevder at Kristi fortjeneste, som er et menneskes fortjeneste, ikke har tilstrekkelig verdi i seg selv, men får sin verdi ved Guds bestemmelse.

Vi må holde fast ved at Skriften ikke grunner nåden delvis, men helt på Kristi fortjeneste. All nåde som finnes, er til stede «ved forløsningen i Kristus Jesus». Budskapet om Guds nåde (Apg 20,24) og budskapet om Kristus, den korsfestede (1 Kor 2,2), betyr etter Skriften det samme og dekker hverandre helt.

Hvis en løser nåden fra Kristi fortjeneste, om enn bare delvis, tenker en seg nåden utenfor Kristus. Da skyver en Kristus og hans forløsningsverk bort fra midtpunktet, enda Paulus sier: «For jeg ville ikke vite av noe blant dere, uten Jesus Kristus, og ham korsfestet» (1 Kor 2,2). Og en åpner for grublerier om Guds vilje utenfor Kristus. Dermed er det kristne begrepet om nåde oppgitt, og grunnen er lagt for spekulasjon om den absolutte Gud.

Luther innskjerper med kraft at vi aldri skal gjøre oss tanker om Guds nåde uten Kristi stedfortredende soning: «Slik blir nåden gitt oss for intet, så den ikke koster oss noe; men den har likevel kostet en annen mye for oss, og den er vunnet med en utallig, uendelig skatt, nemlig ved Guds Sønn selv.»

Det er også helt unyttig å spørre om Gud kunne være nådig mot menneskene uten Kristi soning, i kraft av sin makt som øverste dommer. For Skriftens åpenbaring slår fast at Gud er nådig mot de syndige menneskene bare for Kristi skyld. Der Skriften åpenbarer hva Gud faktisk vil og gjør, avviser Luther skarpt alle spekulasjoner om hva Gud kunne ha gjort: «Vil du sette ham mål og måte? Du burde hoppe av glede over at han gjør det, på hvilken måte han vil, bare du får det.»

Noen lærer at Gud er nådig mot menneskene uten Kristi stedfortredende soning, på grunn av deres egen «moral». Det gjør unitarerne til alle tider, fra Fotin og sosinianerne til Ritschl og Harnack. Om alle disse må vi si at de har oppgitt den kristne tro og står utenfor den

kristne kirke. Den kristne kirke er fellesskapet av dem som tror på Kristus, det vil si: som tror at de har en nådig Gud for Kristi skyld. «I ham har vi forløsningen ved hans blod, syndenes forlatelse» (Ef 1,7).

Den augsburgske bekjennelse lærer i artikkel 4 at vi får syndenes forlatelse og blir rettferdige for Gud av nåde, for Kristi skyld, ved troen, når vi tror at Kristus har lidt for oss, og at synden blir oss tilgitt for hans skyld. Store katekisme forklarer «forløsningen» ved Kristus som hans stedfortredende soning og sier at troen på denne soningen gjør oss til lemmer av den kristne kirke. Alle som vil vinne Guds nåde ved sin moral, er «utenfor kristenheten».

(*Pieper innskjerpet allerede i 1883: Hvis en blander sammen nåden og nådens virkninger i læren om rettferdiggjørelsen, faller en straks i papismen. Derfor må vi mot romerkirken holde fast ved både «av nåde» og «alene ved troen». «Alene ved troen» tvinger fram den rette forståelsen av ordet nåde: Hvis vi blir rettferdige alene ved troen, må nåden bestå i at Gud av nådig sinnelag i Kristus lover syndenes forlatelse i evangeliets ord.*)

Nåden er allmenn

Guds nådige sinnelag i Kristus gjelder ikke bare en del av menneskene, men alle mennesker uten unntak. Den saliggjørende nåde er med andre ord allmenn: Guds nåde mot de falne menneskene er ikke begrenset til noen (*particularis*), men gjelder alle (*universalis*). Mot læren om en begrenset nåde kan vi ordne Skriftens ord i tre grupper.

a. Skriften nevner uttrykkelig alle mennesker som dem Guds nåde, kjærlighet og barmhjertighet i Kristus gjelder: «For Guds nåde er åpenbart til frelse for alle mennesker» (Tit 2,11). Den nevner verden: «For så har Gud elsket verden at han ga sin Sønn, den enbårne» (Joh 3,16). Den nevner hele verden: «Og han er en soning for våre synder, og det ikke bare for våre, men også for hele verdens» (1 Joh 2,2).

Noen vil begrense «verden» i Joh 3,16 til «de utvalgtes verden». Men vers 18 forbyr det, for der hører også de vantro med til den verden det er tale om: «Den som ikke tror, er allerede dømt.»

b. Skriften sier uttrykkelig at den allmenne nåden gjelder hvert enkelt menneske: Herren «vil ikke at noen skal gå fortapt» (2 Pet 3,9). Når Gud sverger: «Så sant jeg lever … Jeg har ikke behag i den ugude-

liges død» (Esek 33,11), sier han at hans frelsesvilje gjelder hver eneste en som fortjener navnet «den ugudelige»[1].

c. Skriften vitner rikelig om at den saliggjørende nåde også gjelder alle dem som til slutt går fortapt. Også for dem gjelder Kristi fortjeneste. Den svake går fortapt, «den bror som Kristus er død for» (1 Kor 8,11; Rom 14,15). De falske lærerne, som fører fortapelse over seg selv, «fornekter den Herre som kjøpte dem» (2 Pet 2,1).

Og like fullt gjelder Guds vilje til omvendelse også dem som går fortapt: «Hvor ofte jeg ville samle dine barn … Men dere ville ikke» (Matt 23,37). Med rette sier Gerhard om den allmenne nåden at Skriften vitner om den med ord, Kristus med tårer og Gud selv med en ed.

Den allmenne nåden er den lutherske kirkes lære. Den lutherske bekjennelse holder fast ved at den saliggjørende nåde gjelder alle, i hele sitt omfang. Den lærer at tre ting gjelder alle: Guds kjærlighet, Kristi fortjeneste og nådemidlenes alvorlige virksomhet i alle som hører Ordet.

Konkordieformelen sier: «Vi må på alle måter holde stivt og fast ved at løftet i evangeliet, like så vel som forkynnelsen av bot, er allment, det vil si gjelder alle mennesker.» Den viser til at Gud har elsket verden, at Kristus bar verdens synd og at Herren ikke vil at noen skal gå fortapt. Et slikt kall ved Ordet skal vi ikke regne for et skinn, men vite at Gud ved det åpenbarer sin vilje: Han vil virke ved Ordet i dem han kaller, så de kan bli opplyst, omvendt og salige.

Bekjennelsen forkaster derfor uttrykkelig læren om en begrenset nådevilje: at Gud ikke vil at alle mennesker skal omvende seg og tro evangeliet, at det ikke er hans alvor når han kaller, eller at noen uten hensyn til sin synd skal være forutbestemt til fordømmelse bare ved Guds råd og vilje.

Synergistene har riktignok anklaget den lutherske bekjennelse for i virkeligheten å oppheve den allmenne nåden, fordi den like bestemt lærer at frelsen er av nåde alene (*sola gratia*). Den tilskriver ikke dem som blir salige, en bedre atferd enn dem som går fortapt; også de har ond atferd og samme skyld. Derfor sier den at spørsmålet om hvorfor

[1] **«den ugudelige»** rasja, רָשָׁע

noen blir omvendt og salige og ikke andre, ikke kan løses i dette livet, og regner det til Guds ubegripelige dommer og uransakelige veier.

Synergistene reiste denne anklagen da Konkordieformelen ble skrevet, og synergister i Tyskland og Amerika har gjentatt den kraftig i vår tid. Luthardt sier det slik: Hvis Gud selv virket at mennesket griper frelsen, troens lydighet og omvendelsen, ville læren om en dobbel forutbestemmelse ikke være til å unngå. Men hele denne argumentasjonen bygger på en grunnvillfarelse: at målestokken for den kristne lære ikke er Skriftens ord, men en menneskelig mening om et «helhetlig system». (Mer om dette i læren om omvendelsen og nådevalget.)

Også Luther vitner med kraft om at Guds kjærlighet og forløsningen ved Kristus gjelder alle, og om det alvorlige kallet til alle som hører Ordet.

Om Joh 1,29 sier han: «Det heter jo: Se der Guds lam, som bærer bort verdens synd. Nå kan du jo ikke nekte at også du er et stykke av verden. … Er du i verden, og er dine synder et stykke av verdens synd, så står teksten her: Alt som heter synd, verden og verdens synd, fra verdens begynnelse til enden, ligger på Guds lam alene. … At en ikke tror, skjer ikke av mangel hos Herren Kristus, men skylden er min.»

Senere, under kirkens fagord om Guds nådevilje, skal vi vise at Luthers skille mellom Guds åpenbarte og skjulte vilje (*voluntas revelata* og *abscondita*) lar den allmenne nåden stå urørt.

Skriften vitner så klart om den allmenne nåden i Kristus at en knapt skulle tro det var mulig å dra den i tvil i den kristne kirke. Likevel har det skjedd.

Så vidt vi kan se, kjempet ikke Augustin direkte mot den allmenne nåden. Men i bakgrunnen ligger en nektelse av den, og derfor har han tydd til mange umulige tolkninger av steder som 1 Tim 2,4: Gud «vil at alle mennesker skal bli frelst». Snart gjør han «alle mennesker» om til «mange», snart til «alle slags mennesker». Til slutt sier han nærmest fortvilet at stedet kan forstås på hvilken som helst annen måte, bare vi ikke tvinges til å tro at den allmektige Gud har villet noe som ikke skjedde.

Han mistet av syne den sannheten i Skriften at mennesket kan stå Gud imot når han virker ved nådemidlene (Matt 23,37; Apg 7,51). Mot Pelagius, som nektet at nåden fornyer, satte han den inngytte nåden

så i forgrunnen at nåden som syndenes forlatelse ble skjøvet tilbake. Derfor lyktes det ham ikke å finne den stillingen mot Pelagius som er helt etter Skriften.

I striden om Gottschalk på 800-tallet famlet begge sider omtrent like mye i mørket. Men Gottschalks villfarelse viser seg klart i at han begrenser Guds frelsesvilje og Kristi fortjeneste til de utvalgte.

I de kalvinsk-reformerte kirkesamfunnene blir den allmenne nåden ikke bare nektet, men delvis kraftig bekjempet. I stedet hevder de en tredobbelt begrensning av den saliggjørende nåde i den skarpeste form: Gud elsker ikke alle mennesker, Kristus har ikke forløst alle, og Den Hellige Ånd vil ikke omvende alle. Den Helvetiske konsensusformel sier at Kristus døde bare for de utvalgte og bare forsonet dem med Faderen. Westminster-bekjennelsen sier at ingen andre enn de utvalgte er forløst ved Kristus og virkelig kalt.

For spørsmålet om den allmenne nåden betyr det i praksis lite om en lærer som supralapsarierne eller som infralapsarierne. Supralapsarierne lærer at Gud har bestemt å skape en del av menneskene til fordømmelse. Calvin sier at ikke alle blir skapt på like vilkår, men at evig liv er forutbestemt for noen og evig fordømmelse for andre. Infralapsarierne lærer at Gud har bestemt å la en del av menneskene bli liggende i den fordømmelsen som syndefallet har brakt over alle, eller å gå forbi dem med sin nåde. Slik lærer Dordrecht-vedtakene og Westminster-bekjennelsen.

Også amyraldistenes såkalte hypotetiske universalisme kommer i praksis ut på at den allmenne nåden nektes. De lærer at det er nåde for alle mennesker ved Kristus, men at Gud bare vil virke troen i de utvalgte.

Læren om en begrenset nåde har i alle sine former ikke sin grunn i Skriften, men i menneskelig spekulasjon om Guds vilje og virksomhet. Den reformerte læren om Kristus setter til slutt en filosofisk setning opp mot alle Skriftens ord om naturenes fellesskap og egenskapenes meddelelse i Kristi person: Det endelige kan ikke romme det uendelige (*finitum non est capax infiniti*).

På samme måte hviler den reformerte nektelsen av den allmenne nåden til syvende og sist på en filosofisk setning: «Det Gud alvorlig har til hensikt, må også i hvert tilfelle virkelig skje.» Nå blir ikke alle mennesker faktisk salige. Altså har Gud aldri elsket verden, Kristus

aldri forsonet verden, og Den Hellige Ånd vil aldri virke troen i alle som hører Ordet.

Slik argumenterer Calvin i de fire kapitlene i *Institutio* der han legger fram læren om forutbestemmelsen. Han avfeier Skriftens ord om den allmenne nådeviljen med den stadig gjentatte bemerkningen at en må bedømme ut fra resultatet hvor langt Guds nådevilje rekker.

Mot Esek 33,11 innvender han at erfaringen lærer at Gud vil omvendelse hos dem han innbyr, men på en slik måte at han ikke rører alles hjerter. Slik argumenterer også en nyere reformert teolog mot 1 Tim 2,4: Hvis Gud ville frelse alle, hode for hode, ville det også skje; ellers fantes det ikke noe mer skrøpelig enn Guds vilje.

Og Charles Hodge skriver: «Det kan ikke antas at Gud har til hensikt det som aldri blir fullført, eller tar midler i bruk for et mål som aldri skal nås. … Hvis ikke alle mennesker blir frelst, har Gud aldri hatt deres frelse til hensikt. Vi må anta at resultatet er tolkningen av Guds hensikter.» Om Kristi fortjeneste legger han til: «Hvis den var ment like mye for alle mennesker, må den sikre alles frelse.»

Dette er menneskelig filosofi om Guds vilje, ikke Skriftens lære. Skriften lærer nettopp at Gud har til hensikt det som aldri blir fullført. Den lærer at Gud vil frelse verden ved Kristus: «For Gud sendte ikke sin Sønn til verden for å dømme verden, men for at verden skulle bli frelst ved ham» (Joh 3,17). Og likevel blir Guds hensikt ikke nådd for en del av verden: «Den som ikke tror, er allerede dømt, fordi han ikke har trodd på Guds enbårne Sønns navn» (v. 18).

Skriften lærer at Kristus også er død for dem som går fortapt: «Du må ikke med din mat føre den i fortapelse som Kristus er død for!» (Rom 14,15; 2 Pet 2,1–2).

Skriften viser også med mange eksempler at Gud vil frelse også dem han ikke når sin vilje med. Om Jerusalem sier Kristus: «Hvor ofte jeg ville samle dine barn … Men dere ville ikke» (Matt 23,37). Om fariseerne og de lovlærde heter det at de «gjorde Guds råd til intet for seg» (Luk 7,30) – det rådet som også gjaldt deres salighet.

Også Johannes' dåp var ingen tom seremoni, men en dåp «til syndenes forlatelse» (Mark 1,4). Jødene i Antiokia kunne avvise den saligheten Gud hadde tiltenkt dem og tilbudt dem i evangeliets ord, slik apostelen uttrykkelig sier: «Det var nødvendig at Guds ord ble talt

først til dere. Men siden dere avviser det og ikke akter dere verdige til det evige liv …» (Apg 13,46).

Setningen «Vi må anta at resultatet er tolkningen av Guds hensikter» er altså en menneskelig tanke som står i den skarpeste motsetning til Skriftens ord. Ut fra denne tanken omtolker de som lærer en begrenset nåde, de skriftstedene som taler om den allmenne nåden. Mot sammenhengen og ordenes betydning setter de «alle slags mennesker», «de utvalgte» og «kirken» i stedet for «alle mennesker», «verden» og «hele verden».

Den allmenne nådeviljen som Skriften taler om, gjør de til en vilje bare i tegn (*voluntas signi*). Etter deres mening skal den forstås ut fra Guds egentlige vilje (*voluntas beneplaciti*), og etter den vil Gud bare de utvalgtes salighet.

Guds nåde når ikke sitt mål hos alle mennesker. Likevel kalles den med rette en alvorlig og virksom nåde (*gratia seria et efficax*). Hvordan det kan ha seg at menneskene med sin begrensede makt kan stå den allmektige Guds vilje imot, skal vises i neste avsnitt.

Nåden er alvorlig og virksom

c. Guds nådige sinnelag i Kristus er ikke at Gud passivt ser på eller bare har et svakt ønske. Det er en alvorlig og virksom nåde (*gratia seria et efficax*). Dette må vi si ut fra Skriften, og det av tre grunner.

1. Kristus har befalt kirken å gå ut i all verden og forkynne evangeliet for alle (Mark 16,15; Luk 24,47). Og evangeliet er nettopp budskapet om at Gud er nådig mot alle mennesker for Kristi skyld (2 Kor 5,19).

2. Den Hellige Ånd vil virke troen i alle som hører evangeliet. Særlig klart ser vi det i Matt 23,37, der Jesus sier om det Jerusalem som ble i vantroen: «Hvor ofte jeg ville samle dine barn.» Å samle (*episynagagein*) betyr her å samle åndelig, å føre til tro.

Tillegget viser at Kristus ville dette inderlig og for alvor, ikke bare utvortes: «som en høne samler kyllingene sine under vingene.» (*Luther: Det finnes ikke noe dyr som tar seg av ungene sine så inderlig som en høne. Når Gud fremdeles sender predikanter og gir sitt ord, brer han ut vingene for at vi skal krype inn under dem og søke vern mot djevelen.*)

Guds nådevilje gjelder også at troen blir bevart og fullført: «Han som begynte en god gjerning i dere, vil fullføre den inntil Jesu Kristi dag» (Fil 1,6).

3. Mange som hører evangeliet, kommer likevel ikke til tro. Men Skriften forklarer ikke dette med at Gud går forbi dem med sin nåde, eller med at hans nådevirkning mangler alvor. Den forklarer det med at menneskene stadig setter seg opp mot Den Hellige Ånds virkning: «Hvor ofte jeg ville samle dine barn … Men dere ville ikke» (Matt 23,37). «Dere står alltid Den Hellige Ånd imot» (Apg 7,51).

Hvis vi lar bestemte ord i Skriften ha en bestemt mening, sier disse ordene at Den Hellige Ånd så å si trengte inn på de jødene som ikke ble omvendt, for å omvende dem, og at det utfallet han alvorlig ville, bare ble hindret av at jødene sto imot.

Det Gud virker når han vil skape troen i menneskene, kan riktignok stås imot (*gratia resistibilis*). Men det kan ikke forklares, slik enkelte nyere teologer har forsøkt, med at denne virkningen ikke er allmaktens verk. Skriften sier klart at de kristne tror «etter virksomheten av hans veldige kraft», den samme kraften som reiste Kristus opp fra de døde (Ef 1,19–20; jf. 2 Kor 4,6).

Vi må snarere si: Det Gud virker gjennom nådemidlene, kan stås imot, enda det er allmaktens verk. (*Naturen har et motstykke til dette: Livet i planter, dyr og mennesker blir skapt og holdt oppe av Guds allmakt alene, og likevel kan mennesket med sin begrensede makt hindre det og ødelegge det.*)

Luthers setning er i samsvar med Skriften: Når Gud virker gjennom midler, kan han stås imot; når han virker uten midler, i sin utildekte majestet, kan han ikke stås imot. Når Kristus kaller ved sitt ord: «Kom til meg, alle» (Matt 11,28), er motstand mulig – «dere ville ikke» (Matt 23,37). Men når han kommer i sin herlighet på den ytterste dag, er all motstand utelukket: «Alle folkeslag skal samles fremfor ham» (Matt 25,31–32).

Kalvinistene, som lærer at nåden bare gjelder noen (*gratia particularis*), sier at Gud ikke kan stås imot der han virker for alvor. Ut fra Skriften må det rettes: Gud kan stås imot når han virker gjennom midler, også når han virker for alvor. (*De nyere synergistene taler feilaktig om at Gud «begrenser seg selv», som om han gir avkall på å virke troen alene. Skriftens tanke er en annen: Mennesket kan heve seg over Gud slik han kommer til oss i ordet, men ikke over Gud i hans majestet.*) Dermed faller hele det kalvinistiske argumentet om at «utfallet» viser hva Gud vil.

Heller ikke forherdelsen taler mot den alvorlige nåden. Rett forstått taler den tvert imot for den. Etter Skriften er forherdelsen ikke absolutt; den skjer på grunn av menneskets skyld, det vil si motstanden mot Guds ord og vilje. Den er Guds vredesdom over dem som forakter nåden de blir tilbudt, og står Den Hellige Ånd imot. Den skjer, som Rom 11,9 uttrykkelig sier, «til gjengjeldelse».

Det viser også sammenhengen i de stedene der evangeliene forteller om forherdelse og om at nåden blir skjult. Før ordene «Han har blindet deres øyne og forherdet deres hjerter» (Joh 12,40) står: «Tro på lyset mens dere har lyset … Men enda han hadde gjort så mange tegn for øynene deres, trodde de ikke på ham» (v. 36–37).

Før «du har skjult dette for vise og forstandige» (Matt 11,25) står at Jesus refset byene der de fleste av hans kraftige gjerninger var gjort, «fordi de ikke hadde omvendt seg» (v. 20). Og at de kalles «vise og forstandige», viser at dommen rammer folk som satte sin egen visdom opp mot Guds åpenbaring.

Før «Se, huset deres skal bli liggende øde» (Matt 23,38) står: «Hvor ofte jeg ville samle dine barn … Men dere ville ikke.» Forherdelsen kom altså etter den motstanden Stefanus holdt fram for jødene: «Dere står alltid Den Hellige Ånd imot – som deres fedre, så også dere!» (Apg 7,51).

Skriftens lære om forherdelsen er dermed ikke et bevis mot, men for at nåden er alvorlig og virksom (*gratia seria et efficax*). (*Luther om Matt 13,15: «Jeg ville gjerne hjelpe dem, sier Gud, derfor sender jeg dem min Sønn; men forherdelsen i deres hjerte står imot min vilje og deres salighet.»*)

Kirken må holde fast ved den alvorlige og virksomme nåden også mot synergistene, altså dem som lærer at mennesket medvirker til sin omvendelse. De lar nåden bare gjøre troen mulig, ikke skape selve troen.

Arminianerne og de synergistiske lutheranerne sier riktignok at nåden er alvorlig, virksom og tilstrekkelig. Men de legger til at Guds virkning i nådemidlene ikke er nok til å skape troen; det trengs også menneskets medvirkning. Noen kaller dette rett ut medvirkning og den frie viljes bruk. Andre kaller det en «selvavgjørelse» som nåden har gjort mulig, menneskets rette «forhold» til nåden, eller at men-

nesket lar være å stå imot med vilje. Meningen er den samme: Det Gud virker, er ikke nok til å skape troen.

Men Skriften lærer at nåden ikke bare gjør troen mulig, men virkelig: «Dere har fått den nåde … å tro på Kristus» (Fil 1,29). Mer om dette i læren om omvendelsen.

Når vi med Skriften holder fast ved både at nåden er allmenn, alvorlig og virksom, og at frelsen er av nåde alene (*sola gratia*), melder det spørsmålet seg som til alle tider har vært teologenes kors (*crux theologorum*): Hvorfor blir da ikke alle omvendt og frelst? Kalvinistene svarer ved å nekte at nåden er allmenn, synergistene ved å nekte at frelsen er av nåde alene. Begge løsningene strider mot Skriften.

Den lutherske kirke erkjenner her en hemmelighet som ikke kan løses i dette livet. Den holder fast ved både den allmenne nåden og nåden alene, side om side, uten at fornuften skal forlike dem. Alle tanker om spørsmålet må holde seg innenfor disse grensene, slik Konkordieformelen lærer: Den som blir frelst, blir frelst av nåde alene, ikke fordi hans skyld var mindre eller hans forhold til nåden bedre. Den som går fortapt, går fortapt ved egen skyld, ikke fordi Guds nåde og nådevirkning manglet.

De mange forsøkene på å løse dette viser ikke teologisk modenhet, men umodenhet. Den allmenne nåden er og blir en trosartikkel. Vi skal heller ikke tvile på den fordi ikke alle folk og alle mennesker har hatt evangeliet. Konkordieformelen minner om at det er uransakelige dommer når Gud straffer forakten for evangeliet også på etterkommerne, og den støtter seg på Rom 11,33: «Hvor uransakelige hans dommer er, og hvor usporlige hans veier.»

For å redde den allmenne nåden for menneskets forstand har noen ment at hedningene blir frelst for Kristi skyld uten tro, fordi de strever etter dyd. Andre har ment at det blir gitt en anledning til å høre og tro evangeliet etter dette livet. Men det er menneskers tanker uten grunnlag i Skriften.

Skriften vet ikke om noen frelse uten tro på evangeliet (Mark 16,15–16; Joh 3,16). Frelsens lys kommer til et land først med forkynnelsen av evangeliet (Jes 9,1 ff.; 60,1 ff.; Apg 13,47 ff.). (*Den store katekisme: De som er utenfor kristenheten, hedninger, tyrkere, jøder eller falske kristne, vet ikke hvordan Gud er sinnet mot dem, selv om de tror på bare én sann*

Gud. Derfor blir de i den evige vrede og fordømmelse, for de har ikke Herren Kristus.)

Skriften vet heller ikke om noen anledning til tro etter dette livet. 1 Pet 3,18 ff., der Kristus «prekte for åndene som var i varetekt», handler etter sammenhengen ikke om evangeliet, men om en forkynnelse av dommen for dem som hadde Guds ord på jorden og foraktet det. Stedet drøftes i læren om Kristi nedfart.

Hvis vi vil ha Skriften under føttene, har vi bare én ting igjen: Vi må tro at den saliggjørende nåden er allmenn, fordi Skriften vitner klart om det. Den historiske erfaringen ser ut til å si imot. Men det sømmer seg ikke for oss å tolke den klare Skriften ut fra Guds styre i historien, som ikke er klart for oss. I det evige livet, der vi ikke lenger kjenner Gud «stykkevis» (1 Kor 13,12), skal også dette mørket bli lys.

Kirkens ord om Guds nådevilje

Guds nådige sinnelag mot alle mennesker i Kristus kaller Skriften også Guds vilje: Gud «vil at alle mennesker skal bli frelst» (1 Tim 2,4). Når kirken har drøftet denne viljen, har den kalt den absolutt eller ordnet, betinget, første eller andre, åpenbart eller skjult. Når vi prøver disse uttrykkene på Skriften, må vi si følgende.

1. Guds vilje til å frelse alle mennesker skal ikke kalles absolutt, men ordnet (*voluntas ordinata*). Den grunner seg på Kristi fortjeneste, hans stedfortredende fyllestgjørelse – det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden. Og den omfatter både de midlene Gud gir ved, evangeliet og sakramentene, og det middelet mennesket tar imot ved, troen. Gud vil frelse alle, men for Kristi skyld og gjennom nådemidlene og troen.

Viljen kunne bare kalles absolutt i den forstand at den er helt uavhengig av menneskers verdighet. For Gud vil frelse hele menneskeslekten og hvert menneske av nåde, «uten lovgjerninger». I verdighet er det ingen forskjell: «Alle har syndet og mangler Guds herlighet» (Rom 3,23).

2. Uttrykket «betinget vilje» er tvetydig. Hvis det brukes i samme betydning som «ordnet vilje», slik Luther og andre rettroende lærere også har gjort, er det riktig. (*Luther sier at avløsningen har troen som betingelse, for uten tro løser den ikke. Men troen bygger ikke på vår verdighet; den er bare at en tar imot avløsningen og sier ja til den.*) Men

uttrykket blir galt når det skal si at mennesket må yte noe for å få del i frelsen.

Gamle og nye synergister snakker gjerne om en «betinget nådevilje». De tilskriver ikke omvendelsen Gud alene, men lar mennesket medvirke ved en «selvavgjørelse», et godt «forhold» eller ved å la være å stå imot med vilje. Allerede gamle teologer pekte på at uttrykket kan brukes til å dekke over menneskelig fortjeneste og gjerningslære.

En betinget setning kan uttrykke en egentlig betingelse, et krav om ytelse: «Hvis du arbeider, får du lønn.» Den kan også bare si hvordan noe skjer: «Hvis du spiser, blir du mett.» Slik er det også i Skriften.

I lovens ord: «Hvis du holder loven, blir du frelst», uttrykker «hvis» en egentlig betingelse, en ytelse.

Men i evangeliets ord: «Hvis du tror evangeliet, blir du frelst», betegner «hvis» alltid bare veien til å få del i nåden, aldri en ytelse fra menneskets side. For Skriften setter troen opp mot enhver menneskelig ytelse: «ved tro, uten lovgjerninger» (Rom 3,28); «ved tro på Kristus og ikke av lovgjerninger» (Gal 2,16). (*De gamle lutherske lærerne sier det slik: Troen er i egentlig forstand ingen betingelse. Den er ingen gjerning som rettferdiggjørelsen gis for, men den hånden som tar imot gaven. Hånden kalles ikke en betingelse, men det redskapet almissen blir tatt imot med.*)

3. Om skillet mellom en første eller forutgående vilje (*voluntas antecedens*) og en andre eller etterfølgende vilje (*voluntas consequens*) er det sagt mye upassende både for og imot. Skillet er i samsvar med Skriften når det uttrykker tanken i Joh 3,17–18.

Etter dette ordet skal vi først tenke på Gud slik at han vil frelse alle mennesker ved troen på Kristus: «For Gud sendte ikke sin Sønn til verden for å dømme verden, men for at verden skulle bli frelst ved ham. Den som tror på ham, blir ikke dømt.» Først når menneskene ikke tror, vil Gud fordømme: «Den som ikke tror, er allerede dømt, fordi han ikke har trodd på Guds enbårne Sønns navn.»

Det strider helt mot Skriften når kalvinismen tenker seg Guds vilje som todelt fra første stund, som om Gud ville frelse én del av menneskene og fordømme den andre.

Noen innvender at det ikke er noe før og etter i Gud. Det er riktig at det ikke er tid i Gud, bare «idel nåtid».

Men det er bakvendt å bestemme vår kunnskap om Gud ut fra det. Det kommer ikke an på hvordan tingene er i Gud selv – i sitt vesen bor Gud «i et lys dit ingen kan komme» (1 Tim 6,16). Det kommer an på hvordan Gud åpenbarer seg i Skriften, der han i nåde bøyer seg ned til vår ufullkomne forstand. Og etter Skriftens åpenbaring må og skal vi tenke én av Guds handlinger før den andre. Dette har lutherske teologer med rette holdt fram mot kalvinistene.

Vi må holde fast ved dette: Det er ingen tid og ingen deler i Gud; han er den evige og den helt enkle. Skillet mellom første og andre vilje må derfor ikke forstås som om det fantes en tankerekke i tid eller to atskilte viljer i Gud.

Men Gud i sin evighet og enkelhet er Gud i sin majestet, og slik kan vi ikke kjenne ham. Vi er bundet til tid og rom. Men Gud vil bli kjent av oss. Derfor har han trådt ut av sin majestet og er blitt menneske i sitt ord; der taler han med oss på menneskers vis, slik vi kan forstå det.

Luther sier: «Gud handler ikke med oss etter sin majestet, men tar på seg menneskelig skikkelse og taler med oss gjennom hele Skriften som et menneske med et menneske.»

For vår kunnskap om Gud står saken derfor slik: Vi kan ikke danne oss forestillinger om den helt enkle Gud. Derfor åpenbarer han seg for oss «stykkevis», i ulike egenskaper som er ett i Gud, men som vi må skille ut fra hans åpenbaring. Og fordi vi er bundet til en tidsfølge, har Gud selv åpenbart i hvilken orden tankene våre om ham og hans vilje må gå, om de skal være rette. Slik har vi i dette livet ikke en fullstendig kunnskap om Gud, men en riktig kunnskap som passer for vår svakhet her.

Hvis vi spør: «Hvordan er Guds vilje når det gjelder å frelse og å fordømme?», må vi ut fra Joh 3,17–18 først tenke at Gud ikke vil fordømme noe menneske, men frelse alle uten unntak ved troen på Kristus. Først i annen rekke kan vi tenke at han vil fordømme dem som ikke tror.

Når skillet mellom første og andre vilje brukes til å uttrykke denne tankegangen, som hele Skriften lærer, er det fullt berettiget. Innvendingen om før og etter i Gud treffer ikke, for her gjelder det ikke hvordan Gud er i seg selv, men hvordan han har åpenbart seg for oss.

En «absolutt kunnskap om Gud» hører til de tomme ordene som visse filosofer og filosoferende teologer har så mange av.

På den annen side har semipelagianerne og synergistene stadig brukt skillet til å gi plass for sin villfarelse. De lar den andre viljen gjelde ikke bare fordømmelsen av de vantro, men også frelsen av de troende. Den første, allmenne nådeviljen får da bare bære frukt når mennesket medvirker, og denne medvirkningen legger de delvis inn i selve troen: selvbestemmelse, rett forhold og lignende. For å verne mot dette er det klokt å følge de teologene som lar den andre viljen bare gjelde dem som går fortapt på grunn av sin vantro.

Det er også saklig riktig. Når noen blir frelst ved troen, settes ingen ny vilje ut i livet; med dem skjer bare det som Gud etter sin allmenne nådevilje vil med alle. Og den viljen har ikke noe annet innhold enn dette: Gud vil av nåde, uten menneskers gjerninger og medvirkning, frelse alle mennesker ved troen på Kristus. Det er derfor ingen grunn til å dele Guds vilje i to når det gjelder dem som blir frelst.

En slik deling gir snarere næring til den villfarelsen at den allmenne nådeviljen ikke er alvorlig og virksom, men først blir kraftig ved troen – og da forstår en troen som en menneskelig ytelse.

Hvis en vil bruke skillet og samtidig holde saken klar, bør en derfor si: Etter den første viljen vil Gud frelse alle mennesker ved troen på Kristus; etter den andre viljen vil han fordømme dem som ikke tror på Kristus. Det stemmer med dette at den første viljen er blitt kalt barmhjertighetens vilje og den andre dommens vilje.

Gerhard sier det slik: Etter den første viljen vil Gud som den mest kjærlige far at alle mennesker skal bli frelst og komme til sannhets erkjennelse; etter den andre vil han som den mest rettferdige dommer at de som til slutt forblir ubotferdige og vantro, skal bli fordømt.

Guds åpenbarte og skjulte vilje

4. Også skillet mellom Guds åpenbarte og skjulte vilje (*voluntas revelata* og *voluntas abscondita*) er blitt mye misbrukt. Likevel skal vi ikke forkaste det. Vi skal vise hva det betyr etter Skriften, og holde fast ved det.

Skriften lærer på den ene siden at Gud har en vilje som er helt åpenbar for oss: «For oss har Gud åpenbart det ved sin Ånd … Vi har Kristi sinn» (1 Kor 2,10.16). På den andre siden viser den til et sinn hos

Gud som intet menneske har kjent eller kan kjenne: «Hvem kjente vel Herrens sinn?» (Rom 11,34).

Helt åpenbar i Skriften er både Guds vilje i loven og hans vilje i evangeliet. I loven krever Gud at alle mennesker skal stemme med hans lov i hele sitt vesen og i alle tanker, ord og gjerninger, og han fordømmer alle som bryter den (Matt 5,17–19; Gal 3,10). I evangeliet, som er hans nådevilje, vil Gud frelse alle mennesker uten lovgjerninger, for Kristi skyld og ved troen på ham.

Riktignok kaller Skriften Guds nådevilje en skjult visdom, «det som ikke kom opp i noe menneskes hjerte» (1 Kor 2,6–9). Men den enbårne Sønn, som er i Farens favn, har avdekket hele hemmeligheten for oss: «For så har Gud elsket verden at han ga sin Sønn, den enbårne, for at hver den som tror på ham, ikke skal fortapes, men ha evig liv» (Joh 3,16).

Når vi holder oss til Skriftens åpenbaring, er det heller ikke det minste mørke over hvor langt nådeviljen rekker. Kalvinistene mener at Gud vil herliggjøre seg på to måter: på den ene delen av menneskene vil han vise sin kjærlighet og barmhjertighet, på den andre sin vrede og straffende rettferdighet.

Men etter Skriften vil Gud herliggjøre sin nåde på alle mennesker, for «Gud sendte ikke sin Sønn til verden for å dømme verden, men for at verden skulle bli frelst ved ham» (Joh 3,17). Dommen kommer først når noen ikke har trodd på den enbårne Sønns navn (Joh 3,18). Dette er Guds åpenbarte vilje.

Den er også treffende blitt kalt «tegnets vilje» (*voluntas signi*): Gud er usynlig i sitt vesen og kan ikke kjennes av oss, men gjennom sitt ord trer han fram og gir seg til kjenne ved et tegn som når våre sanser. (*Luther tenker her mest på evangeliet, ordet og de handlingene Gud har innstiftet. Men også loven, slik den er åpenbart i Skriften, hører med.*)

På den andre siden viser Skriften til et sinn hos Gud som vi ikke kjenner og ikke kan kjenne her på jorden. Den taler om Guds «uransakelige dommer» og «usporlige veier» og roper: «Hvem kjente vel Herrens sinn? Eller hvem var hans rådgiver?» (Rom 11,33–34).

Skriften sier også hvor Guds dommer blir uransakelige for oss og vi mister sporet av hans veier: når vi sammenligner det som skjer med enkeltmennesker og folk – Isak og Ismael, Jakob og Esau, jøder og

hedninger (Rom 9–11). Da melder spørsmålet seg: «Hvorfor de ene og ikke de andre?» (*Cur alii prae aliis?*)

Spørsmålet ville være besvart om vi kunne si: «De ene har forholdt seg bedre enn de andre.» Da hadde vi en forklaring på at de ene blir omvendt og frelst og ikke de andre. Men apostelen sier: «Hvem ga ham noe først så han skulle få vederlag?» (Rom 11,35). Synergistenes løsning, at grunnen til forskjellen ligger i mennesket (*causa discriminis in homine*), strider altså mot Skriften.

Spørsmålet ville også være besvart om vi kunne si at Gud bare er nådig mot noen, og at han derfor går forbi en del av menneskene med sin nåde og slett ikke vil omvende dem som faktisk forblir uomvendt. Slik lærer kalvinismen. Men heller ikke den forklaringen holder.

Apostelen vitner om Guds alvorlige nådevilje også mot det ulydige Israel. Han lar Gud si med ordene fra Jes 65,2: «Hele dagen rakte jeg mine hender ut til et ulydig og gjenstridig folk» (Rom 10,21).

Og rett før han viser til Guds uransakelige dommer, sier han: «For Gud har innesluttet dem alle under ulydigheten» – jøder og hedninger – «for at han kunne vise miskunn mot dem alle» (Rom 11,32). Guds barmhjertighet er altså allmenn; den rekker like langt som menneskenes vantro. (*Sammenhengen viser at jøder og hedninger her ikke omtales som utvalgte, men som vantro, og at Gud vil ta bort vantroen hos begge.*) Dermed står spørsmålet ubesvart: Hvorfor blir de ene omvendt og frelst og ikke de andre?

Til dette føyer apostelen at alt som er og skjer, er «av ham og ved ham og til ham» (Rom 11,36). Dette er, som Luther minner om, ord om Guds majestet. De beskriver Gud som den helt uavhengige, som er alle tings begynnelse, midte og ende, og som styrer alt i sin majestet etter en visdom og kunnskap som er helt ubegripelig for oss.

Kort sagt: Gud styrer på en måte vi ikke kjenner grunnene til. Det er den skjulte Gud (*Deus absconditus*), den skjulte viljen. Skillet mellom den åpenbarte og den skjulte Gud må vi derfor la stå; det er i samsvar med Skriften.

Men nå gjelder det å vokte seg for en dårskap som gjør hele den kristne lære usikker, enda den står så klart åpenbart i Skriften. Dårskapen er å blande den skjulte viljen inn i den åpenbarte. Det er dårskap fordi en ikke kan forklare det kjente med det ukjente.

Likevel gjør kalvinismen nettopp dette. Gud lar ett folk få evangeliet og ikke et annet, og de ene blir omvendt og frelst og ikke de andre. Ut fra dette ubegripelige styret i historien slutter kalvinismen uten videre at Skriftens allmenne nådevilje ikke er noe å bygge på.

Synergismen begår den samme dårskapen. Ut fra det samme ubegripelige styret slutter den at nåden alene ikke er noe å bygge på. Den lærer at menneskets omvendelse og frelse ikke bare avhenger av Guds nådige sinnelag og av det han virker i nådemidlene, men også av menneskets selvavgjørelse, bedre forhold, mindre skyld og lignende. Slik blander synergismen den skjulte viljen inn i den åpenbarte og opphever dermed den viljen som lyder på nåde alene.

Den rette veien er denne: Vi nekter ikke at det finnes uransakelige dommer og usporlige veier, og i den forstand en skjult vilje hos Gud – for Skriften lærer det. Men når vi spør hvordan Gud er sinnet mot menneskene og hva han vil gjøre med dem, vender vi øyet helt bort fra den skjulte viljen. Da dømmer vi Guds vilje mot oss bare etter den viljen Skriften vitner om, og den lyder både på allmenn nåde og på nåde alene. Slik går den lutherske kirke fram i sin bekjennelse.

Konkordieformelen peker nøyaktig ut hvor Gud er ubegripelig for oss. Det gjelder at Gud vet alt, og at alt står under hans vilje og bestemmelse. Men særlig gjelder det dette: «at Gud gir sitt ord på ett sted og ikke på et annet, tar det bort fra ett sted og lar det bli på et annet; at en blir forherdet, forblindet og overgitt til et forvendt sinn, mens en annen, som er i samme skyld, blir omvendt.»

Konkordieformelen lar dette styret i historien stå som en ubegripelig hemmelighet og viser til Rom 11,33. Den drar det slett ikke inn i den åpenbarte viljen. Derfor bryter den verken ned nåden alene, slik synergistene gjør, eller den allmenne nåden, slik kalvinistene gjør.

Konkordieformelen lar nåden alene stå urørt, for den sier at de som blir omvendt og frelst, ikke har mindre skyld og bedre forhold, men samme skyld og samme onde forhold. Også den allmenne nåden lar den stå urørt, for den begrunner fortapelsen ikke med en nådevilje som bare gjelder noen, men med at mennesker forakter nådeviljen.

De som skrev Konkordieformelen, visste godt at de bekjente to sannheter som ser ut til å oppheve hverandre. Men de holder fast ved begge, for begge er åpenbart i Skriften. Og det er Guds vilje at vi i våre tanker om ham skal «holde oss til hans åpenbarte ord», og la hans

dommer og veier, slik vi møter dem i historien, forbli ubegripelige og uransakelige.

Her må vi også se særskilt på hvordan Luther lærte om den åpenbarte og den skjulte viljen. Helt til vår tid har mange satt likhetstegn mellom Luthers lære og Calvins, og sagt at Luther, i motsetning til Konkordieformelen, regnet med motstridende viljer i Gud. Men i sak står Luther på samme sted som Konkordieformelen.

Det kommer kort fram i et brev han skrev i 1528 til en som var i anfektelse. Luther innrømmer først at Gud den allmektige «vet alle ting, og at alle verk og tanker i alle skapninger må skje etter hans vilje».

Men han føyer straks til: «Likevel er hans alvorlige vilje og mening, også hans befaling, besluttet fra evighet, å gjøre alle mennesker salige og delaktige i den evige glede, slik Esekiel klart sier i det 18. kapittel: Gud vil ikke synderens død, men at han skal omvende seg og leve. Vil han nå frelse og ha de syndere som lever overalt under den vide, høye himmel, så må dere ikke la dåraktige tanker, som djevelen har gitt dere, skille dere fra Guds nåde.»

Merk at Luther kaller det «dåraktige tanker, som djevelen har gitt», når noen blander den skjulte Gud – den Gud som er ubegripelig for oss i sin viten, sin virken og sin vilje – inn i det sikre, åpenbarte ordet, og dermed gjør den allmenne nåden usikker for seg selv.

I et brev fra 1531 kaller Luther slike tanker «djevelens brennende piler» og legger djervt til: «Faller de inn, så la dem falle ut igjen, slik en straks ville spytte ut om det falt skitt i munnen.» Slik taler Luther alltid om Guds åpenbarte og uransakelige vilje.

Kort sammenfattet lærer Luther dette: For vår menneskelige erkjennelse finnes det dyp og en uransakelig vilje i Gud. Til den regner han at Gud vet alt og virker alt, og særlig spørsmålet: Hvorfor de ene og ikke de andre? Men denne viljen kan vi ikke kjenne. Å ville granske den og dømme Guds sinnelag mot oss etter den er dårskap, formastelse og fordervelse.

Hvordan Gud er sinnet mot oss og alle mennesker, kan og skal vi bare dømme etter den åpenbarte viljen. Gud har åpenbart seg i Kristus, slik han ligger i krybben og henger på korset, og i de tegnene han har innstiftet, ord og sakrament: Han vil at alle mennesker skal bli frelst. Slik og ikke annerledes er Gud virkelig sinnet mot oss. Denne

viljen er sikker. Det er den erkjennelsen skal rette seg mot, og troen skal trygt stole på den.

Luther taler ikke slik bare i sine senere år, som i forklaringen til 1. Mosebok. (*Der sier han: Jeg har skrevet at alt er absolutt og nødvendig, men jeg føyde samtidig til at en skal se på den åpenbarte Gud. Der kan du være viss om din tro og din frelse og si: Jeg tror på Guds Sønn, som har sagt: «Den som tror på Sønnen, har evig liv.» Derfor er det i ham ingen fordømmelse eller vrede, men Gud Faders velbehag.*)

Han gir den samme rettledningen allerede i 1525, i «Om den trellbundne vilje», og i et brev til de kristne i Antwerpen samme år. (*I «Om den trellbundne vilje» sier han: Gud i sin majestet skal vi la være; vi har med ham å gjøre slik han er ikledd sitt ord. Når Gud ikke vil døden, skyldes det vår vilje at vi går fortapt. For Gud vil at alle skal bli frelst når han kommer til alle med frelsens ord, og feilen ligger hos viljen som ikke tar imot ham: «Hvor ofte jeg ville samle dine barn … Men dere ville ikke» (Matt 23,37). Til de kristne i Antwerpen skriver han: Gud har forbudt synden og vil den ikke; det har han åpenbart. Men hvordan han lar synden skje, skal vi ikke vite.*)

Riktignok sier også Calvin at en ikke skal granske Guds skjulte vilje, men holde seg til Kristus og evangeliet; Kristus er speilet der vi skal se vår utvelgelse. Men her bedrar Calvin seg selv. Han kan slett ikke vise til Kristus og evangeliet, for etter hans lære er Kristus og evangeliet ikke der for alle som hører ordet.

Han viser da heller ikke til Kristus og evangeliet, men til en indre fornyelse og helliggjørelse, en inngytt nåde (*gratia infusa*) som en må vente på – nåde som en kraft eller egenskap Gud gir mennesket. Den Kristus som Calvin viser til, er ikke han som bar verdens synd og som evangeliet forkynner som alle synderes frelser, men en indre opplysning ved Ånden.

Derfor sier Calvin uttrykkelig at vi ikke skal dømme Guds vilje etter det allmenne kallet, der Gud innbyr alle, også dem han bare vil føre til større fordømmelse. Vi skal dømme den etter det særskilte kallet, Åndens indre opplysning. Calvin bedrar seg også selv med sitt skille mellom guddommens skjulte dyp og Guds åpenbaring i ordet. For Calvin er guddommens dyp ikke skjult, men så klart at han setter en strek over åpenbaringen i ordet, den allmenne nåden.

Det er påfallende hvor ofte Calvin motsier seg selv når han legger fram sin lære om Guds vilje mot menneskene. Han sier stadig at kallet ved ordet er allment også for at de forkastede ikke skal kunne unnskylde seg, men dømme seg selv dobbelt fordi de foraktet Guds kjærlighet og nåde.

Da har Calvin helt glemt at det etter hans lære ikke finnes noen kjærlighet og nåde fra Gud for de forkastede. Da kan de heller ikke forakte den. (*Gerhard viser til Luk 7,30: Fariseerne «gjorde Guds råd til intet for seg», det rådet at Gud ved Johannes ville kalle dem til omvendelse. Et absolutt råd om fortapelse ville de ikke ha gjort til intet, men oppfylt.*)

Det er blitt temmelig vanlig å si at Luther og Calvin i det vesentlige var enige om en åpenbart og en skjult vilje hos Gud. Men de møtes bare i ordene. I saken er de helt uenige, og det viser seg på fire punkter. For det første vil Luther dømme om Guds nådevilje – hva den er, hvor langt den rekker og hva den virker – bare etter Guds ord, etter det Skriften sier. Calvin vil bare bestemme det ut fra utfallet eller den historiske erfaringen.

For det andre lar Luther den allmenne nådeviljen som Skriften vitner om, stå helt urørt. Han sier at det er «dåraktig» å la være å tro den fordi Gud har uransakelige dommer. Calvin undrer seg derimot over dem som ennå tror på den, når evangeliet bare har framgang hos noen.

For det tredje lærer Luther at Gud også virker på dem som går fortapt, for å skape tro i dem og vende fordømmelsen bort. Men det Gud virker gjennom ordet, kan stås imot, og når ordet ikke bærer frukt, skyldes det menneskenes motstand. Calvin nekter at Gud har en vilje som ikke skjer, og han nekter at Gud virker på de fortapte for å omvende dem.

For det fjerde ser Luther bare en tilsynelatende motsigelse mellom Guds åpenbarte vilje og hans uransakelige dommer, og den skal løses i det evige livet. (*Luther taler om tre lys: naturens, nådens og herlighetens lys. I naturens lys er det uløselig at den gode lider og den onde har det godt; det løser nådens lys. I nådens lys er det uløselig hvordan Gud kan fordømme den som ikke av egen kraft kan gjøre annet enn å synde. Men herlighetens lys skal vise at Guds dom er fullkomment rettferdig. I mellomtiden skal vi tro det, slik nådens lys har lært oss.*)

Calvin ser en virkelig motsigelse mellom de uransakelige dommene og den åpenbarte viljen, og han får dem til å stemme ved å la den skjulte viljen oppheve den åpenbarte.

En nyere reformert teolog har pekt på denne forskjellen mellom Luther og Calvin: «Luthers tro, som hviler direkte på ord og sakrament, har ofte framhevet nådemidlenes såkalte objektivitet – ikke bare at de er pålitelige, men at de virker i hvert tilfelle – mot sakramentsfornekterne på en måte som til slutt måtte undergrave troen på predestinasjonen.» Det er riktig. Vi må bare legge til at Luther aldri har hatt en predestinasjonstro i den forstand at nåden bare gjelder noen.

Sluttbemerkning

Luther og Konkordieformelen holder fast ved begge sannhetene om Guds nådevilje: Nåden er allmenn, og frelsen er av nåde alene. De gjør det uten at fornuften skal forlike dem, og derfor sier de at spørsmålet «Hvorfor de ene og ikke de andre?» ikke kan løses i dette livet.

Dette har fått kritikk fra alle kanter helt til vår tid, fra skarp fordømmelse til vennlig unnskyldning.

Fra kalvinistisk side sier en at det bare finnes to store teologiske systemer i den evangeliske kristenhet, kalvinismen og arminianismen; den lutherske læren får ingen rett til å finnes. Fra synergistisk side sier en at hvis man vil holde fast ved den allmenne nåden, må man slippe nåden alene. (*Slik også den senere Melanchthon: Fordi løftet er allment og det ikke finnes motstridende viljer i Gud, må det være en grunn til forskjellen i oss selv, til at Saul ble forkastet og David tatt imot.*)

Selv velmenende senere lutherske dogmatikere regner det for «noe harde ord» når Luther og Brenz – og Konkordieformelen med dem – sier at de ikke kan besvare spørsmålet i dette livet.

Denne kritikken viser at kritikerne er kommet til kort i teologien. Bare kalvinismen eller synergismen kan besvare spørsmålet. Men Skriften er verken kalvinistisk eller synergistisk; den lærer både den allmenne nåden og nåden alene. Den som besvarer spørsmålet, har derfor gitt opp at Skriften alene skal avgjøre.

Dessuten gjør begge løsningsforsøkene troen på Kristus helt umulig. Se først på kalvinismen. Når den lærer at Guds nåde i Kristus slett ikke finnes for de fleste mennesker, må hver tilhører bli i tvil om

nåden gjelder ham. Det gjelder særlig den synderen som loven har rammet. Men denne tvilen utelukker troen.

At mange likevel kommer til tro i kalvinistiske menigheter, kommer av at både predikanter og tilhørere glemmer læren om at nåden bare gjelder noen. Kalvinistiske lærere sier også uttrykkelig at en særlig i anfektelsen må se på de skriftordene som taler om den allmenne nåden. Slik gjendriver kalvinismen seg selv, enda den ofte opptrer så selvsikkert og håner det som uforstand å holde fast ved den allmenne nåden.

Heller ikke arminianismen og synergismen kan føre noe menneske til tro på Guds nåde i Kristus. De lar ikke frelsen avhenge av Guds nåde i Kristus alene; det avgjørende blir menneskets selvbestemmelse, bedre forhold, mindre motstand eller mindre skyld.

Så lenge hjertet tror at nåden bare er for den som kan vise fram det rette forholdet eller den mindre skylden for Gud, våger ikke synderen som loven har rammet, å gripe nåden. Troen kan da slett ikke bli til, for det er troens art at den bare bygger på nåde. (*Apologien sier: «Så ofte Skriften taler om troen, mener den den tro som bygger på idel nåde.»*)

Skriften kaller det uttrykkelig et frafall fra nåden å tilskrive seg selv et fortrinn framfor andre mennesker, en mindre skyld og dermed et visst krav på nåden. (*I Rom 11,18–22 sier apostelen til hedningene: «Ros deg ikke mot greinene!» De står bare i troen så lenge de ikke tilskriver seg noe fortrinn framfor jødene, men holder fast ved Guds godhet.*)

Men også her er praksis ofte bedre enn teorien. Allerede Luther minnet i «Om den trellbundne vilje» om at mange som med munnen bygger frelsen på sitt forhold, i hjertet og for Gud bare bygger på nåden.

Til slutt er det tydelig at både den kalvinistiske og den synergistiske løsningen gjør om Skriftens lære om den saliggjørende nåde. Etter Skriften er nåden Guds ufortjente gunst for Kristi skyld (*gratuitus Dei favor propter Christum*). Begge gjør den om til en inngytt nåde (*gratia infusa*), en kraft eller egenskap Gud gir mennesket.

Den som nekter at evangeliet forkynner Guds nådige sinnelag mot alle, må vise dem som spør etter nåden, til det nåden virker i mennesket. Synergistene gjør det fra første stund når de sier at omvendelsen og frelsen ikke bare avhenger av Guds nåde i Kristus, men også av at mennesket forholder seg bedre.

Alle som vil være kloke ut over Skriften og besvare spørsmålet «Hvorfor de ene og ikke de andre?» i dette livet, havner slik på romerkirkens grunn, i gjerningslæren. Dette viser hvor fast den kristne lære, slik Skriften åpenbarer den, henger sammen. Luther sammenligner den med en sluttet ring. Hvis man retter på enkelte lærestykker for å fjerne hull og tilsynelatende motsigelser, til beste for et såkalt vitenskapelig system, ender det med at hovedlæren i kristendommen blir ødelagt: rettferdiggjørelsen ved troen uten gjerninger.

Kristi person

Læren om Kristus

Da vi bestemte hva nåden er, så vi at Guds nåde mot syndeverdenen ikke er en absolutt nåde, som bare hviler på Guds makt. Den er en nåde som kommer ved Kristus, og som Kristus har vunnet. Dette viser hvor viktig læren om Kristus er.

Etter kirkens språkbruk kaller vi som regel læren om rettferdiggjørelsen den sentrale artikkelen i den kristne lære, den artikkelen kirken står og faller med. Men læren om rettferdiggjørelsen bygger direkte på læren om Kristus, nærmere bestemt på læren om hans person som Gud og menneske og om det verket han har gjort som Gud og menneske.

Gud rettferdiggjør oss syndere av nåde, uten lovgjerninger, men «ved forløsningen i Kristus Jesus» (Rom 3,24), fordi Kristus har betalt for oss. Og Skriften legger særlig vekt på at han som betalte, ikke er noen ringere enn Guds Sønn: «Vi ble forlikt med Gud ved hans Sønns død» (Rom 5,10).

Heller ikke troen som tar imot rettferdiggjørelsen, kan ha et hvilket som helst innhold. Den har ikke Kristus som mål på en hvilken som helst måte – som lovlærer, dydsforbilde eller den som åpenbarer at Gud er alles far. Troen holder seg til den Kristus som er «den levende Guds Sønn» (Matt 16,16), og som «ga seg selv til en løsepenge for alle» (1 Tim 2,6).

Harnack mente at bare Faderen hører med i evangeliet. Men Sønnen hører også med. Den som ikke vil la den saliggjørende troen holde seg til Kristus som Gud og menneske og til det verket han gjorde da han forsonte oss, opphever den kristne læren om rettferdiggjørelsen

og dermed hele kristendommen. Derfor må vi med den største flid holde læren om Kristus ren for alle forfalskninger.

Inndelingen av læren om Kristus

Fordi villfarelsene har vært så mange, har det blitt vanlig å dele læren om Kristus i tre for å legge den fram fra alle sider. **I.** Læren om Kristi person som Gud og menneske. **II.** Læren om Kristi to stander, fornedrelsens og opphøyelsens stand, fordi Skriften viser Kristus etter menneskenaturen i to tilstander, i en tjeners skikkelse og i Guds skikkelse (Fil 2,6–9; Luk 24,26). **III.** Læren om Kristi verk eller embete.

Mot villfarelsen har det stadig vært nødvendig å vise at Kristus ikke bare lærte Guds lov og levde den ut for menneskene. Han er menneskenes Frelser nettopp fordi han i deres sted gikk inn under både lovens plikt (Gal 4,4–5) og lovens forbannelse (Gal 3,13).

Den unyttige og farlige spekulasjonen om at Guds Sønn ville ha blitt menneske selv om menneskene ikke hadde syndet, skal vi vurdere i læren om Kristi verk.

I. Læren om Kristi person

Mange har klaget over at læren om Kristi person blir lagt fram altfor vidløftig og tungt, særlig hos de lutherske dogmatikerne, men også allerede i Konkordieformelen og hos Luther. De behandler utførlig Kristi sanne og fullkomne guddom, deretter hans sanne og fullkomne menneskenatur, og til slutt svært utførlig den personlige forening (*unio personalis*), naturenes fellesskap (*communio naturarum*) og egenskapenes meddelelse (*communicatio idiomatum*).

Framstillingen er utførlig, og vi kan innrømme at noen av de gamle dogmatikerne kunne ha gjort enkelte deler kortere uten å miste noe av grundigheten. Men det er historisk og saklig galt å tro at de gamle lærerne skrev så utførlig bare av stridslyst og til plage for menneskene. Skylden ligger hos villærerne. De ble aldri trette av å fornekte, utførlig og på mange måter, både Kristi sanne guddom, hans sanne menneskenatur og den personlige forening av den guddommelige og den menneskelige naturen i ham.

Da var det rett av kirkens lærere, som så hvor viktig læren om Kristi person er, å vise at alle disse sannhetene står i Skriften, og å forsvare dem. Heller ikke vi kan i vår tid slippe å legge læren om Kristi person

utførlig fram, for motstanderne er der fortsatt – enda vi helst skulle vært fri for det.

Allerede Luther klaget over at villærerne tvang ham til å føre strid om læren om Kristus: «Over en så salig og trøstefull artikkel skulle en alltid være glad, uten strid og tvil, og takke Gud Fader for at han har latt sin kjære Sønn bli menneske og bror, lik oss. Men den lede Satan lager slik ulyst ved stolte, ærgjerrige og fortvilte folk at den salige gleden blir ødelagt for oss. Det være Gud klaget!»

Læren om Kristi person i sammenheng

Det ville være helt galt å tro at den kristne kirke først med tiden kom til rett kunnskap om Kristi person, etter hvert som den formet sine faguttrykk. Luther har helt rett når han viser at den rette læren om Kristi person, også om egenskapenes meddelelse, har vært kjent og trodd i kristenheten fra begynnelsen av, før alle kirkemøtevedtak, på grunn av de klare skriftordene. Kirkemøtet i Efesus, sier han, stilte ikke opp noe nytt i troen, men forsvarte den gamle troen mot Nestorius.

Alt det som for eksempel den lutherske bekjennelsen sier om Kristi person, tror og kjenner den kristne, fordi det er klart åpenbart i profetenes og apostlenes ord. Den kristne tror at Kristus har to naturer når han leser eller hører at Guds evige Sønn ble menneske av jomfru Maria (Gal 4,4; Joh 1,1–2.14).

Han tviler ikke på at personen er én, for han hører at en og samme framstiller seg både som Menneskesønnen og som den levende Guds Sønn (Matt 16,13–17). Han tviler heller ikke på at naturene har et virkelig fellesskap, for Skriften sier at hele guddommens fylde bor legemlig, ikke ved siden av, men i Kristi menneskenatur (Kol 2,9).

Den kristne tror på Skriftens vitnesbyrd at «herlighetens Herre» ble korsfestet (1 Kor 2,8), og at Kristi lidelse og død har sin verdi nettopp i dette (Rom 5,10; 1 Joh 1,7). Det er den første arten av egenskapenes meddelelse. Han tror også, fordi skriftordene sier det, at Kristus i tiden har fått allmakt, allvitenhet og så videre etter sin menneskenatur (Matt 28,18; 11,27; Joh 3,34–35). Med Skriften for øye faller det ham slett ikke inn at allmakt og allvitenhet her bare skulle være «endelige, store gaver».

Når Kristus lover sin kirke at han vil være med den alle dager inntil verdens ende (Matt 28,20), tenker den kristne seg ikke sin Frelser nær-

værende uten og utenfor sin menneskenatur, men med og i den. Han tilskriver altså Kristus også etter menneskenaturen allestedsnærværelse, på samme måte som allmakt og allvitenhet. Det er den andre arten, majestetsarten.

Skriften sier også at Guds Sønn ble åpenbart i kjødet nettopp for å gjøre ende på djevelens gjerninger og frelse menneskene ved det han gjorde i det kjødet han hadde tatt på seg (1 Joh 3,8; Hebr 2,14–15). Den kristne tenker seg derfor ikke annet enn at Kristus gjør sine gjerninger som profet, yppersteprest og konge ikke ved siden av, men i og ved det kjødet han tok på seg, altså etter begge naturer. Han tror at Kristus handler i én gudmenneskelig handling, selv om han ikke kjenner faguttrykket. Det er den tredje arten, embetsarten.

Tanken at «det endelige ikke kan romme det uendelige» (*finitum non est capax infiniti*) ligger den kristne helt fjernt. Skriftordene har gjort ham viss på at Guds Sønn virkelig har gått inn i kjødet, altså har forent det uendelige med det endelige i én person.

Denne korte framstillingen bygger på klare skriftord som enhver kristen kan forstå, og likevel inneholder den hele læren om Kristi person helt ut til de ytterste spissene. Også nyere teologer innrømmer at når en først godtar at Gud og menneske er personlig forent i Kristus, følger det innerste fellesskapet mellom naturene og egenskapenes meddelelse helt av seg selv.

Kristi sanne guddom

Skriften legger stor vekt på hvem Kristus er, særlig på at han er Gud. I nyere tid har noen igjen påstått at en «kristologisk» bekjennelse ikke er en forutsetning for evangeliet, og at Kristus slett ikke tok setningen «Jeg er Guds Sønn» inn i sitt evangelium (Harnack). Det motsatte er tilfellet. Kristus selv stiller bekjennelsen til at han er Gud i vesen, så sterkt fram at han bare godkjenner troen på seg som virket av Gud der denne bekjennelsen finnes.

I Matt 16,13 ff. holder Kristus en katekisasjon med disiplene om sin egen person. Han spør, og disiplene forteller at folk holder ham for døperen Johannes, Elia, Jeremia eller en av profetene, altså for et vanlig menneske.

Kristus appellerer til den bedre kunnskapen som hans Far i himmelen, ikke kjøtt og blod, har virket i disiplene, og slår fast at

Menneskesønnen er «den levende Guds Sønn». Saligheten henger på denne bekjennelsen: «Salig er du, Simon, Jonas sønn!» Bekjennelsen er klippen som Peter har sitt navn fra, og som Kristi kirke står på, så dødsrikets porter ikke skal få makt over den.

Guds kirke til alle tider har holdt fast ved denne bekjennelsen – at Menneskesønnen er den levende Guds Sønn – både mot grove og mer fine villfarelser.

Unitarerne påstår at Kristus bare blir kalt Gud, uten å være Gud i vesen. Det kommer ut på det samme når nyere teologer (Ritschl og hans skole) sier at det å kalle Kristus Gud ikke er en dom om hva han er, bare en «verdidom». Allerede de Wette sa at troen på Kristi guddom er av «ideal estetisk art» og hører til «den fromme følelsen», men ikke bygger på en guddommelig natur i Kristus.

Også såkalt positive teologer i vår tid gir opp at Kristus er Gud i vesen («tonaturlæren»). De gjør for eksempel Kristi guddom om til en forsterket gudsvilje som virker på en enestående måte i Kristus. Det er unitarisk farvann. Subordinatianerne vil beholde at Kristus er Gud i vesen, ikke bare av navn. Men han skal være Gud av ringere kvalitet – Gud «bare i ordets andre betydning».

I læren om Gud har vi vist utførlig at både unitarerne og subordinatianerne har Skriften mot seg, og at bare kirkens bekjennelse er i samsvar med Skriften: Sønnen er av samme vesen som Faderen (*homoousios*), ett og det samme vesen i tallet.

Her gjentar vi bare kort, med tanke på Kristi forløsningsverk: Når Skriften kaller Kristus «Gud» (Joh 1,1) og «Guds Sønn» (Matt 16,16), bruker den ikke ordene i uegentlig betydning, slik også skapninger kan kalles guder fordi de har en guddommelig oppgave (Joh 10,35). Skriften bruker dem i egentlig betydning, om hva han er i vesen.

Det går ugjendrivelig fram av at Skriften tilskriver Sønnen det samme guddommelige vesenet som Faderen, de samme guddommelige gjerningene – ikke like, men de samme i tallet – og i det hele alle de guddommelige egenskapene. For når Kristus sier: «Jeg og Faderen er ett» (Joh 10,30), gjelder det ikke enhet i sinn, vilje eller kraft, slik arianere, sosinianere og subordinatianere vil ha det, men enhet i vesen, og det i tallet. Sammenhengen tillater ingen annen forståelse.

I vers 28 sier Kristus at han er allmektig og virker med allmakt: Ingen skal rive hans får ut av hans hånd. I vers 29 føyer han til at

ingen kan rive de fårene Faderen har gitt ham, ut av Faderens hånd. Han og Faderen har altså den samme allmakten og virker med den. Det begrunner han i vers 30: «Jeg og Faderen er ett» – de er ett i vesen.

På samme måte sier Joh 5,17 at Faderen og Sønnen virker én og samme allmaktsgjerning: «Min Far arbeider inntil nå, også jeg arbeider.» Judeerne så en gudsbespottelig anmasselse i disse ordene, fordi Jesus «gjorde seg selv lik Gud» (v. 18).

Men han svekket ikke påstanden. Tvert imot forsterket og begrunnet han den med at han virker ett med Faderen: «Det han gjør, det gjør Sønnen likeså» (v. 19). Sønnen kan ikke gjøre noe av seg selv, fordi det ikke er to allmaktsgjerninger, men én og den samme i Faderen og Sønnen. Den såkalte ortodokse forståelsen av stedet er den eneste som teksten bærer.

Om de guddommelige egenskapene generelt vitner Skriften: Kristus er før Abraham (Joh 8,58) og før verden (Joh 17,5; 1,1). Han har skapt verden (Hebr 1,10; Joh 1,3), han holder den oppe og er nærværende i den: «Alt består ved ham» (Kol 1,17). Han vet alt (Joh 21,17). Han er allmektig som Faderen (Joh 10,28–30), han vekker opp de døde som Faderen (Joh 5,21.28–29), og han gjør i det hele undere som Faderen, av egen kraft (Joh 2,11; 1,14). Derfor skal alle skapninger tilbe ham som sin Gud og Herre (Joh 5,23; 20,28; Fil 2,9 ff.).

Noen subordinatianere har kommet med den merkelige innvendingen at Kristus bare blir kalt «Gud» i omsagnet, ikke som subjekt, og derfor er Gud av lavere rang eller kvalitet.

Innvendingen bygger på en tro på flere guder. I egentlig forstand er «Gud» ikke et artsbegrep. Ordet betegner alltid det ene guddommelige vesenet, som bare finnes én gang. Innrømmer en at Guds Sønn er Gud i vesen, men likevel kaller ham «Gud i ordets andre betydning», tenker en seg at det finnes tre guddommelige vesener som er forskjellige i rang og kvalitet, slik det finnes tre forskjellige guddommelige personer: en øverste Gud og to underguder. Subordinatianismen er et åpenbart tilbakefall til hedensk tro på mange guder.

(*Saken er snarere omvendt: Kristus blir kalt Gud til og med i omsagnet – «Ordet var Gud» (Joh 1,1) – og i tiltale – «Din trone, Gud» (Hebr 1,8), «Min Herre og min Gud!» (Joh 20,28) – og det med tillegg som «den sanne Gud» (1 Joh 5,20), «den store Gud» (Tit 2,13) og «Gud over alle*

ting» (Rom 9,5). Når en skal bestemme hva noe er, er det nettopp omsagnet som teller.)

Ordene «min Far er større enn jeg» (Joh 14,28) beskriver Kristus etter menneskenaturen, og det i fornedrelsens stand. For sammenhengen taler om en tilstand hos Kristus som opphører når han går til Faderen.

Hvordan kunne bare Sønnen bli menneske, uten at Faderen og Den Hellige Ånd ble det, når det guddommelige vesenet er ett i tallet? Til det kan vi bare si med Luther: «Jeg skulle gjerne være like klok som en hvilken som helst kjetter, om jeg kunne begripe det.» Alle forsøk på forklaring er av det onde.

På grunnlag av Skriftens vitnesbyrd holder den kristne tro fast ved to ting: at ikke bare en del av guddommen, men hele guddommens fylde er i Guds Sønn (Kol 2,9), og at ikke Faderen, men bare Sønnen ble menneske da tidens fylde kom (Gal 4,4–5).

(Luther: «Når Johannes sier: 'Ordet ble kjød', stenger han Faderen og Den Hellige Ånd ute og beholder bare Sønnen. Spør du fornuften hvorfor Sønnen og ikke Faderen ble menneske, blir den til en narr over det. Hvordan det går til, skal du tro og ikke vite, men spare til den salige dagen da vi blir forløst. Det heter: troes, ikke ses, måles eller gripes.»)

Hvorfor Kristi sanne guddom blir fornektet

Skriften vitner så klart om at Kristus er sann Gud. Hvorfor blir det likevel fornektet igjen og igjen? For det første av rasjonalistiske grunner. Er Kristus ikke sann Gud, men bare døperen Johannes, Elia, Jeremia eller en av profetene, slik folk mente (Matt 16,13 ff.), slipper en å tro det mysteriet som alle må bekjenne er stort (1 Tim 3,16): at Menneskesønnen er den levende Guds Sønn, altså at én person er Gud og menneske. Typisk er de Wettes naive bemerkning at læren om at Kristus er Gud i vesen, «forvirrer» hele læren om Kristi person.

Men først og fremst ligger det en pelagiansk interesse bak når Kristi sanne guddom blir fornektet. Alle naturlig sinnede mennesker innbiller seg at mennesket kan og må komme til himmelen ved egne gjerninger. Den innbilningen kan mennesket beholde så lenge det holder Kristus for et vanlig menneske og bare et dydsforbilde.

Men er Gud selv åpenbart i kjødet i Kristus for å forløse menneskene som Gud og menneske, ved det han gjorde (Gal 4,4–5) og led (1 Joh 1,7), da står det urokkelig fast at alle menneskeverk – også den

såkalte moralreligionen – er ingenting når det gjelder å vinne frelse. Da kan menneskene bare bestå for Gud og bli salige når de helt fortviler over sin egen moral og sine egne gjerninger og setter sin lit alene til Kristi fortjeneste som Gud og menneske, ved troen alene. Kristi sanne guddom driver ut pelagianismen og all gjerningslære, som hvert naturlig sinnet menneske ligger fanget i.

Luther innskjerper dette med kraft. Han sier om Gal 2,20: «Disse ordene – 'Guds Sønn', 'han som elsket meg' og 'ga seg selv for meg' – er bare tordenslag og ild fra himmelen mot lovens rettferdighet og læren om gjerningene. Så stor ondskap, villfarelse, mørke og uvitenhet var det i min vilje og forstand at jeg bare kunne bli satt fri ved en så usigelig stor løsepenge.»

Og videre: «Vil du ennå komme med din munkekappe og din tonsur, med din kyskhet, lydighet og fattigdom? Hva er alt det? Ja, hva er Mose lov og lovens gjerninger? Hva er alle martyrenes lidelser og alle de hellige englers lydighet sammenlignet med Guds Sønn, som ble gitt i døden – og det i den mest vanærende død, korsets død, så hans dyrebare blod ble utøst helt og fullt, og det for dine synder? Ser du denne skatten, skulle du forbanne alle kapper, tonsurer, løfter, gjerninger og fortjenester, trå dem i skarnet og forvise dem til helvete. Det er en forferdelig gudsbespottelse å finne på en gjerning som skal forsone Gud, når han ikke kan forsones på annen måte enn ved denne uendelige skatten, hans Sønns død og blod. For én liten dråpe av det er mer verdt enn all skapningen.»

Derfor driver Luther med kraft «kristologi» også når han preker for folket, særlig artikkelen om Kristi sanne guddom i vesen. I en preken over Matteus 23 sier han: «Disse tekstene skal en se godt på, så vi holder fast ved artikkelen om Kristi guddom, som vi bekjenner i vår kristne tro: 'Jeg tror på Jesus Kristus, hans enbårne Sønn, vår Herre, som ble unnfanget ved Den Hellige Ånd.' Kristus er en annen person enn Faderen. Selv om han ikke er Faderen, er han likevel himmelens og jordens skaper, har guddommelig vesen og natur og er siden også født i tiden av jomfru Maria. Likevel er det ikke to Kristuser eller to sønner, men én Jesus, som har to naturer forent i én person. Hvis denne artikkelen vakler, er vi fortapt. Blir den borte, er vi ikke lenger kristne.»

Når Luther legger slik vekt på Kristi guddom, følger han bare Skriften. Skriften finner den forløsende verdien av at Kristus oppfylte loven, og den forsonende kraften i hans død, nettopp i at det er Guds Sønn som oppfylte loven og døde: «Gud utsendte sin Sønn … født under loven, for at han skulle kjøpe dem fri som var under loven» (Gal 4,4–5). «Vi ble forlikt med Gud ved hans Sønns død» (Rom 5,10).

Kristi sanne menneskenatur

Kirkens lærere har måttet legge utførlig fram at Kristus har en sann og fullkommen menneskenatur, for innenfor den ytre kristenhet har noen helt fornektet den ved å si at Kristus bare hadde et skinnlegeme. Slik lærte doketene og gnostikerne, fordi de mente at materien er det onde.

Andre har lemlestet den. De har gitt Kristus et legeme uten sjel (arianerne), et legeme og en sjel uten en fornuftig ånd (Apollinaris), legeme og sjel uten en menneskelig vilje (monoteletene), eller generelt et høyere, åndelig kjød som ikke er av samme vesen som vårt (gnostikeren Valentinus og svermere i det 16. og 17. hundreåret). (*Valentinus lærte at Kristus gikk gjennom Maria med et himmelsk legeme, som vann gjennom en kanal, uten å ta en menneskenatur som vår fra henne. Konkordieformelen avviser den samme læren hos gjendøperne.*)

Skriften lærer klart og tydelig at Kristus har en sann og fullkommen menneskenatur. Den kaller ham ikke bare «menneske» (1 Tim 2,5; Joh 8,40) og «Menneskesønnen» (Matt 8,20). Den viser også på mange måter at den ikke mener et skinnmenneske, men et virkelig menneske. Etter sin guddommelige natur er han den enbårne fra Faderen (Joh 1,14). Etter sin menneskelige natur er han av Israels fedre (Rom 9,5), og deres menneskelige vesen er gått over på ham.

Derfor kalles han Abrahams ætt (1 Mos 22,18; Gal 3,16), Davids spire (Jer 23,5), Marias sønn (Luk 2,7) og så videre. Skriften gir oss til og med to slektstavler for Kristus som menneske. (*Matt 1,1 ff. viser Kristus som Davids sønn etter arveretten, Luk 3,23 ff. som Davids sønn etter naturlig avstamning. Også arverettens slektstavle viser at han er menneske, for bare et menneske kan være knyttet til andre mennesker ved arverett.*)

At Kristus ikke tok med seg sin menneskenatur fra himmelen, men tok den fra sine israelittiske forfedre og særlig fra jomfru Maria, kom-

mer også fram ved at han kalles frukten av Marias morsliv (Luk 1,42). Dessuten nevner Skriften de enkelte delene av hans menneskenatur: legemet (Joh 2,21), «kjøtt og ben» (Luk 24,39), sjelen (Matt 26,38), ånden (Luk 23,46) og den menneskelige viljen: «La ikke min vilje skje» (Luk 22,42). Hebr 2,14 sammenfatter alt: «Da nå barna har del i kjøtt og blod, fikk også han på samme vis del i det.»

Den som fornekter Kristi sanne menneskenatur, gjør det altså av andre grunner enn Skriften. Også her ligger rasjonalisme og pelagianisme til grunn. Rasjonalismen ligger bak når gnostikerne holdt det for upassende og umulig at Gud skulle forbinde seg med et stofflig menneskelegeme. Den ligger også bak når apollinaristene og monoteletene mente at Gud og menneske ikke kunne bli én person hvis Kristi menneskenatur også fikk en fornuftig menneskesjel og en menneskelig vilje.

Pelagianismen ligger bak når en fornekter eller lemlester Kristi menneskenatur fordi en ikke ser at Kristi stedfortredende fyllestgjørelse (*satisfactio vicaria*) er nødvendig – det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden. Gnostisismen mangler alle forutsetninger for denne læren i Skriften. Med sin dualisme kjenner den ingen skyld som hviler på mennesket, bare et syndestoff som har trengt inn i mennesket. For gnostikerne er forløsningen ved Kristus derfor ikke at en skyld blir slettet, men at syndestoffet blir skilt ut – noe de alvorligste av dem ville oppnå ved askese.

Også der Kristi menneskenatur blir avkortet og lemlestet – hos apollinaristene, eutykianerne, monoteletene, weigelianerne og andre –, har en mistet av syne at soningen er nødvendig. En glemmer at Forløseren ikke bare skulle vise seg i kjødet, men utføre et arbeid i det kjødet han hadde tatt på seg. «Hans sjel har hatt møye», sier Jes 53,11. (*Det hebraiske ordet ʿamal rommer både arbeid og møye. Kristi lidelse var et møysommelig arbeid; han arbeidet med alle krefter i legeme og sjel.*)

Forløseren måtte i menneskenes sted gå inn under både plikten og straffen i den loven som er gitt menneskene og binder dem (Gal 4,4–5; 3,13). Det kunne han bare ved å ta på seg en fullkommen menneskenatur og bli menneskene lik i alt, bare uten synd.

Når Skriften beskriver forløsningsverket, legger den derfor like stor vekt på Kristi sanne og fullkomne menneskenatur som på hans sanne guddom. Den kaller Forløseren og mellommannen ikke bare

menneske, Menneskesønnen, Davids sønn, Marias sønn og så videre. Den stiller ham også fram for oss med alt som er særegent for menneskenaturen og i alt den gjør, og den lar ham sette alle krefter i legeme og sjel inn for forløsningen.

Hans sjel har hatt møye (Jes 53,11). Han faller på kne og ber (Luk 22,41). Sorg og angst kommer over ham (Matt 26,37), hans sjel er bedrøvet inntil døden (Matt 26,38), og svetten hans blir som bloddråper (Luk 22,44). Han legger sin menneskelige vilje under Faderens vilje (Luk 22,42). Han tørster (Joh 19,28). Han «bar våre synder på sitt legeme opp på treet» (1 Pet 2,24). Til et slikt forløsningsverk duger avgjort ikke et såkalt «himmelsk» kjød som ikke er av samme vesen som vårt, eller en menneskenatur uten fornuftig sjel og menneskelig vilje.

De gamle lærerne går derfor ikke ut over Skriften når de på mange måter sier at Kristi forløsningsverk faller bort når en fornekter at han har en sann og fullkommen menneskenatur. (*Kyrillos av Jerusalem*: «*Var menneskeblivelsen et skinn, er også frelsen et skinn.*»)

Mot dem som avkorter Kristi menneskenatur, er også Gregor av Nazianz' kjente setning rettet: «Det som ikke er tatt opp, er ikke helbredet.» De lutherske lærerne tar opp setningen. De viser at det er å vri Skriften når en vil bruke steder som Rom 8,3 («i syndig kjøds lignelse»), Fil 2,7 («i sin ferd var funnet som et menneske») og Joh 6,41 («brødet som er kommet ned fra himmelen») for å bevise at Kristi menneskenatur ikke er av samme vesen som vår.

(*Rom 8,3 sier ikke at Kristus kom i kjøds lignelse, men i syndig kjøds lignelse: Hans kjød var likt det syndige kjødet, men var ikke syndig selv. Ordet «lignelse» utelukker ikke at menneskenaturen er virkelig, bare at den var syndig; derfor står det til slutt i verset bare «i kjødet»: Gud «fordømte synden i kjødet». Kristus kunne komme i kjødet, men ikke i syndig kjød, for han måtte være uten synd (Hebr 4,15) for å kunne fordømme synden i kjødet.*)

(*I Fil 2,7 står ordet for den ytre skikkelsen* (schēma) *ikke mot at kjødet er virkelig, men mot den herliggjørelsen som fulgte; Paulus beskriver hvordan Kristus fremsto i fornedrelsens stand. Joh 6,41 taler etter sammenhengen om Kristus etter hans guddommelige natur. At han kom ned fra himmelen, betyr ikke at han bar et himmelsk legeme inn i jomfruens morsliv, men at Ordet tok på seg kjød. Guds Sønn, som fyller himmel og*

jord, flyttet seg ikke fra sted til sted. Han var nærværende i Maria allerede før, som i alle andre skapninger, og han «kom ned» slik Gud ellers sies å stige ned (1 Mos 11,5): ved å åpenbare seg på jorden, da han tok menneskenaturen av henne og forente den uatskillelig med seg i én person.)

Til at Kristi menneskenatur er sann, hører også at den er skapt. Da Schwenkfeld fornektet det, svarte de lutherske teologene ham på møtet i Schmalkalden i 1537: «Vi forkaster Schwenkfelds vanvidd og sier at menneskenaturen i Kristus både forblir og er skapning, som Johannes sier: 'Ordet ble kjød.'»

Kort sagt: På grunnlag av Skriften har den kristne kirke fra begynnelsen og til alle tider holdt fast ved Kristi sanne, fullkomne menneskenatur like så vel som hans sanne guddom. Kirkemøtet i Kalkedon sier at Kristus etter sin guddommelige natur er av samme vesen som Faderen, og etter sin menneskelige natur av samme vesen som oss mennesker. Det gjengir bare Skriftens klare lære.

(*Den apostoliske og den nikenske trosbekjennelse uttrykker både den sanne guddom og den sanne menneskenatur i andre artikkel. Den athanasianske sier: «Han er fullkommen Gud og fullkomment menneske, med fornuftig sjel og menneskelig kjød.» Og Luther i forklaringen til andre artikkel: «Jeg tror at Jesus Kristus, sann Gud, født av Faderen fra evighet, og også sant menneske, født av jomfru Maria, er min Herre, som har forløst meg, fortapte og fordømte menneske.»*)

Det ligger i sakens natur at «av samme vesen» betyr noe forskjellig i de to tilfellene. Med Faderen er Sønnen ett vesen i tallet; med menneskene er han av samme vesen bare etter arten. Det guddommelige vesenet finnes bare én gang, men det menneskelige vesenet finnes i like mange eksemplarer som det finnes personer.

Hvorfor Kristus måtte være både Gud og menneske

For å vise hvor viktig Kristi sanne guddom og sanne menneskenatur er for forløsningsverket, stiller kirkens lærere ofte her spørsmålet: «Hvorfor måtte Kristus være både sann Gud og sant menneske?» Med små forskjeller i ordlyden svarer de som den gamle katekismeforklaringen: «Et menneske måtte han være for å kunne lide og dø. Men intet vanlig menneske kunne bære menneskeslektens synd sammen med Guds vrede og lovens forbannelse, gjøre fullt opp for Guds uendelige rettferdighet eller overvinne død, djevel og helvete. Derfor måtte han også være sann Gud.»

Dette svaret er ikke en «dogmatisk konstruksjon» eller et altfor «juridisk» menneskelig syn. Det gjengir bare Skriftens lære. Det har vi allerede sett av at Skriften grunner forløsningen både på Kristi sanne guddom og på hans sanne menneskenatur (Gal 4,4–5; Rom 5,10; 1 Joh 1,7; 3,8), og av at den uttrykkelig sier at et vanlig menneske ikke kan forløse: «En mann kan ikke utløse en bror, han kan ikke gi Gud løsepenger for ham» (Sal 49,8; se også Rom 8,3–4). Mer om dette i læren om egenskapenes meddelelse og om Kristi verk.

Her vil vi bare minne om et ord av Luther: «Vi kristne må vite dette: Hvis ikke Gud er med i vektskålen og gir tyngden, synker vi til bunns med vår skål. Jeg mener det slik: Hvis det ikke skulle hete at Gud er død for oss, men bare et menneske, da er vi fortapt. Men når Guds død og 'Gud døde' ligger i vektskålen, da synker han ned, og vi stiger opp som en lett, tom skål. Han kan nok også stige opp igjen eller springe ut av sin skål. Men han kunne ikke sitte i skålen uten å bli et menneske som oss.»

Den som fornekter at Kristus i vårt sted måtte gjøre fullt opp for synden, bryr seg i grunnen verken om Kristi sanne guddom eller om hans sanne menneskenatur.

Menneskesønnen

Uttrykket «Menneskesønnen» har fått en stor litteratur, og de «teologiske undersøkelsene» har kommet til svært forskjellige resultater. Det burde ikke ha vært slik, for nettopp om dette uttrykket har vi en uttrykkelig forklaring fra Kristus selv (Matt 16,13–17). Her holder Kristus, som vi har sett, en katekisasjon med disiplene om hva «Menneskesønnen» betyr. Han avviser de gale svarene (døperen Johannes, Elia, Jeremia eller en av profetene) og slår fast det rette: Menneskesønnen er «den levende Guds Sønn» (v. 16). Menneskesønnen er altså det underfulle skuddet på menneskeslekten, der Guds Sønn er blitt menneske.

De omsagnene Skriften ellers knytter til Menneskesønnen, fører til det samme. Om Menneskesønnen sier Skriften både alt det som hører mennesket til, og alt det som hører Gud til. Menneskesønnen er fattig (Matt 8,20), eter og drikker (Matt 11,19), blir hånet, lider og dør (Matt 17,12.22–23; 20,18–19). Men han ser også hjertets tanker (Matt 9,4), tilgir synder (Matt 9,6), er herre over sabbaten (Matt 12,8), sitter ved Guds høyre hånd og hersker over alt (Matt 26,64; Dan 7,13–

14) og kommer igjen i guddommelig herlighet for å dømme levende og døde (Matt 25,31 ff.).

Menneskesønnen er altså verken «idealmennesket», «menneskehetens blomst» eller noe annet som bare er menneske. Han er det enestående, underfulle mennesket som Guds Sønn er blitt åpenbart i, «for at han skulle gjøre ende på djevelens gjerninger» (1 Joh 3,8). Både uttrykket og saken finnes allerede i Det gamle testamente (Dan 7,13–14). (*Gerhard: Messias ble på den tiden vanlig kalt Menneskesønnen etter Daniel, han som Daniel beskriver i synet.*)

Det særegne ved Kristi menneskenatur

Selv om Kristi menneskenatur er av samme vesen som vår, har den særtrekk som Skriften legger stor vekt på.

1. Menneskenaturen ble til ved Den Hellige Ånd. Siden Adam og Eva har alle mennesker fått sin menneskenatur ved naturlig avstamning fra et foreldrepar, far og mor. Men Kristus stammer ikke fra et foreldrepar, fra Josef og Maria, men bare fra Maria, og det fra jomfru Maria. Den hellige skrift tilskriver uttrykkelig Den Hellige Ånd det at jomfru Maria unnfanget Guds Sønn etter menneskenaturen: «Det viste seg at hun var med barn, ved Den Hellige Ånd» (Matt 1,18). «Det som er unnfanget i henne, er av Den Hellige Ånd» (v. 20).

Når det står at Jesus ble født «av» Maria (v. 16), betegner ordet *ek* («av») stoffet han ble til av. Men i ordene «av Den Hellige Ånd» betegner det den som virket. Den Hellige Ånd virket altså på en underfull måte på jomfru Maria, så hun, jomfruen, ble mor til Guds Sønn etter menneskenaturen. Det er den underfulle unnfangelsen.

Luk 1,35 beskriver det slik: «Den Hellige Ånd skal komme over deg, og Den Høyestes kraft skal overskygge deg.» Derfor kalles Kristus kvinnens ætt (1 Mos 3,15), og om Maria står det: «Se, jomfruen skal bli med barn» (Jes 7,14; Matt 1,23).

Fra begynnelsen har den kristne kirke trodd og bekjent at Kristus ble unnfanget ved Den Hellige Ånd og født av jomfru Maria; bare ebjonittene avviste det. Den apostoliske trosbekjennelse sier: «unnfanget ved Den Hellige Ånd, født av jomfru Maria». Ved den bekjennelsen holder kristenheten fast også mot den moderne motsigelsen (Harnack, Crapsey og andre).

Påkaller en «naturlovene» mot den, har Luk 1,34–37 svart en gang for alle: «For ingenting er umulig for Gud.» Med det slår hver kristen

seg virkelig til ro, slik Maria gjorde (v. 38), og med det burde hvert fornuftig menneske slå seg til ro, hvis det tror på en allmektig Gud og har rette begreper om «naturlover».

Kristi menneskenatur er uten synd og har ingen egen person

Kristi menneskenatur er uten synd

2. Kristi menneskenatur er uten synd. Alle mennesker er syndere siden Adams fall: «Det er ikke én rettferdig, ikke en eneste» (Rom 3,10), og «alle har syndet» (Rom 3,23). Men Kristus er uten synd etter sin menneskenatur. Han er den «som ikke gjorde synd, og det ble ikke funnet svik i hans munn» (1 Pet 2,22).

Både Det gamle og Det nye testamente lærer dette helt klart. Jesaja sier at «han ingen urett hadde gjort, og det ikke var svik i hans munn» (Jes 53,9), og Daniel kaller ham «et Aller-helligste» (Dan 9,24). Engelen kaller barnet «det hellige» (Luk 1,35), og Jesus selv spør: «Hvem av dere kan overbevise meg om synd?» (Joh 8,46).

Han er den som «ikke visste av synd» (2 Kor 5,21), han er «et feilfritt og lyteløst lam» (1 Pet 1,19), «hellig, uskyldig, ren, skilt fra syndere» (Hebr 7,26), og han er «prøvd i alt i likhet med oss, men uten synd» (Hebr 4,15).

Skriften lærer ikke bare at Kristus var uten synd, men også at han måtte være det for å fullføre forløsningsverket: «For en slik yppersteprest var det vi måtte ha» (Hebr 7,26–27). At han kjøpte oss fri, hviler på dette. Vi er løskjøpt «med Kristi dyrebare blod, som blodet av et feilfritt og lyteløst lam» (1 Pet 1,19).

Når Kristus likevel bekjenner synd og skyld (Sal 69,6) og kjenner den i samvittigheten (Matt 26,37–38; 27,46), er det ikke hans egen synd. Det er verdens synd, som ble regnet ham til. Det sier Skriften uttrykkelig: «Herren lot den skyld som lå på oss alle, ramme ham» (Jes 53,6), og: «Ham som ikke visste av synd, har Gud gjort til synd for oss» (2 Kor 5,21). (*Bare den som ikke tar stedfortredelsen på alvor, kan ha noe mot å forstå Sal 69,6 om Kristus.*)

Hvorfor var Kristus uten synd? Det var ikke fordi en hellig slekt var blitt bevart i Israel. Det var heller ikke fordi menneskeslekten gradvis hadde utviklet seg fra det vanhellige til det hellige, som om syndige forfedre ved naturlig eller åndelig strev til slutt kunne frambringe et

syndfritt menneske. Det var heller ikke fordi Maria var uten synd, slik pave Pius IX fastslo 8. desember 1854 i læren om hennes plettfrie unnfangelse.

Grunnen er at Maria ble Kristi mor etter menneskenaturen ved Den Hellige Ånd: «Den Hellige Ånd skal komme over deg … Derfor skal også det hellige som blir født, kalles Guds Sønn» (Luk 1,35).

Synden hører riktignok ikke til menneskenaturens vesen. Luther sier: «Synden og døden er onder som kan skilles fra naturen.» Men å skille synden fra menneskenaturen står ikke det minste i menneskers makt. Det er bare Guds nåde og allmakt som kan gjøre det. Slik var det også Den Hellige Ånds verk å skille ut Kristi hellige menneskenatur fra jomfru Marias syndige natur.

Luther utdyper dette med kraft. Alle Kristi forfedre, også jomfru Maria, hørte til det fordervede blodet. Først i unnfangelsens øyeblikk skilte Den Hellige Ånd ut en hellig menneskenatur av det fordervede blodet. Han renset og helliget den og forente den med den guddommelige natur i én person. Likevel er det en menneskenatur som vår: Kristus er Adams sønn, av hans ætt og kjød.

Luther peker også på trøsten som ligger i dette for redde syndere: Kristus tok sin menneskenatur av et kjød som var tilsølt og grufullt besmittet. Skriften nevner også personer blant Kristi forfedre som hadde gjort seg skyldige i grove synder, som Juda (1 Mos 38). Slik skulle Guds ubeskrivelige barmhjertighet komme til syne.

Etter læren om Kristi syndfrihet har det meldt seg to spørsmål. Det første er om Kristus etter sin menneskenatur også var fri for arveskylden. Det andre er om han etter sin menneskenatur heller ikke kunne synde.

Noen har funnet det vanskelig å forklare hvordan Kristus kunne være et sant menneske og likevel være fri for den skylden fra Adam som etter Rom 5,12 ff. hviler på alle mennesker: «Én manns overtredelse ble til fordømmelse for alle mennesker … de mange ble stilt fram som syndere ved det ene menneskets ulydighet» (Rom 5,18–19). Til dette må vi først si: Selv om vi ikke kunne forklare hvordan, vitner Skriften klart om at Kristus for sin egen del også var fri for arveskylden.

Dette ligger allerede i de skriftordene som uttrykkelig tar Kristus ut av syndernes flokk: Han er «skilt fra syndere» (Hebr 7,26). Og nett-

opp i Rom 5,18–19, der Adam ved sitt fall blir framstilt som opphavet til den dommen som har rammet alle mennesker, står ikke Kristus under denne skylden og dommen. Tvert imot er han opphavet til den allmenne rettferdiggjørelsen som gjelder alle mennesker.

Hvordan Kristus kunne være fri for arveskylden, får vi alt noe lys over når vi ser at han ikke stammet fra Adam på naturlig vis. Han ble unnfanget ved et overnaturlig, guddommelig inngrep, ved Den Hellige Ånds virke. Men framfor alt må vi peke på at Kristi menneskenatur aldri var til som en egen person. Fra sitt første øyeblikk hørte den til Guds Sønns person, og Guds Sønns person står over loven og skylden: «Menneskesønnen er herre over sabbaten» (Matt 12,8).

Vi må også bestemt avvise at Kristus kunne ha syndet. Grunnen er ikke at menneskenaturen hans i seg selv var uten synd, for Adam ble skapt uten synd og falt likevel i fristelsen. Grunnen er at Kristi menneskenatur ikke var til for seg selv som en egen person, men utgjorde én person med Guds Sønn. Hvis vi innrømmet at mennesket Kristus kunne synde, måtte vi også innrømme at Guds Sønn kunne synde, for han og mennesket Kristus er én person.

De som mener at mennesket Kristus kunne ha syndet, oppgir dermed – bevisst eller ubevisst – at Guds Sønn er blitt menneske, og at Gud og menneske er forent i én person. De setter en mystisk forening, som den Gud har med de troende, i stedet for den personlige forening (*unio personalis*). (*Om den første Adam gjelder at han kunne la være å synde; om den andre Adam at han ikke kunne synde, for «det andre mennesket er av himmelen», 1 Kor 15,47.*)

Noen har innvendt at fristelsen da bare blir et skinn. Men Matt 4,1 ff. skildrer ikke en skinnkamp; det var en virkelig kamp. Innvendingen holder heller ikke mellom mennesker. I en kamp kan den ene partens seier være sikker, uten at kampen dermed blir et skinn for seierherren.

Slik var også Kristi fristelse en virkelig kamp, selv om utfallet ikke var usikkert. Djevelen trengte virkelig inn på Kristi sjel med lokking og egging, og Kristus kjempet virkelig. Han grep Guds ord i tro og brukte det («Det står skrevet», Matt 4,4), og slik lot han ikke lokkingen som kom utenfra, få feste i sjelen hans.

Noen hevder at frihet alltid innebærer at en kan synde. Men det er et feilaktig begrep om frihet. De salige i himmelen kan ikke synde, og likevel er de ikke ufrie; de er i den fullkomne frihet.

En arminianer har sagt at hvis Kristus ikke kunne synde, var djevelen ytterst tåpelig som fristet ham. Til det må vi si at en kan storme mot en klippe i meningsløst raseri, og at djevelens forgjeves storm mot Kristus i ørkenen ikke er det eneste beviset på hans dårskap. På grunnlag av Skriften holder vi altså fast ved at Kristus verken syndet eller kunne synde.

Følgene av syndfriheten. Siden Kristi menneskenatur var uten synd, var den også udødelig, for etter Skriften kommer døden bare av synden (1 Mos 2,17; Rom 5,12; 6,23). Kristus døde fordi han ville dø: «Ingen tar det fra meg, men jeg setter det til av meg selv» (Joh 10,18). Det gjorde han som menneskenes forløser, for å betale for deres synd: «Kristus døde for våre synder» (1 Kor 15,3). At han som for sin egen del var udødelig, døde, er løsepengen (Matt 20,28; 1 Tim 2,6) som har kjøpt livet for alle dødelige.

Fordi Kristus var personlig uten synd, hadde menneskenaturen hans uten tvil også større naturlige gaver, for eksempel større naturlig visdom (Luk 2,52). Syndens forstyrrende og ødeleggende virkning var ikke i ham. Hvor herlige naturlige gaver en syndfri menneskenatur har, ser vi hos Adam før fallet (1 Mos 2,19–20.23).

Det er blitt spekulert mye om hvordan Kristus så ut. Noen har tillagt ham en usedvanlig kroppslig skjønnhet ut fra Sal 45,3: «Du er den fagreste av alle menneskenes barn.» Andre har tillagt ham en usedvanlig stygghet ut fra Jes 53,2: «Han hadde ingen skikkelse og ingen herlighet.»

Men ingen av stedene sier det en har funnet i dem. Sal 45,3 beskriver Kristus i hans skjønnhet som forløser – Luther sier: hans nådes skjønnhet. Jes 53,2 beskriver ham i hans lidelse. Evangeliene forteller om «de nådens ord» som lød fra hans munn (Luk 4,22), men ikke om noen særlig skjønnhet i hans ytre skikkelse.

Som den syndfrie ville Kristus uten tvil ha hatt en usedvanlig kroppslig skjønnhet, for alt som er vanskapt, kommer av synden. Men han gikk inn i fornedrelsens stand og dermed inn under følgene av menneskenes synder. I fornedrelsen avsto han fra å bruke både sin guddommelige herlighet og fortrinnene ved sin syndfrie menneske-

natur. Derfor så han ut som andre mennesker. Det sier Skriften uttrykkelig: «da han kom i menneskers liknelse … var funnet som et menneske» (Fil 2,7), og enda tydeligere: Gud sendte «sin egen Sønn i syndig kjøds lignelse» (Rom 8,3).

Kristus var for sin egen del uten synd, men han så ikke ut som mennesket før fallet; han så ut som mennesket etter fallet. Likheten med syndig kjød ligger ikke i selve kjødet, men i de svakhetene han tok på seg. Hos oss kommer de av synden, men han som var skilt fra syndere, tok dem frivillig på seg for å fullføre forløsningsverket. Derfor kunne kjødet hans se syndig ut.

En har drøftet hvor mye og hva slags menneskelig svakhet og skrøpelighet Kristus tok på seg. Vi må naturligvis holde fast ved at han tok på seg og bar hele syndeskylden og også alle syndens straffer. Derfor sier Matt 8,17 om de legemlige lidelsene som Kristus helbredet: «Han tok på seg våre plager og bar våre sykdommer.» (*Jes 53,4, som Matteus siterer her, omfatter både at Kristus bar skylden og at han bar syndens følger. Derfor bruker Det nye testamente stedet på begge måter: om skylden i 1 Pet 2,24, om syndens følger i Matt 8,17.*)

For å slippe unna ordlyden har noen innvendt at Kristus da måtte ha tatt på seg alle skrøpeligheter og alle sykdommer som finnes blant menneskene. Det følger ikke. Kristus tok på seg de evige helveteskvalene som menneskene hadde fortjent, i en lidelse som var begrenset i tid, fordi Guds Sønns lidelse hadde uendelig verdi. På samme måte bar han alle menneskers skrøpeligheter og sykdommer i de svakhetene vi faktisk ser hos ham, selv om de var begrenset i tall og art.

Hvor mye og hva slags svakhet som trengtes for en fullgyldig løsepenge etter Guds regning, kan vi ikke selv avgjøre; det må vi ta fra Skriften. De gamle lærerne har truffet omtrent det rette. De sier at vi ser hos Kristus de svakhetene som er felles for alle mennesker etter syndefallet, som sult, tørst, tretthet og gråt. Men vi ser ikke personlige skrøpeligheter og mangler, som blindhet og enkelte sykdommer. Kristus tok de felles svakhetene på seg frivillig, for vår skyld og bare for en tid, i fornedrelsens stand.

Kristi menneskenatur har ingen egen person

3. Det særegne ved Kristi menneskenatur er også at den ikke utgjør en egen person. Ellers er hver menneskenatur også en egen person. Men Kristi menneskenatur var tatt opp i Guds Sønns person fra sitt første

øyeblikk og har derfor aldri et eneste øyeblikk vært til som en egen person.

Dette følger av måten Guds Sønn ble menneske på. Skriften lærer ikke bare generelt at han ble menneske – «Ordet ble kjød» (Joh 1,14) – ved at han fikk del i menneskebarnas kjøtt og blod (Hebr 2,14). Den forteller også at Guds Sønn ble menneske ved å bli unnfanget og født av en kvinne (Gal 4,4), altså som et lite barn i morens liv.

Ikke bare mannen (Matt 16,13–17; 26,63–64), gutten (Luk 2,49) og barnet i krybben (Luk 2,11) er Gud Herren. Allerede barnet i morens liv er «min Herre» (Luk 1,43), for det var allerede tatt opp i Guds Sønns person. Den augsburgske bekjennelse lærer at Guds Sønn tok menneskenaturen på seg i den salige jomfru Marias liv, og Konkordieformelen sier at hans menneskenatur var personlig forent med Guds Sønn så snart han var unnfanget i morens liv ved Den Hellige Ånd.

Derfor sier vi at Kristi menneskenatur, til forskjell fra alle andre menneskenaturer, ikke har egen person (*anhypostasia*), men er til i Guds Sønns person (*enhypostasia*). Det er blitt sagt at den nyere dogmatikken stort sett har oppgitt denne læren – for å verne om Kristi menneskenatur. En finner det vanskelig å tenke seg at Gud og menneske kan utgjøre én person, uten at menneskenaturen og dens utvikling kommer til kort. Derfor lar en Kristi menneskenatur være en egen person, for å redde den og gi rom for en «ekte menneskelig utvikling».

Denne måten å løse vanskeligheten på kan bare kalles naiv. Riktignok får en en «ekte menneskelig» Kristus når en lar hans menneskenatur være en egen person. Men da er det også slutt; da er det oppgitt at Guds Sønn er blitt menneske. En kan ikke tale om at Guds Sønn er blitt menneske, så lenge mennesket Kristus er en egen person og altså personlig skilt fra Guds Sønn.

Det hjelper ikke å forsikre at Gud virket på en helt enestående måte i mennesket Kristus, eller at mennesket Kristus formet ut Guds vilje fullkomment fordi synden ikke hindret ham.

Etter Skriften består det at Gud ble menneske, ikke i at han virket på en enestående måte i en menneskelig person som var til for seg selv. Det består i at Guds Sønn – Sønnen til forskjell fra Faderen og Den Hellige Ånd – tok en menneskenatur opp i sin person: «Da nå barna har del i kjøtt og blod, fikk også han på samme vis del i det» (Hebr 2,14).

At Kristi menneskenatur ikke har egen person, men er til i Guds Sønns person, hører altså til selve kjernen i at Guds Sønn ble menneske. Guds Sønns person ble kjødets person.

Den som lar mennesket Kristus være en egen person, lærer dermed at Guds Sønn ikke er blitt menneske, men fortsatt er uten kjød; at han ikke er kommet i kjødet, men er blitt værende utenfor det; at han ikke er født av en kvinne, men at Maria fødte et bare menneske. Da benekter en alle skriftordene om dette: «Ordet ble kjød» (Joh 1,14), «kommet i kjød» (1 Joh 4,2–3), «født av en kvinne» (Gal 4,4), han «fikk del i» kjøtt og blod (Hebr 2,14).

Når en mener at Kristi menneskenatur har vært en egen person, og særlig når en begrunner det med at det trengs for å verne om menneskenaturen hans, har en gått helt over på unitarenes grunn.

Unitarene har alltid hevdet at det hører til menneskenaturens vesen å være en egen person. De stiller oss overfor valget: Enten må vi tillegge Kristi menneskenatur en egen personlighet, eller så må vi benekte at han er et sant menneske. Her blir de svært veltalende. De spør om det siden verdens begynnelse har vært en eneste menneskenatur som ikke var en egen person.

Vi svarer: Visst har alle menneskenaturer siden verdens begynnelse vært egne personer. Så mange menneskenaturer, så mange menneskelige personer. Men vi må ikke glemme at Guds Sønn ikke ble menneske i noen av de millioner menneskenaturene som har vært til fra begynnelsen. Det skjedde bare i Kristi ene menneskenatur. Når en på Skriftens vitnesbyrd tar imot at Guds Sønn ble menneske i denne naturen, er det helt naturlig at Kristi menneskenatur ikke står for seg selv, men er tatt opp i Guds Sønns person.

Etter Skriften er Kristi menneskenatur Guds Sønns legeme: «I ham bor hele guddommens fylde legemlig» (Kol 2,9). Men legemet er ikke en egen person. Derfor sier Den athanasianske trosbekjennelse med tanke på bildet i Kol 2,9: «Likesom sjel og legeme er ett menneske, slik er Gud og menneske én Kristus.»

Frykten for at Kristi menneskenatur skal komme til kort, bli ufullstendig eller synke ned til et skinn når den ikke har egen person, er helt unødvendig. Vi har Guds ord i Skriften for at Kristi menneskenatur slett ikke er blitt avkortet i sitt menneskelige vesen ved å bli tatt opp i Guds Sønns person. Skriften beskriver jo Kristus overalt

både som sann Gud og som sant, fullkomment menneske, som vist ovenfor.

Etter Skriften fikk Kristus sin «ekte menneskelige utvikling» ved at han i fornedrelsens stand ikke brukte den guddommelige herligheten som var gitt menneskenaturen hans ved den personlige forening. Det skal vises nærmere i læren om fornedrelsens stand. Konkordieformelen sier at han alltid hadde denne majesteten, men avsto fra å bruke den i fornedrelsens stand. Derfor gikk han virkelig fram «i visdom … og i velvilje hos Gud og mennesker» (Luk 2,52).

Derfor holder vi fast ved den gamle setningen: I Kristus er det riktignok ett og et annet, men ikke én og en annen. Det er to naturer, den guddommelige og den menneskelige, men ikke to personer, som om Gud var én og mennesket en annen; han er én, Gud og menneske.

Med dette satte ikke oldkirken bare fram en «hypotese», som en har sagt i nyere tid. Den ville holde fast ved at Guds Sønn er blitt menneske, og det gjorde den. Den athanasianske trosbekjennelse sier at Kristus er én, «ikke ved at guddommen ble forvandlet til kjød, men ved at menneskenaturen ble tatt opp i Gud».

Det er også blitt hevdet, underlig nok, at bare de lutherske dogmatikerne lærer at Kristi menneskenatur ikke har egen person. Men den lutherske bekjennelse sier det så bestemt som mulig.

Konkordieformelen lærer at Guds Sønn, som fra evighet var en egen guddommelig person, tok menneskenaturen opp i sin person, «ikke slik at det nå er to personer eller to Kristus». Etter at han ble menneske, er ikke hver natur en egen person for seg. De er forent slik at de utgjør én eneste person. Både guddommen og den menneskenaturen han tok på seg, hører til hele Kristi person, og uten den ene eller den andre er personen ikke hel.

Å tro at den lutherske bekjennelse lar mennesket Kristus være en egen person, viser en nesten ufattelig mangel på forståelse av den lutherske, ja, den kristne lære.

Vi må også bestemt avvise at den guddommelige og den menneskelige natur i Kristus bare litt etter litt vokste sammen til én person. Tvert imot var foreningen fullstendig fra første stund. Menneskenaturen var tatt inn i Guds Sønns person fra sitt første øyeblikk. At menneskenaturen ble til, og at den ble forent med Guds Sønn, kan

bare skilles i tanken; i tid og i virkeligheten faller det sammen. Johannes av Damaskus sier: «Straks det var kjød, var det Ordets kjød.»

Derfor er det mer presist å si at Gud tok menneskenaturen på seg, enn å si at Gud tok et menneske på seg. Det siste kan føre til den feilaktige tanken at Kristi menneskenatur var til som en egen person før den ble forent med Guds Sønn. (*Luther peker likevel på at også de rettroende har talt slik.*)

De gamle lærerne sier med rette at det ville være en nestoriansk atskillelse av naturene om Kristi menneskenatur hadde vært til for seg selv, kortere eller lengre tid. Noen har innvendt at det ikke er mulig eller sømmelig at Guds Sønn ble personlig forent med et foster. Men selv etter naturlig fornuft må en innrømme at en slik forening ikke er mer anstøtelig enn foreningen med et barn eller med en menneskenatur generelt.

Dessuten har Skriften allerede avgjort saken. Som nevnt sier den ikke bare om den voksne mannen, den tolv år gamle gutten og det nyfødte barnet, men også om barnet i morens liv at det er Gud Herren (Luk 1,43). Den lærer altså at fosteret allerede var tatt opp i Guds Sønns person.

Skriften knytter også vår forløsning til at Guds Sønn ble foster og lite barn og gikk gjennom alle trinnene i menneskenaturens utvikling. «Da tidens fylde kom, utsendte Gud sin Sønn», ikke som en ferdig voksen mann, men «født av en kvinne» – altså som foster og lite barn – «født under loven, for at han skulle kjøpe dem fri som var under loven» (Gal 4,4–5). Kristus gikk gjennom alle trinnene i vår alder for å lege vår urene unnfangelse og fødsel fra roten av.

Til slutt må vi peke på at det slett ikke er vitenskapelig å bekjempe Skriftens lære om at Kristi menneskenatur er til i Guds Sønns person, med såkalt vitenskapelige grunner. Disse grunnene går til sist ut på at det ikke kan tenkes at Gud og menneske utgjør ett jeg eller én person, uten at mennesket blir trykket ned til et skinn. Bak dette argumentet ligger den stilltiende forutsetningen at virkeligheten avhenger av om vi kan tenke den eller begripe den.

Men det vil ikke de moderne motstanderne for alvor hevde. De innrømmer at virkeligheten for eksempel i naturen og historien er helt uavhengig av om vi kan tenke den eller begripe den. Hvorfor skal da det Gud vitner om i sitt ord – at Guds Sønn er blitt menneske, så Gud

og menneske er én person – avhenge av om vi kan tenke det? Alle som bestrider læren fordi den er «utenkelig», er derfor helt uvitenskapelig inkonsekvente.

Denne inkonsekvensen viser seg også på et annet punkt. Motstanderne vil lære at mennesket Kristus riktignok var en egen person, men at denne menneskelige personen helt og fullt ble båret og bestemt av Guds virke, som bodde i ham. Men hvordan Kristi menneskelige person ikke kom til kort under et slikt allbærende og allbestemmende guddommelig virke, er like «utenkelig» og helt ubegripelig. Også her godtar en altså som virkelighet noe en ikke kan forklare for menneskelig tanke.

Generelt er det et ubegripelig mysterium at det finnes ansvarlige menneskelige personer når Gud virker alt: «I ham er det vi lever og rører oss og er til» (Apg 17,28). Likevel holder vi fast ved at mennesket er en ansvarlig person, mot den hedenske panteismen og determinismen. Vi gjentar det: Hver gang en bruker «utenkeligheten» som våpen mot at Kristi menneskenatur er til i Guds Sønns person, er det en uvitenskapelig inkonsekvens.

Den personlige forening

I Kristus er Gud og menneske forent i én person. Som vist ovenfor skjedde det ved at en menneskenatur som ikke fantes fra før, ble tatt opp i Guds Sønns person – til den tid Gud hadde fastsatt, og på den underfulle måten han selv virket. Denne underfulle og enestående forbindelsen mellom Gud og menneske i én person kalles den personlige forening (*unio personalis*). Uttrykket er treffende på alle måter. Det sier klart og utvetydig at Gud og menneske i Kristus ikke bare er forbundet på en eller annen måte, men utgjør én person.

Nå gjelder det å forstå saken klart ut fra Skriften og holde fast ved den mot alle forvrengninger. Alle villfarelser i læren om Kristi person kommer av at en slipper den personlige forening og setter en annen slags forening i stedet.

Guds forbindelse med alle skapninger. Gud er forbundet med alle skapninger: «Fyller jeg ikke himmelen og jorden?» (Jer 23,24). Noen har villet forstå dette bare om Guds virke, ikke om hans vesen. Men ordene gjelder Gud selv, hans vesen. Gud er nærværende med sitt vesen i og hos alle skapninger, også i hvert menneske. Ved dette

nærværet har skapningene sin tilværelse og sin virksomhet: «I ham er det vi lever og rører oss og er til» (Apg 17,28), og «alt består ved ham» (Kol 1,17).

Guds forbindelse med de troende. På en særlig måte er Gud forbundet med kirken, med de troende: «Vi skal komme til ham og ta bolig hos ham» (Joh 14,23). Noen har villet gjøre også dette til at bare guddommelige krefter og gaver bor i dem. Men også her gjelder skriftordene Gud selv. Konkordieformelen har Skriften på sin side når den forkaster som villfarelse at «ikke Gud, men bare Guds gaver bor i de troende».

Fordi Gud bor i dem, kalles de troende «den levende Guds tempel» (2 Kor 6,16), «et tempel for Den Hellige Ånd» (1 Kor 6,19) og Kristi legeme (Ef 1,23). Denne særlige forbindelsen, som er blitt kalt den mystiske forening (*unio mystica*), er så inderlig at de troende får «del i guddommelig natur» (2 Pet 1,4).

Gud og menneske i én person. Men i Kristus er Gud og menneske forent på en helt annen og mye nærere måte: i én person. Det lærer Skriften klart i alle de ordene der den kaller Gud menneske og mennesket Gud.

Gud er i hvert tre, men vi kan ikke si om et tre: «Dette treet er Gud», eller: «Gud er et tre.» Den treenige Gud bor i hver kristen, men vi kan ikke si: «Denne kristne er Gud», eller: «Gud er en kristen.» Men om mennesket Kristus kan og må vi på grunnlag av Skriften si: «Dette mennesket er Gud», og: «Gud er menneske.» For i Kristus er Gud og menneske forent i én person.

Skriften sier at Menneskesønnen er «den levende Guds Sønn» (Matt 16,13–17), at Marias sønn er «Den Høyestes Sønn» (Luk 1,31–32), at Davids spire er Herren (Jer 23,5–6), at han som er kommet fra fedrene, er «Gud over alle ting, velsignet i evighet» (Rom 9,5), at Ordet ble kjød (Joh 1,14), og at Guds Sønn er Davids sønn (Rom 1,3). Disse skriftordene er med rette blitt kalt personlige setninger (*propositiones personales*), for i dem kommer det fram at Gud og menneske i Kristus er forent på en enestående måte, i én person.

Luther sier om dette at Guds Sønn er nærværende med sitt vesen i alle skapninger, men forent med mennesket Kristus i én person: «Av alle skapninger kan jeg si: Der er Gud, eller: Gud er i det. Men jeg kan

ikke si: Det er Gud selv. Men om Kristus sier troen ikke bare at Gud er i ham, men: Kristus er Gud selv. Den som dreper et menneske, kan nok kalles morder av noe som er Guds, og som Gud er i. Men den som dreper Kristus, har drept Guds Sønn, Gud og herlighetens Herre selv.»

En forening uten like. Når vi framstiller læren om Kristi person, kommer alt an på at vi holder fast ved at den personlige forening er enestående. Vi må ikke tenke den som Guds forbindelse med alle skapninger eller som hans forening med de troende. Vi må skille den skarpt fra disse og alle andre foreninger. Riktignok kan den til en viss grad belyses med eksempler på andre foreninger, som sjel og legeme i mennesket, eller ild og jern i glødende jern. Konkordieformelen sier at de gamle kirkelærerne forklarte foreningen og fellesskapet mellom naturene med disse bildene.

Skriften bruker selv det første bildet i Kol 2,9: «For i ham bor hele guddommens fylde legemlig.» Ordet *sōmatikōs* («legemlig») står bare her i Det nye testamente. Hele guddommens fylde bor i Kristus – naturligvis i Kristus etter menneskenaturen – slik at den er kledd i et legeme. Menneskenaturen i Kristus forholder seg til guddommens fylde som legemet til sjelen.

Men også disse bildene viser bare visse likheter, på ingen måte full likhet, som vi skal vise nærmere senere. Hvor ulike de er, ser vi straks av at vi ikke kan si: «Sjelen er legeme og legemet sjel», eller: «Ilden er jern og jernet ild.» Men om Kristus kan og må vi si: «Gud er menneske og mennesket Gud.» Derfor er de personlige setningene med rette blitt kalt uvanlige setninger (*propositiones inusitatae*), for det finnes ikke noe eksempel på dem i hele skaperverket.

Utenom Kristus er Gud og menneske begreper som utelukker hverandre. Luther sier at setningen «Gud er menneske» forbinder ting som er enda mer ulike enn i setningen «Mennesket er et esel». Ellers er Gud ikke et menneske, som Skriften uttrykkelig vitner (4 Mos 23,19; Hos 11,9; 1 Sam 15,29). Ellers er heller ikke noe menneske Gud; når et menneske gjør krav på det, er det gudsbespottelse (Apg 12,21–23; Esek 28,2).

Men i denne ene enestående personen, i Kristus, er Gud virkelig og sannelig menneske, og mennesket virkelig og sannelig Gud. For i Kristus er Gud og menneske én person, ett jeg.

Derfor sier de gamle lærerne også med rette at de personlige setningene riktignok er uvanlige, men likevel virkelige, ikke bare ord, og egentlige, ikke billedlige. De uttrykker noe som virkelig er slik, at Gud i Kristus er menneske og mennesket Gud. Og ordene «Gud» og «menneske» brukes ikke i uegentlig mening, om en såkalt Gud og et såkalt menneske, men i egentlig og vesentlig mening.

Det ubegripelige. Igjen viser noen til at det er «utenkelig» og ubegripelig at Gud er menneske og mennesket Gud, og at Gud og menneske er forent i ett jeg. Vi innrømmer ikke bare at det er ubegripelig. På grunnlag av Skriften krever vi at en erkjenner det, og vi avviser ethvert rasjonalistisk forsøk på å forklare det. For Skriften kaller det uttrykkelig et mysterium at Gud er blitt menneske: «Stort er gudsfryktens mysterium: Gud åpenbart i kjød» (1 Tim 3,16).

Luther sier: «At Gud ikke bare er i ham, men bor i ham slik at Gud og menneske blir én person, det er Guds høye verk og under, som gjør all fornuft til narr, og som bare troen må holde fast, ellers er det tapt.»

Alle er enige om at Guds verk i naturen slett ikke retter seg etter menneskelig tenkning, men er til bare ved Guds ord og vilje. Hvorfor skal da det at Guds Sønn er blitt menneske – det som Gud i sitt ord kaller selve underet (1 Tim 3,16; Jes 9,6; 7,14) – avhenge av om vi kan tenke det?

Skriften lar ingen tvil bli tilbake om at Gud og menneske i Kristus er ett jeg. Det viser de personlige setningene og de setningene som tillegger personen naturenes egenskaper. Skriften sier ikke om to subjekter, men om ett og samme subjekt at han er menneske med hele rekken av menneskelige egenskaper, og at han er Gud med hele rekken av guddommelige egenskaper. Det er én og samme person som Skriften tillegger evighet (Joh 1,1–2) og en alder av åtte dager (Luk 2,21).

Kristi selvbevissthet. Hvordan er det så med Kristi «selvbevissthet», som særlig i vår tid er blitt mye drøftet? Også her gir Skriften klar beskjed. Den lærer at Kristus er Gud og menneske, og den vitner rikelig om at han visste seg som Gud og menneske.

Han visste om sin evige tilværelse før verden ble til: «JEG ER før Abraham ble til» (Joh 8,58). Han visste også om at han var kommet til verden i tiden for å gå til Faderen igjen gjennom lidelse, død og oppstandelse (Joh 16,28; 12,23 ff.). Han visste seg ikke som en menneskelig

person som Gud bare påvirket og bar. Han, Menneskesønnen, visste seg samtidig som «den levende Guds Sønn» (Matt 16,13–17).

Allerede i det første ordet Skriften gjengir av Kristus om seg selv, ordet til den tolv år gamle gutten, kommer ikke bare den menneskelige, men tydelig den gudmenneskelige bevisstheten fram: «Visste dere ikke at jeg må være i min Fars hus?» Og så: «Så gikk han med dem og kom til Nasaret, og han var lydig mot dem» (Luk 2,49.51). (*Her møter vi ikke et uvanlig «tidligmodent» barn. Moren sier: «Din far og jeg har engstet oss og lett etter deg», og han svarer med ettertrykk: «min Fars». Slik viser han at han vet seg som en som er høyere enn sine jordiske foreldre, som Guds Sønn. At han så var lydig mot dem, viser at han også visste seg som menneske.*)

Etter mønster av de greske kirkefedrene har en også kalt Kristus «en sammensatt person» (*persona composita*) for å uttrykke at ett jeg i ham omfatter både Gud og menneske. Noen lutherske lærere har uttrykkelig kalt uttrykket lite treffende, men godtar det for å få fram det Konkordieformelen sier: Etter at han ble menneske, hører både hans guddom og den menneskenaturen han tok på seg, til hele Kristi person. Uten den ene eller den andre er personen ikke hel, og derfor er Kristus ikke to atskilte personer, men én eneste person.

Erstatninger for den personlige forening. Ser vi på historien, møter vi det merkelige at mennesker – og ikke bare utenfor den kristne kirke – har vist stor uvilje mot den personlige foreningen av Gud og menneske i Kristus, som Gud har ordnet for å frelse dem. Til alle tider har en lett etter erstatninger for den. En vil godta alle slags forbindelser mellom Gud og mennesket Kristus, fra bare samstemmighet i viljen til en sammenblanding av Gud og menneske til ett vesen.

I vår tid behandler selv teologer som kalles positive, den personlige forening som avlagt. For å redde Kristi sanne menneskenatur, som de sier, krever de på forhånd at mennesket Kristus skal være en egen person, og de behandler læren om to naturer i én person som et tilbakelagt standpunkt. Alle som har brakt erstatninger på markedet, har sagt at de er like gode, ja bedre, fordi de skal uttrykke den «egentlige» og «dypere» meningen med at Gud ble menneske.

Men den kristne kirke har bestemt avvist alle erstatninger og sett at de river ned grunnen for frelsen. Til det har den brukt en rekke neg-

ative bestemmelser. Allerede de kjente bestemmelsene fra konsilet i Kalkedon (451) er negative.

Med «uten sammenblanding» og «uten forandring» (mot Eutyches) avviste kirken enhver sammenblanding av Gud og menneske og enhver forvandling av den ene til den andre. Med «uten deling» og «uten atskillelse» (mot Nestorius) avviste den enhver forening som ikke fører Gud og menneske sammen til én person, men tenker foreningen på samme måte som Guds forbindelse med alle skapninger eller med de troende.

De foreningene som ikke når opp til den personlige forening og derfor blir avvist, har kirken gitt egne navn: en forening bare av naturen, bare i navnet, bare ved en tilstand eller en tilfeldig egenskap, bare ved at Gud bærer og holder oppe menneskenaturen, bare ved samstemt vilje eller bare ved at Gud virker gjennom den.

Bestemmelsene er ikke alltid brukt i samme mening, fordi de til dels ble brukt mot ulike motparter. Det er heller ikke galt at én og samme erstatning blir avvist under flere navn. Vi ser av det at kirken ville forstå den personlige forening skarpt i dens egenart og avvise erstatningene under alle forkledninger.

Det er verdt å gå litt nærmere inn på de negative bestemmelsene. De har ikke bare historisk verdi, men er også viktige mot motpartene i vår tid.

Ingen sammenblanding og forvandling. Vi må avvise enhver sammenblanding og enhver forvandling av den guddommelige og den menneskelige natur i Kristus. Hvis naturene blandes sammen så det blir noe tredje, eller den ene naturen forvandles til den andre, har en ikke lenger den personen som er sann Gud, født av Faderen fra evighet, og sant menneske, født av jomfru Maria. Da oppgir en den personlige forening av Gud og menneske, og en har ikke lenger en forløser som er Gud og menneske. Og er personen ikke lenger gudmennesket, har en heller ikke et gudmenneskelig forløsningsverk.

Er Kristus ikke lenger et sant menneske, angår forløsningsverket hans oss mennesker ikke lenger, som Luther minner om. For etter Skriften er Kristi sanne menneskenatur helt nødvendig for forløsningsverket: «én mellommann mellom Gud og mennesker, mennesket Kristus Jesus» (1 Tim 2,5).

Er Kristus ikke lenger sann Gud, mister forløsningsverket hans sin forløsende verdi. For etter Skriften er Kristi sanne guddom like nødvendig: «Vi ble forlikt med Gud ved hans Sønns død» (Rom 5,10). Kort sagt: For Kristi gudmenneskelige person og hans gudmenneskelige forløsningsverk trenger vi både den uforandrede guddom og den uforandrede menneskenatur. Enhver sammenblanding, forvandling og avkorting av naturene opphever både personen og verket.

Oldkirken kjempet derfor ikke uten forstand da den så bestemt forkastet Eutyches' lære om sammenblanding og forvandling. Eutyches sa at Herren var av to naturer før foreningen, men at det etter foreningen bare var én natur, og han benektet at Kristi menneskenatur var av samme vesen som vår. På samme måte gjorde reformasjonens kirke rett da den midt i sin harde kamp mot pavedømmet også avviste gjendøperne, Schwenckfeld og andre, som lærte en «himmelsk menneskenatur» hos Kristus. (*Schwenckfeld ville ikke kalle Kristi menneskenatur en skapning.*)

Like bestemt burde kirken i vår tid avvise de moderne kenotikerne, som lærer at Guds Sønn forandret seg for å bli menneske. Noen lar Guds Sønn legge av sin allvitenhet, allmakt og allestedsnærværelse (Thomasius og andre). Andre lar ham rett og slett forvandle seg til en menneskesjel eller en menneskesønn (Gess, von Hofmann og andre). Det er åpenbart at denne læren oppgir både Kristi gudmenneskelige person og hans gudmenneskelige forløsningsverk. (*En forandring av vesenet i Gud er en uhyrlig tanke. Hvis Guds Sønn sluttet å være Gud mens han levde på jorden, står også den uendelige verdien og den verdensovervinnende kraften i hans frelsesverk på spill.*)

Ingen atskillelse. Like bestemt må vi avvise enhver atskillelse av den guddommelige og den menneskelige natur i Kristus. Etter at Guds Sønn er blitt menneske, er han til alle tider og overalt hvor han er, menneske. Alt det mennesket er, gjør og lider, tilhører ham. Mennesket Kristus må aldri og under ingen omstendigheter tas ut av Guds Sønns person – verken ved fødselen, i livet eller i lidelsen og døden. Skjer det, er både den personlige forening og det gudmenneskelige forløsningsverket oppgitt.

Det var denne atskillelsen nestorianismen foretok. Nestorius ville riktignok holde fast ved den ene personen i Kristus, og han klaget bittert over at Kyrill påsto at han tenkte seg Kristus som et bare

menneske. Men det er helt klart at han i virkeligheten løste opp den personlige forening.

Han hevdet at Maria ikke fødte Guds Sønn, og at jødene ikke korsfestet Guds Sønn. Bare Menneskesønnen ble født av Maria og døde på korset, som guddommens redskap. Dermed viste han klart at han verken ved fødselen eller ved korsfestelsen tenkte mennesket Kristus som tatt opp i Guds Sønns person, men som skilt fra den.

Nestorius lærer en forbindelse mellom Gud og menneske i Kristus, men en forbindelse der menneskets jeg blir stående atskilt fra Guds Sønns jeg. Guds Sønn virker bare gjennom mennesket Kristus som sitt redskap og bor i ham bare som i sitt tempel. Nestorius sa i sine prekener: «Jeg kan ikke tilbe en Gud som er født, død og begravet.» Og han spurte harmfullt: «Har Gud en mor?»

Den samme kristologien hevdet Zwingli på 1500-tallet. Også han benektet at Guds Sønn døde. Med sin *alloiosis* («utbytting») lærte han Luther og alle andre at en ved Kristi lidelse og død alltid må sette inn Kristi menneskenatur der det står «Kristus» og «Guds Sønn». Når det står: «Måtte ikke Messias lide dette …?» (Luk 24,26), betyr «Messias» (Kristus) etter Zwingli bare menneskenaturen, for den kunne lide og dø, men den guddommelige kunne ikke.

Kort sagt: Nestorius og Zwingli med sine tilhengere oppgir det enestående ved foreningen av Gud og menneske i Kristus, den personlige forening. I stedet setter de en forening som den Gud har med alle troende, den mystiske forening. Det er åpenbart at det gudmenneskelige forløsningsverket dermed er oppgitt. Riktignok er Guds forbindelse med de troende overmåte inderlig og høyt å verdsette. Fordi han er forent med dem, gjør Gud sine egnes lidelser til sine: «Deres blod skal være dyrt i hans øyne» (Sal 72,14), og «han som hevner blodsutgytelse, husker de hjelpeløse» (Sal 9,13).

Men likevel er de helliges blod ikke i den minste grad løsepengen for verdens synder. Det er bare Kristi blod, for i Kristus er Gud og menneske ikke bare forent på mystisk vis; de er én person, og derfor er Kristi blod Guds Sønns eget blod (Rom 5,10). Alt står og faller altså med at enhver atskillelse av Gud og menneske i Kristus blir avvist.

Oldkirken kjempet derfor ikke uten forstand da den så bestemt forkastet Nestorius' lære om atskillelse. Konsilet i Kalkedon bekjente

én og samme Kristus, Sønn, Herre og enbåren, kjent i to naturer «uten deling og uten atskillelse», ikke delt eller atskilt i to personer.

Like rett gjorde Luther da han straks vendte seg mot Zwinglis *alloiosis*, fordi den opphever den personlige forening og tar bort forløsningsverdien i Kristi liv og lidelse.

Luther skriver: «Der verkene blir delt og skilt, der må også personen skilles, for alle verk eller lidelser tilskrives ikke naturene, men personene. Det er personen som gjør og lider alt, det ene etter denne naturen, det andre etter den andre.»

Og videre: «Vokt deg, vokt deg, sier jeg, for alloiosis! Den er djevelens maske. For den lager til sist en slik Kristus som jeg ikke gjerne ville være kristen etter, nemlig at Kristus ikke lenger er eller gjør mer med sin lidelse og sitt liv enn en annen simpel helgen. For tror jeg at bare menneskenaturen har lidt for meg, da er Kristus en dårlig frelser for meg; da trenger han selv en frelser.»

Den nyere teologien. Enda mer burde kirken i vår tid ta bestemt avstand fra alle teologer som på forhånd forkaster den personlige forening fordi den skal være «utenkelig». Nestorius og Zwingli ville tross alt holde fast ved den. Men i vår tid avviser teologer som fortsatt vil regnes for kristne lærere, prinsipielt at Gud og menneske er forent i én person, og de krever at mennesket Kristus skal være en egen person.

Mangelen prøver de å dekke over med en lang rekke komplimenter til mennesket Kristus. En taler om at Gud var «absolutt immanent» i Kristus, at Kristus «absolutt virkeliggjorde Guds vilje», og så videre. Men i alle disse vendingene forstår en, som en nyere luthersk teolog med rette sier, «Kristi person ut fra mennesket i stedet for ut fra Gud». Han føyer også med rette til: «Mot dette lærer kirkens teologi at det var Guds evige Sønn som tok menneskenaturen på seg og tok den opp i sin personlige enhet.»

Hva den personlige forening ikke er

Også kirken i vår tid må holde fast ved den personlige forening (*unio personalis*) og ikke la seg tilby noen erstatning for den. Derfor er det verdt å se kort på noen nektende bestemmelser hos de gamle lærerne. Forbindelsen mellom Gud og menneske i Kristus er ikke noe av det følgende.

a. Den er ikke en forening bare i navnet (*unio nominalis*), slik en kan kalles noe en ikke er, eller bare er i uegentlig forstand. Slik blir skapninger i Skriften kalt «guder» fordi de utfører guddommelige oppgaver, uten å være Gud av vesen (Joh 10,35).

På denne måten nekter unitarerne at Kristus er Gud av vesen; han kan bare kalles Gud fordi han som det ypperste mennesket åpenbarte og gjorde Guds vilje fullkomment. Ritschl vil at det å kalle Kristus Gud bare skal være en «verdidom», ikke en dom om hva han er. Etter Harnack fortjener Kristus navnet «Guds Sønn» fordi han brakte menneskene budskapet om at Gud er alles Far. Mot dette må vi holde fast: Mennesket Kristus blir ikke kalt Gud på grunn av visse oppgaver. Han *er* Gud av vesen: «Jeg og Faderen er ett» (Joh 10,30).

b. Den er ikke en forening som bare består i et forhold (*unio relativa*), der de som er forbundet, i virkeligheten forblir atskilt. Slik er venner forbundet, enda de er hver sin person og kan bo langt fra hverandre. Slik er også barn knyttet til foreldre og lemmene i kirken til hverandre. Alle som har nektet treenigheten, har prøvd å gjøre foreningen i Kristus til et slikt forhold: Kristus skulle kalles Guds Sønn fordi Guds særlige velbehag hvilte på dette enestående mennesket. Slik lærte også Theodor av Mopsuestia (død ca. 428), nestorianernes forløper.

Men på Kristus hvilte ikke bare Guds velbehag. Hele Guds vesen bodde og bor i ham, som i sitt eget legeme: «I ham bor hele guddommens fylde legemlig» (Kol 2,9). Guds Sønn har gjort menneskenaturen til sin egen. Derfor rammer alt som hender med menneskenaturen, Guds Sønn, og alt Guds Sønn gjør, gjør han gjennom menneskenaturen.

c. Den er ikke en ytre og tilfeldig forbindelse (*unio accidentalis*), som når to bord blir føyd sammen, eller når et klesplagg dekker legemet. I slike forbindelser blir delene ikke til en indre, levende enhet. Men i Kristus hører menneskenaturen med til enheten i Guds Sønns person.

Et klesplagg kan bli skadet uten at legemet blir rammet. Men ingen kunne røre ved Kristi menneskenatur uten samtidig å røre ved Guds Sønn. Apostlene rørte med hendene ved «livets Ord» (1 Joh 1,1), og denne verdens herrer «korsfestet herlighetens Herre» (1 Kor 2,8).

(*Luther sier at klær og legeme ikke blir én person, slik Gud og menneske blir én person.*)

d. Den er ikke en forening som bare består i at Gud er nær og bærer oppe (*unio sustentativa*). Slik er Gud forbundet med alle skapninger: «alt består ved ham» (Kol 1,17), og «i ham er det vi lever og rører oss og er til» (Apg 17,28). Denne forbindelsen er riktignok innbefattet i den personlige forening, for også i Kristus ble menneskenaturen båret oppe av den guddommelige.

Et menneske alene kunne ikke ha båret tyngden av Guds vrede, som hvilte på Kristus da han sto i hele den syndige verdens sted. Luther sier om Getsemane at angsten viser at Kristus er et sant menneske, men at han ikke sank under hele verdens synd og Guds vrede, viser med kraft at han også er Gud og mer enn et menneske.

Likevel er det ikke dette som utgjør den personlige forening. Den består i at Gud og menneske i Kristus er sluttet sammen til ett jeg. Bar Guds Sønn bare menneskenaturen oppe, kunne Jesu blod ikke kalles «hans Sønns blod» (1 Joh 1,7) og Guds «eget blod» (Apg 20,28). Luther kaller det den verste kjetterske filosofi å nekte at Guds Sønn virkelig er menneske, og bare tenke seg at han bærer menneskenaturen oppe.

e. Den er ikke en naturlig forening (*unio naturalis*), som mellom ting som av natur er i slekt med hverandre. Legeme og sjel hører naturlig sammen i mennesket; de er skapt for hverandre, og ingen av dem er fullstendig uten den andre. Men mellom den guddommelige og den menneskelige natur er det ingen naturlig likhet. Det er den største motsetning som kan tenkes: motsetningen mellom Skaperen og skapningen.

Tanken at foreningen i Kristus bygger på en naturlig likhet eller på en nødvendighet i Guds vesen, er en spekulasjon som strider mot Skriften og blander Gud og verden sammen. Den opphever begrepene om Gud og menneske og ødelegger de kristne begrepene om synd og nåde. Noen har til og med ment at Guds Sønn ville ha blitt menneske også uten syndefallet.

Etter Skriften ble Guds Sønn ikke menneske som følge av en naturprosess eller en nødvendig utvikling, men fordi Gud fritt forbarmet seg over menneskeheten, som var falt i synd og fortapt. Det var «på grunn av vår Guds inderlige miskunnhet» at «soloppgang fra det

høye» gjestet oss, «for å lyse for dem som sitter i mørke og dødsskygge» (Luk 1,78–79; se også Joh 3,16; Luk 19,10; Gal 4,4–5).

Noen har kalt Guds Sønn «menneskehetens urbilde», så det skulle være på en måte naturlig at han forente seg med sitt menneskelige avbilde. Men også det er en menneskelig tanke. Etter Skriften er mennesket skapt i den treenige Guds bilde (1 Mos 1,26).

Vi må også avvise tanken at Guds Sønn forente menneskenaturen med seg ved sjelen som mellomledd (*mediante anima*). Det har noen sagt, fra Origenes til skolastikerne og noen reformerte, for å gjøre hemmeligheten lettere å forstå. Men de når ikke målet. Sjelen er ikke stofflig, men den er en skapning, og avstanden mellom den og den uendelige Skaperen er til sist den samme som mellom legemet og Gud. Gerhard sier treffende at vi skal tilbe og undre oss over denne hemmeligheten, ikke granske den utenfor Skriftens grenser.

Tanken blir dessuten til falsk lære når vi tenker på Kristi død. Kristus døde virkelig, og sjelen hans skilte seg fra legemet: Han «oppga ånden» (Matt 27,50; jf. Mark 15,37; Joh 19,30). Var Kristi sjel mellomleddet i den personlige forening, ville foreningen ha opphørt da han døde. Da ville Kristi død ikke være Guds Sønns død, slik Skriften lærer: «forlikt med Gud ved hans Sønns død» (Rom 5,10).

Derfor avviser de lutherske lærerne denne tanken med rette. Også i de tre dagene Kristus var død, varte den personlige forening. Legemet i graven var Guds Sønns legeme, og sjelen som var skilt fra det, var Guds Sønns sjel.

f. Den er ikke en forening av vesen eller en sammenblanding (*unio essentialis* eller *commixtiva*), som om de to naturene etter foreningen bare var én natur. Dette er alt avvist ovenfor. Her må vi bare minne om at nyere amerikansk-reformert teologi av og til taler som om den lutherske kirke lærte at naturene «blandes» (*commiscentur*): Der den ene er, der er den andre, og det den ene gjør, gjør den andre.

Til dette må vi si: Det er riktignok luthersk lære at naturene har et virkelig fellesskap. Den guddommelige natur gjennomtrenger den menneskelige, og de er alltid sammen og virker alltid sammen. Men verken bekjennelsesskriftene eller dogmatikerne godtar «de blandes» som et dekkende uttrykk for dette.

Konkordieformelen sier at de gamle kirkelærerne ofte brukte ordet «blanding» i god mening om den personlige forening. Men den legger

straks til at det ikke dermed innføres noen sammenblanding av naturene, slik en lager mjød av honning og vann, så det verken er vann eller honning lenger. Foreningen i Kristi person er et langt høyere og uutsigelig fellesskap. For dets skyld er Gud menneske og mennesket Gud, men verken naturene eller egenskapene deres blir blandet; hver natur beholder sitt vesen og sine egenskaper. Konkordieformelen forkaster også uttrykkelig at menneskenaturen skulle være blandet med den guddommelige eller forvandlet til den.

Dette tilfredsstiller likevel ikke de reformerte. De må innrømme at lutheranerne uttrykkelig avviser sammenblanding, men holder nesten enstemmig fast ved beskyldningen. Grunnen er at de bruker sin grunnsetning, «det endelige kan ikke romme det uendelige» (*finitum non est capax infiniti*), på læren om Kristus. Da må naturene alltid holdes atskilt, både i sin væren og i sin virksomhet. Den lutherske kirke lærer det motsatte: Siden Guds Sønn ble åpenbart i kjødet, er naturene aldri atskilt og virker aldri hver for seg. Derfor anklager de reformerte oss for å blande dem.

De vil først trekke anklagen tilbake når de oppgir sin grunnleggende villfarelse, at Kristi menneskenatur ikke kan romme hans guddom. Det burde ikke være vanskelig, for de innrømmer selv at menneskenaturen har et virkelig fellesskap med Guds Sønns person – og personen er ikke mindre uendelig enn hans guddommelige natur. Mer om dette under naturenes fellesskap og egenskapenes meddelelse.

Her skal vi bare peke på at de to kirkene har forskjellige begreper om den personlige forening, noe også Frank har gjort oppmerksom på. Etter reformert lære holder den personlige forening naturene og deres virkninger fra hverandre. Etter luthersk lære er naturene alltid forbundet, både i sin væren og i sin virksomhet.

Reformert teologi løser altså opp den personlige forening så snart den argumenterer mot det virkelige fellesskapet mellom naturene. Heidelberg-katekismen sier at Kristus nå bare er på jorden etter sin guddom, ikke etter sin menneskenatur. Mot anklagen om at dette løser opp foreningen, svarer den at guddommen er nærværende i alle skapninger. Dermed gjør den den personlige forening om til Guds nærvær hos alle skapninger.

Det står derfor fremdeles slik Luther skriver: «De roper over oss at vi blander de to naturene til ett vesen. Det er ikke sant. Vi sier ikke at guddom er menneskenatur. Men vi forener de to forskjellige naturene i én eneste person og sier: Gud er menneske, og mennesket er Gud. Men vi roper mot dem at de deler Kristi person, som om det var to personer. For der gjerningene blir delt og skilt, der må også personen deles.»

g. Den er ikke en forening ved adopsjon (*unio per adoptionem*). Spanske biskoper lærte på 700-tallet at Kristus etter menneskenaturen er Guds adoptivsønn. Denne læren, adopsianismen, ble med rette forkastet som nestoriansk villfarelse, blant annet på synodene i Regensburg 792 og Frankfurt 794. Den fører til tanken at det er to personer i Kristus, for den som blir adoptert, er en annen person enn den som adopterer. Da skulle Gud bare bo i Kristus slik han bor i alle troende, som blir tatt opp som Guds barn ved troen (Joh 1,12; Gal 3,26).

Men mennesket Kristus er Guds Sønn fra unnfangelsen av, fordi han ble tatt opp i Guds Sønns person. Mot adopsianismen har noen lutherske lærere sagt at Kristus etter menneskenaturen er Guds naturlige Sønn, fra selve fødselen av. Saken er riktig, men andre har med rette kalt uttrykket lite egnet, fordi det må forklares for å bli forstått rett.

Den personlige forening og nyere tids kristologi

Alt da vi beskrev den personlige forening og avviste erstatningene for den, måtte vi stadig vise til nyere tids teorier om Kristus. Her følger en samlet oversikt, og vi vil vise hva som driver fram disse feilbildningene.

Vil vi forstå nyere tids kristologi, må vi igjen minne om én ting: Den nyere teologien har mistet erkjennelsen av hvor teologien henter sin kunnskap fra. Den tror ikke at Skriften er Guds ufeilbare og sikre ord, og derfor vil den heller ikke la Skriften være den eneste kilde og rettesnor for læren. Den regner Schleiermacher som den som berget kirken fra rasjonalismen. Men Schleiermacher førte ikke teologien fra rasjonalismens tørre stubbmark ut på den grønne engen, Guds sikre ord. Han førte den ut i myren, den menneskelige subjektivismen.

Schleiermacher ville utvikle den kristne lære av «det fromme sinn» eller «den kristne bevissthet», og den nyere teologien har i stor enighet fulgt ham. Ordene er skiftet ut – en taler om det gjenfødte jeg, troens erfaring, den kristne opplevelse og så videre – men alltid er meningen at læren ikke skal hentes fra Skriften, men fra teologens eget indre. Det triste resultatet innrømmer en av dem selv: De er enige om grunnsetningene, men bruker dem med en nesten endeløs mengde forskjeller. Det gjelder særlig læren om Kristi person.

For å få en viss oversikt deler vi 1800-tallets teologer i to grupper: dem som uttrykkelig nekter at Kristus er Gud av vesen, og dem som fremdeles vil holde fast ved det. Grenselinjen lar seg likevel ikke alltid trekke sikkert.

De som nekter Kristi guddom

Hos dem som nekter at Kristus er Gud av vesen, kan det ikke være tale om noen personlig forening av Gud og menneske. Kristus kan bli sett på som et moralsk geni, et følelsesgeni, et tenkergeni eller som en som åpenbarte Guds «farskap» uten noen stedfortredende fyllestgjørelse (det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden). Alltid er han tenkt som bare et menneske, med én natur, den menneskelige.

Komplimentene en gir ham, endrer ikke saken. Navn som «Guds Sønn» og «gudmennesket» får gjerne stå, men de skal ikke si hva han er; de skal høre «den fromme følelse» til. Det samme mener Ritschl med sin «verdidom».

Her foreligger et åpent brudd med den kristne lære om Kristi person og dermed også om hans verk. Kristus er ikke Frelseren som har gjort fullt opp for synden i vårt sted. Han bare vekker moralske og fromme stemninger i menneskene. Derfor består kristendommen for dem ikke i troen på den syndenes forlatelse Kristus har vunnet, men i at mennesket blir omdannet i moral og forstand.

De som vil holde fast ved Kristi guddom

Den andre gruppen vil holde fast ved at Kristus er Gud av vesen. Men de mener at læren om Kristus, slik Luther, Konkordieformelen og de gamle lutherske lærerne framstiller den, ikke strekker til for vår tid. De som holdt fast ved den kirkelige ortodoksi, som Philippi, Guericke og C. F. W. Walther, fikk navnet «repristinasjonsteologer», de som

ville gjenopprette det gamle. De andre strever etter en kristologi som skal «utfylle» kirkens lære eller «fatte den dypere».

Hvorfor trengs det? Svaret er en påstand som er historisk uriktig: Oldkirkens lære skulle ha gitt Kristi menneskenatur for lite plass til en «ekte menneskelig utvikling». De er ikke fornøyd med måten Skriften, og den ortodokse kristologien etter Skriften, gir plass for Kristi sanne menneskelighet: I fornedrelsens stand avstår Kristus fra å bruke den guddommelige herligheten. Dette lar seg riktignok ikke «tenke ut». Det går over menneskelig forstand og blir bare grepet ved troen på det Guds ord vitner om.

Men også de «positive» teologene er fanget i det underlige selvbedraget at de kan og må heve troen opp til «viten». Derfor vil de ha en framstilling av Kristi menneskelige liv som lar seg tenke. Her går de i to retninger, kenotikerne og autohypostatikerne.

Kenotikerne

Kenotikerne (av *kenōsis*, «uttømmelse», jf. Fil 2,7: «uttømte seg selv») prøver å gjøre saken tenkelig ved å la Guds Sønn bli redusert i sin guddommelige natur da han ble menneske. Han skal ha lagt av seg de egenskapene som etter deres mening ville forstyrre et ekte menneskelig liv, de som virker utad mot verden: allmakten, allvitenheten og allestedsnærværelsen. Noen går enda lenger og lar ham legge av seg også den guddommelige selvbevissthet og det guddommelige jeg.

Slik synes de å ha sikret menneskenaturen mer plass. Men prisen er at de har mistet Kristi sanne guddom, og med den gudmennesket og hans verk. Dette har en med stor kraft holdt fram for Thomasius, som regnes som far til den moderne kenosis-læren. Likevel holdt han fast ved at det guddommelige Ord må ha begrenset seg selv da det ble menneske; ellers kunne han ikke tenke seg personens enhet. Men tanken møtte sterk motstand, for Gud er uforanderlig, og en talte om at Guds Sønn ble «halvert». Den truer også gudmenneskets person og forløsningsverket hans.

Også fra den «vitenskapelige» siden er det sagt med rette at kenosisteorien heller avslører tankevanskelighetene enn løser dem. Skriften lærer at Gud er uforanderlig, og viser at Kristus også i sine dager i kjødet hadde de egenskapene han skulle ha lagt av seg. Men selv om vi ser bort fra Skriften: Verken fornuftige hedninger eller tenkende kristne kan forestille seg den sanne Gud uten allmakt, allvitenhet og

allestedsnærværelse, langt mindre uten et guddommelig jeg. (*Mer om dette under læren om Kristi to stender.*)

Autohypostatikerne

Autohypostatikerne prøver derfor å fjerne vanskeligheten på en annen måte. De oppgir at Kristi menneskenatur ikke har egen person, men er til i Guds Sønns person. De lar mennesket Kristus være en egen person, med egen selvstendig eksistens.

Dorner ville holde Guds Sønn og mennesket Kristus fra hverandre i det minste i begynnelsen, og lærte at de gradvis vokste inn i hverandre. Andre, som Seeberg, fører tanken helt igjennom. De avviser fra første stund «tonaturlæren», læren om at den guddommelige og den menneskelige natur er sluttet sammen i én person. Mennesket Kristus er for alltid en egen person, som Gud virker i på en enestående måte.

Dermed synes vanskeligheten med Kristi menneskelige utvikling ryddet av veien. Men prisen er at den personlige forening er helt oppgitt, og med den Guds Sønns menneskevordelse, at «Ordet ble kjød» (Joh 1,14). Blir Guds Sønns person stående utenfor menneskenaturen, kan det ikke lenger være tale om at Guds Sønn er blitt menneske.

Dorner gjendrev Thomasius' kenosis-lære slående, og Thomasius gjendrev like slående Dorners lære. Thomasius svarte: Da er dette mennesket i begynnelsen ennå ikke gudmennesket; Ordet bare virker i ham, og foreningen fullendes først gradvis, kanskje ved oppstandelsen. Teorien er praktisk, men lar seg ikke forene med Skriften. For Skriften vet bare om ett subjekt, Gud og menneske, så sant det er sant at «Ordet ble kjød», at engelen ved fødselen kalte ham «Messias, Herren» (Luk 2,11), og at han heter Immanuel, «Med oss er Gud» (Matt 1,23).

Dette rammer enda sterkere Seeberg, hvis kristologi er blitt kjent i USA gjennom boka «Grunnsannheter». Han bekjemper tonaturlæren som en foreldet «formel», med samme begrunnelse som sosinianerne: Mennesket Jesus kan ikke være fullkomment uten å være en egen person.

Etter Seeberg var det ikke Guds Sønns person med en guddommelig natur som forbandt seg med mennesket Jesus, men Guds vilje, som fører menneskehetens historie til frelse. Den virket på ham

og gjennomtrengte hans følelse og vilje. Guds evige kjærlighetskraft fylte Jesu sjel: «Det er Kristi guddom.» Han sier selv at Jesus var det vi håper å bli i den kommende verden: Guds redskap, ubegrenset og underfullt.

I virkeligheten uttrykker dette ikke mer enn deismens lære om det «absolutt fullkomne menneske». Slik synker også denne grenen av den positive teologien tilbake til unitarisk kristologi. For å dekke over mangelen flykter en inn i det underfulle, absolutte og enestående. En forsikrer at en ikke setter Kristus likt med de kristne, og at en holder fast ved kjernen i kirkens lære.

Men tross all retorikk kommer det bare ut dette: Kristus er ikke Gud og menneske, men et menneske som Gud bor og virker i på en enestående måte. Da er forskjellen mellom Guds forbindelse med de troende og hans forbindelse med mennesket Kristus bare en forskjell i grad, ikke i art. Etter Skriften har den ortodokse kristologien alltid krevd at den personlige forening tenkes som helt enestående og forskjellig i art fra Guds forening med de troende (*unio mystica*). Men disse teologene krever uttrykkelig at foreningen i Kristus skal tenkes «etter mønster av» Guds forening med alle troende.

Tonaturlæren må læres fullt ut

I den siste tiden merkes riktignok forsøk på å komme tilbake til den personlige forening og tonaturlæren. Ihmels er verken fornøyd med kenotikerne eller med Seeberg. Men han vakler. Han sier at læren har store vanskeligheter, og at vår tro henger ved Kristi guddom selv og ikke ved en bestemt lærform. Likevel mener han at en må knytte an til tonaturlæren, selv om den trenger videreutvikling og selve uttrykket møter alvorlige betenkeligheter.

Men saken ligger slik: Er Kristus ikke bare såkalt Gud og såkalt menneske, men i vesen både Gud og menneske – Faderens enbårne Sønn (Joh 1,14) og «født av en kvinne» (Gal 4,4) – da er uttrykket «tonaturlære» fullt ut dekkende. Derfor skal vi ikke bare «knytte an» til den; den skal læres fullt og helt. Den trenger ingen videreutvikling og kan heller ikke utvikles. Ingen tankeoperasjon kan endre det minste ved Kristi sanne guddom og sanne menneskenatur og ved at de er forent i hans ene person, slik Skriften så kraftig vitner.

Seeberg tar avstand fra ordet «natur» bare fordi han ikke vil ha det ordet betegner: at Sønnen er av samme vesen som Faderen. Kristus

selv sier: «Jeg og Faderen er ett» (Joh 10,30). En annen nyere dogmatiker sier med rette: La oss ikke strides om ord. «Natur» betyr her den egenarten som kjennetegnes av egenskapene. Når Luthers julesalme sier at Faderens Sønn er «Gud av art», er det forståelig for enhver kristen og svarer nøyaktig til det dogmatiske uttrykket.

Ordet «person»

Det samme gjelder ordet «person», brukt slik oldkirken, Den augsburgske bekjennelse og dogmatikerne brukte det. I vår tid har det reist seg en storm mot ordene «natur» og «person». Seeberg mener at personligheten nå er forstått dypere: Hos kirkefedrene betydde «person» enkeltvesenet, nå betyr det enkeltvesenets åndelige vesen. Det er bare retorikk. Ingen har noen gang tenkt seg et enkeltvesen uten dets åndelige vesen.

Men retorikken har gjort inntrykk også på teologer som vil tilbake til kirkens lære. Ihmels sier at begrepet person, brukt om Guds indre liv, ikke kan forstås som en individuell personlighet. Det er i prinsippet standpunktet til alle motstandere av treenighetslæren. De har alltid påstått at en ikke kan holde fast ved både tre virkelig forskjellige personer og én Gud. Den som avviser at personene er individuelle, avviser i og med det den kristne treenighetslæren.

Dette standpunktet vil en innta så lenge en ikke tar treenighetslæren fra Skriften, men vil konstruere den så den lar seg «erkjenne». Den moderne positive teologien kommer først på fast grunn igjen når den vender tilbake til Skriften som eneste kilde, særlig i læren om treenigheten og om Kristi person.

Luther minner stadig om at det Gud er i sitt indre, må han si oss i sitt ord, for han «bor i et lys dit ingen kan komme» (1 Tim 6,16). «Troen må holde seg til Ordet,» sier Luther. «Fornuften kan her ikke annet enn si at det er umulig at tre personer, hver av dem fullkommen Gud, likevel ikke er mer enn én Gud, og at Sønnen alene er blitt menneske.»

Walther pleide å si til studentene: «Hvis dere i læren om Gud ikke tar alle tanker fra Skriften, men også gir plass for egne tanker, vet dere ikke om dere ikke spotter Gud på det forferdeligste.»

Skriften lærer klart både at Gud er én, og at Faderen, Sønnen og Ånden er tre «jeg» (Joh 14,16). Da noen nektet de tre «jeg» og gjorde dem til tre virkemåter av ett jeg (monarkianismen), tok kirkelærerne

i bruk ordene *hypostasis* og *persona* om de tre. Ordene var aldri tomme og er det heller ikke i dag.

Enhver vet hva som menes med «person», selv om ingen kan fatte hva en person egentlig er. Også monarkianerne forsto ordet godt; de ville bare ikke ha Bibelens tre «jeg». Det er det samme i dag. Derfor er Den augsburgske bekjennelses definisjon fremdeles nok: Med person forstås ikke en del eller en egenskap i noe annet, men det som består i seg selv.

De ortodokse lærerne viser også ut fra Skriften hvordan personene i Gud skiller seg fra menneskelige personer. Tre mennesker er alltid atskilt; de tre personene i Gud er i hverandre: «jeg er i Faderen, og Faderen i meg» (Joh 14,10). Likevel er Sønnen så mye en egen person at bare han er blitt menneske, ikke Faderen og Ånden.

Kirkefedrene og Luther visste godt at ordene «person», «natur» og «vesen» ikke strekker til om Gud. Luther sier at vi må bruke ordet «person» slik fedrene gjorde, for vi har ikke noe annet. De lutherske dogmatikerne viser at det Skriften sier om Faderen, Sønnen og Ånden, ikke kan sies bedre på menneskelig språk enn slik: én Gud og tre forskjellige personer. Vendte teologien tilbake til Skriften, ville motstanden mot disse ordene tie.

Ingen «sannhetsmomenter» i villfarelsen

Da ville også forvirringen i synet på de feilaktige kristologiene ta slutt. Det er blitt skikk å finne «sannhetsmomenter» selv i teorier som opphever Kristi guddom og går forbi den personlige forening. Også i USA har vi nylig lest om den moderne kenosis-læren at en teori som så mange lærde og fromme teologer har gått inn for, ikke kan være helt feil, og at vi gjerne kan godta de sannhetselementene alle teoriene uttrykker, også dem som åpent nekter Kristi guddom.

Men alle disse teoriene strider mot Skriftens klare lære om at den evige Guds Sønn er blitt menneske. De faller under Skriftens dom: «hver ånd som bekjenner at Jesus er Kristus, kommet i kjød, er av Gud, og hver ånd som ikke bekjenner Jesus, er ikke av Gud» (1 Joh 4,2–3).

Læren om Kristi person er en udelelig enhet; en kan ikke ta et stykke ut av den og lære resten rett. Den som lærer Kristi sanne menneskenatur, men nekter hans guddom, lærer ikke en halv sannhet eller «elementer av sannhet», men bare villfarelse. Det gjør også den

som taler om sann menneskenatur og sann guddom i Kristus, men nekter at den evige Guds Sønn og mennesket Jesus er forbundet til ett jeg – selv om han taler om at Gud er i Jesus på en «absolutt» og «helt enestående» måte.

Vil vi ikke forvirre de unge teologistudentene, men gi dem klare begreper etter Skriften, må vi vende tilbake til den todelingen de gamle kirkelærerne fulgte: Enten lærer en den personlige forening av Gud og menneske, tonaturlæren, eller en lærer den ikke.

Alle erstatninger, hva de så kalles – forening i naturen, i navnet, ved virksomhet eller ved åpenbaring – er villfarelse etter apostelens dom. (*En nyere dogmatiker mener at den «messianske» kristologien, som tenker Kristi sønneforhold etter mønster av de troendes barnekår, har bredest bibelsk grunnlag. Den har ikke noe bibelsk grunnlag. Kristus er ikke bare Menneskesønnen, men «den levende Guds Sønn» (Matt 16,16), og den kristne tenker nettopp ikke hans sønneforhold etter mønster av sitt eget.*)

Skriften som eneste kilde

Endelig ville kristologien bli virkelig «vitenskapelig» om en vendte tilbake til Skriften – så sant vitenskap betyr sikker viten om sannheten. Kristus binder all erkjennelse av sannheten til at en blir i hans ord: «Dersom dere blir i mitt ord … skal dere kjenne sannheten» (Joh 8,31–32).

Og Paulus sier om den som ikke «holder seg til vår Herre Jesu Kristi sunne ord»: «da er han oppblåst og forstår ingenting. Han er bare syk etter stridsspørsmål og ordkrig» (1 Tim 6,3–4). En slik teolog er ikke fylt av viten, men av innbilskhet. Alle læresetninger utenfor Kristi ord er bare ord og ikke noe mer.

Ihmels sier med rette mot Ritschl at Guds åpenbaring i Kristus bare er sikret som den absolutte når Kristus er Gud av vesen. Er han bare et enestående menneske, kan det komme et menneske som er enda mer enestående. Men også Ihmels må gå ett skritt videre: Åpenbaringen er bare sikret når han og de som følger samme metode, oppgir «opplevelsesstandpunktet» og stiller seg på Kristi ord alene.

I teologien er det helt annerledes enn i naturvitenskapen. I naturen er bare fakta gitt. Solblom (*Arnica montana*) vokser i visse egner uten at Gud lar en lapp vokse ved siden av og forteller hva den er god for.

Først ved iakttakelse og erfaring finner vitenskapen ut at den lindrer betennelse i sår.

I teologien har vi ikke bare frelsesfaktaene – at Guds Sønn ble menneske, levde og fullførte sitt verk – men også Guds egen lapp ved siden av, som sier hvordan de skal forstås og hva de er til. Denne ufeilbare forklaringen har kirken i Kristi ord, som han har gitt den ved apostlene og profetene. Her er ingenting overlatt til menneskelig tolkning. Derfor gjelder for all lære i kirken: «Om noen taler, han tale som Guds ord» (1 Pet 4,11).

Så lenge en vil arbeide den kristne lære fram av menneskelig opplevelse i stedet for å hente den fra Kristi ord, er metoden snudd på hodet. Da er troen som forbinder med Kristus, satt til side, for etter Skriften har troen alltid Guds ord som sitt motstykke. Troen blir alltid til og holdes ved like ved ordet om Kristus.

Døperen kom for å vitne, «for at alle skulle komme til tro ved ham» (Joh 1,7). Peter bekjenner: «Herre, hvem skal vi gå til? Du har det evige livs ord» (Joh 6,68). Alle i kirken til verdens ende kommer til tro «ved deres ord», apostlenes ord (Joh 17,20), og «troen kommer av forkynnelsen som en hører» (Rom 10,17). (*Schmalkaldiske artikler sier:* «*Alt som roses som Ånd uten dette ord og sakrament, er djevelen.*»)

Opplevelsesteologene setter gjerne «Skriften som helhet» opp mot de enkelte skriftordene. Det er den onde arven fra Schleiermacher, og slik blir Skriften gjort målløs. Men helheten får en bare ved å samle de enkelte skriftordene og se dem i sin sammenheng. Den som kommer til «helheten» på en annen måte, legger fram sitt eget produkt og oppfører seg ikke lenger som en elev, men som en kritiker av Skriften.

Denne teologien er heller ikke vitenskapelig. Utenfor Kristi ord finnes ingen viten om den kristne lære, bare innbilning. Og opplevelsesteologien går alltid i sirkel: «Erfaringen» skal bestemmes av «den historiske virkeligheten», og «den historiske virkeligheten» av «erfaringen». Metoden er akkurat like vitenskapelig som den kjente baronens, som dro både hesten og seg selv opp av myren etter sitt eget hode.

Fordi Schleiermacher innførte denne metoden, er han ikke 1800-tallets «reformator», men den største villfarelsens ånd i dets teologi. Vil vi gjøre vår plikt mot de unge teologistudentene, må vi så langt det står til oss ødelegge villfarelsen at det er vitenskapelig å hente

den kristne lære og læren om Kristus fra den kristne bevissthet og erfaring i stedet for fra Kristi ord. Vi må avvise denne metoden på det bestemteste som «tomt bedrag, etter menneskers tradisjoner, etter verdens barnelærdom, og ikke etter Kristus» (Kol 2,8).

Og til slutt: Hva skal alt strevet for å gjøre læren «tenkelig» være godt for, når en gir opp Skriften som grunnlag og setter erfaringen i stedet, men likevel til sist må innrømme at saken ikke lar seg forklare (*non liquet*)? Selv Ritschl innrømmer at det ligger utenfor all teologisk og vitenskapelig forskning hvordan en person som Kristus er blitt til. Og Seeberg, som tar fra Kristus det guddommelige jeg og den guddommelige natur, strekker våpen til slutt: Om hvordan Jesu menneskenatur er til, sier han, må vi vise til grensene for vår viten.

Hvorfor da ikke fra begynnelsen følge den metoden Kristus og apostlene har gitt oss? Da erkjenner og lærer vi i tro på Kristi ord hemmeligheten at Gud og menneske er personlig forent – en hemmelighet som riktignok overstiger all menneskelig tanke – og slipper et standpunkt som er like stridende mot Skriften som det er uvitenskapelig.

Naturenes fellesskap

Hvorfor naturenes fellesskap må behandles for seg

Etter at vi har vist hvordan Gud og menneske er personlig forent i Kristus, burde det egentlig ikke være nødvendig å tale særskilt om naturenes fellesskap (*communio naturarum*). Det er ikke noe ved siden av den personlige forening. Når vi på grunnlag av Skriften har sagt at Gud og menneske er personlig forent i Kristus, har vi aldri ment noe annet enn at de to naturene, den guddommelige og den menneskelige, er forent i ham.

Bare hvis «Gud» og «menneske» var titler, ville det være to navn og ikke to naturer som var forent. Men ordene skal her tas i egentlig og vesentlig mening. Derfor sier alle skriftord om at Gud og menneske er forent i én person, også direkte at de to naturene har fellesskap med hverandre. Lutherske lærere har med rette sagt at naturenes fellesskap og den personlige forening i sak er ett; vi kan bare skille dem i tanken.

Hvorfor skal da troslæren tynges med et eget stykke om dette? Grunnen er at særlig de reformerte teologene nok vil innrømme at

Gud og menneske er én person i Kristus, men med stor bestemthet avviser ethvert virkelig fellesskap (*realis communio*) mellom den guddommelige og den menneskelige naturen. De godtar at menneskenaturen har fellesskap med Guds Sønns *person*, men et fellesskap med hans guddommelige *natur* sier de er umulig, for «det endelige kan ikke romme det uendelige» (*finitum non est capax infiniti*).

En av dem sier helt riktig at bare Sønnen ble menneske, ikke Faderen eller Ånden. Men for å slippe naturenes fellesskap skiller han Sønnen fra hans guddommelige natur og legger til: «Sønnens person, ikke den guddommelige natur, ble menneske.»

De reformerte mener dette så alvorlig at de anklager lutheranerne for eutykianisme, det vil si for å lære at menneskenaturen blir forvandlet til den guddommelige. I denne kampen – vi må kalle den fanatisk – er de gamle og de nyere reformerte enige, og romerske teologer gjør felles sak med dem. Det er altså de som har skyld i at dogmatikken må behandle naturenes fellesskap særskilt.

Da blir det uunngåelig brysomme gjentakelser. Både her og i det neste stykket, om egenskapenes meddelelse, behandles én og samme sak fra forskjellige synsvinkler, til sammen tre ganger. Lærere og elever klager med rette over hvor mye stoff læren om Kristi person har fått. Men slik vil det være så lenge noen godtar den personlige forening og samtidig bekjemper naturenes fellesskap og egenskapenes meddelelse som vranglære.

Når naturenes fellesskap blir fornektet

Når de reformerte teologene fornekter naturenes fellesskap, kommer de i strid både med seg selv og med Skriften.

De kommer i strid med seg selv. Den som tror at Gud og menneske er personlig forent i Kristus, har mistet retten til å tale mot naturenes fellesskap og egenskapenes meddelelse. Unitarerne er konsekvente når de avviser naturenes fellesskap. De kaller nok Kristus Gud, men nekter at han har guddommelig natur, og kjenner derfor bare én natur i ham, den menneskelige. Like konsekvente er de nyere teologene som lar Kristi menneskenatur være en egen person. Også deres Kristus har bare den menneskelige naturen, og det guddommelige i ham er bare en enestående stor guddommelig virksomhet eller åpenbaring.

Med de reformerte står det annerledes. De tilskriver Kristus virkelig guddom; den andre helvetiske bekjennelse sier at Sønnen er sann Gud, ikke av navn eller ved adopsjon, men av vesen og natur. Og de holder fast ved at den guddommelige og den menneskelige naturen er forent i én person. Når de likevel fornekter et virkelig fellesskap mellom naturene og bare vil tale om et fellesskap av navn, har vi et klart eksempel på selvmotsigelse.

De mener nok å ha god grunn, nemlig grunnsetningen at det endelige ikke kan romme det uendelige. Den guddommelige naturens uendelighet skal gjøre et virkelig fellesskap med den endelige menneskenaturen umulig.

Men Guds Sønns person er like uendelig som den guddommelige naturen. Hvis uendeligheten gjør det umulig for den guddommelige naturen å ha fellesskap med menneskenaturen, gjør den det like umulig for Sønnens person. Da har de erklært at Guds Sønn slett ikke kunne bli menneske. De må altså enten oppgi motstanden mot den lutherske læren, eller også si at heller ikke Sønnens person kan ha virkelig fellesskap med menneskenaturen. Hvert ord de sier mot den lutherske læren ut fra denne grunnsetningen, sier de også mot seg selv.

Dette viste allerede Apologien for Konkordieformelen klart: Har menneskenaturen kunnet bli tatt opp i Guds Sønns person uten å bli ødelagt, hvorfor skulle han ikke også kunne gjøre den delaktig i sin majestet uten at den ble utslettet? «Kunne en ut fra den grunnsetningen fornekte meddelelsen av majesteten, kunne en med samme rett fornekte selve menneskevordelsen, for slutningen holder like godt det ene stedet som det andre.» Dette argumentet er ugjendrivelig.

Da en reformert teolog skrev mot Chemnitz at intet som hører til guddommens eget vesen, kan meddeles noe skapt, svarte Frank treffende: «Altså heller ikke Logos' personlighet, som jo, om noe, hører til guddommens eget vesen.»

Men framfor alt kommer de reformerte i direkte strid med Skriften. Naturenes fellesskap kommer direkte til uttrykk i alle skriftord om menneskevordelsen.

Johannes beskriver først Ordet som den evige Gud og Skaperen av alle ting (Joh 1,1 ff.). Så sier han at dette Ordet, med sin guddommelige natur, «ble kjød» (Joh 1,14). Det ble ikke forvandlet til kjød, men gikk

inn i kjødet; Jesus Kristus er «kommet i kjød» (1 Joh 4,2). Dermed lærer Johannes at Guds Sønns guddommelige natur har fellesskap med den menneskenaturen han gikk inn i. Hebreerbrevet sier det samme: Guds Sønn «fikk del i» kjøtt og blod (Hebr 2,14).

Like tydelig er ordene som følger rett etter: «Og vi så hans herlighet, en herlighet som den en enbåren Sønn har fra sin Far» (Joh 1,14). Når den guddommelige herligheten var synlig i og på kjødet og lyste gjennom det, hadde den guddommelige naturen et virkelig fellesskap med kjødet.

Og Paulus sier om Kristus: «For i ham bor hele guddommens fylde legemlig» (Kol 2,9). «Hele guddommens fylde» betegner med ettertrykk den guddommelige natur, ikke en person uten natur og vesen. «I ham» betyr her: i Kristus etter menneskenaturen. Når Kristi guddommelige natur bor i hans menneskenatur som i sitt legeme, er det sagt så klart som mulig at den har et virkelig og ikke bare et nominelt fellesskap med den. Når en reformert teolog forarget spør: «Hva kan vel romme Guds fylde uten Gud selv?», retter harmen seg mot Skriften.

Hvordan naturene har fellesskap med hverandre

Skriften viser ikke bare *at* naturene har fellesskap, men også *hvordan*: De er i hverandre, uten sammenblanding og uten forvandling.

Når Skriften sier at guddommens fylde bor *legemlig* i Kristus, bruker den forbindelsen mellom sjel og legeme som bilde. Sjel og legeme er ikke ved siden av hverandre, men i hverandre, slik at sjelen gjennomtrenger legemet. På samme måte skal vi tenke oss naturene i Kristus i hverandre, slik at den guddommelige naturen gjennomtrenger den menneskelige (*perikhōrēsis*, «gjennomtrengning»). De kristne har trodd dette ut fra Kol 2,9 lenge før Johannes av Damaskus gjorde ordet til et fast kirkelig uttrykk.

Det samme ligger i at Johannes og de andre skuet den guddommelige herligheten på Ordet som ble kjød, og hørte, så og tok på den evige Gud i hans menneskenatur (Joh 1,14; 1 Joh 1,1–3). Det forutsetter at menneskenaturen var gjennomtrengt av hans guddommelige natur.

Men like klart lærer Skriften at begge naturene forblir uskadd. At guddommens fylde «bor» i Kristi menneskenatur, betyr at fylden ikke ble forvandlet til menneskenatur, og at menneskenaturen ikke ble

oppslukt av fylden. Begge forble uforandret og uavkortet, slik sjelen bor i legemet uten at sjelen blir legeme eller legemet sjel.

Menneskenaturen som Ordet bodde i, var ikke et blendverk, men et virkelig menneske; disiplene tok på ham, og etter oppstandelsen hadde han kjøtt og ben (Luk 24,39). Og den guddommelige naturen var uskadd, for disiplene så ikke bare en avlegger av den guddommelige herligheten eller enestående, men endelige gaver lyse fram fra menneskenaturen. De så den sanne guddommelige herligheten, «en herlighet som den en enbåren Sønn har fra sin Far».

Dermed står to ting fast. **1.** Når den reformerte teologien stadig påstår at naturene ikke kan forbli uforandret om de har et virkelig fellesskap, har den det ikke fra Skriften, men fra sine egne tanker, og påstanden går mot Skriften. **2.** Når den lutherske bekjennelse lærer at naturene i Kristus har et virkelig fellesskap og likevel forblir uforandret i sitt vesen, gjengir den bare det Skriften sier.

Er Guds Sønn overalt menneske?

Til naturenes fellesskap hører også et spørsmål som skal drøftes nærmere under Kristi allestedsnærværelse: Har Guds Sønn etter menneskevordelsen sin menneskenatur hos seg overalt der han er? Svaret er blitt et kjennetegn som skiller kristologiene fra hverandre.

Den lutherske kirke svarer med et bestemt ja: Guds Sønn er etter menneskevordelsen menneske overalt der han er. «Verken er kjødet utenfor Ordet eller Ordet utenfor kjødet.» De reformerte svarer like bestemt med nei: Han har sin menneskenatur hos seg bare på ett sted og er både helt innenfor og helt utenfor den. Lutherske teologer kaller dette «det kalvinistiske utenfor» (*extra Calvinisticum*).

Hva lærer Skriften? Når den sier at Guds Sønn «ble kjød», har vi ingen rett til å tenke oss ham annerledes enn som menneske overalt der han er. Det samme krever Kol 2,9. Når guddommens fylde bor i menneskenaturen som i sitt legeme, er den guddommelige naturen ikke utenfor, men i menneskenaturen, slik sjelen er i legemet.

De reformerte innvender at Skriften også sier at Gud «bor» i de troende (1 Kor 3,16), og likevel er utenfor dem. Det gjør Skriften ofte. Men den sier aldri om Paulus eller Peter at Gud er blitt menneske i dem, eller at hele guddommens fylde bor legemlig i dem.

Så snart en tillater seg de reformertes «utenfor kjødet» (*extra carnem*), gir en slipp på den personlige forening. Den blir da gjort til det

samme som Guds samfunn med de troende og den kraften han holder alle ting oppe med.

Reformerte teologer tar denne kritikken ille opp, men forsvaret deres bekrefter den. De sier: Selv om Guds Sønn ikke har sin menneskenatur hos seg overalt, holder han den oppe på det ene stedet der den er. Dermed blir den personlige forening gjort til det samme som at Gud er i alle troende og alle skapninger, altså avskaffet. Som vist tidligere, forsvarer også Den heidelbergske katekisme den personlige forening ved å gi den opp.

Den lutherske bekjennelse holder derimot fast ved at Guds Sønn ikke bare holder menneskenaturen oppe, men virkelig har den hos seg overalt der han er. Konkordieformelen sier: «Der du kan si: Her er Gud, der må du også si: Da er også Kristus, mennesket, her. Og om du kunne vise et sted der Gud var, men ikke mennesket, så ville personen allerede være splittet. For da kunne jeg med sannhet si: Her er Gud som ikke er menneske og aldri er blitt menneske.»

Kristi menneskenatur og rommet

Noen innvender at Kristi menneskenatur da må være svært stor og utstrakt. Svaret er at den ikke trengte å bli en tomme større, for heller ikke den guddommelige naturen har utstrekning i rommet. Men Skriften lærer oss at Kristi menneskenatur har fått noe mer fordi den er til i Guds Sønns person: Ved siden av sin naturlige, romlige og synlige måte å være til på har den fått en guddommelig og usynlig måte å være til på, som ikke er bundet av rommet.

Skriften lærer klart begge. Når Kristus forlot Judea og «måtte reise gjennom Samaria» (Joh 4,3–4), var han til på romlig vis. Når han kom til disiplene mens dørene var lukket (Joh 20,19.26), og «ble usynlig for dem» (Luk 24,31), var han til på en måte som er usynlig og hevet over rommet. Slik var det alt i fornedrelsen (Joh 8,59; Luk 4,30; Matt 14,25).

De lutherske lærerne skiller derfor mellom det Kristi menneskenatur har felles med alle mennesker, som å være på ett sted og synlig, og det som bare tilkommer den fordi den er personlig forent med Guds Sønn, som å være hevet over rommet.

For å slippe dette har reformerte teologer ved de lukkede dørene i Joh 20 lett etter en åpning i dørene, vinduet, taket eller veggene. Men da snur de skriftordet til sin motsetning, for teksten legger nettopp vekt på at dørene var lukket. Også bibelutleggeren Meyer sier riktig

at teksten viser til en underfull tilsynekomst som ikke trengte åpne dører.

De reformerte forsikrer at en slik måte å være til på ville ødelegge menneskenaturens virkelighet. Lutherske teologer svarer med rette at vi kan overlate til Gud å bevare Kristi menneskenatur; han sier i sitt ord både at den er hevet over rommet, og at den er virkelig.

Til de reformertes forsvar må det sies: Det er ikke rart om noen et øyeblikk tenker at dette ikke går sammen med en sann menneskenatur. Slike tanker fikk også disiplene da Herren plutselig sto midt iblant dem. De trodde det var en ånd de så (Luk 24,37). Men Herren rettet deres kristologi: «Hvorfor stiger tvilende tanker opp i hjertene deres?» (Luk 24,38). Han overbeviste dem om at han hadde «kjøtt og ben» (Luk 24,39), altså en sann menneskenatur, enda han var kommet inn gjennom lukkede dører. Disiplene trodde Kristus. Det samme burde alle teologer gjøre, også de reformerte.

Konkordieformelen bebreider med rette de reformerte at de ut fra egne tanker vil regne ut hva menneskenaturen i Kristus kan romme uten å bli utslettet. Den sier: «Den beste og sikreste veien i denne striden er denne: Ingen kan vite bedre enn Herren Kristus selv hva han etter sin menneskenatur har fått ved den personlige forening og opphøyelsen, og hva menneskenaturen kan romme utover sine naturlige egenskaper uten å bli utslettet. Det har han åpenbart i sitt ord, så langt vi trenger å vite det i dette livet. Der vi har klare og sikre vitnesbyrd i Skriften, skal vi tro det og slett ikke disputere mot det.» Dette tar vi opp igjen når vi spør om den guddommelige allestedsnærværelsen er meddelt menneskenaturen.

De reformerte tar selv tilbake sin motstand

Til slutt kan vi minne om at de reformerte teologene selv tar tilbake sin motstand. Det gjør de når de lærer at Kristi guddommelige natur gir lidelsen i hans menneskenatur uendelig, forløsende verdi. Selv det reformerte stridsskriftet Neustadt-formaningen (*Admonitio Neostadiensis*) sier ikke bare om Sønnens guddommelige person, men om hans guddommelige natur, at den gir offeret han bærer fram for Faderen for oss, en slik verdighet at det blir en løsepenge som er nok for hele verdens synder og veier like mye som de evige straffene.

Det forutsetter selvsagt at den guddommelige naturen har et virkelig fellesskap med den menneskelige. Slik tvinger praksis dem til å ta

tilbake den gale teorien. At de så heftig bekjemper et virkelig fellesskap mellom naturene og samtidig godtar den personlige forening, er en av de underligste villfarelsene partiånden har ført menneskeforstanden inn i.

Egenskapenes meddelelse

I kirken har det vært særlig mye strid om egenskapenes meddelelse (*communicatio idiomatum*), det vil si om hvordan egenskapene hører til den ene personen når Gud og menneske er forent i Kristus. Når Luther klager over at «den kjære og salige glede» over Guds Sønns menneskevordelse blir hindret og ødelagt for oss, tenker han mest på denne striden. Derfor må vi si noe på forhånd.

Med «egenskaper» (*idiomata*) menes her ikke bare det naturene er i sitt vesen – evig og timelig, uendelig og endelig – men også alt de gjør og alt som hender dem: å skape og å bli skapt, å gi liv og å gi sitt liv.

Også Konkordieformelen forklarer først ordet: Å være allmektig, evig, uendelig, til stede overalt etter sin natur og å vite alt er vesentlige egenskaper ved den guddommelige natur, som aldri i evighet blir vesentlige egenskaper ved menneskenaturen. Å være en legemlig skapning, kjøtt og blod, endelig og avgrenset, å lide, dø, bevege seg fra sted til sted, lide sult, tørst, kulde og hete er egenskaper ved menneskenaturen, som aldri blir egenskaper ved den guddommelige natur.

Ikke en egen læreartikkel

Framfor alt er egenskapenes meddelelse ikke en egen læreartikkel. Noen har kalt den den «ytterste spissen» av læren om Kristi person, men det stemmer ikke. Som læren om naturenes fellesskap går heller ikke læren om egenskapenes meddelelse en tøddel ut over læren om den personlige forening. De setningene som uttrykker egenskapenes meddelelse, sier i sak nøyaktig det samme som de setningene som beskriver den personlige forening, for eksempel «Gud er menneske» og «menneske er Gud». Luther minner stadig om dette når han taler om egenskapenes meddelelse.

Saken står slik: Er Guds Sønn menneske, og ikke et skinnmenneske, men et virkelig menneske med menneskelige egenskaper, da får han med det å være menneske også hele rekken av menneskelige egenskaper. Alt det menneskenaturen er, gjør og opplever, blir hans:

å være skapning, å bli født i tiden, lide, dø, stå opp, sitte ved Guds høyre hånd og komme synlig igjen.

Slik lyder også de klare skriftordene. Som Skriften sier om Guds Sønn at han «ble kjød» (Joh 1,14), sier den også at han ble «født av en kvinne, født under loven» (Gal 4,4), at de «korsfestet herlighetens Herre» (1 Kor 2,8), og den taler om «hans Sønns død» (Rom 5,10).

Den som påstår at disse menneskelige egenskapene ikke virkelig tilkommer Guds Sønn, men bare er en talemåte, må enten gjøre mennesket Kristus til et skinnmenneske, eller ta ham ut av den personlige forbindelsen med Guds Sønn, det vil si oppløse den personlige forening. Disse setningene er altså i sak det samme som setningen «Gud er menneske».

Det samme ser vi når Skriften sier guddommelige egenskaper om mennesket Kristus. Er Menneskesønnen ikke Gud bare av tittel, men Gud av vesen, da tilkommer også ham – Menneskesønnen – hele rekken av guddommelige egenskaper med den guddommelige naturen: evigheten, den guddommelige makt, viten, nærværelse og ære.

Slik lyder de klare skriftordene igjen. Menneskesønnen er «den levende Guds Sønn» (Matt 16,16) og «Gud over alle ting» (Rom 9,5). Han stiger opp «dit hvor han var før» (Joh 6,62), han er den enbårne Sønn fra Faderen (Joh 1,14), og han har guddommelig makt og nærværelse: «Meg er gitt all makt i himmel og på jord … Og se, jeg er med dere alle dager inntil verdens ende» (Matt 28,18.20).

Den som ville påstå at disse guddommelige utsagnene ikke virkelig tilkommer Menneskesønnen, måtte enten gjøre Guds Sønn til en Gud bare av tittel, eller ta ham ut av den personlige forening og dermed oppløse den.

Hvorfor læren må utføres så grundig

Hvorfor skal vi da gjøre noe så selvsagt så omstendelig, og til og med tale om tre arter av egenskapenes meddelelse, slik Konkordieformelen gjør? Grunnen er at det har hendt underlige ting i den kristne kirke.

a. Noen har innrømmet at Guds Sønn er blitt menneske, altså godtatt den personlige forening og tonaturlæren. Likevel har de skilt Guds Sønn fra egenskapene ved hans menneskenatur, for eksempel fra fødselen av Maria og fra lidelsen og døden. De har påstått at det

er umulig, ja gudsbespottelig, å la Guds Sønn virkelig ha del i disse menneskelige egenskapene. Slik lærte Nestorius og Zwingli.

b. Andre har innrømmet at Menneskesønnen er Guds Sønn av vesen, og at menneskenaturen har fellesskap med Guds Sønns person. Likevel har de skilt Marias sønn fra Guds Sønns guddommelige egenskaper og påstått at menneskenaturen slett ikke kan ha del i dem, for eksempel i den guddommelige makt eller den guddommelige nærværelse. Slik lærer de reformerte og romerske teologene.

c. Derfor har de også fornektet at den guddommelige og den menneskelige naturen virker sammen i én gudmenneskelig handling, hver med det som er dens eget. De har for eksempel påstått at mennesket Kristus ikke gjorde undere på noen annen måte enn profetene og apostlene.

Fra disse selvmotsigende standpunktene har læren i Den hellige skrift vært og blir fremdeles heftig angrepet. Derfor må en lærebok i dogmatikk dessverre ha et grundigere stykke om egenskapenes meddelelse. Alle som har det offentlige læreembetet i kirken, skal jo kunne gjøre mer enn å legge fram den rette lære; de skal også kunne «gjendrive dem som sier imot» og «stoppe munnen» på dem (Tit 1,9.11).

De tre artene av egenskapenes meddelelse

Konkordieformelen og de fleste lutherske dogmatikerne etter den skiller mellom tre arter (*tria genera*) av egenskapenes meddelelse. Tredelingen er blitt kritisert som unødvendig og forvirrende, i det minste som tungvint, og også vi har alltid beklaget at den måtte innføres. Men den er ikke vilkårlig; den har sin grunn i historien og dermed i saken selv.

De lutherske lærerne har heller ikke låst seg fast til tretallet. Quenstedt forteller at de har talt både to, tre og fire arter, og sier at tallet er likegyldig, for det gjelder bare undervisningsmåten. Det kommer sannelig ikke an på hvor mange klasser vi deler skriftordene om egenskapenes meddelelse inn i. Men alt kommer an på at vi lar skriftordene stå som de lyder. Vi må ikke tyde dem etter menneskelig mening under påskudd av at utsagnet ikke passer til subjektet, slik Nestorius og Zwingli gjorde da de byttet ut subjektet eller snudde om på subjekt og utsagn.

En kunne godt nøye seg med én art og si: Skriften tilskriver gudmennesket både hele rekken av guddommelige og hele rekken av menneskelige egenskaper. Men da måtte en likevel lage underavdelinger, for ser vi nærmere etter, viser det seg at de guddommelige og de menneskelige utsagnene ikke blir sagt om gudmennesket på samme måte eller i samme henseende. Det minner også Konkordieformelen om: Utsagnene om Kristi person og hans naturer er ikke alle av samme art, og når en taler om dem uten å skille, blir læren forvirret og den enfoldige leser ført vill.

Vi kan ikke ofte nok minne om at Skriftens lære om egenskapenes meddelelse bare er blitt vanskelig og innviklet gjennom fornuftsinnvendingene, særlig fra de reformerte teologene. Skriften sier klart at Guds Sønn led og døde, og den tilskriver Kristus også etter menneskenaturen guddommelige egenskaper som ble gitt ham i tiden.

Men de reformerte teologene argumenterer med hva som er umulig: Guds Sønn kan ikke lide og dø uten at guddommen blir forvandlet til menneskenatur, og Kristi menneskenatur kan ikke få guddommelige egenskaper uten å bli utslettet. Under et kristent skinn av å ville verne om Guds ære og om menneskenaturens sannhet kjemper de mot Skriften og forvirrer kristenheten.

Den enfoldige reformerte kristne, og også den reformerte teologen så langt han er en kristen, tror likevel alle tre artene. Han tror skriftordet: «Jesu, hans Sønns blod renser oss fra all synd» (1 Joh 1,7). Dermed tror han tre ting: **1.** at Kristi blod, altså blodet i hans menneskenatur, er Guds Sønns blod; **2.** at Kristi blod, altså Kristus også etter menneskenaturen, har makt til å rense fra synd, altså guddommelig makt; **3.** at begge naturene virker sammen i én gudmenneskelig handling.

Det er nøyaktig de tre artene som Konkordieformelen og de lutherske lærerne lærer: den første arten (*genus idiomaticum*), den andre arten, majestetsarten (*genus maiestaticum*), og den tredje arten, embetsarten (*genus apotelesmaticum*). Gud har gjort også denne læren enkel, men menneskene søker mange kunster. Disse kunstene har vi å takke for at dogmatikken er blitt tynget med de tre avdelingene som følger.

Den første arten av egenskapenes meddelelse (genus idiomaticum)
Nestorius skilte med stor bestemthet Guds Sønn både fra fødselen av Jomfru Maria og fra lidelsen og døden. Han nektet å kalle Maria *theotokos* («Guds mor», egentlig «Gudføderske») og sa: «Jeg kan ikke tilbe en Gud som er født, død og begravet.»

Han mente dette så alvorlig at han beskyldte alle som knyttet fødselen, lidelsen og døden til Guds Sønn, for hedensk lære og lyste forbannelse over dem, fordi de etter hans mening forvandlet Gud til et menneske. For å holde Logos' guddom uskadd, mente han, måtte en knytte fødselen, lidelsen og døden ikke til Logos selv, men bare til menneskenaturen som Logos brukte som bolig.

Zwingli er Nestorius gjenoppstått. Også han skiller Guds Sønn fra lidelsen og døden og krever at de bare skal knyttes til menneskenaturen. Riktignok taler Skriften slik at den tilskriver hele personen – Kristus, Menneskesønnen, Guds Sønn – lidelse og død.

Men disse skriftordene må etter Zwingli med talefiguren *alloiōsis* («veksling») «bringes inn i den rette mening», ved at en bytter ut subjektet etter hva utsagnet sier. Sier utsagnet lidelse og død, skal en sette menneskenaturen i stedet for «Kristus», «Menneskesønnen» eller «Guds Sønn». Sier det «gi liv» eller «i sannhet mat» (Joh 6,55), skal en sette inn den guddommelige naturen. Ellers, sier Zwingli, «ville vi komme i de største kjetterier som noen gang har vært».

Zwingli gav Luther, som ikke ville godta dette byttet, privatundervisning: «Ser du, kjære Luther, hvordan de aller dyreste ord om Jesu Kristi evige guddom og sanne menneskenatur må bringes inn i den rette mening, som ikke skader troen, ved figurer og billedtale?»

Som eksempel tok Zwingli Luk 24,26: «Måtte ikke Messias lide dette?» Her skal «Messias» (Kristus) etter Zwingli bare bety menneskenaturen, for den kunne lide og dø, men ikke den guddommelige. Ja, selv «Ordet ble kjød» skal etter Zwingli egentlig bety at mennesket ble Gud.

Calvin skiller også Guds Sønn helt fra lidelsen når han sier at Kristi fortjeneste i seg selv, som et menneskes fortjeneste, ikke har noen verdi, men får sin verdi ved at Kristus var forutbestemt til å være Frelser. Også de senere reformerte teologene kommer i sine «forklaringer» av skriftordene om Guds Sønns lidelse og død i sak stadig tilbake til Zwinglis veksling.

Skriften skal stå som den lyder

Den kristne kirke må protestere med den største bestemthet når Guds Sønn blir skilt fra det som tilkommer ham etter menneskenaturen: fødselen av Maria, lidelsen og døden. Det Nestorius og Zwingli forkaster, er jo Skriftens egen tale. Det er ikke mennesker, men Skriften som sier om Guds Sønn at han ble født «av en kvinne» (Gal 4,4; Rom 1,3), og at han led og døde: «De korsfestet herlighetens Herre» (1 Kor 2,8), «hans Sønns død» (Rom 5,10; se også Gal 2,20; Rom 8,32).

Skriften er Guds ord. Den taler alltid og overalt helt riktig, og den kan ikke gjøres ugyldig i et eneste ord (Joh 10,35).

Derfor må kirken på forhånd frabe seg enhver retting av Skriftens talemåte, i læren om Kristi person som i alle andre læresteder. Skriftordene trenger ikke at mennesker «bringer dem inn i den rette mening», som Zwingli mener; det er menneskene som må føye sin mening etter skriftordene. Når Skriften tilskriver Guds Sønn fødselen av Maria og lidelsen og døden under Pontius Pilatus, har Nestorius, Zwingli og alle andre å la det stå.

Når mennesker tillater seg å sette «menneskenaturen» i stedet for «Guds Sønn» for å unngå en tenkt vranglære, faller de i virkeligheten fra sannheten at Skriftens ord ikke er menneskers ord, men ordet fra Gud, som alltid taler riktig.

Det er dette Luther først og fremst peker på. Når Zwingli med sin veksling vil sette menneskenaturen i stedet for Guds Sønn, svarer Luther: «Som om apostlene hadde vært gale og tåpelige, så de ikke kunne tale om guddommen uten å nevne menneskenaturen, og omvendt.» I en preken over Johannesevangeliet sier han: «Siden St. Paulus og Den hellige skrift taler slik at Guds Sønn og ærens konge er korsfestet, skal vi uten frykt også tale og tro slik. Og den som tror denne boken, Den hellige skrift, han vil ikke mukke mot.»

Også de lutherske dogmatikerne setter ganske enkelt Skriftens autoritet opp mot de urimelighetene som Nestorius' og Zwinglis kløkt finner i at Guds Sønn led og døde. Det Zwingli kaller urimelig, sier han i virkeligheten om Skriften selv, for det er Skriften som sier at Guds Sønn har lidd og er død.

Gud kan ikke lide – og Guds Sønn har lidd

Men lærer ikke Skriften virkelig at Gud ikke kan lide og dø? Jo, sannelig, og det med stor kraft! Den kaller ham ikke bare «den Salige»

og den som «alene har udødelighet», men sier også at han «bor i et lys dit ingen kan komme» (1 Tim 6,15–16). Intet menneskeøye kan se ham, langt mindre kan en menneskehånd gripe ham og la ham lide. Verken jødene eller Pontius Pilatus kunne nå Guds Sønn i hans guddom.

Har da de rett som sier at «født av Jomfru Maria, pint under Pontius Pilatus, korsfestet, død og begravet» ikke passer til subjektet «Guds Sønn», så en med Nestorius og Zwingli må bruke vekslingen for å «bringe» disse skriftordene «inn i den rette mening»?

Her møter vi igjen den menneskelige uforstanden som ikke tar imot hele Guds ord, men bruker én rekke skriftord til å bekjempe og avskaffe en annen. Skriften sier ikke bare at Gud er utilgjengelig, usynlig og urørlig for mennesker. Den lærer også – og det er dens egentlige mål – at Guds Sønn ble menneske, og det slik at han tok en menneskenatur av en kvinne inn i sin person og ble lik et annet menneske. Ved menneskevordelsen trådte Guds Sønn ut av det lyset ingen kan komme til, og ble synlig og håndgripelig.

Etter denne menneskenaturen, som han tok inn i sitt guddommelige jeg, og ikke etter den guddommelige naturen, sier Skriften om Guds Sønn at han ble født av Maria, led og døde: «etter kjødet kommet av Davids ætt» (Rom 1,3), og «led døden i kjødet» (1 Pet 3,18).

Det er altså disse nærmere forklaringene i Skriften, og ikke egne menneskelige tanker, som Konkordieformelen, Luther og de lutherske lærerne gjengir når de sier: Guds Sønn har lidd, ikke bare av navn, men virkelig og sant, men i den menneskenaturen han har tatt på seg. Og denne lidelsen i den menneskenaturen er Guds Sønns lidelse, fordi menneskenaturen ikke er en egen person, men hører til Guds Sønns person, «for denne personlige forenings skyld».

Luther sier det slik mot Zwinglis veksling: «Om nå den gamle værheksen, fru Fornuft, vekslingens bestemor, sier: Ja, guddommen kan verken lide eller dø, så skal du svare: Det er sant. Men fordi guddom og menneskenatur i Kristus er én person, gir Skriften for denne personlige enhets skyld også guddommen alt det som hender menneskenaturen, og omvendt. Og slik er det også i sannhet. Personen – han peker på Kristus – lider og dør. Nå er personen sann Gud. Derfor er det riktig sagt: Guds Sønn lider. For selv om den ene delen, om jeg får si det slik, guddommen, ikke lider, så lider likevel personen, som er Gud, i den andre delen, i menneskenaturen.»

Et uutgrunnelig mysterium

Riktignok kan forstanden ikke forklare hvordan Guds Sønn, som i sin guddommelige person ikke kan lide, virkelig kunne få del i lidelsen i sin menneskenatur. Kirkens lærere strever her tydelig med uttrykket. Vi trenger bare å minne om Kyrillos' paradoks: *apathōs epathen*, «uten å lide led Guds Sønn». Det lyder som ja og nei på en gang. Men Kyrillos vil tydeligvis si tre ting: **1.** Etter Skriften kan Guds Sønn i seg selv ikke lide. **2.** Etter Skriften har Guds Sønn virkelig lidd i sin menneskenatur. **3.** Vi må gi avkall på en nærmere forklaring av hvordan.

Vi trenger ikke undre oss over at enhver forklaring her svikter. Det er og må være uforklart hvordan Guds Sønn kunne bli menneske, det vil si hvordan Gud og menneske kunne bli ett jeg, én person. Derfor er det også uforklart hvordan Guds Sønn virkelig kunne lide. Det ene mysteriet står og faller med det andre; ja, de er bare ett mysterium.

Vi godtar det ene som et faktum på grunnlag av Skriften, selv om vi ikke kan forklare det, og må gjøre det samme med det andre. Vi sier derfor med de gamle lutherske lærerne: Så virkelig som Guds Sønn ble menneske, enda det er ufattelig, så virkelig har han også lidd og er død, enda også det er ufattelig.

Alle forsøk på å forklare hvordan det skjedde, er av det onde; enten forklarer de ingenting, eller de inneholder noe galt. Vi bør nøye oss med Kyrillos' ord eller med dogmatikernes uttrykk: Guds Sønn har lidd, ikke slik at guddommen led eller ble forandret, men *personlig*, det vil si gjennom den personlige forening med en menneskenatur som han kunne lide og faktisk led i.

Noen har sagt at hans del i lidelsen bare er «etisk», som kjærligheten som bar offeret. Men «etisk» del har Kristus også i lidelsene til alle sine troende (Apg 9,4–5), enda de ikke er én person med ham.

Konkordieformelen sier det riktig: «For denne personlige forenings skyld har ikke bare menneskenaturen lidd for hele verdens synd, men Guds Sønn selv har virkelig lidd, men etter den menneskenaturen han har tatt på seg, og han er virkelig død, enda den guddommelige naturen verken kan lide eller dø.»

Lidelsens forløsende verdi

Skriften vitner ikke bare om at Guds Sønn har lidd. Den fører også den forløsende verdien av Kristi lidelse tilbake til nettopp dette, at det ikke var et vanlig menneske, men Guds Sønn som led. Den sier at vi

ble forlikt med Gud «ved hans Sønns død» (Rom 5,10), at «Jesu, hans Sønns blod renser oss fra all synd» (1 Joh 1,7), og at Gud vant seg sin menighet «med sitt eget blod» (Apg 20,28; se også Rom 8,32).

Derfor advarer Luther mot Zwinglis atskillelse av Guds Sønn fra menneskenaturens lidelse med de kjente ordene: «Vokt deg, vokt deg, sier jeg, for vekslingen! Den er djevelens maske. For til sist lager den en slik Kristus at jeg ikke gjerne ville være kristen etter ham, nemlig at Kristus med sin lidelse og død ikke er eller gjør mer enn en annen ussel helgen. For tror jeg at bare menneskenaturen har lidd for meg, så er Kristus en dårlig Frelser for meg; da trenger han vel selv en frelser. Kort sagt: Det er ubeskrivelig hva djevelen søker med vekslingen.»

Den første artens innhold

Resultatet er dette: På grunnlag av Skriften holder den kristne kirke på den ene side fast ved at Guds Sønn ikke bare av navn, men virkelig og sant er født av Maria og har lidd. På den annen side legger den, også på grunnlag av Skriften, til den nærmere bestemmelsen at dette tilkommer Guds Sønn ikke etter den guddommelige, men etter den menneskelige naturen. Slik avverger kirken to villfarelser som har reist seg i dens midte: Nestorius' villfarelse, som ødelegger personens enhet, og Eutykes' villfarelse, som opphever at naturene er forskjellige i vesen.

Det er for å verge mot denne dobbelte villfarelsen at den første arten av egenskapenes meddelelse blir stilt opp. Den skyldes ikke kjedsomhet eller teologisk spissfindighet, men har den helt praktiske hensikten å bli ved Skriften, som tilskriver ikke bare Kristi menneskenatur, men Guds Sønn lidelse og død, og dermed – også på grunnlag av Skriften – verne om den uendelige forløsende verdien i det Kristus gjorde og led.

Den første arten av egenskapenes meddelelse kan beskrives slik: **Fordi den guddommelige og den menneskelige naturen i Kristus er én person, tilkommer de egenskapene som i vesen bare hører til den ene naturen, alltid hele personen, men de guddommelige egenskapene etter den guddommelige naturen og de menneskelige etter den menneskelige naturen** (*genus idiomaticum*). Konkordieformelen legger til at det som blir tilskrevet personen, ikke dermed blir en egenskap ved begge naturene; Skriften sier hvilken natur

det tilhører personen etter. Slik er Guds Sønn «etter kjødet kommet av Davids ætt» (Rom 1,3), og Kristus «led døden i kjødet» (1 Pet 3,18).

Det er da likegyldig om personen blir nevnt **a.** etter den guddommelige naturen (Guds Sønn, herlighetens Herre), **b.** etter den menneskelige naturen (Menneskesønnen, Davids sønn) eller **c.** etter begge naturene (Kristus, Immanuel). For under hvert av disse navnene rommer den ene personen alltid to naturer med alle sine egenskaper.

Den første og den andre arten av egenskapenes meddelelse

Etter Skriften er Kristus både evig og tretti år gammel: «JEG ER før Abraham ble til» (Joh 8,58), og han «var omkring tretti år» da han begynte sin gjerning (Luk 3,23). Begge deler tilhører ham like virkelig, det første etter den guddommelige naturen, det andre etter den menneskelige. Slik er han også både født av Faderen i evighet og født av jomfru Maria i tiden (Joh 1,14; Gal 4,4), og begge fødslene er like virkelige.

Slik er det med hele rekken av guddommelige og menneskelige egenskaper. Kristus har like virkelig allmakt og begrenset makt (Joh 5,17.19; 18,12), allvitenhet og begrenset viten (Joh 21,17; 2,24–25 – Luk 2,52; Mark 13,32), livet i seg selv og døden (1 Joh 1,2; Joh 10,18 – Matt 16,21; 1 Kor 2,8; Apg 3,15). De første tilhører ham etter den guddommelige naturen, de siste etter den menneskelige, slik Skriften selv av og til føyer til «etter kjødet» eller «i kjødet» (Rom 1,3; 9,5; 1 Pet 3,18; 4,1). Slike tilføyelser skiller mellom naturene, men de skiller dem ikke fra hverandre.

Vi trenger derfor ikke en egen, fjerde art for de utsagnene der «Kristus» står som subjekt, for også der står hele personen i subjektet. Det menneskelige tilhører ham også her etter den menneskelige naturen, og det guddommelige etter den guddommelige; derfor sier Skriften at Kristus er kommet av Israel «etter kjødet» (Rom 9,5).

Nestorius lot seg riktignok by setningen «Kristus har lidd», men ikke «Guds Sønn har lidd». Men det var bare tilsynelatende: Han lot ikke «Kristus» stå for hele personen, men satte inn den menneskelige naturen, som Guds Sønn bare brukte som bolig eller redskap.

Zwingli er tydeligere. I sin såkalte *alloiosis* – at et utsagn om den ene naturen egentlig skal forstås om den andre – kaster han uttrykkelig ut subjektet «Kristus». Om Luk 24,26 («Måtte ikke Messias lide dette?») skriver han: «Her blir Kristus tatt bare for den menneskelige natur; den kunne lide og dø, men den guddommelige ikke.» Og om Matt 20,18 («Menneskesønnen skal bli overgitt»): «Her blir Menneskesønnen egentlig tatt for den menneskelige natur.» Det er konsekvent. Den som fornekter den første arten, kan bare gjøre det ved å oppløse den personlige forening.

Noen hevder at en av disse guddommelige eller menneskelige egenskapene ikke virkelig og sannferdig tilhører Kristi person, men bare er en talemåte (*praedicatio verbalis*). Det strider mot Skriften og gir dermed opp den personlige forening av Gud og menneske, læren om de to naturene.

Den som skiller evigheten eller den vesentlige allmakten fra Kristus, fornekter hans vesentlige guddom. Og den som med Nestorius vil knytte fødselen av Maria og lidelsen og døden bare til den menneskelige naturen og ikke til Guds Sønns person, må – hvis han tenker ordentlig – først ta menneskenaturen ut av den personlige enheten og dermed oppløse den personlige forening.

Nestorius og Zwingli viser stor harme over at de menneskelige utsagnene «født av jomfru Maria» og «pint under Pontius Pilatus» blir sagt om Guds Sønn. Skulle de være konsekvente, måtte harmen begynne tidligere: der Guds Sønn blir kalt menneske. Den som lar utsagnet «Guds Sønn er blitt menneske» passere og dermed godtar læren om de to naturene, men etterpå klager over at fødselen av jomfruen og lidelsen og døden ikke passer for Guds Sønn, må – med Luthers ord – være «en ganske tåpelig helgen og en uforstandig mann».

Luther skriver: «Synes Nestorius det er underlig at Gud dør, burde han tenke på at det er like underlig at Gud blir menneske. For dermed blir den udødelige Gud det som må dø, lide og ha alle menneskelige egenskaper. Hva skulle ellers det mennesket være som Gud har forent seg personlig med, om det ikke hadde virkelige menneskelige egenskaper? Det måtte være et gjenferd, slik manikeerne hadde lært før. Omvendt må det som blir sagt om Gud, også tilskrives mennesket: Gud har skapt verden og er allmektig; mennesket Kristus er Gud,

derfor har mennesket Kristus skapt verden og er allmektig. Årsaken er at Gud og menneske er blitt én person; derfor bærer personen begge naturenes egenskaper.»

Dommen over dem som fornekter den første arten

Luther dømmer Nestorius forholdsvis mildt. Dommen hans kan sammenfattes slik: Nestorius ville ikke oppløse den personlige forening, men han talte slik at de kristne, som dømte ham etter ordene hans, måtte tro at han holdt Kristus for et rent menneske. Derfor ble han også med rette fordømt som vranglærer. For Luther er Nestorius et typisk eksempel på folk som i kampens opphisselse og bitterhet sier ja og nei på samme tid uten å merke det. Luthers ord om Nestorius viser samtidig hvor kraftfullt han tok seg av læren om Kristus.

Luther skriver: «Sier jeg: Gud er korsfestet av jødene, så sier han: Nei, for kors, lidelse og død er ikke den guddommelige, men den menneskelige naturs egenskap. Når vanlige kristne hører det, kan de ikke tenke annet enn at han holder Kristus for et rent menneske og deler personen. Det har han likevel ikke tenkt å gjøre, bare at ordene lyder slik. … Hans mening har vært at Kristus etter guddommen er udødelig, men han har ikke hatt forstand nok til å si det slik. … Det første – at Kristus er Gud og menneske i én person – vil han holde for sant, men det som følger av det, skal ikke være sant. Dermed viser han at han selv ikke forstår hva han fornekter.»

Zwingli må vi dømme på samme måte. Også han ville egentlig bare avvise at Kristus kunne dø etter sin guddommelige natur. Til forsvar for sin *alloiosis* sier han jo: «Etter den menneskelige natur kunne han dø, etter den guddommelige slett ikke.» Også om ham må vi derfor si at han ikke hadde forstand nok til å si det slik.

Men var ikke Zwingli ellers en begavet og forstandig mann? Jo, sikkert! Men når vi dømmer ham, må vi ikke overse det Luther også peker på hos Nestorius. Luther kaller Nestorius «en stolt mann», og stolthetens fremmede ild fantes også i Zwinglis hjerte.

Zwingli syntes det var upassende at Luther fikk en framskutt plass i kirkens reformasjon. Etter hans mening var Luther «bare en redelig Ajax blant mange Nestorer, Odyssevser og Menelaoser». Det ser vi klart i begynnelsen av et av stridsskriftene hans mot Luther om nattverdsordene: «Du vil jo gjerne bli sett på som den som alene har

ryddet evangeliets vei. … Ta det med ro, la ikke det lille lemmet som Jakob skriver om i tredje kapittel, løpe av med deg» (Jak 3,5).

En slik personlig uvilje fører lett til forvirring i sinnet, så en ikke merker de selvmotsigelsene en lever i. Zwingli var så sterkt påvirket av sin uvilje mot Luther at han i det samme skriftet der han strengt krever at «Guds Sønn» skal byttes ut med «menneskelig natur», ikke bare bruker det forbudte uttrykket flere ganger, men også begynner med det: «Huldrych Zwingli ønsker Martin Luther nåde og fred ved Jesus Kristus, den levende Guds Sønn, som for vår frelses skyld led døden.»

Visste Calvin hva han skrev da han kalte Kristi fortjeneste et rent menneskes fortjeneste og dermed oppløste den personlige forening? Hos Calvin må vi huske at læren om utvelgelsen er midtpunktet som bestemmer alt, og at han har løst den fra Kristi fortjeneste og nådemidlene. Derfor har også Guds Sønns menneskevording og hans verk bare underordnet betydning for ham.

Luther henger guddommens tyngde på Kristi lidelse: «Hvis ikke Gud er med i vektskålen og gir tyngden, synker vi til bunns med vår skål. Det mener jeg slik: Hvis det ikke skulle hete: Gud er død for oss, men bare et menneske, da er vi fortapt.» Calvin henger forutbestemmelsens tyngde på Kristi lidelse, slik ordene hans som er sitert ovenfor, viser.

Heller ikke de senere reformerte teologene er i sak kommet løs fra Zwinglis *alloiosis*. De vil riktignok la Kristi person stå som subjekt for «lide» og «dø». Men så snart de forklarer hva de mener med det, setter de den rene menneskenaturen i stedet for Guds Sønn, akkurat som Zwingli.

Et reformert stridsskrift (Neustadt-formaningen) sier at Gud virkelig led for så vidt han er menneske, men bare av navn for så vidt han er Gud. Dermed er det fornektet at Guds Sønn virkelig har lidd.

En annen reformert teolog sier at Kristi lidelse bare blir tilskrevet Guds Sønn ved en tankeoperasjon, uten noen virkelig meddelelse. Og Beza forklarer: «Gud har lidd, det vil si: Kjødet, som er forent med guddommen, har lidd.» Han bytter altså subjekt, som Zwingli og før ham Nestorius. Andre sier at setningen «Guds Sønn har lidd» er en synekdoke: Hele personen er nevnt i subjektet, men bare en del av den, den menneskelige naturen, er ment.

Men på ett punkt setter de reformerte teologene selv strek over sin *alloiosis* og alle sine kunstferdige forklaringer av Guds Sønns lidelse. Det er der de erklærer at Guds Sønn med sin guddommelige natur har gitt lidelsen i sin menneskelige natur uendelig verdi. Når den guddommelige naturen gir lidelsen verdi, innebærer det at Guds Sønn har et virkelig, ikke bare et navnemessig, fellesskap med menneskenaturens lidelse. Slik retter det praktiske kristenlivet ofte på teologenes falske teorier, og det skjer også her.

Den reformerte teologen Charles Hodge tar derfor tydelig avstand fra Zwingli der han taler om den indre verdien av Kristi fyllestgjørelse: «Kristus er bare én person med to atskilte naturer. Derfor kan alt som kan sies om den ene av naturene, sies om den ene personen. … Skriftens forfattere nøler derfor ikke med å si at Gud vant menigheten med sitt eget blod, og at herlighetens Herre ble korsfestet» (Apg 20,28; 1 Kor 2,8). «Av dette følger at Kristi fyllestgjørelse har all den verdi som Guds evige Sønns lydighet og lidelse har» (Hebr 9,13–14).

Desto ivrigere går Hodge riktignok til felts mot majestetsarten, altså mot at menneskenaturen har del i den guddommelige naturens egenskaper. Men når han innrømmer at den guddommelige naturen gir menneskenaturens gjerning og lidelse uendelig verdi, blir også kampen hans mot majestetsarten meningsløs, slik vi skal vise nedenfor.

De abstrakte talemåtene

De fleste lutherske teologene unngår de abstrakte talemåtene, som «guddommen har lidd» i stedet for «Guds Sønn har lidd». De vil ikke gi grunn til anklagen om at de tilskriver Guds Sønn lidelsen etter hans guddommelige natur. Likevel har også lutherske lærere av og til brukt de abstrakte talemåtene, men da samtidig avvist tanken om at guddommen har lidd i eller etter guddommen.

Luther og Konkordieformelen sier på den ene siden: «Guddommen kan ikke lide og dø» og «Gud i sin natur kan ikke dø». På den andre siden sier de: «Fordi guddom og menneskenatur i Kristus er én person, tilskriver Skriften for denne personlige enhets skyld også guddommen alt som skjer med menneskenaturen, og omvendt.» Og de forklarer: «Selv om den ene delen, guddommen, ikke lider, så lider likevel personen, som er Gud, i den andre delen, i menneskenaturen.»

Forklaringen viser at abstraktet «guddommen» her ikke betyr guddommen i seg selv, men «guddommen i kjødet», etter den menneskenaturen den har tatt på seg. Det samme gjelder kirkefedrene når de bruker setningene «Guds Sønn har lidd» og «Guddommen har lidd i det kjødet den tok på seg» om hverandre, slik Augustin gjør. Det er altså ingen forskjell i sak.

Den andre arten (majestetsarten)

Ved den første arten så vi hvor bestemt Nestorius, Zwingli og deres tilhengere krevde at lidelsen og døden skulle skilles fra Guds Sønn. Men enda mer bestemt krever særlig de reformerte teologene at det skal settes en uoverstigelig kløft mellom Guds Sønns guddommelige egenskaper og hans menneskelige natur. De mener at Kristi menneskelige natur ikke kan ta imot guddommelig makt, guddommelig viten og så videre uten å bli tilintetgjort.

I begge tilfeller opptrer motsigelsen mot Skriftens sannhet som rettroenhetens redningsmann. Nestorius, Zwingli og deres tilhengere vil med sitt skille mellom Guds Sønn og lidelsen hindre den ulykken at Gud blir forvandlet til et menneske. De reformerte teologene vil med sitt skille mellom Guds Sønns guddommelige egenskaper og hans menneskelige natur hindre den ulykken at menneskenaturen blir forvandlet til guddom.

De reformerte vil tilskrive Kristi menneskelige natur overordentlige, men endelige egenskaper (*dona extraordinaria finita*) fordi den er forent med Guds Sønn – altså stor makt og stor viten, men ikke meddelt guddommelig makt og guddommelig viten. Fikk menneskenaturen det, ville den ifølge dem enten sprenges for alle vinder eller forvandles til guddom.

De legger også fram et helt register over ulykker som måtte følge hvis menneskenaturen virkelig hadde del i de guddommelige egenskapene: Hele Kristi liv og lidelse ville da synke ned til et rent skinn og miste sin karakter av fyllestgjørelse.

Og slik Nestorius hevdet at han ikke kunne tilbe en Gud som var født av en kvinne, korsfestet, død og begravet, sier også de reformerte teologene at de ikke vet hva de skal gjøre med en frelser som etter sin menneskelige natur har del i den guddommelige makten. (*En reformert dogmatiker skriver at for en slik frelser ville loven bli forskrekket og*

døden flykte, og Guds barn ville vike sky til side; det er ikke lenger frelseren i *Hebr* 2,14–18.)

Generelt kaller de hele saken ikke bare «utenkelig», men også «barnslig» og «latterlig», en uutholdelig absurditet og selvmotsigelse. Særlig mener de å kunne spotte at menneskenaturen har del i den guddommelige allestedsnærværelsen, som et «uhyre». De romerskkatolske teologene slutter seg i prinsippet til de reformerte, selv om de behandler emnet mindre utførlig. Under hele motstanden ligger den grunnsetningen at Kristi menneskelige natur ikke kan ha del i hans guddommelige egenskaper: «Det endelige kan ikke romme det uendelige» (*finitum non est capax infiniti*).

Mot denne reformerte stillingen må vi igjen si to ting. Den svært bestemte og fanatiske striden mot at Guds Sønns guddommelige egenskaper blir meddelt hans menneskelige natur, er **a.** selvmord og **b.** en forkastelse av Skriftens klare lære.

A. Selvmordet ligger i dagen. Hvis Kristi menneskelige natur ikke kan romme den guddommelige allmakten, den guddommelige viten og så videre fordi den er endelig, kan den heller ikke romme Guds Sønns guddommelige person, som er like uendelig som hans guddommelige allmakt. Men de reformerte teologene vil holde fast ved at Guds Sønns person er virkelig forent med Kristi menneskelige natur. Derfor taler hvert ord de sier mot at de guddommelige egenskapene blir meddelt menneskenaturen, direkte mot dem selv – mot det de selv hevder mot sosinianerne, at Guds Sønns guddommelige person (*hypostase*) er meddelt menneskenaturen.

Apologien for Konkordieboken sier ugjendrivelig mot Neustadtformaningen på dette punktet: «Ja, den personlige forening er like utrolig som meddelelsen av majesteten» – av de guddommelige egenskapene – «hvis en vil se på grunnsetningen: Det endelige kan ikke romme det uendelige. Kunne en ut fra den fornekte meddelelsen av majesteten, kunne en like godt ut fra den samme grunnsetningen fornekte selve menneskevordingen. For slutningen holder like godt det ene stedet som det andre.»

Hos de reformerte står vi her overfor en av de underligste forvirringene i menneskeånden, en ja-og-nei-teologi som bare kan forklares med partiånd. Det har også kirkehistorikeren Hase sett, enda han ikke deler den lutherske troen: «Det er inkonsekvent å hevde den

høyeste enhet, personens, men ikke våge seg på det mindre fellesskapet i egenskapene.» Når en reformert teolog slår fast at intet som er Gud selv eget og vesentlig, kan meddeles Kristi menneskelige natur, svarer Frank: «Altså heller ikke Logos' personlighet, som da – om noe – er Gud selv eget.»

Selvmotsigelsen er altså selve kjennemerket på den reformerte striden mot majestetsarten. Også alle de forferdelige følgene de varsler, taler mot dem selv så lenge de holder fast ved at den guddommelige personen virkelig, og ikke bare av navn, er meddelt menneskenaturen. Ble menneskenaturen tilintetgjort av den meddelte allmakten, ble den det også av den meddelte personen. Var det «utenkelig» og «latterlig» at den får guddommelig makt, gjaldt det samme at den får den guddommelige personen.

Ble Kristi liv og lidelse til et rent skinn, og gikk fyllestgjørelsen tapt, fordi menneskenaturen har del i de guddommelige egenskapene, måtte det framfor alt skje fordi den har del i Guds Sønns guddommelige person. Og grøsser en reformert teolog ved en frelser hvis menneskenatur har fått allmakt og allvitenhet, måtte han grøsse enda mer ved en frelser hvis menneskenatur har fått Sønnens guddommelige jeg meddelt.

I dette mørket av ja-og-nei-teologi hos de reformerte teologene finnes bare ett lyspunkt: De tror ikke selv det de i partiånd sier og skriver mot den lutherske læren. For etterpå innrømmer de at den guddommelige naturen i Kristus virker slik at den gir hans lidelse uendelig, fyllestgjørende verdi.

Dermed innrømmer de et virkelig fellesskap mellom den guddommelige naturen med dens egenskaper og den menneskelige naturen. Var fellesskapet bare av navn, kunne lidelsen ikke få uendelig verdi og gjøre fullt opp for synden. Det er en lykkelig inkonsekvens. Men det beviser også hvor håndgripelig selvmotsigende den reformerte teologien er, og hvor uforsvarlig det er at den forvirrer kristenheten med sin fanatiske strid mot at de guddommelige egenskapene blir meddelt Kristi menneskelige natur.

Vi kan straks peke på enda en selvmotsigelse. De reformerte teologene vil redde Kristi menneskelige natur fra å bli tilintetgjort ved å bekjempe majestetsarten. I kampens hete merker de ikke at de med dette redningsforsøket tilintetgjør Kristi guddommelige natur.

Skriften taler om guddommelige egenskaper som Kristus først har fått i tiden, som i Matt 28,18: «Meg er gitt all makt i himmel og på jord!» Når de reformerte ikke vil knytte dette utsagnet til Kristus etter den menneskelige naturen, står det bare igjen å knytte det til hans guddommelige natur.

Men da opphever de Kristi evige, vesentlige guddom, og det eneste som blir igjen som Kristi «guddom», er en ariansk skapning eller en sosiniansk verdenshersker utstyrt med guddommelig verdighet. Det fører oss over til det andre kjennetegnet ved den reformerte fornektelsen: Den bringer de reformerte teologene i strid ikke bare med seg selv, men også med Skriften.

B. At de guddommelige egenskapene er meddelt den menneskelige naturen, er Skriftens klare lære. For å knytte an til det vi nettopp sa: Det er lært overalt der Skriften sier at Kristus har fått guddommelig herlighet generelt og enkelte guddommelige egenskaper i særdeleshet, for eksempel allmakt og herredømme over verden, i tiden. Ville en knytte disse utsagnene til Kristus etter hans guddommelige natur, fornektet en hans evige, vesentlige guddom og gjorde ham til en Gud som ble skapt eller ble til i tiden – en ariansk skapning, en unitarisk verdenshersker.

Teologen Karl Hase trodde ikke selv på de to naturene i Kristus og heller ikke på at egenskapene blir meddelt. Men han ville framstille den gamle lutherske læren saklig og forsvare den mot innvendinger i de gamle lærernes ånd.

Til forsvar for majestetsarten skriver han: «Det kan ikke nektes at Den hellige skrift tilskriver Kristi menneskelige natur egenskaper som den bare kan ha ved å ha del i guddommelige egenskaper. … Guddommelig makt og herlighet blir tillagt Kristus, dels som overdratt i løpet av hans jordiske liv (Matt 11,27; 28,18; Luk 10,22), dels som mottatt i livet etter det jordiske som følge av den lydigheten han viste på jorden (Fil 2,8–10; Ef 1,20 ff.; Hebr 2,9; 5,8 f.). Men som Gud kan han ikke motta noe og ikke bli opphøyet i noe. Derfor er det her klart uttalt at guddommelige egenskaper blir meddelt den menneskelige naturen. Gjorde en ikke dette skillet, ville disse stedene motbevise selve Kristi guddom, og det eneste som ble igjen, var en ariansk skapning eller en sosiniansk verdenshersker.»

Det Hase sier, kan ikke gjendrives. Den gamle kirkes og Konkordieformelens grunnsetning lyder: «Det Kristus har mottatt i tiden, har han ikke mottatt etter den guddommelige natur, etter den har han alt fra evighet, men etter den menneskelige natur han har tatt på seg.» Den er ikke en dogmatisk konstruksjon, men Skriftens lære. Med den er majestetsarten alt tilstrekkelig bevist.

Men med tiden har det vokst fram en hel sagnkrets rundt dette emnet, og innvendinger mot enkelte skriftsteder og uttrykk har forvirret den klare saken. Derfor er det nyttig å se nærmere på de skriftstedene som lærer at både hele den guddommelige herligheten og de enkelte guddommelige egenskapene – allmakt, allvitenhet, allestedsnærværelse og så videre – er meddelt menneskenaturen.

Skriften vitner i Kol 2,9: «For i ham bor hele guddommens fylde legemlig.» Hele guddommens fylde bor altså i Kristi menneskelige natur som i sitt legeme. Dermed lærer Skriften at ikke bare en person uten vesen, men Guds Sønn med hele rikdommen av det guddommelige vesen og de guddommelige egenskapene, uten noe fradrag, er forent med hans menneskelige natur.

Skriften vitner også at Ordet gikk slik inn i kjødet at disiplene så hans guddommelige herlighet med sine øyne i hans menneskelige natur og rørte ved den med sine hender (Joh 1,14; 1 Joh 1,1 ff.; Joh 2,11). Dermed er det igjen klart lært at hele det guddommelige vesen med alle guddommelige egenskaper var forent med Kristi menneskelige natur, ikke bare av navn, men virkelig.

Alle skriftutsagn som tilskriver Kristus guddommelig herlighet etter den menneskelige naturen – slik særlig Joh 17,5: «Herliggjør du meg, Far, hos deg selv med den herlighet jeg hadde hos deg før verden ble til!» – dekker hele majestetsarten. For den guddommelige herligheten rommer de guddommelige egenskapene.

Den meddelte allmakt, allvitenhet og allestedsnærværelse

Til de skriftstedene som tilskriver Kristi menneskenatur den guddommelige herligheten som helhet, kommer en annen rekke vitnesbyrd. I dem blir de enkelte guddommelige egenskapene sagt om Kristus etter hans menneskelige natur.

Den meddelte allmakten

Hebreerbrevet siterer Det gamle testamente: «Alt la du under hans føtter. For da han la alt under ham, holdt han ikke noe tilbake som han ikke underla ham» (Hebr 2,8; Sal 8,7; 1 Kor 15,27; Ef 1,22).

Her kommer to ting fram. For det første blir den makten Kristus har fått, ikke beskrevet som begrenset, men som guddommelig allmakt, herredømme over alt – og tilføyelsen at han ikke holdt noe tilbake, gjør det enda sterkere. For det andre viser versene 7 og 9 at denne guddommelige allmakten er gitt Kristus etter hans fornedrelse, altså i tiden og etter hans menneskelige natur.

Begge tankene står klart alt i profetien hos Daniel. At makten ble gitt i tiden og altså etter den menneskelige naturen, ser vi av ordene: «En som lignet en menneskesønn kom med himmelens skyer. Han kom bort til den gamle av dager og ble ført fram for ham.» At makten er guddommelig, ser vi av ordene: «Og det ble gitt ham herredømme, ære og rike, så at alle folk, ætter og tungemål, skulle tjene ham. Hans herredømme er et evig herredømme som ikke forgår» (Dan 7,13–14). Det er et herredømme uten grenser i rom og tid.

Da den oppstandne Frelseren sendte sin kirke ut i hele verden for å gjøre alle folkeslag til disipler (Matt 28,19–20), minnet han den først – til trøst for kirken – om at han, den oppstandne, hadde fått en makt som gir ham ubegrenset myndighet, ikke bare i ett land og ikke bare på jorden, men «i himmel og på jord» (Matt 28,18). (*Den som påstår at det her ikke er tale om guddommelig makt, men om en langt ringere makt, er det ikke verdt å diskutere med.*)

Skriften lar oss heller ikke være i tvil om at den guddommelige allmakten tilhørte hans menneskelige natur allerede før opphøyelsen. Etter den menneskelige naturen er Kristus allmektig, ikke først fra opphøyelsen av, men alt i kraft av den personlige forening – altså også i fornedrelsens stand. Det viser en hel rekke skriftsteder.

Om fornedrelsens stand sier Matt 11,27: «Alt er overgitt til meg av min Far», Joh 13,3: «Faderen hadde gitt alt i hans hender», og Joh 3,35: «Alt har han gitt i hans hånd.» Også i Jes 9,6 får «barnet» navnet «Veldig Gud» (*El gibbor*). Han som ble født av jomfruen, har altså fra fødselen av den guddommelige makt og majestet.

Men Skriften taler enda mer utførlig om at den guddommelige makten er meddelt Kristi menneskelige natur. Når Kristus vekker

opp de døde og holder verdensdommen, er det sikkert ikke en endelig gave som virker, men den guddommelige allmakten. Og denne makten er gitt ham «fordi han er menneskesønn» (Joh 5,27). Om en leser «en menneskesønn» eller «Menneskesønnen», er det i begge tilfeller tale om den guddommelige allmakten som Kristus har fått i tiden etter sin menneskelige natur.

Også Kristi under viser at allmakten tilhørte hans menneskelige natur ved meddelelse. Når profetene og apostlene gjorde under, åpenbarte de en annens allmakt, ikke sin egen. Det bekjenner Peter uttrykkelig: «Hvorfor stirrer dere på oss, som om vi av vår egen kraft eller gudsfrykt hadde gjort at han kan gå?» (Apg 3,12).

Kristus gjør derimot under ved sin egen allmakt, slik som i bryllupet i Kana, der han «åpenbarte sin herlighet» (Joh 2,11). Det skjønte også disiplene. De vitner at de så guddommelig herlighet på Kristus da han bodde blant dem – altså på hans menneskelige natur i fornedrelsens stand – «en herlighet som den en enbåren Sønn har fra sin Far» (Joh 1,14).

Ja, ved meddelelsen tilhører den guddommelige allmakten Kristi menneskelige natur i så høy grad at Skriften også sier at allmaktens virkning kommer direkte fra den: «Mitt kjød er i sannhet mat» (Joh 6,55), og «Jesu, hans Sønns blod renser oss fra all synd» (1 Joh 1,7). Slik bruker også Konkordieformelen disse stedene. Så klart og rikelig lærer Skriften at den guddommelige allmakten virkelig er meddelt Kristi menneskelige natur.

Men dermed har vi ennå ikke tegnet hele det historiske bildet som Skriften gir oss. Ved siden av den meddelte allmakten ser vi i fornedrelsens stand også begrenset makt hos Kristus etter den menneskelige naturen. Skriften forteller at Kristus ble trett, at en engel fra himmelen styrket ham, at jødenes tjenere grep og bandt ham, og at hedningene førte ham til Hodeskallen og naglet ham til korset (Joh 4,6; Luk 22,43; Joh 18,12; Luk 23,33).

Hvordan skal vi forstå at allmakt og begrenset makt står side om side? Her er vi ikke henvist til gjetning og teologisk spekulasjon. Skriften selv forklarer klart hvorfor han ble trett og svak, ja, led og døde, enda hele guddommens fylde og også allmakten bodde i hans menneskelige natur. Den viser til det embetet Kristus skulle utføre blant menneskene og for menneskene på jorden. Embetet var ikke at

han skulle vise seg fram i guddommelig prakt her på jorden, men at han skulle lide og dø i menneskenes sted og ved sin død gjøre til intet ham som hadde dødens velde over dem (Hebr 2,14).

Så langt utførelsen av dette embetet krevde det, avsto Kristus fra å bruke den guddommelige allmakten som bodde i ham. Han hadde allmakten, men brukte den ikke; han lot den «hvile» i seg. Kristus var fattig og svak og led «mens Ordet hvilte», som kirkefaderen Ireneus sier. Heller ikke dette er menneskelig spekulasjon eller «luthersk dogmatikk».

Kristus gir selv denne forklaringen når han sier om sin død: «Ingen tar det fra meg, men jeg setter det til av meg selv. Jeg har makt til å sette det til, og jeg har makt til å ta det igjen» (Joh 10,18). Denne makten til å dø og leve som han vil, må gjelde Kristus etter hans menneskelige natur. For etter sin guddommelige natur kan han ikke tilskrives lidelse, død og oppstandelse; Gud er den som «alene har udødelighet» (1 Tim 6,16).

Mer om dette hører hjemme i læren om Kristi to stander. Men alt nå er det klart: Den begrensede makten vi ser hos Kristus i fornedrelsens stand, består ikke i at han la av seg allmakten, verken etter den guddommelige eller etter den menneskelige naturen. Den består i at han frivillig avsto fra å bruke makten i sin menneskelige natur.

Den meddelte allvitenheten

Den hellige skrift tilskriver Kristus etter hans menneskelige natur ikke bare overordentlig menneskelig viten (Luk 2,52), men også guddommelig viten, allvitenhet. Kristus gjør under på en helt annen måte enn profetene og apostlene, nemlig ved egen allmakt. På samme måte taler han også i sitt profetiske embete Guds ord på en helt annen måte enn de. De taler, som døperen Johannes, «av jorden» (Joh 3,31) – det vil si ut fra en åpenbaring som skjer på jorden, ved inspirasjon.

Kristus taler derimot som han «som kommer fra himmelen». Han vitner om det han har sett og hørt «i den hellige treenighets råd», og det fortsatte han å se og høre uten avbrudd mens han forkynte på jorden, som den Sønn «som er i Faderens favn» (Joh 1,18), og som Menneskesønnen «som er i himmelen» (Joh 3,13).

Med andre ord: Kristus lærte på jorden ikke ut fra menneskelig viten, men ut fra sin guddommelige viten, og kilden til den var hans forhold til Faderen i treenigheten, som ikke ble brutt. Men denne

undervisningen skjedde i og ved Kristi menneskelige natur. Derfor hadde hans menneskelige natur del i den guddommelige viten. (*Kristus vitnet om de himmelske ting verken bare fordi han før hadde vært i himmelen, eller fordi han senere skulle fare opp dit, men fordi han forklarte Faderen på jorden samtidig som han var i Faderens favn.*)

Det samme kommer fram når det i den samme sammenhengen sies om Kristus, Guds utsendte i aller høyeste mening, at Gud ikke gir ham Ånden «etter mål» (Joh 3,34). De troende har derimot nådegaver «etter det mål som Kristi gave tilmåles med» (Ef 4,7). Etter sammenhengen betegner Åndsgaven «ikke etter mål» den meddelte guddommelige viten.

Kristus var også hjertekjenner mens han lærte på jorden: «Han trengte ikke til at noen skulle vitne om et menneske. For selv visste han hva som bodde i mennesket» (Joh 2,25). Da brukte han guddommelig viten i sin menneskelige natur, for etter Skriften er det bare Gud som kjenner hjertene (1 Kong 8,39; Apg 1,24; 15,8).

Ved siden av dette fantes det i Kristus i fornedrelsens stand også begrenset viten etter den menneskelige naturen. «Jesus gikk fram i visdom» (Luk 2,52), og om dagen og timen sier han: «Ikke engang Sønnen» kjenner den (Mark 13,32).

På grunnlag av Skriften må vi altså skjelne mellom to slags viten i Kristus etter hans menneskelige natur. Den ene er den viten som er meddelt menneskenaturen fra den guddommelige naturen ved den personlige forening; den er uendelig, allvitenhet. Den andre er den viten som tilhører menneskenaturen som dens naturlige, vesentlige egenskap; den er endelig og kan vokse. Når Skriften forteller at Jesus gikk fram i visdom, må vi forstå det om en virkelig vekst, ikke en tilsynelatende. Men veksten gjelder den naturlige viten, den som hører menneskenaturen til.

Men hvordan kunne begrenset viten finnes ved siden av den guddommelige viten i én og samme person? På samme måte som begrenset makt, avmakt og død var en virkelighet ved siden av allmakten i én og samme person.

Som den guddommelige allmakten virket heller ikke den guddommelige viten alltid i menneskenaturen i fornedrelsens stand, men bare så langt det var nødvendig for å utføre Kristi embete. Derfor virket den guddommelige viten ikke i menneskenaturen når det

gjaldt dagen og timen for verdens ende. For den ytterste dag skal ikke forkynnes på jorden, men etter Guds ordning være skjult for menneskene.

Vi må derfor si: «Mens Ordet hvilte» – altså fordi den guddommelige allmakten ikke virket i menneskenaturen – var det begrenset makt, fattigdom, tretthet, lidelse og død i denne naturen ved siden av allmakten. På samme måte var det begrenset viten i den ved siden av den guddommelige allvitenheten «mens Ordet hvilte», altså fordi den guddommelige viten ikke virket i menneskenaturen.

Noen har riktignok sagt at det er vanskelig, ja, umulig å tenke seg at den meddelte allvitenheten både kan være i hvile og i virksomhet. De reformerte teologene spotter her, og et amerikansk teologisk tidsskrift talte for noen år siden om «nonsens»: «En allvitenhet som er trukket tilbake, er selvsagt ingen allvitenhet. Å tale om en mulig allvitenhet er rett og slett å tale nonsens.»

Vi må innrømme at det er en vanskelighet, og det var også de gamle lutherske teologene klar over. Men ser vi nøye etter, er det ikke vanskeligere å tenke seg at allvitenheten ikke virker, enn at allmakten ikke virker. At han som var personlig forent med den guddommelige allmakten og det guddommelige livet, kunne lide og dø, er ikke lettere å begripe enn at han som var personlig forent med allvitenheten, kunne være uten kunnskap om noe.

Vanskeligheten begynner ikke først med den dobbelte viten som vi ser i Kristi historie, men ligger lenger tilbake: i at den uendelige Gud og det endelige menneske utgjør ett jeg. Den som tar imot denne grunnvirkeligheten på Skriftens vitnesbyrd og også godtar tretthet, lidelse og død hos Guds Sønn, viser seg alt annet enn vis og vitenskapelig når han siden blir så opphisset over enkelthetene Skriften vitner om i dette underfulle livet, at han kaller dem «nonsens».

For å gjøre det litt mer anskuelig at den guddommelige viten hvilte i Kristi menneskelige natur, har gamle teologer minnet om at viten ikke går tapt når et menneske sover; den bare hviler. Det er riktig. Men det er godt at de gamle lærerne sier at de ikke vil bevise noe med dette bildet fra menneskelig viten, men bare belyse det som alt står fast ut fra Skriften. Hos Kristus er det tale om guddommelig viten som hviler i menneskenaturen.

Vi må innrømme at den guddommelige viten i seg selv ikke kan tenkes som hvilende, men alltid som virksom. Men her gjelder det ikke den guddommelige viten i seg selv. Det gjelder den guddommelige viten slik den er gått inn i Kristi menneskelige natur og virker eller ikke virker i den, akkurat som den guddommelige allmakten virket eller ikke virket i menneskenaturen etter hva embetet krevde.

Men hva blir det da av bevissthetens enhet i Kristus? Vel, her står vi ikke overfor en teori, men overfor en virkelighet. Som vi har sett, sier Skriften om den ene personen Kristus både at han har den ubegrensede guddommelige viten, og at han har begrenset menneskelig viten.

Til sist kommer det ikke an på om vi kan «tenke» oss noe, men på om det er virkelighet. Det minner til og med en reformert dogmatiker om når han sier om den guddommelige allvitenheten i Kristus: «Jesus Kristus, den evige visdom, brukte ikke denne visdommen. Det kan ikke forklares med fornuften; vi kan ikke si hvordan han kunne fornekte og så å si glemme sin allvisdom. Men at han ikke brukte den, står historisk fast.»

Den meddelte allestedsnærværelsen

Alt i innledningen til majestetsarten pekte vi på at det har vakt særlig motstand at Guds Sønns menneskelige natur har del i hans guddommelige allestedsnærværelse. På dette punktet nøyer de reformerte teologene seg ikke med et ettertrykkelig gjentatt «umulig». Her mener de å ha rett til å tale om et «uhyrlig oppspinn» og en «ugudelig uhyrlighet» og til å frakjenne lutheranerne den siste rest av forstand. Noen av uttrykkene deres kan bare forklares med partiånd og fanatisme.

Også nyere teologer framstiller Luther for all verden som en mann som har talt «det reneste nonsens». Men de har forlatt læren om de to naturene; for dem er hele den personlige forening av Gud og menneske nonsens, og dermed har de stilt seg utenfor kirken.

Men med de reformerte teologene står det annerledes. De vil i fullt alvor holde fast ved læren om de to naturene, altså ved at Guds Sønn ble menneske, mot unitarerne. De vil ikke bare godta, men også forsvare at Guds Sønns menneskelige natur har del i hans guddommelige person, ikke bare av navn, men virkelig. Likevel strider de svært heftig mot at menneskenaturen kan ha del i hans guddommelige allestedsnærværelse, fordi det endelige ikke kan romme det uendelige.

Dermed har de, som vi har sagt, vendt våpenet mot sitt eget bryst. De innrømmer at Guds Sønns guddommelige person ikke er mindre uendelig enn hans guddommelige allestedsnærværelse. Derfor taler hvert ord de sier mot at menneskenaturen har del i allestedsnærværelsen, også mot at den har del i Guds Sønns guddommelige person, og altså mot dem selv. Helt fra begynnelsen er de blitt stilt overfor et enten–eller som de ikke kommer forbi: Enten må de godta den meddelte allestedsnærværelsen, eller så må de også fornekte den meddelte personen. For Guds Sønns allestedsnærværelse er ikke større enn hans person.

Det samme gjelder de enkelte innvendingene, for eksempel at Kristus ved den meddelte allestedsnærværelsen skulle opphøre å være et sant menneske og en sann yppersteprest og bli forvandlet til et gjenferd. Treffer de, treffer de med samme tyngde den meddelte guddommelige personen.

Når Hodge mener: «Allestedsnærværelse og allvitenhet er ikke egenskaper som en skapning kan gjøres til redskap for», glemmer han å føye til: «Altså kan heller ikke Kristi menneskelige natur være redskap for Guds Sønns guddommelige person. Da har unitarerne tydeligvis rett mot oss, og vi reformerte teologer strider mot lutheranerne om det vi i fullt alvor vil hevde mot unitarerne.» Å fornekte at menneskenaturen har del i den guddommelige allestedsnærværelsen, er i sak å fornekte at den har del i den guddommelige personen.

Men den reformerte protesten er også en protest mot de skriftutsagnene som uttrykkelig lærer denne allestedsnærværelsen. Ef 4,10 sier: «Han som steg ned, er den samme som for opp over alle himler for å fylle alt.» Noen har villet knytte «for å fylle alt» til oppfyllelsen av profetiene og fullbyrdelsen av forløsningsverket.

Men den tolkningen svarer ikke til ordlyden og sammenhengen. Å stige ned fra himmelen og så fare opp over alle himler – det vil si over alt skapt – for å fylle alt, peker rett fram på et forhold til hele verden, ikke til profetiene eller forløsningsverket. Derfor avviser den kjente utleggeren H. A. W. Meyer, i likhet med de gamle lutherske teologene, med rette denne tolkningen og føyer til: «Nei, Kristus, opphøyet til å ha del i verdensstyret, fyller hele verden.»

Men så har noen igjen gjort vold på teksten: De forklarer at Kristus fyller alt bare med sin virksomhet. Det gjør også Meyer når han føyer

til: «ved sin opprettholdende og styrende virksomhet», og mener at stedet ikke taler om at Kristi legeme er allestedsnærværende. Men dermed kommer han i strid med sammenhengen. Motsetningen i teksten mellom «steg ned» og «for opp» uttrykker ikke bare en virkning, men et personlig nærvær. Det var en person, ikke bare en virksomhet, som steg ned og for opp over alle himler, og det er denne personen som fyller alt.

Da kan en bare spørre om det her er tale om Kristi person etter den guddommelige eller etter den menneskelige naturen. Gjaldt det den guddommelige naturen, ville tanken være at Guds evige Sønn ikke fylte verden fra begynnelsen, men først etter menneskevordingen og opphøyelsen. Den tanken avviser alle.

Vil vi ikke gjøre vold på Skriftens ord, kan vi altså ikke gjøre annet enn – med Meyers egne ord – å finne denne læren her: «Kristus, opphøyet til å ha del i verdensstyret», altså etter den menneskelige naturen, «fyller hele verden». (*Sammenhengen bekrefter det: Fra at den opphøyede Kristus fyller alt (v. 10), avleder apostelen at han gir menigheten gaver (v. 11), og vender dermed tilbake til utgangspunktet i v. 7: «Til hver enkelt av oss ble nåden gitt etter det mål som Kristi gave tilmåles med.»*)

Det som får Meyer og de fleste nyere utleggere til å gå utenom den klare ordlyden her og på parallelle steder, er tydeligvis skrekken for at Kristi menneskelige natur skal være «allestedsnærværende». Den skrekken kommer av at de ikke blir kvitt den feilaktige forestillingen om at Kristi legeme skal være utstrakt i rommet. Men det spørsmålet gjelder måten han er nær på, og den skal vi snart se på. Her gjelder det bare om Skriften vitner om at han er allestedsnærværende etter den menneskelige naturen, og det gjør den i Ef 4,10.

Også Ef 1,20–23 sier at Kristus etter sin menneskelige natur er nær både for hele verden og for den kristne kirke. At det er tale om Kristus etter den menneskelige naturen, viser ordene: Gud «reiste ham opp fra de døde og satte ham ved sin høyre hånd i himmelen».

At han etter den menneskelige naturen er nær for hele verden, kommer fram i ordene: «over all makt og myndighet, over alt velde og herredømme og over hvert navn som nevnes, ikke bare i denne verden, men også i den kommende. Alt la han under hans føtter.»

Og at han etter den menneskelige naturen er nær for kirken, slik han er det for hele verden, står i ordene: «og ga ham som hode over alle ting til menigheten, som er hans legeme, fylt av ham som fyller alt i alle.»

Chemnitz får godt fram hva stedet sier om Kristi herredømme over alt, når han sammenligner det med jordiske kongers herredømme. Jordiske herskere styrer sitt område uten å være til stede; Kristus er etter sin opphøyede menneskelige natur til stede overalt i det området han styrer.

«Kristi menneskenatur», sier han, «hersker i Ordet og med Ordet over alle ting, ikke på avstand eller atskilt ved et umålelig mellomrom, slik konger gjør når riket deres strekker seg over mange fjerne provinser. Men slik den har sin eksistens i Ordet, har den også, for så vidt den er personlig forent med Ordet, alle ting nær seg i Ordet.» Her må en ikke tenke på menneskenaturens vesentlige og naturlige egenskaper, legger Chemnitz til, men på de egenskapene den har ved den personlige forening og ved opphøyelsen over alle navn og alle ting.

Vi må heller ikke tenke at det opphøyede hodet er skilt fra kirken på jorden; stedet sier det motsatte. Kirken står i det forholdet til sitt opphøyede hode at den er hans legeme, og som legeme er den hans fylde, det vil si det som er fylt av ham, «som fyller alt i alle». Ut fra det generelle – at Kristus etter sin opphøyede menneskenatur fyller alt – begrunner apostelen det særlige, at han også fyller kirken, som er hans legeme.

Når verbet betyr «fylle», må også ordet *plērōma* («fylde») her forstås som «det som er fylt», slik NB også gjengir det: Kristus fyller, og menigheten blir fylt. Slik kommer det klart fram i Ef 1,20–23 at Kristus etter sin menneskenatur fyller verden og kirken med sitt virksomme nærvær.

Også alle skriftstedene som beskriver at mennesket Kristus er opphøyet og sitter ved Guds høyre hånd, lærer dermed at mennesket Kristus har fått både allmakten og allestedsnærværelsen. «Guds høyre hånd», som Kristus er opphøyet til etter lidelsen og døden, er ikke et åpent spørsmål. Skriften selv forklarer uttrykket. Til ordene «satte ham ved sin høyre hånd i himmelen» føyer apostelen til: «over all makt … Alt la han under hans føtter.»

Der har vi apostelens egen forklaring på hva «Guds høyre hånd» er. Den er altså ikke et avgrenset sted som stenger Kristi menneskenatur ute fra verden og kirken, men Guds allestedsnærværende kraft og virksomhet. Luther og de gamle lutherske teologene legger ikke fram egne tanker, men Skriftens lære, når de beviser både allmakten og allestedsnærværelsen til mennesket Kristus ut fra at han sitter ved Guds høyre hånd.

Endelig må også løftet i Matt 28,20 – «Og se, jeg er med dere alle dager inntil verdens ende!» – gjelde Kristus ikke uten, men med hans menneskelige natur.

Det ville være vilkårlig å forstå det annerledes enn ordet rett foran: «Meg er gitt all makt i himmel og på jord!» Den makten er gitt Kristus i tiden etter den menneskelige naturen, og derfor gjelder også løftet om at han er nær, Kristus etter den menneskelige naturen. (*Chemnitz sier: Vi har ingen grunn til å skille ut Kristi menneskelige natur – som gjør ham til vår slektning og bror, vi som er lemmer på hans legeme – fra dette søteste løftet om at han er nær i kirken.*)

Hvordan Kristus er allestedsnærværende etter menneskenaturen

Vil vi rydde bort motstanden mot at Kristi menneskenatur har del i den guddommelige allestedsnærværelsen, må vi avdekke hva den bygger på. Så snart motstanderne av den lutherske kristologien ser de skriftstedene som taler om Kristi allestedsnærværelse etter menneskenaturen, maler de seg ut et skremmebilde og flykter forferdet. Skremmebildet er tanken om at Kristi legeme skulle være utstrakt i rommet.

De tenker slik: Tar vi Ef 4,10 og 1,20–23 slik de lyder – han «for opp over alle himler for å fylle alt» – og kan Guds Sønn etter Kol 2,9 og Joh 1,14 ikke tenkes utenfor kjødet, da fyller Kristus også etter menneskenaturen kirken og hele verden. Da må vi forestille oss Kristi legeme som utstrakt i rommet, som noe som rager ut over himmel og jord – et uhyre.

Luther kaller med rette denne forestillingen «barnslig». Likevel tillegger reformerte, romersk-katolske og nyere teologer den stadig den lutherske kirken når de kaller læren om Kristi allestedsnær-

værelse etter menneskenaturen «ubikvitetslæren» (av latin *ubique*, «overalt»).

Allerede Brenz klaget over at motstanderne ga lutheranerne skylden for å spenne Kristi legeme romlig ut til alle steder. Det finnes, sier han, to slags allestedsnærværelse. Den ene er romlig; slik sier ingen av oss at Kristi menneskenatur er overalt. Den andre er personlig og overnaturlig – den som de gamle med Jer 23,24 kalte den fyllende: «Fyller jeg ikke himmelen og jorden? sier Herren.»

Luther beskriver vrangforestillingen mer folkelig: Guddommen skulle strekke menneskenaturen ut «slik en bonde stikker i trøye og bukser», og Kristi legeme blir «som en stor halmsekk, der Gud med himmel og jord var inni». Med dette fantasibildet er den lutherske kristologien blitt bekjempet fra gammelt av og helt til vår tid. På det bygger også den innvendingen som regnes for uimotsigelig: Er Kristi legeme allestedsnærværende, hvorfor ser vi det ikke når vi åpner øynene, og hvorfor spiser og drikker vi det ikke hver gang vi sitter til bords?

Den samme forestillingen tynger dogmehistorikeren Loofs når han spør om det ikke er det rene tøv å si at Kristi menneskenatur med «hud og hår» er overalt, og hvorfor vi i så fall ikke «griper» ham i hvert brød.

Luthers svar til slike er neppe for grovt: «Vik fra meg, du grove svermerånd, med slike late tanker! Kan du ikke tenke høyere her, så bli bak ovnen og stek pærer og epler! Gikk ikke Kristus med sitt legeme gjennom en lukket dør, uten at døren ble strukket ut eller legemet trukket sammen? Hvordan skulle da menneskenaturen her bli strukket ut eller guddommen gjerdet inn, når dette skjer på en helt annen og høyere måte?»

Det er ingen tvil: Motstanden mot at Guds Sønns menneskenatur har del i hans guddommelige allestedsnærværelse, ville neppe blitt så fanatisk om vi kunne få den gale tanken om et romlig utstrakt legeme ut av hodene.

Det burde ikke være så vanskelig, for allerede den naturlige fornuften må avvise denne forestillingen. Hvordan skulle menneskenaturen bli utstrakt i rommet ved forbindelsen med den guddommelige naturen, når Gud selv slett ikke er utstrakt i rommet?

Alle gir Luther rett når han skriver: «Gud er ikke et slikt utstrakt, langt, bredt, tykt, høyt, dypt vesen … Ingenting er så lite at ikke Gud er enda mindre; ingenting er så stort at ikke Gud er enda større; ingenting er så kort at ikke Gud er enda kortere; ingenting er så langt at ikke Gud er enda lengre.» Er Gud ikke utstrakt i rommet, hvordan skulle da Kristi menneskenatur bli det ved å være personlig forent med den guddommelige naturen?

Med rette sier Konkordieformelen derfor at vi forkaster og fordømmer læren om «at Kristi menneskenatur skulle være romlig utspent til alle steder i himmelen og på jorden (*localiter extensa*), noe som heller ikke skal tilskrives guddommen». Hele saken står og faller derfor med ett spørsmål: Tillegger Skriften Kristi menneskenatur, ved siden av den romlige, også en måte å være til på som ikke er romlig?

Dette benekter de reformerte teologene. Fra Zwingli til i dag stiller de i en eller annen form opp den regelen som den reformerte teologen Heidegger formulerer slik: «Et menneskelig legeme kan ikke være nærværende på annen måte enn synlig, stedlig og avgrenset; det motsatte – et usynlig, ikke-stedlig nærvær – tilhører åndene.» Her har vi forklaringen på den underlige polemikken hos de reformerte teologene. De mener å ha gjendrevet den lutherske læren godt nok når de viser til skriftsteder som taler om Kristi stedlige og synlige nærvær – i krybben, i Jerusalem, i Galilea.

Men en menneskenatur som bare kan være til stedlig og synlig, er et menneskelig påfunn som strider mot Skriftens klare vitnesbyrd. Etter Skriften har Kristus etter menneskenaturen minst tre ulike måter å være til på. Av hensyn til oversikten gjentar vi i det følgende noe som alt er sagt i en annen sammenheng.

Etter Skriftens beretning var Kristi legeme for det første i krybben i Betlehem (Luk 2,7), i templet i Jerusalem (Luk 2,46), i kappen som kvinnen rørte ved (Matt 9,20), i båten på sjøen (Matt 8,23), i domshuset, på korset og i graven (Joh 18–19). Dette er den måten å være til på der Kristi legeme tok og ga rom, kunne ses med øynene og røres og gripes med hendene. Stedet og legemet svarer da nøyaktig til hverandre, sier Luther, som vinen i fatet.

Denne måten brukte Kristus – med noen unntak (Joh 8,59; Luk 4,30) – i sitt liv på jorden. For hensikten med jordelivet var at menneskene skulle se ham i en tjeners skikkelse (Fil 2,7), høre ham,

forfølge ham, gripe ham, spotte og spytte på ham, nagle ham til korset og legge ham i graven. Dette er det stedlige eller avgrensede nærværet (*praesentia localis* eller *circumscriptiva*). Ingen tviler på at Skriften lærer det.

Vi skal bare i forbifarten minne om at også dette er ubegripelig for menneskelig forstand. Når hele guddommens fylde bodde legemlig i Kristi menneskenatur også i fornedrelsens stand, forstår vi ikke at Kristi legeme kunne ses og røres, ja, overhodet kunne bestå, og ikke ble fortært av guddommens fylde raskere enn halm av ilden. Men Skriften vitner om at han levde slik, «i menneskers liknelse» (Fil 2,7).

Vil vi ikke stenge oss ute fra det Skriften lærer videre, må vi tillegge Kristi legeme enda en måte å være til på. Johannes forteller ikke om noen åpning i Joh 20, men sier tvert imot at Jesus kom til disiplene «mens dørene var lukket» (Joh 20,19.26). Da var legemet hans altså «i den lukkede døren», der et annet fast legeme alt var.

Riktignok påstår Calvin at Kristus først fjernet dørens faste materie ved sin allmakt og gikk inn gjennom åpningen som da oppsto. Men det står ikke noe om det i teksten. Teksten peker tvert imot på «en underfull tilsynekomst som ikke trengte åpne dører, og som skjedde mens dørene var lukket». Tekst og sammenheng er så klare at også reformerte bibeltolkere i nyere tid har tatt avstand fra Calvins tolkning.

Av Joh 20 må vi altså lære at Kristi legeme har en måte å være til på der det verken gir eller tar rom. Det samme ser vi når det i Luk 24,31 står om Emmaus-disiplene: «Så ble han usynlig for dem.» Dette er den ikke-romlige måten, som er blitt kalt *praesentia illocalis* eller *definitiva*. Denne måten brukte Kristus ikke først etter oppstandelsen, men alt før, da han unndro seg fiendene sine (Joh 8,59; Luk 4,30).

Luther sier at en ting da ikke måles etter stedets rom, slik en engel kan være i et helt hus eller i et nøtteskall. «Slik var Kristi legeme da han for ut av den lukkede graven og kom til disiplene gjennom den lukkede døren, slik evangeliene vitner.»

Nettopp her setter den reformerte motstanden inn med all sin kraft, og det er forståelig. Der den reformerte kristologien står mot den lutherske, kjemper den her for livet. Både det den lærer, og det den avviser, bygger på regelen om at Kristi legeme bare kan være til romlig og synlig. Det usynlige og ikke-romlige, forsikrer den, tilhører

åndeverdenen og kan ikke sies om Kristi menneskenatur uten at den blir ødelagt.

Må reformert teologi oppgi denne regelen, passer ikke lenger noe av det ordforrådet den bekjemper den lutherske læren med. Når Calvin kaller den lutherske læren et «dumt påfunn» som vekker Markion opp fra de døde og gjør Kristi legeme til et «gjenferd» eller en «ånd», bygger hele denne livlige polemikken bare på den reformerte regelen.

Men regelen holder ikke stand mot Skriften. Det viser nettopp Calvin ved den åpenbare voldsbruken han må tillate seg mot skriftstedene. I Joh 20 fjerner han de lukkede dørene ved å legge inn en åpning som strider mot tekst og sammenheng.

Deretter viser han til en parallell som etter Skriftens uttrykkelige ord ikke er noen parallell: Peter gikk ut av det lukkede fengselet uten å trenge gjennom jern og stein. Men Calvin glemmer forskjellen. Like uttrykkelig som Joh 20 sier at Jesus kom mens dørene var lukket, sier Apg 12,10 at Peter kom ut gjennom en port som åpnet seg: «Den åpnet seg av seg selv.» Også Luk 24,31 tøyer Calvin. Han tolker ordene slik at Kristus ikke ble usynlig, men bare holdt disiplenes øyne så de ikke kunne se ham.

Slik åpenbar mishandling av Skriftens tekst viser bare enda tydeligere at Joh 20 og Luk 24 ikke lar seg bortforklare: Kristi legeme kan også være til på en ikke-romlig måte.

Calvins påstand om at legemet da blir forvandlet til en ånd, avviser Kristus selv uttrykkelig i Luk 24. Der kaller han disiplenes tanke om en ånd for gal og gjendriver den håndgripelig: «Se mine hender og mine føtter, at det er meg selv! Rør ved meg og se! For en ånd har ikke kjøtt og ben, slik dere ser at jeg har.» Og han viste dem hendene og føttene og spiste mens de så på (Luk 24,38–43). Dette er alt behandlet utførligere under naturenes fellesskap.

Ved det klare skriftvitnesbyrdet om at Kristi legeme også kan være til på en ikke-romlig måte, møter den reformerte kristologien sitt Waterloo. Den setter alt på ett kort – at Kristi legeme bare kan være til stede romlig og synlig – og når dette kortet går tapt, taper den alt.

Luther sier: «Når vi av Skriften beviser at Kristi legeme kan være et sted på flere måter enn denne legemlige, har vi vunnet nok til at vi skal tro ordene slik de lyder: ‹Dette er mitt legeme›. Når vi kan vise én måte over den legemlige, begripelige, hvem vil da være så dristig

at han måler og omspenner Guds makt, som om han ikke kjente flere måter?»

Men Skriften lærer enda en måte Kristi menneskenatur er til på. Den sier ikke bare at Kristus etter menneskenaturen var stedlig i krybben, i kappen og i templet, og ikke-stedlig i den lukkede døren. Den lærer framfor alt at menneskenaturen samtidig og ved siden av disse er til i Guds Sønns person. Denne måten tilkommer bare Kristi menneskenatur og ingen annen menneskenatur. Skriften taler om den overalt der den kaller mennesket Kristus «Gud», «Guds Sønn» og «herlighetens Herre» (1 Kor 2,8).

Alle må innrømme at dette er en helt annen og langt høyere måte å være til på enn å være i krybben. Med krybben og den lukkede døren er mennesket Kristus ikke én person, men med Gud er han én person.

Her er vi med Kristi menneskenatur, som Luther sier, «i et annet land» – i et land som ligger høyere enn krybben i Betlehem, høyere enn Jerusalem, Judea, Galilea og Samaria, over all geografi, kort sagt over alle skapninger. Dette kaller vi menneskenaturens overnaturlige, guddommelige måte å være til på (*praesentia supernaturalis et divina*). Luther og Konkordieformelen kaller den den «tredje» måten. Etter denne måten, og bare etter den, har Kristi menneskenatur del i den guddommelige allestedsnærværelsen.

Luther beskriver den slik: En ting er på steder på denne fyllende, overnaturlige måten «når den samtidig er helt og fullt på alle steder og fyller alle steder, og likevel ikke måles eller omsluttes av noe sted». Denne måten tilkommer bare Gud (Jer 23,23–24). Men når et menneske overnaturlig er én person med Gud, og det ikke finnes noen Gud utenom dette mennesket, «så må det følge at han også etter den tredje, overnaturlige måten er og kan være overalt der Gud er, og at alt er gjennomfylt av Kristus, også etter menneskenaturen – ikke etter den første, legemlige, begripelige måten, men etter den overnaturlige, guddommelige».

Kristi legeme blir verken strukket ut, oppløst eller trukket sammen når det er i den lukkede døren og blir usynlig. Da må vi langt mindre tenke oss at det blir strukket ut, oppløst eller trukket sammen når det er til på ikke-romlig vis i Guds Sønns person. For Gud er ikke et utstrakt vesen, sier Luther, «men et overnaturlig, uransakelig vesen som samtidig er helt og fullt i hvert lite korn og likevel i alle, over alle

og utenfor alle skapninger. Derfor trengs det ingen inngjerding her, slik svermeren drømmer.»

Spør noen hvordan en menneskenatur kan få og ha del i denne måten å være til på uten å bli ødelagt, er svaret: Kunne vi begripe det, måtte vi også kunne begripe hvordan Gud kan bli menneske – eller hvordan Gud og menneske uten noen forvandling kan være ett jeg. Men Skriften åpenbarer at det er slik.

Den som tror at menneskenaturen er tatt opp i Guds Sønns person, slik de reformerte teologene bekjenner med oss, har mistet all rett til å tale mot Kristi allestedsnærværelse etter menneskenaturen. For når han tror at menneskenaturen er tatt opp i Guds Sønns person, setter han dermed selv menneskenaturen overalt der Guds Sønns person er. Den reformerte kristologien er da inkonsekvent: Den hevder den høyeste enhet i personen, men våger ikke det mindre fellesskapet i egenskapene.

Luther holder fast ved læren om de to naturene på grunnlag av Skriften, og han går derfor ikke ut over Skriften når han sier: «Der du setter Gud for meg, der må du også sette menneskenaturen for meg. De lar seg ikke skille fra hverandre; det er blitt én person. Han legger ikke menneskenaturen fra seg slik Mester Hans tar av seg kjortelen når han går til sengs. Menneskenaturen er nærmere forent med Gud enn huden vår med kjøttet, ja, nærmere enn legeme og sjel. Setter du guddommen et sted der menneskenaturen ikke er, river du personen i stykker. Da skulle det legemlige rommet makte å skille den guddommelige personen, som verken engler eller noen skapning kan skille.»

Og enda et ord av Luther bør vi legge oss på hjertet: «Du må sette dette vesenet i Kristus, ettersom han er én person med Gud, langt, langt utenfor skapningene, så langt som Gud er utenfor, og igjen så dypt og nær inn i alle skapninger som Gud er der inne. Der Gud er, der må også han være, ellers er vår tro falsk. Men hvem vil si eller tenke hvordan det går til? Vi vet at det er slik, men hvordan, vet vi ikke. Det er over naturen og fornuften, også over alle englene i himmelen, og bare kjent for Gud.»

Slik har Kristus etter menneskenaturen minst tre ulike måter å være til på – ikke bare etter den lutherske dogmatikken, men etter Skriften. Vi sier «minst». Det er grunn til å skille ut en fjerde måte, Kristi legemes nærvær i nattverden (*praesentia sacramentalis*). Det

skal vi se på senere, når vi taler om forholdet mellom Kristi legemes allestedsnærværelse og nærværet i nattverden.

Søker vi forståelse med den reformerte kristologien, må vi begynne her. Den reformerte kirken må gi opp den skriftstridige påstanden at Kristi menneskenatur bare kan være til romlig og synlig. Denne påstanden hviler på rasjonalisme og er med rette blitt kalt den reformerte kristologiens grunnleggende usannhet. På den bygger den åpenbare mishandlingen av skriftstedene som vi så hos Calvin. Fra den kommer de mange spottordene om den meddelte allestedsnærværelsen – «uhyre», «vanvidd» – som de reformerte teologene fra Zwingli og Calvin og fram til i dag har skjemmet skriftene sine med.

På den bygger også alle innvendingene som de reformerte i snart fire hundre år har hentet fra den andre trosartikkelen. Sammen med de romersk-katolske har de i fullt alvor påstått at den meddelte allestedsnærværelsen strider mot unnfangelsen og fødselen, mot Kristi synlige vandring, lidelse, død og begravelse, mot nedfarten til dødsriket, oppstandelsen, himmelfarten og gjenkomsten til dom. Alle disse «motsigelsene» forsvinner straks de reformerte – slik Skriften krever – godtar at Kristus etter menneskenaturen kan være til både stedlig og ikke-stedlig. (*Ved himmelfarten tok Kristus ikke ethvert nærvær fra oss, bare den synlige omgangen, og «meg har dere ikke alltid» (Matt 26,11) nekter bare denne, ikke selve nærværet.*)

Ta gjenkomsten til dom som eksempel. Etter sitt løfte – «Jeg er med dere alle dager inntil verdens ende» (Matt 28,20) – er Kristus også etter menneskenaturen alt nå hos kirken på jorden, hele tiden mellom himmelfarten og den ytterste dag. Likevel kan han komme igjen på den ytterste dag uten å motsi seg selv. Nærværet hos kirken skjer på den usynlige måten, gjenkomsten på den synlige: «hvert øye skal se ham» (Åp 1,7).

De reformerte må bare slippe sitt dekret om at et menneskelig legeme ikke kan være nærværende på annen måte enn synlig, stedlig og avgrenset. Da slipper de også å tolke «Guds høyre hånd», som Kristus er opphøyet til etter menneskenaturen, som et avgrenset sted i himmelen. Skriften beskriver selv Guds høyre hånd som et allestedsnærværende herredømme over alt (Ef 1,20–23).

Denne grunnfeilen (*proton pseudos*) – at Kristi menneskenatur bare kan være til stedlig – har til slutt gitt to reformerte argumenter

som mangler all naturlig fornuft, men som likevel står i listen over reformerte innvendinger den dag i dag. Det første er at den meddelte allestedsnærværelsen skulle gjøre menneskenaturen uendelig.

Luther svarer helt riktig at verden ikke er uendelig, men endelig. Derfor trenger heller ikke menneskenaturen å være uendelig for å være allestedsnærværende. (*De gamle lutherske lærerne sa: Kristi menneskenatur er ikke uendelig, men endelig; den er likevel allestedsnærværende fordi den er personlig forent med Ordet og sitter ved Guds høyre hånd.*) At nyere reformerte teologer fortsatt bruker argumentet, viser at argumentene går i arv uten å bli prøvd.

Av samme slag er påstanden at ethvert virkelig legeme nødvendigvis må være i rommet. Allerede Zwingli brukte den mot Luther i Marburg: Lærte Luther at Kristi sanne legeme var til stede i nattverden, måtte han godta at det var der romlig og synlig.

Luther fikk Zwingli til å tie ved å vise at påstanden ikke holder engang i naturen. Verdensaltet er et virkelig legeme, men det er likevel ikke i et rom. Skulle vi legge et rom rundt verdens ytterste grense, måtte vi tenke oss et nytt rom rundt dette, og så videre i det uendelige – og da ville vi tillegge verden uendelighet.

Vi må derfor holde fast ved dette: Der alt det skapte slutter, er det ikke enda et rom. Verdensaltet er i den ikke-romlige Gud, slik Skriften uttrykkelig lærer: «alt består ved ham» (Kol 1,17), og: «i ham er det vi lever og rører oss og er til» (Apg 17,28).

Vi avslutter med noen utsagn av Luther og lutherske teologer. Det mener vi ikke er å gjøre for mye ut av saken. Den beklagelige splittelsen i den protestantiske kirken på reformasjonstiden hadde, som alle splittelser i kirken, sin første grunn ikke i lærespørsmål, men i misunnelse og ærgjerrighet, slik vi alt har vist. Men den egentlige grunnen søkte dekning bak lærespørsmål.

Zwingli og vennene hans gjorde nattverdlæren til det punktet der de ikke kunne gå sammen med Luther, og både læreforskjellen og bruddet med Luther begrunnet de med regelen om at Kristi menneskenatur bare kan være til romlig og synlig. Slik står det den dag i dag. Derfor har både den gale setningen om den bare romlige måten og den riktige setningen om de flere måtene å være til på stor rekkevidde.

Konkordieformelen har tatt opp en utgreiing av Luther om de tre måtene. Kristi ene legeme har for det første den begripelige, legemlige måten, slik han gikk på jorden og ga og tok rom etter sin størrelse. Den kan han ennå bruke når han vil, slik han gjorde etter oppstandelsen og vil gjøre på den ytterste dag (1 Tim 6,15; Kol 3,4). På denne måten er han ikke i Gud eller hos Faderen, for Gud er ikke et legemlig rom; hit hører de ordene svermerne bruker om at Kristus forlater verden og går til Faderen.

For det andre har han den ubegripelige, åndelige måten, der han verken tar eller gir rom, men farer gjennom alle skapninger dit han vil, slik lyd går gjennom vegg og lys gjennom glass. Den brukte han da han gikk ut av den lukkede graven og kom gjennom den lukkede døren, i brødet og vinen i nattverden og, som man tror, da han ble født av sin mor.

For det tredje har han den guddommelige, himmelske måten, der han er én person med Gud. «Kan han etter den andre måten være i og hos skapningene slik at de ikke kjenner, rører, måler eller begriper ham, hvor mye mer vil han da etter denne høye tredje måten være underfullt i alle skapninger, så de ikke måler eller begriper ham, men han heller har dem nærværende for seg, måler og begriper dem.» Luther vil ikke nekte at Gud kjenner enda flere måter. Han vil bare vise hvor grove svermerne er når de bare godtar den første måten for Kristi legeme: «Hvem har sett enden på hans makt?»

Som Luther lærer også de lutherske teologene at Kristi menneskenatur har flere måter å være til på. Brenz framstiller saken godt og avviser samtidig at menneskenaturen skulle bli mangedoblet eller utstrakt. Kristus hadde ikke ett legeme i Jerusalem, et annet i Roma og et tredje i himmelen. Det var ett og samme legeme som var synlig og stedlig i Jerusalem, og som samtidig var hos guddommen, hvor den enn var, usynlig og ikke-stedlig.

For de stedene som er forskjellige og langt fra hverandre i våre menneskelige øyne, er ikke det i Guds majestets øye. Slik alle tider for ham er et øyeblikk, er alle steder for ham ett sted, ja, ikke engang et punkt. «Når vi forbinder Kristi menneskenatur med hans guddom, strekker vi derfor ikke legemet hans ut på legemlig og stedlig vis. Vi tillegger det den majestet som menneskelig fornuft ikke kan begripe, men som tilkommer det på grunn av den personlige forening.»

Chemnitz svarer på innvendingen at flere måter å være til på skulle være en selvmotsigelse: Det er ingen motsigelse om det samme legemet etter sine vesensegenskaper er på ett sted på naturlig måte, og etter Guds vilje og makt er på mange steder på overnaturlig, guddommelig måte. Det er ingen motsigelse å tillegge den samme ting motsatte egenskaper i ulike henseender.

Den overnaturlige måten tilkommer Kristi menneskenatur fordi den er til i Guds Sønns person, som er på alle steder og over og utenfor alle steder, og som har den menneskenaturen han har tatt på seg, forent med seg i det innerste og udelte nærvær.

Når de reformerte innvender at menneskenaturen ikke var overalt da Kristus var i mors liv eller i graven, svarer Quenstedt: Ordet er ikke blitt én person med Marias morsliv eller med graven, men med sitt kjød.

Chemnitz viser også at den reformerte motstanden har sin grunn i kjødelige tanker: «Hvordan kan vi med god samvittighet si at avstanden mellom stedene hindrer Guds Sønn i å være til stede med sitt legeme i nattverden, slik ordene i hans testamente lyder? Han har jo steder og tider og alle ting i sin hånd og under sine føtter, også etter menneskenaturen. Han er til stede, ikke stedlig, men i kraft av den guddommelige makt, den personlige forening og Guds høyre hånd. … På én måte vandret han på jorden, på en annen viser han seg i herligheten i himmelen, på en annen er han til stede i nattverden med brødet og vinen, på en annen i hele kirken, og på en annen har han alle skapninger nærværende for seg i Ordet. … Bort derfor med alle kjødelige og jordiske tanker om steder!»

Heidegger påstår at det stedlige og synlige nærværet av Kristi menneskenatur er en nødvendighet og ikke avhenger av Kristi vilje.

Chemnitz sier det motsatte. Hele Kristi synlige vandring på jorden avhang ikke av noen uunngåelig nødvendighet, men av Ordets guddommelige vilje. Det gjelder også den stedlige måten: Kristus ville i fornedrelsens tid, «i sitt kjøds dager», oppføre seg som et hvilket som helst annet menneske – i hele den synlige og ytre omgangen og også i det å være stedlig og avgrenset etter denne verdens vilkår. Chemnitz har rett. Kristus har brukt den stedlige og synlige måten etter eget valg og lagt den til side, slik vi rikelig har vist ovenfor.

Her må vi igjen minne om at bak grunnfeilen om den bare stedlige måten ligger en mer allmenn skade: rasjonalismen. Reformert teologi vil på forhånd avgjøre hva Kristi menneskenatur kan tåle uten å bli ødelagt eller sprengt. Men hva som er mulig eller umulig i det store mysteriet at Guds Sønn ble menneske (1 Tim 3,16), uten at naturene tar skade, kan vi bare lære av den «historiske virkeligheten» – det vil si av åpenbaringen i Den hellige skrift.

Allestedsnærværelsen, nattverden og lutheranernes enighet

Den meddelte allestedsnærværelsen og nattverden

Skriftens lære om den meddelte allestedsnærværelsen reiser flere enkeltspørsmål som vi må ta opp, fordi dette lærestykket er så omstridt.

De reformerte teologene har satt ut et sagn: Luther skal ha konstruert læren om at Kristi menneskenatur har del i den guddommelige allestedsnærværelsen, for å kunne begrunne at Kristi legeme og blod er virkelig til stede i nattverden. Nyere reformerte lærere gjentar sagnet. De sier at Luther trodde Kristi legeme og blod var til stede i nattverden, og at han, da han ble spurt hvordan legemet kunne være mange steder samtidig, svarte at det er overalt fordi Ordets guddommelige egenskaper er meddelt menneskenaturen. Den samme uhistoriske framstillingen finnes dessverre også ofte i nyere dogmehistorie.

Det virkelige forholdet er dette: Luthers bevis for at Kristi legeme er til stede i nattverden, er innstiftelsesordene selv. Han sier: «Summen er at vi har det klare, tydelige skriftordet for oss, som lyder: ‹Ta, et! Dette er mitt legeme›, og vi har ikke behov for, og skal heller ikke tvinges til, å føre flere skriftsteder ut over denne teksten.»

Han ber derfor sværmerne om ikke å kreve at han skal bevise ordene «Dette er mitt legeme». Det er nok: «Når Kristus sier her: ‹Dette er mitt legeme›, så kan han sannelig gjøre det, og han gjør det.» Ja, Luther erklærer at læren om Kristi person, særlig om egenskapenes meddelelse, egentlig ikke hører med når det gjelder skriftbeviset for at Kristi legeme er til stede i nattverden.

Men framholder ikke Luther nettopp i nattverdstriden læren om Kristi allestedsnærværelse etter menneskenaturen med all kraft? Jo visst! Men ikke for å bevise nattverdlæren. Han vil vise at motstan-

dernes innvendinger mot at Kristi legeme kan være til stede i nattverden, ikke holder.

Zwingli og hans forbundsfeller angrep ordene «Ta, et! Dette er mitt legeme» med påstanden at realpresensen var umulig: Kristus har fart opp til himmelen og sitter ved Guds høyre hånd, og Kristi legeme kan bare være til på en stedlig, synlig og håndgripelig måte. At realpresensen er umulig, er den innvendingen som alltid kommer igjen mot å ta nattverdordene slik de lyder.

Mot dette forsøket på å bevise at det er umulig, viser Luther at motstanderne har ubibelske, «barnslige» tanker om himmelen og Guds høyre hånd. Særlig viser han at Kristi legeme etter Skriften har minst tre måter å være til på: den romlige i krybben i Betlehem, den ikke-romlige i den lukkede døren, og den ikke-romlige, guddommelige i Guds Sønns person – og etter den siste kan vi ikke frakjenne Kristi legeme allestedsnærværelsen.

Luther sier uttrykkelig: «At jeg beviste at Kristi legeme er overalt fordi Guds høyre hånd er overalt, gjorde jeg – som jeg da helt åpent tok forbehold om – for å vise én eneste måte Gud kunne gjøre det på, at Kristus samtidig er i himmelen og hans legeme i nattverden. Jeg forbeholdt hans guddommelige visdom og makt flere måter å gjøre det på, for vi kjenner ikke enden eller målet på hans makt.»

Luther mener at han gjør mer enn han trenger når han i nattverdlæren går inn på læren om Kristi person og egenskapenes meddelelse: «For å styrke våre egne vil jeg gå videre og vise at sværmernes grunner ikke holder, og til overmål bevise at det ikke strider mot Skriften eller noen trosartikkel at Kristi legeme er samtidig i himmelen og i nattverden – enda jeg ikke skylder sværmerne å gjøre det.» Slik gikk det historisk til at Luther behandlet allestedsnærværelsen i sammenheng med nattverdlæren.

De gale framstillingene tok ikke slutt. Derfor minnet fortalen til Konkordieboken femti år senere med ettertrykk om hvordan det virkelig hadde gått til. Der står det: Noen teologer, også Luther selv, ble av motstanderne trukket – mot sin vilje – fra nattverden over i striden om de to naturenes personlige forening.

Men våre teologer erklærer tydelig at de kristne i spørsmålet om nattverden ikke skal vises til noen annen grunn enn ordene og innstiftelsen i Kristi testamente. Han er allmektig og sannferdig og kan

derfor gjøre det han har innstiftet og lovt i sitt ord. Står de fast på denne grunnen, skal de ikke diskutere andre grunner, men bli i enfoldig tro ved Kristi enfoldige ord; det er tryggest og oppbygger også den vanlige lekmannen.

Men når motstanderne angriper denne enfoldige troen og sier at den strider mot trosartiklene om at Guds Sønn ble menneske, fór opp til himmelen og sitter ved Guds allmektige høyre hånd, da skal vi vise at vår forståelse av Kristi ord ikke strider mot disse artiklene.

Så bestemt avviser den lutherske kirken påstanden at den bygger Kristi legemes nærvær i nattverden på den allestedsnærværelsen som er meddelt menneskenaturen. Riktignok nevner Konkordieformelen menneskenaturens del i den guddommelige allestedsnærværelsen blant «grunnene» for nattverdlæren. Men under «grunnene» regner den også med det som viser at de reformerte innvendingene ikke holder – slik at motstanderen blir slått med sine egne våpen.

Allestedsnærværelsen etter menneskenaturen kan heller ikke være den avgjørende grunnen for nattverdlæren, for etter luthersk lære er nærværet i verdensaltet et annet enn nærværet i nattverden. I nattverden er Kristi legeme ikke stedlig til stede, men likevel slik at det blir mottatt med brødet. Nærværet hos alle ting er derimot slik at ingen kan gripe det.

Den lutherske kirken skiller altså mellom allestedsnærværelsen i verdensaltet, som følger av den personlige forening og som Skriften uttrykkelig vitner om, og legemets nærvær i nattverden, som følger av nattverdordene. Dette siste har derfor sitt eget navn, den sakramentale forening (*unio sacramentalis*). Konkordieformelen sier: «På grunn av den sakramentale forening er brødet og vinen virkelig Kristi legeme og blod.»

Det er derfor en forvrengning av den lutherske læren når reformerte innvender mot allestedsnærværelsen etter menneskenaturen at Kristi legeme da blir mottatt ved hvert måltid, eller når en romerskkatolsk dogmatiker mener at hele verden da ville være «eukaristi», eller når nyere dogmehistorikere spør hvorfor vi ikke «griper» ham i hvert brød, eller frykter at Luther med læren om allestedsnærværelsen skyter over målet og setter nattverdlæren i fare.

Luthers lære er denne: Hvor allestedsnærværende Kristi menneskenatur enn er, ville Kristi legeme og blod ikke være i nattverden

om ikke Kristus med ordene «Dette er mitt legeme» og «Dette er mitt blod» hadde «bundet» seg til nattverden for oss.

Luther sier: «Det er én ting at Gud er der, og en annen at han er der for deg. Han er der for deg når han legger sitt ord til og binder seg til det og sier: Her skal du finne meg. … Slik er det også med Kristi menneskenatur: Den er ved Guds høyre hånd og er nå i og over alle ting på samme måte som Guds hånd. Likevel spiser og drikker du ham ikke som kålen og suppen på bordet ditt, uten at han selv vil. Han er nå også blitt ubegripelig, og du vil ikke gripe ham, selv om han er i brødet ditt – uten at han binder seg til deg og byr deg til et særskilt bord ved sitt ord, og selv peker ut for deg det brødet du skal spise ham i. Det gjør han i nattverden og sier: ‹Dette er mitt legeme›. Det er som om han sa: Hjemme kan du også spise brød, og der er jeg nok nær nok; men dette er det rette: Dette er mitt legeme. Når du spiser dette, spiser du mitt legeme, og ellers ikke.»

Nettopp her viser den lutherske kirken at den holder fast ved Skriften som eneste kilde for læren. Den erklærer at Kristi legemes og blods nærvær i nattverden bygger på Kristi ord om nattverden, og at det ikke skal sluttes ut fra andre lærestykker, heller ikke fra læren om Kristi person.

Lutheranerne er enige om den meddelte allestedsnærværelsen

Reformerte teologer i gammel og ny tid har bekjempet den meddelte allestedsnærværelsen ved å vise til at lutheranerne selv var uenige om den. Særlig har de satt Chemnitz opp mot Luther, Brenz og de sørtyske teologene. Det gjorde den sveitsiske teologen Hospinian i et stridsskrift mot Konkordieformelen i 1607.

I vår tid skriver den amerikanske teologen Hodge at det var en grunnsetning i den lutherske Wittenberg-skolen at menneskenaturen ikke kan romme guddommen, og at dette også gjaldt Chemnitz, den største teologen i tiden etter reformasjonen. Chemnitz skal derfor ha forkastet allestedsnærværelsen etter menneskenaturen som et «uhyre». Hodge kan unnskyldes så langt han har sin kunnskap om dette fra Dorner, og Dorners historiske oppdiktninger har Frank alt avslørt.

En dom som ligger nærmere den historiske sannheten, finnes i et nyere amerikansk teologisk leksikon. Der nektes det at det var noen

vesensforskjell mellom den saksiske og den schwabiske læren når det gjelder selve forutsetningene.

For Chemnitz nektet uttrykkelig at den personlige forening – at hele guddommens fylde bor personlig i den menneskenaturen Sønnen tok på seg – med årene skulle bli større, nærmere og fullere. Han hevdet tvert imot at denne fylden bodde i den fra det første øyeblikket av den personlige forening. Og han tok med stor bestemthet avstand fra tanken om at Gud kan settes et sted uten at også den menneskenaturen han har tatt på seg, blir satt der.

Denne dommen svarer til det historiske forholdet. Vi kan sammenfatte saken slik: Verken hos de reformerte eller hos lutheranerne finnes det grunnlag for noen vesentlig uenighet innbyrdes. Så lenge de reformerte teologene holder fast ved sitt aksiom at det endelige ikke kan romme det uendelige (*finitum non est capax infiniti*), lar de Guds Sønn være utenfor kjødet også etter menneskevordelsen, og de unner Kristi menneskenatur bare den stedlige måten å være til på. Så lenge kan det ikke oppstå noen vesentlig uenighet blant dem.

På grunn av denne læren om at Sønnen også er utenfor kjødet (*extra Calvinisticum*), er den personlige forening for de reformerte aldri noe mer enn en forsterket mystisk forening eller en forening der Ordet bærer og opprettholder menneskenaturen. Og på grunn av aksiomet om at et menneskelig legeme bare kan være synlig og stedlig nærværende, erklærer de at det ville tilintetgjøre menneskenaturen om den fikk del i det guddommelige, ikke-stedlige nærværet. Lutheranerne regner de for eutykianere, det vil si for slike som blander naturene sammen.

De gamle reformerte teologene visste godt hva de kjempet for når de lette etter en åpning i de lukkede dørene i Joh 20. De trengte den for å holde fast ved at Kristi legeme bare kan være stedlig til stede, og dermed ved grunnlaget for den reformerte kristologien. Når enkelte reformerte nå på grunnlag av Joh 20 innrømmer at Kristi legeme kan være til på en ikke-romlig måte, gir de opp det båndet som holder den reformerte kristologien sammen.

Det samme forholdet finner vi hos de lutherske teologene. Så lenge de holder fast ved at det endelige i Kristus kan romme det uendelige, og at Guds Sønn siden menneskevordelsen er i kjødet overalt der han er – verken er Ordet utenfor kjødet eller kjødet utenfor Ordet –

mangler det grunnlag for noen vesentlig forskjell. Det gjelder også Chemnitz. Det snur de historiske fakta helt på hodet når Hodge tillegger ham den læren at Kristi menneskenatur ikke kan romme guddommen.

Denne reformerte grunnfeilen hadde kryptokalvinistene i Wittenberg – lutheranere som i det skjulte holdt med Calvin – gjort til sin, og det var nettopp mot den Chemnitz skrev sitt berømte kristologiske verk om de to naturene i Kristus.

Den som har lest dette verket, sitter igjen med inntrykket at Chemnitz nesten til det kjedsommelige innskjerper at verken er Ordet utenfor kjødet eller kjødet utenfor Ordet. Den personlige forening, sier han, må ikke tenkes som om menneskenaturen bare var klistret fast et sted på guddommens fylde, slik en finger er festet til kroppen, en by ligger ved havet eller en linje berører en sirkel i ett punkt. Den personlige forening rommer tvert imot «de forente naturenes aller mest nærværende nærvær».

Om den motsatte oppfatningen sier han at det er verken fromt eller sant å tenke eller tro at Ordets person etter menneskevordelsen er utenfor den menneskenaturen han tok på seg, eller at menneskenaturen er utenfor Ordet.

Om hvor langt Kristi menneskenatur kan få del i de guddommelige egenskapene, lærer Chemnitz dette: Ved den personlige forening har Kristi menneskenatur ikke bare de naturlige egenskapene som hører til en menneskenatur. Den har heller ikke bare åndelige gaver som er overordentlige, men likevel endelige, og som langt overgår gavene hos de hellige. Nei, «ved denne forening har menneskenaturen i Kristus etter Skriften samtidig fått gitt og meddelt guddommelig majestet, makt, liv og så videre, fordi den har hele fylden boende personlig i seg».

Chemnitz legger straks til skriftbeviset: «For Gud gir ikke Ånden etter mål» (Joh 3,34); Faderen har gitt alt i hans hender (Joh 13,3); «Meg er gitt all makt» (Matt 28,18); «i ham bor hele guddommens fylde legemlig» (Kol 2,9); «med ære og herlighet kronte du ham, og satte ham over dine henders gjerninger» (Hebr 2,7); Gud satte ham over hvert navn som nevnes (Ef 1,21); Kristi kjød gjør levende (Joh 5–6), og hans blod renser samvittigheten (Hebr 9,14).

Chemnitz avviser også uttrykkelig den reformerte omtolkningen av disse stedene, at de guddommelige egenskapene nok tilkommer Kristus etter Ordets guddommelige person, men ikke etter den menneskenaturen han tok på seg. Når Skriften taler om det Kristus har fått i tiden, nevner den ikke bare personen generelt, men uttrykkelig hans kjød og blod. Slik viser den etter hvilken natur Kristus har tatt imot dette. Faderen har gitt ham makt til å holde dom, «fordi han er menneskesønn» (Joh 5,27); derfor gjør også hans kjød levende, og hans blod renser samvittigheten fra all synd.

Slik lærer, sier Chemnitz, hele den rettroende oldkirken samstemmig, og den forkastet som vranglærere dem som sa at det Kristus har fått i tiden, gjelder hans andre natur, den han hadde før menneskevordelsen.

Særlig er det blitt påstått at Chemnitz, til forskjell fra Luther og Brenz, avviste den såkalte allmenne allestedsnærværelsen (*omnipraesentia generalis*), det vil si at Kristus etter menneskenaturen er til stede hos alle skapninger. Til dette er det knyttet en videre påstand: Konkordieformelens åttende artikkel om Kristi person skulle være et kompromiss mellom Chemnitz på den ene siden og Luther og Brenz på den andre.

I Luther-sitatene som formelen har tatt med, lærer den riktignok at siden menneskevordelsen er «alt gjennomfylt av Kristus, også etter menneskenaturen». Men selve læreframstillingen skulle begrense seg til Chemnitz' lære om at Kristus etter menneskenaturen er til stede der han vil være det etter sitt løfte, særlig i nattverden og i kirken. Slik mener også en nyere tysk leksikonartikkel, som sier at Konkordieformelens lære er en vanskelig og tvetydig blanding av Luthers og Brenz' syn og Chemnitz' syn.

Denne dommen bygger på den gale antakelsen at Chemnitz avviste nærværet hos alle skapninger. Allerede den lutherske teologen Hutter påviste mot Hospinian at den er historisk feil, og han støttet seg særlig på et brev Chemnitz skrev til Hessen.

Men Chemnitz lærer den allmenne allestedsnærværelsen også i sitt verk om de to naturene. Han skriver: Vi har talt om hele Kristi persons nærvær etter begge naturer i nattverden og i kirken og vist hvor trøstefull denne læren er. Spør noen videre om de andre skapningene utenfor kirken, som er underlagt Guds allmenne styre, lærer

Skriften klart at alt er underlagt Kristus etter menneskenaturen, ikke bare i kirken, men generelt alt, så ingenting er unntatt, bortsett fra «han som la alt under ham» (1 Kor 15,27).

Uttrykkelig nevnes markens dyr, himmelens fugler og havets fisker, ja, alle Guds henders gjerninger i himmelen, på jorden og under jorden, også Kristi fiender og dermed djevelen og døden selv (Sal 8; Fil 2; Åp 4; 1 Kor 15). Herredømmet som svarer til dette, uttrykker Sal 8 med det hebraiske ordet *mashal* (מָשַׁל, «herske»), som betyr å ha og utøve makt over noen.

Derfor, sier Chemnitz, må Kristi menneskenatur ikke helt holdes borte fra det allmenne herredømmet over alle ting og fra styret av verden, for Skriften sier uttrykkelig at også alt utenfor kirken er lagt under Kristi føtter. Disse utsagnene gjelder ikke bare den guddommelige naturen; de gjelder egentlig det herredømmet menneskenaturen fikk i tiden ved opphøyelsen. Det er ikke slik at menneskenaturen hersker for seg selv, men personen hersker mektig over alt i, med og ved begge naturene. Dette herredømmet har Ordets guddom hatt fra evighet, mens menneskenaturen har fått det i tiden i kraft av den personlige forening.

Leser vi bare så langt, kunne vi kanskje mene at Chemnitz bare lærer et virksomt og ikke et vesensmessig nærvær hos alle skapninger. Det har også vært hevdet: Å herske overalt er ikke det samme som å være overalt.

Men Chemnitz avviser selv straks denne tolkningen. Han fortsetter: Menneskenaturen hersker i Ordet og med ham over alle ting, ikke på avstand eller ved stedfortredere, slik konger gjør når riket deres strekker seg over mange fjerne provinser. Men slik den har sin eksistens i Ordet, har den også i Ordet alle ting nærværende for seg og hersker over dem som nærværende.

«Selv om vi ikke forstår hvordan dette skjer, tror vi det i enfold, fordi vi ikke bare ser på Kristi menneskenatur i dens naturlige begrensning og etter dens naturlige egenskaper, men framfor alt i dens personlige forening med guddommen og i den opphøyelsen over alle navn der den har fått all makt og alt herredømme.»

Vi må derfor avvise som saklig ugrunnet den antakelsen at Konkordieformelen er et bevisst eller ubevisst lærekompromiss mellom Luther og Chemnitz. Chemnitz kunne uten kompromiss skrive under

på Luthers og Brenz' ord om at alt er «gjennomfylt av Kristus, også etter menneskenaturen», for han lærer det selv.

Likeså kunne Luther uten kompromiss ha skrevet under på Konkordieformelen om han ikke hadde dødd alt i 1546, for også han lærer ved siden av allestedsnærværelsen et nærvær i nattverden som bygger på Kristi vilje og løfte. Det er derfor unødvendig å kalle det inkonsekvens hos Luther eller vakling hos Chemnitz at de lærer begge deler.

Begge lærer begge deler uten selvmotsigelse. Begge holder fast ved at verken er kjødet utenfor Ordet eller Ordet utenfor kjødet, og at dette hører til den personlige forenings vesen; og begge avviser den reformerte grunnfeilen om den bare stedlige og avgrensede måten å være til på.

Derfor mangler det grunnlag for uenighet mellom Luther og Chemnitz, eller mellom «schwaberne» og «sakserne». Vi nevner her noen punkter som vi må komme tilbake til under læren om de to stendene. Ikke bare Chemnitz tenker seg Kristi menneskenatur som guddommens redskap til å fullføre forløsningsverket – riktignok et personlig og medvirkende redskap. Også for Luther er Kristi menneskenatur guddommens «håndverktøy». Heller ikke hos Luther er meddelelsen av de guddommelige egenskapene tenkt som noe «stivt fysisk», men som en virkning.

Særlig lar Luther også den allmenne allestedsnærværelsen bygge på Guds vilje når han sier om Kristi legeme: «Fordi det er utenfor skapningene, er det sannelig der han vil, slik at alle skapninger er like gjennomtrengelige og nærværende for ham som et legemes sted er for et annet legeme.»

På den annen side kan Chemnitz like lite som Luther tenke seg fornedrelsens stand som noe annet enn at den guddommelige majestet ble skjult ved at menneskenaturen delvis ikke brukte den, og opphøyelsens stand som noe annet enn at den guddommelige herligheten ble åpenbart ved full bruk.

Chemnitz advarer både mot den gale oppfatningen av fornedrelsen, som om Kristi menneskenatur i denne standen ikke hadde hele den guddommelige herligheten, og mot den gale oppfatningen av opphøyelsen, som om menneskenaturen ved den fikk noe «utenfra og fra et annet sted» som den ikke alt hadde fra unnfangelsen ved den

personlige forening. (*Han sier: I det første øyeblikket av unnfangelsen forente hele den guddommelige fylde seg personlig med menneskenaturen. Brukte han den ikke alltid fullt og åpent på grunn av uttømmelsen, var den likevel ikke borte. Å ha noe er én ting, å bruke det en annen.*) Heller ikke her finnes det altså grunnlag for noen forskjell.

Riktignok må vi innrømme at det ikke har manglet på stridigheter om kristologien blant de lutherske teologene. Men de hvilte først og fremst på personlige – også politiske – motsetninger, og dessuten på unøyaktige formuleringer og feil i framstillingen av enkeltheter. I nyere tid er det blitt påstått at Chemnitz falt fra Luthers lære. Vi mener å ha vist det motsatte, og at det mangler grunnlag for en læreforskjell mellom dem.

Men vi må innrømme at Chemnitz på ett punkt viker unødig tilbake for et reformert argument. Fra første stund har de reformerte prøvd å skremme folk med den angivelig forferdelige følgen at Kristi menneskenatur etter læren om allestedsnærværelsen må tenkes til stede ikke bare i tre og stein, men også på urene steder som kloakker.

Chemnitz benekter ikke dette nærværet. Både i verket om de to naturene og i et brev til Hessen innskjerper han tvert imot at ingen skapning, intet sted og intet rom må få skille de to naturene i Kristus. Men begge steder råder han oss til å vende tankene bort fra dette nærværet, fordi det ikke oppbygger, men vekker anstøt hos de enfoldige; heller ikke den guddommelige naturens nærvær på slike steder lar seg tenke uten anstøt.

I brevet sier han at det tryggeste er å begynne med Guds løfter: Hele Herren Kristus, med begge naturer, er til stede i nattverden, i ordets og sakramentenes tjeneste og hos hvert av kirkens lemmer, hvor de enn er spredt i verden. «For det er vår høyeste trøst at Herren Jesus Kristus også etter den naturen og med den naturen som han er vår bror etter, vil være hos oss.»

Om de andre skapningene utenfor kirken vet vi at alt er lagt under Kristi føtter også etter menneskenaturen, at alt er nærværende for ham og at han regjerer over alt som nærværende. Men spørsmål om tre og stein og urene steder bør legges bort, for de oppbygger ikke, og vi forstår ikke den personlige forenings mysterium fullt i dette livet.

Her må vi med Luther si at tanken på dette nærværet ikke er anstøtelig og forstyrrende, men oppbyggelig og trøsterik. Luther minner

om at kristne i forfølgelsestider også ble kastet i kloakker. I en slik situasjon var det sannelig en trøst at de ikke behøvde å vente med å påkalle Gud til de kom inn i en «pyntet kirke».

Anstøtelig blir menneskenaturens del i det guddommelige nærværet hos alle skapninger først når vi mot Skriften har «barnslige tanker» om Guds nærvær – tanker om at den guddommelige naturen, og dermed også menneskenaturen som er forent med den, er romlig utbredt. Når vi lar slike skriftstridige tanker fare, slik vi bør, faller «anstøtet» bort. Da forsvinner også frykten for at den guddommelige naturen eller menneskenaturen skulle blandes sammen med skapningene og bli forurenset ved å være til stede overalt. (*De gamle lutherske lærerne svarte: Da kunne heller ikke Gud selv være nærværende hos alle skapninger, for også han måtte da fryktes å være i alle kloakker.*)

Chemnitz forsvarer at han viker unna på dette ene punktet, med at vi i det høye mysteriet om Kristi person må holde oss innenfor Skriftens grenser og vente med videre svar til det evige liv. Men det holder ikke, for han har nettopp selv bevist av Skriften at Kristus etter menneskenaturen ikke styrer verden på avstand, men har alle ting nærværende for seg. Han har også formant oss til å tro på Skriftens ord at Kristus er nærværende hos alle skapninger, selv om vi ikke kan forstå hvordan.

Han føyer straks til at vi under alle omstendigheter må holde fast ved at Kristi guddommelige natur ikke kan tenkes noe sted utenfor hans menneskenatur. Ja, han sier at vi ikke må være så ugudelige at vi påstår at Guds Sønn ikke kunne gjøre dette om han ville; Kristus kan være med sitt legeme hvor, når og hvordan han vil. Slik stiller Chemnitz seg i virkeligheten igjen i rekke og rad med Luther og «schwaberne», for – det må gjentas – han manglet grunnlaget for en forskjell.

Her må vi likevel advare mot en tendens hos nyere dogmehistorikere: De skyver Chemnitz fram i kristologien på bekostning av Luther og Brenz. Luther og Brenz tillegges større dristighet og helhet, Chemnitz større troskap mot Skriften. Denne dommen er ikke saklig begrunnet.

Den meddelte allestedsnærværelsen i fornedrelsens og opphøyelsens stand

Når fikk Kristus etter menneskenaturen del i det guddommelige nærværet? Etter Skriften finnes det bare ett riktig svar: i unnfangelsens øyeblikk, eller – som er det samme – i det øyeblikket Guds Sønn ble menneske. Det vitner alle de skriftstedene om som taler om at Guds Sønn ble menneske. Går vi ut fra Kol 2,9, må vi si at med «hele guddommens fylde» gikk også den guddommelige allestedsnærværelsen inn i menneskenaturen.

Den som igjen skremmes av den uhyre utstrekningen dette skulle gi menneskenaturen, bør huske at den guddommelige allestedsnærværelsen slett ikke har noen utstrekning. Den er, som alle innrømmer, ikke større enn «hele guddommens fylde». Har hele guddommens fylde plass i Kristi menneskenatur, finner også den guddommelige allestedsnærværelsen rom nok der.

Bare de moderne kenotikerne kan ut fra sitt standpunkt med rette frakjenne Kristi menneskenatur den meddelte allestedsnærværelsen i fornedrelsens stand, for de lar Guds Sønn bli menneske ikke i hele sin guddoms fylde, men uten allmakt, allvitenhet og allestedsnærværelse. Det Guds Sønn etter sin guddommelige natur selv ikke hadde i fornedrelsen, kunne han naturligvis heller ikke meddele sin menneskenatur.

Allestedsnærværelsen i de to stendene

Men alle andre, som lar Guds Sønn bli menneske uavkortet, i hele sin guddoms fylde, og likevel nekter at menneskenaturen har fått del i den guddommelige nærværelsen – slik de også nekter den meddelte makt og visdom – kommer i strid både med Skriften og med seg selv.

Når Meyer sier om Kol 2,9 at Guds vesen bor i Kristus i hele sin fylde «i hans opphøyde tilstand», har han lest dette inn i teksten. De gamle lutherske lærerne viser med rette ut fra Kol 2,9 at Kristus hadde den meddelte nærværelsen også i fornedrelsens stand: «For i ham bor hele guddommens fylde legemlig.»

Til samme resultat kommer vi ut fra Joh 1,14: «Og Ordet ble kjød.» Fra det øyeblikket Ordet ble kjød, har ingen – og aller minst en teolog som bekjenner at han tror Skriften – rett til å tenke seg Guds Sønn utenfor hans menneskenatur (*extra carnem*). Hvor en setter Guds

Sønn – i himmelen eller på jorden, også i fornedrelsen – der må en også sette hans menneskenatur. Ellers må en påstå at Ordet ikke var kjød i fornedrelsen.

Grunnsetningen gjelder i begge stendene: Ordet er ikke utenfor kjødet, og kjødet er ikke utenfor Ordet. Den som blir urolig ved tanken på at menneskenaturen da må «strekkes ut», kan trøste seg med at utstrekning ikke er noen egenskap ved Guds allestedsnærværelse og derfor heller ikke er meddelt menneskenaturen.

To innvendinger

Vi holder fast ved at Kristus etter menneskenaturen alt i fornedrelsen hadde den guddommelige nærværelsen, som står over alt rom. Mot dette reises det særlig to innvendinger. **1.** Da skulle forskjellen mellom fornedrelsens og opphøyelsens stand bli truet. **2.** Da skulle det komme inn en uutholdelig «dualisme», ettersom Kristi menneskenatur alt i fornedrelsen skulle være på jorden og i himmelen samtidig. Dermed skulle Kristus og hele hans vandring på jorden gjøres til et «fantasibilde», et «gjenferd».

Den første innvendingen. Det er riktig at Luthers ord gjelder i begge stendene: «Hvor du setter Gud for meg, der må du sette menneskenaturen med», for i begge stendene er Ordet blitt kjød. Men nærværelsen er ikke av samme art. I fornedrelsen er Guds Sønn til stede for altet og kirken i sin menneskenatur. I opphøyelsen er han til stede også *ved* sin menneskenatur, det vil si slik at alle guddommelige virkninger på verden og kirken skjer gjennom menneskenaturen.

Dette er ikke noe særskilt for allestedsnærværelsen; det er akkurat det samme med den guddommelige makt og viten. Allmakten var hele tiden i menneskenaturen i fornedrelsen, men den virket ikke alltid og overfor alt gjennom den. Den var i Kristi menneskenatur da han ble grepet, dømt, slått, spyttet på, naglet til korset og døde (jf. Joh 18,6; 1 Kor 2,8). Men den virket ikke gjennom menneskenaturen mot disse hendelsene; ellers kunne han aldri ha blitt tatt til fange, lidt og dødd.

Allvitenheten var også hele tiden i hans menneskenatur, men heller ikke den virket alltid gjennom den. Det ser vi av Luk 2,52 og Mark 13,32: Jesus «gikk fram i visdom», og han kjente ikke dagen eller timen.

Slik er det også med allestedsnærværelsen. Med hele guddommens fylde bodde den fra menneskevordelsens første øyeblikk i Kristi menneskenatur som i sitt eget legeme, og hvor Guds Sønn enn var i fornedrelsen, var han i sin menneskenatur.

Men først ved opphøyelsen ble han til stede for altet og kirken *gjennom* sin menneskenatur; nærværelsen i menneskenaturen ble til en altvirkende nærværelse gjennom den. Dette skillet er ikke funnet på av mennesker. Skriften lærer det overalt hvor den sier at Kristus etter døden og oppstandelsen ble opphøyd til Guds høyre hånd, at alt ble lagt under hans føtter, at han ble gitt som hode for menigheten, og at han fyller både altet og menigheten (Ef 1,20–23; 4,10; Matt 28,20). (*Også nærværelsen i fornedrelsen var en virkelig, vesentlig nærværelse, selvsagt uten utstrekning: Kristus avsto fra herredømmet gjennom menneskenaturen, ikke fra å være nær.*)

Her setter den reformerte teologien inn med en innvending den mener ikke kan gjendrives: Hvis allestedsnærværelsen først etter opphøyelsen virket fullt gjennom menneskenaturen, var den skilt fra menneskenaturen før. Da har lutheranerne selv slått hull på læren om det uatskillelige fellesskapet mellom naturene. Men innvendingen treffer like lite her som ved allmakten. Allmakten ble ikke skilt fra menneskenaturen fordi den ikke virket gjennom den da Kristus ble tatt til fange og korsfestet. Like lite ble allestedsnærværelsen skilt fra menneskenaturen fordi den ikke virket gjennom den i fornedrelsen.

Noen har sagt at en kanskje kan tenke seg at allmakten «hviler» i menneskenaturen, men at det er rent «nonsens» å skille mellom å *ha* og å *bruke* allvitenheten og allestedsnærværelsen. Men dette «nonsenset» sitter bare hos den som sier det, fordi han hardnakket holder fast ved den gale forestillingen at Guds allestedsnærværelse er en utstrekning i rommet. Bare den som lar seg styre av denne forestillingen, som strider mot Skriften, tror at Kristus i opphøyelsen tok et område i besittelse som ikke var dekket i fornedrelsen.

Kristus på jorden og i himmelen samtidig

Den andre innvendingen var at Kristi menneskenatur da var på jorden og i himmelen samtidig i fornedrelsen, og at dette gjør hans person og vandring til et fantasibilde.

La oss først se på selve påstanden. Om den burde lutheranere og reformerte lett kunne bli enige. Calvin sier helt riktig at Guds Sønn på underfullt vis steg ned fra himmelen uten å forlate himmelen. Han bekjenner altså at Guds Sønns person ble i himmelen også mens han var i krybben, i Galilea og i Jerusalem. Og han bekjenner at Kristi menneskenatur gjennom hele fornedrelsen var tatt opp i Guds Sønns person. Så lenge Calvin holder fast ved disse to riktige setningene, må han innrømme at Kristus også etter menneskenaturen var i himmelen gjennom hele fornedrelsen.

Å sitte ved Guds høyre hånd, i betydningen å herske allestedsnærværende gjennom menneskenaturen, tilkommer Kristus først i opphøyelsen. Men det å være i himmelen i kraft av den personlige forening (*unio personalis*) tilskriver Skriften ham alt i fornedrelsen. Når de reformerte protesterer, er det fordi de her som så ofte oppgir den personlige foreningen de ellers innrømmer, og gjør den til en bare åndelig forening.

Med andre ord: Den som lærer at menneskenaturen er tatt opp i Guds Sønns person, og samtidig med Calvin lar Guds Sønn bli i himmelen, lærer dermed at Kristus etter menneskenaturen var på jorden og i himmelen på samme tid.

Zwingli pekte på at Kristus spiste og drakk, sov og hvilte på jorden – ja, ble korsfestet, døde og ble begravet. Slikt passer ikke i himmelen; derfor kunne han ikke samtidig ha vært der etter menneskenaturen. Denne innvendingen forvirret også noen lutheranere, og den ellers utmerkede Althofer fant det absurd at Kristus skulle være i himmelen i fornedrelsen, for da måtte han også ha spist og sovet i himmelen. Quenstedt sier bare at han undrer seg over at en så lærd teolog tenker så grovt om denne høyeste hemmelighet.

Luther tar fatt på innvendingen med større kraft. Han viser at argumentet, hvis det beviser noe, taler enda sterkere mot den personlige forening. Passer det ikke å spise og drikke i himmelen, passer det enda mindre for menneskenaturen å være i guddommen, for i guddommen spiser, drikker, sover, lider og dør ingen. Lar Zwingli likevel Kristi menneskenatur være i guddommen under alt dette, kan han også trygt la den være i himmelen.

Luther skriver: «Den grove ånden vet ennå ikke hva det vil si å være i himmelen. … Hvordan kunne Kristus være i himmelen da, sier han.

Spiser og drikker en i himmelen? Dør og lider en i himmelen? … En from kristen må si meg om det ikke er høyere og større at menneskenaturen er i Gud, ja, én person med Gud, enn at den er i himmelen? … Slik kunne jeg også slutte etter Zwinglis kunst: Spiser og drikker en i guddommen? Se hvor du havner, du tåpelige evangelist Johannes, som vil lære at Kristus er Gud og i guddommen! … Kan nå Kristus lide og dø på jorden, enda han er i guddommen og én person med Gud, hvorfor skulle han ikke mye mer kunne lide på jorden, selv om han samtidig er i himmelen? Skulle himmelen hindre det, så ville guddommen hindre det mye mer.»

Også her ser vi klart at de reformertes argumenter mot at menneskenaturen er i himmelen, rammer selve den personlige forening, som de ellers vil holde fast ved mot unitarerne. Den som holder fast ved den personlige forening, kan ikke stenge Kristi menneskenatur ute fra himmelen, heller ikke i fornedrelsen.

Joh 3,13

Luther ser med rette at alle skriftsteder som vitner om at Kristus er Gud, alt lærer at hans menneskenatur samtidig var i himmelen: I mennesket Kristus var Gud på jorden og mennesket i himmelen. Men han finner det også uttrykkelig i Joh 3,13, der Kristus sier til Nikodemus: «Og ingen er steget opp til himmelen uten han som er steget ned fra himmelen, Menneskesønnen, som er i himmelen.» Luther forstår «som er i himmelen» om Kristus etter menneskenaturen, og han har rett.

Mange forstår riktignok ordene om guddommen, men det er ikke teksten som har skylden for en utleggelse som bryter Kristi bevisføring i stykker. Pirkheimer forsto ordene om menneskenaturen, og Ekolampadius gjorde narr av ham for det. Da sa Luther at var han Pirkheimer, ville han sende Ekolampadius et par briller, så han kunne telle bokstavene og ikke fare så lettferdig over Skriftens ord og klatte sine drømmer inn i bøkene.

Luthers skarpe språk er berettiget. Kristus taler her med Nikodemus nettopp om seg selv etter menneskenaturen. Etter guddommen er han selvsagt i himmelen, men det er ikke saken.

Sammenhengen spør om han som ferdes med Nikodemus i menneskelig skikkelse og tale, kan gi pålitelig beskjed om de himmelske ting som intet menneske har adgang til. Kristus krever at Nikodemus

skal tro det han vitner om de himmelske ting (v. 11–12). Han begrunner det med at ingen er steget opp til himmelen og har utforsket dem (jf. Joh 1,18: «Ingen har noensinne sett Gud»), mens Menneskesønnen, som steg ned og nå taler på jorden, er i himmelen.

Tanken er kort sagt: Menneskesønnen taler himmelske ting på jorden fordi han som taler på jorden, er i himmelen. Slik binder Sønnen alle mennesker til sin munn, som Faderen gjorde ved forklarelsen: «Hør ham!» (Matt 17,5). Den som begrenser det å være i himmelen til guddommen, skjærer over sammenhengen mellom å være i himmelen og å kunne vitne om det himmelske.

Selv Calvin kunne ikke unngå inntrykket av den klare ordlyden. Han synes det er «absurd», men innrømmer at uttrykket sier at mennesket selv var i himmelen på den tiden. Så hjelper han seg med Zwinglis *alloiosis*: Det som er eget for guddommen, blir overført på menneskenaturen bare som en talemåte, uten noen virkelighet bak. Men nettopp den virkelige grunnen vil Kristus her gi for at Menneskesønnen kan åpenbare himmelske ting – og grunnen er at Menneskesønnen er i himmelen.

Luther sier at Kristus her taler om det himmelske fellesskapet med Faderen, som ikke er bundet til sted og rom, og som han har hatt fra evighet og alltid har hatt også i menneskenaturen fra han tok den på seg. Et annet sted sier Luther at Kristus med disse ordene viser at hans legeme er i himmelen og på jorden samtidig, for han ble ikke en annen person ved forklarelsen, men er nærværende overalt etterpå som før.

Verset taler ikke om himmelfarten etter oppstandelsen eller om at Jesus ble rykket opp til himmelen, slik sosinianerne mente. Meyer ser at ordene «som er i himmelen» gir grunnen, men legger vilkårlig til at de bare forutsetter at han har vært der. Den engelske utgaven av Meyers kommentar går enda lenger: Kristus var i himmelen «ikke i virkeligheten, bare etter retten» – som om Frelseren sa: Jeg åpenbarer det himmelske fordi jeg har krav på himmelen. At ordene mangler i noen gamle håndskrifter, kan ikke få oss til å stryke dem, for Origenes leste dem.

For å slippe å innrømme dette har reformerte teologer vist til Joh 8,58: «JEG ER før Abraham ble til», og Joh 6,62: «… stige opp dit hvor han var før». Der taler Kristus bare om seg selv etter guddommen, og slik skal han også gjøre i Joh 3,13. Men på disse to stedene

sier han uttrykkelig at han taler om seg selv før menneskevordelsen. I Joh 3,13 taler han om hvor han *er* etter at han steg ned fra himmelen, i den stund han taler med Nikodemus – nemlig i himmelen.

Til slutt «gjenferdet». Er mennesket Kristus på jorden samtidig «i guddommen», én person med Gud, uten å bli et gjenferd, så blir han heller ikke et gjenferd av å være i himmelen samtidig.

Den meddelte guddommelige ære

Å skille Kristi menneskenatur fra Guds Sønns guddommelige ære er et så åpenbart brudd på den personlige forening at en del reformerte lærere her slipper grunnsetningen «det endelige kan ikke romme det uendelige» (*finitum non est capax infiniti*). De innrømmer at menneskenaturen har guddommelig ære fordi den er forent med guddommen. Det er inkonsekvent, for æren står på linje med makten og de andre egenskapene og følger av at guddommens fylde er meddelt. Guddommelig ære uten meddelt guddommelig makt og herlighet ville være avgudsdyrkelse. Skriften begrunner også æren med at de guddommelige egenskapene og gjerningene er meddelt (Joh 5,22–23).

Hospinian, den heftige motstanderen av Konkordieformelen, skriver at hele Kristus, Gud og menneske, skal tilbes i én påkallelse, og at menneskenaturen ikke kan skilles fra guddommen i tilbedelsen. Han prøver å bøye det over i Zwinglis *alloiosis* og sier at det egentlig er foreningen som tilbes, men det lykkes ikke. Gerhard svarer med rette: «Det er ikke selve foreningen som tilbes, men de forente naturene.»

Også romersk-katolske forfattere gir Kristus guddommelig ære etter menneskenaturen. Andre reformerte og katolske er konsekvente og stenger menneskenaturen ute også fra æren. Zanchi mener det ikke kan bevises av Skriften at Kristus etter menneskenaturen skal tilbes; Beza kaller slik tilbedelse «forferdelig avgudsdyrkelse». Atter andre tilbyr et kompromiss: en ære midt imellom guddommelig og menneskelig. De reformerte taler om en «mellommannsdyrkelse». Romerkirken vil gi Kristus etter menneskenaturen den samme æren som jomfru Maria (*hyperdulia*), mens Gud alene får tilbedelse (*latreia*) og engler og mennesker æresbevisning (*dulia*).

Det virker nesten upassende bare å legge fram en rekke skriftord for at Kristus har guddommelig ære etter menneskenaturen. Guds Sønn slik han skulle komme og kom i kjødet – som kvinnens ætt, Abrahams ætt, Davids og Marias sønn – er målet for Skriften fra første

til siste bok. Han blir stilt fram for alle mennesker som Frelseren alle skal tro på og tilbe som sin Gud.

Han er gjenstand for troens blikk hos dem som blir salige, slik han ble opphøyd på korset lik slangen i ørkenen, altså etter menneskenaturen (Joh 3,14–16). Den som ikke eter Menneskesønnens kjød og drikker hans blod – det vil si ikke tror på ham som ga sitt liv og utøste sitt blod – har ikke liv i seg (Joh 6,53). I himmelen tilbes Lammet som ble slaktet (Åp 5,8–12). Grunnsetningen er skriftmessig: Den vi tror på som vår Frelser, gir vi guddommelig ære (Rom 10,14; Joh 3,16).

Men mer enn det: Den mindre æren som reformerte og romersk-katolske vil gi Kristus etter menneskenaturen, forbyr Skriften uttrykkelig når den sier at alle skal «ære Sønnen slik som de ærer Faderen» (Joh 5,23). At Sønnen her er tenkt etter menneskenaturen, viser begrunnelsen like før: Faderen «har overgitt hele dommen til Sønnen» (Joh 5,22), «fordi han er menneskesønn» (Joh 5,27).

Også Fil 2,9–11 viser både at tilbedelsen er guddommelig – «for at i Jesu navn skal hvert kne bøye seg … og hver tunge skal bekjenne at Jesus Kristus er Herre» – og at den gjelder ham etter menneskenaturen, for han fikk «det navnet som er over alle navn» fordi han først fornedret seg og ble lydig til døden på korset.

Reformerte og romersk-katolske har innvendt Jes 42,8: «Jeg gir ikke noen annen min ære», og Jer 17,5: «Forbannet er den mann som setter sin lit til mennesker.» Da viser det seg igjen at de gjør mennesket Kristus til en annen ved siden av Guds Sønn og dermed oppløser den personlige forening.

Det samme skjer når en bare vil gi menneskenaturen ære i overført forstand, slik kongens purpurkappe har del i kongens ære. Kristi menneskenatur forholder seg ikke til Guds Sønn som en kappe til kongen, men utgjør én person med ham.

Sier en til slutt at menneskenaturen som endelig skapning ikke kan ha guddommelig ære, setter en alt på ett kort. Kan den ikke få del i den guddommelige ære fordi den er og blir skapning, kan den heller ikke få del i Guds Sønns person. Da må en med sosinianerne og alle unitarerne erklære at Guds Sønn ikke kan bli menneske.

Av unitarerne, som alle nekter Kristi vesensguddom, er bare de konsekvente som nekter ham all guddommelig tilbedelse. Inkonsekvente er de som likevel vil påkalle den opphøyde Kristus, og alle

nyere teologer som tilber ham, men forkaster læren om de to naturene.

Den andre arten til forskjell fra den første

For dem som kan klare seg uten de lengre utredningene, sammenfatter vi den andre arten slik. Fordi naturene i Kristus forblir uforvandlet, beholder menneskenaturen også i den personlige forening sine menneskelige egenskaper. Men fordi den er tatt opp i Guds Sønns person, og Guds Sønn utfører forløsningsverket ikke utenfor kjødet, men i og gjennom kjødet, har den virkelig – ikke bare som talemåte – del i Guds Sønns makt, viten, nærværelse og ære, kort sagt i de guddommelige egenskapene.

De reformerte og romersk-katolske som nekter dette, strider mot Skriften på to måter. **a.** De strider mot stedene som sier at Guds Sønn gikk inn i menneskenaturen med hele guddommens fylde (Kol 2,9; Joh 1,14; 1 Joh 1,1 ff.; Joh 17,5). **b.** De strider mot stedene som tilskriver Kristus etter menneskenaturen de enkelte egenskapene gitt i tiden: allmakt (Matt 28,18; Ef 1,22; Dan 7,13–14; Joh 5,27), allvitenhet (Joh 3,31–32; 2,24–25), allestedsnærværelse (Ef 4,10; Matt 28,20) og guddommelig ære (Åp 5,12; Joh 5,23; Fil 2,9 ff.).

Når de reformerte nekter denne meddelelsen, nekter de konsekvent også menneskevordelsen og Kristi evige guddom. Tillater ikke menneskenaturens endelighet at egenskapene blir meddelt den, må det samme gjelde Guds Sønns person, og da kan han ikke bli menneske. Og gjelder ikke egenskapene som er gitt i tiden, menneskenaturen, kan de bare gjelde guddommen. Da var ikke Kristus Gud fra evighet, men en gud som ble til i tiden, en skapning slik arianerne lærer.

Kristus har altså guddommelige egenskaper både etter guddommen og etter menneskenaturen, men på helt forskjellig måte: etter guddommen fra evighet og som vesensegenskaper, etter menneskenaturen som egenskaper gitt eller meddelt i tiden. I den første arten (*genus idiomaticum*) blir guddommelig og menneskelig – for eksempel evighet og det å være åtte dager gammel – sagt like virkelig om Kristi person, men det guddommelige etter guddommen og det menneskelige etter menneskenaturen, slik ord som «etter kjødet» av og til viser.

I den andre arten blir guddommelige egenskaper tilskrevet Kristi person også etter menneskenaturen – ikke som vesensegenskaper,

men som gitt i tiden – fordi guddommen med sine egenskaper bor og virker i menneskenaturen som i sitt eget legeme. Derfor kalles den andre arten majestetsarten (*genus maiestaticum*): Kristus har etter menneskenaturen ikke bare fått herlige, endelige gaver, men den guddommelige majestet. De gamle fryktet bakvaskelse mindre enn vi og vek ikke tilbake for uttrykk som «guddommeliggjøring» (*theōsis*). De mente ikke at menneskenaturen ble forvandlet, men at guddommen gjennomtrenger den i den personlige forening.

At læren ikke er ny, men ble lært av de greske og latinske kirkefedrene, viser «Fortegnelsen over vitnesbyrd» (*Catalogus testimoniorum*), som Andreæ og Chemnitz ga ut sammen med Konkordieboken. Der står skriftbeviset alltid først og uten kommentar, for den saliggjørende troen skal ikke grunnes på noen kirkelærer, men alene på Guds ord.

Konkordieformelen sier at noen har hevdet at Kristi menneskenatur også i foreningen ikke har mer enn sine naturlige egenskaper, så ingenting kan tilskrives den som går ut over dem, selv om Skriften sier det. Men Guds ord viser klart at dette er falskt. Skriften vitner at menneskenaturen i Kristus, fordi den er personlig forent med guddommen og etter fornedrelsen er opphøyd til Guds høyre hånd, har fått overnaturlige, uutsigelige himmelske fortrinn i majestet, herlighet, kraft og makt over alt som nevnes, ikke bare i denne verden, men også i den kommende.

Derfor, fortsetter Konkordieformelen, er menneskenaturen på sin måte med når Kristus virker i sitt embete, og den virker ikke bare ut fra sine naturlige egenskaper, men først og fremst ut fra den majestet den har fått. Dette kan nesten ikke motstanderne heller nekte. De strides bare om at det skal være skapte gaver, som hos de hellige, og vil ut fra egne slutninger regne ut hva menneskenaturen kan romme.

Kortere sier Konkordieformelen: «Vi tror, lærer og bekjenner at den menneskenaturen Kristus tok på seg, ikke bare har og beholder sine naturlige, vesentlige egenskaper, men at den dessuten ved den personlige forening med guddommen og deretter ved forklarelsen er opphøyd til majestetens, kraftens og maktens høyre hånd over alt som nevnes, ikke bare i denne verden, men også i den kommende.»

To slags guddommelige utsagn om Menneskesønnen

Vi kan ikke minne sterkt nok om at Skriften har to slags utsagn som må holdes fra hverandre. Noen sier guddommelige egenskaper om Kristus etter guddommen, for eksempel at Menneskesønnen *var* i himmelen (Joh 6,62). Andre tilskriver ham guddommelige egenskaper etter menneskenaturen: Menneskesønnen *er* i himmelen (Joh 3,13) og har fått all makt i himmel og på jord (Matt 28,18). Fordi de reformerte ikke skiller dem, stenger de veien til å forstå læren om Kristi person; av samme grunn kaller nyere teologer tredelingen av utsagnene unødvendig og tungvint.

Selv Hase, som ellers framstiller den lutherske kristologien korrekt, blander her sammen. Han mener at Joh 8,58 – han som ble født i tiden, er før Abraham – faller sammen med majestetsarten, for eksempel med Joh 5,27, der Menneskesønnen har fått makt til å holde dom. Men Joh 6,62 og 8,58 gjelder Kristus etter guddommen. Joh 5, Matt 28 og Dan 7, som tilskriver Menneskesønnen makt gitt i tiden, gjelder ham etter menneskenaturen.

Hase viser selv hvor nødvendig skillet er: Henførte en slike steder til guddommen, ville «Kristi guddom selv være gjendrevet», og det ble ikke annet igjen enn en ariansk skapning. En gud som først får allmakt i tiden, er en skapt gud.

Det samme gjør Hodge, i likhet med de gamle reformerte lærerne. Han sier at «Meg er gitt all makt» like lite beviser at menneskenaturen er allmektig, som «JEG ER før Abraham ble til» beviser at den er evig. Han bruker et ord om guddommen til å avfeie et ord om menneskenaturen.

Det står derfor ved lag som Konkordieformelen minner om: Utsagnene om Kristi person, naturer og egenskaper er ikke av samme art, og taler en om dem uten å skjelne, blir læren forvirret og den enfoldige leseren villedet. Skriften tilskriver Kristus guddommelige egenskaper etter guddommen som vesensegenskaper – det regner de lutherske lærerne til den første arten – og etter menneskenaturen som gitt eller meddelt i tiden. Disse siste utsagnene utgjør majestetsarten, den andre hos dogmatikerne og den tredje i Konkordieformelen.

Innvendinger mot majestetsarten

De eldre reformerte teologene blir ikke trette av å føre fram denne innvendingen i en eller annen form: Hvis de guddommelige egenskapene blir meddelt menneskenaturen, blir de skilt fra det guddommelige vesen, og vi får to rekker av guddommelige egenskaper. Da blir naturene gjort like (*exaequatio naturarum*), eller menneskenaturen blir åpenbart forvandlet til den guddommelige.

Men selv fra reformert ståsted har denne innvendingen ingen fornuftig mening. De reformerte vil jo sammen med den lutherske kirke holde fast ved at Guds Sønns person virkelig er meddelt Kristi menneskenatur. Personen blir meddelt uten at det oppstår to eksemplarer av Guds Sønns guddommelige person – det avviser de reformerte like mye som vi. Hvorfor skulle da de guddommelige egenskapene, for eksempel allmakten, bli fordoblet når de blir meddelt menneskenaturen?

Innvendingen om at egenskapene blir skilt fra det guddommelige vesen, bommer dessuten helt. For hele det guddommelige vesen bor i menneskenaturen som i sitt legeme. Det lærer den lutherske kirke, og det lærer Skriften: «For i ham bor hele guddommens fylde legemlig» (Kol 2,9). Hvordan kan det da være tale om at egenskapene blir skilt fra vesenet?

Den lutherske bekjennelsen og de lutherske teologene belyser med rette saken med det bildet Skriften selv bruker: sjelens forening med legemet. Legemet har i seg selv verken liv, følelse eller bevegelse, men så lenge sjelen er forent med det, meddeler den det sitt liv. Livet blir ikke skilt fra sjelen ved dette, og det oppstår ikke to liv og to rekker av sjelelige egenskaper. Det er ett og samme liv, som hører sjelen til av vesen, men bor og virker i legemet og slik blir legemets eget ved meddelelse.

Slik finnes det også i Kristus bare én rekke av guddommelige egenskaper, for eksempel bare én guddommelig allmakt. Den tilhører den guddommelige natur av vesen, men blir også menneskenaturens egen ved meddelelse, fordi den guddommelige natur bor og virker i menneskenaturen som i sitt legeme. Legemet blir levende ved sjelen, men blir ikke forvandlet til sjel. Like lite blir naturene i Kristus gjort like ved at menneskenaturen blir allmektig og allvitende ved meddelelse.

De reformerte svarer at mellom sjel og legeme, som begge er endelige, kan det nok skje en meddelelse uten forvandling, men i Kristi person gjelder det størrelser som ikke står i forhold til hverandre: uendelig makt og en endelig menneskenatur. Den innvendingen ville gi mening fra sosinianernes ståsted. De bruker konsekvent grunnsetningen «det endelige kan ikke romme det uendelige» (*finitum non est capax infiniti*) og avviser derfor at en uendelig person kan bli meddelt en menneskenatur. Men de reformerte innrømmer at den uendelige personen blir meddelt, og da strider innvendingen mot deres eget standpunkt.

De reformerte teologene hevdet seiglivet at de guddommelige egenskapene blir løst fra det guddommelige vesen og fordoblet når de blir meddelt. Derfor taler Konkordieformelen svært utførlig om hvordan menneskenaturen har de guddommelige egenskapene. Den har dem ikke ved at de blir skilt fra den guddommelige natur eller øst over i menneskenaturen, «som når en heller vann, vin eller olje fra ett kar over i et annet».

De guddommelige egenskapene blir altså ikke menneskenaturens vesensegenskaper, og naturene blir ikke gjort like. Menneskenaturen har dem bare ved den personlige forening, det vil si ved det enestående faktum at menneskenaturen er guddommens eget legeme, og at guddommen virker gjennom den, «slik sjelen gjør i legemet og ilden i et glødende jern».

Alt motparten sier om fordoblede egenskaper og like naturer, er derfor en feilaktig framstilling. Konkordieformelen slutter avsnittet slik: «Altså er og blir det i Kristus bare én eneste guddommelig allmakt, kraft, majestet og herlighet, som er den guddommelige natur alene egen. Men den lyser, viser og gir seg til kjenne fullt ut, og likevel frivillig, i, med og gjennom den antatte, opphøyde menneskenaturen i Kristus.»

Konkordieformelen forklarer det med det glødende jernet: Kraften til å lyse og brenne er ildens egenskap, ikke en annen kraft ved siden av. Men fordi ilden er forent med jernet, viser den kraften i, med og gjennom jernet, så også det glødende jernet kan lyse og brenne – uten at ilden eller jernet blir forvandlet i sitt vesen.

Konkordieformelen bemerker også, og ikke uten grunn, at innvendingen fra de reformerte delvis kommer av at de med vilje ikke ville

forstå. Selv Thomasius, som ikke var helt enig i den lutherske læren, sier det samme: Kirkens lære forsvarer seg grundig nok mot beskyldningen, og motstanderne bør se nærmere etter før de anklager den; ellers kan det se ut som om angrepene bygger på ukjennskap eller ondsinnet misforståelse.

De abstrakte talemåtene

Også innenfor den lutherske kirke har det vært drøftet om en i den andre arten bør unngå de såkalte abstrakte talemåtene, for eksempel «Kristi menneskenatur er livgivende, allmektig». I stedet skulle en alltid nevne hele personen som subjekt og si: «Kristus», «Guds Sønn» eller «Menneskesønnen er allmektig etter menneskenaturen.» Grunnen som ble gitt, var at de uerfarne lett forstår den første talemåten slik at Kristi menneskenatur er allmektig skilt fra Guds Sønn, altså i seg selv, ved en annen allmakt ved siden av den guddommelige naturs allmakt.

Til det må vi si: Der en slik misforståelse er å frykte, må den ryddes av veien. Men vi kan ikke la noen forby oss denne talemåten som gal, for den er Den hellige skrifts egen, selv om den forekommer sjeldnere. Konkordieformelen viser med rette til Joh 6,51 ff., der Kristi kjød kalles det levende, det vil si det livgivende, brødet, og til 1 Joh 1,7: «Jesu, hans Sønns blod renser oss fra all synd.» Her blir allmektig, guddommelig virkning sagt direkte om Kristi menneskenatur.

Konkordieformelen sier at blodet renser oss ikke bare ved den fortjenesten som én gang ble vunnet på korset; i rettferdiggjørelsen er det ikke bare den guddommelige natur i Kristus, men også hans blod som virkelig renser oss. Derfor sluttet også kirkemøtet i Efesos at Kristi kjød har kraft til å gjøre levende.

Enkelte av de gamle lutherske teologene har hatt betenkeligheter med de abstrakte talemåtene. De mente at «det ulærde folket» lett kunne forstå dem slik at Kristi menneskenatur var allmektig også utenfor den personlige forening med Guds Sønn. Til det må vi si to ting:

1. Disse teologene ser knapt saken helt riktig. Misforståelsen finnes ikke så mye hos det ulærde folket som hos det lærde. Når den enfoldige kristne leser «For mitt kjød er i sannhet mat» (Joh 6,55), kommer han neppe på den tanken at Kristi kjød skal tenkes skilt fra Guds Sønns person.

2. De abstrakte talemåtene er, som vi har sett, Skriftens egne. Og slik Skriften taler, kan og skal vi tale overalt, også til det ulærde folket. Derfor nektet de teologene som var samlet i Schmalkalden i oktober 1578, med rette å stryke de abstrakte talemåtene fra Konkordieformelen da teologene fra Pfalz ba om det.

Som første grunn viste de til at de ikke selv hadde funnet på slike talemåter; Skriften taler også med abstrakte ord. De nevnte 1 Joh 1,7 og Joh 6,55, løftet om at kvinnens ætt skal knuse slangens hode (1 Mos 3,15), og løftet om at alle jordens folk skal velsignes i Abrahams ætt (1 Mos 22,18).

Den kristne kirke må altså ikke la noen ta fra seg de abstrakte talemåtene. Da tenker en selvsagt alltid Kristi menneskenatur i, og aldri utenfor, den personlige forening med Guds Sønn. Vitneskatalogen bakerst i Konkordieboken (*Catalogus testimoniorum*) viser utførlig at også oldkirken brukte disse talemåtene. De reformerte teologene er særlig fiendtlige mot slike talemåter som «Kristi kjød er livgivende». Det kommer av at nettopp de uttrykker særlig klart det de bekjemper: at guddommelige egenskaper er meddelt menneskenaturen.

Ingen gjensidighet i den andre arten

Helt fra begynnelsen har de reformerte teologene også frakjent majestetsarten retten til å finnes fordi den mangler den nødvendige gjensidigheten. Et reformert stridsskrift fra 1581, Neustadt-formaningen, refser lutheranerne hardt fordi de lar guddommens egenskaper bli meddelt menneskenaturen, men ikke omvendt menneskenaturens egenskaper bli meddelt guddommen. Skriftet ser her et tegn på urolig samvittighet hos lutheranerne.

De reformerte resonnerer slik: Hvis menneskenaturen ved den personlige forening har fått meddelt guddommelige egenskaper, for eksempel allmakt og kraft til å gjøre levende, da må den guddommelige natur ved den samme forening også ha fått meddelt de menneskelige egenskapene, som begrenset makt og dødelighet. Det siste vil ikke lutheranerne innrømme, og derfor kan de heller ikke lære det første. Altså faller hele majestetsarten bort.

Også de moderne kenotikerne bebreider majestetsarten for å være ensidig. De krever bestemt at den må forbindes med en fornedrelsesart (*genus tapeinotikon*): Hvis Kristi menneskenatur har fått et pluss

ved foreningen med den guddommelige, må den guddommelige natur få et minus ved foreningen med den menneskelige.

De opprinnelige kenotikerne, som Thomasius, mente at dette minuset bestod i at Ordet etter sin guddommelige natur la av seg de såkalte virkende egenskapene, dem som uttrykker Guds forhold til verden – fremfor alt allmakt, allvitenhet og allestedsnærværelse. Kenotikerne krevde denne gjensidigheten i logikkens navn og kalte det en åpenbar ensidighet i den gamle dogmatikken at den ikke anerkjente den andre siden.

Til dette må vi først og fremst si at den lutherske kirke ikke har funnet på denne «ensidigheten». Når det gjelder økning eller minking, gjør Skriften meddelelsen mellom naturene ensidig, ikke gjensidig. Skriften lærer at menneskenaturen er blitt herliggjort, opphøyd, beriket og har fått noe til ved den guddommelige natur. Men den lærer ikke at den guddommelige natur er blitt fornedret, svekket eller forminsket ved den menneskelige. (*Oldkirken talte derfor ofte om at Kristi menneskenatur fikk et tillegg, ble guddommeliggjort, herliggjort og opphøyd ved foreningen med guddommen.*)

I enkeltheter betyr det, som allerede vist: Skriften lærer at menneskenaturen er blitt livgivende og allmektig fordi den guddommelige natur bor i den, men ikke at den guddommelige natur har mistet noe av sin livgivende kraft eller allmakt. Den lærer at menneskenaturen har fått del i uendelig viten, men ikke at den guddommelige natur har mistet noe av sin viten.

Den lærer at menneskenaturen er løftet opp i himmelen og er blitt nærværende og virksom i hele universet, men ikke at den guddommelige natur har gitt opp sitt forhold innenfor treenigheten eller sin virksomhet i universet. Den lærer at Kristi menneskenatur har fått del i guddommelig ære fordi den er tatt opp i Guds Sønns jeg, men ikke at den guddommelige natur har mistet noe av sin verdighet til å bli tilbedt.

Forsøket på å sette en fornedrelsesart på den guddommelige naturs side ved siden av majestetsarten på menneskenaturens side er derfor et voldsgrep mot Skriften. Skriften tilskriver uttrykkelig den Guds Sønn som er blitt menneske, alle de guddommelige egenskapene, også i fornedrelsens stand – nettopp de egenskapene som kenotikerne i logikkens navn har ført opp som fraværende. Den tilskriver ham

både det uforminskede livet innenfor guddommen og det at han har og bruker de guddommelige egenskapene som virker utad mot verden.

«Jeg og Faderen er ett» (Joh 10,30). «Den enbårne Sønn, som er i Faderens favn, han har forklart ham» (Joh 1,18). «Min Far arbeider inntil nå, også jeg arbeider» (Joh 5,17). «Vi så hans herlighet, en herlighet som den en enbåren Sønn har fra sin Far» (Joh 1,14) – og det var ikke bare den guddommelige kjærlighetens herlighet, men også allmaktens (Joh 2,11).

Også her ser vi at verken de reformerte teologene eller de moderne kenotikerne en gang forstår den lutherske kirkes standpunkt. De holder fram mot den: «Følger det av den personlige forening at menneskenaturen er blitt allmektig, så følger det også av den at den guddommelige natur er blitt dødelig.» Dermed forutsetter de at den lutherske kirke utleder sin lære om egenskapenes meddelelse av den personlige forening ved logiske slutninger. Men det er slett ikke tilfellet. Hva som følger av den personlige forening for hver av naturene, lar den lutherske kirke Skriften selv si.

Den lutherske kirkes standpunkt er dette: Vi tilskriver Kristi menneskenatur – eller, som er det samme, Kristus etter hans menneskenatur – guddommelig allmakt. Det gjør vi fordi Skriften uttrykkelig sier at Kristus i tiden har fått guddommelig allmakt, for eksempel makt til å oppvekke de døde og holde dom over verden, «fordi han er menneskesønn» (Joh 5,27; Dan 7,13–14), det vil si etter sin menneskenatur.

Men vi tilskriver ikke Kristi guddommelige natur – eller Kristus etter hans guddommelige natur – fødselen av Maria og døden. For Skriften sier uttrykkelig at fødselen «av Davids ætt», lidelsen og døden tilkommer Kristus «etter kjødet» og «i kjødet» (Rom 1,3; 9,5; 1 Pet 3,18; 4,1), altså etter menneskenaturen, ikke etter den guddommelige natur. Den lutherske kirke holder seg derfor bare til Skriften når den tilskriver Kristus allmakt etter menneskenaturen, men ikke begrenset makt, lidelse og død etter den guddommelige natur.

(*Konkordiebokens forsvarere svarte derfor ganske enkelt med Skriften på beskyldningen om «ensidighet»: «Det Skriften sier, må være sant; det Kristus selv har sagt, må være rett; det Den Hellige Ånd sier og vitner, kan ikke slå feil.»*)

De reformerte tar også feil når de mener at lutheranerne for det meste slutter seg fram til majestetsarten fra setninger som «Menneskesønnen var i himmelen» eller «Menneskesønnen har fått all makt».

Lutheranerne sier tvert imot at i slike setninger kan utsagnet gjelde personen etter den ene eller den andre naturen, og at Skriften må avgjøre det hver gang. Når den sier at Menneskesønnen var i himmelen og er til før Abraham, taler den om ham før han ble menneske, altså etter den guddommelige natur; det hører til den første arten. Men når den sier at han først i tiden fikk allmakt, «fordi han er menneskesønn», gjelder det menneskenaturen. Å henføre det til den guddommelige natur ville være å fornekte hans evige guddom og gjøre ham til en «ariansk skapning». Slike utsagn hører til den andre arten.

Kravet om å sette en fornedrelsesart ved siden av majestetsarten strider også mot fornuften, og det på mer enn én måte.

1. Den som setter opp en fornedrelsesart, gir opp Guds uforanderlighet. Skriften lærer at Gud er uforanderlig: «Men du er den samme, og dine år får ingen ende» (Sal 102,28). Og ikke bare Skriften: Også det naturlige mennesket kommer slett ikke på den tanken at Gud kan forandre sin væremåte eller miste noen av sine egenskaper, så lenge det bruker fornuften sin. Tanken om en foranderlig Gud oppstår alltid først når mennesket holder den naturlige gudskunnskapen nede (Rom 1,18).

Alt de moderne kenotikerne sier om at Ordet gir opp guddommelige egenskaper, eller endog om at det guddommelige jeg blir omsatt til et menneskelig, er derfor ikke «vitenskap». Det er en fornektelse av den naturlige gudskunnskapen og faller inn under apostelens dom: «De byttet bort den uforgjengelige Guds herlighet mot et bilde, en avbildning av et forgjengelig menneske» (Rom 1,23).

2. Guds Sønn ble menneske for å ødelegge djevelens gjerninger og samle og bevare seg en kirke ved sin guddommelige virksomhet i og gjennom den menneskenaturen han tok på seg. Er det da ikke – sett i lyset av den naturlige fornuften – langt rimeligere at menneskenaturen ble opphøyd til den guddommeliges kraft, mens den guddommelige ikke mistet noe av sin kraft?

3. Alle som vil sette en fornedrelsesart ved siden av majestetsarten, har ikke tenkt over at en virkelig ikke kan ha begge. Blir den guddommelige natur fratatt de egenskapene som virker utad – allmakt, allvitenhet og allestedsnærværelse – er det slett ikke noe igjen som menneskenaturen kan bli opphøyd ved. Med en fornedrelsesart ville hele majestetsarten forsvinne. (*Konkordiebokens apologi sier det samme: Hvis Kristus ikke var sann, evig Gud av vesen, kunne han umulig meddele sin menneskenatur guddommelig kraft og majestet.* «*For det en ikke har, kan en sannelig ikke gi.*») At en likevel har krevd en fornedrelsesart som en selvfølge, viser bare at helt meningsløse talemåter blir tatt over og ført videre uten prøving.

Oldkirken avviste gjensidigheten svært bestemt. (*Basilius sier at guddommen er i kjødet slik ilden er i jernet – ikke slik at den mister noe, men slik at den meddeler noe. Johannes av Damaskus sier at guddommen meddeler legemet sine herlige egenskaper, men selv forblir uberørt av kjødets lidelser.*)

Konkordieformelen er rett og slett forskrekket over en fornedrelse som skulle tilkomme Kristus etter den guddommelige natur. Den sier: Fordi det hos Gud ikke er noen forandring (Jak 1,17), er det ved menneskevordelsen verken tatt fra eller lagt til noe i den guddommelige naturs vesen og egenskaper; den er i seg selv verken forminsket eller økt. Den forkaster også den læren at Kristus etter guddommen fikk all makt tilbake ved oppstandelsen og himmelfarten (Matt 28,18), som om han hadde lagt den av seg i fornedrelsen. Det baner vei for den arianske vranglære, så Kristi evige guddom og vår salighet til sist går tapt.

Alle guddommelige egenskaper er meddelt menneskenaturen

Endelig har den reformerte teologien reist enda en innvending mot at guddommelige egenskaper blir meddelt menneskenaturen. Den bygger på at de guddommelige egenskapene er udelelige. Argumentet går slik: Fordi egenskapene er udelelige, må enten alle guddommelige egenskaper sies om Kristus etter menneskenaturen, eller ingen. Lutheranerne tilskriver Kristus etter menneskenaturen allmakt, allvitenhet og allestedsnærværelse – de såkalte virkende egenskapene – men ikke evighet, umålelighet og det å være ånd, de såkalte hvilende egenskapene. Da faller hele den lutherske læren om meddelelsen bort, nettopp fordi guddommens vesen og egenskaper er udelelige.

Slik argumenterte de reformerte både før og etter Neustadt-formaningen. Særlig mente de å kunne trenge lutheranerne opp i et hjørne med evigheten: Ingen lutheraner påstår at Kristus er evig etter menneskenaturen; altså er heller ikke all makt i himmel og på jord gitt ham etter menneskenaturen.

Dette reformerte «enten–eller», som de har ført fram med så stor kraft, har igjen to kjennetegn: Det strider både mot Skriften og mot fornuften.

a. Det strider mot Skriften fordi det ikke er den lutherske kirke, men Skriften som gjør den forskjellen de reformerte klager over. Skriften sier om Kristus etter menneskenaturen at han har allmakt, allvitenhet, allestedsnærværelse og guddommelig ære, slik vi har vist i enkeltheter. Men den sier ikke at han er evig etter menneskenaturen. Den sier tvert imot uttrykkelig at han var åtte dager og omkring tretti år gammel (Luk 2,21; 3,23). Det reformerte «enten–eller» er altså et rasjonalistisk voldsgrep mot Skriften.

Konkordiebokens apologi har derfor forsvart Konkordieformelen godt nok når den svarer: «Vi går ikke lenger i læren om meddelelsen av den guddommelige majestet eller egenskapene enn Guds ord lyser for oss. Guds ord taler om at andre egenskaper blir meddelt, men sier ingenting om evigheten; derfor sømmer det seg heller ikke for oss å påstå noe om den. Vi trenger ikke frykte at de guddommelige egenskapene blir delt. Guds Sønn, som har åpenbart læren om at guddommelig makt, livgivende kraft og annet slikt blir meddelt, vet nok også hvordan meddelelsen kan skje uten at egenskapene blir revet fra hverandre. Det overlater vi til ham, og i dette mysteriet skal vi ikke dikte eller gruble noe med vår fornuft utenfor hans ord.»

Chemnitz peker også først og fremst på at den reformerte innvendingen setter seg opp mot Skriften: «Du ser at disse spissfindige folkene ikke begynner med Skriftens åpenbaring, det den sier er gitt Kristus i tiden etter menneskenaturen. De setter tvert imot sine spissfindigheter opp mot det åpenbarte ordet.»

b. Det reformerte «enten–eller» opererer med fornuftsgrunner mot Skriftens utsagn, men det er alt annet enn fornuftig, enten en ser det fra reformert eller fra allment menneskelig ståsted.

For det første tar det igjen livet av seg selv. Etter reformert lære er Guds Sønns guddommelige person meddelt Kristi menneskenatur.

De reformerte nekter med rette å si om menneskenaturen at den er evig, selv om den evige guddommelige personen er meddelt den. Da har de mistet all rett til å kreve at lutheranerne skal si at menneskenaturen er evig fordi den evige guddommelige allmakten er meddelt den. Den reformerte offensiven faller altså helt sammen, selv sett fra reformert ståsted.

Tenk dessuten igjen på sjelens forening med legemet, et bilde Skriften selv bruker om foreningen av Gud og menneske i Kristus (Kol 2,9). Det ville ikke være fornuftig om noen sa: «Hvis legemet blir et levende legeme ved foreningen med sjelen, må det ved den samme foreningen også bli ikke-stofflig. Blir det ikke ikke-stofflig, kan det heller ikke kalles levende.» Akkurat like lite fornuftig er argumentet i Neustadt-formaningen: Hvis menneskenaturen ikke blir ulegemlig ved foreningen med den guddommelige, blir den heller ikke allmektig ved denne foreningen.

Det reformerte «enten–eller» er tilstrekkelig gjendrevet ved det faktum at Skriften sier allmakt, allvitenhet og allestedsnærværelse, men ikke evighet, om Kristi menneskenatur. Likevel gjør Skriftens åpenbaring oss i stand til å si nærmere hvorfor ikke alle de guddommelige egenskapene kan sies om Kristi menneskenatur på samme måte – enda alle de guddommelige egenskapene med hele guddommens fylde (Kol 2,9) selvsagt har gått inn i menneskenaturen, ikke bare de virkende, men også de hvilende.

Grunnen er denne: De guddommelige egenskapene blir også i den personlige forening helt og alltid vesensegenskaper bare for den guddommelige natur. De blir aldri menneskenaturens vesensegenskaper, for eksempel ved at de blir øst over i den. Konkordieformelen sier i begynnelsen av artikkel 8 om Kristi person: «Altså tror, lærer og bekjenner vi at det å være allmektig, evig, uendelig, å være nærværende overalt samtidig av natur, det vil si etter naturens og dens naturlige vesens egenskap, og det å vite alt, er vesensegenskaper for den guddommelige natur, som i evighet aldri blir menneskenaturens vesensegenskaper.»

Hvis de guddommelige egenskapene aldri blir menneskenaturens vesensegenskaper, hvordan tilkommer de den da? De blir menneskenaturens egne, og blir derfor sagt om den, bare fordi og så langt som de virker i menneskenaturen som i den guddommelige naturs

legeme. Også Luther forstår meddelelsen ikke «stivt fysisk», men «dynamisk», som vist ovenfor: Den guddommelige natur gjennomtrenger menneskenaturen for å virke guddommelig gjennom den. For Luther er menneskenaturen guddommens «redskap».

Ta den guddommelige allmakten som eksempel. Vi tilskriver Kristi menneskenatur all makt i himmel og på jord, livgivende kraft, makt til å dømme og så videre. Det gjør vi ikke fordi dette er menneskenaturens vesensegenskaper, men fordi Guds Sønn bruker sin guddommelige makt i den menneskenaturen som hører til hans person.

Nå gjør Skriften selv en tydelig forskjell mellom de guddommelige egenskapene når det gjelder virksomheten utad, mot skapningene. Den framstiller noen som hvilende og andre som virkende.

Ta skapelsen som eksempel. Gud var sikkert med i skapelsen også som den evige Gud. Likevel sier Skriften at han skapte verden ved sin allmakt, ikke ved sin evighet: evigheten blir framstilt som hvilende og allmakten som virkende. Heller ikke de reformerte påstår at evigheten dermed blir skilt fra allmakten. At den evige Gud var med, kommer indirekte til uttrykk ved at den allmakten verden ble skapt ved, blir kalt den evige Guds allmakt.

Dette gjelder også meddelelsen av de guddommelige egenskapene til Kristi menneskenatur. Kristi menneskenatur er og blir en skapning også i den personlige forening. Riktignok har «hele guddommens fylde» gått inn i denne skapningen. Derfor er det ikke misvisende, men rett talt, når vi sier at alle de guddommelige egenskapene bor i menneskenaturen og i den forstand er meddelt den – ikke bare de virkende (allmakt, allvitenhet og allestedsnærværelse), men også de hvilende (evighet, uendelighet og det å være ånd).

Men bare de virkende egenskapene virker direkte i menneskenaturen, som er og blir en skapning. Derfor blir bare de virkende egenskapene sagt direkte om menneskenaturen, mens de hvilende kommer til uttrykk indirekte, gjennom de virkende.

Allmakt og allestedsnærværelse blir tilskrevet Kristus direkte etter menneskenaturen når Skriften lærer at Gud i tiden, ved opphøyelsen, «la alt under hans føtter», og at han «fyller alt i alle» (Ef 1,20–23; 4,10). Evigheten kommer derimot bare indirekte til uttrykk. Den makten Menneskesønnen fikk i tiden, blir uttrykke-

lig kalt evig: «Hans herredømme er et evig herredømme som ikke forgår» (Dan 7,14).

På samme måte blir den herligheten Kristus får etter menneskenaturen ved opphøyelsen, uttrykkelig beskrevet som evig: «Og nå, herliggjør du meg, Far, hos deg selv med den herlighet jeg hadde hos deg før verden ble til!» (Joh 17,5). Også i Joh 1,14 blir den herligheten disiplene så hos Ordet som var blitt kjød, i fornedrelsens stand, kalt «en herlighet som den en enbåren Sønn har fra sin Far», altså en evig, guddommelig herlighet.

Slik begrunner allerede Chemnitz og hans samtidige ut fra Skriften hvorfor ikke alle egenskapene blir sagt om menneskenaturen på samme måte, enda alle har gått inn i den med guddommens fylde. (*Chemnitz sier: Evigheten og umåleligheten bor personlig i Kristi menneskenatur, men viser ikke egne virkninger i den. De andre egenskapene virker i og gjennom den, og med dem henger evigheten udelelig sammen, for Ordets makt som virker gjennom menneskenaturen, er en evig makt. Sjelen meddeler legemet sine krefter, men legemet blir ikke av den grunn ånd. De gamle lutherske lærerne sammenfatter det slik: Alle de guddommelige egenskapene er meddelt menneskenaturen etter innbolighet og eie; bare noen er det etter direkte utsagn, nemlig de virkende; ingen er det ved at de blir øst over fra den ene naturen til den andre.*)

Vi kan ikke slutte dette avsnittet uten å minne om at argumentet om at Guds vesen og egenskaper er udelelige, lar oss møte en stor fylde av innbilt menneskelig visdom. Det er en visdom som uten betenkning farer på kryss og tvers gjennom Guds vesen og egenskaper med såkalte «logiske nødvendigheter», som om Gud ikke bodde «i et lys dit ingen kan komme» (1 Tim 6,16), men var en Gud som menneskene har gjennomskuet helt i hans vesen og virke uten hans åpenbarende ord.

Til innvendingen fra Guds udelelige vesen må vi ennå si dette: Det står riktignok fast at Gud ikke har deler, men at egenskapene hans er hans udelelige vesen selv. Men det står like fast at vi mennesker ikke kan gjøre oss den minste forestilling om et uendelig og udelelig vesen.

Fordi Gud likevel vil bli kjent av oss, har han senket seg ned til vår fatteevne og åpenbart seg i sitt ord så å si stykkevis, i de enkelte egenskapene. Til denne åpenbaringen må vi holde oss. Vi må skille egenskapene fra hverandre og tilskrive hver av dem bare de virkningene Gud selv tilskriver dem. Da kjenner vi Gud bare stykkevis, men

det er etter apostelens ord den normale kunnskapen i dette livet (1 Kor 13,9).

På de teologene og filosofene som vil rette Skriftens utsagn ut fra Guds «absolutte enhet», som de slett ikke har noen forestilling om, passer det mye misbrukte ordet: «Dårer stormer inn der engler frykter å gå.»

Den tredje arten: embetsarten

Det er også de reformerte teologenes skyld at dogmatikken må ha en egen framstilling av hvordan naturene har fellesskap i embetsgjerningene. De krever svært bestemt at Kristi menneskenatur skal skilles fra den guddommelige naturen i sin handling og virksomhet. Begrunnelsen er at menneskenaturen er endelig og derfor ikke kan være redskap for den uendelige naturens virksomhet.

Den amerikanske teologen Hodge sier: «Allestedsnærværelse og allvitenhet er ikke egenskaper som en skapning kan gjøres til redskap for.» De gamle reformerte mener det samme: Hver natur virker det som er dens eget, uten at den andre blir trukket inn. Dette er bare en anvendelse av at de avviser majestetsarten. Kan ikke menneskenaturen få del i allmakten, allvitenheten og allestedsnærværelsen, kan den heller ikke ha del i noen embetsgjerning som krever disse egenskapene.

De reformertes syn på de enkelte embetene

Hver gang en embetsgjerning krever Guds allmakt, kan menneskenaturen etter reformert lære ikke virke med. Det forklarer den underlige reformerte læren om Kristi under. Også undrene hørte til Kristi embetsgjerninger; gjennom dem skulle han bli kjent som Guds Sønn i kjødet og syndernes frelser (Matt 11,2–6). Disiplene så hans guddommelige herlighet i kjødet hans, i menneskenaturen: «Og vi så hans herlighet» (Joh 1,14). Derfor skilte disiplene mellom Kristi under og profetenes og de andre Guds sendebudenes. Men den reformerte læren sier at Kristus etter menneskenaturen ikke gjør under på annen måte enn Peter og andre menneskelige undergjørere.

Dette skillet kommer også til uttrykk i Zwinglis lære om ombyttingen (*alloiosis*). Når Skriften taler om lidelse og død, vil Zwingli ha Guds Sønn strøket som subjekt. På samme måte vil han ha menneskenaturen fjernet som subjekt når utsagnet gjelder en allmakts-

gjerning. Derfor foreslår han å gjøre Jesu ord «mitt kjød er i sannhet mat» (Joh 6,55) om til «den guddommelige naturen er i sannhet mat».

De senere reformerte unngår ordet *alloiosis*, fordi det mishandler Skriften for åpenlyst. Men i sak skiller de like mye menneskenaturen fra allmaktsvirksomheten. De godtar ikke at Kristi kjød gjør levende, slik Joh 6 sier, og mener at menneskenaturen ikke gjorde mer ved undrene enn kanten av kappen hans da kvinnen med blødninger ble helbredet, eller staven ved Moses' under.

Når de reformerte kaller Kristi menneskenatur et «redskap», tenker de ikke på et redskap som hører med til personens levende enhet, og som allmakten er meddelt. De mener et rent verktøy, slik at Kristi menneskenatur havner i samme gruppe som de profetene og apostlene som gjorde under. Den guddommelige allmakten blir like atskilt fra Kristi menneskenatur som fra Peters da han helbredet den lamme ved Den vakre port (Apg 3,1 ff.).

Slik blir det også med de gjerningene som krever allvitenhet og allestedsnærværelse. Det profetiske embetet består i at Kristus, til forskjell fra alle andre Guds sendebud, lærte ut fra sin guddommelige viten, som den «som er i Faderens favn» (Joh 1,18; 3,13.31–34). Men etter reformert syn er menneskenaturen utestengt fra dette, for «en menneskesjel som er allvitende, er ingen menneskesjel» (Hodge). Da står Kristi forkynnelse etter menneskenaturen på linje med profetenes og apostlenes.

Til det kongelige embetet hører at Kristus er nærværende og virker i sin kristenhet på jorden, at han fyller, styrer og bevarer sin kirke, som er hans legeme. Men etter reformert lære er menneskenaturen utestengt også fra dette. Den kan ikke utføre noen allmaktshandling, og hele dens tilværelse og virkeradius er stedbundet og synlig, altså ikke større enn kroppen, omtrent seks fot. Derfor sier Heidelbergkatekismen (spørsmål 47) at Kristus etter sin menneskenatur ikke lenger er hos sin kirke på jorden. Etter menneskenaturen styrer han da kirken i fravær, slik verdslige herskere må styre sine riker uten å være til stede.

Til det kongelige embetet hører også at Kristus er nærværende og virker i hele universet. For å sikre sin kirke har han tatt alle ting i besittelse: hav og land, skyer og vind, mennesker og dyr, engler og djevler og alle vantro. Skriften sier uttrykkelig at han «for opp over

alle himler for å fylle alt», og at Gud «la alt under hans føtter» (Ef 4,10; 1,22).

Men her kan menneskenaturen etter reformert lære ikke virke med, for et menneskelegeme kan bare være nærværende på en synlig, stedbundet og avgrenset måte. (*Calvin sier at løftet «jeg er med dere» i Matt 28,20 ikke skal trekkes til legemet.*)

Der Calvin er konsekvent, utvider han skillet også til det yppersteprestelige embetet. Han kaller Kristi fortjeneste et menneskes fortjeneste, som først får forløsende verdi ved Guds forutbestemmelse. Da tenker han seg menneskenaturen i lidelsen skilt fra den guddommelige naturen, som gir den verdi. Andre steder tilskriver han Kristi blod forløsende verdi uten forbehold, og her følger de reformerte ham stort sett. Det er en lykkelig inkonsekvens.

Den reformerte læren som de virkelig holder fast ved, er altså at Kristi to naturer ikke kan handle sammen. De må forbli atskilt i sin virksomhet, fordi den endelige menneskenaturen ikke kan ha virkelig fellesskap med den uendelige guddommelige naturen og dens virkende egenskaper. Zanchi sammenfatter: Kristus har som Gud ikke noe med menneskenaturens virksomhet å gjøre, og som menneske ikke noe med den guddommelige naturens virksomhet. Villfarelsen opptrer til og med som redningsmann for menneskenaturen: Handlet den sammen med den guddommelige, ville den bli tilintetgjort.

Kirkens lære om embetsarten

Mot disse menneskelige tankene holder den kristne kirke på grunnlag av Skriften fast ved dette, og det er en beskrivelse av den tredje arten, embetsarten (*genus apotelesmaticum*): **Alle embetsgjerninger som Kristus har utført og fremdeles utfører som profet, ypperstepresten og konge for å frelse mennesker, utfører han etter begge naturer. Hver natur virker det som er dens eget, ikke atskilt fra den andre, men i stadig fellesskap med den andre, i én udelt handling som er både guddommelig og menneskelig.**

Konkordieformelen sier: «Når det gjelder utøvelsen av Kristi embete, handler og virker personen ikke i, med, ved eller etter én natur alene, men i, etter, med og ved begge naturer. Eller som konsilet i Kalkedon sier: Hver natur virker i fellesskap med den andre det som er dens eget. Altså er Kristus vår mellommann, forløser, konge,

yppersteprest, hode, hyrde og så videre, ikke etter én natur alene, men etter begge naturer.»

Den reformerte teologien nekter at Kristi menneskenatur kan virke med i de gjerningene som krever allmakt, allvitenhet og allestedsnærværelse. Med det kommer den i strid med seg selv, med Skriften og med oldkirken.

I strid med seg selv

Ved første øyekast virker det fornuftig når Zanchi sier at guddommens handlinger ikke kan meddeles menneskenaturen fordi de hører guddommen til, og når Hodge sier at en skapning ikke kan bli redskap for guddommelig viten og allestedsnærværelse. Men for reformerte teologer er det ikke fornuftig. Mot unitarene vil de jo holde fast ved den personlige forening (*unio personalis*): at den guddommelige personen er meddelt Kristi menneskenatur, og at menneskenaturen altså virkelig er gjort til redskap for den guddommelige personen.

Men Logos' guddommelige person er like guddommelig og uendelig, og like mye guddommens egen, som allmaktens, allvitenhetens og allestedsnærværelsens handlinger. Med hvilken rett kan da Zanchi og Hodge si at disse handlingene ikke kan meddeles menneskenaturen, når de selv hevder at den guddommelige personen er meddelt den? Her møter vi igjen den selvmotsigelsen vi ofte har måttet minne om. De innrømmer at personen er meddelt, men kaller det en ødeleggelse av menneskenaturen eller eutykianisme (læren om at naturene smelter sammen) når også handlingene skal være meddelt.

Denne selvmotsigelsen kan bare løses på to måter. Enten må de oppgi striden mot unitarene og sammen med dem nekte den personlige forening av Gud og menneske. Eller de må oppgi motstanden mot den lutherske kirke og bekjenne både at det guddommelige jeg er meddelt menneskenaturen, og at de guddommelige handlingene er det. Noen tredje mulighet finnes ikke. Den som innrømmer den personlige forening av Gud og menneske, har mistet retten til å si et eneste ord mot at de guddommelige handlingene er meddelt menneskenaturen.

I strid med Skriften

Framfor alt strider det reformerte skillet mot Skriften. «Til dette ble Guds Sønn åpenbart» – i kjødet (1 Joh 4,2) – «for at han skulle gjøre

ende på djevelens gjerninger» (1 Joh 3,8). Her er det tale om alle de guddommelige gjerningene som har gjort og gjør Guds Sønn til menneskenes frelser. Alle skjer gjennom det kjødet han tok på seg. Kristi menneskenatur er derfor det redskapet Gud har valgt for hele forløsningsverket.

Å påstå at menneskenaturen ikke kan være redskap for allvitenhet, allmakt og allestedsnærværelse fordi den er en skapning, er å forkaste hele Guds måte å forløse oss på. Det er det samme som å si at Gud gjorde et beklagelig feilgrep da han sendte sin Sønn for at han skulle utføre frelsergjerningen i og ved kjødet.

Men så visst som Gud ikke gjorde noe feilgrep da hans Sønn ble menneske, så visst sier 1 Joh 3,8 og alle likeverdige skriftsteder at Kristi menneskenatur er et overmåte velegnet redskap for den guddommelige naturens virksomhet, enten det gjelder allmakt, allvitenhet eller allestedsnærværelse. Med andre ord: Menneskenaturen handler sammen med guddommen, enda den er en skapning, og alle Kristi embetsgjerninger er handlinger av ham som er Gud og menneske.

Dette vitnesbyrdet går gjennom hele Skriften og er dens egentlige mål. Som kvinnens ætt, altså med menneskenaturen som redskap, knuser Guds Sønn slangens hode (1 Mos 3,15). Som Abrahams ætt bringer han velsignelsen til folkene (1 Mos 22,18). «Født av en kvinne» er han «født under loven, for at han skulle kjøpe dem fri som var under loven» (Gal 4,4–5). Som forkynner på jorden taler han ikke bare «av jorden», men med guddommelig viten (Joh 1,18; 3,31). Som den konge som er opphøyd etter lidelsen, hersker han ikke i fravær, men nærværende overalt i verden og kirke (Ef 1,20 ff.).

Etter Skriften har vi ingen rett til å tilskrive Guds Sønn en tilværelse utenfor kjødet etter at han ble menneske, for «Ordet ble kjød» (Joh 1,14). Like lite har vi rett til å tilskrive ham en virksomhet utenfor kjødet. For Guds Sønn ble åpenbart i kjødet nettopp for at han i og ved kjødet skulle gjøre ende på djevelens gjerninger, altså være profet, yppersteprest og konge i og ved kjødet. For å bli ved denne klare sannheten har kirken satt opp embetsarten.

Samme skriftsted under flere arter

Noen har syntes det er forvirrende at ett og samme skriftsted blir anført under to eller alle tre artene. Men det er i sakens orden. Ta

1 Joh 1,7: «Jesu, hans Sønns blod renser oss fra all synd.» Når vi mot Nestorius og Zwingli framhever at blodet her kalles Guds Sønns blod, ikke bare menneskenaturens, hører ordene til den første arten.

Når vi framhever at Kristi blod, altså Kristus etter menneskenaturen, får den guddommelige gjerningen å rense fra synd, hører de også til den andre og den tredje arten: Menneskenaturen har fått guddommelig kraft meddelt (majestetsarten), og den handler sammen med den guddommelige naturen (embetsarten). Dette skyldes ikke luthersk vidløftighet eller stridslyst, men at noen har nektet og fremdeles nekter at Guds Sønn har blod, og at dette blodet har guddommelig kraft.

Embetsarten kan vi kalle den direkte praktiske arten. Under den hører de skriftstedene som beskriver Kristus i det verket han har utført og fremdeles utfører for menneskeheten og sin kirke. Det skjer med embetstitler som Kristus, Frelser, mellommann, profet, yppersteprest, konge og lys, eller med setninger som sier hva han gjør.

Han bærer verdens synd (Joh 1,29), dør for våre synder (1 Kor 15,3), leger oss ved sine sår (Jes 53,5), kjøper oss fri fra lovens forbannelse (Gal 3,13), gjør ende på djevelens gjerninger (1 Joh 3,8), vinner menigheten med sitt eget blod (Apg 20,28), går i forbønn for oss (Rom 8,34), er hos kirken (Matt 28,20) og fyller alt (Ef 4,10).

Enten subjektet er nevnt etter begge naturer («Kristus døde for våre synder») eller bare etter den ene («den enbårne Sønn har forklart ham»), er det alltid hele personen som utfører gjerningene etter begge naturer, hver natur i stadig fellesskap med den andre. I dette enestående samvirket mellom Gud og menneske i én person har Kristi verk sitt enestående preg. Det reformerte skillet fører derimot, gjennomført konsekvent, til at Kristi verk mister dette preget og blir trykt ned på et menneskelig nivå. Saken er så viktig at den skal få et eget avsnitt.

Embetsartens praktiske betydning

De to første artene er nødvendige forutsetninger for den tredje, og kirken kjemper for dem for den tredjes skyld. I den første arten holder vi fast mot Nestorius og Zwingli at ikke et bare menneske, men Guds Sønn ble født av Maria og døde på korset. I den andre holder vi fast at Kristi menneskenatur ved meddelelse er allmektig, allvitende og allestedsnærværende. Slik kan vi i den tredje holde fast at alt Kristus

gjør, er både guddommelig og menneskelig, og derfor enestående, frelsende og trøsterikt.

Det profetiske embetet har sitt enestående preg i at Gud selv lærer på jorden i Kristus. «Mange ganger og på mange måter har Gud tidligere talt til fedrene gjennom profetene, men nå, i disse siste dager, har han talt til oss gjennom Sønnen» (Hebr 1,1–2).

Kristus lærte ikke «av jorden», slik profetene og døperen Johannes gjorde, men ut fra sin egen guddommelige viten: «Den enbårne Sønn, som er i Faderens favn, han har forklart ham» (Joh 1,18). Den som hevder at Kristi menneskenatur ikke kan ha guddommelig viten, trykker hans undervisning ned på profetenes og apostlenes nivå. For det var gjennom menneskenaturen hele hans læregjerning på jorden skjedde.

Framfor alt gjelder det å holde fast at naturene handler sammen i Kristi hovedverk, det yppersteprestelige embetet, der han ofret seg selv til Gud for verdens synder. Riktignok lider Kristus ikke etter den guddommelige naturen, men etter den menneskelige. Men også etter sin guddommelige natur er han til stede og virker i denne lidelsen. Den guddommelige naturen forblir personlig forent med den menneskelige, holder den oppe og gir lidelsen uendelig verdi. Slik blir resultatet en lidelse for hele verden, et verk som har forsonet hele verden med Gud.

Uten dette samvirket ville Kristi liv, lidelse og død ikke ha større verdi enn et hellig menneskes verk, og hans yppersteprestelige verk ville ikke lenger være forløsningsverket. Vi kan ikke forklare hvordan Gud, som i seg selv ikke kan lide, kunne få fellesskap i lidelsen ved sin menneskenatur, og alle forsøk på nærmere forklaring er av det onde. Men at han har dette fellesskapet, står like fast som at Skriften kaller Kristi død Guds Sønns død og bygger dødens forsonende kraft på det: «ble vi forlikt med Gud ved hans Sønns død» (Rom 5,10; se også Apg 20,28).

Ut fra dette punktet bekjemper Luther Zwinglis *alloiosis*: «Lær å fatte denne artikkelen slik at en beholder Kristi person hel og slutter begge naturers verk sammen, enda naturene er forskjellige. … Var han bare et menneske som andre hellige, kunne han med all sin hellighet, sitt blod og sin død ikke ta én synd fra oss eller slokke en eneste liten dråpe av helvetes ild.»

Og: «Er ikke Gud med i vektskålen og gir tyngden, så synker vi til bunns med vår skål. Skulle det ikke hete at Gud er død for oss, men bare et menneske, så er vi fortapt. Men når Guds død ligger i vektskålen, så synker den ned, og vi farer opp som en lett, tom skål.»

Derfor er Luthers dom over Zwinglis talemåte heller ikke for skarp: «Vokt deg, vokt deg, sier jeg, for *alloiosis*! Den er djevelens maske. For til sist lager den en slik Kristus at jeg ikke gjerne ville være kristen etter ham, nemlig at Kristus ikke er eller gjør mer med sin lidelse og sitt liv enn en annen simpel helgen. For tror jeg at bare menneskenaturen har lidt for meg, så er Kristus en dårlig frelser for meg; da trenger han vel selv en frelser. … For den som bare er forløst ved menneskenaturen, er sannelig ikke forløst ennå og blir det heller aldri.»

Når senere reformerte teologer forklarer teoretisk hvordan Guds Sønn har del i lidelsen, kommer de i sak ikke lenger enn Zwingli. Men på dette praktiske punktet, forløsningen ved Kristi lidelse, glemmer de fleste reformerte sin grunnsetning «det endelige kan ikke romme det uendelige» (*finitum non est capax infiniti*). Calvins tale om at Kristi fortjeneste som et menneskes fortjeneste ikke har forløsende verdi i seg selv, har fått få etterfølgere.

Selv Neustadt-formaningen forlater her det reformerte standpunktet: Den lar den guddommelige naturen gi Kristi lidelse uendelig verdi, så den er en tilstrekkelig betaling for hele verdens synder. Også Hodge sier at Kristi fyllestgjørelse har all den verdi som Guds evige Sønns lydighet og lidelse har. Dermed innrømmer de at naturene har fellesskap og virker sammen. Det strider mot deres egen påstand, men vi vil stadig peke på at Guds ord i det stille gjør seg gjeldende også hos dem som i stridens hete prøver å forvrenge det.

Embetsarten i det kongelige embetet

Til sist det kongelige embetet. Den lutherske kirke lærer at Kristus også etter sin menneskenatur er nærværende og virker overalt i sin kirke til tidenes ende, og at han fyller og styrer universet. Motparten innvender: Hvorfor utsette menneskenaturen for faren for å bli tilintetgjort eller gjort til et «spøkelse»? Er ikke Kristus etter den guddommelige naturen alene god nok til å styre kirken og verden?

For det første svarer vi at Skriften selv lar Kristus få guddommelig makt i tiden, altså etter menneskenaturen, og uttrykkelig knytter opphøyelsen til herredømmet over kirken og verden til hans men-

neskenatur, slik vi har vist. Dermed faller frykten for at menneskenaturen skal bli tilintetgjort, bort. For det andre er det en trøst for Guds barn at Kristus ikke bare etter sin guddommelige natur, men også etter menneskenaturen – den han er deres bror etter – er hos hele sin kirke og hos hvert enkelt lem i den.

Det minner Konkordieformelen om: «Derfor holder vi det for en skadelig villfarelse når Kristus etter sin menneskenatur blir fratatt en slik majestet. Med det blir de kristne fratatt sin høyeste trøst, som de har i løftene om at deres hode, konge og yppersteprest er hos dem. Han har lovet at ikke bare hans nakne guddom skal være hos dem – den er for oss stakkars syndere som en fortærende ild mot tørr halm – men han, han, mennesket som har talt med dem, som har prøvd all trengsel i sin menneskenatur, og som derfor kan ha medlidenhet med oss som mennesker og hans brødre. Han vil være hos oss i all vår nød også etter den naturen han er vår bror etter, og vi er kjøtt av hans kjøtt.» (Se Matt 28,20; Hebr 4,15.)

Chemnitz peker mange steder på den søte trøsten i dette. Logos kunne nok utføre sine gjerninger uten den naturen han tok på seg, men av særlig velbehag ville han ta vår natur til redskap, særlig i Messias-embetet. Slik ville han gi oss et sikkert pant på at vår natur skal bli salig, og vi skulle vite at vi har adgang til hans velgjerninger, fordi han er vår bror og vårt kjøtt.

Ved synden var vår natur skilt fra Gud og kunne ikke tåle den nakne guddom i dommen bedre enn halmen tåler ilden. Derfor forente Guds Sønn vår natur med seg, så guddommen med den og ved den ikke bare skulle fortjene frelsen for oss, men også handle med oss og gi oss frelsens gaver.

Den reformerte villfarelsen beskriver Chemnitz slik: De forestiller seg at menneskenaturen i Kristus var ferdig med sin oppgave da han sa på korset: «Det er fullbrakt.» Etter opphøyelsen bruker Guds Sønn den slett ikke i sitt rike; guddommen alene er til stede i kirken, rettferdiggjør de troende, gjør dem levende og gir dem frelsens gaver. Kilden til villfarelsen er at de bare ser menneskenaturen innenfor dens naturlige grenser, så langt dens egne evner rekker.

Også Frank peker på at troen har like stor interesse av at menneskenaturen er med i alt Kristus gjør som opphøyd, som av at guddommen var med i lidelsen. Troen sier med Luther: «Gud uten kjød er til ingen

nytte.» Og den lutherske teologen Krauth sier om det reformerte skillet: «Kald spekulasjon har tatt vår Herre ut av den verden han har forløst, og gjort himmelen, ikke til hans trone, men til en stor grav med en stein veltet foran inngangen.»

For øvrig er praksisen hos de reformerte på dette punktet bedre enn teologenes teori. Et amerikansk reformert tidsskrift gjenga for noen år siden et brev fra en lekmann som forsikret at han bare kunne tenke seg sin Frelser nærværende i menneskenaturen. Vi har alltid tvilt litt på om noen kristen teolog klarer å tenke seg Kristus nærværende utenfor sitt kjød, bare etter den guddommelige naturen, når han leser: «Og se, jeg er med dere alle dager inntil verdens ende!» (Matt 28,20).

Embetsarten og oldkirken

De reformerte tar også feil når de mener at de er enige med oldkirken, særlig med konsilet i Kalkedon (451). Både bekjennelsene deres og de enkelte lærerne forsikrer ivrig om denne enigheten. Men det er et selvbedrag.

Kalkedon bekjenner at naturene er forent «udelt» og «uatskillelig». Det gjelder nettopp også at naturene og deres handlinger og lidelser ikke er atskilt, og det var det Nestorius nektet. Etter reformert lære har Kristi menneskenatur bare et stedbundet og synlig nærvær, mens den guddommelige naturen er og handler på utallige steder der menneskenaturen verken kan være eller handle. Det er det stikk motsatte av Kalkedons «udelt» og «uatskillelig».

De reformerte godtar heller ikke pave Leos brev til Flavian. Leo sier: «Hver natur gjør i fellesskap med den andre det som er dens eget.» Av dette godtar de reformerte bare: «Hver natur gjør det som er dens eget.» Ordene «i fellesskap med den andre» kan de ikke ta imot. For etter deres kristologi kan menneskenaturen ikke være til og handle utover kroppens størrelse uten å bli tilintetgjort, og da må den guddommelige naturen være og handle utenfor kjødet.

Uenigheten viser seg også i hva de gamle lærerne sier om de enkelte guddommelige gjerningene. Hodge setter Kristi under etter menneskenaturen på linje med Peters under. Men Kyrillos av Alexandria innskjerper at Guds allmakt virker på en annen måte gjennom Kristi menneskenatur, der «hele guddommens fylde» bor «legemlig» (Kol 2,9), enn gjennom Peter eller Paulus: «Kjødet kan ikke av

sin egen natur gjøre levende. Likevel gjør det det, fordi det har tatt imot hele Logos' virkning. … Alle andre menneskers kjød makter ingenting, men Kristi kjød alene kan gjøre levende, fordi Guds enbårne Sønn bor i det.»

Hodge sier at en allvitende sjel ikke er en menneskesjel. Men Johannes av Damaskus sier at Kristi hellige forstand har sine naturlige virkninger, men også fellesskap med Logos' guddom, og derfor ser, kjenner og behersker universet – ikke som et bare menneskes forstand, men som en forstand som er personlig forent med Gud. Og om Herrens sjel sier han: Enda den var av en slik art at den ikke kjente det som skulle komme, hadde den kunnskap om alle ting, «ikke av nåde, men på grunn av den personlige forening».

Om allestedsnærværelsen sier Oikumenios om Ef 4,10: Med guddommen alene fylte Kristus alt for lenge siden, men som menneske steg han ned og fór opp for å fylle alt også med kjødet.

Calvin mener at Kristus kom inn til disiplene mens dørene var lukket (Joh 20,19), ved at Guds allmakt åpnet døren, fordi et sant menneskelegeme ikke kan gå gjennom lukkede dører. Augustin lar dørene være lukket: Kristi menneskelegeme gikk inn gjennom de lukkede dørene. Å påstå at dette ikke kan ha skjedd fordi det strider mot et sant legemes natur, kaller han en helligbrøde. En fordomsfri historisk granskning vil alltid komme til at den lutherske kirke i sin kristologi har oldkirkens enighet på sin side, mens den reformerte kirke går i de nestorianske sporene som oldkirken avviste.

Like ord med ulik mening i læren om embetsgjerningene

Når vi har gjennomgått den tredje arten av egenskapenes meddelelse, embetsarten (*genus apotelesmaticum*), har vi flere ganger sett at lutheranere og reformerte bruker visse ord i ulik mening. Det gjelder særlig ordene «redskap» og «embetsgjerning», og fremfor alt igjen uttrykket «den personlige forening». For at saken skal bli klar og partene kunne forstå hverandre, samler vi her det vi har sagt tidligere.

Også lutheranerne – ikke bare fra Chemnitz av, men alt fra Luther – kaller Kristi menneskenatur et redskap for guddommen når han utfører embetsgjerningene. Luther kaller den Guds «håndverktøy».

For Guds Sønn har ødelagt djevelens gjerninger, og ødelegger dem fortsatt, i den menneskenaturen han tok på seg, og ved den.

Men lutheranerne lærer at det er en forskjell i art, ikke bare i grad, mellom Kristi menneskenatur som redskap og andre mennesker som redskaper. Gud bruker også vanlige mennesker til sine guddommelige gjerninger: til å gjenføde mennesker (1 Kor 4,15), helbrede en lam (Apg 3,6) og vekke opp døde (Apg 9,40).

Vanlige mennesker er da et atskilt redskap (*instrumentum separatum*). De står og blir stående utenfor Guds Sønns person, og den guddommelige kraften som gjerningene skjer ved, blir aldri deres egen, heller ikke ved meddelelse.

Kristi menneskenatur er derimot et redskap som er forent med Guds Sønn i én person (*instrumentum personaliter coniunctum*). Den hører til hans person og står i levende, personlig enhet med ham. Derfor er den guddommelige kraften også dens egen ved meddelelse. (*Kristi menneskenatur er ikke et dødt redskap som Moses' stav eller øksen i smedens hånd, men et levende redskap, slik lemmene er sjelens levende redskaper – enestående og uten sidestykke.*)

Etter reformert lære faller denne forskjellen bort. Den reformerte teologen Charles Hodge skrev at Kristi menneskenatur ikke er mer allvitende eller allmektig enn en undergjører er allmektig. Reformerte lærere sier uttrykkelig at Kristi under, så langt det gjelder menneskenaturen hans, står på linje med profetenes og apostlenes under.

Uenigheten om ordet «redskap» svarer til grunnforskjellen mellom de to kirkene. De reformerte bruker også her sin grunnsetning: «Det endelige kan ikke romme det uendelige» (*Finitum non est capax infiniti*). Lutheranerne holder fast ved det Skriften vitner om: I Kristus kan den endelige menneskenaturen romme den uendelige guddommen – det viser foreningen til ett «jeg».

Derfor kaller lutheranerne Kristi menneskenatur et redskap som kan gjøre guddommelige gjerninger og virker med i dem. De reformerte bruker i stedet bilder: Guds Sønns makt virker gjennom menneskenaturen hans slik vannet renner gjennom et rør, eller slik kanten av Kristi kappe var redskap for den kraften som helbredet kvinnen med blødninger. Også her viser det seg at den reformerte

teologien opphever det enestående i forbindelsen mellom Gud og menneske i Kristus, det vil si den personlige forening.

Hodge mener riktignok å gjendrive lutheranerne: De innrømmer jo selv, sier han, at det var noe helt annet at Gud utøvde sin makt da Peter sa til den lamme: «Stå opp og gå!», enn at Peter ble gjort allmektig. Det er sant om Peter. Guds allmakt virket gjennom ham som gjennom en kanal.

Men Peter var heller ikke Gud og menneske; han var og ble et vanlig menneske. I ham bodde ikke «hele guddommens fylde legemlig», slik den bor i Kristus (Kol 2,9). Derfor står det ikke om Peter som om Kristus at han «åpenbarte sin herlighet. Og disiplene hans trodde på ham» (Joh 2,11). Peter sa tvert imot selv at han bare var et atskilt redskap: «Hvorfor stirrer dere på oss, som om vi av vår egen kraft eller gudsfrykt hadde gjort at han kan gå?» (Apg 3,12)

Den lutherske dogmatikeren Hollaz forklarer det godt: Ordet virket i Kristi kjød som i sitt eget tempel, gjennom kjødet som et helt enestående medvirkende redskap. Derfor kalles Kristi kjød rett og slett livgivende, hånden hans allmektig og blodet hans rensende fra synd. I Paulus virket Kristus derimot ikke som personlig forent med ham, men bare tilfeldig, og derfor kan ingen kalle Paulus' kjød livgivende eller hånden hans allmektig.

Apologien for Konkordieboken tar opp den samme forskjellen. Motstanderne sier at Kristi kjød bare er et redskap for livgivningen, mens guddommen er den eneste virkende årsak. «Nå sier vi også at Kristi kjød er et redskap. Men vi legger til at det er et helliget redskap som har alt fullkomment, og ikke et redskap som ingenting merker og ingenting gjør, som et vannrør, slik motstanderne våre spotter.»

Apologien bruker det sterke ordet «spotte» fordi det reformerte synet opphever den personlige forening. Hvis motstandernes tankespinn skulle stå, sier den, hadde Kristi menneskenatur ikke større del i undrene enn Moses' stav eller apostlene. «Det er i grunnen ikke annet enn å skille og fornekte den personlige forening av begge naturer i Kristus, på god nestoriansk vis, og å gjøre Kristus til en vanlig apostel eller et hellig menneske.» (Nestorianerne skiller naturene i Kristus som om de var to personer.)

Hva er en embetsgjerning?
Også ordet «embetsgjerning» (*apotelesma*) forstår lutheranere og reformerte ulikt. For lutheranerne betyr det en felles handling: Hver handling er verken bare guddommelig eller bare menneskelig, men gudmenneskelig. De reformerte vil derimot ikke la fellesskapet gjelde selve handlingen, bare resultatet. Det følger av grunnfeilen deres: at Kristi menneskenatur ikke kan ha fellesskap med den guddommelige naturen og dens handlinger.

Derfor skjelner de mellom handlingene (*actiones*) og verkene (*opera*). Fellesskap i handlingene avviser de; fellesskap i verket, forstått som det ytre resultatet, vil de godta. En reformert teolog skrev mot Chemnitz at hver natur gjør det som er dens eget uten å kalle den andre inn i sin virksomhet, men at de likevel frambringer ett og samme resultat.

Mot dette skillet må vi gjenta to ting. **For det første** strider det mot Skriften. Skriften lærer fellesskap nettopp i selve handlingen, for den lar den guddommelige virkningen skje gjennom menneskenaturen i én og samme handling. Guds Sønns blod «renser oss fra all synd» (1 Joh 1,7), og Guds Sønn tok del i kjøtt og blod «for at han ved døden skulle gjøre til intet den som hadde dødens velde, det er djevelen» (Hebr 2,14). Skriften lærer altså ikke bare et felles resultat av atskilte handlinger, men at den guddommelige naturen handler gjennom den menneskelige.

For det andre ødelegger skillet også selve verket, fordi verkets verdi hviler nettopp på at naturenes handlinger er «sluttet inn i hverandre», som Luther sier, at de er gudmenneskelige. Skriften utleder forløsningens verdi av at guddom og menneskenatur handlet sammen, når den sier at Gud vant seg menigheten «med sitt eget blod» (Apg 20,28). Uten dette ville vi ende i Calvins «menneskelige fortjeneste», som ikke har noen verdi i seg selv, men først får verdi ved at Gud regner den for noe.

Det gamle ordtaket «marsjer atskilt, slå sammen» passer ikke på Gud og menneske i Kristus. Her er det aldri tale om atskilte hærer eller to personer, men alltid om én person. De «slår sammen» fordi de også «marsjerer sammen»: Det Kristus gjør for menneskene, har forløsende verdi fordi alle gudmenneskets handlinger er gudmenneskelige.

Når de reformerte skiller naturenes handlinger, kommer en ren tankeoperasjon i stedet for en virkelig kjensgjerning. Kristi handlinger ville bare bli regnet som gudmenneskelige, og verket ville ikke ha forløsende verdi i seg selv; Gud ville bare tillegge det verdien i sine tanker.

Apologien peker alt på dette feilaktige skillet. De reformerte teologene i Neustadt, sier den, gjør embetsgjerningene felles for begge naturer, men lar selve virksomhetene som de springer ut av, bli hos hver natur. Men kirkemøtet i Efesos sa ut fra Jesu ord i Joh 6 («mitt kjød er i sannhet mat», v. 55) klart at Kristi kjød har en kraft og medvirkning til å gjøre levende: Kristi kjød er livgivende.

Den lutherske teologen Frank har også sett denne forskjellen. De reformerte bekjenner like mye som Konkordieformelen at Kristus er mellommann, prest og konge etter begge naturer, men i de like ordene skjuler det seg forskjeller. Hos lutheranerne skjer den ene naturens virksomhet ikke uten at den andre har del i den. De reformerte vil derimot, sier Frank, la den guddommelige og den menneskelige virksomheten løpe mest mulig hver for seg og først møtes i resultatet.

Men vi må motsi Frank når han legger til at de to kirkene aldri kom til et klart oppgjør, fordi forskjellen egentlig lå der de tilsynelatende var enige: i læren om personens enhet. Her framstiller han historien helt feil. Om noe er historisk sikkert, er det at Konkordieformelen og de lutherske teologene fra Luther til Hollaz så forskjellen nettopp i læren om personens enhet, og at de gjennomgående viste at den reformerte kristologien opphever den personlige forening.

De viste det slik: Når de reformerte skiller Guds Sønn fra lidelsen, som Zwingli, eller bare knytter ham til den i ord, er den personlige forening oppgitt. Når Kristi menneskenatur ikke skal kunne romme de guddommelige egenskapene og handlingene fordi det endelige ikke kan romme det uendelige, kan den etter den samme grunnsetningen heller ikke romme Guds Sønns guddommelige jeg. Da er den personlige forening erklært for umulig.

Og når de reformerte lærerne hevder at Sønnen etter menneskevordelsen også er og virker utenfor kjødet (*extra carnem*), setter de Guds forbindelse med alle troende og alle skapninger i stedet for den personlige forening i Kristus.

Konkordieformelen sier om Zwinglis tolkning, som lar ordene om lidelsen bare gjelde menneskenaturen: «Da må Kristus være to personer, en guddommelig og en menneskelig. … Der gjerningene deles og skilles, der må også personen deles. For alle gjerninger og lidelser tilskrives ikke naturene, men personen.»

Og den siterer Luther: «Om du kunne vise meg et sted der Gud var og ikke mennesket, så ville personen allerede være delt. … Nei, kamerat! Der du setter Gud for meg, der må du sette menneskenaturen med. De lar seg ikke skille fra hverandre. Det er blitt én person.» Om embetsgjerningene sier Luther: «Lær altså å forstå denne artikkelen slik at du holder personen hel og slutter begge naturers gjerninger inn i hverandre, selv om naturene er forskjellige.»

Lutheranere og reformerte bruker altså ikke bare ordene «redskap» og «embetsgjerning», men fremfor alt også «den personlige forening» i helt ulik mening. Lutheranerne mener en forening der Guds Sønns person etter menneskevordelsen overalt er i sin menneskenatur og overalt virker i den – om enn på ulik måte før og etter opphøyelsen.

Når de reformerte er konsekvente, mener de en forening der Guds Sønn er og handler like mye utenfor kjødet som i det. De tenker seg den personlige forening som Guds forening med alle skapninger. Slik lærer Heidelberg-katekismen at Guds Sønn på jorden blir i personlig forening med sin menneskenatur, som er innesluttet i himmelen, fordi Gud jo er til stede i alle skapninger.

Både eutykianismen og nestorianismen avvises

Vi kan sammenfatte læren om embetsarten slik og dermed avvise både eutykianismen, som blander naturene sammen, og nestorianismen, som skiller dem: Naturene i Kristus blir ikke forvandlet, men er og blir forskjellige. Slik er og blir også naturenes handlinger forskjellige: «Hver natur gjør det som er dens eget.»

Men naturene er ikke skilt; de er forent i én person, slik at «hele guddommens fylde» bor legemlig i menneskenaturen (Kol 2,9). Slik er heller ikke handlingene noen gang skilt, men alltid felles, det vil si gudmenneskelige: Hver natur gjør det som er dens eget, «i fellesskap med den andre».

Etter sin guddom virker Kristus med i de gjerningene som i seg selv bare hører menneskenaturen til, og etter sin menneskenatur virker

han med i de gjerningene som i seg selv bare hører guddommen til. Å stå under loven, lide og dø hører i seg selv bare til Kristus etter kjødet. Men han er like sikkert til stede også etter guddommen i lydigheten og lidelsen som Skriften sier dette om Guds Sønn: Gud sendte «sin Sønn, født av en kvinne, født under loven» (Gal 4,4), og de korsfestet «herlighetens Herre» (1 Kor 2,8).

Og han virker også etter guddommen i dette, så sikkert som Skriften ikke legger soningsverdien i en ren vurdering fra Guds side, men i at Guds Sønn har del i det (Gal 4,4–6; Rom 5,10). Hvordan, skal vi ikke forsøke å forklare.

Omvendt hører det i seg selv bare til Kristus etter guddommen å gjøre allmaktens, allvitenhetens og allestedsnærværelsens gjerninger. Men også etter menneskenaturen er han til stede og virker han i alle guddommens gjerninger. For Guds Sønn kom i kjødet nettopp for å gjøre alle sine gudsgjerninger som profet, yppersteprest og konge i kjødet og ved kjødet.

Heller ikke her skal vi forklare hvordan, men vi må holde fast ved kjensgjerningen, for Skriften sier det uttrykkelig: Hans blod renser fra synd (1 Joh 1,7), han er livets brød (Joh 6,48 ff.), han har fullmakt til å holde dom fordi han er Menneskesønn (Joh 5,27), og han har fått all makt i himmel og på jord (Matt 28,18; Ef 1,20 ff.; 4,10). Ved at Kristi menneskenatur ble tatt opp i Guds jeg, er den løftet inn både i Guds væren og i Guds virke.

De lutherske lærerne avviser begge villfarelsene med all ønskelig klarhet. Hollaz sier: Naturenes virksomhet er forskjellig, men ikke atskilt. Den guddommelige naturen er den opprinnelige kilden; menneskenaturen er redskapet i de guddommelige gjerningene – forløsningen, soningen og frelsen – ved den guddommelige kraften som er meddelt den. I sine egne handlinger og lidelser, som å tale og å utøse sitt blod, er menneskenaturen selv kilden.

Gerhard sier mot nestorianismen at det ikke er nok å si at hver natur gjør det som er dens eget; vi må legge til det kirkemøtet i Kalkedon la til: «i fellesskap med den andre». Og Quenstedt sier mot eutykianismen: Kjødet gjør guddommelige gjerninger ikke ved sin egen naturlige kraft, men ved den meddelte. Den guddommelige naturen virker uavhengig, den menneskelige bare i avhengighet av Ordet.

Hollaz viser også at det ikke er nok å si at Gud virker med når mennesket Kristus handler. Gud virker med i alle menneskers handlinger, uten at det blir en gudmenneskelig gjerning av det. Det trengs et virkelig fellesskap mellom naturene i handlingen, slik et glødende sverd både skjærer og brenner på én gang.

En annen luthersk lærer legger til at naturene heller ikke har to evner, men én og samme: Den guddommelige naturen har den av seg selv, menneskenaturen ved meddelelse. Hele koret av kirkefedre, som Chemnitz har samlet, sier med én røst at Kristus handler ikke bare i og med kjødet, men også gjennom kjødet.

Samlet vurdering av den reformerte kristologien

Det er mye drøftet om den reformerte kristologien rører ved grunnvollen for den kristne tro der den går mot den lutherske. Svaret må bli: Der den bruker grunnsetningen «det endelige kan ikke romme det uendelige» mot den lutherske læren, opphever den konsekvent Guds Sønns menneskevordelse og Kristi fortjeneste, og dermed hele grunnvollen for kristendommen.

Men der den blir inkonsekvent, legger bort grunnfeilen sin og – særlig mot sosinianerne, som fornekter Kristi guddom – lærer at Guds Sønn er blitt menneske og at Kristi fortjeneste har uendelig verdi, der vender den tilbake til kristen grunn. Vi samler her det vi har sagt om denne doble siden.

Noen har ment at striden mellom lutheranere og reformerte om Kristi person bare er en strid om ord. Det er et overflatisk syn. Et saklig oppgjør krever to ting: Vi må vise hvor den reformerte kristologien, ved fornuftsgrunnsetninger, legger en uoverstigelig kløft mellom seg og den kristne lære. Og vi må vise hvor den selv knytter forbindelsen med den igjen. Bare slik kan vi komme til en ærlig forståelse med de reformerte kirkesamfunnene i Amerika. De vil i fullt alvor forsvare Skriftens lære mot liberalismen, men bekjemper heftig den lutherske læren om Kristi person.

Den reformerte kristologien bryter prinsipielt med den kristne lære der den bekjemper naturenes virkelige fellesskap, majestetsarten og embetsarten med den grunnsetningen at Kristi menneskenatur er endelig og derfor ikke kan ha fellesskap med den uendelige guddommelige naturen. Grunnen til at dette er et prinsipielt brudd, er at Guds Sønns guddommelige person ikke er mindre uendelig enn

hans natur, egenskaper og handlinger. Dermed erklærer argumentet også at Guds Sønn ikke kan bli menneske, og at den personlige forening er umulig.

Den følgen trekker de reformerte selv når de hevder at Guds Sønn etter menneskevordelsen er like mye utenfor kjødet som i det. Da blir den enestående forbindelsen mellom Gud og menneske i Kristus gjort om til den forbindelsen Gud har med alle troende og alle skapninger.

Calvin trekker også følgen for Kristi fortjeneste når det slipper ut av ham at den, som et menneskes fortjeneste, ikke i seg selv kan stilles opp mot Guds dom. Det samme gjør de reformerte teologene som bare tillegger Guds Sønn lidelsen og døden i ord, uten virkelig meddelelse. Dermed opphever de den indre verdien av Kristi fortjeneste.

Den reformerte dogmatikeren Böhl skjuler den virkelige uenigheten når han påstår at de reformerte godtar den første og den tredje arten og bare avviser majestetsarten. Der de reformerte bruker grunnsetningen sin, avviser de også de to andre: den første arten når de bare tillegger Guds Sønn lidelsen og døden i ord, og embetsarten når de utelukker Kristi menneskenatur fra alle embetsgjerninger som krever allmakt, allvitenhet og allestedsnærværelse. Ingen kan fornekte majestetsarten uten konsekvent også å oppheve embetsarten. Når den reformerte kristologien bruker grunnsetningen sin, står den altså utenfor den kristne religion.

Men vi må også erkjenne at de reformerte teologene, særlig mot sosinianerne, lærer både menneskevordelsen og at Kristi fortjeneste har uendelig verdi. Det er inkonsekvent, men vi gleder oss over det. Heidelberg-katekismen bekjenner at den evige Guds Sønn ved Den Hellige Ånds virkning tok en sann menneskenatur av jomfru Maria og i sin lidelse og død bar hele menneskeslektens synd, for at han ved sin lidelse, det ene sonofferet, skulle forløse oss fra den evige fordømmelse og vinne oss Guds nåde, rettferdighet og evig liv.

De samme teologene i Neustadt som påstår at det ikke kan være noe virkelig fellesskap mellom naturene, innrømmer det likevel når de sier at den guddommelige naturen ga menneskenaturens lidelse en slik verdi «at den er en tilstrekkelig løsepenge for hele verdens synder». Det forutsetter et virkelig fellesskap, ikke bare et fellesskap i ord. Der den reformerte kristologien i lykkelig inkonsekvens glemmer grunnsetningen sin og lærer både menneskevordelsen og Kristi

stedfortredende fyllestgjørelse (*satisfactio vicaria*, det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden), vender den tilbake til kristen grunn.

Et kjennetegn på den reformerte kristologien er altså at den motsier seg selv. Med rette er det holdt fram for de reformerte: Den som godtar den personlige enheten mellom Gud og menneske i Kristus, det vil si at den guddommelige personen er meddelt menneskenaturen, har mistet retten til å si et eneste ord mot at de guddommelige egenskapene og gjerningene er meddelt den.

De forferdelige følgene de tillegger den lutherske læren – at menneskenaturen blir ødelagt, og at Kristi jordeliv blir bare skinn – rammer, om de rammer, de reformerte like mye så lenge de holder fast ved den personlige forening.

Også unitarerne har pekt på denne selvmotsigelsen. Adam Neuser, som gikk fra den reformerte kirken over til unitarismen, sa at han skyldte den reformerte skolen sin unitarisme, og anklaget sine tidligere trosfeller for å hugge hodet av andre for læresetninger de selv lærte. Det ble tatt svært ille opp, men saklig hadde han rett.

Skal grunnsetningen «det endelige kan ikke romme det uendelige» gjelde, kan Guds Sønn ikke bli menneske. Og skal den allmakten Kristus fikk i tiden, ikke gjelde ham etter menneskenaturen, men etter guddommen, er han etter sin «guddom» ikke den evige Guds Sønn, men en skapning slik arianerne lærer.

Selvmotsigelsen kommer av at de reformerte vil forene to ting som opphever hverandre: den sannheten Skriften åpenbarer – at Guds Sønn er blitt menneske for å ødelegge djevelens gjerninger i menneskenaturen og ved den – og den menneskelige tanken at en menneskenatur ikke kan ha del i Guds Sønns vesen, egenskaper og gjerninger. Denne tanken har ingen plass i den kristne teologien. Den er ført inn som et fremmedlegeme, og den er årsaken til all den videre elendigheten i den reformerte læren om Kristus.

Den er årsaken til at de reformerte tolker bort de skriftordene som tillegger Kristus guddommelige egenskaper og gjerninger etter menneskenaturen: Menneskenaturen kan ikke få dette meddelt, mener de, uten å bli forvandlet til guddom eller tilintetgjort.

Den er også årsaken til den urettferdige polemikken mot den lutherske kirken. Fra Zwingli og Calvin til i dag har reformerte teologer

anklaget den for eutykianisme, for å forvandle menneskenaturen til guddom. Bak ligger alltid den samme tanken: at et menneskelig legeme bare kan være synlig og stedlig til stede, og at menneskenaturen ikke kan gjøres til redskap for guddommelige egenskaper. Fordi de vil få denne tanken til å se ut som kirkens lære, påstår de også – historisk usant – at oldkirken og kirkemøtet i Kalkedon står på deres side.

Vil den reformerte kirken bli fri for dette, finnes det bare én vei: Den må støte ut fornuftsgrunnsetningen «det endelige kan ikke romme det uendelige» som et fremmedlegeme og komme over på Skriftens grunn.

Konkordieformelen bekjenner den med de klassiske ordene vi setter hit enda en gang: «Den beste, sikreste og tryggeste veien i denne striden er denne: Hva Kristus etter sin menneskenatur har mottatt ved den personlige forening, herliggjørelsen eller opphøyelsen, og hva hans menneskenatur kan romme utover sine naturlige egenskaper uten at disse blir utslettet, det kan ingen vite bedre og grundigere enn Herren Kristus selv. Han har åpenbart det i sitt ord, så langt vi trenger å vite det i dette livet. Det vi har klare og sikre vitnesbyrd om i Skriften, skal vi i enfold tro og ikke på noen måte disputere mot, som om menneskenaturen i Kristus ikke skulle kunne romme det.»

Nyere reformerte teologer

Den amerikanske teologen William Shedd sier med kraft at bare Skriften kan gjelde i den kristne teologien. Men han legger til at særlig Calvin lyktes i å holde dogmatikken sin fri for menneskelige tanker og nesten ikke lånte noe fra filosofien. Det er en villfarelse. Der Calvins teologi skiller seg fra den lutherske, er den helt behersket av fornuftsfilosofiske grunnsetninger, og hans til dels fanatiske kamp mot den lutherske læren går ut fra dem.

Læren hans om Guds nåde, særlig om hvor mange mennesker nåden gjelder, er helt behersket av den menneskelige tanken at vi skal bedømme hvor langt Guds nådevilje rekker, ikke etter Skriften, men etter erfaringen eller resultatet. Ut fra denne tanken tolker Calvin bort alle skriftordene om Guds allmenne nådevilje og kaller alle som lærer den, dårer.

Kristologien hans er styrt av det samme menneskelige påbudet: at menneskenaturen ikke kan romme guddommen, og bare kan være synlig og stedlig til stede. Ut fra dette gjør han de lukkede dørene

(Joh 20,19) om til åpne dører og forklarer undret i Emmaus, da Kristus forsvant for disiplene (Luk 24,31), som noe som bare skjedde i øynene deres. Og ut fra dette bekjemper han lutheranerne som eutykianere og som verre enn pavekirken.

Hodge, Shedd og Böhl er betydelige nyere reformerte dogmatikere som på mange måter står godt imot den moderne liberalismen. Det er synd at de i læren om Kristus gjentar den gamle reformerte læren med dens selvmotsigelse og strid mot Skriften, og at de framstiller den lutherske læren feil, både i innhold og historie. Shedd definerte for eksempel egenskapenes meddelelse som «nærværet av Kristi guddommelige natur i nattverdens elementer». Den lutherske teologen Charles Krauth sa at Shedd måtte ha skrevet om Konkordieformelens lære uten å ha lest den nøye nok.

Hodge er ikke mer pålitelig. Han regner Chemnitz blant dem som lærer at menneskenaturen ikke kan romme guddommen. Og han mener at de lutherske teologene er håpløst uenige: Noen ganger sier de at Guds vesen er meddelt Kristi menneskenatur, andre ganger at de guddommelige egenskapene er meddelt, og andre ganger bare at menneskenaturen er gjort til redskap for den guddommelige.

Sannheten er at alle de lutherske teologene lærer alle tre punktene. Alle lærer at Guds vesen er meddelt Kristi menneskenatur, for hele guddommens fylde bor legemlig i den (Kol 2,9), og Guds Sønn er blitt menneske med sin guddommelige natur, ikke uten den (Joh 1,14). Når reformerte teologer påstår det siste, kaller de lutherske lærerne det en fornektelse av Skriften. Alle lærer at de guddommelige egenskapene er meddelt menneskenaturen, for etter Skriften fikk Kristus i tiden – altså etter menneskenaturen – ikke bare store, begrensede gaver, men sant guddommelige og uendelige gaver.

Når reformerte teologer vil la ordene «Meg er gitt all makt i himmel og på jord» (Matt 28,18) betegne bare en begrenset makt, er det å fordreie Skriften. Og lar de ordene gjelde Kristus etter guddommen, blir Kristi evige guddom fornektet og han gjort til en skapning slik arianerne lærer, for her er det tale om en allmakt han først fikk i tiden.

Og alle lærer, Luther medregnet, at meddelelsen av de guddommelige egenskapene bare har én mening: at menneskenaturen er gjort til redskap for den guddommelige naturen. De tar bare forbehold om

at Kristi menneskenatur er redskap på en annen og høyere måte enn Peters, fordi den hører til Guds Sønns person og virker med.

Den uenigheten Hodge tillegger lutheranerne, hører altså til diktningens verden. Som vi har vist tidligere, kan verken lutheranerne eller de reformerte være uenige innbyrdes i det vesentlige så lenge lutheranerne lærer at det endelige i Kristus kan romme det uendelige, og de reformerte at det ikke kan det.

Også Hodges innvendinger mot den lutherske læren treffer ikke. Den første er at lutheranerne ikke nøyer seg med kjensgjerningen at to naturer er forent i Kristi ene person, men vil forklare mysteriet. Det stikk motsatte er sant.

At menneskenaturen ved den personlige forening har et virkelig fellesskap med den guddommelige naturen og dens egenskaper og gjerninger, er ikke noe lutheranerne legger til av seg selv eller slutter seg fram til med fornuften. Det står i Skriften. Den reformerte fornektelsen av dette er derimot en direkte fornektelse av det Skriften sier, og en fornuftsmessig bortforklaring av den personlige forening.

Men også om Hodge kan vi melde noe gledelig: I realiteten tar han selv tilbake alle innvendingene sine. Når han skriver om den indre verdien av Kristi soning, bekjenner han seg til uttrykkene «Guds død», «Guds blod» og «Guds lidelse» og ser i dem grunnen til at Kristi fortjeneste har uendelig verdi. Dermed er fellesskapet mellom naturene og deres gjerninger anerkjent.

Vi må altså si at den reformerte kristologien har en ukristelig og en kristelig side. Der den har tatt opp grunnsetningen «det endelige kan ikke romme det uendelige» og bruker den, er den ukristelig og unitarisk. Der den blir inkonsekvent og mot denne grunnsetningen lærer den personlige enheten og den indre, uendelige verdien av Kristi lidelse, er den kristelig.

Kristi to stender: fornedrelsen og opphøyelsen

Både Det gamle og Det nye testamente framstiller Kristus i to tilstander. Først i en tilstand av lavhet, som omfatter et jordeliv på trettitre år med menneskelig utvikling og til slutt døden på korset og graven. Deretter i opphøyelsens stand, som følger etter lavheten og opphever den. Den omfatter oppstandelsen, at han ble satt på tronen som hersker over verden og innsatt som kirkens hode, og at han synlig skal

komme igjen i guddommelig herlighet for å dømme verden (Jes 53,2–12; Sal 8; 110).

Kristus tolket selv disse stedene: «Måtte ikke Messias lide dette og så gå inn til sin herlighet?» (Luk 24,26). Og Paulus skriver at han «uttømte seg selv» og at Gud derfor «høyt opphøyet ham» (Fil 2,6–11).

Hva de to tilstandene innebærer – at fornedrelsen består i at Kristus delvis ikke brukte den guddommelige herligheten etter menneskenaturen, og opphøyelsen i at han bruker den fullt ut – har vi hele tiden måttet vise. Det er umulig å beskrive den personlige forening og holde fast ved den mot villfarelsene uten å ta hensyn til fornedrelsen og opphøyelsen, for motstanderne argumenterer ut fra begge.

Det Skriften sier om Kristi lavhet – at han gikk fram i visdom (Luk 2,52), at han ikke visste dagen for dommen, at han ba om at begeret måtte gå ham forbi, og at han døde – skal ikke passe med at han er Gud, i alle fall ikke med at de guddommelige egenskapene er meddelt menneskenaturen. Og det Skriften sier om opphøyelsen, særlig at han hersker over verden og er til stede i kirken også etter menneskenaturen, skal ikke kunne forenes med at han er sant menneske.

Disse innvendingene har vi alt drøftet. Et eget avsnitt om Kristi stender kan derfor bare samle det vi har sagt, under begrepene «fornedrelse» og «opphøyelse». Gjentakelsene kan virke trettende, men her kan vi trøste oss med Chemnitz, som gjentar de samme sannhetene om Kristus oftere enn noen annen. Det ligger i sakens natur: Alle vranglærer om Kristus står mot noen få grunnsannheter, særlig den personlige forening. Noen enkeltheter vi ikke har drøftet, kommer i avsnittet om de enkelte trinnene i fornedrelsen og opphøyelsen.

Hva fornedrelsen og opphøyelsen er

Menneskevordelsen består i at Guds Sønn gikk inn i sin menneskenatur uten at noe av hans guddommelige jeg eller hans egenskaper ble mindre, altså med hele guddommens fylde. (*Dermed avvises den tanken at menneskenaturens lave egenskaper skulle være meddelt den guddommelige naturen.*) Derfor eide Kristus Guds herlighet også etter menneskenaturen fra første øyeblikk av den personlige forening og gjennom hele jordelivet. Det har vi vist under majestetsarten, særlig om allmakten, allvitenheten og allestedsnærværelsen.

Kristi fornedrelse består derfor i at han i jordelivet ga avkall på å bruke den guddommelige herligheten som var meddelt menneskena-

turen hans, så langt hans embete som forløser krevde det. Etter Guds plan for forløsningen skulle han i menneskenes sted være «født under loven» (Gal 4,4) og i menneskenes sted lide og dø, idet han «ble en forbannelse for oss» (Gal 3,13).

Dette er som kjent den lutherske læren om fornedrelsen. Konkordieformelen sier: «Denne majestet hadde Kristus straks fra unnfangelsen, også i mors liv. Men som apostelen vitner, uttømte han seg for den (Fil 2,7), og som Luther forklarer, holdt han den skjult i fornedrelsens stand og brukte den ikke alltid, men når han ville.»

Et annet sted sier den det samme, men framhever at Kristus nettopp fordi han uttømte seg etter menneskenaturen, kunne vokse opp som et virkelig menneske: Den majestet han alltid hadde etter den personlige forening, avsto han fra å bruke i fornedrelsens stand. «Derfor gikk han virkelig fram i all visdom og nåde hos Gud og mennesker», og viste majesteten bare når han ville, «inntil han etter sin oppstandelse helt og fullt la av seg tjenerskikkelsen – ikke naturen – og gikk inn i den fulle bruk, åpenbaring og utfoldelse av den guddommelige majestet».

Læren om opphøyelsen henger så nøye sammen med læren om fornedrelsen at vi ikke kan beskrive den ene uten den andre. Består fornedrelsen i at Kristus etter menneskenaturen delvis lot være å bruke den guddommelige majestet, så består opphøyelsen i at han bruker den fullt ut.

Om opphøyelsen sier Konkordieformelen at Menneskesønnen «virkelig, det vil si i gjerning og sannhet, er opphøyet etter sin menneskelige natur til Guds allmektige majestets og krafts høyre hånd», fordi han ble tatt opp i Gud da han ble unnfanget av Den Hellige Ånd og hans menneskenatur ble personlig forent med Den Høyestes Sønn. (*Her står Konkordieformelen mot de reformerte, som bare vil tillegge menneskenaturen skapte og endelige gaver.*)

Enda mer utførlig, med de to stendene stilt mot hverandre, sier Konkordieformelen: Fordi hele guddommens fylde bor legemlig i Kristus, som i sitt eget legeme, skinner den med all sin majestet, kraft og herlighet i den menneskenaturen han har tatt på seg, frivillig, når og slik han vil – slik sjelen virker i legemet og ilden i et glødende jern.

«Dette var skjult og holdt tilbake i fornedrelsens tid, men nå, etter at tjenerskikkelsen er lagt av, skjer det fullt ut, med kraft og åpenlyst

for alle hellige i himmelen og på jorden.» Nå vet han «ikke bare som Gud, men også som menneske alt, formår alt, er nær hos alle skapninger» og har alt under sine føtter og i sine hender (Matt 28,18; Ef 4,10).

Med tanke på den kryptisk-kenotiske striden, som behandles senere, merker vi oss to ting. **1.** Konkordieformelen bruker «holde skjult» og «ikke bruke» om hverandre om fornedrelsen, og likeså «åpenbaring» og «bruk» om opphøyelsen. **2.** Den fører begge stendene tilbake til den personlige forening (*unio personalis*) og skiller dem ved at majesteten i fornedrelsen blir brukt i begrenset grad i og ved menneskenaturen, i opphøyelsen fullt ut.

Sammenfatter vi Konkordieformelens lære, får vi disse punktene. **1.** Fornedrelse og opphøyelse gjelder Kristus etter menneskenaturen; å knytte dem til den guddommelige natur er en «gudsbespottelig forvrengning». **2.** Fra unnfangelsen av har Kristus den guddommelige majestet etter menneskenaturen, i kraft av den personlige forening. **3.** Fornedrelsen eller uttømmelsen består i at han ikke bare tilsynelatende, men virkelig avsto fra å bruke majesteten. Derfor vokste han opp og utviklet seg som et sant menneske. Å ikke bruke majesteten og å «holde den skjult» betyr det samme.

4. Han avsto ikke fra all bruk; også på sin død måtte han henge hele guddommens tyngde. **5.** I fornedrelsen kom majesteten bare i begrenset grad – begrenset av hans embete – til bruk og åpenbaring i og ved menneskenaturen. I opphøyelsen kommer den fullt ut til syne.

De lutherske dogmatikerne sier det samme. Baier: «Kristi fornedrelse gjelder hans menneskelige natur og består i at Kristus for en tid avsto fra den fulle bruk av den guddommelige herlighet som menneskenaturen hadde fått meddelt i den personlige forening.» Opphøyelsen er den stand «der Kristus etter menneskenaturen, etter at han hadde lagt av kjødets skrøpeligheter, tok i bruk og utøvde den guddommelige majestet fullt ut». Hollaz sier at Kristus holdt den fulle bruken tilbake fra unnfangelsen til graven, men tok den fullt i bruk da han var oppreist og opphøyet ved Guds høyre hånd.

Dogmatikerne sier mer presist at det er Guds Sønns person – som den som er blitt menneske – som fornedret seg, men at det skjedde etter menneskenaturen, for bare den kan gjøres ringere.

Det Kristus avsto fra, var ikke Guds vesen eller den meddelte majestet; hadde han tatt den bort fra kjødet, ville han ha opphevet den

personlige forening. Han avsto fra den fulle og uavbrutte bruken av den – ikke slik at han aldri brukte den, men slik at han brukte den bare når embetet krevde det (se Joh 17,5; Matt 8,20; Luk 2,52; Mark 13,32; Fil 2,9–11). Også opphøyelsen gjelder menneskenaturen, for den guddommelige natur er uforanderlig.

Den reformerte og den romerske læren

Etter Skriften består fornedrelsen i at Kristus delvis lot være å bruke den guddommelige majestet som var meddelt menneskenaturen, og opphøyelsen i at han bruker den fullt ut. Men de reformerte og de romerske teologene sier at menneskenaturen ikke kan få den guddommelige majestet meddelt, etter grunnsetningen «det endelige kan ikke romme det uendelige» (*finitum non est capax infiniti*). Alt de sier om stendene ut fra denne teorien, ligger derfor utenfor Skriften.

De knytter som regel fornedrelsen og opphøyelsen til begge naturene. Men fordi de vil holde fast ved at Gud er uforanderlig, blir dette etter den guddommelige natur bare en talemåte: guddommen ble skjult eller åpenbart for menneskeøyne. Etter menneskenaturen er fornedrelsen for dem mangt og mye – at Guds Sønn ble menneske, at han led uvanlig mye vanære og så videre – bare ikke at han avsto fra å bruke den majestet som bodde legemlig i ham.

Opphøyelsen er for dem at menneskenaturen fikk meget store, men endelige gaver. Det strider mot Skriftens klare ord: Gud har gitt ham «det navnet som er over alle navn» (Fil 2,9–11); «Meg er gitt all makt i himmel og på jord» (Matt 28,18); «Alt la han under hans føtter» (Ef 1,20–22); han «for opp over alle himler for å fylle alt» (Ef 4,10).

Like klart er det at unitarernes lære om fornedrelsen ikke har noe til felles med Skriften. De nekter at Kristus i vesen er Gud, og da finnes det for dem ingen guddommelig herlighet som blir meddelt menneskenaturen. Taler de om at Kristus ble opphøyet, mener de at han ble hevet til å styre verden eller kirken på det åndelige og moralske område. De eldre unitarerne, sosinianerne, lar som regel Kristus være oppstått; for de nyere er den legemlige oppstandelsen ikke vesentlig. Kristus kan for dem bli i graven og likevel ha en «åndelig kongemakt».

Lutherdommens lære er Skriftens lære

De nyere teologene, også de kirkelig konservative, mener nokså samstemmig at Konkordieformelens kristologi virker «ufullendt».

Men Frank har med rette sagt – enda han selv ville «videreutvikle» læren – at Konkordieformelens forfattere stilte opp side om side det Skriften sier, også det som er vanskelig å fatte. De gjorde seg færre tanker om vanskelighetene enn teologene i vår tid, fordi de bedre hadde lært å vente med svaret til den evige skole. Hase sier det samme: «Den lutherske kirke vil bare stille fram den gåten som gir frelse, som et mysterium for troen, og verne den mot gale lærer.»

Det Konkordieformelen og de lutherske lærerne sier om fornedrelsen og opphøyelsen, er virkelig ingen «dogmatisk konstruksjon», men Skriftens klare lære og stemmer derfor med den «historiske virkeligheten». Den lutherske læren gjør rett mot alt Skriften sier om Kristi lavhet og opphøyelse.

Skriften har to rekker av utsagn om Kristi liv på jorden. Den ene rekken tillegger Kristus den guddommelige herlighet og at alt er hans (Joh 1,14; 2,11; 1 Joh 1,1–3; Kol 2,9; Matt 11,27). Den andre rekken tillegger den samme Kristus i det samme jordelivet fattigdom, begrenset viten og begrenset makt: at han ble trett, ble tatt til fange, led, døde og ble begravet (Matt 8,20; 2 Kor 8,9; Mark 13,32; 2 Kor 13,4; Joh 4,6; 18,12; 19,16–30).

Dette er de største motsetningene som noen gang er sagt om én person. Riktignok har historien eksempler på mektige som ble maktesløse og rike som ble fattige. Men da fulgte tilstandene etter hverandre, og det gjaldt bare endelige størrelser. Om Kristus blir det sagt at én og samme person i det samme jordelivet og på samme tid har alt og er fattig, har allmakt og begrenset makt.

Hvordan skal de to rekkene forenes? Det overlater ikke Skriften til våre gjetninger. Den forener dem selv, for eksempel når den sier om Kristi død: «Ingen tar det fra meg, men jeg setter det til av meg selv. Jeg har makt til å sette det til, og jeg har makt til å ta det igjen» (Joh 10,18). Kristus døde altså fordi han ikke brukte den makten som bodde i ham. Det samme må sies om alle delene av fornedrelsen: om hans fattigdom, hans tretthet, hans begrensede viten og hele hans ringe stand.

Også da han ble tatt til fange, viste Kristus med stor kraft at han bare lot være å bruke den guddommelige makten han rådde over. Han lot vaktstyrken binde seg, men like før slo han den samme styrken til jorden med ett ord (Joh 18,6.12).

Det har også grunn i Skriften når den lutherske bekjennelsen og de lutherske lærerne legger til at Kristus ikke avsto fra all bruk av sin guddommelige herlighet, bare fra den fulle bruken. Der embetet hans krevde det, brukte Kristus sin guddommelige herlighet. Ved undrene han gjorde på jorden, åpenbarte han sin herlighet, og disiplene så den, «en herlighet som den en enbåren Sønn har fra sin Far» (Joh 1,14).

Heller ikke fra å holde verden oppe og styre den var han utelukket etter menneskenaturen i fornedrelsen: «Min Far arbeider inntil nå, også jeg arbeider» (Joh 5,17). Og når han lærte på jorden, talte han ikke «av jorden» som profetene og apostlene, men som den som «er i Faderens favn», den som er «i himmelen» (Joh 3,31–32; 1,18; 3,13).

I Kristi jordeliv er det hans frelserembete som avgjør når han bruker den guddommelige herligheten og når han lar være. Dette embetet var ikke bare å åpenbare Gud ved å lære. Det omfattet også at han i menneskenes sted skulle være lydig mot loven, lide og dø.

Etter Skriftens beretning levde Kristus hele tiden for sitt embete. Han levde her på jorden som tjener for Gud og menneskene, ikke for seg selv: «Menneskesønnen er ikke kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv til en løsepenge i manges sted» (Matt 20,28). «Heller ikke Kristus levde seg selv til behag» (Rom 15,3; se også «Guds tjener» i GT, Jes 42,1; Sak 3,8).

Hadde Kristus levd for seg selv, trengte han ikke å stå fram i den ringe skikkelsen der folk holdt ham for døperen Johannes, Elia, Jeremia eller en av profetene (Matt 16,14). Med guddommens fylde i seg kunne han ha stått fram slik at alle måtte rope: «Der går Gud på jorden!» Når selv et lys i en lykt stråler gjennom den, hvordan skulle da ikke hans menneskenatur, der hele guddommens fylde bodde, ha strålt av herlighet om han hadde brukt den!

Noe av denne skikkelsen så de tre disiplene på forklarelsens berg: «Hans ansikt skinte som solen, og klærne hans ble hvite som lyset» (Matt 17,2). I den skikkelsen skal alle se ham når han kommer «i sin herlighet» (Matt 25,31). Men i den skikkelsen, som ville ha vært den naturlige for ham som Gud og menneske, kunne han ikke ha

vært under loven, lidd og dødd. Foreldrene, folket, yppersteprestene, Pilatus og soldatene – alle ville ha flyktet forferdet fra ham.

Derfor begrenset Kristus, for sitt frelserembetes skyld, bruken av sin guddommelige majestet. Han sto ikke fram som herre, men som tjener, ikke som Gud og menneske, men som et menneske lik andre mennesker, og han døde til og med døden på korset.

Alt dette gjorde han av kjærlighet til Gud: «For at verden skal vite at jeg elsker Faderen og gjør slik som Faderen har befalt meg – stå opp, la oss gå herfra!» (Joh 14,31) – nemlig til lidelsen. Og han gjorde det av kjærlighet til menneskene: «Ingen har større kjærlighet enn denne at han setter sitt liv til for vennene sine» (Joh 15,13). Dette er Kristi fornedrelse.

Fil 2,5–11

Det er denne læren vi også finner i Fil 2,5–11. Teologene er svært uenige om stedet, men det er ikke apostelens skyld, for hensikten er klar.

For å verne om enheten formaner apostelen de kristne til å tjene hverandre i ydmykhet: «Gjør ikke noe av ærgjerrighet eller av lyst til tom ære, men akt hverandre i ydmykhet høyere enn dere selv. Ingen må bare se på sitt eget, men enhver må også ha de andres gagn for øye» (v. 3–4). Formaningen får tyngde ved Kristi eksempel: «La dette sinn være i dere, som òg var i Kristus Jesus» (v. 5).

Hvilket sinn hadde så Kristus Jesus? Han «uttømte seg selv». Hva denne uttømmelsen besto i, sier apostelen selv, både negativt og positivt. Negativt: Kristus Jesus, som var i Guds skikkelse, prunket ikke med at han var Gud lik (v. 6). Positivt: Kristus Jesus tok en tjeners skikkelse på seg, ble lik andre mennesker og ble derfor heller ikke funnet av menneskene som Gud og menneske, men som et vanlig menneske (v. 7).

Deretter viser apostelen særskilt hvilken tjeneste Kristus fornedret seg til: Han fornedret seg selv og ble lydig mot Guds vilje til døden – ikke en alminnelig død, for eksempel i sengen, men «døden på korset» (v. 8).

Her er det blitt spurt: Besto den ydmykheten som apostelen stiller fram til etterfølgelse, i at Guds evige Sønn ble menneske? Eller i at Guds Sønn, som var blitt menneske, i sitt jordeliv ikke sto fram i guddommelig skikkelse, men som et vanlig menneske? Reformerte

teologer og de moderne kenotikerne hevder det første; lutheranerne lærer samstemmig det siste.

Det avgjør ikke saken at «han som» viser tilbake til Kristus Jesus, den menneskeblitte Sønn, for han kan stå som subjekt også når utsagnet gjelder den guddommelige natur (Joh 6,62). Mer vekt har det at Skriften ellers aldri stiller menneskevordelsen fram til etterfølgelse, bare sinnet og ferden til den som er blitt menneske. Det som slett ikke kan etterlignes, kan ikke være et eksempel.

Helt avgjørende er det likevel at apostelen her ikke sier et ord om menneskevordelsen eller om at Kristus tok på seg menneskenaturen.

Tvert imot sier han uttrykkelig at uttømmelsen var at Kristus Jesus ikke sto fram i verden «i Guds skikkelse», som Gud og Herre, men «i en tjeners skikkelse», som en tjener og et vanlig menneske, og slik ble funnet av menneskene. (*Luther viser grundig at «Guds skikkelse» ikke betyr det guddommelige vesen eller den guddommelige natur, og at «tjenerskikkelse» ikke betyr menneskenaturen. I begge tilfeller betyr «skikkelse» måten å opptre og ferdes på. At noen misforstår denne «fine teksten», kommer av at de «ikke akter på St. Paulus' måte å tale på».*)

Meyer mener riktignok at «i Guds skikkelse» betegner Kristus etter den guddommelige natur, før han ble menneske. Han viser til Kol 1,15, der Kristus kalles «et bilde av den usynlige Gud», og Hebr 1,3, der han kalles «avglansen av hans herlighet». Men disse stedene er av et annet slag. Der er Kristus etter guddommen ikke «i» Guds bilde, men selv bildet, ikke «i» glansen, men selv glansen. Uttrykket «i Guds skikkelse» passer altså ikke på Kristus etter guddommen.

Men det passer på Kristus etter menneskenaturen. Er mennesket Kristus Gud, og bor hele guddommens fylde legemlig i hans menneskenatur, da er menneskenaturen nettopp derfor «i Guds skikkelse». Den eier den guddommelige herlighet.

Når herligheten likevel ikke helt og fullt virker og stråler fram i jordelivet, men Kristus går på jorden i en tjeners skikkelse og i sin ferd viser seg helt lik andre mennesker, som ikke er Gud, kan det bare komme av én ting: Han har uttømt seg selv. Etter menneskenaturen ga han avkall på den guddommelige skikkelsen i måten han sto fram på, og tok i stedet en tjeners skikkelse, slik frelsen krevde det.

Til slutt står uttømmelsen i motsetning til opphøyelsen som følger. Besto uttømmelsen i at Kristus tok på seg menneskenaturen, måtte

opphøyelsen – som motsetning – være at han la menneskenaturen av. Da ville han ikke være Gud og menneske i noen av stendene, og det er meningsløst. (*Dorner peker også på at en uttømmelse som helt foregikk i det usynlige, før menneskevordelsen, ikke kunne stilles fram for filipperne som eksempel, og at Ordet før menneskevordelsen ikke kunne bli opphøyet, v. 9.*)

Vi må derfor bli stående ved at Filipperbrevet taler om en uttømmelse der Kristus etter menneskenaturen avsto fra å bruke den guddommelige herlighet han hadde i kraft av den personlige forening – så langt hans stilling som tjener for Gud og menneskene krevde det. Ordene i Fil 2,6–9 beskriver den rustningen Kristus tok på seg for å utføre sitt embete da han trådte inn i menneskenes sted. Luther kaller treffende fornedrelsen Kristi «tjenende skikkelse».

Det er en underlig rustning. En verdslig kriger spenner sverdet ved siden og streber oppover. Kristi rustning går motsatt vei: Han uttømte seg selv, ble ringe, helt ringe. Men det lå i det verket han skulle gjøre. Det gjaldt ikke å erobre byer, heller ikke å slynge djevelen i helvete med et maktord. Det gjaldt – etter den frelsesvei Gud hadde valgt – å betale menneskenes skyld ved i deres sted å være lydig, lide og dø.

Det kunne riktignok ikke skje ved at Kristus la av guddommen, helt eller delvis. Han kunne ikke være uten sin guddom i fornedrelsens stand. Han måtte henge hele guddommens tyngde på sin lydighet, sin lidelse og sin død, slik Skriften vitner (Gal 4,4–5; Rom 5,10).

Selv midt i døden måtte han være den veldige Gud for å kunne overvinne døden ved døden, reise sitt legemes tempel igjen (Joh 2,19–21) og ta livet tilbake (Joh 10,18). Konkordieformelen minner med rette om at Jesus Kristus «ikke døde som et vanlig menneske, men med og i sin død overvant synden, djevelen, helvete og den evige fordømmelse».

Men for å kunne være lydig, lide og dø i menneskenes sted måtte han ikke bare tilsynelatende, men virkelig avstå fra å bruke sin likhet med Gud. Hvordan det var mulig, kan vi ikke fatte med forstanden; vi tror det fordi Skriften vitner om det. Luther sier det i salmen: «Han førte sin makt i all hemmelighet, han gikk i min fattige skikkelse; djevelen ville han fange.»

Siden han som var og ble Gud, også etter menneskenaturen rådde over Guds skikkelse, er det ikke urimelig her å tenke på den første og

den andre Adam. Den første Adam var bare et menneske og ville ved slangens forførelse bli lik Gud (1 Mos 3,5); slik kom synden og døden inn i verden.

Den andre Adam er ikke bare et menneske, han er «av himmelen» (1 Kor 15,47). Han er Gud og derfor også etter menneskenaturen i Guds skikkelse. Men i stedet for å prunke med det ble han som et ringe menneske. Slik er synden og døden opphevet, og skaden etter den første Adams vilje til å være Gud er gjort god igjen.

Enkeltheter i Fil 2,5 ff.

Ordet for at Kristus «var» i Guds skikkelse (*hyparchōn*), sier sterkere enn det vanlige «å være» (2 Kor 8,9) at det faktisk var slik: «da han befant seg i Guds skikkelse», som den rike mannen «var i pine» (Luk 16,23).

Det er brukt mye unødig lærdom på om ordet *harpagmos* betyr selve røveriet eller det røvede, byttet. Språkforskerne har kommet til motsatte resultater. Men sammenhengen avgjør at det betyr det røvede: «å være Gud lik» er en tilstand, og ingen kan tenke seg en tilstand som en røverhandling.

Også rettroende har omskrevet ordene slik: Kristus holdt det ikke for noe fremmed å være Gud lik, men for noe som tilkom ham med rette. Det kunne ordene bety om motsetningen som følger, sa det samme. Men den taler ikke om at Kristus brukte noe som var hans med rette; den sier at han uttømte seg selv og tok en tjeners skikkelse. Sammenhengen bestemmer derfor meningen slik: Kristus prunket ikke med at han var Gud lik, han viste det ikke fram.

«I Guds skikkelse» og «å være Gud lik» gjelder samme sak; apostelen tar det første opp igjen med det andre. Det nye i tanken ligger i at han «ikke holdt det for et røvet bytte». Like lite som «Guds skikkelse» betegner «å være Gud lik» det guddommelige vesen. Det er den guddommelige måten å vise seg på, som ville ha vært den naturlige for Kristus etter menneskenaturen, der hele guddommens fylde bodde legemlig – hvis han ikke hadde «uttømt seg selv idet han tok en tjeners skikkelse på seg».

I de tre forklarende leddene i vers 7 sier apostelen fullt ut at Kristus ved uttømmelsen virkelig opptrådte som et vanlig menneske. Verbet *kenoō* («uttømme») står ellers i Rom 4,14; 1 Kor 1,17; 9,15 og 2 Kor 9,3 og betyr å tømme, gjøre til intet. Hver gang avgjør sammenhengen

hva som blir gjort til intet. I Rom 4,14 er troen «blitt unyttig» hvis de som holder seg til loven, er arvinger, for gjerninger og tro opphever hverandre i rettferdiggjørelsen. I 1 Kor 1,17 skulle Kristi kors «tape sin kraft» ved vise ord.

Slik avgjør sammenhengen også i Filipperbrevet hvordan Kristus uttømte seg. Det står ikke et ord om at han la av guddommen, helt eller halvt, og heller ikke om at han tok på seg menneskenaturen. Uttømmelsen besto i at Jesus Kristus, som befant seg i Guds skikkelse, ikke viste fram at han var Gud lik, men tok en tjeners skikkelse og kom i menneskers liknelse. Derfor ble han funnet av folk som bare et menneske, ikke som Gud og menneske.

Det gikk så langt at folk kunne holde ham for døperen Johannes eller en av profetene, trass i undrene hans. Hadde han brukt sin likhet med Gud som på forklarelsens berg, ville det ikke ha vært mulig. Langt mindre ville høydepunktet i vers 8 ha vært mulig: «Han fornedret seg selv og ble lydig til døden – ja, døden på korset.» Som Meyer sier, er det en stigning: Også uttømmelsen var en fornedrelse, men i den skammelige døden kom fornedrelsen tydeligst fram.

Luther sier om ordene «fornedret seg selv»: Ut over at han ble som et menneske, «gjorde han enda mer og ble ringere enn alle mennesker … og tjente alle mennesker med den høyeste tjeneste, at han ga sitt legeme og liv for oss», og det i den mest skammelige død, på korset. «Men alt dette gjorde han sannelig ikke fordi vi var verdige til det … men for å være lydig mot Faderen.»

Om dette stedet sier Luther: «Å, hvilke ord taler St. Paulus her! Han må ha vært brennende, glad og frimodig.»

Han viser at fornedrelsen skjedde i lydighet mot Guds vilje og derfor åpenbarer Guds hjerte mot oss: «Her lukker St. Paulus med ett ord himmelen opp og lar oss se inn i avgrunnen av Guds majestet og skue den usigelig nådige vilje og kjærlighet i Faderens hjerte mot oss. Vi skal kjenne hvordan det fra evighet har behaget Gud det som Kristus, den herlige person, skulle gjøre for oss og nå har gjort. Hvis hjerte skulle ikke smelte av glede her? Hvem skulle ikke elske, love og takke, og gjerne bli all verdens tjener, ja, mindre enn intet, når han ser at Gud selv har ment ham så kjært? … Å, hvor mange troens predikanter tror de vet alt og har aldri smakt noe av dette! De smaker det ikke, derfor kan de heller ikke gi det videre.»

Gale oppfatninger av Kristi fornedrelse

1. Først må vi avvise den oppfatningen at fornedrelsen er det samme som menneskevordelsen. Også rettroende lærere har kalt menneskevordelsen en fornedrelse i betydningen nedlatenhet. Det er da også en underfull nedlatenhet at den majestetiske Gud tar en menneskenatur inn i sin person.

Men her gjelder det den fornedrelsen som Skriften stiller opp mot opphøyelsen som fulgte. Opphøyelsen består ikke i at Kristus la av menneskenaturen. Like lite består fornedrelsen i at han ble menneske. Den består i at Guds Sønn ble et ringe menneske, det vil si at han etter menneskenaturen tok en tjeners skikkelse på seg, enda Guds skikkelse sto til hans rådighet.

Også Strong sier med rette at fornedrelsen ikke kan ha bestått i at Ordet ble forent med menneskenaturen, for den foreningen varer ved i opphøyelsen. Derfor skiller de lutherske lærerne mellom menneskevordelsen og fornedrelsen, selv om de faller sammen i tid. Skillet er like sikkert riktig som at det var fornedrelsen som tok slutt med opphøyelsen – ikke det at Kristus er menneske.

2. Dernest må vi avvise den moderne kenotiske oppfatningen av fornedrelsen. Kjernen i den er at den på ulike måter og i ulik grad reduserer Kristi guddom. Som vi har nevnt flere ganger, sprang den ut av frykt for at en guddom som ikke var redusert, ville trykke så hardt på menneskenaturen at den ble kvalt, og at det da ikke kunne være tale om at Kristus utviklet seg «som et virkelig menneske». For å lette trykket og gi menneskenaturen luft til å leve og utvikle seg, letter kenotikerne guddommen.

Noen av dem, halvkenotikerne (Thomasius, Delitzsch, Luthardt), lar Guds Sønn legge av de guddommelige egenskapene som virker ut mot verden: allmakten, allvitenheten og allestedsnærværelsen. Andre, helkenotikerne (Gess, von Hofmann, Frank), letter trykket enda mer og lar Sønnen også gjøre sitt guddommelige jeg om til et menneskelig jeg.

Mot denne moderne kenotiske læren må vi framfor alt si at den strider mot den historiske virkeligheten. Det som kenotikerne – de hele og de halve – sier at Kristus manglet, tillegger Skriften ham i hans jordeliv. Også her viser det seg at fakta ikke retter seg etter menneskenes tanker. Kristus gjør med stor kraft krav på sitt evige

guddommelige jeg også i fornedrelsen. Da jødene ville gjøre hans jeg til noe som ikke en gang var femti år gammelt, sa han til dem: «JEG ER før Abraham ble til» (Joh 8,58).

Like klart tillegger Kristus seg i fornedrelsen de guddommelige egenskapene som virker ut mot verden. Da jødene anklaget ham for å arbeide på sabbaten mot loven, sa han: «Min Far arbeider inntil nå, også jeg arbeider» (Joh 5,17).

Når han holder verden oppe, er han også allestedsnærværende i den, for der Gud virker, der er han (Sal 139,7–8; Apg 17,27–28). Også allvitenheten er i Kristus i fornedrelsen, for han lærte på jorden ikke «av jorden», men ut fra guddommelig viten (Joh 1,18; 3,31–32). (*Heller ikke kan en med «særlig menneskelig skarpsinn» forklare det vi leser i Joh 1,48 ff.; 2,24–25; 4,17–18 og 11,14.*)

Den kenotiske læren om guddommelige egenskaper som ble lagt av, og om et guddommelig jeg som ble «gjort om», er altså en dogmatisk konstruksjon som strider mot Skriften og den virkeligheten Skriften forteller om.

Men den moderne kenotiske læren strider ikke bare mot det Skriften forteller. Den strider også mot fornuften og den naturlige gudskunnskapen, for ikke bare Skriften, men også den naturlige gudskunnskapen lærer at Gud er uforanderlig.

Riktignok byttet hedninger som ga seg ut for å være vise, «bort den uforgjengelige Guds herlighet mot et bilde, en avbildning av et forgjengelig menneske» (Rom 1,22–23). Men det gjorde de fordi de holdt nede i urettferdighet den gudskunnskapen skaperverket gir dem (Rom 1,18–20). Også nyere teologer har med rette pekt på at den moderne kenotiske læren strander allerede på at Gud er uforanderlig.

Til sist ødelegger den moderne kenotiske læren også den kristne læren om Den hellige treenighet. Det finnes ikke tre utgaver av det guddommelige vesen, bare én. Like lite finnes det tre guddommelige allmakter eller tre guddommelige virkninger i verden, bare én allmakt. Når kenotikerne nekter at Guds Sønn virket med allmakt i fornedrelsen, må de, om de er konsekvente, også nekte Faderens og Den Hellige Ånds allmakt – eller lære tre allmektige, tre herrer og tre guder.

Kristus tillegger seg uttrykkelig, også i fornedrelsen, at han har ett og samme vesen som Faderen: «Jeg og Faderen er ett» (Joh 10,30).

Han tillegger seg også én og samme allmaktsvirkning som Faderen: «For det han gjør, det gjør Sønnen likeså» (Joh 5,19). (*Kristus sier her ikke bare at han virker likt med Faderen, men at hans virke er det samme som Faderens.*) Og han tillegger seg det samme uforandrede forhold til Faderen: «Faderen er i meg, og jeg i Faderen» (Joh 10,38; 14,10); han er «i Faderens favn» (Joh 1,18).

Kenotikerne viser med urette til steder der Kristus i sine jordiske dager ber Faderen og får av ham (Joh 11,41–42; Luk 22,42–43: «Da viste en engel fra himmelen seg for ham og styrket ham»). Slike ord gjelder Kristus etter menneskenaturen, og de får sin fulle rett når vi holder fast ved at han ikke brukte den herligheten som bodde i menneskenaturen.

Så langt han ikke brukte den, ba han og tok imot fra Gud som ethvert annet menneske. Slik bønn og mottakelse hører med til at han ga avkall på å bruke herligheten og «kom i menneskers liknelse» (Fil 2,7).

Den gamle læren om uttømmelsen – at Kristus etter menneskenaturen avsto fra å bruke den guddommelige majestet – lar altså de stedene som taler om at han ba og tok imot, komme helt til sin rett. De nye kenotikerne gjør derimot ikke rett mot den rekken av skriftord som viser at Kristus i fornedrelsen eide både det guddommelige jeg og de egenskapene som virker ut mot verden.

Det er også klart at den uttømmelsen som består i at Kristus ikke brukte den guddommelige herligheten, gir god nok plass til at han utviklet seg «som et virkelig menneske» og levde «et sant menneskeliv».

Der allmakten ikke blir brukt, blir det flukt, tretthet, sult, lidelse og død. Der allvitenheten ikke blir brukt, blir det vekst i visdom (Luk 2,52), søvn (Matt 8,24), uvitenhet om den ytterste dag (Mark 13,32) og om døden var nødvendig (Matt 26,39). Innvendingen at det ikke kan skilles mellom å eie og å bruke de guddommelige egenskapene som er meddelt menneskenaturen, har vi alt svart på.

Vi minner igjen om Böhls forstandige ord: «Hvordan denne selvuttømmelsen kan gjøres forståelig, kan vi ikke si. Å bekjenne at vi intet vet, er her den høyeste visdom … Vi kan ikke si hvordan han kunne fornekte og så å si glemme allvitenheten. Men at han ikke brukte den, står historisk fast.» (*Böhl vakler riktignok andre steder, men evangeliene*

vitner hele veien at Kristus også i fornedrelsen visste at han var Gud, Joh 10,30; Matt 16,16; 26,63–64.)

Hase holder også fram for halvkenotikerne at de skaper gudmenneskets jordiske livsenhet på bekostning av den guddommelige natur: «Det går nå en gang over all menneskelig fornuft hvordan han som ikke hele verdensaltet kunne romme, kunne lukke seg inne i en jomfrus skjød, og hvordan menneskebarnet som var blitt ett med den Allvitende, kunne utvikle seg som et menneske.»

Kort sagt har den lutherske læren om fornedrelsen – at Kristus etter menneskenaturen ikke brukte den guddommelige herligheten – disse gode sidene. **1.** Den stemmer helt med Skriften, det vil si med den historiske virkeligheten. **2.** Den lar Kristi guddom være urørt og trenger ikke å finne opp en Gud som legger av en del av sine guddommelige egenskaper, eller som til og med gjør sitt guddommelige jeg om til et menneskelig jeg. **3.** Den lar Kristi menneskenatur komme helt og fullt til sin rett. For når Kristus ikke bruker sin guddommelige herlighet – når Ordet så å si hviler –, eier han den som om han ikke eide den, og går derfor helt inn i menneskers liknelse, i liv og død.

Bekjennelsen og de lutherske teologene er helt klar over at vi med dette bare framstiller de fakta Skriften forteller, uten å forklare hvordan de er mulige. Men også halvkenotikerne og helkenotikerne står til slutt overfor et uforklarlig mysterium.

Halvkenotikerne har strøket de guddommelige egenskapene som virker ut mot verden, men beholder Guds Sønns guddommelige jeg, og dermed det ufattelige at Gud og menneske kan være ett jeg. Helkenotikerne kan, som alle som nekter læren om de to naturene, ikke forklare hvordan en så enestående person som den vi møter i Kristus i historien, kunne bli til. Det innrømmer Ritschl. Når de ofrer halve eller hele Kristi guddom for å gjøre Kristi person begripelig, har de altså ofret den forgjeves.

3. Til sist ville det også stride mot Skriften å forstå fornedrelsen bare som en skjuling (*krypsis*) og ikke samtidig som et virkelig avkall (*kenosis*) på å bruke den guddommelige herligheten. Vil vi ikke la oss dra inn i den forvirringen som rådde på dette punktet i den kryptisk-kenotiske striden, og som ennå ikke er borte fra dogmehistorien, må vi først slå fast i hvilken dobbel betydning Skriften lar oss tale om at den guddommelige herligheten var «skjult» i fornedrelsen.

Nyere dogmehistorikere taler ofte som om Konkordieformelens ord om at herligheten var «skjult» og «holdt hemmelig» i fornedrelsen, røper doketisme – læren om at Kristus bare så ut til å være menneske – og et usaklig kompromiss mellom «schwabere og saksere».

Men når Skriften sier at Kristus i fornedrelsen åpenbarte sin herlighet ved guddommelige gjerninger, for eksempel da han gjorde vann til vin (Joh 2,11), lærer den nettopp at herligheten ellers – bortsett fra slike enkelte åpenbaringer – var skjult, tildekket eller holdt hemmelig. Med andre ord: Det er Skriftens lære at Kristus i jordelivet som regel eide den guddommelige herligheten i det skjulte.

Men vi må gå et skritt videre. Ser vi på Kristus når han av og til brukte sin guddommelige herlighet – da han gjorde vann til vin og stilte stormen –, ser vi at han heller ikke da strålte av guddommelig herlighet som på forklarelsens berg. Han sto for menneskene i en tjeners skikkelse, «i menneskers liknelse … funnet som et menneske».

Også når han av og til brukte herligheten, var den altså skjult av tjenerskikkelsen. Tjenerskikkelsen skjulte den så mye at onde mennesker kunne si at undrene hans kom fra Satan (Matt 12,24). Herlighetsskikkelsen på forklarelsens berg så bare tre disipler, og de ble pålagt å tie om den til etter oppstandelsen (Matt 17,9).

Etter Skriften var det altså i fornedrelsen ikke bare skjult at han eide herligheten, også bruken av den var skjult. Derfor brukte ikke bare Luther og schwaberne, men også Chemnitz og sakserne ordene «skjule» og «holde hemmelig» om fornedrelsens stand. Derfor gikk denne språkbruken også inn i Konkordieformelen uten noe «kompromiss», når den sier at Kristus hadde den guddommelige herligheten fra unnfangelsen, men «i fornedrelsens stand holdt den hemmelig og ikke alltid, men når han ville, brukte den». Det er Franks fortjeneste at han i nyere tid har pekt på dette.

Vi må derimot avvise at Kristus ikke virkelig avsto fra den fulle bruken av sin guddommelige majestet, men bare holdt den fulle bruken skjult. Det ville stride mot den historiske virkeligheten, mot den tjenerskikkelsen som Skriften beskriver, og som var nødvendig for at frelsen skulle bli fullført ved Kristi stedfortredende fyllestgjørelse (*satisfactio vicaria*) – det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden.

Derfor avviste også teologene fra Tübingen i den kryptisk-kenotiske striden at Kristus brukte majesteten fullt ut i fornedrelsen. De begrunnet det med at Kristi lidelse og død og hele frelsesverket da ville ha vært umulig.

Etter Skriften var Kristus ikke bare tilsynelatende, men virkelig fattig. Han gikk virkelig fram i visdom. Han visste virkelig ikke visse ting til visse tider. Han ble virkelig funnet i sin ferd som et menneske, og han ble virkelig tatt til fange, naglet til korset og drept. Alle disse tilstandene og hendelsene i Kristi jordeliv innebærer at han ikke bare tilsynelatende, men virkelig avsto fra den fulle bruken av sin guddommelige herlighet.

Nettopp Luther avviser her med kraft all tilsynelatenhet og bare tildekking. Om Mark 13,32 sier han: «Her trengs ikke den forklaringen at ‹Sønnen vet ikke› betyr: Han vil ikke si det. Hva skal en med en slik forklaring? Kristi menneskenatur har, som et annet hellig, naturlig menneske, ikke alltid tenkt, talt, villet og virket alle ting.»

Det samme sier Konkordieformelen: Kristus «gikk virkelig fram i all visdom og nåde hos Gud og mennesker», og derfor viste han sin majestet «ikke alltid, men når han ville» – inntil han etter oppstandelsen helt la av tjenerskikkelsen, men ikke naturen, og tok den guddommelige majestet i full bruk.

Det er heller ikke riktig når teologene fra Tübingen i striden blir framstilt som talsmenn for en ren skjuling. Allerede Calov tok dem i forsvar: De bekjente at Kristus tømte seg for den fulle bruken av majesteten, og at uttømmelsen ikke bare var en skjuling. Ellers, sa de, ville Kristus ha vært åpenbart og opphøyet i herlighet fra unnfangelsen av, og han kunne verken lide eller dø, enda han kom til verden for det.

Også schwabere som Brenz og Andreä avviste all tilsynelatenhet i Kristi jordeliv og lærte at han virkelig ikke brukte herligheten i fornedrelsen. Brenz skriver at Kristus etter sin guddommelige skikkelse fra første stund kunne ha vist seg i et himmelsk legeme. «Men fordi det var fornedrelsens tid, ville han bli lik et annet menneske og være underlagt de menneskelige svakhetene.» Han ble født, vokste, sultet, tørstet og ble trett, fikk ingen plass i herberget, gikk fattig omkring og vasket disiplenes føtter: «Han ville bli lik menneskene for deres frelses skyld, men uten synd.»

Schwaberne sier også i sin «Erklæring» fra 1565 at Kristus i fornedrelsen «ikke har visst alt, ikke sett alt, ikke hørt alt, ikke gjort alt», enda Guds kraft er uendelig. Da han døde og lå i graven, hørte, så og talte han ingenting med sitt legeme, og likevel forlot ikke Guds Sønn legemet, men ble personlig forent med det. Slik ser og hører heller ikke et menneske som sover, noe, og likevel er han et helt menneske. At striden gjaldt andre ting enn den fulle bruken av herligheten i fornedrelsen, vil gå fram av det følgende.

Den kryptisk-kenotiske striden

I begynnelsen av 1600-tallet (1619–1627) førte teologene i Tübingen (Lukas Osiander, Melchior Nicolai, Theodor Thumm) og i Giessen (Balthasar Mentzer, Justus Feuerborn) innenfor den lutherske kirke en strid om fornedrelsens stand. Navnet kommer av de to greske ordene: *krypsis* («skjuling») og *kenosis* («uttømmelse»). Etter oppdrag fra kurfyrsten av Sachsen ga de saksiske teologene i 1624 ut en avgjørelse i striden, *Decisio Saxonica*.

Begge parter, også teologene fra Giessen, erklærte at de ville holde fast ved at Kristus i fornedrelsen etter menneskenaturen eide den guddommelige majestet. Giessen-teologene hører altså ikke sammen med moderne kenotikere som Thomasius, som frakjenner Kristus i fornedrelsen de «relative» guddommelige egenskapene etter den guddommelige natur, og dermed også etter den menneskelige. Striden gjaldt først og fremst hvor langt Kristus etter menneskenaturen brukte den guddommelige herligheten som var meddelt den ved den personlige forening.

Det blir ofte sagt at Giessen sto for en virkelig uttømmelse av bruken, Tübingen for en ren skjuling av bruken. Men det er en svært unøyaktig beskrivelse. Tübingen-teologene lærte at Kristus holdt den guddommelige herligheten tilbake når han utførte sitt ypperstepresteli ge embete på jorden, altså når han fullførte frelsesverket og gjorde fullt opp for synden i vårt sted. Så langt lærte heller ikke de en ren skjuling, men et virkelig avkall på å bruke den guddommelige majestet. Thumm sier uttrykkelig at Kristus holdt tilbake bruken av allmakten.

Den egentlige uenigheten gjaldt Kristi kongelige embete. Spørsmålet ble stilt slik: «Var gudmennesket Kristus i fornedrelsen etter sin menneskenatur nærværende hos skapningene, og styrte han hele

universet?» Til dette spørsmålet kan vi verken svare ja eller nei. Vi må dele det.

Vi må holde bestemt fast ved at Kristus i fornedrelsen også etter menneskenaturen var nærværende hos skapningene. Selvsagt ikke på den synlige, stedlige måten han var i krybben i Betlehem og i templet i Jerusalem, men på den «tredje», «overnaturlige, guddommelige måten» som han er én person med Gud på. Vi må aldri glemme: Fordi Kristi menneskenatur er tatt opp i Guds Sønns person, er den nettopp derfor overalt der Guds Sønns person er. Etter at Guds Sønn ble menneske, finnes det – også i fornedrelsen – ingen Guds Sønn utenfor hans menneskenatur.

Det er gitt med selve menneskevordelsen: «Ordet ble kjød» (Joh 1,14). Og det blir sagt særlig sterkt når Skriften sier at hele guddommens fylde bor i Kristi menneskenatur som i sitt legeme (Kol 2,9). Hvor vi enn tenker oss Guds Sønn i verden – også i fornedrelsen –, der må vi la ham bli innenfor sin menneskenatur. Ellers gjør vi den personlige forening om til en forening slik Gud er forent med de troende (*unio mystica*), eller til at Gud bare holder menneskenaturen oppe – og da har vi gitt den opp.

Konkordieformelen sier denne sannheten med Luthers kjente ord: «Nå er Kristus et slikt menneske som overnaturlig er én person med Gud, og utenom dette mennesket er det ingen Gud. Derfor må det følge at han også etter den tredje, overnaturlige måten er og kan være overalt der Gud er, og at alt er helt og fullt av Kristus, også etter menneskenaturen … Kunne du vise meg et sted der Gud var og ikke mennesket, da var personen alt splittet … Nei, kamerat, der du setter Gud for meg, der må du sette menneskenaturen med. De lar seg ikke skille og rive fra hverandre. Det er blitt én person, og den skiller ikke menneskenaturen fra seg.»

Bare to slags folk kan ut fra sitt gale standpunkt nekte at Kristus etter menneskenaturen er nærværende hos skapningene. Det ene er de reformerte, fordi de lar Guds Sønn også etter menneskevordelsen være like mye utenfor som innenfor sin menneskenatur (det såkalte *extra Calvinisticum*) og dermed slipper den personlige forening.

Det andre er de moderne kenotikerne, som har fått den underlige tanken at Guds Sønn etter sin guddommelige natur oppga sin stilling i verden og trakk seg tilbake fra skapningene ved å legge av allmakten,

allvitenheten og allestedsnærværelsen. Var Guds Sønn i fornedrelsen uten allmakt og allestedsnærværelse etter sin guddommelige natur, kunne han selvsagt heller ikke gjøre den menneskenaturen han hadde tatt inn i sin person, nærværende hos skapningene.

Den som vil holde seg fri både for *extra Calvinisticum* og for den moderne kenotiske læren, må verken nekte eller tolke bort at Kristus i fornedrelsen også etter menneskenaturen var nærværende hos skapningene. Der lutherske teologer gjorde det, i striden og senere, kom de til kort overfor Skriften og bekjennelsen. De kom også i strid med seg selv. For de ville jo holde fast ved den personlige forening og ved den grunnsetningen som uttrykker den mot den reformerte villfarelsen: Verken er kjødet utenfor Ordet, eller Ordet utenfor kjødet.

Den andre delen av spørsmålet er om Kristus i fornedrelsen også etter menneskenaturen styrte hele universet. Her må vi svare nei hvis det menes at menneskenaturen alt i fornedrelsen tok del i verdensstyret i samme grad som i opphøyelsen – altså ved å bruke majesteten fullt ut – og at forskjellen bare var at det som skjedde i det skjulte i fornedrelsen, ble åpenbart i opphøyelsen.

Men på dette punktet er det gjort feil på begge sider, både i striden og senere. Derfor må vi ut fra Skriften beskrive hvilken stilling Kristus etter menneskenaturen hadde i verden før og etter opphøyelsen.

Også i fornedrelsen har Kristus etter menneskenaturen en stilling i verden. For det første fordi undrene han gjorde i fornedrelsen, skjedde ved hans menneskenatur. Når Kristus gjorde vann til vin, stilte stormen, drev fisken inn i garnet og vakte opp døde, var det sannelig en veldig maktvirkning på verden og naturen. Men den skjedde ikke utenfor, men innenfor hans menneskenatur og dermed ved den.

Og det var ikke et «ved» slik som når profeter og apostler gjorde under, slik de reformerte lærer. Det var et «ved» der Kristi menneskenatur var et redskap personlig forent med Guds Sønn og virket med, ikke et redskap som bare lot seg bruke.

Om dette er alle lutherske lærere enige. Det ville også *Decisio Saxonica* holde fast ved når den understreket at Kristus i fornedrelsen gjorde sine under «etter begge naturer», altså også etter menneskenaturen. Men det gjelder ikke bare de guddommelige maktvirkningene i undrene, som kom nå og da. Også når Kristus stadig og uavbrutt holdt verden oppe og styrte den, skjedde det ikke utenfor, men innenfor

hans menneskenatur, og i den forstand også ved den. Det sier han selv om seg i fornedrelsen: «Min Far arbeider inntil nå, også jeg arbeider» (Joh 5,17).

Likesom Guds Sønn ikke var til utenfor menneskenaturen i fornedrelsen, virket han heller ikke noe utenfor den, heller ikke når han holdt verden oppe og styrte den. Det forstår også den kristne kirke. Når den synger: «Han er blitt et lite barn, han som alene holder alle ting oppe», er det ikke bare en talemåte. Kirken knytter ikke opphold-delsen av alle ting til den guddommelige natur alene og holder barnet utenfor; den lar også «det lille barnet» ha del i dette verket. Det er sannheten i Tübingen-teologenes ord om at også barnet i krybben styrte verden.

Det var et feilsteg av *Decisio Saxonica* når den bare ville knytte Kristi ord «Min Far arbeider inntil nå, også jeg arbeider» til helbredelsen av den syke ved Betesda, og ikke til den stadige virksomheten i verden. Dermed kom den i strid ikke bare med sammenhengen («det han gjør, det gjør Sønnen likeså», v. 19), men også med sin egen kamp mot *extra Calvinisticum*. Enhver lære om at Guds Sønn virker gjerninger utenfor sin menneskenatur, står utenfor Skriften og den lutherske læren.

Men nå melder spørsmålet seg med full tyngde: Hva er forskjellen på stendene? Når enhver maktvirkning, også maktvirkningen på verden i fornedrelsen, skjedde innenfor menneskenaturen og i den forstand ved den, hvordan skiller da opphøyelsens stand seg fra fornedrelsens?

Svaret er: Det som særlig hører opphøyelsen til og skiller den ut, er at Kristus sitter ved Guds høyre hånd. Det betyr en guddommelig allmaktsvirkning ved menneskenaturen i en slik grad og fylde at menneskenaturen bruker den guddommelige majestet fullt ut, blir helt gjennomstrålt av den guddommelige herlighet og er satt på herskertronen i verden og kirken. Kristus er etter menneskenaturen innsatt som konge.

Hit hører det Chemnitz ofte sier om forskjellen på stendene: I fornedrelsen lot guddommen sin majestet strømme inn i og komme til syne i menneskenaturen i mindre grad, i opphøyelsen fullstendig. Uttømmelsen i Fil 2 betyr ikke at guddommens fylde ble tatt fra ham, men gjelder bruken av den.

Dette «mer» i opphøyelsen består i at Kristus er satt ved Guds høyre hånd. Det var derfor ikke talt etter Skriften når Tübingen-teologene, og før dem Brenz, ville si at Kristus etter menneskenaturen satt ved Guds høyre hånd alt i fornedrelsen, «men i en tjeners skikkelse» og ikke etter åpenbaringen.

At Kristus er «i himmelen», kan sies også i fornedrelsen (Joh 3,13). Men det er ikke det samme som å sitte ved Guds høyre hånd (se 1 Pet 3,22). Å sitte ved Guds høyre hånd hører bare opphøyelsen til. Luther sier: «Etter sin oppfarelse begynte han å sitte der. Før satt menneskenaturen ikke der» (se Mark 16,19; Ef 1,20–21).

For likesom Kristi menneskenatur forble i tjenerskikkelsen når han gjorde enkelte under, for eksempel da han stilte stormen, slik forble den også i tjenerskikkelsen og uforklaret når den tok del i det verdensstyret som etter Joh 5,17 alt fant sted i fornedrelsen.

Striden om skjult bruk og uttømmelse

Joh 17,5 – «Og nå, herliggjør du meg, Far, hos deg selv med den herlighet jeg hadde hos deg før verden ble til!» – handler om en herliggjørelse som først kommer med opphøyelsen. Den gjelder ikke bare at herligheten blir synlig utad, men også menneskenaturens egen tilstand. Først nå blir Kristi menneskenatur gjennomstrålt av den guddommelige herlighet i fylde og satt på tronen over verden, og tjenerskikkelsen er helt lagt bort.

Dette synes også teologene fra Württemberg å ha ment når de, som Brenz, sa at Kristus «etter åpenbarelsen og herliggjørelsen» først satt ved Guds høyre hånd etter oppstandelsen og himmelfarten. Men når de sa at han alt i fornedrelsens stand satt ved Guds høyre hånd, var det ikke etter Skriften, og det skapte forvirring hos dem selv og enda mer hos andre.

Dommer over striden

Hva skal vi så mene om striden mellom teologene i Tübingen og Giessen om den skjulte bruken (*krypsis*) og uttømmelsen (*kenosis*)? Calov, den skarpeste teologen på 1600-tallet, mente at de kanskje bare skilte seg i ordbruken. Giessen-teologene sa at Kristus virkelig uttømte seg i fornedrelsen, men bare med hensyn til *bruken* av den guddommelige herlighet.

Tübingen-teologene nektet ikke at han virkelig uttømte seg, men hevdet at han i det skjulte førte det allmenne herredømmet i himmelen og på jorden. (*Tübingen-teologene sa at Kristus uttømte seg for alt som kunne ha hindret forløsningsverket, hans aktive og passive lydighet. Giessen-teologene ville ikke nekte at Kristi kjød var til stede hos skapningene i fornedrelsen, men de ville ikke kalle det allestedsnærværelse.*)

Ifølge Calov kunne Giessen godta dette uten å skade den rette lære, så langt det gjaldt at Kristus eide herligheten i det skjulte, og at han heller ikke brukte den overalt og uavbrutt. «De kunne lett ha blitt enige,» sier Calov, «om de bare hadde forstått hverandre rett i stridens hete.» For Giessen-teologene nektet verken at Kristus eide guddommelig allmakt og allvitenhet, eller at han virkelig brukte dem, om ikke fullt og stadig.

Calov klandrer Württemberg-teologene for at de mot Skriften sa at Kristus satt ved Guds høyre hånd fra unnfangelsen av. Giessen-teologene holder han fram at en uten skade for den rette lære kan tale om en skjult bruk av majesteten i styringen av verden. Calov burde også ha pekt på at Giessen-teologene sporet av når de ville la Joh 5,17 («Min Far arbeider inntil nå, også jeg arbeider») gjelde bare en helbredelse og ikke styringen av verden. Også Gerhard er svært tilbakeholden og ville ikke fordømme Tübingen-teologene.

De fleste nyere teologer ser i striden et bevis på at en måtte forlate de gamle stiene i kristologien. Halvkenotikere som Thomasius sier at uttømmelsen ikke gikk langt nok: Guds Sønn måtte etter sin guddommelige natur gi avkall på å *eie* de virkende egenskapene, ellers kunne han ikke leve et virkelig menneskeliv. De fullstendige kenotikerne krever at også Guds Sønns guddommelige jeg blir gjort om til et menneskelig jeg.

Unitarer som Ritschl og Harnack vil bryte helt med «tonaturlæren», la mennesket Kristus være en egen person og finne hans «guddom» i at Gud har virket i ham på en «enestående» måte. Alt dette strider mot den historiske virkeligheten Skriften vitner om, som vi har vist.

For vår del ser vi i striden et bevis på at lutheranere lykkes dårlig når de prøver å være uenige i kristologien, så lenge de vil bli stående på det felles bibelsk-lutherske grunnlaget. Dette grunnlaget er den personlige forening (*unio personalis*) mellom Gud og menneske i Kris-

tus: Guds Sønn er etter menneskevordelsen ikke til og virker ikke utenfor sin menneskenatur. Derfor må vi avvise *extra Calvinisticum*, de reformertes lære om at Guds Sønn også er og virker utenfor kjødet.

Når lutheranere likevel blir uenige, kommer det av at de i stridens hete mister sin egen rette posisjon av syne. Det skjedde med Giessen-teologene, med de saksiske teologene som skulle avgjøre striden, og med senere teologer. **a.** De nektet at Kristus etter menneskenaturen var til stede hos skapningene, eller ville i alle fall ikke kalle det allestedsnærværelse. **b.** De viste tilbøyelighet til å holde Kristus etter menneskenaturen helt utenfor det å oppholde og styre verden.

Begge deler stred mot deres egen lære om den personlige forening, mot deres egen avvisning av *extra Calvinisticum* og mot klare ord i Skriften (Joh 3,13; 5,17). Det var dette Tübingen-teologene særlig tok anstøt av.

Riktignok innrømmet Giessen-teologene at Kristus også etter menneskenaturen grep inn i naturen i undergjerningene – da han mettet de fem tusen og stilnet stormen – uten at tjenerskikkelsen ble ødelagt.

Begge parter ville noe godt. Giessen-teologene ville verne om Kristi fornedrelse, men glemte at bare Skriftens ord kan avgjøre hvor mye bruk av den guddommelige majestet som går sammen med tjenerskikkelsen. Tübingen-teologene ville verne om den personlige forening også i fornedrelsen og holdt med rette fast ved at Guds Sønn ikke er eller virker utenfor menneskenaturen. Men de hadde ingen rett til å slutte av dette at Kristus alt i fornedrelsen satt ved Guds høyre hånd. Skriften tilskriver ham det først i opphøyelsens stand.

Hvordan striden begynte

Hvem som begynte striden, betyr lite for saken. Noen gir Tübingen-teologene skylden fordi de lærte at majesteten var «skjult» i fornedrelsen. Men denne «skjulingen» var kirkens offentlige lære gjennom Konkordieformelen, etter forbilde av Luther og Chemnitz: Kristus «holdt denne majesteten skjult i fornedrelsens stand».

Historisk er det mer riktig å si at Balthasar Mentzer i Giessen satte striden i gang. Mot de reformerte hadde han sagt at Guds allestedsnærværelse ikke skal defineres som at Gud er til stede overalt, men alltid som at han *virker* overalt. Han fikk sine egne kolleger mot seg,

og striden ble bilagt med en erklæring om at vesen og virkning ikke kan skilles i Guds allestedsnærværelse.

Men Mentzer var ikke fornøyd og ba Tübingen om en betenkning, og den gikk mot ham. Snart ble saken drøftet i offentlige stridsskrifter. Tübingen-teologene avviste både Mentzers definisjon og slutningen hans: at Kristus etter menneskenaturen ikke var allestedsnærværende i fornedrelsen. Dermed, sa de, skjøv han den personlige forening til side som grunnlaget for Kristi allestedsnærværelse etter menneskenaturen. De samme spørsmålene dukket opp igjen i den saksiske avgjørelsen (*Decisio Saxonica*).

Svar på spørsmålene i striden

Spørsmålet om Guds allestedsnærværelse skal defineres som at han er overalt, eller som at han virker overalt, bygger på en falsk motsetning. Overalt der Gud virker, der er han; han virker aldri der han ikke er. Men overalt der Gud er, virker han – eller han lar sitt virke hvile etter sitt velbehag.

Vi kan ikke ut fra Skriften si at Gud, der han er, må virke i enhver henseende. Riktignok virker Gud alltid i den forstand at skapningene bare består fordi han virker: «For i ham er det vi lever og rører oss og er til» (Apg 17,28).

Men Skriften sier også at han holder sitt virke tilbake. Gud var til stede hos kanaaneerne i alle deres misgjerninger, men han lot sin straffende hånd hvile, for amorittene hadde «ennå ikke fylt sin ondskaps mål» (1 Mos 15,16). Det samme gjelder når han viser sin godhet: «Du gir dem, de sanker. Du åpner din hånd, de mettes med det gode. Du skjuler ditt ansikt, de forferdes» (Sal 104,28–29).

Denne hvilen og dette virket finner ifølge Skriften også sted i den enestående forbindelsen mellom Gud og menneske i Kristus, slik særlig Chemnitz viser. Den samme hele guddommens fylde bodde legemlig i Kristi menneskenatur både før og etter opphøyelsen (Kol 2,9). Men i fornedrelsen virket og åpenbarte guddommen seg i menneskenaturen bare delvis og til tider, i opphøyelsen uavbrutt og fullt.

Chemnitz sier at Kristus i fornedrelsen «trakk den guddommelige kraften som bodde legemlig i ham, en stund tilbake fra å virke i og gjennom menneskenaturen, så den var dekket av svakhet». I opphøyelsen virker den «fullt, åpenbart og i herlighet».

For allestedsnærværelsen står saken derfor slik: Fra menneskevordelsen av bodde Kristi guddom ikke utenfor, men i menneskenaturen som sitt eget legeme. Derfor gjorde den også menneskenaturen til stede overalt der guddommen var, uten at menneskenaturen ble utvidet i rommet. Kristus har altså også i fornedrelsen etter menneskenaturen en virkelig og vesentlig allestedsnærværelse, ikke bare en mulig. Slik lærer Konkordieformelen: Fra menneskevordelsen av er «alt fullt av Kristus, også etter menneskenaturen, ikke på den legemlige og begripelige måten, men på den overnaturlige, guddommelige måten». Den som nekter dette, sier den, opphever den personlige forening.

Men når det gjelder hvordan majesteten virker og åpenbarer seg gjennom Kristi menneskenatur, er det ifølge Skriften et mindre og et mer. I fornedrelsen virket den delvis og til tider (Joh 1,14; 2,11; 5,17), i opphøyelsen fullt og varig (Luk 24,26; Joh 17,5; Ef 1,20–23; Matt 25,31). Slik lærer Luther, Chemnitz og Konkordieformelen.

Grunnlaget for allestedsnærværelsen

Også det spørsmålet som til slutt ble kjernen i striden, bygger på en falsk motsetning: Er grunnlaget for Kristi allestedsnærværelse etter menneskenaturen den personlige forening, Guds vilje eller opphøyelsen til Guds høyre hånd? En slik motsetning ville bare gi mening om bare en tredjedel av guddommens fylde var gått inn i menneskenaturen. Men det står fast – også for Giessen-teologene – at *hele* guddommens fylde bor legemlig i ham. Da er Guds vilje, Guds løfte og opphøyelsen ikke et grunnlag utenfor og ved siden av den personlige forening.

Fordi guddommens fylde, Guds vilje og Guds kraft er ett, kan Skriften både si at Kristus ble reist opp «ved Faderens herlighet» (Rom 6,4), og at han reiste seg selv opp og tok livet igjen av egen makt (Joh 2,19; 10,18).

Derfor innskjerper Chemnitz igjen og igjen at alt Kristus fikk etter menneskenaturen, også ved opphøyelsen, ikke kom «utenfra», men bare gjennom den personlige forening. Den som lærer annerledes, river ned den personlige forening, sier han. For en slik annen kilde ville forutsette at det fantes noe høyere enn hele guddommens fylde, som bodde i menneskenaturen fra unnfangelsen. Også Konkordieformelen begynner fire avsnitt om Kristi majestet etter menneskenaturen med ordene: «For denne personlige forenings skyld.»

Det er underlig at noen så kort tid etter Konkordieformelen kunne reise slike spørsmål. Det kan bare forklares med at Giessen-teologene og de saksiske teologene delvis hadde mistet av syne hva menneskevordelsen og den personlige forening er. Men slik vil det gå i kirken til tidenes ende. Både i den enkelte kristnes og teologs liv og i kirkens liv må den guddommelige sannhet vinnes og kjempes fram på ny, mot motstand innenfra og utenfra.

Var striden uunngåelig?

Nyere teologer mener at striden kom med en slags naturnødvendighet. Motsetningene mellom schwaberne og sakserne, særlig mellom Brenz og Chemnitz, var aldri blitt avklart, sier de, og Konkordieformelen var bare et kompromiss. Men de viktigste av disse «motsetningene» er oppdiktet, som Frank har vist.

Det er ikke noe særtrekk hos schwaberne å tale om at majesteten ble skjult i fornedrelsen. Sakseren Chemnitz bruker de samme uttrykkene hele veien, og derfor gikk de uten kompromiss inn i Konkordieformelen. Begge parter måtte beskrive fornedrelsen som at Kristus ikke brukte eller holdt skjult majesteten, for begge var enige om at han hadde den etter menneskenaturen fra unnfangelsen. (*Chemnitz sa selv i 1582 at Gud skulle bevare ham fra å si at Brenz hadde tatt feil om Kristi nærvær hos alle skapninger.*)

Det er heller ikke noe særtrekk hos sakserne å si at guddommen virker i og gjennom menneskenaturen. Også Luther kaller menneskenaturen guddommens «redskap».

Noen mener at Chemnitz bare lot seg «presse» av schwaberne til å lære at menneskenaturen fra begynnelsen eide de guddommelige egenskapene. Men så langt vi vet, har Chemnitz aldri lært annet enn at hele guddommens fylde bodde i Kristi menneskenatur fra første stund. Var det ingen motsetning, var det heller ingen grunn til kompromiss, og striden kan ikke skrives på Konkordieformelens konto. Tvert imot var den unaturlig, bedømt ut fra det lutherske standpunktet som begge parter ville holde fast ved.

Tübingen-teologene sluttet ut fra at Kristus eide majesteten, at han også i fornedrelsen satt ved Guds høyre hånd. Giessen-teologene sluttet ut fra tjenerskikkelsen at han etter menneskenaturen ikke kunne ha del i å oppholde og styre verden. Begge handlet uluthersk.

Hva som følger av at Kristus eier majesteten, og hva som går sammen med tjenerskikkelsen, lar lutheranere Skriften selv si dem. Denne grunnsetningen innskjerper Konkordieformelen sterkt. Fordi de så bort fra den, kom Tübingen i strid med skriftstedene som lar Kristus sitte ved Guds høyre hånd først fra opphøyelsen, og Giessen med dem som ikke holder ham utenfor styringen av verden i fornedrelsen (Joh 5,17).

Begge parter ble også inkonsekvente. Tübingen-teologene begrenset selv sterkt det de sa om at Kristus satt ved Guds høyre hånd i fornedrelsen. De avviste uttrykkelig at han da brukte majesteten fullt og allment, for da ville hans stedfortredende fyllestgjørelse (det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden) ha blitt umulig, og opphøyelsen ville ha blitt lagt inn i jordelivet.

Giessen-teologene begrenset på sin side sterkt påstanden om at tjenerskikkelsen ikke tålte at menneskenaturen hadde del i verdensstyret. For de lot undergjerningene, også da han stilnet stormen, skje gjennom menneskenaturen uten å si at tjenerskikkelsen dermed ble et skinn. De ville bare nekte at menneskenaturen hadde del i den uavbrutte guddommelige virksomheten i verden som Joh 5,17 taler om.

I den saksiske avgjørelsen ligger det en svært betenkelig inkonsekvens. Den hevdet mot Tübingen at hvis Kristus etter menneskenaturen hadde del i verdensstyringen, ville hele jordelivet hans – også at han var forlatt av Gud, og hans lidelse og død – bli bare et skinn.

Slik argumenterte også Zwingli mot Luther. Å «være i himmelen», som Luther ut fra Joh 3,13 tilskrev Kristus etter menneskenaturen alt i fornedrelsen, passet ikke med at han spiste, sov og døde på jorden, sa Zwingli.

Luther svarte at disse tingene passet enda mindre med at Menneskesønnen var én person med Gud. Godtar en det større, er det tåpelig ikke å godta det mindre. Slik burde også den saksiske avgjørelsen ha sagt: «Det er større at Kristi menneskenatur er én person med Gud, enn at den har del i å oppholde og styre verden. Opphever ikke det større tjenerskikkelsen, så opphever heller ikke det mindre den.» Da hadde den sluppet å tolke Joh 5,17 om.

Kort sagt: Bedømt ut fra det lutherske standpunktet var striden unaturlig. Bare de nyere teologene ser den som nødvendig, fordi de vil gjøre den store hemmeligheten at Gud ble menneske, begripelig for

fornuften. Derfor vil noen av dem beskjære Kristi guddom, og andre oppgi «tonaturlæren». Herfra kommer klagen over at Konkordieformelen er «uferdig».

Forargelsen striden voldte, var riktignok stor. Reformerte og romersk-katolske spottet. Som de nyere teologene så de i striden et bevis på at den lutherske kristologien «ikke kunne fortsette slik». Men forargelse som bryter inn på denne måten, hører i særlig grad med til historien om læren om Kristi person. Vi kan tenke på de forargelige hendelsene på kirkemøtene i det fjerde og femte århundret, som Harnack gjerne peker på for å tjene sin unitarisme.

Ordbruken om fornedrelsen og opphøyelsen

Først må vi holde fast ved at Konkordieformelen bruker «skjule» og «ikke bruke» majesteten om hverandre, og at dette ikke røper noen doketisme (læren om at Kristus bare tilsynelatende var menneske), men er helt korrekt.

Fornedrelsen er **1.** en ekte og virkelig skjuling (*krypsis*) av den guddommelige majestet. I fornedrelsen var og ble Kristus fullt og helt Gud av vesen, ikke Gud bare av navn eller halvt. Likevel trådte han ikke fram som Gud, men som et menneske som andre. Frank sier det godt: Fordi Kristus fullt eide majesteten fra det øyeblikket han ble menneske, var tjenerskikkelsen i alle fall et dekke som majesteten skjulte seg under.

Til denne skjulingen hører at han ble født i fattigdom og trådte inn under lovens plikt og straff. Alt var overgitt ham (Matt 11,27), men han eide verken jord eller hus (Matt 8,20). Han flyktet, sultet og tørstet, levde av gaver (Luk 8,3) og gråt. Han lot seg binde, slå, håne, dømme, korsfeste, drepe og begrave. Det var sannelig en ekte skjuling av majesteten.

At mange i vår tid tar anstøt av ordet «skjuling», kommer av at de lar Kristus i jordelivet være Gud enten slett ikke (de fullstendige kenotikerne), bare halvt (halvkenotikerne), ennå ikke (Dorner) eller bare av navn (Ritschl og Harnack). Men eide Kristus majesteten i fornedrelsen, var den også skjult, som Frank sier.

Fornedrelsen er **2.** en ekte og virkelig uttømmelse: Han «uttømte seg selv» (Fil 2,7). Uttømmelsen gjaldt ikke den guddommelige naturen, men menneskenaturen. Negativt besto den i at Kristus ikke trådte fram i Guds skikkelse, altså ikke brukte den majesteten som

var meddelt menneskenaturen. Positivt besto den i at han tok på seg tjenerskikkelsen og en vanlig menneskelig ferd (*skhēma*).

Til uttømmelsen hører de samme stykkene som til skjulingen, fra den fattige fødselen til graven. Den ringe fødselen skjulte majesteten og var samtidig en ikke-bruk av den etter menneskenaturen, som majesteten var gitt til. Døden skjulte majesteten, og skjulingen besto nettopp i at han ikke brukte den.

Slik sier Konkordieformelen: «Denne majesteten hadde Kristus alt fra unnfangelsen, også i mors liv. Men som apostelen vitner, uttømte han seg for den, og som dr. Luther forklarer, holdt han den skjult i fornedrelsens stand og brukte den ikke alltid, men når han ville.»

Og slik «ikke bruke» og «skjule» betyr det samme om fornedrelsen, betyr «bruke» og «åpenbare» det samme om opphøyelsen. Fordi Kristus i fornedrelsen brukte majesteten delvis, kan fornedrelsen også kalles en delvis ikke-bruk og skjuling, og opphøyelsen full bruk og åpenbaring. Forvirringen i striden kom for en stor del av at en satte «skjule» og «ikke bruke» opp mot hverandre. Med denne falske motsetningen ble vogna skjøvet inn på feil spor.

Et mindre viktig punkt: Konkordieformelen sier at Kristus i opphøyelsen ble innsatt «i full besittelse og bruk av den guddommelige majestet». Uttrykket «full besittelse» kan forundre, for vanligvis sier bekjennelsen at opphøyelsen består i full bruk og åpenbaring av majesteten. Men det begrenser ikke det bekjennelsen ellers sier om at han eide majesteten i fornedrelsen, for ordene som følger, sier at han hadde majesteten alt fra unnfangelsen og brukte den når han ville.

Tanken er at det en ikke bruker, eier en som om en ikke eide det. Den tanken finnes i Skriften selv. Den taler både om at han eide herligheten i fornedrelsen – «vi så hans herlighet» (Joh 1,14), han «åpenbarte sin herlighet» (Joh 2,11) – og om et eie som først kom med opphøyelsen (Joh 17,5). Eiet i fornedrelsen ble først et eie i full forstand ved herliggjørelsen.

Å «være i himmelen» og å «være ved Guds høyre hånd» betyr ikke det samme. Etter menneskenaturen er Kristus i himmelen alt i fornedrelsen, men han sitter ved Guds høyre hånd først i opphøyelsen. Brenz burde derfor ikke ha sagt at Kristus alt ved menneskevordelsen satt ved Guds høyre hånd.

Men at han ved menneskevordelsen steg opp til himmelen, er bibelsk tale. Etter guddommen ble han i himmelen da han ble menneske, og menneskenaturen ble tatt opp i guddommen. Da kunne han ikke unngå å være i himmelen også etter menneskenaturen. Det sier han selv: «Menneskesønnen, som er i himmelen» (Joh 3,13).

Når en nyere teolog spotter Luther med at menneskevordelsen da heller ville være en himmelfart, er det nettopp dette Kristus vitner for Nikodemus. Slik begrunner han at han kan tale om «de himmelske» ting (Joh 3,12).

De lutherske lærerne både nekter og tilskriver Kristus «Guds skikkelse» (*morfē theou*, Fil 2,6) i fornedrelsen. Luther sier i én og samme preken at Kristus «uttømte seg for den guddommelige skikkelsen han var i», og at han «tok tjenerskikkelse på seg og ble likevel Gud og i Guds skikkelse». Begge deler er sant i ulik henseende. Det første gjelder at han la bort den fulle bruken, det andre at han eide skikkelsen og brukte den i begrenset grad.

Luther forklarer det selv: «Paulus forklarer hva han kaller tjenerskikkelse: at han la av seg den guddommelige majestets skikkelse og ikke opptrådte som Gud, enda han virkelig var det. Likevel la han ikke den guddommelige skikkelsen slik bort at en ikke kunne merke den – da ville det ikke ha vært noen guddommelig skikkelse igjen. Men han pralte ikke med den mot oss; han tjente oss tvert imot med den, for han gjorde undergjerninger.»

Når den opphøyde kalles Kristus «i Guds skikkelse» og den fornedrede Kristus «i tjenerskikkelse», er Guds skikkelse den fulle bruken, og tjenerskikkelsen (*morfē doulou*) at han ikke brukte den eller bare brukte den delvis.

Senere teologer talte om en «indre» og en «ytre» allestedsnærværelse etter menneskenaturen. Er den «ytre» det å sitte ved Guds høyre hånd, som først kom med opphøyelsen, er saken korrekt. Men brukes den – slik senere teologer gjorde – til å utelukke Kristi nærvær hos skapningene i fornedrelsen, krenker det den personlige forening. Det viser Hollaz klart: Var Ordet til stede hos skapningene der kjødet ikke var, ville Ordet være utenfor kjødet. Da ville det være et mellomrom mellom Kristi to naturer, og foreningen ville være oppløst.

Noen har sagt at Guds Sønn i fornedrelsen alltid virket i *og med* menneskenaturen, men ikke alltid *gjennom* den. Det kan bare sies

i bibelsk og luthersk mening hvis en ikke nekter at både undergjerningene og undervisningen ut fra guddommelig kunnskap (Joh 1,18) skjedde gjennom menneskenaturen, og at det å oppholde og styre verden (Joh 5,17) skjedde i kjødet og i den forstand gjennom det. Begrenser en «gjennom kjødet» til opphøyelsen, må det bety den fulle bruken av majesteten, det at Kristus etter menneskenaturen ble satt på tronen.

Fornedrelsens enkelte deler: fra unnfangelsen til graven

Det samme gjelder når noen sier at den allestedsnærværelsen som Kristus alt hadde etter menneskenaturen i fornedrelsen, ble en herskende og altvirkende allestedsnærværelse i opphøyelsen. Det må da forstås om den fulle og hele bruken av den guddommelige majestet i opphøyelsen. Når Skriften taler om den opphøyde Kristi virke og herredømme, ser den bort fra at han også virket og hersket i fornedrelsen (Ef 1,20–23). Kristus er konge – og ikke bare av navn – alt i fornedrelsens stand (Jes 9,6; Luk 2,11), og han blir konge ved opphøyelsen (Apg 2,33–36).

Noe som strider mot Skriften, kommer først inn når en bruker denne «herskende allestedsnærværelsen» i opphøyelsen til å nekte det Kristus sier i Joh 5,17: «Min Far arbeider inntil nå, også jeg arbeider.» Med andre ord: når en nekter at alt Guds Sønn virket med sin makt i fornedrelsen, ble værende og skjedde innenfor menneskenaturen.

2. Fornedrelsen omfatter alt som hendte i Kristi jordeliv, fra unnfangelsen til og med begravelsen. Nedfarten til dødsriket hører ikke med til fornedrelsen. Det følger av hva Skriften lærer om nedfarten, som vi skal vise senere. Hele tiden for fornedrelsen kaller Skriften «hans kjøds dager» (Hebr 5,7). Det er den tiden da Kristus for sitt embetes skyld – for at han i vårt sted skulle gjøre fullt opp for synden – ga avkall på å tre fram i Guds skikkelse, ble mennesker lik og ikke vek tilbake for lidelsen og døden på korset.

Unnfangelse og fødsel

Vi har alt vist at menneskevordelsen i seg selv, det at Guds Sønn tok på seg en menneskenatur, ikke hører inn under fornedrelsen, når Skriften setter fornedrelsen opp mot opphøyelsen. Fornedrelsen ved

menneskevordelsen ligger i *måten* han ble menneske på. Guds Sønn ble ikke menneske ved å forene seg med en ferdig utformet menneskenatur, skapt med ett slag slik Adam ble skapt.

Skriften i Det gamle og Det nye testamente legger sterk vekt på at Guds Sønn ble «født av en kvinne» (Gal 4,4), som «frukten av» Marias «morsliv» (Luk 1,42). Slik gikk han inn i menneskelig fattigdom og svakhet og fikk del i menneskebarnas kjøtt og blod (Hebr 2,14).

Unnfangelsen og fødselen hører altså til fornedrelsen fordi han ble menneske på en ringe måte. Også dette hadde med embetet hans å gjøre. Kristus måtte begynne forløsningsverket tidlig, for han skulle i vårt sted leve et hellig menneskeliv helt fra første begynnelse. Derfor gikk mellommannen mellom Gud og mennesker inn i den vanlige menneskelige tilblivelsen.

Skriften viser klart sammenhengen mellom den ringe menneskevordelsen og forløsningen: Gud sendte sin Sønn, «født av en kvinne, født under loven, for at han skulle kjøpe dem fri som var under loven» (Gal 4,4–5). (*En gammel luthersk lærer sier at Kristus gikk gjennom alle trinn i vår alder for å lege vår urene unnfangelse og fødsel fra roten av.*)

Luther og de lutherske lærerne minner med rette om at vi ikke skal finne opp undergjerninger ved Kristi unnfangelse og fødsel som Skriften ikke taler om. (*Hit hører meningen at alle lemmene hans var ferdig utformet fra første stund.*) Men som klar skriftlære må vi holde fast ved at han ble unnfanget ved Den Hellige Ånds virke og født av en jomfru, slik vi har vist tidligere.

Ellers utelukker de to hverandre: å være jomfru og å være mor. Men hos denne enestående moren, velsignet blant kvinner, er begge deler virkelighet. Alle lærere i gammel og ny tid som nekter dette, blir med rette regnet som vranglærere, fordi de står i direkte strid med Skriften. Når nyere teologer synes at jomfrufødselen er «uten åndelig verdi», er det menneskets eget jeg som skyver Skriftens autoritet til side og gjør seg selv til målestokk.

Jomfrufødselen er klar skriftlære. Fra den må vi skille spørsmålet om Maria fødte Guds Sønn uten at morslivet ble åpnet (*clauso utero*). Det lar de lutherske lærerne med rette stå åpent. Men de holder det for mulig, fordi de guddommelige egenskapene er meddelt menneskena-

turen. (*Kalvinistene lærer at han ikke kunne bli født slik, fordi de nekter egenskapenes meddelelse.*)

Her må vi også drøfte om Maria forble jomfru for alltid, eller om hun etter Jesu fødsel fikk andre barn med Josef. Oldkirken svarte nei, og Hieronymus skrev mot Helvidius, som mente noe annet. Luther svarte også nei: «Helvidius, narren, ville gi Maria flere sønner etter Kristus ut fra ordene ‹han levde ikke med henne før hun hadde født sin sønn› – den grove narren! Ham har Hieronymus gitt et godt svar.» Det samme mener de lutherske lærerne.

De nyere teologene er delt. Er kristologien ellers i orden, vil vi ikke regne en teolog som vranglærer fordi han gir Maria flere barn. Men vi må avvise det når de som går inn for kjødelige brødre, tillegger seg en skarpere «eksegetisk samvittighet» og ser ned på andre. Noe bevis fra Skriften har de ikke.

Minst av alt kan det bevises ut fra «før» (*heōs hou*) i Matt 1,25 eller «den førstefødte» (*prōtotokos*) i Luk 2,7. Chemnitz viser at «inntil» i seg selv ikke sier noe om hva som skjer etterpå: «Jeg er med dere alle dager inntil verdens ende» (Matt 28,20). Og «førstefødt» kalles den som ingen er født før, selv om han blir enebarn.

Heller ikke stedene om Jesu «brødre» og «søstre» beviser noe (Matt 12,46 ff.; 13,55 f.; Joh 2,12; 7,3 ff.; Gal 1,19). I Matt 13,55 kalles Jesus også «tømmermannens sønn», og alle forstår at han var Josefs sønn bare som adoptivsønn. Da kan brødrene og søstrene like gjerne være adoptivsøsken.

Skriften selv peker i den retningen. I Gal 1,19 kalles apostelen Jakob «Herrens bror», men etter apostellisten var apostelen Jakob «sønn av Alfeus» (Matt 10,3), ikke av Josef. De som vil ha kjødelige brødre, må påstå at denne Jakob ikke var en av de tolv. At «heller ikke brødrene hans trodde på ham» (Joh 7,5), utelukker ikke det, for Jesus taler også om de tolvs «vantro» (Matt 17,17.20); sammenhengen i Joh 7 viser at brødrene var misfornøyd med at han ikke ville dra til Jerusalem i et festtog.

En gammel overlevering sier at Alfeus var Josefs bror, og at Josef adopterte barna hans da han døde. Vi holder det med Chemnitz, som sammen med Hieronymus sier: «Vi tror ikke at Maria fikk barn med Josef, for vi leser det ikke» – i Skriften. Selv har jeg alltid rådet til ikke å bruke mye tid og kraft på dette spørsmålet.

Oppdragelse, vekst i visdom og ferd på jorden

Om en oppdragelse av gutten Jesus kan det naturligvis ikke være tale i den forstand at uvaner i kjødet skulle tøyles, som hos andre barn. For også gutten Jesus var «hellig, uskyldig, ren, skilt fra syndere» (Hebr 7,26). At Kristus var uten synd, har vi vist tidligere. Når han kom i konflikt med foreldrene, var det Sønnen som hadde rett: «Visste dere ikke at jeg må være i min Fars hus?» (Luk 2,49).

Men gutten Jesus lærte, og han gikk virkelig og ikke bare tilsynelatende «fram i visdom» (Luk 2,52) etter menneskenaturens naturlige kunnskap. For i fornedrelsen hvilte den guddommelige kunnskapen i menneskenaturen så langt embetet krevde det. Denne «hvilen» kan ikke fornuften begripe og forklare. Men vi må godta den som et faktum ut fra den historiske virkeligheten Skriften vitner om, slik vi har vist under den andre arten, majestetsarten, og om fornedrelsens vesen.

At Kristus viste seg synlig for menneskene, er ikke i seg selv fornedrelse, for han skal også vise seg synlig på den ytterste dag (Matt 25,31; 1 Pet 4,13; 2 Tess 1,7). Men det hører til fornedrelsen at han som samtidig var og ble den evige, vesentlige Guds Sønn (Joh 8,58; Matt 16,16–17), ikke trådte fram som gudmennesket, men som et vanlig menneske, og lot seg behandle deretter. Han var underordnet øvrigheten, spiste når han var sulten, sov når han var trett, og bar strev, farer, fristelser, sorg, fattigdom og hån.

Lidelse, død og begravelse

Kristi lidelse strekker seg gjennom hele fornedrelsens stand. Hans jordeliv er fra fødselen av en lidelseshistorie. Den lidelsen som hopet seg opp de to siste dagene av hans jordeliv, skjærtorsdag og langfredag, har derfor fått navnet den store lidelsen (*passio magna*). Til den hører også at han var forlatt av Gud, slik det kommer fram i ordene: «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?» (Matt 27,46).

Hva det vil si at han var forlatt av Gud, forstår vi når vi ser at han sto i vårt sted. For sin egen person er Kristus ingen synder. At vår synd ble overført til ham, er en rent rettslig handling fra Guds side: «Ham som ikke visste av synd, har Gud gjort til synd for oss» (2 Kor 5,21).

Men denne rettslige handlingen nådde dypt inn i Kristi hjerte og samvittighet. Den førte med seg at Kristus i sin sjel kjente menneskenes synd og skyld som sin egen. Derfor taler han alt i profetien om sin

egen synd og skyld: «Gud, du kjenner min dårskap. Min syndeskyld er ikke skjult for deg» (Sal 69,6).

Derfor kjente Kristus også Guds vrede – Guds dom til fordømmelse – i sin sjel, som om han selv hadde gjort alle menneskenes synder. Derfor er det med rette sagt at det å være forlatt av Gud var at han kjente Guds vrede over menneskenes synder, som ble tilregnet ham. Ordene hans om at han var forlatt av Gud, sier noe som virkelig var slik.

I sammenheng med dette har en også drøftet om vi kan si at Kristus led helvetes straff eller pine. Bellarmin og andre romersk-katolske teologer har vært forferdet over denne talemåten og kalt den en «uhørt ugudelighet». Også lutheranere som var blitt svake, har avvist den.

Med rette er denne tilsynelatende fromheten kalt uforstand. Så sikkert som straffen for synden ikke bare er timelig, men evig straff i helvete, og så sikkert som Kristus tok på seg all den straff som skulle ramme menneskene, så sikkert er det etter Skriften å kalle Kristi lidelse en helvetes pine. Dessuten beskriver Skriften helvetes pine nettopp som det å være forkastet fra Guds ansikt og forlatt av Gud (Matt 8,12; 25,41).

At Kristus ikke var forlatt av Gud i evighet, har sin grunn i hans persons opphøyethet. At den personen som er Gud, var forlatt av Gud en liten stund, har samme verdi som at alle mennesker var forlatt av Gud i evighet. Dette er ingen «utjevningsteori» som mennesker har funnet på. Skriften lærer dette overalt der den sier at vi mennesker er forløst ved det Guds Sønn har gjort og lidd.

Når vi spør hva det vil si at Kristus var forlatt, vender vi tankene mot det innerste i mellommannens forløsningsverk, det at «hans sjel har hatt møye» (Jes 53,11).

Luther sier: «Dette stykket taler ikke om Kristi legemlige lidelse, men om hans høye åndelige lidelse, som han kjente i sin sjel, og som langt overgår all legemlig lidelse. For å være forlatt av Gud er mye verre enn døden. Kristus var i sannhet forlatt av Gud – ikke slik at guddommen ble skilt fra menneskenaturen, men slik at guddommen trakk seg tilbake og skjulte seg. Altså må det rettferdige og uskyldige mennesket skjelve som en fordømt synder, kjenne Guds vrede og dom over synden, smake den evige død for oss og lide alt det en fordømt

synder har fortjent. Ved det er himmelriket, det evige liv og saligheten vunnet for oss.»

Men det ville være helt galt å tale om at Kristus fortvilte. Fortvilelse er ugudelighet og ville stride mot det Skriften sier om at han var uten synd. Dessuten vitner Skriften uttrykkelig om at Kristus holdt fast ved tilliten til Gud mens han var forlatt (Sal 22,2.20 ff.; Luk 23,46).

Midt i forlattheten roper han ennå Gud an som *sin* Gud. Gerhard sier at andre mennesker ikke kan kjenne Guds vrede uten å synde, men Kristus bar den uten synd og beholdt den barnlige tilliten. Ordene «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?» er ikke en fortvilet manns ord.

Det sier seg også selv at mens Kristus var forlatt, gjaldt fortsatt ordet: «Dette er min Sønn, den elskede! I ham har jeg velbehag» (Matt 3,17).

Nettopp ved å ta på seg forlattheten i menneskenes sted gjør han Guds vilje, og under Guds vrede er han samtidig gjenstand for den høyeste kjærlighet: «Derfor elsker Faderen meg, fordi jeg setter mitt liv til for at jeg skal ta det igjen» (Joh 10,17). (*Derfor bygger Calvin på en falsk motsetning når han sier at Gud aldri var Kristi motstander eller vred på ham, for hvordan kunne han vredes på sin elskede Sønn? Her glemmer Calvin at Kristus sto i vårt sted, som han ellers vil lære.*)

Kristi død var en virkelig død, for i den skjedde det som er dødens vesen: at sjel og legeme ble skilt. Det forteller alle evangelistene: Han «oppga ånden» (Matt 27,50), han «utåndet» (Mark 15,37; Luk 23,46), og han «oppga sin ånd» (Joh 19,30).

Riktignok er Kristi død Guds Sønns død. Både sjelen som var skilt fra legemet, og legemet som lå i graven, ble i den personlige forening med Guds Sønn. Derfor ligger det utenfor menneskelig forstand hvordan Kristus kunne dø. Men at han døde, må vi tro ut fra Skriften. Alle som taler om en skinndød – ikke bare grove rasjonalister, men også Schleiermacher – står utenfor kristendommen.

Om Kristus også i døden var et virkelig menneske, kaller Quenstedt med rette et nysgjerrig spørsmål. Skolastikerne reiste det, og også noen eldre lutherske teologer uttrykte underlig nok tvil om at Kristus var menneske i døden. Thomas Aquinas sa: «I de tre dagene var Kristi legeme ikke levende, altså var han ikke menneske.» Han la til at det var vranglære å si at Kristus var menneske i de tre dagene. Forvirrin-

gen kom av at de gikk ut fra definisjonen «mennesket er et levende vesen» og så nektet den døde å være menneske.

Vi må si: Døden lå ikke opprinnelig i menneskets bestemmelse, men kom som en fryktelig dom fra Gud på grunn av synden. Likevel taler Skriften om de døde som personer: «For den time kommer da alle de som er i gravene skal høre hans røst. Og de skal komme ut, – de som har gjort det gode, til livets oppstandelse, men de som har gjort det onde, til dommens oppstandelse» (Joh 5,28–29).

Dessuten kaller Skriften uttrykkelig Kristus et menneske nettopp som mellommann mellom Gud og menneskene, altså nettopp i døden: «For det er én Gud, og én mellommann mellom Gud og mennesker, mennesket Kristus Jesus, han som ga seg selv til en løsepenge for alle» (1 Tim 2,5–6).

Nedfarten, oppstandelsen og himmelfarten

Nedfarten til dødsriket

Læren om Kristi nedfart til dødsriket (*descensus ad inferos*), som vi bekjenner i den apostoliske trosbekjennelse, bygger på 1 Pet 3,18 ff. Der står den så klart at den med rette har fått plass i trosbekjennelsen. Etter 1 Pet 3 var Kristus alt gjort levende – altså med sjel og legeme – da han gikk dit der sjelene til dem som forble vantro her på jorden, er i fengsel (NB: «i varetekt»).

Konkordieformelen sier: «Vi tror enkelt at hele personen, Gud og menneske, fór ned til helvete etter begravelsen.» Nedfarten skjedde altså etter at Kristus var gjort levende, og før han trådte fram på jorden som den oppstandne. Den var virkelig, men ingen naturlig bevegelse fra sted til sted; den var overnaturlig.

Hva Kristus gjorde i fengselet, sier Peter med ordet *ekēryxen* («forkynte», NB: «prekte»). Ordet *kēryssein* betyr ikke i seg selv å forkynne frelse eller evangelium, slik nyere teologer tar for gitt. Det er et nøytralt ord: å rope ut, kunngjøre, opptre som herold. Det nye testamente bruker det både om forkynnelsen av evangeliet (Matt 4,23; 9,35; 24,14) og om forkynnelsen av loven (Matt 3,1; Apg 15,21; Rom 2,21). Hva forkynnelsen gikk ut på, må sammenhengen vise hver gang.

Her taler sammenhengen på flere måter mot en forkynnelse av evangeliet og for en forkynnelse av dommen. Teksten taler ikke om mennesker som her på jorden aldri fikk høre Guds ord. Kristus for-

kynte for slike som lenge og rikelig hadde hørt Guds ord, også med et ytre varsel for øynene: byggingen av arken. Men de forkastet ordet i vantro og omkom derfor i vannflommen.

Vi har ingen rett til å glemme at Skriften stiller denne slekten fram som et forbilde på den slekten som blir fordømt på den ytterste dag: «Og som Noahs dager var, slik skal Menneskesønnens komme være» (Matt 24,37 ff.).

Også den videre sammenhengen peker bare mot en dom. Peter formaner de kristne til å bære lidelse og spott fra den vantro verden med tålmodighet her i livet (*sarki*, «i kjødet»), mens de venter på den rettferdige dommen som Gud på den ytterste dag skal felle over alle vantro og alle som spotter menigheten hans (1 Pet 3,14–4,7).

Formaningen får tyngde ved Kristi eksempel. Også for ham var det jordiske livet en lidelsestid, men straks etter at han var gjort levende, viste han seg som dommer for åndene i fengselet, og ved verdens ende skal han komme som dommer over levende og døde.

Thomasius sier det godt: «Hele stedet er omgitt og gjennomtrengt av tanker om dommen.» Når Peter innenfor denne tankekretsen nevner de ugudelige som i Noahs dager bare svarte med ulydighet på forkynnelsen fra «rettferdighetens forkynner» (2 Pet 2,5), «hvor skulle det da være rom for tanken om å redde syndere ut av fortapelsen?» Apostelen vil vise «hvordan Herren bevarer sine gjennom dommen her, og hvordan de vantro også hinsides bare får oppleve fortapelsens dom».

Vi må derfor avvise disse villfarelsene om nedfarten:

1. Kristus skal ha forkynt frelse eller evangelium i helvete, enten for alle ugudelige (Markion), for alle ugudelige og djevlene med (Origenes), eller i det minste for dem som her på jorden ikke fikk anledning til å høre evangeliet.

For den siste tanken har en vist til 1 Pet 4,6: «For derfor ble evangeliet forkynt også for de døde.» Men allerede hensiktssetningen, «for at de vel skulle dømmes som mennesker i kjødet», viser at det gjelder en forkynnelse av evangeliet som de nå døde hørte i det jordiske livet. (*Stedet taler bare om hva Gud ville med forkynnelsen. Ble utfallet ikke det Gud ville, blir tilhørerne gjenstand for Guds vrede i den siste dom, v.* 5.)

2. Kristus skal ha fart ned til helvete for å lide der. Ordene om at han forkynte for åndene i fengselet, peker slett ikke mot en lidelse.

Dessuten er enhver lidelse etter døden utelukket: Da Kristi ånd skiltes fra legemet, var den etter Skriften i den himmelske Faders hender (Luk 23,46) og i Paradis (Luk 23,43). «Dødens veer» i Apg 2,24 gjelder ikke Kristi sjel, men legemet hans. Legemet er her omtalt som en person og derfor tenkt som bundet av døden og lidende under den.

3. De reformerte forstår nedfarten billedlig. De gjør den til det samme som hele Kristi fornedrelse eller hans lidelse, særlig den tunge lidelsen i Getsemane og på korset, eller hans død og begravelse. Slik lærer Calvin og Heidelberg-katekismen. Alt dette er riktignok skriftlære.

Men den reformerte oppfatningen blir skriftstridig når disse tingene skal tre i stedet for den nedfarten som 1 Pet 3 lærer. For Kristus fór ned som den som var gjort levende – altså verken før døden, i dødsøyeblikket eller straks etter døden. Like lite gir stedet grunnlag for den romerske læren at Kristus ved nedfarten skal ha befridd patriarkene og Det gamle testamentes hellige fra en forgård til helvete (*limbus patrum*).

4. Det går heller ikke an å la stedet handle om Noahs forkynnelse. Det er visst at Kristi Ånd også var i Noah og forkynte gjennom ham for menneskene før vannflommen (1 Pet 1,11). Men Peter kan ikke tenke på den forkynnelsen her, for den som forkynte, er uttrykkelig den historiske Kristus, han som «led døden i kjødet, men ble levendegjort i Ånden».

«Drept etter kjødet, gjort levende etter ånden»

Ordene i 1 Pet 3,18 er blitt tolket svært forskjellig. De fleste senere lutherske teologene forsto «etter kjødet» som «etter menneskenaturen» og «etter ånden» som «etter den guddommelige naturen». Luther forstår derimot «kjød» som i Hebr 5,7, der «hans kjøds dager» betyr Kristi jordiske liv. «Etter kjødet» er da det jordiske livet, som han ble drept i. Kristus døde, sier Luther, bort fra det livet «som er kjøtt og blod» – fra alt det et forgjengelig legeme gjør.

«Etter ånden» er da det åndelige, overnaturlige livet som han ble gjort levende til (jf. 1 Kor 15,44–45): «et åndelig og overnaturlig liv, som omfatter hele det livet Kristus nå har i sjel og legeme, så han ikke lenger har et kjødelig, men et åndelig legeme». Blant de nyere følger Thomasius og Hofmann Luther.

Luthers forståelse fortjener forrangen. De to ordene står mot hverandre og må derfor forstås på samme måte: drept etter det kjødelige, jordiske livet, gjort levende etter det åndelige, overjordiske livet. Med den andre forståelsen må en skifte betydning midt i setningen.

Kristus ble ikke gjort levende etter den guddommelige naturen slik han ble drept etter menneskenaturen; begge deler, drapet og levendegjørelsen, hendte ham etter menneskenaturen. Skal den andre forståelsen gi en tålelig mening, må «ånden» bety «ved virkning av den guddommelige naturen». Men det er ikke nok. Ordene som følger, «i denne gikk han også bort og prekte», ville da si at nedfarten skjedde i den guddommelige naturen, enda ordet «levendegjort» viser at nettopp også menneskenaturen var med.

Riktignok forutsetter «kjødet» menneskenaturen og «ånden» den guddommelige naturen. Kristus kunne ikke bli drept etter det jordiske livet uten en sann menneskenatur; derfor brukes «drept i kjødet» med rette som bevis for at Guds Sønn led etter menneskenaturen, ikke etter guddommen. Likeså forutsetter «ånden» den guddommelige naturen: Kristus fikk det åndelige, overnaturlige livet og forherligelsen ikke utenfra, men ved den personlige forening, av hele guddommens fylde som bor legemlig i ham.

Endelig peker også den videre sammenhengen mot Luthers forståelse. 1 Pet 4,1 tar opp igjen ordet: «Da nå altså Kristus har lidd i kjødet, så må også dere væpne dere med den samme tanken.» Apostelen vil ikke innskjerpe at Kristus hadde en menneskenatur og led etter den – det er forutsatt. Han vil formane de kristne til tålmodighet med påminnelsen om at det jordiske livet er en lidelsestid, slik det var for Kristus.

Luther sier om verset: Fordi Kristus, vårt hode, har lidd i kjødet og gitt oss et forbilde – foruten at han har forløst oss ved sin lidelse – skal vi følge ham og ruste oss på samme måte.

Kristi oppstandelse

Hvem virket oppstandelsen? Skriften sier på den ene siden at Gud Fader reiste Kristus opp fra de døde (Rom 6,4; Ef 1,20; Apg 2,24; 3,15; 4,10), og på den andre siden at Kristus reiste seg selv opp, ved egen kraft. «Bryt dette templet ned, så skal jeg gjenreise det på tre dager» (Joh 2,19), og: «Jeg har makt til å sette det til, og jeg har makt til å ta det igjen» (Joh 10,18). Begge utsagnene må stå side om side.

Når Skriften sier at Gud Fader reiste Kristus opp, gjelder det Kristus som mellommannen mellom Gud og menneskene. Gud hadde lagt menneskenes synder på ham (Joh 1,29; Jes 53,6) og gitt ham i døden for menneskenes synders skyld (Rom 4,25; 1 Kor 15,3). Da Gud reiste ham opp igjen, erklærte han ved denne handlingen at menneskenes synder var fullkomment sonet ved Kristi død, og at menneskene nå er regnet som rettferdige for Guds domstol.

Dette kommer skarpt til uttrykk i Rom 4,25: «han som ble gitt for våre overtredelser og reist opp til vår rettferdiggjørelse». «Rettferdiggjørelse» er her Guds rettferdiggjørende handling, som skjedde da han reiste Kristus opp fra de døde – altså den såkalte objektive rettferdiggjørelsen av hele synderverdenen. Særlig Walther minnet her i landet med ettertrykk om denne sannheten, at Kristi oppstandelse fra de døde er en virkelig avløsning av hele synderverdenen.

Å forstå «til vår rettferdiggjørelse» om den personlige rettferdiggjørelsen ved troen er en svekkelse som strider mot sammenhengen. Calov sier det riktig: Slik Gud straffet våre synder på Kristus, som var lagt på ham og tilregnet ham som vår kausjonist, slik frikjente han ham fra våre synder ved selve det at han reiste ham opp fra de døde – og dermed frikjente han også oss i ham.

Derfor sier Skriften også at den troen som rettferdiggjør og frelser, har den Gud som reiste Kristus opp fra de døde, til sin gjenstand: «vi som tror på ham som reiste Jesus, vår Herre, opp fra de døde» (Rom 4,24), og: «i ditt hjerte tror at Gud reiste ham opp fra de døde, da skal du bli frelst» (Rom 10,9).

Skriftstedene som sier at Kristus sto opp ved egen kraft, er et mektig bevis for Kristi guddom. Slik hele guddommens fylde er hans (Kol 2,9), har han også én og samme allmakt med Faderen (Joh 5,17–19).

Skriften lærer videre at Kristus sto opp i det samme legemet som han hadde tatt av jomfru Maria, og som hadde lidd. Det ligger allerede i ordet oppstandelse, for «det står opp som falt». Dessuten overbeviste Kristus disiplene med sansene om at det døde og det oppstandne legemet var det samme: «Han viste dem sine hender og sin side» (Joh 20,20).

Men det ene og samme legemet hadde andre egenskaper etter oppstandelsen enn før. Kjødets legeme, som var underlagt det jordiske

livets vilkår som mat og drikke og lidelse, var blitt et åndelig legeme og et herlighetens legeme.

Det står også fast at Kristus sto opp fra den lukkede graven, slik han kom inn til disiplene gjennom lukkede dører. Skriften nevner ingen annen hensikt med at steinen ble veltet fra graven, enn å vise kvinnene den tomme graven og overbevise dem om at Kristus hadde stått opp (Matt 28,2.6).

Når de reformerte sier at steinen ble tatt bort for at Kristus skulle kunne stå opp, leser de det inn i Skriften, like mye som når de leter etter en åpning ved de lukkede dørene i Joh 20,19. Slik innlesning bygger på den kristologiske grunnvillfarelsen at Kristi legeme bare kan være til på en synlig og stedbundet måte.

De førti dagene mellom oppstandelsen og himmelfarten

I denne tiden sier Kristus to ting om seg selv. **1.** Han er ikke lenger hos disiplene: «Dette er mine ord, som jeg talte til dere mens jeg ennå var hos dere» (Luk 24,44). **2.** Han er ennå hos disiplene: «Se mine hender og mine føtter, at det er meg selv! Rør ved meg og se! For en ånd har ikke kjøtt og ben, slik dere ser at jeg har» (Luk 24,39).

Kristus er ikke lenger hos disiplene slik et jordisk, synlig legeme er det. Han kommer til dem på en usynlig måte som ikke er bundet til rommet, mens dørene er lukket (Joh 20,19), og går fra dem på samme måte: «han ble usynlig for dem» (Luk 24,31). Når han spiser i denne tiden, er det ikke for å bli mettet, men for at de skal se at det er det samme legemet (Luk 24,41–43).

Men etter Skriftens uttrykkelige ord er Kristus fortsatt hos disiplene og omgås dem ved å vise seg for dem (Apg 1,3; Joh 21,14; jf. oppregningen i 1 Kor 15,5–8). Hensikten er å gjøre disiplene visse på at han virkelig har stått opp, og å undervise dem om Guds rike.

Begge deler står i Apg 1,3: «For dem fremstilte han seg levende med mange beviser, etter at han hadde lidd. I førti dager viste han seg for dem og talte om det som hører Guds rike til.» Særlig nevnes det at han utla skriftene i Det gamle testamente som talte om ham (Luk 24,25–27.44–45).

Kristi himmelfart

Kristi oppstandelse hadde ingen vitner og trengte ingen, for den oppstandne fremstilte seg levende «med mange beviser» (Apg 1,3). Men

etter himmelfarten viser Kristus seg ikke lenger synlig for de sine på jorden før han kommer igjen ved verdens ende. Derfor skjer himmelfarten, til forskjell fra oppstandelsen, synlig for disiplenes øyne, «mens de så på», for at den også historisk skulle stå fast for disiplene og kirken.

Videre skjedde himmelfarten ved en synlig bevegelse oppover i rommet, til en sky tok ham og skjulte ham for menneskers blikk: «ble han løftet opp mens de så på, og en sky tok ham bort fra øynene deres» (Apg 1,9). Denne synlige bevegelsen tok Kristus fritt på seg – han kunne ha blitt usynlig som i Luk 24,31 – for at disiplene desto tryggere skulle kunne vitne om den virkelige himmelfarten. At det fant sted en videre bevegelse oppover fra sted til sted, sier ikke Skriften, og derfor våger heller ikke vi å påstå det.

Skal vi forstå himmelfarten helt etter Skriften, må vi se at den har to mål. Målet er ikke bare de saliges himmel, der hans egne er hos ham etter dette livet (Fil 1,23: «være med Kristus»; Luk 23,43; Joh 14,2). Det er også Guds høyre hånd, majestetens himmel. Dette siste målet knytter Skriften uttrykkelig til himmelfarten: Jesus «ble tatt opp til himmelen, og han satte seg ved Guds høyre hånd» (Mark 16,19); «han som er fart opp til himmelen og er ved Guds høyre hånd» (1 Pet 3,22).

Skriften sier også uttrykkelig at Guds høyre hånd, som Kristus satte seg ved da han fór opp, ikke bare er en æres- og hvileplass. Den er herskersetet for Kristus, som er opphøyet etter menneskenaturen. Han «for opp over alle himler for å fylle alt» (Ef 4,10). Gud satte ham ved sin høyre hånd i himmelen, «over all makt og myndighet … Alt la han under hans føtter» (Ef 1,20–22). Dette ble vist utførlig under majestetsarten av egenskapenes meddelelse.

At vi kaller Guds høyre hånd majestetens himmel, har sin uttrykkelige grunn i Hebr 1,3: Etter at Kristus hadde fullført forløsningsverket, «satte han seg ved Majestetens høyre hånd i det høye».

Også Peter lærer i pinsetalen helt utvetydig at Kristus ved himmelfarten ikke satte seg til hvile, men på herskersetet. Han sier at ordene i Salme 110, «Sett deg ved min høyre hånd, til jeg får lagt dine fiender til skammel for dine føtter», ikke gjelder David, men Kristi himmelfart, og at Gud nettopp ved himmelfarten «har gjort ham både til Herre og til Messias, denne Jesus som dere korsfestet» (Apg 2,34–36). (*Kristus var Herre og Messias også før opphøyelsen, men i tjenerskikkelse*. At *Gud*

nå har «gjort» ham til det, kan bare gjelde at han gikk inn i den fulle bruken av den guddommelige herligheten.)

Desto mer underlig er det at de reformerte bruker nettopp himmelfarten – da Kristus etter menneskenaturen besteg tronen som hersker over verden – til å utelukke ham etter menneskenaturen fra å være til stede og herske i verden og kirken. Den menneskelige tanken at Kristi menneskenatur bare kan være til på en stedbundet og synlig måte, forleder dem til å snu Skriftens ord om himmelfarten til det stikk motsatte.

Konkordieformelen forkaster denne innestengningslæren: at Kristus på grunn av himmelfarten er så innesluttet med sitt legeme på et bestemt sted i himmelen at han ikke kan eller vil være sant og vesentlig til stede hos oss i nattverden, men er like langt borte fra den som himmel og jord er fra hverandre.

Konkordieformelen refser også at noen sakramentsfornektere med vilje hadde forfalsket Apg 3,21 for å støtte innestengningslæren: I stedet for «Kristus må innta himmelen» satte de «Kristus må bli innesluttet i himmelen». Frank mener han ikke kan gi anklagen medhold.

Men han overser at den gjelder en tekstforfalskning: Det aktive verbet ble gjort passivt. Det greske verbet (*dexasthai*) kan her bare bety «innta», ikke «bli innesluttet», enten en tar «himmelen» eller «ham» som subjekt. Det er altså en forfalskning av Skriftens tekst, ingen småting, og den skjedde for å tjene innestengningslæren. Beza, som holdt fast ved innestengningen, innrømmet selv det første klagepunktet da han senere forlot den passive oversettelsen.

For øvrig kan en for argumentets skyld godta oversettelsen «ham som himmelen skal ta imot» (NB: «ham som himmelen skal huse»), ja, til og med den passive, uten å innrømme at Kristus er innestengt i himmelen. Vi må bare holde fast ved at det egentlige målet for Kristi himmelfart etter Skriften er Guds høyre hånd, den guddommelige majestets himmel. Gjør vi det, betyr heller ikke ordene om at han blir tatt opp i himmelen, at Kristus etter menneskenaturen blir begrenset. Tvert imot blir han løst fra alle grenser.

Kristi sitting ved Guds høyre hånd

At Kristus sitter ved Guds høyre hånd, betegner det varige herskerforholdet han trådte inn i ved himmelfarten. Uttrykket «Guds høyre» eller «Guds høyre hånd» taler om Gud på menneskelig vis, som når

Skriften nevner Guds øyne, ører og føtter. Slik mennesker gjør sitt arbeid med høyre hånd, kaller Skriften i bilde det Gud virker med – hans uendelige kraft eller allmakt – for Guds høyre hånd.

Om Guds allmakt og herredømme overalt sier den: «Herrens høyre hånd opphøyer, Herrens høyre hånd gjør storverk» (Sal 118,16), og: «Tar jeg morgenrødens vinger, og vil jeg bo ved havets ytterste grense, så fører også der din hånd meg, og din høyre hånd holder meg fast» (Sal 139,9–10).

Når det da sies om Kristus etter menneskenaturen at han etter lidelse og død er satt ved Guds høyre hånd og nå sitter der for alltid, betegner det ikke et æressete, men et herskersete. Og det er ikke et herskersete med mindre enn guddommelig makt, men med uforfalsket og ubegrenset guddommelig makt og kraft (Ef 1,20). En reformert teolog som Zanchi lærer derimot at Kristus som menneske bare regjerer som Faderens stedfortreder, over englene, men under Faderen.

Den lutherske kirke gir derfor bare Skriftens egen bestemmelse både av Guds høyre hånd og av sittingen der. Om Guds høyre hånd sier den at den er «ikke et bestemt sted i himmelen, slik sakramentsfornekterne påstår uten grunn i Skriften, men ikke noe annet enn Guds allmektige kraft, som fyller himmel og jord».

Om sittingen ved Guds høyre hånd lærer den at Kristus etter at han fór opp over alle himler, «ikke bare som Gud, men også som menneske er nærværende og regjerer fra hav til hav og til jordens ender, slik profetene har forutsagt og apostlene vitner: at han overalt har virket med dem og stadfestet deres ord ved de tegn som fulgte». Slik lærer også Luther og de lutherske dogmatikerne: Kristus styrer etter menneskenaturen fra den guddommelige majestets trone alt i maktens, nådens og herlighetens rike, til trøst og frelse for sin trengte kirke.

Konkordieformelen sier hvorfor denne skriftlæren betyr så mye for den lutherske kirke i praksis: «Vi holder fast ved at Kristus er nærværende hos sin kirke og menighet på jorden som mellommann, hode, konge og yppersteprest – ikke halvt eller bare den ene halvdelen, men hele Kristi person, som begge naturene hører til, den guddommelige og den menneskelige. Han er nærværende ikke bare etter sin guddom, men også etter og med sin antatte menneskenatur, etter hvilken han er vår bror, og vi er kjøtt av hans kjøtt og ben av hans ben.»

Særlig kraftig går Chemnitz mot den reformerte villfarelsen at Kristi menneskenatur hadde sine oppgaver i fornedrelsens stand, men i opphøyelsens stand er satt i hvile – at den sitter uvirksom i himmelen og bare nyter sin herlighet og viser den fram for de salige ånder. Etter denne læren skulle Kristus nå bare etter guddommen være til stede i kirken og virke der – for eksempel «rettferdiggjøre, gjøre levende og gi og fullføre de andre velgjerningene som frelser».

Kristi synlige gjenkomst til den allmenne sluttdommen blir behandlet i læren om de siste ting.

Kristi verk

Kristi verk og det profetiske embetet

Kristi verk generelt

Kristus er en så underfull person – Gud og menneske – fordi han skulle fullføre et overmåte underfullt verk. Gud har gitt ham verket, og han har villig tatt det på seg: «Jeg har herliggjort deg på jorden idet jeg har fullført den gjerning som du har gitt meg å gjøre» (Joh 17,4; jf. 4,34). Det er verket å frelse menneskene: «Kristus Jesus kom til verden for å frelse syndere» (1 Tim 1,15).

Derfor følger læren om Kristi verk eller embete naturlig etter læren om hans person. Alt det Kristus, Gud og menneske, har gjort i fornedrelsens stand og ennå gjør i opphøyelsens stand for å frelse menneskene, hører til hans embete eller verk.

Kristi verk kommer også til uttrykk i navnet Gud ga ham: «du skal gi ham navnet Jesus, for han skal frelse sitt folk fra deres synder» (Matt 1,21). Chemnitz legger stor vekt på at Gud selv ga navnet: Da står det urokkelig fast at vi påkaller Kristus som Jesus – søker frelse fra syndene hos ham – på Guds myndighet og befaling, ikke bare etter menneskers mening. «For det finnes ikke noe annet navn under himmelen, gitt blant mennesker, som vi kan bli frelst ved» (Apg 4,12). Navnet Jesus er evangeliet i et nøtteskall.

Også navnet «Kristus» forklarer Skriften selv: «Vi har funnet Messias – det betyr Kristus» (Joh 1,41). «Den salvede» er embetsnavnet, som sier hvordan Kristus er utrustet til embetet etter menneskenaturen. I den gamle pakt ble prester og konger salvet (2 Mos 29,7; 1 Sam 16,13), noen ganger også profeter (1 Kong 19,16). Men mennesket Kristus, som skal fullføre det enestående embetet å frelse menneske-

ne, er den Salvede i særlig forstand. De salvede i Det gamle testamente, sier Chemnitz, var bare forbilder på ham, som ble salvet til konge, prest og profet på en gang.

Ved salvingen fikk Kristus ikke bare begrensede gaver, men også uendelige. Noen har villet forstå Jes 61,1 (forkynnelsen av evangeliet) og Apg 10,38 (undergjerningene) om bare begrensede gaver, slik at Kristus blir stilt likt med profeter og menneskelige undergjørere. Men steder som Joh 1,18; 2,11; 3,31–35 utelukker det.

Vi må derfor bli ved den gamle setningen: Guddommen er menneskenaturens salving. Chemnitz sier det godt: Den guddommelige naturen i Kristus er ikke salvet med Ånden; den er selv salvingen, for Sønnen og Ånden er ett vesen.

Men etter den menneskenaturen han tok, er Kristus salvet framfor sine medbrødre (Sal 45,8) – ikke bare med inngytte åndelige gaver, men fordi Ordets guddommelige natur med hele sin vesensfylde bor personlig i den. Derfor er også Herrens Ånd gitt ham «ikke etter mål», så han virker alle sine guddommelige krefter i menneskenaturen og ved den utøser Ånden med hans gaver over alt kjød (Apg 2).

Når begynte den menneskeblitte Guds Sønn sitt forløsningsembete? Ikke først ved dåpen, da han høytidelig ble innsatt i sin offentlige virksomhet, men ved sin menneskeblivelse, som også fornedrelsen hans begynte med. Kristus var en Kristus for oss ikke først fra han trådte offentlig fram, men allerede i unnfangelsen og fødselen, i omskjærelsen og i lydigheten som barn. Det ble vist i læren om fornedrelsens stand hvorfor Kristus måtte begynne forløsningsverket så tidlig: «Kristus gikk gjennom alle trinn i menneskelivet for å lege vår urene unnfangelse og fødsel fra grunnen av.»

Særlig herlig taler Luther om dette: «Kristus har en ren, uskyldig, hellig fødsel; mennesket har en uren, syndig, fordømt fødsel (Sal 51,7). … Slik tar Kristus vår fødsel fra oss, senker den ned i sin fødsel og gir oss sin, så vi blir rene og nye i den, som om den var vår egen.»

Og om omskjærelsen: «For sin egen person trengte han den ikke. Han gjør det for vår skyld. For vi trenger en mann uten synd, som oppfylte loven for oss og stilte Guds vrede.» Derfor ble han født under loven, «for at han skulle kjøpe dem fri som var under loven, så vi skulle få barnekår» (Gal 4,4–5).

Ble Guds Sønn menneske også uten syndefallet?
Tanken at Guds Sønn ville ha blitt menneske selv om menneskene ikke hadde syndet, er en unyttig og farlig filosofisk spekulasjon. Skriften nevner ingen annen hensikt med at Guds Sønn ble menneske, enn å frelse syndere: «Kristus Jesus kom til verden for å frelse syndere» (1 Tim 1,15; Matt 18,11; Gal 4,4–5). Derfor skal vi heller ikke finne på noen annen. Augustins ord er etter Skriften: «Hvis mennesket ikke var gått fortapt, var Menneskesønnen ikke kommet.»

Likevel har mange – fra pelagianerne og sosinianerne til Osiander og mange nyere teologer i Schleiermachers spor – ment at hensikten var å fullende skaperverket, særlig å forbedre Guds bilde i mennesket, eller at Guds vesen eller hans åpenbaring nødvendigvis måtte utvikle seg.

Om alle disse tankene må vi si: **1.** De står ikke i Skriften og er derfor i prinsippet ikke teologi. Det som ikke er bibelsk, er ikke teologisk. **2.** De strider mot det Skriften sier helt klart om skapelsen og forløsningen. Skriften gir skaperverket og mennesket vitnesbyrdet «overmåte godt» (1 Mos 1,31), og den beskriver forløsningen som at djevelens gjerninger blir ødelagt, og at det som gikk tapt i syndefallet, blir gjenopprettet.

Skriften begrunner dessuten Sønnens komme til verden med Guds underfulle kjærlighet til synderverdenen – «For så har Gud elsket verden» (Joh 3,16) – og med hans inderlige miskunnhet over menneskenes syndenød (Luk 1,78). Ved at Guds Sønn ble menneske for å frelse syndere, har Gud åpenbart seg som den største menneskevenn, som Luther så mektig viser (Tit 3,4).

Dette bildet av Gud i Jesu Kristi ansikt forvrenger de som lærer at Sønnen ville ha blitt menneske også uten syndefallet. I stedet for Guds frie kjærlighet til en fortapt synderverden setter de en nødvendighet i Gud.

3. Derfor rammes de av den anklagen kirkens lærere til alle tider har reist mot dem: at de gjør både Guds nåde mindre og synden mindre alvorlig.

4. Til sist har de ikke kunnet motstå fristelsen til å søke dekning i Skriften for sin underlige menneskelige tanke, og de har tolket om en rekke skriftsteder for å få det til. (*Kol 1,15, «den førstefødte fremfor enhver skapning», gjelder Kristus etter den guddommelige naturen;*

Rom 8,29, «den førstefødte blant mange brødre», taler om hans forrang framfor alle troende; Ef 4,24 og Kol 3,10 taler om at det opprinnelige gudsbildet blir gjenopprettet.)

Til de nysgjerrige spørsmålene hører også dette: Hvorfor sendte Gud sin Sønn til verden først etter fire tusen år og ikke straks etter syndefallet? En kan nok finne grunner i ettertid, for eksempel at Gud først ville tynge sitt folk med loven, så det desto mer skulle lengte etter den lovede Messias. Men til sist må vi svare at det behaget Gud slik, og slå oss til ro med hans vilje.

Kristi verk i det enkelte

Spør vi hva Kristus gjorde og ennå gjør i det enkelte for å frelse menneskene, kan vi samle Skriftens utsagn i tre grupper. Skriften nevner uttrykkelig som hensikten med at Kristus ble sendt: **a.** å lære menneskene, «å forkynne evangeliet for fattige» (Luk 4,18); **b.** å forlike menneskene med Gud: «Det var Gud som i Kristus forlikte verden med seg selv» (2 Kor 5,19); **c.** å styre kirken som dens konge og hode og herske over hele verden: «han skal være konge over Jakobs hus til evig tid» (Luk 1,33); «Alt la han under hans føtter, og ga ham som hode over alle ting til menigheten» (Ef 1,22).

Derfor har den kristne kirke fra de eldste tider skilt mellom tre embeter i Kristi verk: det profetiske, det yppersteprestelige og det kongelige. Allerede Eusebius sier at Kristus er hele verdens eneste ypperstepresten, hele skapningens eneste konge og Faderens øverste profet. Også i Det gamle testamente blir Kristus beskrevet i denne tredobbelte virksomheten: som profet (5 Mos 18,15–19), som konge, profet og prest (Sal 110) og som konge (Sal 2; 72).

At læren blir ordnet etter tre embeter, er likevel ikke det vesentlige. Quenstedt nevner at noen lutherske lærere bare regner med to embeter og tar det profetiske inn under det prestelige, for også presten skal lære (Mal 2,7).

Noen mener at det yppersteprestelige embetet burde stå først, siden Kristi forsonende virksomhet begynner allerede ved unnfangelsen. Det er riktig, men embetene følger ikke helt etter hverandre i tid, og derfor beholder vi den gamle rekkefølgen. For eksempel er Kristus også i fornedrelsens stand i sitt kongelige embete, som vist i læren om de to stender. Han er født konge og kaller seg uttrykkelig konge også i fornedrelsen (Jes 9,6–7; Matt 2,2; Joh 18,37).

Alle embetsgjerningene tilhører hele personen, Gud og menneske. Kristus gjør dem i og etter begge naturene, som vist under den tredje arten av egenskapenes meddelelse, embetsarten. Alle embetsgjerningene er gudmenneskelige gjerninger. Den som nekter det, opphever i grunnen hensikten med at Guds Sønn ble menneske.

Det profetiske embetet

1. Det profetiske embetet i fornedrelsens stand. I fornedrelsens stand lærer Kristus selv, i egen person, mens han i opphøyelsens stand lærer gjennom andre, som vi skal se. I sin lærevirksomhet på jorden er Kristus den enestående profeten, en profet som det ikke har vært noen lik før og aldri vil komme noen lik. Det enestående er at Gud er åpenbart i kjød i Kristus, og at Gud selv lærer på jorden.

Hebr 1,1–2 peker på dette: «Mange ganger og på mange måter har Gud tidligere talt til fedrene gjennom profetene, men nå, i disse siste dager, har han talt til oss gjennom Sønnen.»

Skriften sier også nærmere at Kristus skiller seg fra alle profeter ved kilden til den kunnskapen han brukte i profetembetet. Det måtte allerede vises i læren om egenskapenes meddelelse, men vi gjentar det her. Alle profetene lærte ut fra den åpenbaringen som mennesker på jorden får, ved inspirasjon, og talte slik «av jorden», som døperen Johannes sier om seg selv og alle menneskelige profeter (Joh 3,31).

Kristus lærte derimot ut fra den hellige treenighets råd, det «han har sett og hørt» (Joh 3,32), som «den enbårne Sønn, som er i Faderens favn» (Joh 1,18). Han øste altså av en kilde som intet menneske, heller ingen profet, kan øse av: «Ingen har noensinne sett Gud» (Joh 1,18).

Med andre ord: I læreembetet i fornedrelsen brukte Kristus den guddommelige kunnskapen som han eier av vesen etter den guddommelige naturen, og som er meddelt ham etter menneskenaturen. Det kommer også fram når Skriften sier om Kristus etter menneskenaturen: «Gud gir ikke Ånden etter mål» (Joh 3,34). Det betyr, sier Baier, at han etter menneskenaturen, som han talte i, har fått en umålelig, uendelig visdom.

Vi skal derfor ikke tale om en inspirasjon av Kristus til læreembetet, og heller ikke fable som sosinianerne om at han ble rykket opp i himmelen for å bli undervist. (*Kilden til Jesu lære var ikke inspirasjon, men menneskeblivelsen. Jesus var ikke inspirert; han var den som inspirerer. Hele guddommens fylde bodde legemlig i ham*, Kol 2,9.)

Når Kristus kalles en profet som Moses (5 Mos 18,15), er sammenligningspunktet at han er mellommann for en pakt. Moses var mellommann for den gamle pakten, som skulle forgå, Kristus for den nye pakten, som blir stående (Hebr 12,18–28). At Kristus ellers er større enn Moses, sier Moses selv helt tydelig i 5 Mos 18, for han viser folket bort fra seg selv til den profeten Herren senere skal reise opp (v. 16–19).

Hva Kristus lærte i sine kjøds dager, kan sies slik: Kristus forkynner seg selv, slik apostlene senere bare forkynner ham (1 Kor 2,2; 2 Kor 4,5). Han viser at frelsen ikke bare er nær, men er til stede i hans person.

Derfor kaller han alle til å ta imot frelsen fra ham ved troen på ham. Den som tror på ham, har dermed frelsen; den som nekter å tro på ham, er dermed utestengt fra den. Det sier han både i bilder og rett ut: «Jeg er livets brød. Den som kommer til meg, skal ikke hungre. Og den som tror på meg, skal aldri noen gang tørste» (Joh 6,35); «Den som tror, har evig liv» (Joh 6,47).

Kristus lar heller ingen tvil være om at han er gjenstand for den troen som frelser, nettopp som den som blir naglet til korset og betaler løsepengen for menneskenes synder – den stedfortredende fyllestgjørelsen (*satisfactio vicaria*), det at han i vårt sted har gjort fullt opp for synden. «Likesom Moses opphøyet slangen i ørkenen, slik må Menneskesønnen bli opphøyet, for at hver den som tror på ham, skal ha evig liv» (Joh 3,14–15). «Menneskesønnen er ikke kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv til en løsepenge i manges sted» (Matt 20,28).

Dette innskjerper han med økende kraft i Joh 6. Brødet, sier han, «er mitt kjød, som jeg vil gi for verdens liv» (v. 51). Da jødene trettet om dette, mildnet han ikke ordet, men skjerpet det: «Dersom dere ikke eter Menneskesønnens kjød og drikker hans blod, har dere ikke liv i dere! Den som eter mitt kjød og drikker mitt blod, har evig liv» (v. 53–54).

Her er det riktignok ikke tale om nattverden. Men her forkynner Kristus med største ettertrykk seg selv: Han, den menneskeblitte Guds Sønn, er verdens liv ved sin forsoningsdød. Det vakte knurr og motstand: «Dette er harde ord!» (v. 60). Men Kristus står fast på at en må få livet fra ham, som gir sitt liv i døden, og han lar det komme til brudd på dette punktet (v. 66).

I Joh 8,24 sier han det mektige ordet: «dersom dere ikke tror at JEG ER den jeg er, skal dere dø i deres synder». Med «JEG ER» gjør Kristus seg til ett med Herren selv i Det gamle testamente (5 Mos 32,39; Jes 43,10). Luther sier om dette: «Hos meg står alt: liv og død, synd og rettferdighet, Gud og djevel, himmel og helvete.»

Når Harnack hevder at «ikke Sønnen, men bare Faderen hører inn i evangeliet slik Jesus forkynte det», står det altså mot Jesu egne ord. Og som apostlene senere gjorde (Apg 10,43), lærer Kristus i sin forkynnelse på jorden at hele Det gamle testamente peker på ham som den som gir livet: «disse er det som vitner om meg» (Joh 5,39).

Hvordan står så lov og evangelium i forhold til hverandre i Kristi forkynnelse? Når Kristus forkynner seg selv, og særlig seg selv i sin forsoningsdød, er evangeliet eller forkynnelsen av nåden hans egentlige embete. Det kommer til uttrykk når Kristus og Moses blir stilt mot hverandre i Joh 1,17: «For loven ble gitt ved Moses, nåden og sannheten kom ved Jesus Kristus.»

På denne motsetningen bygger det lutherske bekjennelsesspråket når det sier at Kristi egentlige embete er å forkynne evangeliet, og at han lærer loven for evangeliets skyld – for å komme fram til sitt egentlige embete gjennom lovens forkynnelse: å forkynne evangeliet for fattige og «forkynne et nådens år fra Herren» (Luk 4,18–19).

Romerkirken og de gamle og nye unitarerne gjør Kristus til en ny lovgiver, som skal ha gitt nye og mer fullkomne bud enn Moses. Hensikten er å lære det motsatte av kristendommen under Kristi navn: at en blir rettferdig og salig ved lovens gjerninger – ikke ved dem Moses bød, men ved de moralsk høyere gjerningene Kristus lærte.

Mot dette må vi holde fast ved at Kristus ikke lærte en ny lov, men bare Mose lov, som han selv uttrykkelig sier (Matt 22,34–40). Også i Bergprekenen taler Kristus ikke mot Moses, men mot de skriftlærdes forvrengning av Mose lov. Budet om å elske sin neste, som noen har savnet i Det gamle testamente, står klart der (3 Mos 19,18), og det visste forstandige jøder godt, for eksempel den lovkyndige i Luk 10,27. Våre gamle teologer sier derfor riktig: Kristus var lovens lærer, men ikke lovgiver.

Romerkirkens «evangeliske råd» – avholdenhet (sølibatet), lydighet (mot kirkens overordnede) og fattigdom (å gi avkall på eiendom) – er en romersk oppfinnelse. De tjener villfarelsen at et menneske kan

gjøre mer enn å oppfylle Guds lov, og at en kan nå saligheten lettere og sikrere ved å følge disse rådene.

Også arminianerne ser Kristus som en ny lovgiver og forstår den rettferdiggjørende troen som all den lydighet Gud foreskriver, og som blir ytt ved troen. I sak gjør alle semipelagianere og synergister – de som lærer at mennesket medvirker til sin omvendelse – Kristus til en ny lovgiver, fordi de gjør troen på evangeliet delvis til en menneskelig ytelse. Da blir det slik at Moses krever mange gjerninger for å bli salig, og Kristus færre.

2. Det profetiske embetet i opphøyelsens stand. I opphøyelsens stand utøver Kristus det profetiske embetet gjennom andre. Også i den lutherske kirke har noen begrenset Kristi profetiske embete til fornedrelsens stand og regnet den læren som nå skjer på jorden, til hans kongelige embete. Det er bare en formell forskjell. Da blir Kristus framstilt som en konge som også lærer gjennom sine tjenere og sendebud.

Men de lutherske lærerne som med Gerhard og Quenstedt tillegger Kristus det profetiske embetet også i opphøyelsen, har god grunn for det. Skriften gir grunn til å se den læren som nå skjer i og gjennom kirken, som en fortsettelse av Kristi lære på jorden: «Likesom Faderen har utsendt meg, sender også jeg dere» (Joh 20,21). I apostelen Paulus taler Kristus, som Paulus med ettertrykk minner om: «dere krever jo et bevis på at Kristus taler gjennom meg» (2 Kor 13,3).

Men vi må ubetinget holde fast ved at Kristus er den egentlige læreren i all den læren som nå skjer i og gjennom kirken. Alle menneskelige lærere – apostlene, predikantene, alle kristne – er bare Kristi redskaper. I kirken skal det til den ytterste dag ikke læres menneskeord, men bare Kristi ord: «Dersom dere blir i mitt ord, da er dere i sannhet mine disipler» (Joh 8,31); den som «ikke holder seg til vår Herre Jesu Kristi sunne ord», er oppblåst (1 Tim 6,3–4); «Om noen taler, han tale som Guds ord» (1 Pet 4,11).

Hvordan har så Kristus sørget for at bare hans ord blir lært på jorden også etter opphøyelsen? Han la sitt ord i apostlenes munn – ikke bare til den muntlige forkynnelsen, men nettopp også til å skrive det ned (Joh 14,26; 16,13–15; 1 Kor 14,37; 2 Tess 2,15). Slik gjorde han apostlene til ufeilbare lærere for hele verden.

Videre gir han kirken lærere og predikanter helt til den ytterste dag (Ef 4,11). Men de er bundet til apostlenes ufeilbare ord, altså til Kristi eget ord, når de lærer. (*Når Kristus ber «for dem som ved deres ord kommer til tro på meg» (Joh 17,20), gjør han apostlenes ufeilbare ord til kilden og grunnen for kirkens tro til den ytterste dag. Når sjeler kommer til tro ved predikantenes tjeneste, skjer det fordi og i den grad de forkynner apostlenes inspirerte ord.*)

Endelig fyller Kristus alle sine kristne med åndelig visdom og kunnskap, så de også kan lære og formane hverandre (Joh 7,38–39; 4 Mos 11,29). Men heller ikke det skjer med et eget, uavhengig ord, men ved Kristi ord: «La Kristi ord bo rikelig blant dere, så dere lærer og formaner hverandre i all visdom» (Kol 3,16).

Slik er Kristus ved sitt ord den eneste læreren i kirken og gjennom kirken til den ytterste dag. Derfor kalles det ordet menigheten forkynner i sitt misjonskall, ganske enkelt «Herrens ord»: «For fra dere har Herrens ord fått lyde ut» (1 Tess 1,8). All lære som ikke bare er forkynnelse av Kristi ord, er falsk lære og falsk profeti og helt forbudt i den kristne kirke.

Luther sier det mektig: «Vil noen preke, så tie han med sine egne ord og la dem gjelde i det verdslige styret og i huset. Her i kirken skal han ikke tale noe annet enn denne rike husbondens ord; ellers er det ikke den sanne kirke. Derfor skal det hete: Gud taler.»

Det Luther her sier mot pavekirken, gjelder også mot alt moderne svermeri og mot den «vitenskapen» som krever å herske i kirken. Hit hører også Luthers kjente ord om at en rett predikant ikke skal be om syndenes forlatelse for prekenen sin, men kunne si: «Det er Guds ord og ikke mitt ord.»

Denne sannheten, at Kristus er den egentlige læreren i kirken, er av største betydning i praksis. For det første ligger det i den en alvorlig formaning: Mennesker skal ikke våge å lære sitt eget ord i kirken. Det er et inngrep i Kristi profetiske eller kongelige embete, for han vil at bare hans ord skal forkynnes i kirken. All falsk lære er majestetsforbrytelse.

Ikke bare pavekirken, men alle som lærer «uten og mot Guds ord» i kirken, gjør opprør mot Kristus. Derfor kalles alle falske lærere «antikrister» (1 Joh 2,18). Dette må vi holde fast ved mot den moderne ringeakten for falsk lære.

For det andre ligger det i denne sannheten en stor trøst for alle som hører og leser Guds ord: I dette ordet, som kommer til dem gjennom menneskelige redskaper, handler Kristus selv med dem. Samtidig er det en formaning til ikke å forakte Guds ord, som kommer til dem gjennom mennesker, men ta imot det med all ærefrykt: «Den som hører dere, hører meg, og den som forkaster dere, forkaster meg» (Luk 10,16).

Luther klager over at vi veier ordet etter hvor stor og anselig taleren er. Vi hører ham som et bare menneske, og derfor forakter vi ordet og blir lei av det. «Men det er ikke presten, Peters eller noen annen tjeners ord, men den guddommelige majestets eget ord.»

Guds Sønn talte allerede i den gamle pakt

Til sist må vi peke på at Guds Sønn alt i Det gamle testamente, før han ble menneske, var den personen i den hellige treenighet som talte til menneskene og formidlet samfunnet med dem. Skriften vitner at profetene talte ved Kristi Ånd (1 Pet 1,11), at det var Guds Sønn som omgikkes menneskene (Jes 6; jf. Joh 12,41: «Dette sa Jesaja fordi han så hans herlighet»), og at han handlet med Israel i ørkenen: «klippen var Kristus» (1 Kor 10,4).

En distriktssynode i Missourisynoden la i 1883 dette fram i en tese: Vår Herre Jesus Kristus er den personen i den hellige treenighet som først og fremst åpenbarer seg i den gamle pakt. Faderen og Ånden er også åpenbart der, men når Det gamle testamente sier «Gud talte», er det først og fremst Sønnen, med mindre sammenhengen viser noe annet.

Luther sier: «Nesten overalt i Det gamle testamente blir Kristus åpenbart for oss under Guds navn.» (*Hengstenberg viser at Herrens engel i Det gamle testamente er Ordet selv, som framstiller seg i et forspill til menneskeblivelsen. Derfor sier Johannes at Messias kom til sitt eget (Joh 1,11), og at Jesaja så Kristus, Joh 12,41.*)

Kristi yppersteprestelige embete

Den nåden Kristus forkynner som profet, har han vunnet som prest. Denne nære sammenhengen mellom de to embetene må vi ha for øye fra første stund, for det yppersteprestelige embetet gir det profetiske dets innhold.

Har Kristus som yppersteprest bare skaffet til veie en tilsynelatende forsoning mellom Gud og menneskene, har det profetiske embetet heller ikke annet å forkynne. Men har Kristus ved sitt stedfortredende liv og sin lidelse virkelig, fullkomment og objektivt forsonet alle mennesker med Gud, da er evangeliet et nådebudskap til alle mennesker. De skal bare ta imot det i tro for selv å få del i den nåden Kristus har vunnet.

Det blir gjerne sagt at sosinianerne (en retning fra 1500-tallet som fornektet Kristi guddom og soning), rasjonalistene og andre som fornekter Kristi stedfortredende fyllestgjørelse, bare lar hans profetiske embete bli stående. Men det er ikke helt presist. Faller det yppersteprestelige embetet, faller også det profetiske i Skriftens mening. Da er Kristus ikke lenger den som gir nåde til en syndig verden under lovens forbannelse, men bare en moralpredikant som lærer og egger menneskene til å vinne saligheten ved egen dyd. Så mye avhenger av at vi forstår Kristi yppersteprestelige verk rett!

Det yppersteprestelige embetet i fornedrelsens stand

Skriften kaller i begge testamenter uttrykkelig Kristus «prest» (Sal 110,4; Sak 6,13; Hebr 5,6; 2,17). I fornedrelsens stand har han forsonet hele menneskeslekten med Gud: «Det var Gud som i Kristus forlikte verden med seg selv» (2 Kor 5,19). Skriften forteller ikke bare at forsoningen har skjedd. Den beskriver framfor alt også hvordan den skjedde, og hvilket middel den ble virket ved.

Kristus har forsonet menneskene med Gud ved at han bar seg selv fram for Gud som soningsoffer: «jeg helliger meg for dem» (Joh 17,19), det vil si: jeg vier meg selv til offer; «han som ga seg selv til en løsepenge for alle» (1 Tim 2,6); «han er en soning for våre synder, og det ikke bare for våre, men også for hele verdens» (1 Joh 2,2).

Her ligger forskjellen mellom presteverket i Det gamle testamente, som var et forbilde, og Kristi enestående presteverk. I den gamle pakt bar prestene fram offerdyr; Kristus ofret seg selv. Han er prest og offer på en gang: «det gjorde han én gang for alle da han ofret seg selv» (Hebr 7,27).

Dette selvofferet omfatter etter Skriften to ting. Kristus ga seg selv for oss i sitt hellige liv – det er hans aktive lydighet (*obedientia activa*): han «bar seg selv fram for Gud som et lyteløst offer» (Hebr 9,14). Og

han ga seg selv i sin lidelse og død – det er hans passive lydighet (*obedientia passiva*): han «ga seg selv for oss som en gave og et offer» (Ef 5,2).

Ved dette verket, som han fullførte på jorden, er Gud nå én gang for alle forsonet med menneskene, og hans nåde er vendt mot dem: «med sitt eget blod gikk han inn i helligdommen én gang for alle, og fant en evig forløsning» (Hebr 9,12).

Når Kristi offer har slettet menneskenes skyld for Gud, er de dermed også forløst fra alle skyldens forferdelige følger: fra døden, fra djevelens makt og fra syndens herredømme. Det beskriver Skriften utførlig. Kristus «har tilintetgjort døden og ført liv og uforgjengelighet fram i lyset» (2 Tim 1,10).

Djevelens makt, som han hadde fått over menneskene ved Guds dom, er brutt: Kristus fikk del i kjøtt og blod «for at han ved døden skulle gjøre til intet den som hadde dødens velde, det er djevelen» (Hebr 2,14). Og fra syndens herredømme er vi løst ut, for han «ga seg selv for oss for å løse oss ut fra all lovløshet, og rense for seg selv et eiendomsfolk, som med iver gjør gode gjerninger» (Tit 2,14).

Alt dette skal vi innprente ut fra Skriften, så det blir klart at Kristus har forløst oss fra alt ondt. Men det må alltid stå i forgrunnen at Kristi offer, båret fram én gang, har slettet syndeskylden. Det skal læres som årsaken og kilden til at vi er forløst fra døden, djevelen og syndens herredømme. Fordi vår skyld for Gud er slettet, er vi også forløst fra døden og alt det andre.

Den stedfortredende fyllestgjørelsen

Kirken kaller Kristi yppersteprestelige gjerning i fornedrelsens stand «den stedfortredende fyllestgjørelsen» (*satisfactio vicaria*), det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden. Uttrykket betyr at Gud var vred over menneskenes synder, og at Kristus i deres sted har ytet ham det som har forvandlet vreden til nåde. Ordet står ikke i Skriften, men saken er ikke annet enn Skriftens lære om forløsningen.

Med god grunn har en satt det på linje med *homousios* («av samme vesen»). Slik det ordet kort sier hva Skriften lærer om Sønnens sanne guddom, sammenfatter dette uttrykket mot vranglæren det Skriften lærer om forløsningen ved Kristus. Det rommer disse sannhetene, som Skriften klart åpenbarer:

1. Gud har overfor menneskene en uforanderlig rettferdighet. Etter den krever han at menneskene stemmer fullkomment overens med den loven han har gitt dem. Gjør de det ikke, er han vred på dem i den grad at han feller dommen om evig fordømmelse over dem.

Kravet uttrykker Kristus i Matt 22,37–39: «Du skal elske Herren din Gud av hele ditt hjerte … Du skal elske din neste som deg selv.» Om straffen når loven blir overtrådt, vitner Gal 3,10: «Forbannet er hver den som ikke holder fast ved alt det som står skrevet i lovens bok, slik at han gjør det.» At forbannelsen rekker inn i evigheten, sier Kristus slik: «hvor deres orm aldri dør og ilden ikke slokner» (Mark 9,48).

De nyere teologene skyver denne læren til side for å bekjempe den stedfortredende fyllestgjørelsen. De påstår at Guds straffende rettferdighet mer gjelder verdensstyret, mens mildheten gjelder frelsesverket, og at Guds rettferdighet ikke skal ha «privatrettslig» karakter. Det strider mot Skriften. Guds lovgivende og straffende rettferdighet angår hvert enkelt menneske, både i kravet og i forbannelsen: «Du skal elske Herren din Gud», og: «Forbannet er hver den …»

Derfor dømmer Skriften at alle mennesker er syndere, skyldige for Gud og under hans vrede eller lovens forbannelse, fordi de ikke oppfyller Guds lov og heller ikke kan det (Rom 8,7). Jøder og hedninger er under synden (Rom 3,9). «Hele verden» er «skyldig for Gud» (Rom 3,19), det vil si straffskyldig. Menneskene er «fiender» (Rom 5,10) – ikke i den forstand at de er fiendtlige mot Gud, men at de er hatet av Gud og ligger under hans vrede. Vi var «av naturen vredens barn» (Ef 2,3).

2. Gud har satt Kristus, og Kristus har satt seg selv, i menneskenes sted under både plikten og straffen i den loven Gud har gitt menneskene. At Kristus oppfylte loven i vårt sted, vitner Gal 4,4–5 om: «Gud utsendte sin Sønn, født av en kvinne, født under loven, for at han skulle kjøpe dem fri som var under loven.»

At han i vårt sted led straffen for at loven ikke ble holdt, vitner Gal 3,13 om: «Kristus kjøpte oss fri fra lovens forbannelse ved at han ble en forbannelse for oss»; likeså 2 Kor 5,14: «Én er død for alle», og 1 Pet 3,18: «Kristus led én gang for synder, en rettferdig for urettferdige.» (*Å begrense «loven» i Gal 4,4 til Israels seremonilov er å legge noe inn i teksten.*)

Noen hevder at Kristus bare gikk inn under lovens plikt og straff «til beste» for menneskene og ikke «i stedet for» dem. Det er en rasjonalistisk omtolkning av Skriften. Vi må tvert imot si: til beste for oss nettopp fordi i stedet for oss. Spørsmålet er hvordan hans død ble til vårt beste, og svaret er: ved at den skjedde i vårt sted.

At *anti* betyr «i stedet for», viser Matt 20,28, der Kristus gir sitt liv «til en løsepenge i manges sted». Også *hyper* («for») betyr «i stedet for» i 1 Pet 3,18. Der viser motsetningen «en rettferdig for urettferdige» at personene bytter plass: Vi hadde fortjent lidelsen, Kristus hadde ikke fortjent den, men led det synderne skulle ha lidd.

3. Skriften sier også klart at Guds vrede mot menneskene – eller, som er det samme, hans fordømmelsesdom over dem – nå er helt opphevet ved Kristi stedfortredende gjerning og lidelse: «én manns rettferdige gjerning» ble «til livsens rettferdiggjørelse for alle mennesker» (Rom 5,18); «vi ble forlikt med Gud ved hans Sønns død, da vi var fiender» (Rom 5,10). Det er altså på Guds side stillingen er endret.

2 Kor 5,19 sier uttrykkelig at det ved verdens forsoning er Guds sinnelag som er endret, ikke menneskenes. Der forklarer Paulus ordene «Gud forlikte verden med seg selv» med tillegget «så han ikke tilregner dem deres overtredelser». Forsoningen skjedde ved at Gud i sitt hjerte ikke tilregnet menneskene deres synder, men tilga dem og lot sin vrede ta slutt. Det skjedde ikke ved at Gud brukte sin uinnskrenkede makt, men ved at Kristus trådte imellom som mellommann mellom Gud og mennesker (1 Tim 2,5) – ved hans lydighet (Rom 5,19) og ved hans død (Rom 5,10).

Dette er Skriftens lære om hvordan Guds Sønn, som ble menneske, har forsonet verden, og dette holder vi fast ved mot dem som i nyere tid bestrider den stedfortredende fyllestgjørelsen. Læren er ingen «teori», slik Luthardt kaller den, men det de kristne til alle tider har trodd og sunget om, også før ordet *satisfactio* kom i bruk. Det er ikke bare «den underliggende tanken» som er riktig, som mange sier i dag; selve saken er i samsvar med Skriften.

Luthardt innvender at det Kristus har gjort og lidt, ikke helt dekker det vi skulle ha gjort og lidt, «i betydningen gjensidig oppgjør». Det kommer av at den moderne teologien har oppgitt Skriften som rettesnor.

Er noe klart ut fra Skriften, så er det at forløsningen har skjedd nettopp som et slikt oppgjør. Kristus har gått inn for verden, for alle mennesker; oppgjøret er fullkomment i omfang. Ved ham er Guds vrede mot verden opphevet, «så han ikke tilregner dem deres overtredelser»; oppgjøret er fullkomment i innhold. Og Gud har selv kvittert for oppgjøret ved å reise Kristus opp: han ble gitt for våre overtredelser og reist opp til vår rettferdiggjørelse (Rom 4,25).

Luther sier at det er hedenskapets kjennetegn – «tyrkernes og jødenes» tro – å mene at Gud er nådig mot menneskene «uten kostnad», og med kostnaden mener han Kristi stedfortredende fyllestgjørelse. Alle begrepene som hører til den, finner vi hos Luther, for eksempel i hans utleggelser av Joh 3,16–21, Joh 1,29 og Gal 3,13. Også skriftene hans mot antinomistene (de som ville ha loven ut av forkynnelsen) hører hit, for alle som bekjemper den stedfortredende fyllestgjørelsen, er fanget i antinomismen.

Objektiv og subjektiv forsoning

Etter Skriften finnes det en objektiv forsoning av alle mennesker med Gud, det vil si en forsoning som ikke først skal virkes av menneskene, men som Kristus virket for 1900 år siden. Den foreligger før all menneskelig gjerning og uavhengig av den; den er et fullbyrdet faktum, like fullt som verdens skapelse.

«Vi ble forlikt med Gud ved hans Sønns død» (Rom 5,10) – altså da Kristus døde, ble vår forsoning til. Likesom hans død ligger bak oss, ligger også forsoningen bak oss. «Det var Gud som i Kristus forlikte verden med seg selv» (2 Kor 5,19) – den gang Kristus levde og døde på jorden.

Ordet «forlike» (*katallassein*) i disse versene betegner – det må vi stadig minne om – ikke en sinnsendring hos menneskene, men noe som skjedde i Guds hjerte. Da Kristus bar fram sitt soningsoffer, lot Gud sin vrede mot menneskene fare. Det er ikke en menneskelig tolkning, men apostelens egen forklaring når han føyer til: «så han ikke tilregner dem deres overtredelser». Det vil si at Gud alt den gang i sitt hjerte tilga hele verden synden og rettferdiggjorde hele verden. For å «ikke tilregne synden» betyr i Skriften det samme som å «tilgi synden» og å «rettferdiggjøre» synderen (Rom 4,6–8).

Videre er Kristi oppstandelse etter Skriften en virkelig avløsning, en objektiv rettferdiggjørelse av hele synderverdenen: han ble «reist

opp til vår rettferdiggjørelse» (Rom 4,25). Så klart vitner Skriften om den objektive forsoningen. Missourisynodens sørlige distrikt sa det slik i 1883: I Kristus står Gud nå slik til menneskene som om de aldri hadde krenket ham med synd. For når Gud er forsonet med dem og ikke lenger har noe mot dem, har han i sitt hjerte løst dem fra syndene og ser dem som rettferdige for Kristi skyld. Slik finnes det etter Skriften en rettferdiggjørelse før troen.

Evangeliet er budskapet om denne forsoningen; derfor kalles det «ordet om forlikelsen» (2 Kor 5,19). Og derfor blir menneskene for sin del – subjektivt – forsonet med Gud ved troen alene (*sola fide*). Vi blir forsonet ved troen nettopp fordi forsoningen ved Kristi fyllestgjørelse alt foreligger og blir forkynt og tilbudt i evangeliet. Paulus kaller til tro på den: «La dere forlike med Gud!» (2 Kor 5,20). Og i alle kristnes navn bekjenner han at vi ved Kristus «har fått forlikelsen» (Rom 5,11), det vil si da vi kom til tro og ble rettferdiggjort.

Den lutherske bekjennelsen understreker i samsvar med Skriften at det bare finnes én måte mennesket subjektivt blir forsonet med Gud på: ved troen på den forsoningen eller syndenes forlatelse som Kristus har vunnet. Apologien sier: «Troen forsoner og gjør oss rettferdige for Gud når og til hvilken tid vi griper løftet ved troen.» Troen forsoner oss med Gud fordi den tar imot syndenes forlatelse.

Det er avgjørende for hele den kristne lære at vi holder fast ved den objektive forsoningen. Det som her blir gjort galt, kan ikke rettes opp senere. Holder vi fast ved at menneskeheten er fullkomment forsonet med Gud ved Kristi gjerning og lidelse, er det ikke lenger plass for vranglæren, i alle dens former, at menneskene helt eller delvis selv må virke sin forsoning. Da har all rasjonalistisk, romersk og moderne gjerningslære mistet grunnen under seg.

Slik argumenterer også Luther mot pavekirken: «Jesus alene, Guds Sønn – jeg sier det enda en gang: Jesus alene, Guds Sønn, har forløst oss fra synden … Er det han alene som tar synden bort, så kan ikke vi gjøre det med våre gjerninger.»

Den objektive forsoningen tvinger fram en rett forståelse av evangeliet og troen. Evangeliet kan da ikke være annet enn forkynnelsen og tilbudet av den syndenes forlatelse som Kristus har vunnet, og den saliggjørende troen kan ikke være annet enn at en bare tar imot den.

Luther sier: «Troen holder hendene og sekken opp og lar bare godt bli gjort mot seg. Det er allerede gitt og skjenket; bare lukk opp munnen, eller rettere hjertet, hold stille og la deg fylle» (Sal 81,11). Gamle og nye vranglærere har prøvd å gjøre troen om til en menneskelig ytelse eller en god holdning. I lyset av den objektive forsoningen ser en straks at det er vranglære.

Blir Skriftens lære om den fullkomne forsoningen ikke erkjent, eller blir den oppgitt, følger den rasjonalistiske, romerske, arminianske og moderne gjerningslæren av seg selv. Har Kristus ikke gjort fyllest, eller bare delvis, står det igjen for mennesket å gjøre det Kristus ikke har gjort. Da gjelder spørsmålet bare hvor mye gjerningsrettferdighet det skal være, og hvilken form den skal ha.

Evangeliet er da ikke lenger «ordet om forlikelsen» eller «hans nådes ord» (Apg 20,32), men en veiledning i hvordan menneskene ved egen innsats kan stemme Gud nådig. Evangeliet blir til lov, og troen blir ikke det enkle å ta imot forsoningen, men en ytelse som skal sette mennesket i gunst hos Gud.

Derfor må dogmatikken framfor alt legge fram den objektive, fullkomne forsoningen ved Kristus og holde den fast mot all forvrengning og svekkelse. Blir den gitt opp, mister læren straks sin kristne karakter og blir hedensk gjerningslære. Da blir den også ubrukelig i praksis. For ingen samvittighet som Guds lov virkelig har rammet, får fred før den i tro grunner seg alene på den forsoningen Kristus har virket og evangeliet kunngjør.

Innvendingene mot den stedfortredende fyllestgjørelsen

Med disse innvendingene kommer vi til det sørgeligste kapitlet i menneskehetens historie. Menneskene kan ikke forsone seg selv med Gud. Av kjærlighet til dem (Rom 5,8) har Gud tatt forsoningen i sin egen hånd – Skriften sier ikke at Gud ble forlikt med verden, men at han «forlikte verden med seg selv» (2 Kor 5,18–19).

Han sparte ikke sin egen Sønn, men ga ham i menneskenes sted under lovens plikt og forbannelse. Menneskene skal kunne si at de er rettferdiggjort ved Kristi blod og forlikt med Gud ved hans Sønns død. De skal kunne rose seg av Gud som deres nådige Gud og av håpet om Guds herlighet (Rom 5,2.9–11).

Men i stedet har menneskene kritisert, og kritiserer fortsatt, Guds måte å forsone på: som unødvendig, uverdig for Gud, selvmotsigende

og urettferdig, utilstrekkelig og for juridisk. Noe av dette er alt drøftet under læren om nåden i Kristus. Her gjentar og utdyper vi følgende punkter.

1. Noen har sagt at Gud i kraft av sin allmakt kunne tilgi synd uten at Kristus gjorde fyllest for menneskene. Svar: Å diskutere hva Gud kunne gjøre, er unyttig og tåpelig, for Gud har i Skriften erklært at han bare tilgir synderne på grunn av den fyllestgjørelsen Kristus har gjort: de blir rettferdiggjort «ved forløsningen i Kristus Jesus» (Rom 3,24).

Sosinianerne har innvendt at «forløsning» (*apolytrosis*) bare betyr befrielse generelt. Men ordet betyr utløsning ved at en løsepenge blir betalt. Det går ugjendrivelig fram av at Skriften nevner løsepengen: Kristus selv (1 Tim 2,6), Kristi liv (Matt 20,28) og Kristi blod (1 Pet 1,18–19).

2. Noen sier at det gir en uverdig forestilling om Gud å framstille ham så vred på de syndige menneskene at han bare kunne bli forsonet ved Kristi stedfortredende lidelse og død.

Svar: Hva som er verdige eller uverdige forestillinger om Gud, kan mennesket bare lære av Guds åpenbaring i Skriften. Og etter Skriften er Gud i sin rettferdighet vred på de syndige menneskene: «Guds vrede åpenbares fra himmelen over all ugudelighet og urettferdighet hos mennesker» (Rom 1,18); «Forbannet er hver den …» (Gal 3,10). (*Innvendingen finnes også hos mange amerikanske sektpredikanter i vår tid; en har blitt redd for å tale til vår tids sarte slekt om Guds vrede.*)

At Gud er vred for syndens skyld, føler også hvert menneske i sin samvittighet, og ingen filosofiske spekulasjoner om at Guds vrede er umulig, kan berolige en samvittighet. Vreden viser seg også i at døden kommer over menneskene (Hebr 2,14–15). Men Gal 3,13 lærer klart at denne vreden har gått over Kristus, er brutt i ham og forvandlet til nåde ved ham: «Kristus kjøpte oss fri fra lovens forbannelse ved at han ble en forbannelse for oss.»

3. Noen sier at Kristi død åpenbarer Guds kjærlighet, slik Rom 5,8 sier: «Gud viser sin kjærlighet til oss ved at Kristus døde for oss mens vi ennå var syndere.» Derfor, sier de, kan det ikke være tale om at Kristi død stilte Guds vrede.

Svar: Etter Skriften åpenbarer både Guds kjærlighet og Guds vrede seg i Kristi død. Det kommer fram nettopp i Rom 5,8–11: «da vi var

fiender» – under Guds vrede – ble vi «forlikt med Gud». Kjærligheten beveger Gud til å forlike oss med seg ved sin Sønns død, det vil si til å gjøre fyllest for sin straffende rettferdighet. Guds kjærlighetsvilje utelukker ikke at det blir gjort opp med hans rettferdighet, men innbefatter det.

4. Noen sier at det er en åpenbar urettferdighet at den uskyldige Kristus ble straffet i stedet for de skyldige.

Svar: Det Gud gjør, er rettferdig. Og Skriften vitner uttrykkelig om to ting. **a.** Gud har tilregnet den uskyldige Kristus menneskenes skyld: «Herren lot den skyld som lå på oss alle, ramme ham» (Jes 53,6; jf. 2 Kor 5,21; Joh 1,29). **b.** Gud har virkelig latt ham lide i de skyldiges sted: «en rettferdig for urettferdige» (1 Pet 3,18); han «ble en forbannelse for oss» (Gal 3,13). Dermed kan vi være helt trygge på at Gud har handlet rettferdig. Mot dette klare vitnesbyrdet må all kritikk som roper urettferdighet, tie.

Riktignok finnes det også utenfor Skriften eksempler på at et menneske ofrer seg for andre og for et helt folk. Men slike eksempler kan ikke bevise for fornuften at Gud handlet rettferdig. Det eneste beviset som holder, er: «Det står skrevet.»

Fornuften vil alltid reise nye innvendinger, også mot grunnen at Kristus led frivillig (Joh 10,17–18). Det er sant at han ikke ble tvunget. Men fornuften svarer straks at vi ville kalle en jordisk dommer urettferdig hvis han lot en uskyldig som frivillig meldte seg, dø i stedet for en dødsdømt forbryter. Derfor er det tryggest bare å vise til Guds åpenbarte vilje.

5. Noen sier at Kristus ikke led det alle mennesker skulle ha lidt, nemlig helvetes evige straff, og at begrepet stedfortredende straffelidelse derfor faller bort. Her mister også Luthardt motet til å stå fram for den bibelske og kirkelige lære, og Frank kaller det endog en «villfarelse» å la Kristus lide den straffen det falne mennesket ellers ville ha måttet lide.

Mot dette må vi si: Skriften lærer klart at Kristus ble rammet av nøyaktig den straffen som skulle ha rammet menneskene. For sine synders skyld ligger menneskene under Guds forbannelse (Gal 3,10), og den forbannelsen rammet ikke Kristus delvis, men helt: «han ble en forbannelse for oss» (v. 13).

Heller ikke innvendingen at Kristi lidelse var begrenset i tid, mens menneskene skulle lide evig, rammer læren. Når Skriften taler om hva Kristi lidelse er verdt, framhever den med vilje at det var Guds Sønns lidelse: «Jesu, hans Sønns blod renser oss fra all synd» (1 Joh 1,7); Gud vant seg menigheten «med sitt eget blod» (Apg 20,28).

De lutherske teologene lærer at Kristi lidelse, selv om den var begrenset i tid, var like mye verdt som alle menneskers evige lidelse, fordi den var Guds Sønns lidelse. Det er ikke en dogmatisk konstruksjon, men Skriftens lære. «Oppgjøret» stemmer altså ganske nøyaktig, ja «aritmetisk» nøyaktig, når en lar Guds dom gjelde, slik det er rett. De som protesterer, er en slekt av teologer som er lastet med egen visdom og måler guddommelige ting med sin egen alen.

6. Særlig i vår tid sier mange at denne læren er for «juridisk» og for lite «etisk». Svar: Det lar seg ikke endre hvis vi vil bli ved Skriften, for etter Skriften er verdens forsoning juridisk i alle sine ledd. Guds lov er juridisk når den krever fullkommen lydighet (Matt 22,37–39), og lovens forbannelse over overtrederne er det samme (Gal 3,10).

Rent juridisk er det at Kristus ble satt under loven (Gal 4,4), for selv sto han over den (Matt 12,8). Rent juridisk er det at Gud gjorde ham til synd som «ikke visste av synd» (2 Kor 5,21), og at straffen ble fullbyrdet på ham, som selv ikke hadde fortjent noen straff (1 Pet 3,18).

En ren rettshandling er det også når Gud ikke tilregnet menneskene deres overtredelser (2 Kor 5,19), og når den enes rettferdige gjerning ble til livsens rettferdiggjørelse for alle (Rom 5,18). Derfor er også «ordet om forlikelsen» av rent juridisk art. Det kunngjør Guds tilgivelse blant alle folkeslag (Luk 24,47) og venter bare på å bli tatt imot i tro. Fordi evangeliet forkynner syndenes forlatelse, virker det tro (Rom 10,17), og mennesket blir rettferdiggjort ved troen alene, uten noen egen rettferdighet: «ikke med min egen rettferdighet, den som er av loven» (Fil 3,9).

Skriften lærer videre at all menneskelig etikk – den som motstanderne er så bekymret for – hviler på disse rent juridiske hendelsene. Først når mennesket er blitt rettferdig ved troen på ham «som rettferdiggjør den ugudelige» (Rom 4,5), elsker det Gud og nesten og begynner å oppfylle loven. Den som vil gjøre forsoningen og rettferdiggjørelsen «etisk», gjør rettferdiggjørelsen umulig, for «alle de som holder

seg til lovgjerninger, er under forbannelse» (Gal 3,10). Og han tar grunnen bort under helliggjørelsen, for «synden skal ikke få herske over dere, for dere er ikke under loven, men under nåden» (Rom 6,14).

Alle som med sin kritikk vil skyve den juridiske karakteren ved verdens forsoning og ved tilegnelsen av den til side, er derfor, bevisst eller ubevisst, i full gang med det sørgelige verket å rydde bort hele den kristne lære, slik Skriften åpenbarer den.

Den stedfortredende fyllestgjørelsen i historien

Da Hofmann i sin tid fornektet den stedfortredende fyllestgjørelsen og gikk til angrep på det han kalte dens «juridiske» preg, svarte Theodosius Harnack svært treffende: «Skal det regnes den lutherske bekjennelsens forsoningslære til last at den med begrepet fyllestgjørelse har gitt rom for en juridisk betraktning av verdens forsoning, så faller bebreidelsen – så langt den har grunn – tilbake på Skriften. Bekjennelsens framstilling kan derfor bare skyves til side etter at en først har fjernet fra Skriften begrepene Guds rettferdighet og hellighet, loven og samvittigheten, skylden, straffen og dommen, mellommannen, løsepengen og tilregnelsen.» All polemikk mot den «juridiske oppfatningen» av forsoningen stilner så snart en bedømmer den etter Skriften.

Gjennom tidene er Kristi stedfortredende fyllestgjørelse (*satisfactio vicaria*, det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden) dels blitt helt fornektet, dels innskrenket og lemlestet.

Fyllestgjørelsen blir helt fornektet av alle som fornekter Kristi guddom, fra apostlenes tid (1 Joh 4,2 ff.; 1,1 ff.; 5,20; Joh 1,1 ff.) og til vår egen tid (Ritschl, Adolf Harnack og andre). Det er helt konsekvent.

Et menneske som bare er menneske, trenger selv sin rettferdighet, hvor «absolutt», «enestående» eller sterkt det enn står under Guds «påvirkning». Etter Skriften hører guddommens tyngde med til den stedfortredende fyllestgjørelsen (Gal 4,4–5; Rom 5,10; 1 Joh 1,7). For dem som fornekter Kristi guddom, betyr hans liv og lidelse bare at menneskene blir vakt til selv å strebe etter dyd og på den måten forsone seg med Gud.

Også Abelard (død 1142) hører til dem som fornekter den stedfortredende fyllestgjørelsen. Han må nevnes særskilt fordi han med sin fornektelse ble et forbilde for de senere.

Etter Abelard ble Guds Sønn ikke menneske for å gjøre fyllest for Guds rettferdighet, men for å gi menneskene det høyeste beviset på Guds kjærlighet ved lære og eksempel – særlig ved sin død – og slik vekke kjærlighet hos dem til gjengjeld. Ved den kjærligheten som slik blir vakt, blir menneskene forsonet med Gud og rettferdige. Læren om at Gud er forsonet med verden ved den uskyldige Kristi blod, kaller Abelard «grusom og urettferdig».

I vår tid slutter Albrecht Ritschl (død 1889) seg nær til Abelards lære om at Gud har åpenbart sin kjærlighet ved Kristus uten noen stedfortredende fyllestgjørelse.

Ritschl lærer at det ikke finnes noen vrede i Gud over menneskenes synd, og at det derfor heller ikke trengs noen fyllestgjørelse. Kristi gjerning og lidelse skal åpenbare Guds faderlige sinnelag og overbevise menneskene om at de ikke trenger å frykte Gud for syndenes skyld. Når de er kommet til denne overbevisningen, er forsoningen fullført. Her er den objektive forsoningen gjort helt om til en subjektiv. Som en kritiker treffende har sagt om Ritschls lære: «Med Ritschl ved hånden er vi i den behagelige stillingen at vi ikke lenger kjenner noen Guds vrede.»

Blant dem som innskrenker Kristi fyllestgjørelse, er alle som nekter at den har en indre, uendelig verdi. De lærer at Kristi gjerning og lidelse ikke i seg selv var en fullkommen løsepenge for menneskenes synder, men bare ble godtatt som det av Gud, av fri vilje. Slik lærte blant skolastikerne særlig Duns Scotus' skole.

Anselm (død 1109) hadde riktignok i skriftet «Hvorfor Gud ble menneske» lært med all fasthet at Kristus, Gud og menneske, gjorde full fyllest for Guds rettferdighet da han ga sitt liv. Menneskenes synd krenker Guds majestet og er derfor en uendelig skyld. Men dette livet, sier Anselm, er mer verd å elske enn syndene er verd å hate, og det kan betale for hele verdens synder, ja, uendelig mer.

Duns Scotus (død 1308) lærte derimot at Kristi fortjeneste bare har endelig verdi fordi Kristus fortjente som menneske og ikke som Gud, og at Gud i sin allmektige frihet har godtatt den som om den var uendelig. Slik lærte ikke bare Scotus' egne tilhengere, men også teologer som regnes til Thomas Aquinas' skole. Thomas selv (død 1274) hadde riktignok talt om Kristi «overstrømmende fyllestgjørelse», men han hadde likevel lagt grunnen for denne godtakelsesteorien da han lærte

at Gud, fordi han er den høyeste, kunne tilgi synden også uten fyllestgjørelse.

Senere tok arminianerne opp godtakelsesteorien igjen. De sa at Kristi offer ikke var noen betaling av gjelden, men at Gud etter offeret gir syndenes forlatelse som en gave.

Også Calvins falske lære om forutbestemmelsen fører ham tilbake til godtakelsesteorien. Han lar Kristi fortjeneste, som et menneskes fortjeneste, få tilstrekkelig verdi først ved Guds forutbestemmelse.

Det er sant at Gud ikke ga Kristus til verdens frelser av tvang, men bare av fri barmhjertighet. Men å slutte av dette at Kristi fortjeneste ikke i seg selv har tilstrekkelig verdi, men først får verdi ved Guds behag eller forordning, er spekulasjon mot Skriften. Når Skriften sier at Kristi blod, Guds Sønns blod, renser oss fra all synd (1 Joh 1,7; Apg 20,28), tilskriver den Kristi blod en uendelig verdi i seg selv.

De romersk-katolske innskrenker Kristi stedfortredende fyllestgjørelse på mange måter. De påstår at menneskene selv må sone den timelige straffen for synder de har gjort etter dåpen, enten i dette livet eller i skjærsilden. De benekter altså at Kristi fortjeneste dekker hele syndeskylden.

Det de lar stå igjen av Kristi fortjeneste, skal dessuten bare komme menneskene til gode på grunnlag av deres egen forbedring og helliggjørelse. Slik gjør de i virkeligheten hele Kristi fortjeneste ubrukelig for synderen. (*Mot dette står Jes 53,5: «Straffen lå på ham, for at vi skulle ha fred.» Altså har Kristus også løst oss fra de timelige straffene; ellers hadde vi ennå ikke fred med Gud. Det som rammer de rettferdiggjorte, er ikke lenger forbannelse, men faderlig tukt og prøvelse.*)

Videre fornekter messeofferet Kristi fullkomne offer, som er båret fram én gang for alle. I messen skal Kristi legeme og blod stadig bæres fram for Gud som et ublodig offer. Unnskyldningen at messen bare er et middel til å tilegne seg Kristi offer, holder ikke. Frukten av Kristi offer blir delt ut ved evangeliet og sakramentene og tatt imot ved troen.

Riktignok taler de om en «overskytende fortjeneste» hos Kristus, men den gir de paven i forvaring, og han deler ut av den på de vilkårene han selv setter. Ved siden av Kristi fortjeneste setter de også Marias og helgenenes fortjenester, som skal befri oss fra de timelige straffene og fra skjærsilden. Pavedømmet er og blir den store antikristelige

institusjonen som under et ytre kristent glitter skyver Kristi stedfortredende fyllestgjørelse til side og håner den.

I Amerika har også Hugo Grotius' teori fått utbredelse. Etter Grotius (død 1645) straffet Gud den uskyldige Kristus i stedet for de skyldige, ikke for å gjøre fyllest for sin hellighet, men for å statuere et eksempel som skulle holde lovens autoritet oppe og skremme menneskene bort fra synden. Der er teorien kjent som «styringsteorien» (*Governmental Theory*), og særlig New England-teologien har tatt den opp.

Hos Grotius står det ennå et svakt skinn av en fyllestgjørelse igjen – han beholder selv ordet. Andre gikk videre og fornektet enhver fyllestgjørelse for Guds rettferdighet. De la hele forsoningens vesen i den moralske innflytelsen Kristi lære og eksempel har på menneskene (*moral influence theory*).

Hva denne innflytelsen består i, blir forklart på forskjellige måter. Noen sier for eksempel at Kristus som menneskenes representant har bekjent og angret deres synder fullkomment og dermed gjort Gud villig til å tilgi, hvis menneskene følger Kristus i syndsbekjennelse og anger.

Vi behøver ikke gå nærmere inn på de enkelte avvikene fra den kristne forsoningslæren. Her som i læren om Kristi person er det bare plass for en todeling. Det finnes bare to vesensforskjellige lærer om Kristi person. Den som lærer den personlige forening (*unio personalis*), det vil si at Gud og menneske er forent til ett jeg, lærer kristent. Alle de mange og ulike lærene som fornekter den personlige forening, hører til én ubibelsk og ukristelig klasse.

Den samme todelingen må vi holde fast ved i læren om Kristi forsoningsverk: Enten lærer en en objektiv forsoning, eller en gjør det ikke. Så snart det er klart at en fornekter at alle mennesker er objektivt forsonet ved Kristi stedfortredende liv, lidelse og død, er den kristne lærens grunnvoll oppgitt.

En kan da forme og kalle sitt syn på forsoningen hva en vil: Alltid tilskriver en helt eller delvis menneskenes gjerning det som Kristus alene har fullført. Og da er det ute én gang for alle med det å bli salig av nåde, for Kristi skyld, ved troen, med Kristi ære som Frelser og med vissheten om nåden og saligheten!

Nærmere om de nyere forsoningsteoriene

Ser vi på hvordan det står til i vår tid, må vi dessverre si at heller ikke den «konservative nåtidsteologien» – heller ikke den som kaller seg luthersk – er vendt tilbake til den gamle protestantiske kirkelæren om den stedfortredende fyllestgjørelsen, det vil si til Skriftens lære.

En nyere dogmatiker sier selv: «Ingen av de nyere dogmatikerne tenker på at straffen i full forstand, også skyldfølelsen, ble overført på Frelserens person. Det som rammer ham, er enten verdens hat eller lovens dom eller det onde som er lagt på menneskeheten for syndens skyld» – som om ikke loven var uttrykk for Guds krevende og straffende rettferdighet!

Riktignok må også positive teologer innrømme at «mange av den nytestamentlige vitenskapens representanter i dag godtar en juridisk tolkning av Jesu død og en stedfortredende straff hos Paulus». Særlig har bibelforskeren Holtzmann vist – enda han selv står langt fra kirkens lære – at Paulus helt åpenbart lærer den stedfortredende fyllestgjørelsen, og at den moderne positive teologien som benekter dette, gjør seg skyldig i «voldsom omtolkning og bortforklaring» av apostelens ord.

Den stedfortredende fyllestgjørelsen, sier Holtzmann, er «nerven i alle Paulus' tanker om soning» og grunnlaget for læren om rettferdiggjørelsen. Han har også pekt på at den eldre ortodoksien har forstått skriftord som Gal 3,13; Kol 2,14–15; Rom 3,25–26 og 2 Kor 5,21 riktigere enn den moderne positive teologien.

Likevel har ikke den moderne «positive» teologien latt seg få bort fra sin motstand mot den stedfortredende fyllestgjørelsen. Den setter tvert imot all sin kraft inn på å avvise den som en angivelig for «juridisk» og for lite «religiøst-moralsk» forståelse av Kristi forsoningsverk. Det gjør den ved stadig å tolke om skriftordene, ved å lage karikaturer av Skriftens og kirkens lære og ved å bruke rikelig av et uklart språk som dels lyder lærd, dels fromt.

Samtidig er denne teologien villig til å betale den prisen det koster å avvise den stedfortredende fyllestgjørelsen: Den kristne læren om rettferdiggjørelsen må oppgis. Er ikke menneskene fullkomment forsonet med Gud ved Kristi stedfortredende fyllestgjørelse, finnes det heller ikke noe «ord om forlikelsen» (2 Kor 5,19) eller noe «nådens ord» (Apg 20,32) som mennesket tar imot i tro og slik blir forsonet med

Gud ved. Da må mennesket selv fullføre og avgjøre sin forsoning med Gud ved sin egen «religiøst-moralske» godhet, fornyelse og helliggjørelse.

En av disse teologene sier da også rett ut: «Vi blir ledet til å ta menneskehetens omforming med inn i begrepet om forsoningsverket.» Det betyr: Vi blir ledet til å kle den kristne læren av dens kristne preg og gjøre den om til en romersk-hedensk lære om dyd og gjerninger.

Dette gjelder alle de forsoningsteoriene som i vår tid blir satt opp mot den stedfortredende fyllestgjørelsen. Helt tydelig er det i den såkalte «deklaratoriske» teorien. Etter den er Gud slett ikke vred over menneskenes synd; han erklærer menneskene sin kjærlighet ved Kristus uten noen fyllestgjørelse, og Kristus har bare et profetisk embete igjen. Talsmenn for denne teorien, som Ritschl og Adolf Harnack, legger hele kristendommens vesen i den menneskelige moralen Kristus har vakt.

Men de andre moderne teoriene driver mot det samme standpunktet utenfor kristendommen. De vil «utfylle» og «utdype» den «ortodokse» læren om den stedfortredende fyllestgjørelsen ved å ta med «menneskehetens omforming» – at mennesket blir innplantet i Kristus, fornyet og helliggjort – i begrepet om Kristi forsoningsverk. Også her kommer rettferdiggjørelsen eller syndenes forlatelse avgjørende til å hvile på menneskets helliggjørelse og gjerning, og dermed blir hjertet revet ut av kristendommen. La oss med dette for øye se på noen av de moderne erstatningene for den stedfortredende fyllestgjørelsen.

Hofmann. Hofmann og de som følger ham, setter i stedet for Kristi stedfortredende fyllestgjørelse at en ny, hellig menneskehet er grunnlagt i Kristi person. Til dette må vi si: Det er sant at en ny menneskehet var grunnlagt i Kristi person. Kristus var det eneste syndfrie mennesket siden syndefallet. Denne nye, syndfrie menneskeheten i Kristi person var også en nødvendig forutsetning for den forsoningen Kristus skulle virke. «For en slik yppersteprest var det vi måtte ha – hellig, uskyldig, ren, skilt fra syndere» (Hebr 7,26).

Men menneskene ble ikke forsonet med Gud ved det Kristus var i sin person. De ble forsonet ved det denne enestående personen gjorde og led til gode for menneskeheten og i dens sted.

Ypperstepresten måtte ikke bare være «hellig» og så videre; han måtte også bære seg selv fram for Gud som «en gave og et offer» for menneskene (Ef 5,2). «Med sitt eget blod» måtte han gå inn i helligdommen (Hebr 9,12).

Vi er «forlikt med Gud ved hans Sønns død» (Rom 5,10), vi er løst ut «med Kristi dyrebare blod, som blodet av et feilfritt og lyteløst lam» (1 Pet 1,19), og vi er kjøpt fri ved hans lydighet under den loven som var gitt menneskene (Gal 4,4–5). Denne skriftlæren om at forsoningen er kommet i stand ved Kristi stedfortredende gjerning og lidelse, skyver Hofmann helt til side med sin nye menneskehet i Kristi person.

Derfor blir mennesket hos Hofmann heller ikke rettferdiggjort ved troen fordi troen griper den syndenes forlatelse som Kristus har vunnet og evangeliet byr fram, men fordi troen planter mennesket inn i den nye menneskeheten. Dorner sier med rette om teorien: «Altså har vi forsoning ved helliggjørelse, i hvert fall i prinsippet.»

Bak dette ligger et syn på synden som strider mot Skriften. For Hofmann er synden ikke så mye opprør mot Gud og skyld for Gud som det at mennesket mister seg selv i den legemlige verden og blir fanget under et onde. Derfor trenger Hofmann ingen Frelser som i menneskenes sted bærer Guds vrede og straff, men bare en Forløser som bryter syndens makt i sin egen person.

Bibelforskeren Meyer sier at 2 Kor 5,18–21 «inneholder det rake motsatte» av Hofmanns påstand at forsoningen ikke så mye skjedde *ved* Kristus som i Kristus.

«Nei, Jesu død virket som soning (Rom 3,25; Gal 3,13) og opphevet Guds vrede, så Gud ikke lenger tilregnet menneskene synden (v. 19), og slik forlikte Gud dem med seg selv ved en rettslig handling. Troen alene er den betingelsen på menneskets side som forsoningen blir tilegnet ved. Takknemligheten, det nye motet, det hellige livet og så videre» – også innplantingen i Kristi legeme – «er først en følge av den forsoningen en har tilegnet seg ved troen, ikke en del av den.»

Og Kliefoth skrev om Hofmann at han gjennomsøkte hele Skriften, men ikke kunne finne forståelsen av det enkle troens ord «gitt og utøst til mine synders forlatelse». Hofmanns teori angriper «kjernen, ikke bare i vår kirkes lære, men i kristendommen overhodet».

«Garantiteorien». Det samme gjelder den teorien som er blitt kalt «borgensteorien» eller «garantiteorien». En nyere dogmatikk framstiller den slik: «Indirekte hviler riktignok selve forsoningen på at Frelsesmidleren lykkes i å vinne etterfølgere og overvinne syndens herredømme. For ved å gå god overfor Faderen for at dette skal lykkes, og for at livet i enhet med Gud skal bli sikret i en menighet han skal grunnlegge, skaffer han den soningen som trengs. Men forsoningen består nettopp i denne borgen, ikke i selve den moralsk-religiøse nyskapelsen.» (*På det samme kommer alt ut som Schleiermacher sier om forsoningen, og Hofmanns lære har samme mening. Hos dem som fornekter den stedfortredende fyllestgjørelsen, har vi i grunnen alltid med det samme å gjøre; bare uttrykkene skifter.*)

Også denne teorien sier det rake motsatte av Skriftens lære. Riktignok har vi i Kristi verk den eneste «borgen» for et liv i enhet med Gud. De gamle teologene sa: Loven foreskriver, evangeliet skriver inn. Loven krever et hellig liv, men virker det ikke; det gjør bare evangeliet om syndenes forlatelse for Kristi skyld.

For å skrive sin lov i menneskenes hjerte har Gud satt pakten om syndenes forlatelse i stedet for lovpakten (Jer 31,31 ff.). Og Paulus lærer: «For synden skal ikke få herske over dere, for dere er ikke under loven, men under nåden» (Rom 6,14; se også v. 22). Bare de som hører Kristus til, har korsfestet kjødet (Gal 5,24), og bare de gjør gode gjerninger med iver (Tit 2,14).

Men denne virkningen av Kristi forløsningsverk på menneskene, dette «livet i enhet med Gud», har ikke det minste med verdens forsoning å gjøre. Verdens forsoning er verken helt eller delvis kommet i stand ved at «Frelsesmidleren» har gått god for noe.

Den er kommet i stand helt og fullt ved at han selv har oppfylt Guds krav og selv betalt hele skyldregningen – utregnet «aritmetisk-juridisk», om en vil – og fått kvittering fra Gud for det da han ble reist opp fra de døde. Kvitteringen er skrevet ut i menneskenes navn: Kristus ble jo gitt for våre overtredelser og reist opp til vår rettferdiggjørelse (Rom 4,25).

Den betalte og kvitterte regningen kunngjør Gud nå i verden ved evangeliet. Ved Den Hellige Ånds virkning (Joh 16,14) vekker evangeliet tro hos menneskene, for «troen kommer av forkynnelsen» (Rom 10,17). Derfor blir et menneske rettferdig for Gud ved

troen alene, «uten lovgjerninger» (Rom 3,28), uten «menneskehetens omforming».

Gud regner troen som rettferdighet, ikke fordi den går god for et liv i enhet med Gud – det gjør den riktignok også, og den alene – men fordi den tror den betalte og kvitterte regningen. Troen tror at Gud «reiste ham opp fra de døde» (Rom 10,9). Og når det gjelder hvordan mennesket selv er, rettferdiggjør Gud ikke den som er «omformet», men «den ugudelige» (Rom 4,5).

«Garantiteorien» lar menneskenes forsoning «indirekte hvile» på at Frelsesmidleren lykkes i å vinne etterfølgere og overvinne syndens herredømme, altså på helliggjørelsen og gjerningene. Dermed står den i direkte strid med den kristne læren.

Meyer sier med rette om Rom 3,24: «At vi blir befridd fra syndens herredømme, er ikke selve forløsningen, men følgen av den ved Ånden når forløsningen er tilegnet ved troen. Enhver oppfatning som ikke fører forløsningen og syndenes forlatelse tilbake til den virkelige soningen ved Kristi død, men subjektivt til det å dø og leve opp med ham som denne døden går god for og virker, strider mot Det nye testamente og blander sammen rettferdiggjørelse og helliggjørelse.»

Ihmels. Mange regner professor Ihmels i Leipzig som den mest konservative representanten for den moderne lutherdommen. Derfor må vi si noen ord om ham særskilt. Han skiller seg fra Ritschl ved å si at menneskets skyldbevissthet ikke er innbilning, men svarer til «en objektiv virkelighet i Gud». Han gjør alvorlige forsøk på å vende tilbake til Skriftens og kirkens lære.

Men han kan ikke nå målet, fordi han har gitt opp skriftprinsippet. Han holder ikke Skriften for Guds ord uten forbehold og står derfor ikke på Skriftens ord, men på «inntrykket av virkeligheten» og «opplevelsen». Så glir han stadig tilbake i subjektivismen, i det farvannet Schleiermacher, Hofmann og Ritschl har staket ut.

Derfor er standpunktet hans vaklende og selvmotsigende. På den ene siden avviser han den «juridiske» oppfatningen og alle «rettskategorier», særlig tanken at Kristus skulle ha lidd det den fortapte menneskeheten ellers måtte ha lidd. Å «tale om at Gud ble stemt om ved Kristi verk», kaller han «ikke bare ubehendig, men villedende».

På den andre siden sier han at Kristus sto under Guds dom over menneskehetens synd, og at det i Kristi død «kom til det bevis på

Guds dømmende rettferdighet som menneskehetens synd krevde». Han viser også at 2 Kor 5,19 taler om en forandring av Guds forhold til verden, og at den ikke kan skilles fra en forandring av Guds sinnelag. Slik kan han si ja og nei om den samme saken.

Ihmels avviser uttrykket at Gud ble «stemt om», fordi det etter hans mening vekker tanken at forsoningen ble tvunget fram fra Gud, og at Gud er utsatt for skiftende stemninger. Men etter Skriftens og kirkens lære er det ikke noe utenfor Gud, men hans egen kjærlighet, som har bestemt ham til å la sin vrede mot «vredens barn» (Ef 2,3) fare ved den stedfortredende fyllestgjørelsen (Joh 3,16; Rom 5,8; 1 Joh 4,9–10). Guds lam (Joh 1,29) er, sier Luther, «det offeret Gud selv har ordnet for verdens synd».

Skriften vitner riktignok om at Gud er uforanderlig (Sal 102,26–28), og det må vi holde fast ved. Men vi mennesker kan ikke fatte Guds evige uforanderlighet; alle våre tanker beveger seg nødvendigvis i tid og rom. Derfor lærer Skriften oss selv å tenke tingene i den uforanderlige Gud som før og etter hverandre: Guds vrede må vi tenke oss etter menneskenes synd, ikke før, og syndenes forlatelse etter forsoningen ved Kristus. Skriften taler hele veien om at både Guds vrede og hans nåde begynner og opphører; slik stiger Gud ned til vår fatteevne.

Vi må altså holde fast ved at Guds råd om å forsone verden hører den uforanderlige evigheten til. Men Skriften lærer oss også å tenke at Guds vrede ble vendt til nåde ved det Kristus gjorde og led i tidens fylde.

Da den rettferdige led for de urettferdige (1 Pet 3,18), ble vi forlikt med Gud ved hans Sønns død. Da Kristus oppfylte loven i menneskenes sted, ble én manns rettferdige gjerning «til livsens rettferdiggjørelse for alle mennesker» (Rom 5,18). Da Gud i Kristus forlikte verden med seg selv, tilregnet han ikke menneskene deres synd; for sin domstol lot han nåden tre i stedet for vreden. Den som kaller disse tankene «villedende», gir avkall på å tenke om forløsningen slik Skriften tenker.

Hos Ihmels har det falske prinsippet seiret der det gjelder troen og rettferdiggjørelsen. Etter Skriften blir troen på Kristus bare til ved ordet om Kristus. Gud har lagt forsoningen han fullførte i Kristus, inn i «ordet om forlikelsen» (2 Kor 5,19). Dette ordet lyder i verden på Guds befaling, for at menneskene skal tro det og ved troen bli forsonet med

Gud fra sin side. «Så kommer da troen av forkynnelsen» (Rom 10,17), og alle troende kommer til tro på Kristus «ved deres ord», apostlenes (Joh 17,20).

Men nettopp dette kjemper Ihmels mot. Han sier at de første disiplenes tro vokste fram av «inntrykket av virkeligheten», og at også i dag er bare den troen virkelig tro på Kristus som hans «framtreden selv tvinger inn på mennesket».

Spørsmålet er ikke om Kristus kunne overbevise ved sin framtreden eller ved kraftige historiske inntrykk. Hvem vil sette en grense for hva Gud kan? spør Luther. Spørsmålet er hva Kristus vil gjøre, og hvilken måte han har valgt for å gjøre menneskene troende. Han sier at alle skal tro ved apostlenes ord, og at de som blir i hans ord, skal kjenne sannheten (Joh 8,31–32).

Ingen har noen gang «opplevd» forsoningen med Gud på annen måte enn ved å tro ordet om den, og ingen kommer til å gjøre det før den ytterste dag. Alt som blir sagt om å «oppleve» Kristus før og utenom hans ord, er sverming. De schmalkaldiske artikler sier at dette svermeriet er opphavet til alle kjetterier, og at alt som blir rost som Ånd uten ordet og sakramentene, er djevelen selv.

Den som kjemper for at troen på Kristus kan bli til uten ordet om Kristus, har helt glemt det Skriften lærer om forsoningen, om evangeliet, om troen og om rettferdiggjørelsen. En tro som ikke bygger på evangeliets ord alene, men på opplevde «inntrykk», blander i prinsippet rettferdiggjørelse og helliggjørelse sammen.

Teoriene kan ikke gi samvittigheten fred

Men også når det står så sørgelig til i den nyere teologien, vil vi minne om at ikke alle som lærer ukristelig i skriftene sine, også tror ukristelig i sitt hjerte. For alle forsoningsteoriene som fornekter at hele synderverdenen er forsonet ved Kristi stedfortredende fyllestgjørelse, er helt ubrukelige i praksis. Ingen av dem kan gi en samvittighet som Guds lov har rammet, fred. Det kan bare «Kristi blod og rettferdighet».

Om Ritschl lærer i femti år at Gud er nådig uten Kristi fyllestgjørelse, fører han ikke et eneste menneske til tro. For Den Hellige Ånd overbeviser ikke om usannheter, men herliggjør i menneskenes hjerter Kristus (Joh 16,14), den korsfestede, i hans stedfortredende fyllestgjørelse.

Like uvillig er Den Hellige Ånd når det gjelder de mer «positive» teoriene. De vil «utfylle» og «utdype» den «ortodokse» læren om den stedfortredende fyllestgjørelsen ved å ta «menneskehetens omforming» med i Kristi «fullbrakte frelsesverk»: fornyelsen, helliggjørelsen, innplantingen i Kristi person, i Kristi legeme, i kirken og så videre. Dette tenker de seg som «med på å begrunne verkets verdi for Gud». Heller ingen av disse teoriene gir samvittigheten fred. For de bygger ikke samvittigheten på Kristi verk alene, men avgjørende på menneskets egen gjerning og dets «religiøst-moralske» beskaffenhet.

Når en teologisk lærer i sitt hjerte har den troen som Den Hellige Ånd virker ved evangeliet, eller kommer til denne troen før han dør, lar han derfor sin «utfylling» og «utdyping» av den «ortodokse» forsoningslæren bli liggende ved skrivebordet. I sitt hjerte og for Gud bygger han på den stedfortredende fyllestgjørelsen alene.

Også her kan Ihmels tjene som eksempel. Han har ærlig – og, som han nok merker, forgjeves – strevd med å forbedre den stedfortredende fyllestgjørelsen «religiøst-moralsk». Men han slutter med å forsikre at han bare har villet sikre det som kommer til uttrykk i den gamle pasjonssalmen: «All synd har du båret, ellers måtte vi fortvile.» I disse ordene kommer verken mer eller mindre til uttrykk enn nettopp den stedfortredende fyllestgjørelsen, «juridisk» forstått, som Ihmels i teorien har avvist.

Skyldbevisstheten i menneskets hjerte er en fryktelig virkelighet. Den er et anklageskrift skrevet i hjertet, og bak det står hele tyngden av Guds rettferdighet og hellighet: «Dere skal være hellige, for jeg er hellig» (1 Pet 1,16); «Forbannet er hver den som ikke holder fast ved alt det som står skrevet i lovens bok, slik at han gjør det» (Gal 3,10). Ingen menneskelige tanker og anstrengelser kan viske ut dette skyldbrevet.

Skyldbevisstheten viker bare når ordet når fram til mennesket om at Kristus har tatt skyldbrevet bort og naglet det til korset (Kol 2,14). Da virker Den Hellige Ånd tro på dette ordet og setter i hjertet Guds nådedom i stedet for fordømmelsesdommen. Å erklære fordømmelsen i samvittigheten for innbilt, eller å ville fjerne den med menneskehetens omforming og helliggjørelse, er teologisk barnestreker og bedrag mot en selv og verden.

Den amerikanske teologen Strong forteller at noen av de største talsmennene for teorien om den moralske innflytelsen vendte tilbake

til den gamle troen da de skulle dø. Horace Bushnell sa på dødsleiet at det han hadde skrevet om forsoningen, var villedende, og ropte: «Herre Jesus, jeg setter min lit til nåde bare i det utøste blodet som du ofret på Golgata!»

Schleiermacher holdt nattverd på dødsleiet og la til innstiftelsesordene: «Dette er vår grunnvoll!» Ritschl, som hadde kritisert salmen «O hode, høyt forhånet», ba sønnen lese de to siste versene av den da han skulle dø. «Og generelt», sier Strong, «finner den overbeviste synderen raskest og tryggest fred når han blir vist til Forløseren som døde på korset og bar syndens straff i hans sted.»

Også Grotius døde ikke i troen på sin «styringsteori», på Kristus som et straffeeksempel og skremmemiddel, men i troen på Kristus som hans forsoner med Gud. Han døde i 1645 under sjelesorg av den lutherske teologen Johann Quistorp. Da Quistorp nevnte tolleren som bekjente seg som synder og ba Gud være ham nådig, svarte Grotius: «Jeg er den tolleren.» Og da Quistorp overga ham til Kristus, utenom hvem det ikke er frelse, svarte han: «Alt mitt håp er satt til Kristus alene.»

Men at Den Hellige Ånd i sin store trofasthet bevarer lærere i hjertet fra den villfarelsen de fører fram med munnen og i skriftene sine, må ikke hindre den kristne kirken i å bekjempe slike lærere med alt alvor. De er og blir farlige fiender av kirken, og det av flere grunner.

1. Med de erstatningene de vil sette i stedet for den stedfortredende fyllestgjørelsen, bygger de, som vist utførlig, i en eller annen form forsoningen med Gud på menneskelig gjerning. Så langt det kommer an på deres lære, gjør de dermed den kristne troen umulig. Kliefoth sa ikke for mye da han viste at det i Hofmanns gale lære om forsoningen gjaldt kristendommen som sådan.

Uten den fullkomne forsoningen av menneskeverdenen med Gud, som Kristi stedfortredende fyllestgjørelse har fullført, finnes det ikke noe evangelium, ingen tro, ingen rettferdiggjørelse, ingen fornyelse og helliggjørelse, ingen kirke, ikke noe embete i Den nye pakt og ikke noe evig liv.

2. De gir erstatningene sine ut for Skriftens lære. De ville ikke vært så farlige om de, som for eksempel Adolf Harnack, åpent bekjente at de står i motsetning til Den hellige skrift. (*Etter Harnack har apostelen Paulus på en uforsiktig måte lært den «objektive forløsningen».*) Men de

fleste av de mer eller mindre «positive» teologene påstår at de fører fram Skriftens lære.

3. De skjuler med et skinn av dypere teologisk lærdom at de tolker om og bortforklarer Bibelens sannheter. Når de blander menneskets fornyelse inn i Kristi forsoningsverk, kaller de det et «utdypet soningsbegrep». I virkeligheten opphever de helt Bibelens soningsbegrep: «han er en soning for våre synder» (1 Joh 2,2). Men skinnet av høyere teologisk lærdom er svært egnet til å forføre den studerende ungdommen.

4. De oppdrar til logisk uklarhet. De lærer for eksempel de studerende på den ene siden å avvise enhver «juridisk» oppfatning av Kristi forsoningsverk, men på den andre siden å forstå Kristi død som et bevis på Guds «dømmende rettferdighet». Det forfører de unge til en uordnet tankehusholdning som det er vanskelig å bli kvitt igjen, slik erfaringen til fulle viser.

5. De oppdrar til indre uoppriktighet. De lærer de studerende å tolke om skriftordene og å forvrenge de «ortodokse» teologenes lære, så de vekker motvilje mot den.

Det Kliefoth i sin tid sa om Hofmann, gjelder så å si alle de moderne fornekterne av den stedfortredende fyllestgjørelsen: «Om Hofmann sa rett ut at og hvordan han avviker fra kirkens lære, ville kirken kunne bære også hans system. Men han gjør krav på å stemme med kirkens lære, ja, å føre den videre. Dette er en usannhet som forvirrer sinnene, særlig i de yngre slektene, så det ikke står til å lege. Har ikke den lutherske kirkens teologi lenger lyst eller evne til å spre denne tåken, er den ikke lenger sitt navn verd, og da har den lutherske kirken opplevd sin siste time.»

Kristi aktive lydighet

Som alt vist, hører det også med til den stedfortredende fyllestgjørelsen – det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden – at han i menneskenes sted holdt den loven Gud har gitt dem. For å gjøre fyllest for Guds rettferdighet har Kristus ikke bare båret straffen for at menneskene brøt loven. Han har også med sitt hellige liv gitt Guds lov den lydigheten menneskene skylder, men ikke yter.

Ikke bare vår skyld, men også vår plikt overfor Gud er blitt tilregnet Kristus: han ble «en forbannelse for oss» og ble «født under loven, for at han skulle kjøpe dem fri som var under loven» (Gal 3,13; 4,4–5).

Vi drøfter denne delen av fyllestgjørelsen særskilt fordi den dels er trådt i bakgrunnen, dels er blitt rent ut fornektet. Den er fornektet **a.** av Anselm, som i *Cur Deus homo* («Hvorfor Gud ble menneske») sier at Kristi lydighet i livet ikke hører med til fyllestgjørelsen, fordi Kristus, som enhver fornuftig skapning, selv skyldte Gud denne lydigheten.

Men i sitt trosliv gikk Anselm ut over sin skolastiske teori. I en bønn sier han: «Mens jeg ikke ville lyde, sonte du med din lydighet min ulydighet.» (*Feilen i Anselms skrift er at det ikke framstiller forsoningen enkelt ut fra Skriften, men vil utvikle den etter fornuften. Det er misvisende når det sies at reformasjonen overtok hans teori; Luther leste ham, men Anselm hadde ingen særlig innflytelse på ham.*)

b. Georg Karg, generalsuperintendent i Ansbach (død 1576), fornektet den også, men tok det tilbake i 1570. Karg gikk ut fra setningen «Loven forplikter enten til lydighet eller til straff, ikke til begge deler», og sluttet: «Fordi Kristus led straffen for oss, ytet han lydigheten for seg selv.» Motstanden som straks reiste seg fra alle kanter, viser hvor klart den lutherske kirken hadde erkjent at den aktive lydigheten hører med til fyllestgjørelsen.

Karg ble suspendert, men ble i Wittenberg overbevist om sin villfarelse og fikk embetet igjen. I tilbakekallet erkjente han at Mellommannens uskyld og rettferdighet ikke kan skilles fra lydigheten i hans lidelse og hele fornedrelse.

c. En del av de reformerte teologene fornektet den, særlig Johannes Piscator (død 1625). **d.** Det samme gjør nyere teologer som vil begrense Kristi aktive lydighet til at han villig ga seg hen til sitt «frelserkall» og led det kallet førte med seg, men som nekter at Kristus oppfylte menneskenes lov i deres sted. Denne «kallslydigheten» er blitt en grunnfeil i den moderne teologien.

Konkordieformelen sier klart og skarpt at den aktive lydigheten er en uatskillelig del av Kristi fyllestgjørelse: «Fordi Kristus ikke bare er menneske, men Gud og menneske i én udelt person, var han like lite under loven – han er jo lovens Herre – som han for sin egen del skulle lide og dø. Derfor blir hans lydighet tilregnet oss til rettferdighet, ikke bare i lidelsen og døden, men også i at han frivillig gikk inn under

loven i vårt sted og oppfylte den. For denne hele lydighets skyld, som han i gjerning og lidelse, i liv og død har ytet sin himmelske Far for oss, tilgir Gud oss synden, holder oss for fromme og rettferdige og gjør oss evig salige.»

Konkordieformelens lære er Skriftens klare lære. Gal 4,4–5 viser klart to ting. **1.** Det er tale om den loven Gud har gitt menneskene, ikke om en «frelsesvilje» hos Gud som bare angikk Kristus. **2.** Kristus ble satt under denne loven og oppfylte den for å forløse menneskene.

Når nyere teologer setter det å oppfylle Guds lov opp mot det å oppfylle hans «frelsesvilje», forutsetter de det de skulle bevise. Først må vi fastslå ut fra Skriften hva frelsesviljen omfatter. Og etter Skriften gjelder den ikke bare lydighet i lidelsen, men også stedfortredende lydighet i livet: at Kristus positivt oppfylte loven i menneskenes sted.

Med de fleste gamle teologene regner vi også Matt 5,17 som bevis: «Jeg er ikke kommet for å oppheve, men for å oppfylle.» Uttrykket lar seg ikke begrense til at han oppfylte loven ved å lære den. Og det er vilkårlig å begrense Kristi «rettferdige gjerning» i Rom 5,18 til lydigheten i lidelsen. Der står den mot Adams overtredelse: Den er det som viste at Kristus – i motsetning til Adam – var rettferdig, altså hans lydighet (v. 19) uten innskrenkning.

Kristi rettferdighet i livet er altså ikke bare et forbilde for oss – det er den riktignok også, for vi skal følge i hans fotspor (1 Pet 2,21). Den er heller ikke bare en forutsetning for lydigheten i lidelsen – det er den også, for bare døden til en som er fullkomment hellig, har kraft til å sone (1 Pet 1,19). Den er også en uatskillelig del av det Kristus i vårt sted har båret fram for den rettferdige Gud for å forsone menneskene.

Å holde fast ved dette er også av største betydning for troslivet, som Luther viser. Han sier at Kristus «har oppfylt loven helt og fullt, for han har elsket Gud av hele sitt hjerte … og nesten som seg selv». Så fortsetter han: «Derfor, når loven kommer og anklager deg for at du ikke har holdt den, så vis den til Kristus og si: Der er mannen som har gjort det; ham henger jeg ved, han har oppfylt den for meg og skjenket meg sin oppfyllelse. Da må loven tie.»

Det står igjen å se på innvendingene mot læren om den aktive lydigheten.

1. Kristus trengte selv sin aktive lydighet, for som sant menneske var han forpliktet til å oppfylle loven. Svar: Denne påstanden fornek-

ter den personlige forening (*unio personalis*) av Gud og menneske i Kristus. I kraft av den hører menneskenaturen til Guds Sønns person. Men Guds Sønns person er ikke under loven, og da er heller ikke hans menneskenatur det. Ved å ta menneskenaturen på seg kom han ikke under loven; tvert imot løftet han den ut fra loven da han tok den opp i sin guddommelige person.

At Kristus likevel kom under loven, skjedde ved en særskilt handling. Den falt i tid sammen med menneskevordelsen, men Skriften holder den atskilt fra den: Gud satte sin Sønn – og Sønnen ga seg selv – under loven for å forløse menneskene (Gal 4,4–5; Sal 40,7–9). Slik ble det en lovlydighet til (Rom 5,18–19) som Kristus kan og vil gi videre til oss.

Også i fornedrelsen sier han at han for sin person står over loven: «Menneskesønnen er herre over sabbaten» (Matt 12,8). (*De gamle teologene svarer: Grunnfeilen i innvendingen er at Kristi handlinger blir betraktet som om de bare var menneskenaturens. Men det er personen som handler og lider; Kristi lydighet er gudmenneskets lydighet.*)

2. Skriften tilskriver forløsningen Kristi blod, altså den passive lydigheten. Svar: Men ikke bare den! Steder som 1 Pet 1,19 og Kol 1,14 setter den passive lydigheten i forgrunnen, men andre steder tilskriver forløsningen den aktive (Rom 5,18–19; Sal 40,7–9). Ingen av stedene må forstås som om de utelukket det andre. (*Gerhard sier at Skriften ofte nevner Kristi død fordi hans kjærlighet ikke lyser klarere fram noe sted enn i lidelsen, og fordi døden er fullendelsen av hele hans lydighet*, Fil 2,8.)

3. Ved den passive lydigheten ble det gjort fullt fyllest for Guds rettferdighet, for loven forplikter enten til lydighet eller til straff. Gud ville kreve for mye om han i tillegg krevde en positiv oppfyllelse av loven.

Svar: Innvendingen ser bort fra Skriften – men den yter ikke engang fornuften rett. Også etter menneskelig rett er det å lide straffen for et lovbrudd ingen lovoppfyllelse. En tyv som har sonet straffen, er ikke dermed blitt en som har holdt loven og ikke stjålet. Hvem vil si om de fordømte i helvete, som lider straffen for sine lovbrudd, at de dermed oppfyller Guds lov, som har dette som sum: å elske Gud av hele sitt hjerte og nesten som seg selv?

Setningen «loven forplikter enten til lydighet eller til straff» passer når vi vil innprente at ingen kan la være å lyde loven uten å bli straffet, altså der det ennå ikke er tale om noe lovbrudd. Engler og Adam i uskyldsstanden var bare forpliktet til lydighet.

Men når vi skal vise hva loven krever av det falne mennesket, må vi si: Loven forplikter både til straff og til lydighet. Fallet tok ingenting bort av plikten til å lyde, men la en ny plikt til: å bære straffen. Derfor oppfylte Kristus i vårt sted loven fullkomment og tok straffen for våre synder på seg.

4. Læren om at Kristus har oppfylt loven i alle menneskers sted, skader moralen, for da vil ingen lenger legge vinn på å holde loven. Svar: På samme måte kunne en fornekte Kristi stedfortredende straffelidelse og påstå at ingen lenger ville frykte helvete og omvende seg når de hørte at Kristus alt har sonet straffen. Innvendingen røper at en slett ikke kjenner kristendommen av erfaring, slik den er beskrevet i Rom 6,1–2: «Skal vi forbli i synden for at nåden kan bli dess større? Langt derifra! Vi som er døde fra synden, hvordan skulle vi ennå leve i den?»

Nyere teologer anklager de gamle for å ha stilt den aktive og den passive lydigheten mekanisk ved siden av hverandre, eller revet dem fra hverandre. Det er en feilaktig framstilling; de gamle sa tvert imot at det er umulig å skille de to i Kristi fortjeneste.

Kristi offer og soningsofrene i Det gamle testamente

Skriften erklærer uttrykkelig at soningsofrene i Det gamle testamente var forbilder på Kristi offer: «loven har bare en skygge av de goder som skulle komme, ikke tingenes virkelige skikkelse» (Hebr 10,1). De neste versene forklarer at den virkelige soningen for syndene ikke ble virket ved disse ofrene, men først ved at Kristus ofret seg selv: «det er umulig at blod av okser og bukker kan bære bort synder» (v. 4), men vi er helliget ved «at Jesu Kristi legeme ble ofret én gang for alle» (v. 10).

De gammeltestamentlige ofrene var derfor bare forbilder. I dem skjedde ikke den objektive soningen for syndene; de pekte fram mot den soningen som Kristi offer har virket. Med rette har en kalt dem en «profeti i handling». Likesom mange ord i Det gamle testamente forutsier forsoningen ved Kristus, ligger den samme profetien i at dyr på Guds befaling ble båret fram som soningsoffer. Her ligger den vesentlige forskjellen fra hedningenes ofre. Hedningene tilla sine ofre

virkelig soningskraft; ofrene i Israel hadde sin betydning i at de var en profeti om Kristi offer.

Om kraften i disse ofrene sier Skriften tilsynelatende to ting som strider mot hverandre. Hebr 10,4 sier at det er umulig at blod av okser og bukker kan bære bort synder, men i 3 Mos 17,11 sier Gud om blodet: «jeg har gitt dere det på alteret til å gjøre soning for deres sjeler». Løsningen ligger i dagen. Offerblodet sonet ikke i seg selv, men som forbilde. Det framstilte Kristi soningsoffer for israelittene, og som et nådemiddel Gud hadde innsatt, ga det dem den soningen Kristus skulle virke. Slik fikk den troende israelitten syndenes forlatelse når han brukte ofrene rett.

Hovedtankene i den stedfortredende fyllestgjørelsen er klart avbildet i soningsofrene, særlig på den store forsoningsdagen. **1.** Guds hellighet og rettferdighet kom fram ved at han krevde soningsoffer når loven ble brutt, og at blodet måtte bringes fram for ham. **2.** At offeret var stedfortredende – at det egentlig var synderen og ikke dyret som skulle dø –, kom fram ved at den som offeret ble båret fram for, måtte legge hendene på dyret og bekjenne sin synd over det.

3. At Gud godtok offeret som soning, sier han selv: «blodet er det som gjør soning» (3 Mos 17,11). Forsoningen ble også avbildet ved at den levende bukken ble ført ut i ørkenen med folkets misgjerninger lagt på sitt hode. (*De nyere synene på offeret hviler for en stor del på den villfarelsen at mennesket selv må forsone seg med Gud.*)

Hvem Kristus gjorde fyllest overfor, og for hvem

Kristus gjorde fyllest overfor Gud, overfor hans hellighet og rettferdighet. Og fordi den ene guddommelige rettferdighet tilhører Faderen, Sønnen og Den Hellige Ånd, har de gamle lærerne rett når de sier at Kristus også gjorde fyllest overfor seg selv.

Baier sier: Når Kristus gjorde fyllest, blir han betraktet som Mellommann; når han selv krevde fyllestgjørelsen, må han sees som Gud, lovens opphav og hevner, like rettferdig som Faderen og Ånden. Det er i samsvar med Skriften at den som yter fyllestgjørelsen, og den som tar imot den, er én og den samme: «Det var Gud som i Kristus forlikte verden med seg selv» (2 Kor 5,19).

Vi må avvise den underlige tanken hos Origenes og andre, som smaker av dualisme, at Kristus betalte løsepengen til djevelen. Ved Guds straffedom er djevelen bare menneskenes fangevokter, ikke

deres herre og dommer, som det skulle betales løsepenge til. Løsepengen skulle betales til Gud alene. (*Kirkefedrene sluttet urettmessig fra Skriftens sannhet at synderne ved Guds dom er gitt i djevelens vold (Hebr 2,14), til at djevelen hadde fått en rett over dem.*)

Hvem gjorde Kristus så fyllest for? **a.** Ikke for seg selv, for Skriften vitner overalt om at han for sin person var uten synd. Synden han bar (Joh 1,29) og sonet (1 Joh 2,2), var menneskenes synd, som ved en rettshandling ble overført på ham (2 Kor 5,21). Også den aktive lydigheten ytet han for menneskene, som vi nettopp har vist.

b. Ikke for englene, verken for de gode, for å fullstendiggjøre deres rettferdighet (slik noen reformerte mente), eller for de onde (slik Origenes og andre mente, som lærer at alt til slutt blir gjenopprettet). **c.** Men for menneskene, og det for alle mennesker.

Riktignok når virkningen av Kristi forsoningsdød også englene (Kol 1,20; Ef 1,10), men gjennom forsoningen av menneskene. Etter Skriften utgjør menneskene og de hellige englene én hellig familie. De troende er kommet «til englenes myriader» (Hebr 12,22), og englene gleder seg over hver synder som omvender seg (Luk 15,10). Ved synden falt menneskene ut av denne familien; når Kristus forliker dem med Gud igjen, blir de ført tilbake til den.

At fyllestgjørelsen gjelder alle mennesker, er alt drøftet under den allmenne nåde. Kort sagt er den fullkommen både i innhold og i omfang. Den er fullkommen i innhold fordi Gud ved Kristi gjerning er helt forsonet med menneskene. Derfor kreves det ingen gjerning eller egen godhet av dem, bare troen, for at de for sin del skal bli forsonet med Gud. Dette avviser de moderne teoriene som gjør menneskets forbedring til en del av forsoningen.

Og den er fullkommen i omfang fordi den fulle forsoningen gjelder alle mennesker likt – ikke bare dem som faktisk blir salige (de utvalgte), men også dem som faktisk går fortapt.

Teologene har også drøftet om én liten dråpe av Kristi blod ville ha vært nok som løsepenge for verdens synder. De romersk-katolske svarte ja for å kunne drive handel med Kristi «overskytende» fortjeneste. Lutheranere svarte ja i den forstand at Kristi blod er Guds Sønns blod og derfor har uendelig verdi også i den minste del; det er ikke mengden, men at det er Guds Sønns blod, som gir det uendelig

verdi. Men det var ikke derfor overflødig at blodet ble utøst så rikelig; det svarte til Guds vilje og råd.

Quenstedt minner treffende om at Gud alene vet hva som krevdes til full fyllestgjørelse, og at vi må hente det fra Guds ord og ikke fra vår egen fantasi. Vi holder hele Kristi gjerning og lidelse, slik Skriften beskriver den, for løsepengen. Når Skriften (Rom 5,10) tilskriver én del av verket forløsningen, er de andre delene tatt med, ikke utelukket.

Etter forbildet i Det gamle testamente (2 Mos 30,7–8; 3 Mos 16,12–13) hører det også med til det yppersteprestelige embetet i fornedrelsens stand at Kristus går i forbønn for menneskene. (*Røkelsen er i Skriften et bilde på bønnen*, *Sal* 141,2; *Åp* 5,8.)

Jes 53,12 nevner forbønnen ved siden av soningen: «han som bar manges synd, og han ba for overtredere». Kristus går i forbønn **a.** for alle mennesker, også for de ugudelige, slik han også har båret deres synder: «Far, forlat dem, for de vet ikke hva de gjør» (Luk 23,34). **b.** Særlig går han som kirkens hode i forbønn for de troende, som i Joh 17. Målet er at menneskene skal få syndenes forlatelse og bli bevart i den.

Den tilsynelatende motsigelsen mellom Luk 23,34 og Joh 17,9 («Jeg ber ikke for verden») er løst i 1 Tim 4,10: Gud er «alle menneskers frelser, mest deres som tror».

Det yppersteprestelige embetet i opphøyelsens stand

Kristi presteembete tok ikke slutt med fornedrelsens stand. Etter Hebr 7,24 har han «et prestedømme som ikke kan forandres», og derfor «kan han også fullkomment frelse dem som kommer til Gud ved ham» (v. 25).

Hva består så Kristi yppersteprestelige gjerning i opphøyelsens stand i? Ikke i at soningsofferet blir gjentatt; det avviser Skriften uttrykkelig (Rom 6,9–10; Hebr 9,12; 7,27). Forbønnen i opphøyelsen er ikke soning, men den tilegner frelsen: han går inn for de forløste for å gi dem del i den frelsen han vant én gang for alle.

Skriften lærer det klart: Han «alltid lever for å gå i forbønn for dem» som kommer til Gud ved ham (Hebr 7,25); «vi har en talsmann hos Faderen, Jesus Kristus» (1 Joh 2,1); han «går i forbønn for oss» (Rom 8,34). Forbønnen gjelder altså at kirken blir samlet og bevart.

Baier vil la det stå åpent om forbønnen skjer i ord og bønner – selvsagt himmelske –, eller om den bare består i at Kristus ved sin

fortjeneste stadig beveger Gud til å være oss nådig. Men her som ellers bør vi ikke gå bort fra Skriftens ordlyd, og etter den er det Kristus selv som taler, ikke bare hans fortjeneste.

Rom 8,34 sier at han er den «som også er ved Guds høyre hånd, som også går i forbønn for oss». Det dobbelte «som også» skiller forbønnen fra det å sitte ved Guds høyre hånd. At denne forbønnen ikke er «en bønn på knærne», sier seg selv, for det er forbønnen til ham som sitter ved Guds høyre hånd. Men den som bare lar hans fortjeneste tale og ikke Kristus selv, sier mindre enn Skriften.

Sosinianerne fornekter helt Kristi ypperstеprestelige embete i fornedrelsens stand, det vil si at han bar fram et soningsoffer i vårt sted. De legger embetet til opphøyelsen, men forstår ved det bare at Kristus hjelper menneskene å frelse seg selv: ved sitt ord og eksempel holder han dem borte fra synden og egger dem til et fromt liv. Alle moderne motstandere av den stedfortredende fyllestgjørelsen forstår Kristi forbønn på samme måte.

Etter Skriften hviler Kristi ypperstеprestelige gjerning i opphøyelsen alene på den stedfortredende fyllestgjørelsen han gjorde i fornedrelsen. At vi har en talsmann hos Faderen når vi synder, begrunnes med at Jesus Kristus er «Den Rettferdige», og at «han er en soning for våre synder, og det ikke bare for våre, men også for hele verdens» (1 Joh 2,1–2).

Den samme begrunnelsen gis for at hans forbønn er virksom og gjør hver anklage til skamme: «Kristus er den som er død, ja, mer enn det: som også er blitt reist opp» (Rom 8,34) – hans død er soningsdøden, og hans oppstandelse skjedde «til vår rettferdiggjørelse» (Rom 4,25).

Kristi kongelige embete

Om Kristi forbønn må vi ennå merke oss dette: Når den moderne «utdypede» soningsteorien fører «menneskehetens omforming» inn i forsoningsverket, blir Talsmannen hos Faderen (1 Joh 2,1) gjort til en som bare vekker moralsk forbedring i mennesket. Pavekirken forfalsker Kristi ypperstеprestelige embete i opphøyelsens stand på to måter: Ved messeofferet, der Kristi offer skal gjentas på «ublodig» vis, fornekter den Skriftens «én gang for alle» (Hebr 7,27; 9,12; Rom 6,10;

Hebr 10,14). Og den setter Maria og helgenene med deres fortjenester ved siden av Kristus som forbedere.

De gamle lutherske teologene var uenige om Kristus går i forbønn for sine også etter den ytterste dag. Men de skriftstedene som handler om Kristi forbønn, forutsetter forholdene før den ytterste dag: at kirken blir samlet og bevart. Derfor mangler det skriftbevis for at forbønnen fortsetter. Også i Hebr 7,25, der Kristus «alltid lever for å gå i forbønn for dem», synes forbønnen å være begrenset til dem som «kommer til Gud ved ham», så lenge de kommer ved omvendelse og tro.

Skriften åpenbarer at Kristus, menneskenes Forløser, også har fått herredømmet over menneskene og hele universet. Den legger stor vekt på at Kristi herredømme omfatter alt, og avviser enhver tanke om at det bare skulle gjelde en del eller et begrenset område: «Alt er overgitt til meg av min Far» (Matt 11,27); «Meg er gitt all makt i himmel og på jord» (Matt 28,18); «For da han la alt under ham, holdt han ikke noe tilbake som han ikke underla ham» (Hebr 2,8; se også Sal 8,7; Ef 1,22).

Dette «alt» blir utdypet: alle folk, ætter og tungemål (Dan 7,14), dyrene på jorden, i luften og i havet (Sal 8,8–9) og Kristi fiender (Sal 110,2). At alt er lagt under Kristus og blir styrt av ham, er Kristi kongelige embete.

Vi har alt vist utførlig, i læren om majestetsarten og embetsarten og i læren om de to stendene, at dette herredømmet tilkommer Kristus etter begge naturer: etter den guddommelige naturen av vesen, etter den menneskelige naturen fordi det er meddelt den – men med forskjell mellom fornedrelsens og opphøyelsens stand. Vi har også vist at Kristus hersker over universet etter den menneskelige naturen, ikke på avstand, men nærværende.

Det er i samsvar med Skriften å dele Kristi herredømme over alt inn i maktens rike, nådens rike og herlighetens rike, etter hvordan undersåttene er, og hvordan han derfor styrer dem. Med sin allmakt styrer Kristus de vantro menneskene, som ikke har tatt imot evangeliet hans, og de falne englene og skapningene uten fornuft, som evangeliet ikke er til for (maktens rike).

I nåde og ved sitt åpenbarte ord styrer han de troende, som har tatt imot «Guds nådes evangelium» (Apg 20,24) (nådens rike). Og de som

i dette livet var undersåtter i nådens rike, fyller han i det neste livet med sin åpenbarte herlighet (herlighetens rike).

Til maktens rike hører hele universet, alle skapninger. Til nådens rike hører bare de menneskene som tror evangeliet og er rettferdiggjort ved troen.

Nådens rike og Guds kirke på jorden, den stridende kirke, er ett og det samme: «Da vi nå er rettferdiggjort av tro, har vi fred med Gud … Ved ham har vi også ved troen fått adgang til denne nåden som vi står i» (Rom 5,1–2). I de vantro, i «vantroens barn», er djevelen virksom (Ef 2,2). (*Når noen av de gamle lærerne lar nådens rike i en viss forstand omfatte alle mennesker, vil de bare si at nåden og nådemidlene gjelder alle.*)

Herlighetens rike er den evige fortsettelsen av nådens rike. Bare de som var lemmer i den stridende kirke, skal være lemmer i den triumferende kirke, men de skal det ganske visst (Rom 8,17), for «vi roser oss av håp om Guds herlighet» (Rom 5,2). Til herlighetens rike hører også de hellige englene (Hebr 12,22–23).

I undervisningen og prekenen må en ikke nøye seg med å nevne de tre rikene. Som en av fedrene våre pleide å si, må en her «trekke ut alle registre» – Skriftens registre, som er så rike på skildringer – særlig om maktens rike og om herlighetens rike, slik «at lysten til å komme inn i himmelen blir vakt i de kristne».

Rikenes enhet

Vi må holde fast ved både enheten og forskjellen mellom rikene. Rikene er ett rike fordi Kristus er den eneste Herre i dem alle og styrer dem samlet med sin guddommelige makt og majestet. Ef 1,21–23 peker sterkt på denne enheten: Kristus er satt «over all makt og myndighet», og nettopp ham ga Gud «som hode over alle ting til menigheten». Det er en overmåte trøstefull kjensgjerning at sol, måne og stjerner, luft, ild og vann, djevlene og alle fiender er like mye lagt under Kristus som hans kirke og de hellige englene.

Og Skriften åpenbarer klart at Kristus styrer dette ene riket, universet, for nådens rikes eller kirkens skyld. Alt i himmelen og på jorden må tjene til at kirken blir samlet og bevart. Rikene i denne verden er «et stillas for kirkens bygning». «Meg er gitt all makt i himmel og på jord! Gå *derfor* ut og gjør alle folkeslag til disipler» (Matt 28,18–

19). («*Alle ting samvirker til gode for dem som elsker Gud*» (Rom 8,28), *og etter* Matt 24,14 *står verden ennå bare for kirkens skyld.*)

Vi må heller ikke skille rikene slik at Guds allmakt blir utelukket fra nådens og herlighetens rike. Begge forutsetter tvert imot den allmektige kongen, som er allmektig etter den guddommelige naturen av vesen og etter den menneskelige naturen fordi det er meddelt den. Skriften lærer klart at det er et verk både av Guds nåde og av hans allmakt at kirken blir samlet og bevart.

Guds allmakt virker **a.** når troen blir skapt og bevart: Vi tror «etter virksomheten av hans veldige kraft» (Ef 1,19); vi blir «ved Guds makt holdt oppe ved tro» (1 Pet 1,5); og den som er «sterkere», må komme over «den sterke» om noen skal bli et lem i Kristi rike (Luk 11,21–22). Den virker **b.** når kirken blir vernet utenfra: «Dødsrikets porter skal ikke få makt over den» (Matt 16,18; se Luthers «Vår Gud han er så fast en borg»).

Forskjellen mellom rikene

Vi må også holde fast ved forskjellen mellom rikene. Kristus skiller sitt nåderike tydelig fra rikene i denne verden: «Mitt rike er ikke av denne verden» (Joh 18,36). Kirken er i verden, men ikke av verden. Den har sitt ytre herberge i rikene i denne verden (Joh 17,11.15; 1 Tim 2,2), men den har ikke deres art og blir ikke bygd og styrt på deres måte.

Kristus holder rikene i denne verden oppe ved øvrigheten og alt som hører til dette området: ytre rettskaffenhet, ytre makt, foreldrenes myndighet og generelt over- og underordningen i samfunnet. Men sin kirke samler, bevarer og styrer han ved sitt ord og sakramentene.

Bare ved disse nådemidlene, som Den Hellige Ånd virker i, skaper og bevarer Kristus troen på evangeliet. Dertil gir han sine gaver i kirken, og særlig har han innstiftet det offentlige prekenembetet. (*Prekenembetet hører både til det profetiske og det kongelige embetet, for ved det lærer Kristus i kirken og styrer den. Predikantene er bare tjenere og skal ikke forkynne sitt eget ord, men Kristi: «Om noen taler, han tale som Guds ord»* (1 Pet 4,11).)

Alle som vil bygge kirken med andre midler enn ord og sakrament, handler mot Kristi befaling. De er store dårer, for med de midlene de selv har valgt, bygger de ikke kirken, men river den ned.

Men også nådens rike og herlighetens rike må skilles. Noen skriftsteder knytter dem sammen (Joh 5,24; 3,36; Kol 3,3), men andre skiller dem skarpt: «det er ennå ikke åpenbart hva vi skal bli» (1 Joh 3,2); «i *håpet* er vi frelst» (Rom 8,24).

Forskjellen ligger **a.** i måten vi kjenner de guddommelige tingene på. I nådens rike kommer all kunnskap gjennom ordet og troen; i herlighetens rike skal vi se: «For nå ser vi som i et speil, i en gåte, men da skal vi se ansikt til ansikt» (1 Kor 13,12). Denne forskjellen har stor praktisk betydning. Forsøkene på å komme ut over ordet og troen og vandre i beskuelse alt i dette livet er en rik kilde til vranglære – til kalvinismen og synergismen og til hele den moderne spekulative teologien.

Forskjellen ligger **b.** i den ytre kåren. I nådens rike har vi bare ringhet, kors og trengsel i vente; først i herlighetens rike blir ringheten forvandlet til herlighet: «Vi må gå inn i Guds rike gjennom mange trengsler» (Apg 14,22; se også Fil 3,20–21; Rom 8,18 ff.). Den som her blander de to rikene sammen, forvrenger de kristnes håp og havner i drømmer om et tusenårsrike.

Kristi kongelige embete er en trosartikkel

At Kristi trefoldige rike er til, er en trosartikkel, og det må stadig innprentes ut fra Skriften. I maktens rike ser vi riktignok det Kristus hersker over, i alle fall delvis, men vi ser ikke herredømmet hans: «Ennå ser vi ikke at alt er ham underlagt» (Hebr 2,8). Ofte ser det heller ut, sier Luther, «som om ikke Kristus, men djevelen sitter i regjeringen». Men nettopp derfor innprenter Skriften maktens rike så kraftig og i det enkelte – engler og djevler, Kristi fiender, skapningene uten fornuft – for at vi skal tro det til vår trøst.

I nådens rike er midlene hørbare og synlige, men selve riket er usynlig. Det er inne i hjertene til dem som tror på Kristus: «For se, Guds rike er inne i dere» (Luk 17,21); de troende er «et åndelig hus» (1 Pet 2,5). Men Skriften vitner om at det alltid skal være en kristen kirke på jorden, trass i djevelen (Matt 16,18), vranglærerne (2 Tim 2,17–19) og verden (Joh 16,33). På grunnlag av disse ordene tror vi at kirken er til.

Om herlighetens rike gjelder ordet: «det er ennå ikke åpenbart hva vi skal bli» (1 Joh 3,2). Det er det de kristne håper på og venter på med tålmodighet (Rom 8,24–25). Til et rett kristenliv hører det at blikket

alltid er rettet mot herlighetens rike; de troende «venter på vår Herre Jesu Kristi åpenbarelse» (1 Kor 1,7).

Derfor må en tjener i kirken ikke bare nevne herlighetens rike i forbifarten mot slutten av prekenen. Ut fra de mange skriftstedene om det evige livet (som Rom 5,2–11; 8,17–39) skal han stille det utførlig fram, så de kristnes daglige liv blir et liv i håpet, til trøst i trengselen og til å vekke og bevare et himmelsk sinn.

Vranglærer om Kristi kongelige embete

Disse forgriper seg på Kristi kongelige embete:

I. Alle vranglærere som skiller naturene fra hverandre slik Nestorius gjorde. De halverer Kristus som konge ved å utelukke hans menneskelige natur fra det allestedsnærværende herredømmet i maktens og nådens rike. Det gjør de romersk-katolske, de reformerte og de reformerte sektene. Dette er vist utførlig i læren om egenskapenes meddelelse.

II. De moderne kenotikerne. De lar Kristus i fornedrelsens stand være uten allmakt, allestedsnærværelse og allvitenhet også etter den guddommelige naturen og dermed tre tilbake fra verdensstyret i denne tiden. Slik utelukker de ham fra det kongelige embetet etter den guddommelige naturen, enda Guds Sønn tydelig vitner det motsatte. Dette er vist i læren om Kristi stender.

III. De som gjør Sønnen underordnet Faderen etter den guddommelige naturen, «Gud i annen betydning av ordet». De tar også herredømmet i herlighetens rike fra Guds Sønn.

Her må vi holde fast ved dette: Skriften tilskriver Kristus et evig herredømme (Luk 1,33; Ef 1,21), men den taler også om at han på den ytterste dag overgir riket til Gud og Faderen (1 Kor 15,24). I sak betyr dette at det timelige riket, der Kristus har styrt skjult ved ordet og ytre midler, blir forvandlet til det evige riket, som stråler av den åpenbarte herligheten de tre personene har sammen. Derfor heter det heller ikke i 1 Kor 15,28: «for at Faderen skal være alt i alle», men: «for at *Gud* skal være alt i alle».

Den tolkningen som gjør Sønnen underordnet, gjendriver seg selv. Ordene handler om en underordning som først inntrer etter den ytterste dag, mens læren om Sønnens underordning gjelder et forhold i vesen som skal ha bestått fra før.

Før den ytterste dag har Faderen overgitt alt til Sønnen (Matt 11,27), så fullstendig at Faderen ikke dømmer noen (Joh 5,22). Likevel lar dette treenighetens forhold helt urørt: «Jeg og Faderen er ett» (Joh 10,30); «det han gjør, det gjør Sønnen likeså» (Joh 5,19). Like lite har det med treenighetens forhold å gjøre at riket blir gitt tilbake til Faderen på den ytterste dag. Motstanderne overser også at apostelen beskriver overgivelsen av riket som at «all makt og all myndighet og velde» blir tilintetgjort (v. 24), og at den nye ordningen er at «Gud skal være alt i alle» (v. 28).

Derfor må vi bli ved Luthers og Melanchthons utleggelse: Før den ytterste dag hersker Kristus, som alt er overgitt til, med guddommelig makt (Matt 28,18), men usynlig og ved midler. Etter den ytterste dag er disse midlene tatt bort, og den klare guddommen gjennomstrømmer alt umiddelbart.

At Sønnen skal underlegge seg (v. 28), gjelder ikke Sønnen i hans forhold innenfor treenigheten, der han er ett med Faderen og virker i tallmessig enhet med ham. Det gjelder Sønnen så langt han danner én enhet med kirken, hans åndelige legeme, som også etter den ytterste dag er underlagt Gud. Derfor kan kirken kalles Kristus selv (1 Kor 12,12), og det heter: «Kristus hører Gud til» (1 Kor 3,23). Hvordan dette skal forstås nærmere, er skjult for oss i dette livet, fordi Skriften ikke har åpenbart mer.

IV. Alle som vil reise et menneskelig herredømme i kirken, i hvilken form det enn er. Kirken er et strengt enevelde: «én er deres mester, men dere er alle brødre» (Matt 23,8). Kristus vil styre den alene ved sitt ord. Prekenembetet har bare Guds ords makt og kan bare påby det Guds ord påbyr. Det som ikke er påbudt i Guds ord (de fri ting), ordner de kristne selv ved å bli enige. Det mest forferdelige inngrepet i Kristi kongelige embete har vi i pavedømmet, selve Antikrist (2 Tess 2,4).

Men mot Kristi enevelde i kirken setter seg også **a.** alle falske lærere som vil gjøre sitt eget ord gjeldende i kirken, og som derfor blir kalt «antikrister» (1 Joh 2,18), og **b.** alle protestantiske kirkesamfunn med romaniserende tendenser som vil legge de kristnes samvittighet under et kirkestyre ut over Guds ord – ikke bare reformerte sekter, men også romaniserende lutheranere og statskirkefolk.

V. Alle som blander verdens rike og nådens rike, kirke og stat, sammen. Hit hører **a.** de som vil bygge kirken med verdslige midler – ytre makt, naturlig moral, kultur – i stedet for med Guds ord, og dermed tar fra den dens egenart; **b.** de som vil styre staten med Guds ord, etter «kristne prinsipper», i stedet for med fornuften; **c.** de som drømmer om en nådevirkning av Den Hellige Ånd utenfor nådemidlene og lar hedninger bli salige uten evangeliet. Slik blander de natur og nåde, maktens rike og nådens rike sammen. Det gjør blant de nyere også Hofmann.

VI. Tusenårsrikelærerne. Tusenårsriket deres hører verken til nådens rike eller til herlighetens rike, men er en karikatur av begge; det hører til fantasiens rike. Det forvrenger de kristnes håp ved å rette det mot en drømt herlighet her på jorden i stedet for mot den evige herligheten i himmelen (1 Kor 1,7; Fil 3,20–21; Joh 17,24). Mer om dette i læren om kirken.

VII. Alle moderne motstandere av den stedfortredende fyllestgjørelsen (det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden). De er dermed også motstandere av Kristi rike. For Kristi kirke på jorden er fellesskapet av dem som tror evangeliet, budskapet om at Kristus har kjøpt oss fri. Etter disse motstanderne samler Kristus ikke sitt rike ved evangeliet og troen, men ved å vekke en «religiøst-moralsk omforming av menneskeheten».

De som står lengst til venstre, som Kant, definerer Kristi rike rent hedensk som menneskenes forbund under dydslover. For Ritschl er Guds rike «fellesskapet av moralsk handling ut fra kjærlighetens motiv». Etter Adolf Harnack hører «ikke Sønnen, men bare Faderen med i evangeliet». Slik fornekter alle unitarer alle tre rikene når de fornekter Kristi guddom.

Også en typisk representant for den «positive» moderne teologien sier: «Forsoningen er historisk fullført, så langt Kristi verk for alltid gjør det mulig og går god for at syndere blir benådet. Men den er samtidig en prosess som går videre … og denne virksomme kraften er med på å begrunne verkets verdi for Gud.» Det er i sak nøyaktig den romersk-katolske læren om troen som er formet av kjærligheten eller gjerningene.

Brukt på kirken betyr det at den blir helt ødelagt, for: «Dere er skilt fra Kristus, dere som vil bli rettferdiggjort ved loven, dere er falt ut av

nåden» (Gal 5,4). Og når nådens rike er oppgitt, finnes det heller ikke noe herlighetens rike.

Sluttmerknad

Hele læren om Kristi verk kan i hovedpunktene sammenfattes slik: I sitt profetiske embete er Kristus den eneste som lærer menneskene veien til salighet. All lære som blir forkynt i kirken og av kirken, men som ikke er Kristi ord, er falsk profeti.

I sitt yppersteprestelige embete er Kristus den eneste forsoneren, som ved sin stedfortredende fyllestgjørelse har forsonet alle mennesker fullkomment med Gud. All forsoning som menneskene ennå vil få i stand med egen gjerning, er falsk forsoning.

I sitt kongelige embete er Kristus Herre over hele verden, og særlig det eneste hodet for sin kirke, som han styrer alene ved sitt ord. All styring av kirken som ikke skjer med Kristi ord, men binder de kristnes samvittighet også til menneskeord, er falsk styring.

Frelsens tilegnelse

Samlet oversikt over frelsens tilegnelse

Det betyr lite om vi kaller måten mennesket får del i Kristi frelse på, for «frelsens tilegnelse», «frelsesveien» eller «frelsesordenen» (*ordo salutis*). Alle disse uttrykkene er blitt brukt både i rett og i gal mening. Alt kommer an på at saken blir hentet fra Skriften og ikke konstruert etter menneskelige meninger, og framfor alt at vi holder fast ved hva frelsen egentlig er.

Menneskenes ulykke er at de for sine synders skyld er «vredens barn» (Ef 2,3) under Guds rettferdighet, som krever og straffer. Frelsen er at det ved Kristi stedfortredende fyllestgjørelse – det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden – finnes full nåde for dem, det vil si syndenes forlatelse. Tilegnelsen skjer ved at Gud ved evangeliet byr menneskene den syndsforlatelsen som alt finnes i hans hjerte, og at mennesket tar imot den ved troen. Å kjenne frelsen er å kjenne syndenes forlatelse (Luk 1,77).

Derfor må vi holde fast ved at troen alene (*sola fide*) er middelet som tilegner oss syndenes forlatelse. Verken det som går forut for troen (angeren), eller det som følger av den (Guds inneboelse, helliggjørelsen og de gode gjerningene), må stilles ved siden av troen som et slikt middel. Skjer det, blir hele frelsesordenen snudd opp ned og gjort til en ulykkesordning. Konkordieformelen sier at troen alene og ikke noe annet er redskapet som Guds nåde og Kristi fortjeneste i evangeliets løfte blir grepet med, og at kjærligheten og alle andre dyder og gjerninger er utelukket fra dette embetet.

Positivt legger Konkordieformelen fram ordenen slik: «Først blir troen tent i oss ved Den Hellige Ånd i omvendelsen, av det vi hører av evangeliet. Den griper Guds nåde i Kristus, og ved den blir personen

rettferdiggjort. Deretter, når personen er rettferdiggjort, blir den også fornyet og helliget ved Den Hellige Ånd, og av denne fornyelsen og helliggjørelsen følger de gode gjerningenes frukter.»

Vi gir først en oversikt over delene, for erfaringen har lært oss at det er nyttig. Når læren om frelsens tilegnelse er hentet fra Skriften, har den en fast, nesten matematisk nøyaktig sammenheng. Men denne sammenhengen kommer lett i bakgrunnen hvis delene straks blir behandlet så utførlig som villfarelsene har gjort nødvendig.

Vi må begynne med at hele den syndige verden alt er forsonet med Gud og rettferdiggjort (den objektive forsoningen eller rettferdiggjørelsen). Alt Skriften lærer om frelsens tilegnelse, bygger på noe som alt har skjedd og er historisk avsluttet: at Gud ved Kristi stedfortredende fyllestgjørelse har forlikt menneskeverdenen med seg selv.

Som vi har sett, er forsoningen ikke en sinnsendring hos menneskene, men hos Gud: For sin domstol lot Gud tilgivelsen tre i stedet for vreden over menneskenes synd. Han tilregner dem ikke deres overtredelser (2 Kor 5,19), og én manns rettferdige gjerning ble «til livsens rettferdiggjørelse for alle mennesker» (Rom 5,18).

Forsoningen er også fullstendig, både i omfang og i innhold. Vi har ingen rett til å innskrenke ordene «verden» og «alle mennesker», og heller ikke ordene «ikke tilregne» og «rettferdiggjørelse». Skriften taler her ikke bare om et nytt forhold mellom Gud og menneskene – det er slik de nyere «positive» teologene svekker Kristi verk. Den taler om noe Gud har gjort med menneskene: Han tilregnet dem ikke deres synder, men tilga dem og rettferdiggjorde dem i sitt hjerte (2 Kor 5,19; Rom 5,10.18–19; 4,25).

Gud holder ikke dette for seg selv, men kunngjør det for menneskene. Han gjør det ikke ved hemmelige virkninger, drømmer og syner, men ved sitt ord om forsoningen, evangeliet. Straks etter beretningen om forsoningen står det at Gud «la ned i oss ordet om forlikelsen» (2 Kor 5,19), og kirken har befalingen: «Forkynn evangeliet for all skapningen!» (Mark 16,15). Derfor kalles evangeliet «Guds nådes evangelium» og «fredens evangelium» (Apg 20,24; Ef 6,15). Nåden er her Guds nådige sinnelag for Kristi skyld, syndenes forlatelse, og freden er den freden Gud har sluttet med verden ved Kristus.

Til evangeliet hører også dåpen og nattverden, for også de byr fram den syndsforlatelsen som Kristi forsoningsverk har vunnet.

Dåpen skjer «til syndenes forlatelse» (Apg 2,38), og i nattverden gir Kristus sitt legeme og blod, gitt og utøst for oss til syndenes forlatelse (Luk 22,19–20; Matt 26,26–28). Alle andre virkninger sakramentene har, har de fordi de er midler til syndenes forlatelse.

Og evangeliet er et slikt middel i hver form – talt, lest eller overveid i hjertet. Hvor og hvordan ordet om forsoningen enn kommer til menneskene, der kommer Guds tilgivelse til dem. I denne meningen kaller vi ordet og sakramentene nådemidler.

Som forsoningen er objektiv og uavhengig av menneskenes sinnelag, har også nådemidlene objektiv gyldighet: De byr uten forskjell alle mennesker de kommer til, syndenes forlatelse. Luther sier: «En konge gir deg et slott. Tar du ikke imot det, har ikke kongen dermed løyet; du har bedratt deg selv, og skylden er din.»

Men like visst vil Gud at mennesket skal tro tilgivelsen han byr fram, og slik tilegne seg den ved troen. Skriften gir ingen støtte til tanken at noen kunne bli salige på grunn av den allmenne forsoningen uten å tro evangeliet. Til ordene «Forkynn evangeliet» føyer den straks: «Den som tror og blir døpt, skal bli frelst; men den som ikke tror, skal bli fordømt» (Mark 16,16). Fra menneskets side er troen altså nødvendig for å bli frelst.

Alt kommer derfor an på at troen på evangeliet blir til i mennesket. Hvor kommer den fra? Skriften svarer: Troen er verken helt eller delvis menneskets eget verk. Det naturlige mennesket står overfor evangeliet både uten forståelse og fiendtlig: «Det er en dårskap for ham, og han kan ikke kjenne det» (1 Kor 2,14). Troen er helt og fullt Guds verk; vi tror «etter virksomheten av hans veldige kraft» (Ef 1,19). Luther sier at når Gud skaper troen, er det et like stort verk som om han skapte himmel og jord på ny.

Gud virker troen ved evangeliet selv. Evangeliet, «troens ord» (Rom 10,8), skaffer seg selv tro: «Så kommer da troen av forkynnelsen» (Rom 10,17). Kristus vitner at alle kirkens lemmer til den ytterste dag skal komme til tro på ham ved apostlenes ord (Joh 17,20).

Forkynnelsen av en korsfestet Frelser er riktignok «for jøder et anstøt og for hedninger en dårskap» (1 Kor 1,23), men Den Hellige Ånd er virksom i den og herliggjør Kristus (Joh 16,14). Slik gikk det i Korint: Paulus forkynte der Kristus korsfestet uten talekunst og bevisførsel,

men «med Ånds og krafts bevis», for at deres tro ikke skulle være grunnet på menneskelig visdom, men på Guds kraft (1 Kor 2,4–5).

Når Gud byr fram tilgivelsen ved evangeliet, virker han altså ved det samme evangeliet også troen på det. Nådemidlene er ikke bare midler som byr fram og gir, men også midler som virker: De føder troen, som er det middelet mennesket tar imot med.

Den augsburgske bekjennelse sier: Ved ordet og sakramentene blir Den Hellige Ånd gitt, og han virker troen hvor og når Gud vil, hos dem som hører evangeliet. Den fordømmer gjendøperne, som mener at Ånden kommer til menneskene uten det ytre ordet, ved deres egne forberedelser og gjerninger. Ordene «hvor og når Gud vil» sier at troen ikke står i menneskets hånd – heller ikke i vekkelsespredikantens – men i Guds hånd alene (Ef 1,5; Fil 2,13).

Det blir ofte spurt hvordan en skal preke for at tro skal bli til. Svaret er: Etter at synden er åpenbart ved loven, må den objektive forsoningen av hele den syndige verden forkynnes. Da blir troen ofte til – som Walther pleide å minne om – før ordet «tro» er nevnt eller noen er formant til å tro. Den som ikke forkynner den objektive forsoningen som Kristi stedfortredende fyllestgjørelse har vunnet, kan heller ikke virke tro i hjertene – så langt det kommer an på hans forkynnelse.

Når troen blir til i hjertet, kaller Skriften det også menneskets omvendelse til Gud: «Et stort antall kom til troen og omvendte seg til Herren» (Apg 11,21).

Ordet bygger på et bilde. Hvert naturlig menneske er innvortes på flukt fra Gud på grunn av sin onde samvittighet, og loven gjør flukten bare større. Men mennesket slutter å flykte og vender om til Gud så snart det ved Den Hellige Ånd kommer til tro på evangeliet om syndenes forlatelse, og kunnskapen om Guds herlighet i Jesu Kristi åsyn – den nådige Gud – lyser fram i hjertet (2 Kor 4,6).

Når Skriften sier at mennesket vender om fra sine synder og holder Guds bud (Esek 18,21), beskriver den omvendelsen ut fra gjerningene, som gjør hjertets omvendelse synlig for mennesker, som ikke kan se inn i hjertet.

For at læren ikke skal bli unødig forvirret, må vi holde fast ved at opplysningen, levendegjørelsen og gjenfødelsen betyr det samme som omvendelsen. De faller sammen med den i saken, om ikke i begrepet, for også de består i at troen på evangeliet blir tent (Apg 26,18;

Kol 2,12; 1 Joh 5,1). Også kallet brukes de fleste steder i Skriften om å komme til tro på nåden (1 Kor 1,26; Rom 8,30). Og ordet bot (*metanoia*, i NB oftest «omvendelse») betegner noen steder både erkjennelsen av synden og troen på syndenes forlatelse (Luk 15,7). Dette skal vises nærmere senere.

I samme øyeblikk som troen på syndenes forlatelse blir til i et hjerte, får mennesket ved den del i syndenes forlatelse for sin egen person; det vil si at Gud rettferdiggjør det (den subjektive rettferdiggjørelsen). Grunnen er at mennesker ikke først må vinne tilgivelsen. Den finnes alt i Guds hjerte ved Kristi liv og lidelse, og Gud kunngjør den i evangeliet for at den skal bli trodd. Derfor trer den i kraft for den enkelte så snart han tror den.

Derfor er troen fra menneskets side det eneste middelet til rettferdiggjørelse, uten gjerninger: «For vi er overbevist om at mennesket blir rettferdiggjort ved tro, uten lovgjerninger» (Rom 3,28). Bare den som har fornektet eller glemt at Gud har forlikt verden med seg selv og kunngjør det i evangeliet, kan komme på tanken at mennesket trenger noe mer enn troen.

At rettferdiggjørelsen skjer ved troen uten lovgjerninger, sier tre ting. For det første er den ikke en fysisk, men en rettslig handling: Gud inngyter ikke en ny egenskap, men erklærer den urettferdige rettferdig. Det er klart lært overalt der lovgjerningene og all egen rettferdighet er stengt ute (Rom 3,28; Fil 3,9).

For det andre rettferdiggjør ikke troen som dyd eller gjerning; den rettferdiggjør, sier Konkordieformelen, fordi den griper Kristi fortjeneste i evangeliets løfte. For det tredje er troen viss på syndenes forlatelse, for den er et samtykke til evangeliet som Den Hellige Ånd har virket. Den Hellige Ånds indre vitnesbyrd er ikke noe ved siden av troen, men troen selv (1 Joh 5,9–10).

Om læren om rettferdiggjørelsen må vi videre si dette:

1. I denne læren kommer det fram som skiller kristendommen fra alle andre religioner. Den som fornekter troen alene og blander lovgjerningene – også kjærligheten, som er «lovens oppfyllelse» (Rom 13,10) – inn i det å bli forlikt med Gud, fornekter kristendommen selv: «Dere er skilt fra Kristus, dere som vil bli rettferdiggjort ved loven, dere er falt ut av nåden» (Gal 5,4).

Luther går derfor ikke ut over Skriften når han sier: «Alle mennesker i verden som ikke tror denne rettferdiggjørelsen, er enten jøder eller tyrkere eller papister eller kjettere.» Det er altså forgjeves å forklare forskjellen mellom kristendommen og andre religioner før en har forklart den kristne læren om rettferdiggjørelsen; det innskjerper de gamle teologene våre stadig.

2. Med full rett kalles rettferdiggjørelsen ved troen alene kristendommens sentrale lære. Alle andre lærestykker forholder seg til den som det som går forut, eller det som følger etter. Hele læren om Kristi person og verk er forutsetningen for den: Gud lot sin Sønn bli menneske og satte ham under lovens plikt og forbannelse i menneskenes sted for å kjøpe dem fri fra loven som vei til rettferdighet (Gal 3,10–14; 4,4–5; 2,21).

Også læren om synden har dette målet. Når Gud i Skriften sier: «Det er ikke én rettferdig, ikke en eneste», og lukker munnen på hele verden (Rom 3,10.19), er ikke målet å gjøre alle mennesker til skamme. Det er bare en overgang til «Guds rettferdighet ved tro på Jesus Kristus, til alle og over alle som tror» (v. 22). Også nådemidlene er først og fremst midler til syndenes forlatelse ved troen, og den som blander gjerninger inn, hindrer dem i å nå sin bestemmelse.

Luther minner stadig om at uten artikkelen om rettferdiggjørelsen kommer heller ikke de andre artiklene til sin rett. Det hjelper ikke å tro at Gud er treenig, og at Kristus er Gud og menneske, døde og sto opp, hvis en ikke også tror at vi har syndenes forlatelse bare ved hans stedfortredende verk. Først med denne troen tar Den Hellige Ånd bolig i hjertet; det andre blir ellers bare trodd med hodet og munnen.

Og alt som ellers skjer i en kristen i denne verden, eller som Gud gir ham, framstiller Skriften som en følge av rettferdiggjørelsen. Den er høydepunktet i et menneskes liv på jorden, for i dette livet kommer ingen ut over syndenes forlatelse – mot romerkirkens og sektenes fullkommenhetslære – og den er kilden til alle goder og gaver Gud gir oss her. Uten å se dette klart kan en ikke forstå frelsesordenen rett.

Ved tilgivelsen er menneskets forhold til Gud helt i orden, for den er ikke delvis, men fullkommen; helliggjørelsen derimot er ufullkommen og kan vokse. Gud er nå «for oss» (Rom 8,31), og da åpner himmelens velsignelse seg over oss. Troen som har grepet rettferdig-

gjørelsen, blir middelet som tar imot alle Guds andre gaver: «Alt hører dere til» (1 Kor 3,21).

Rettferdiggjørelsen ved troen gir de kristne en underfull høyhet og herlighet. De er Guds barn og husfolk, et kongelig presteskap (Gal 3,26; Ef 2,19; 1 Pet 2,9). De kan med frimodighet tre fram for nådens trone når som helst og uten menneskelige mellommenn (Hebr 4,16), og troen deres er seieren som har seiret over verden (1 Joh 5,4). Når kristenstanden blir foraktet, slik det er vanlig under pavedømmet og forekommer i en forfallen protestantisme, ligger det alltid til grunn at rettferdiggjørelsen ved troen uten lovgjerninger blir fjernet eller ringeaktet. Av de rettferdiggjortes rike eie vil vi framheve dette:

1. Nådestanden eller fredsstanden. Den omfatter både vissheten om nåden nå og vissheten om den kommende saligheten: «Da vi nå er rettferdiggjort av tro, har vi fred med Gud … Ved ham har vi også ved troen fått adgang til denne nåden som vi står i. Og vi roser oss av håp om Guds herlighet» (Rom 5,1–2).

Trengslene øker denne vissheten (v. 3), for troen holder fast ved den objektive forsoningen: Gud viste sin kjærlighet ved at «Kristus døde for oss mens vi ennå var syndere» (v. 8), og vi ble forlikt med ham da vi ennå var fiender (v. 10). «Guds kjærlighet» som er utøst i våre hjerter (v. 5), er derfor ikke vår kjærlighet til Gud, slik de romerskkatolske vil, men Guds kjærlighet til oss, som troen har grepet.

Det Luther kaller «uvisshetens uhyre» (*monstrum incertitudinis*), følger av at nåden og saligheten blir grunnet på menneskets kraft og verdighet og dermed lagt under loven. Konsilet i Trient gjør uvissheten til kirkelære: Ingen kan med troens visshet vite at han har fått Guds nåde. Den lutherske bekjennelsen lærer derimot visshet, fordi vi har en nådig Gud «for Kristi skyld» og ikke for vår verdighets skyld.

Konkordieformelen sier at selv om mye svakhet henger ved de troende til graven, skal de ikke tvile på sin rettferdighet eller salighet, men holde for visst at de har en nådig Gud for Kristi skyld, etter evangeliets løfte. Tvilslæren gjør målet med hele Guds frelsesvei til intet: «Derfor fikk han løftet ved tro, for at det kunne være av nåde, slik at løftet kunne stå fast» (Rom 4,16).

Luther sier: «Det finnes bare disse to: den ene stoler på Guds nåde, den andre bygger på vår fortjeneste og våre gjerninger. Den første

er patriarkenes, profetenes og apostlenes vei, den andre er pavens og hans kirkes.»

Særlig kan vissheten om saligheten ikke skilles fra troen. «Den som tror på Sønnen, har evig liv» (Joh 3,36); «han kommer ikke til dom, men er gått over fra døden til livet» (Joh 5,24). Luther sier: «Der det er syndenes forlatelse, der er også liv og salighet.» Fordi de kristne lett glemmer det, særlig i trengsel, kjemper Paulus i Rom 5,1–11 mot å skille saligheten fra den nåden vi står i nå: «Hvor mye mer skal vi da, etter at vi er rettferdiggjort ved hans blod, ved ham bli frelst fra vreden» (v. 9) – vreden ved den siste dom.

Noen nyere teologer finner hos Paulus en uløst motsigelse mellom denne vissheten og advarslene mot å miste saligheten og formaningene til kamp (1 Kor 9,24 ff.). Men løsningen ligger i skillet mellom lov og evangelium, mellom det gamle og det nye mennesket i den kristne. Formaningene og advarslene retter seg ikke mot den vissheten den kristne har etter det nye mennesket ved troen på Guds løfte (1 Kor 1,8; Rom 8,38–39), men mot den kjødelige sikkerheten som henger ved ham etter det gamle mennesket.

Med nådestanden faller også barnekåret og arveretten hos Gud sammen som følge av troen – i saken, om ikke i begrepet (Gal 4,5; Ef 1,5): «Alle er dere jo Guds barn ved troen på Kristus Jesus» (Gal 3,26); «er du sønn, da er du også arving, innsatt av Gud» (Gal 4,7).

Unitarene, gamle og nye, taler om et barnekår som bygger på en sedelighet Kristus har vakt, uten tro på hans stedfortredende fyllestgjørelse. Det er menneskelig innbilning. Den som grunner barnekåret på egen sedelighet, grunner det på loven og er lovens trell: «Driv ut trellkvinnen og hennes sønn! For trellkvinnens sønn skal ikke arve sammen med den frie kvinnens sønn» (Gal 4,30). Apologien sier kort: «Troen gjør oss til Guds barn.»

De rettferdiggjortes goder og frelsesordenen

2. Den Hellige Ånds og hele treenighetens inneboelse (*unio mystica*, den mystiske forening). Skriften lærer klart at også denne hemmelighetsfulle forbindelsen mellom Gud og de kristne (Ef 5,32) følger av rettferdiggjørelsen ved troen. Galaterne fikk Ånden «ved å høre troen forkynt» (Gal 3,2), Kristus bor «ved troen» i hjertene (Ef 3,17), og om

Faderen og seg selv sier Jesus: «Vi skal komme til ham og ta bolig hos ham» (Joh 14,23).

Derfor kalles de kristne et tempel for Den Hellige Ånd og Guds tempel (1 Kor 6,19; 3,16). Inneboelsen gjelder ikke bare sjelen, men også legemet: «Deres legemer er Kristi lemmer» (1 Kor 6,15).

For ikke å måtte komme tilbake til dette senere, nevner vi her noen enkeltheter. **a.** Den mystiske foreningen må skilles fra Guds nærvær i alle skapninger. Den er de kristnes forrett framfor verden (Joh 14,23–24) og kommer først med troen; de som nekter å tro evangeliet, er steder der djevelen bor og virker (Ef 2,2).

b. Den må ikke gjøres om til bare en virkning fra Gud eller til at bare Guds gaver bor i de troende, for Skriften sier at Gud selv tar bolig hos dem. Konkordieformelen avviser derfor læren at «ikke Gud, men bare Guds gaver bor i de troende».

c. Den må heller ikke overspennes panteistisk, som om de kristnes vesen ble forvandlet til Guds vesen. Selv i den innerste forening av Gud og menneske, den personlige forening i Kristus, blir naturene ikke forvandlet. Slik blir heller ikke forskjellen mellom Skaperen og skapningen opphevet her; templet er noe annet enn Gud som bor i det.

d. Læren om den mystiske foreningen er ikke uviktig, verken for læren eller for livet, slik noen i nyere tid har ment. Skriften bruker den både til advarsel – «Dersom noen ødelegger Guds tempel, da skal Gud ødelegge ham» (1 Kor 3,17) – og til trøst: Åndens inneboelse er en pant på oppstandelsen, og Ånden er det seglet de troende har fått «til forløsningens dag» (Rom 8,10–11; Ef 4,30).

Men den mystiske foreningen må alltid læres som en følge av rettferdiggjørelsen. Den som gjør den til grunnlaget for rettferdiggjørelsen, blander helliggjørelsen inn i rettferdiggjørelsen. Det gjør alle nyere teologer som nekter at forsoningen er kommet i stand ved Kristi stedfortredende fyllestgjørelse – det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden. De lar rettferdiggjørelsen skje ved at mennesket blir innplantet i Kristi person og forvandlet «etisk-åndelig», ikke ved troen på Kristi stedfortredende verk.

3. Det nye livet i helliggjørelse og gode gjerninger. At det nye åndelige livet følger av troen på den forsoningen Kristus har fullført, lærer Paulus ut fra seg selv: «Det liv jeg nå lever i kjødet, det lever

jeg i troen på Guds Sønn, han som elsket meg og ga seg selv for meg» (Gal 2,20). Her står det klart at troen på syndenes forlatelse for Kristi skyld er årsaken til det nye livet.

Nyere kritiske teologer, som Pfleiderer og Holtzmann, finner forvirring hos Paulus her. De forstår ikke at han både lar rettferdiggjørelsen være en ren rettslig handling, der rettferdigheten bare blir tilregnet, og lar den føre til en virkelig rettferdighet i livet. De antar at to tankestrømmer som ikke passer sammen – en romersk og en hellensk – er kommet i blanding hos ham.

Men Paulus sier så klart som mulig at troens rene, rettslige rettferdighet er kilden til hele det kristne livet. Det er ikke hans kristne liv som «former» troen, slik den romersk-katolske læren om troen som er «formet» av kjærligheten vil ha det. Det er troen hans som «former» livet, troen som har Kristi forsonende kjærlighet og hans død til mål.

Luther sier om Paulus: Før omvendelsen talte han med samme tunge og røst som etterpå, men da talte han bespottelser; etterpå talte han takk og lov til Gud, som kom av troen og Den Hellige Ånd. «Dette livet er i hjertet ved troen. Der hersker Kristus med sin Hellige Ånd.» Det holder heller ikke å innvende at Skriften kaller Den Hellige Ånd kilden til det nye livet (Rom 8,13–14), for Ånden tar selv først bolig i hjertet ved troen som griper syndenes forlatelse (Gal 3,2).

Om sammenhengen mellom rettferdiggjørelsen og det nye livet må vi etter Skriften holde fast ved dette: Synden dreper ikke som et stoff – den er slett ikke noe stoff – men som skyld for Gud, som årsak til den dødsdommen Gud feller over dem som bryter hans lov (1 Mos 2,17). Årsaken til sjelens død er lovens fordømmelsesdom, som alle mennesker kjenner i samvittigheten, og som forkynnelsen av loven bare skjerper. Derfor sier Paulus: «Bokstaven slår i hjel» (2 Kor 3,6), og: «Budet, som skulle være til liv, ble til død for meg» (Rom 7,10).

Men så snart Gud ved evangeliet virker troen på den frifinnende dommen han har vunnet ved Kristi forsoningsverk, skriver han den inn i hjertet i stedet for den fordømmende dommen. Da blir mennesket levende for Gud: «Ånden gjør levende» (2 Kor 3,6); vi er «reist opp med ham … ved troen på Guds kraft» (Kol 2,12).

På samme måte blir det åndelige livet holdt oppe. De kristne synder fortsatt hver dag, og syndene blir også hos dem registrert som skyld i

samvittigheten. Derfor består deres åndelige liv bare ved at skyldbrevet hver dag blir utslettet ved troen på forsoningen ved Kristus.

Apologien sier om Kol 2,14: «Skyldbrevet er samvittigheten, som anklager og fordømmer oss. … Men troen er den nye dommen som opphever den tidligere og gir hjertet fred og liv. … Dette er Guds to fremste gjerninger i menneskene: å forskrekke, og å rettferdiggjøre og gjøre levende dem som er forskrekket. … Fordi samvittigheten bare kan stilles ved troen, er det bare troen som gjør levende.»

Det samme gjelder hver enkelt måte det nye livet viser seg på. Skriften kaller alt dette en følge av troen på syndenes forlatelse for Kristi skyld. Vi elsker «fordi han elsket oss først» (1 Joh 4,19). Vi skal «vandre i kjærlighet, likesom også Kristus elsket oss og ga seg selv for oss» (Ef 5,2), og tilgi hverandre «likesom Gud har tilgitt dere i Kristus» (Ef 4,32).

Vi takker Faderen, som satte oss over i sin Sønns rike, «i ham har vi forløsningen, syndenes forlatelse» (Kol 1,12–14). I trengslene «vinner vi mer enn seier ved ham som elsket oss» (Rom 8,37). Og de som ved troen «hører Kristus Jesus til, har korsfestet kjødet med dets lidenskaper og lyster» (Gal 5,24).

Den som med konsilet i Trient vil sikre helliggjørelsen og de gode gjerningene ved å blande dem inn i rettferdiggjørelsen, i stedet for å la dem følge av den, viser at tankene hans er utenfor kristendommen. Han gjør både rettferdiggjørelsen og helliggjørelsen umulige. Rettferdiggjørelsen gjør han umulig, for «intet kjød blir rettferdiggjort for ham ved lovgjerninger» (Rom 3,20). Helliggjørelsen gjør han umulig, for den som avviser rettferdiggjørelsen ved troen alene, blir værende under loven, og loven bryter ikke syndens herredømme, men gjør det bare sterkere (Rom 7,5–6).

Fordi loven ikke kunne helliggjøre, satte Gud den nye pakten om syndenes forlatelse i stedet for den gamle lovpakten (Jer 31,31–34). Loven foreskriver, evangeliet skriver inn. Loven er «maktesløs på grunn av kjødet» (Rom 8,3), men evangeliet setter både seg selv og loven i verk: «Opphever vi så loven ved troen? Langt derifra! Vi stadfester loven» (Rom 3,31).

Derfor kaller Paulus galaterne, som ville blande loven inn i rettferdiggjørelsen, uforstandige: «Var det ved lovgjerninger dere fikk Ånden, eller var det ved å høre troen forkynt?» (Gal 3,1–2). Den samme

dommen gjelder de nyere teologene som vil forstå forsoningen og tilegnelsen av den ikke «juridisk», men «åndelig-etisk»; så langt deres lære rekker, gjør de både rettferdiggjørelsen og helliggjørelsen umulige. Apologien sier: «Vi kan ikke holde loven før vi er forlikt med Gud, rettferdiggjort og gjenfødt», og: «Gud blir ikke elsket før vi ved troen har grepet hans barmhjertighet.»

4. Medlemskapet i den kristne kirke og forrettene som følger med det. Ikke noe menneskelig forhold – nasjonalitet, avstamning, ytre fellesskap – gjør noen til et lem av kirken («Her er ikke jøde eller greker», Gal 3,28; Joh 8,30–45). En kommer inn i kirken bare ved troen på Kristus, «i ham har vi forløsningen ved hans blod, syndenes forlatelse» (Ef 1,7). «Mange av dem som hadde hørt Ordet, kom til troen. Og tallet på mennene kom opp i omkring fem tusen» (Apg 4,4); «stadig flere som trodde på Herren, ble lagt til menigheten» (Apg 5,14).

Også her gjelder troen alene. Den som vil forlike seg med Gud ved gjerninger, er skilt fra Kristus (Gal 5,4) og dermed fra kirken: «Driv ut trellkvinnen og hennes sønn!» (Gal 4,30). En blir lem av kirken bare ved troen på den objektive forsoningen, aldri på de nyere teologenes «åndelig-sedelige» vei.

Også de forrettene kirkens lemmer har, fører Skriften tilbake til troen og dermed til rettferdiggjørelsen ved troen (Matt 16,16–19; 18,18): at de eier alt (1 Kor 3,21), at de selv eier ordet og sakramentene og dermed himmelrikets nøkler, uten menneskelige mellommenn, at de bare er underlagt Kristus (Matt 23,8), og at det er de som skal kalle til det offentlige prekeembetet og ha tilsyn med det. Det skal vises nærmere i læren om kirken og prekeembetet.

5. Medlemskapet i herlighetens rike. Alle som ved troen gikk inn i kirken på jorden og ved Guds makt ble holdt oppe ved tro (1 Pet 1,5), blir på den ytterste dag satt over i den evige herlighets rike. I begge rikene er det de samme menneskene, men samfunnet med Gud er helt forskjellig. Her er samfunnet formidlet bare ved evangeliet og troen – det gjelder også den mystiske foreningen. Der opphører ordet, og dermed troen; i stedet kommer det å se «ansikt til ansikt» (1 Kor 13,12).

De saliges salighet er å se Gud: «Vi skal bli ham like, for vi skal se ham som han er» (1 Joh 3,2). Fordi mennesket er skapt til Gud, følger med dette frihet fra alt ondt og uutsigelig glede.

Den evige fordømmelsen er å være forkastet fra Guds åsyn for evig, og den har sin grunn i at evangeliet er forkastet (Matt 8,12). Fordi mennesket er skapt til Gud, er dette en tilstand av forferdelig pine.

For de troende som ikke opplever den ytterste dag, ligger døden mellom den stridende og den seirende kirke. Frelseren beroliger dem: De som tror på ham, mister ikke livet ved døden, men vinner det: «Den som tror på meg, skal leve om han enn dør» (Joh 11,25).

Om sjelenes tilstand mellom døden og oppstandelsen sier Skriften lite; den retter blikket mot det evige livet som blir åpenbart på den ytterste dag (Rom 8,18 ff.; Fil 3,20–21). Men den sier klart at de troendes sjeler ikke er i skjærsilden, men i Paradis (Luk 23,43) og hos Kristus (Fil 1,23). Mer om dette hører hjemme i læren om de siste ting.

Den evige utvelgelsen

En oversikt over frelsens tilegnelse må også ta med læren om den evige utvelgelsen. De senere lutherske dogmatikerne lærte at Gud utvalgte «med tanke på den troen som holdes fast til enden» (*intuitu fidei finalis*). Var det Skriftens lære, ville utvelgelsen ikke ha noe med tilegnelsen å gjøre, men bare være en stadfestelse i ettertid: Gud tar imot dem som han forut visste ville bli i troen til enden, altså dem som alt har gått frelsesveien til ende med hell.

Men denne læren bygger, som vi skal vise senere, på en skriftstridig tydning av ordet «forut kjenne» (Rom 8,29) som «vite forut» eller «se forut».

Skriften lærer derimot de kristne å se hele sin kristenstand i tiden, i helhet og i hver del, som en følge og virkning av den evige utvelgelsen. Gud har velsignet oss «med all åndelig velsignelse i himmelen i Kristus. For i ham har han utvalgt oss før verdens grunnvoll ble lagt» (Ef 1,3–4). Som følger av utvelgelsen nevner Skriften at Gud kaller, rettferdiggjør og herliggjør (Rom 8,30; 2 Tim 1,9), og at mennesker kommer til tro (Apg 13,48).

Konkordieformelen sier det samme: Guds evige utvelgelse ser ikke bare forut de utvaltes salighet, men er av Guds nådige vilje i Kristus en årsak som skaper, virker og fremmer vår salighet og alt som hører til den. På den er vår salighet så fast grunnet at dødsrikets porter ikke skal makte noe mot den, for «ingen skal rive dem ut av min hånd» (Joh 10,28).

Læren om nådevalget er på den ene siden noe svært enkelt og selvsagt for dem som står i troen på evangeliet. På den andre siden fører den til spørsmål som heller ikke de kristne kan få svar på i dette livet. Det selvsagte er dette: Når de kristne ser at Gud av nåde for Kristi skyld har velsignet dem, tror de uten videre på Guds ord at han alt fra evighet har tenkt på dem med sin nåde i Kristus.

Derfor venter ikke Paulus med denne læren til menighetene er blitt modne, men forkynner den straks de er blitt kristne. Gud «har fra begynnelsen utvalgt dere til frelse, ved Åndens helliggjørelse og ved tro på sannheten. Til dette kalte han dere ved vårt evangelium» (2 Tess 2,13–14). Gud har kalt oss «ikke etter våre gjerninger, men etter sin egen rådslutning og nåde, den som han ga oss i Kristus Jesus fra evighet av» (2 Tim 1,9). Derfor kalles de kristne rett og slett «de utvalgte» (1 Pet 1,1; Rom 8,33).

Men ved siden av dette melder det seg et spørsmål som ikke kan besvares i dette livet, i «nådens lys», som Luther sier. Det melder seg når vi sammenligner de utvalgte med dem som går fortapt, slik Skriften gjør særlig i Rom 9–11. Guds nåde i Kristus er allmenn, og alle mennesker ligger i det samme fordervet. Derfor kan vi ikke forstå det Konkordieformelen beskriver: «Den ene blir forherdet, forblindet og overgitt til et forvendt sinn, mens en annen, som er i samme skyld» – og har opptrådt like ille – «blir omvendt igjen.»

Her må vi si at saken ikke er klarlagt for oss. Skriften lærer ikke mer enn at de som blir salige, blir salige av nåde alene, og at de som går fortapt, går fortapt ved egen skyld alene. Utover det viser den til Guds «uransakelige dommer» (Rom 11,33), for det er ingen forskjell mellom menneskene.

De som her vil være klokere enn Guds åpenbaring, får sin straff. Dels får de den i kalvinismen, den skriftstridige innbilningen at Guds nåde i Kristus ikke gjelder alle mennesker. Dels får de den i synergismen – læren om at mennesket medvirker til sin omvendelse – det vil si i meningen at de kristne ikke skylder Guds nåde alene sin omvendelse og salighet, men også sin egen «riktige» holdning – det vil si en mer riktig holdning enn andres.

Derfor formaner Konkordieformelen oss til å holde oss innenfor grensene i Hos 13,9: «Israel, det er blitt til din ødeleggelse at du har satt deg opp mot meg, jeg som er din hjelp.»

En utførlig framstilling av læren om nådevalget følger senere. Her vil vi bare peke på to ting.

1. Skriften lærer nådevalget ikke som en hovedartikkel, men som en hjelpeartikkel til læren om nåden. Konkordieformelen sier at den «stadfester svært sterkt den artikkelen at vi uten alle gjerninger og all fortjeneste, av ren nåde, bare for Kristi skyld blir rettferdige og salige». Det viser de stedene der nåden en har erfart i tiden, blir ført tilbake til nåden som ble gitt i Kristus fra evighet (Ef 1,3 ff.; 2 Tim 1,9–10; 2 Tess 2,13–14).

Og det er også meningen med Rom 9–11. Heller ikke der setter Paulus nådevalget opp mot den allmenne nåden, som han tvert imot lærer uttrykkelig (Rom 10,21; 11,32). Han setter det opp mot den frie viljen, mot tanken at barnekåret hos Gud hviler på lovgjerninger og menneskelige fortrinn. Fordi de fleste teologene ikke har sett dette – og heller ikke at Paulus her taler om Guds majestetiske allvirksomhet (Rom 11,36) – har de behandlet disse kapitlene så grovt.

2. Anfektelsene om utvelgelsen – og nettopp alvorlige kristne kjenner til dem – kommer av at en ser på utvelgelsen løsrevet fra Kristus. Det lærer kalvinistene uttrykkelig, og også alvorlige kristne faller lett i det.

Men en slik utvelgelse finnes ikke, som om Gud først hadde utvalgt absolutt og så i ettertid sendt Kristus og gitt evangeliet for å sette valget i verk. Utvelgelsen er skjedd «i Kristus» (Ef 1,4) og «ved Åndens helliggjørelse og ved tro på sannheten» (2 Tess 2,13). Den som holder fast ved det, holder seg bare til Kristus og evangeliet når han spør etter sin utvelgelse.

Konkordieformelen sier: «Denne Guds evige utvelgelse skal betraktes i Kristus og ikke utenfor eller uten Kristus. … Den blir åpenbart fra himmelen ved det forkynte ordet, når Faderen sier: 'Dette er min Sønn, den elskede! … Hør ham!' … Og Kristus har forkynt oss vår evige utvelgelse til det evige liv når han sier: 'Omvend dere og tro på evangeliet!'»

Den som tror evangeliet, som også lover at Gud skal bevare ham i troen (1 Kor 1,8), tror dermed sin evige utvelgelse. Men ingen kan tro at Gud i nåde har utvalgt ham så lenge han lever uten bot og tro, eller så lenge han legger nådevalget under loven og mener at omvendelsen,

saligheten og utvelgelsen også avhenger av hans egen holdning. For slike er nådevalget et anstøt, nettopp fordi det er et nådevalg.

Men for dem som har mistet all tillit til seg selv – «for jeg vet at i meg, det er i mitt kjød, bor ikke noe godt» (Rom 7,18) – er det en trøst at saligheten deres ikke hviler på dem selv, men står i Guds nådehånd.

Rekkefølgen i frelsesordenen

De eldste lutherske lærerne og Konkordieformelen er blitt beskyldt for mye når det gjelder rekkefølgen av lærestykkene i frelsesordenen. Noen taler om «kaos» hos dem og mener at først senere dogmatikere som Calov og Quenstedt brakte orden inn. Det treffer ikke saken.

Det er urimelig å vente en dogmatisk oppbygning av Konkordieformelen; som bekjennelsesskrift skulle den legge fram de lærestykkene vranglærerne hadde angrepet. Ellers viser den, akkurat som de eldste teologene, den faste indre sammenhengen i frelsesordenen. For dem står den objektive forsoningen fast: Ved Kristi fyllestgjørelse finnes full nåde for alle. Evangeliet er budskapet om dette, og troen som evangeliet virker, tar imot det; målet er rettferdiggjørelsen ved troen alene. Alt annet i en kristen er en følge av den. En fastere indre orden kan ikke tenkes.

Konkordieformelen sier at troen først blir tent ved evangeliet og griper Guds nåde, så personen blir rettferdiggjort, og at personen deretter blir fornyet og helliget, og de gode gjerningene følger. Det er ikke noe «kaos», men en klar beskrivelse av frelsesveien, ordnet etter årsak og virkning. Enda mer utførlig beskriver den veien i artikkelen om nådevalget: nådemidlene, Den Hellige Ånds virkning ved dem, rettferdiggjørelsen ved troen, helliggjørelsen, bevarelsen i anfektelse og til slutt herliggjørelsen. Luther innskjerper den samme ordenen i katekismenes forklaring til den tredje trosartikkelen og overalt der han kaller rettferdiggjørelsen den sentrale læren.

Den ytre ordningen var riktignok svært ulik. Luthers katekismer begynner med de ti bud, mens Brenz begynner sin store katekismeforklaring med troen på Kristus og dåpen. De var lite opptatt av den ytre ordningen fordi de var helt klar over innholdet og den indre sammenhengen.

Den som virkelig holder fast ved Kristi stedfortredende fyllestgjørelse, nådemidlene og troen alene, bevarer den rette sammenhengen, selv om den ytre ordningen er noe klosset. Men den som med de

nyere teologene har oppgitt den stedfortredende fyllestgjørelsen som for «juridisk», kan ordne stoffet som han vil – det blir et kaos, «øde og tomt» (1 Mos 1,2). For da har nådemidler, tro, rettferdiggjørelse og helliggjørelse mistet den betydningen de har i Skriften.

Vi strides derfor ikke med noen om den ytre ordningen, så lenge han holder fast ved den indre sammenhengen Skriften gir. Læren om nådemidlene kan stå både foran og etter læren om kirken, for kirken er både frukten av nådemidlene og fellesskapet som har fått dem betrodd.

Noen mener at læren om rettferdiggjørelsen – den subjektive forsoningen – burde følge straks etter læren om den objektive forsoningen. Det gir en utmerket sammenheng, men da må læren om nådemidlene forutsettes, for troen som griper forsoningen, blir virket ved evangeliet og har evangeliet til mål. Det er altså grunn til å behandle nådemidlene og hvordan troen blir til (omvendelsen) før rettferdiggjørelsen, bare må en ikke la troen bli til på ett tidspunkt og rettferdiggjørelsen skje på et annet.

Også Skriften stiller nådemidlene og omvendelsen foran rettferdiggjørelsen (Apg 26,17–18; Rom 8,30; Tit 3,5–7) uten å skyve rettferdiggjørelsen i bakgrunnen. Slik kan også dogmatikeren gjøre det, forutsatt at han holder fast ved den objektive forsoningen og evangeliet og holder synergismen borte fra læren om hvordan troen blir til.

Vi vil også legge inn et godt ord for de senere dogmatikerne. Noen har klaget over at Quenstedt og andre river læren om troen og læren om rettferdiggjørelsen fra hverandre. Men Quenstedt taler ettertrykkelig om den rettferdiggjørende troen alt i artikkelen om rettferdiggjørelsen, og ingen kan legge fram den ene uten den andre. Troen får likevel et eget avsnitt fordi det er reist så mange spørsmål om den; da blir artikkelen om rettferdiggjørelsen ikke så tung. Av samme grunn lar også vi læren om rettferdiggjørelsen komme etter en egen framstilling av troen og av hvordan den blir til.

Foregripelser og gjentakelser kan ikke unngås i dogmatikken, hvordan en enn ordner stoffet. Kløyver ikke dogmatikeren lærestykkene som tørr ved, men framstiller dem i den sammenhengen Skriften gir, må han stadig gripe inn i de andre. Han har bare ett middel til å bevare sammenhengen. Paulus nevner det: «Jeg ville ikke vite av noe blant dere, uten Jesus Kristus, og ham korsfestet» (1 Kor 2,2).

Og Luther sier: «I mitt hjerte hersker denne ene artikkelen, troen på Kristus. Av den, ved den og til den strømmer alle mine teologiske tanker dag og natt.»

Har dogmatikeren ved Guds nåde noe av den dugeligheten som «er av Gud» (2 Kor 3,5), er det forholdsvis likegyldig om han begynner med det evige livet eller med syndefallet og det første løftet.

Den saliggjørende troen

Egentlig skulle det ikke være nødvendig å si mer om den troen som gir syndenes forlatelse og saligheten, enn det som alt er sagt. Har Gud ved Kristus forlikt verden med seg selv, og er evangeliet budskapet om det, kan troen på ingen måte være en lovgjerning, en dyd eller en sedelig handling som først skulle gjøre Gud fullt ut nådig. Den er det motsatte av all sedelig ytelse; Skriften setter «ved tro» opp mot «lovgjerninger» (Rom 3,28). Troen er bare middelet som tar imot den avløsningen som evangeliet uttaler. Dermed er spørsmålet om hva den rettferdiggjørende troen er, fullt ut besvart.

Men på dette punktet har villfarelsen til alle tider satt inn med stor makt. Noen har forandret troens mål og dermed hva troen er. Slik har en innenfor kirken, under navnet tro på Kristus, lært om troen på en måte som ligger helt utenfor den kristne læren. I den ytre kristenheten sier derfor ordene «Jeg tror på Kristus» dessverre lite, for de blir brukt i helt ulik mening.

Noen mener at den saliggjørende troen har hele Guds ord, lov og evangelium, til mål. Andre lærer med rette at troen, så langt den rettferdiggjør, bare har evangeliet til mål, og at det troen gjør når det gjelder loven, ikke hører med i rettferdiggjørelsen. Noen gjør troen til en ren viten om Kristus, som også ugudelige kan ha, ja til en tro uten å vite hva en tror («kullbrennertroen»). Andre lærer at troen er tilliten til den syndsforlatelsen Kristus har vunnet, virket av Den Hellige Ånd, og at den bare finnes i hjerter som er forskrekket over sine synder.

Noen kaller det frekkhet når synderen tar syndenes forlatelse til seg selv. Andre lærer at det er Guds vilje at den forskrekkede synderen tilegner seg den personlig, så den rettferdiggjørende troen alltid er en personlig tro (*fides specialis*).

Noen mener at den rettferdiggjørende troen er troen på Kristus i oss, troen så langt den tar imot Den Hellige Ånds virkninger. Andre

lærer at den bare har Kristus utenfor oss, evangeliets løfte, til mål, og derfor alltid er en virkelig tro som griper (*fides actualis*) – sett fra viljens side en lengsel etter syndenes forlatelse.

Noen kaller troen en sedelig handling, en riktig holdning eller en selvavgjørelse. Andre lærer at den, så langt den rettferdiggjør, bare er et redskap, uten noen egen god egenskap, det rene motsatte av en lovgjerning.

Med dette henger det sammen at noen mener at troen alltid er en bevisst mottakelse av nåden, mens andre lærer at en kan ha den rettferdiggjørende troen uten å være seg bevisst at en tror. Noen mener at en først kan ta løftet til seg når en har slått fast at en står i troen. Andre lærer at troen ikke har seg selv til mål, men retter seg direkte mot Kristus og den syndsforlatelsen evangeliet lover.

Noen påstår at troen først og fremst blir til ved «historiske inntrykk» og har slike inntrykk og «frelsesfakta» ved siden av Guds ord til mål. Andre lærer at all tro utenom Guds ord og løfte er svermeri.

Den saliggjørende troen har bare evangeliet som sitt mål

Så ulikt har en talt, og taler en ennå, om troen på Kristus i den ytre kristenheten. Derfor satte de gamle teologene egne avsnitt om den rettferdiggjørende troen inn i sine dogmatikker. Med tanke på villfarelsene vil også vi utdype disse punktene.

1. Når troen gir oss syndenes forlatelse, har den bare evangeliet som sitt mål, ikke loven og ikke hele Skriften. Skriften sier uttrykkelig: «loven har ikke noe med troen å gjøre» (Gal 3,12).

Riktignok viser troen seg virksom også overfor loven. Bare troen skriver Guds lov i hjertet (Jer 31,33) og stadfester den (Rom 3,31); den er «virksom ved kjærlighet» (Gal 5,6), og «kjærligheten er lovens oppfyllelse» (Rom 13,10). Troen tar også imot hele Skriften som Guds ord (Joh 10,35) og bruker den flittig (Joh 5,39). Men den får ikke syndenes forlatelse og saligheten ved dette, men «uten lovgjerninger» (Rom 3,28).

Romerkirken, arminianerne og unitarerne gjør også loven eller hele Guds ord til mål for den troen som rettferdiggjør. Slik gjør de kristendommen om til hedensk gjerningslære. Bellarmin, «fyrsten blant de romerske teologene», roste det som en fordel ved romerkir-

kens lære at den rettferdiggjørende troens mål er like vidt som Guds ord. Med det viste han at han slett ikke forsto den kristne læren.

En slik utvidelse kan heller aldri gi visshet om syndenes forlatelse. Selv den lærdeste teolog vil stadig tvile på om han virkelig har tatt inn alt som er åpenbart i Skriften. Bellarmins påstand tjener det som alt annet i pavekirken også er lagt an på: «uvisshetens uhyre» (*monstrum incertitudinis*).

Mot dette må vi holde fast ved at den troen som rettferdiggjør og frelser, kan finnes hos mennesker som ikke kjenner Skriften i alle dens deler, ja også hos dem som av svakhet farer vill i visse stykker av læren (Rom 14,1).

Rett lære og troens stand dekker ikke hverandre. Det finnes ingen rett lære uten saliggjørende tro, for den som ikke tror evangeliet, tror ikke et eneste stykke av den kristne læren med en tro som Den Hellige Ånd har virket. Men det finnes saliggjørende tro uten at læren er rett i alle stykker. Dette bekjenner Luther, den lutherske bekjennelsen og dogmatikerne, enda de ikke gir noe menneske makt til å frita noen fra å ta imot et eneste stykke av læren.

De moderne teologene som fornekter Kristi stedfortredende fyllestgjørelse (*satisfactio vicaria*, det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden), har ikke noe evangelium i Skriftens mening å tro på. For dem er evangeliet ikke budskapet om en forsoning av verden som har skjedd, og som troen griper. Det er bare et middel som skal sette i gang en «omskapelse av menneskeheten» som Kristus skal ha «garantert», men som menneskene selv må få til før de kan regne seg som forsonet med Gud. Enhver fornektelse av soningen opphever evangeliet og fører over på romersk grunn.

De romersk-katolske har innvendt at Skriften nevner troens mål på mange måter, og at det derfor ikke bare er å finne i evangeliet. Jesuitten Vasquez mente at Guds nåde ikke alene kan være målet, for Skriften taler også om tro på Kristus, Guds Sønn. Men «Guds nåde» og «Kristus» utelukker ikke hverandre. Når lutheranerne sier at Guds nåde er troens mål, mener de alltid Guds nåde i Kristus, for hans stedfortredende fyllestgjørelses skyld. Og når de sier at Kristus er målet, mener de alltid Kristus i hans stedfortredende verk, som har vunnet nåden, og som evangeliet lover oss.

De moderne «positive» teologene gjør en grunnleggende feil her. De framhever Kristi person som troens mål, men setter personen opp mot hans verk. De vil ikke ha hans verk – at han oppfylte loven og led straffen i menneskenes sted – som troens mål. Dermed har de gitt opp både troens mål og selve troen.

Vi tror bare på Kristus til rettferdighet og salighet når vi tror på ham som ble korsfestet for å betale for våre synder (1 Kor 2,2), som utøste sitt dyrebare blod (1 Pet 1,18–19), ga sitt liv (Matt 20,28) og oppfylte loven for oss (Gal 4,4–5).

Når Skriften nevner Gud, som reiste Jesus opp fra de døde (Rom 10,9), som troens mål, er det det samme målet: den Gud som tilgir synden bare for Kristi stedfortredende verks skyld. Ja, oppstandelsen alene kan nevnes som troens mål, for den viser i gjerning at vreden Kristus sto under, ble uttømt og tok slutt med hans død. Den villfarelsen at Kristus skal være vår rettferdighet for Gud i sin person og ikke i sitt stedfortredende verk, avviser Konkordieformelen uttrykkelig i artikkel 3.

Den saliggjørende troen er hjertets tillit

2. Fordi den saliggjørende troen bare har evangeliet som mål, er den i sitt vesen hjertets tillit (*fiducia cordis*) til den nåden som evangeliet byr fram. Det ligger også i uttrykket «tro på Sønnen» (Joh 3,16.18.36; Gal 2,16). Så lenge en bare vet om Kristus og holder budskapet om ham for historisk sant uten å sette sitt hjertes lit til ham, finnes verken hele den saliggjørende troen eller en del av den.

Skriften kaller dem vantro som, lik jødene, kjenner til Kristus, men ikke stoler på ham som sin frelser (Joh 3,18; Rom 11,23). For Kristus er ikke kommet til verden som en historisk merkverdighet, men som han som tar bort synden og forsoner menneskene (1 Tim 2,5–6), og som de skal stole på (Rom 10,11; 1 Pet 2,6). Den saliggjørende troen er derfor til stede verken før eller senere enn når mennesket i sitt hjerte setter sin lit til Kristus som sin frelser.

Konsilet i Trient har lyst forbannelse over den læren at den rettferdiggjørende troen er hjertets tillit til Guds barmhjertighet for Kristi skyld. Slik vil Roma gi rom for sin gjerningslære og holde sjelene i uvisshet om nåden. Den lutherske bekjennelsen og de lutherske lærerne innskjerper derimot at nettopp tilliten til den nåden Kristus har vunnet, er det som gjør troen til rettferdiggjørende tro. Apologien

sier: «Troen er ikke bare kunnskap i forstanden, men også tillit i viljen, det vil si å ville og ta imot det som blir budt fram i løftet, nemlig forlikelsen og syndenes forlatelse.»

Den romerske polemikken gikk av all kraft løs på tilliten. Den kalte en tro som er tillit til Guds nåde, en psykologisk umulighet, et «uhyre». Tilliten måtte skilles ut fra troen og først komme etter som dens frukt; troen hadde sitt sete bare i forstanden.

De lutherske dogmatikerne svarte med Apologien at troen ikke bare er en sak for forstanden, men også for viljen. Kristus blir grepet også med viljen, og dette grepet er tilliten til Guds nåde i Kristus. Quenstedt sier at viljens grep «ikke er annet enn tilliten og betegner at en lengter etter Kristus og kommer til ham». Dette er troens vesen når den rettferdiggjør.

Dogmatikerne skiller derfor mellom tilliten, som hører til selve troen, og det som følger etter som troens frukt: gleden over nåden når den kjennes, og frimodigheten i bønnen. Dette siste følger ikke alltid med den sanne troen. Men tilliten, der viljen griper og lengter etter nåden, hører til selve troen.

Quenstedt skiller også mellom et teoretisk og et praktisk grep om Kristus. Den som slutter at Kristus døde for alle, altså også for meg, griper bare teoretisk; det kan også en ugudelig gjøre, som slett ikke ønsker frelsen for seg selv. Det praktiske grepet rommer hjertets tillit og lengsel etter Kristus, og det er dette som gjør troen rettferdiggjørende.

Derfor beskriver dogmatikerne fra Chemnitz til Hollaz tilliten med ord på ord som å ville, søke, lengte etter og omfavne Kristus. Den som fornekter denne tilliten, sier de, fornekter at mennesket griper Kristus og gjør ham til sin egen. Chemnitz legger til at også den svakeste troen er tillit: «Hvis troen ikke tar feil av sitt mål, men griper det under skjelving med en aldri så svak tillit, eller prøver å gripe det og lengter etter det, så er det en liten og svak, men likevel sann tro.»

Om beskrivelsen av troen som kunnskap (*notitia*), samtykke (*assensus*) og tillit (*fiducia*) må vi holde fast ved dette. **a.** Hvis kunnskap bare betyr den historiske kunnskapen om Kristus, som også det naturlige mennesket kan ha, og samtykke bare et samtykke på naturlige grunner som foreldrenes myndighet, vane eller vitenskapelig bevisførsel, da er ingen av dem, strengt tatt, deler av den saliggjørende troen. For

den blir til og består helt ved «Guds kraft» (1 Kor 2,5). Om den troen som bare kjenner historien om Kristus og holder den for sann, sier Luther: «Det er et naturlig verk uten nåde.»

Mot romerkirkens «innhyllede tro» (*fides implicita*) må vi likevel holde fast ved at den rettferdiggjørende troen alltid forutsetter at en kjenner evangeliet: «hvordan kan de tro på en som de ikke har hørt om?» (Rom 10,14).

Etter den romerske læren tror en det kirken tror, uten å vite hva kirken tror. Luther forteller om en kullbrenner i Praha som ble spurt hva han trodde, og svarte: «Det kirken tror.» «Og hva tror kirken?» «Det jeg tror.» Luther sier: «Gud gi oss ikke mye av en slik tro!» Ingen kan tro det han ikke vet. Romerkirken innvender at troens hemmeligheter ligger over menneskelig forstand. Men *at* det er slik Skriften sier, kan og må vi vite ut fra Skriftens klare ord; *hvordan* det er slik, har vi ikke fått befaling om å forstå.

b. Betyr kunnskap derimot den kunnskapen om Kristus som Den Hellige Ånd virker, og samtykke det samtykket til evangeliets nådeløfte som Ånden virker, da betegner hvert av ordene, akkurat som tillit, hele den rettferdiggjørende troen.

Slik taler Skriften. «Og dette er det evige liv, at de kjenner deg, den eneste sanne Gud, og ham du utsendte, Jesus Kristus» (Joh 17,3). Paulus kaller sin rettferdiggjørende tro «kunnskapen om Kristus Jesus, min Herre» (Fil 3,8–9). Som samtykke er troen beskrevet i 1 Joh 5,1: «Hver den som tror at Jesus er Kristus, er født av Gud.» Som tillit er den beskrevet med ordene «tro på Sønnen» (Joh 3,36).

Den lutherske bekjennelsen bruker også alle tre ordene om hele den rettferdiggjørende troen. Apologien sier: «Hva er det å kjenne Kristus, uten å kjenne hans velgjerninger og løftene han har spredt ut i verden ved evangeliet? Å kjenne disse velgjerningene er i sann mening å tro på Kristus.» Og: «Troen er ikke bare dette at jeg vet historien om hvordan Kristus ble født og led (det vet djevlene også). Den er den sikre, sterke tilliten i hjertet, der jeg av hele mitt hjerte holder Guds løfte for visst og sant.»

Vi lager oss derfor unødige vansker hvis vi vil avgrense kunnskap, samtykke og tillit mot hverandre som deler av troen. Når Ånden har virket dem, betegner de én og samme tro på Kristus, sett fra forskjellige sider.

Den saliggjørende troen er personlig tro

3. Fordi den saliggjørende troen har evangeliet om syndenes forlatelse som mål, er den alltid personlig tro (*fides specialis*).

Et menneske er troende når det ikke bare mener at det finnes tilgivelse for andre, men tror at Gud er nådig mot *ham* for Kristi skyld. Han tar evangeliets løfte, som gjelder alle (1 Tim 2,6; Joh 1,29; 3,16), til seg selv, slik Paulus gjør: «det lever jeg i troen på Guds Sønn, han som elsket meg og ga seg selv for meg» (Gal 2,20), og Job: «jeg vet at min gjenløser lever» (Job 19,25). Så lenge et menneske ikke tar nåden til seg selv, er det ennå i personlig vantro.

For Kristi skyld er den fulle syndenes forlatelse til stede i Guds hjerte for hvert eneste menneske; Gud «tilregner dem ikke deres overtredelser» (2 Kor 5,19). Og i evangeliet byr han tilgivelsen fram for hvert menneske som evangeliet når fram til. Likevel kommer Guds nådevilje først til sitt mål hos et menneske når det ved troen tar tilgivelsen til seg. De som ikke gjør det, gjør «Guds råd til intet» for seg, slik fariseerne gjorde (Luk 7,30), og gjør i virkeligheten Gud til en løgner (1 Joh 5,10).

Derfor minner Luther om at vi bare forstår trosbekjennelsens andre artikkel rett når vi legger «for oss» til hvert ledd: født for oss, pint for oss. Apologien sier: «Denne personlige troen, der hver enkelt tror at syndene blir ham tilgitt for Kristi skyld, og at Gud er forsonet og nådig for Kristi skyld, får syndenes forlatelse og rettferdiggjør oss.» Personlig tro betyr altså ikke at den enkelte har et særskilt løfte bare for seg, slik svermerne mener, men at han tar det allmenne løftet til seg selv.

Apologien sier dette så ofte fordi det var nødvendig mot Roma. Roma var blitt tvunget til igjen å tale om troen i rettferdiggjørelsen, men kan ikke la den personlige troen komme fram, den troen der den forskrekkede synderen tar tilgivelsen til seg og blir viss på Guds nåde. For pavens kirkevesen er bygd på at nåden er uviss.

Romerkirken påsto derfor at personlig visshet om nåden krever en særskilt åpenbaring, slik bare Paulus, Peter og andre utvalgte har fått; for vanlige kristne var den innbilning. Apologien svarer at alle kristne har denne personlige troen og vissheten, og at dette er Skriftens og hele kirkens lære.

Også de som fornekter den allmenne nåden, gjør den personlige troen umulig, så langt deres lære rekker. Hvis evangeliet gjaldt alle mennesker unntatt én, og navnet på ham ikke sto i Skriften, kunne ikke noe menneske ut fra evangeliet tro at Gud er nådig mot ham. Derfor må de som lærer en begrenset nåde, i praksis gå bort fra sin egen lære når de skal ha sjelesorg for forskrekkede syndere.

Og alle som fornekter at frelsen er av nåde alene, gjør den personlige troen umulig. De blander menneskelig gjerning inn i evangeliet, og ethvert lovkrav, stort eller lite, hindrer mennesket i å ta Guds nåde til seg. Luther sier at han ikke kunne være viss på Guds nåde om den så bare var avhengig av et Fadervår, for da ville spørsmålet melde seg om Fadervåret hadde vært godt nok.

Den saliggjørende troen er en virkelig tro som griper

4. Når troen gir oss syndenes forlatelse, har den evangeliets løfte som sitt mål. Derfor er den alltid virkelig tro (*fides actualis*), det vil si en handling som griper. Det gjelder ikke bare de voksne, men også barna; Jesus taler om «disse små som tror på meg» (Matt 18,6). Om barnas tro kommer et eget avsnitt.

Noen fatter den rettferdiggjørende troen som en evne eller egenskap som hviler i hjertet, og ikke som en handling som griper. De tenker seg en tro som er skilt fra sitt mål, evangeliets løfte. Derfor tilskriver de rettferdiggjørelsen troen i seg selv, som gjerning eller god egenskap. Etter dem rettferdiggjør troen fordi den *er* noe, og ikke fordi den forholder seg til sitt mål. Den som fornekter den virkelige troen, havner igjen midt i den romerske leiren.

Derfor gikk Luther så hardt mot skolastikernes definisjoner av troen som en tilstand (*habitus*) eller en hvilende egenskap. «Det er bare ordmonstre», sier han, «og med disse drømmene har de formørket troen.» Luther viser at troen også hos dem som er blitt kristne, er en vedvarende handling. Ved den griper den kristne syndenes forlatelse i evangeliet, når han sover og når han våker, når han står og når han går. Teologene i Louvain, som fornektet dette, fornekter etter Luthers dom selve vesenet i den kristne troen og det kristne livet.

Dogmatikerne krever også bestemt at den rettferdiggjørende troen alltid skal fattes som en virkelig troshandling, selv hos barna. Troen

er en handling ikke bare i forstanden, men også i viljen. Derfor sier både den lutherske bekjennelsen og de lutherske teologene at troen er å ville nåden eller Kristus, å søke ham, lengte etter ham, rekke hånden ut etter ham, omfavne ham, komme og løpe til ham og henge ved ham.

Apologien sier at troen er «å ville og ta imot» løftet om syndenes forlatelse, og at å kjenne Kristus i sannhet er «å søke syndenes forlatelse hos ham». Luther sier kort: «Å søke er å tro.»

Luther sier også: «Den troen mennesket har laget seg selv, står der som en lathans med armene i kors og sier: 'Det angår ikke meg.' Den sanne troen omfavner med utstrakte armer og glede Guds Sønn, som er gitt for ham, og sier: 'Min elskede er min, og jeg er hans.'»

Nesten alle dogmatikerne siterer ordene til Brenz: «Troen har så å si to hender. Den ene strekker den opp, og med den griper den Kristus med alle hans velgjerninger; slik blir vi rettferdiggjort. Den andre strekker den ned for å gjøre kjærlighetens gjerninger; slik viser vi at vår tro er rett, men slik blir vi ikke rettferdiggjort.»

Dogmatikerne viser til skriftord som disse: å få forlikelsen (Rom 5,11); å finne rettferdigheten (Rom 9,30); å ta imot Kristus (Joh 1,12; Kol 2,6); å søke Herren (Jes 55,6); å komme til Kristus (Joh 6,44; Jes 2,3); å løpe til ham (Jes 55,5); å holde seg til Herren (1 Kor 6,17); å ikle seg Kristus (Gal 3,27).

Alle disse uttrykkene, også billedordene, betegner den virkelige troen, som griper Kristus eller syndenes forlatelse med hjertet og stoler på den. Apologien sier: «Å komme til Kristus er å tro at syndene blir tilgitt ved Kristus.» Med Luther og Chemnitz forstår de lutherske teologene også Matt 11,12 om troen som virkelig griper syndenes forlatelse: «de trenger seg inn i himlenes rike med makt, og de som trenger seg inn, river det til seg». Dette er for Luther selvsagt bare Den Hellige Ånds verk ved evangeliet.

Alt dette må skilles fra Kristus i oss, det vil si fra den mystiske foreningen (*unio mystica*), fornyelsen og helliggjørelsen. Nåden eller syndenes forlatelse har vi ikke ved Kristus i oss, men i Kristus for oss, han som én gang for alle har vunnet syndenes forlatelse og byr den fram i nådemidlene.

Derfor sier Luther at den rettferdiggjørende troen «river oss langt bort fra oss selv og fra vårt hjerte og fører meg til Kristus, som

jeg verken ser, føler eller hører». Den foreningen som blir til når vi henger ved Kristus utenfor oss, er som håndens forening med skatten den griper. Den mystiske foreningen er en følge av den.

Hvorfor avviser Luther og de lutherske teologene så kraftig den «hvilende egenskapen» og bruker så mange ord på den virkelige troshandlingen? Fordi læren om rettferdiggjørelsen her står eller faller. Her skilles veiene skarpt mellom den lutherske kirken og de romerskkatolske, svermerne og de konsekvente reformerte.

Alle disse grunner rettferdiggjørelsen på Kristus i oss. Troen blir for dem et middel til å ta imot eller slippe inn Guds nådevirkninger i mennesket, og den saliggjørende nåden blir den inngytte nåden (*gratia infusa*). Luther sier: «På denne læren står hele pavedømmet: at nåden blir inngytt i mennesket.» Konsilet i Trient har slått den fast og lyst forbannelse over den motsatte læren. På samme måte lærte svermerne, som Schwenckfeld, at rettferdiggjørelsen er at Kristus blir tatt inn i hjertet, og at den er fornyelsen og helliggjørelsen.

De konsekvente reformerte kommer dit fordi de fornekter den allmenne nåden. Finnes det ikke noe nådeløfte som gjelder alle mennesker, kan troen heller ikke være en virkelig handling som griper den nåden Ordet byr fram. Da blir den en hvilende egenskap i hjertet, et slags innskudd uten forhold til nådemidlene. Slik lærer synoden i Dordrecht en nådestand uten en troshandling som griper evangeliets løfte. De utvalgte skal bli stående i barnekåret og rettferdiggjørelsen selv om de som David og Peter faller i «svære og forferdelige» synder og mister den virkelige troen som griper nåden.

Mot dette holdt lutheranerne fast: Når troen rettferdiggjør og frelser, har den bare å gjøre med Kristus utenfor oss og for oss, det vil si med nåden. Nåden er Guds nådige sinnelag (*favor Dei*) eller syndenes forlatelse for Kristi skyld. Den er og blir i Guds hjerte, men den blir budt fram i evangeliet, og mennesket griper den ved troen.

Konkordieformelen sier at det er uomstridt blant teologene som står på Den augsburgske bekjennelse, «at all vår rettferdighet skal søkes utenfor oss». Fordi troen har med et mål utenfor mennesket å gjøre, er den et «å gå ut av seg selv». (*«Utenfor» er ikke ment romlig. Ordet kommer inn i hjertet, men også der er det Ordet som er troens mål.*)

Med dette tilskriver de lutherske lærerne ikke mennesket noen evne eller kraft til å tro. Tvert imot er troen, nettopp fordi den går ut

av seg selv og griper Ordet om nåden, den «underfulle kunsten» som bare Den Hellige Ånd virker. Heller ikke gjør de troen til en lovgjerning, slik de romersk-katolske innvendte. De holdt bare fast ved at den troen Ånden virker ved evangeliet, er en virkelig handling som griper og vil nåden.

Det gjelder når mennesket våker og når det sover, hos voksne og hos barn, når den kristne er seg sin tro bevisst, og i den dypeste anfektelsen når han tror at han har mistet troen; når troen brenner som et klart lys, og når den er som en svakt glimtende veke. Walther sier: «Troen er en vedvarende virksomhet, et stadig grep. Men vi vet ikke hvordan det skjer, for eksempel i søvne.»

Det har også vært spurt om troen er et aktivt eller et passivt grep. Svaret er: Troen er et aktivt grep for så vidt som den griper sitt mål, Kristus eller syndenes forlatelse. Den kan kalles et passivt grep, og har vært kalt det, for så vidt som grepet ikke skjer ved at mennesket medvirker, men bare ved Guds virkning. Vi må derfor ikke sette det aktive og det passive opp mot hverandre, men la begge stå side om side med dette skillet.

Hedningene kommer og løper til Kristus både aktivt og passivt: aktivt fordi det er de som kommer og løper, passivt fordi det skjer uten at de medvirker, bare ved Den Hellige Ånds virkning. Dannhauer sammenligner troen med tiggerens hånd, som er så svak at den ikke av seg selv kan gripe gaven, men blir grepet, styrket og løftet av en annen, så den når skatten, omfavner den og holder den fast.

Den som fornekter det aktive grepet, at hjertet griper, vil og tar imot Kristus, fornekter det som knytter troen til dens mål utenfor mennesket. Da tilskriver han rettferdiggjørelsen enten troen selv som en egenskap i mennesket, eller troen for så vidt som den slipper nådevirkninger inn i mennesket. Da har han gått inn på romersk grunn. Den som fornekter det passive grepet når det gjelder hvem som virker grepet, lærer synergistisk.

Troen er bare et redskap til å ta imot

5. Fordi troen har evangeliet som mål når den rettferdiggjør og frelser, må den alltid fattes bare som et redskap, som middelet som tar imot (*medium lēptikon*) den nåden og syndenes forlatelse evangeliet lover. Dette har vi stadig måttet vise til. Men villfarelsene er så mange

at det er svært viktig å forstå det rett og formulere det så nøyaktig som mulig. Derfor gir vi det et eget avsnitt.

Er det klare vannet blitt grumset noe sted i den kristne læren, så er det her. Bibelens uttrykk «ved troen» og «av troen» er blitt fylt med et innhold som er helt fremmed for Bibelen.

At troen bare er et redskap, betyr at vi ikke må tilskrive troen noen egen verdi ved siden av Guds nåde i Kristus. At dette er Skriftens lære, ser vi av at Skriften i rettferdiggjørelsen setter troen opp mot alle gjerninger og enhver god egenskap hos mennesket: «ved tro, uten lovgjerninger» (Rom 3,28); «Den derimot som ikke har gjerninger, men tror på ham som rettferdiggjør den ugudelige, han får sin tro tilregnet som rettferdighet» (Rom 4,5).

Bekjennelsen sier gang på gang: «Troen rettferdiggjør og frelser ikke fordi den er en så verdig gjerning i seg selv, men bare fordi den tar imot den lovte barmhjertigheten.» Dogmatikerne sier det samme: Troen rettferdiggjør ikke som egenskap, men ved det den forholder seg til; ikke som gjerning, men som redskap.

Noen har hevdet at det er vanskelig å holde fast ved at troen bare er et redskap, fordi troen på en eller annen måte må uttrykke en kristen holdning og bære spiren til den begynnende forbedringen i seg.

Til det må vi si: Vanskeligheten blir uoverkommelig hver gang en vil bestemme hva troen gjør i rettferdiggjørelsen, og ser bort fra det troen svarer til: den objektive forsoningen og evangeliet. Går vi derimot ut fra den fullstendige forsoningen av verden ved Kristus, og fra evangeliet som Guds kunngjøring av den, slik Skriften krever (2 Kor 5,18 ff.; Rom 3,24 ff.), da er det umulig å fatte troen som annet enn et redskap.

Alle tanker om at troen selv må være av god kvalitet, en «moralsk handling», eller at kjærligheten eller den begynnende forbedringen gir den dens rettferdiggjørende kraft, passer slett ikke inn i det Kristus fullførte for 1900 år siden. Fordi det stadig blir glemt, må det sies til det kjedsommelige: Guds tilgivelse er en ferdig kjensgjerning ved Kristi stedfortredende verk, helt uavhengig av all menneskelig kvalitet og forbedring. Gud tilregner ikke menneskene deres overtredelser (2 Kor 5,19), og han kunngjør dette ved «ordet om forlikelsen» for at de skal tro det.

Tanken om at troen må være en kvalitet for å ta imot, får først plass når en har fornektet eller glemt at Kristi forløsning er fullkommen og evangeliet et nådebudskap.

Riktignok hadde noen av de senere lutherske dogmatikerne sine vansker med dette, særlig teologene i Helmstedt og Musaeus' skole. De kalte troen en «mindre» årsak til rettferdiggjørelsen ved siden av Kristi fortjeneste og ga den dermed en egen verdi. Musaeus kalte til og med Kristi fortjeneste en ufullstendig årsak, som først ble fullstendig ved troen.

Calov svarte med rette at Kristi fortjeneste er den eneste årsaken, og at troen er underordnet den ved at den griper denne fortjenesten. (*Teologene i Helmstedt sa at troen ved Guds nåde blir «opphøyd» til å rettferdiggjøre. Men det trengs ingen opphøyelse, for hele rettferdiggjørelsen blir budt fram i evangeliets løfte, og troen trenger bare å ta imot. Dogmatikerne svarte: «Den opphøyde troen må senkes.»*)

I saken selv må vi holde fast ved dette: Syndenes forlatelse og saligheten fordeler seg ikke på Guds nåde i Kristus, nådemidlene og troen, slik at hver får en tredjedel. Heller ikke står nåden for 99 prosent og de andre for en halv prosent hver. Hver av dem får det hele, men i forskjellig forstand.

Bare nåden i Kristus frelser: «de blir rettferdiggjort for intet av hans nåde» (Rom 3,24; 11,6). Bare evangeliet og nådemidlene frelser (1 Kor 15,2; 1 Pet 3,21). Bare troen frelser. Konkordieformelen sier: «Av nåde, uten fortjeneste, uten lov – alle disse ordene betyr det samme som: bare ved troen blir vi rettferdige og salige.»

Den skarpeste formuleringen finner vi hos Luther. Calov peker for eksempel på at troen er en ren Guds gave, når han vil vise at den bare er et redskap. Luther sier derimot: «Heller ikke i den forstand rettferdiggjør troen at den er en gave fra Den Hellige Ånd, men bare for så vidt som den forholder seg til Kristus. Troen rettferdiggjør ikke av seg selv eller ved noen dyd som bor i den.»

Den som fornekter at troen er Guds gave og lærer synergistisk om hvordan den blir til, kan riktignok ikke lære rett om den saliggjørende troen. Han gjør troen til et delvis menneskeverk og lærer dermed rettferdiggjørelse av gjerninger under navnet tro. Men ikke alle som lærer at troen er Guds gave, lærer dermed rett. Han kan likevel tenke

på troen, ikke slik den forholder seg til Kristus og griper ham, men slik den tar imot nådegaver i mennesket og er kilde til helliggjørelsen.

Kommer det da så mye an på at troen bare er et redskap? Ja visst! Kommer troens kvalitet med når syndenes forlatelse skal tas imot, er hele saken straks flyttet over på lovens og gjerningenes område igjen. Luther sier: «For å rive meg løs fra å se på loven og gjerningene pleier jeg å tenke meg at det slett ikke finnes noen egenskap i mitt hjerte som heter tro eller kjærlighet. I stedet setter jeg Kristus selv og sier: Dette er min rettferdighet.»

Noen har innvendt at Skriften kaller troen et «bud» fra Gud (1 Joh 3,23) og en lydighet («troens lydighet», Rom 1,5; «lydige mot troen», Apg 6,7). Men troen kan først fattes som en moralsk ytelse når en skiller den fra evangeliet og i tillegg forfalsker hva evangeliet er. Lar en evangeliet stå som budskapet om syndenes forlatelse for Kristi skyld, uttrykker disse ordene at Gud ikke bare tillater oss å regne ham som nådig for Kristi skyld, men befaler oss det. Derfor er de blitt kalt «konsentrert evangelium».

Walther fortalte om en mann som ble anfektet av ordet «troens lydighet»; han tenkte at Gud i det minste krevde troen som en ytelse av ham, og at løftet da ikke var et rent nådeløfte. Han fikk visshet og glede da noen viste ham at ordet hører hjemme i evangeliet: Gud tillater deg ikke bare å regne ham som nådig, han befaler deg det.

Noen har videre pekt på at Luther og de gamle teologene kalte troen en «gjerning» mennesket gjør, nettopp når den griper nåden. Det er sant. Luther sier om 1 Mos 15,6: «Troen alene griper løftet, tror Gud i hans løfte, og når Gud byr den noe, rekker den hånden ut og tar imot det. Denne gjerningen tilhører troen alene.» Og om Joh 6,28–29 sier han at troen er «en gjerning som må skje av et menneske».

Men han legger straks til at ingen har troen av seg selv, slik Jesus sier: «Ingen kan komme til meg uten at Faderen som har sendt meg, drar ham» (Joh 6,44). Luther kaller altså troen en gjerning i den mening at den er en virksomhet i forstanden og viljen, med mennesket som subjekt og Kristus som mål. Det er ikke Den Hellige Ånd som tror, men mennesket tror ved Den Hellige Ånds virkning. Troen er ikke en moralsk gjerning som loven krever.

De romersk-katolske har også innvendt at troen etter Skriften får syndenes forlatelse ved bønn, for eksempel ved bønnen «Forlat oss

vår skyld». Å be er en gjerning, sier de, og altså spiller troen inn som gjerning. Gerhard svarer at troen riktignok får syndenes forlatelse i bønnen, men ikke ved bønnens gjerning. Den får den fordi troen er til stede i bønnen, og troen henger ved Guds nådeløfte og stoler på det.

Til slutt finnes det en allmenn protest mot at troen bare er et redskap. Både Roma og de protestantiske synergistene påstår at troen da synker ned til et betydningsløst skyggevesen, ja blir satt helt ut av frelsesordenen. Bellarmin sier at lutheranerne «ikke tilskriver troen noe, men helt forakter den».

De argumenterer slik: Har troen ingen menneskelig godhet i seg, er de som blir frelst ved troen, ikke bedre enn de som går fortapt på grunn av sin vantro. Da ville Gud handle «vilkårlig» når han tar imot de troende og forkaster de vantro. Da kunne han like gjerne spare seg omveien «ved troen» og frelse alle av sin barmhjertighet, uten tro.

Nøden er stor! For å hjelpe på den har de romersk-katolske lagt en «rimelighetsfortjeneste» (*meritum de congruo*) inn i troen. Protestantene kan ikke godt tale om fortjeneste og har i stedet kalt troen en «moralsk handling», en «rett holdning» eller en «selvbestemmelse for nåden». Slik blir det innlysende at de gode blir frelst og de onde går fortapt. Alt Apologien kjente denne tankegangen: «Skal vi bli salige av bare barmhjertighet, hva er da forskjellen mellom dem som blir salige, og dem som ikke blir det? Dette argumentet har fått skolastikerne til å finne opp rimelighetsfortjenesten.»

Vi legger til: Det samme argumentet har siden den senere Melanchthons dager fått protestanter til å finne opp synergismen, læren om at mennesket medvirker til sin omvendelse, slik at troen ikke bare er Guds gave, men også kommer av menneskets rette holdning til nåden. Til dette må vi si:

a. Etter Skriften er troen nødvendig for å bli rettferdiggjort og salig. «Den som tror …, skal bli frelst; men den som ikke tror, skal bli fordømt» (Mark 16,16). Apologien sier: «Denne troen gjør forskjellen mellom dem som blir salige, og dem som blir fordømt.»

b. Etter Skriften er denne troen, som gjør forskjellen, ikke bare en gave fra Gud (Ef 1,19–20). Når den tar imot rettferdiggjørelsen og saligheten, er den dessuten bare et redskap, uten noen egen godhet og dyd, for Skriften setter denne troen opp mot all menneskelig godhet og dyd (Rom 3,28; Ef 2,8). Den som legger egen godhet og dyd inn i

troen, setter alt på ett kort. For det første er nåden da satt ut av spill, for nåde som blir stilt ved siden av menneskelig godhet og dyd, er ikke lenger nåde (Rom 11,6).

Legger en egen godhet inn i troen, blir for det andre troen selv satt ut av spill. For det ligger én gang for alle i troens art at den bare bygger på nåde (Rom 11,22.35).

Vil vi holde fast ved Skriftens begrep om den saliggjørende nåde og den saliggjørende troen, har vi ikke noe annet valg enn å holde tankene innenfor de grensene Konkordieformelen trekker opp: «Israel, at du går til grunne, er din egen skyld; men at du blir hjulpet, er bare min nåde.»

Med den begrensede erkjennelsen vi har i dette livet, finnes det ingen fornuftig mellomløsning mellom de to faste sannhetene: at vi blir frelst av nåde ved troen, og at de som går fortapt, går fortapt ved egen skyld, for vantroens skyld. Dette punktet tar vi opp igjen i læren om omvendelsen og om nådevalget.

Den direkte troen, troens visshet og barnas tro

6. Den saliggjørende troen er direkte tro (*fides directa*). Den troen som griper nådeløftet, kan være til stede uten at mennesket er seg bevisst at det tror. Den kristne tror virkelig, enten han våker eller sover, enten han er voksen eller barn. Ja, troen er til stede også når de botferdige i anfektelsen mener at de ikke tror. Det er en villfarelse å beskrive troen som en bevisst mottakelse av Guds nåde. (*Er dette ment for alvor og ikke bare et unøyaktig uttrykk, ligger det oftest synergisme bak: en mener at omvendelsen kommer i stand ved menneskets «selvbestemmelse», «rette holdning» eller ved at det «bare vil».*)

De gamle lutherske teologene skiller treffende mellom den direkte troen og troen som vet om seg selv (*fides directa* og *fides reflexa*). Den direkte troen retter seg rett mot syndenes forlatelse, slik evangeliets løfte byr den fram, og griper den eller vil ha den. Troen som vet om seg selv, er troen når den betrakter seg selv og ser av virkningene og fruktene at den er til. Bare den direkte troen, som er rettet mot evangeliet eller Kristus, er middelet som tar imot Guds nåde.

Likevel må vi holde fast ved at den kristne kan og skal vite at han står i troen. Skriften forutsetter at det er det normale. Fangevokteren gledet seg «etter at han med hele sitt hus var kommet til troen på

Gud» (Apg 16,34), og Paulus bekjenner på alle kristnes vegne at vi tror «etter virksomheten av hans veldige kraft» (Ef 1,19). Riktignok er de kristne ofte uvisse på om de står i troen. Men denne uvissheten skal ikke pleies; den skal fjernes.

Hvordan den skal fjernes, avhenger av hva den kommer av. Har uvissheten sin grunn i en begynnende kjødelig sikkerhet, for eksempel i at en bruker nådemidlene lunkent eller lever likegyldig, må vi begynne med å avdekke denne skaden, altså med loven. Det gjelder 2 Kor 13,5: «Ransak dere selv om dere er i troen! Prøv dere selv!»

Har uvissheten derimot sin grunn i at samvittigheten er engstet og motløs under skylden, skal den behandles med det rene evangeliet. Da viser vi til den objektive forsoningen (2 Kor 5,19; Rom 4,25) og understreker at Guds nåde i Kristus er større enn alle synder: «der synden ble stor, ble nåden enda større» (Rom 5,20–21).

Vi må også vise til at når en forskrekket synder lengter etter Guds nåde i Kristus eller etter troen på Kristus, er det alt troen selv. For det naturlige mennesket kan ikke begjære Guds nåde i Kristus; det kan bare holde den for dårskap. (*De gamle lærerne sier: Den som alvorlig lengter etter troen, skal holde nettopp lengselen for sann tro, hvor svak den enn synes; for den er Åndens verk.*)

Som sjelesørgere møter vi også tilfeller der den anfektede – vi kunne si med en viss egensindighet – krever at vi skal bevise for ham at han har tro. I slike fastlåste tilfeller kan vi med godt resultat sette en stopper for selvplagingen ved å be ham la spørsmålet om sin tidligere tro ligge, og nå i tro gripe den nåden som er lovt alle syndere.

7. Den saliggjørende troen har vissheten om nåden i seg. Troen og Den Hellige Ånds vitnesbyrd. Troen er guddommelig viss på Guds nåde, for nåden er dens gjenstand, og at troen griper den, er Guds verk i hjertet. Den uhyrlige læren at troen skal være uviss, kan bare to slags lærere føre fram: de som tar fra troen dens gjenstand og setter evangelium og lov eller hele Skriften i evangeliets sted, og de som gjør troen til menneskets selvbestemmelse, selvvalg, moralske handling eller rette holdning i stedet for Guds verk.

Det finnes riktignok tvil ved siden av troen i den kristnes hjerte. Men tvilen kommer fra kjødet, som ennå henger ved den kristne. Den skal ikke roses og pleies som en dyd, slik romerkirken og synergistene gjør, men refses og bekjempes som synd: «Den som ikke tror Gud, har

gjort ham til en løgner, fordi han ikke har trodd det vitnesbyrdet Gud har vitnet om sin Sønn» (1 Joh 5,10).

I sammenheng med nådevissheten hører læren om Den Hellige Ånds vitnesbyrd. Det er godt å skille mellom et direkte eller indre og et indirekte eller ytre vitnesbyrd fra Ånden. Det direkte eller indre vitnesbyrdet er troen selv, ikke noe utenfor eller ved siden av troen. Troen er ikke noe naturlig menneskeverk, men det ja til evangeliets løfte som Gud virker i hjertet. Derfor er Guds vitnesbyrd om syndenes forlatelse alltid til stede der troen er.

Skriften sier uttrykkelig: «Den som tror på Guds Sønn, har vitnesbyrdet i seg selv» (1 Joh 5,10). Apologien sier det samme: «Den egentlige troen er når mitt hjerte og Den Hellige Ånd i hjertet sier meg: Guds løfte er sant og ja.»

Det indirekte eller ytre vitnesbyrdet har vi når Den Hellige Ånd driver fram troens frukter, som en kan se og merke. Slik er kjærligheten til Guds ord: «Den som er av Gud, hører Guds ord» (Joh 8,47); kjærligheten til Gud: «Men den som elsker Gud, han er kjent av ham» (1 Kor 8,3); kjærligheten til nesten: «Vi vet at vi er gått over fra døden til livet, fordi vi elsker brødrene» (1 Joh 3,14); og seieren over verden: «For alt det som er født av Gud, seirer over verden» (1 Joh 5,4).

Også dette ytre vitnesbyrdet i de kristnes gjerninger er et vitnesbyrd fra Den Hellige Ånd. For de som ikke er kristne og ikke har Ånden, kan ikke noe av dette, som Luther minner om. Derfor kaller Apologien de kristnes gode gjerninger, ved siden av dåpen og nattverden, «tegn og vitnesbyrd» om syndenes forlatelse.

Men når nøden kommer – når djevelen, som Luther ofte minner om, lar de kristne se selv sine beste gjerninger som bare synd fordi de er så skrøpelige – da gjelder det å holde seg til nådeløftet, som er uavhengig av alle gjerninger, mot alt en ser og føler.

8. Den saliggjørende troen er tro på den nåden som evangeliets ord byr fram. Fordi den rettferdiggjørende troen har evangeliet til gjenstand, er den alltid tro på den syndsforlatelsen som løftesordet forkynner.

Det er en grov gjentakelse av svermernes lære når moderne «positive» teologer påstår at troen hos de første disiplene ikke vokste fram av Kristi vitnesbyrd om seg selv eller av ordet om Kristus, men «av inntrykket av virkeligheten» som disiplene daglig sto under. Og de

gjør det til en allmenn regel: Også i dag er bare den troen virkelig tro på Kristus som han selv trenger inn på mennesket ved sin framtreden.

Det motsatte er sant. Etter Skriften kommer troen som forener med Kristus, alltid ved ordet om ham og hviler på det: «Så kommer da troen av forkynnelsen som en hører, og forkynnelsen som en hører, kommer ved Kristi ord» (Rom 10,17). Kristus ber for «dem som ved deres ord kommer til tro på meg» (Joh 17,20).

Også de første disiplenes tro på Kristus var tro ved Ordet og på Ordet, slik Skriften selv vitner (Joh 1,7; 6,68; 15,3; Matt 1,20 ff.; Luk 2,10–20). Det finnes ingen tro på Kristi person eller verk uten troen på Guds ord om dem (Rom 10,14 ff.). Uten Kristi ord tror en ikke på Kristus, men «ut i luften», som Luther ofte sier.

Heller ikke den opphøyde Kristus vil handle med oss om tro og salighet gjennom «inntrykk», men bare gjennom sitt ord (Joh 8,31–32); først på den ytterste dag viser han seg uten Ordet (1 Kor 13,12). Til da gjelder det at den som «ikke holder seg til vår Herre Jesu Kristi sunne ord», er «oppblåst og forstår ingenting» (1 Tim 6,3–4).

Særlig gjelder dette troen på syndenes forlatelse. Den som har en tro som ikke kommer fra evangeliets ord og har det til gjenstand, tror ikke at syndene er tilgitt ham på grunn av Guds løfte, men på grunn av inntrykk og forandringer som han har «opplevd» eller mener å ha opplevd. Han står midt i leiren til Roma og svermerne. Den rettferdiggjørende troens gjenstand, og dermed også dens vesen, er oppgitt.

Derfor framhever den lutherske bekjennelsen så sterkt at den rettferdiggjørende troen har den syndsforlatelsen som Ordet byr fram, til gjenstand. Apologien sier: «Den rettferdiggjørende troen er å ville ha og ta imot det løftet om syndenes forlatelse som blir budt fram.»

9. Barnas tro. Den saliggjørende troen finnes ikke bare hos de voksne, men også hos barna. Det lærer Skriften. **a.** Den tilskriver barna troen direkte: «én av disse små som tror på meg» (Matt 18,6); «Jeg har skrevet til dere, barn, fordi dere kjenner Faderen» (1 Joh 2,14). **b.** Den tilsier barna troens frukt og virkning, Guds rike: «For Guds rike hører slike til» (Mark 10,14; Matt 19,14; Luk 18,16).

(*Noen vil forstå «disse små» om enfoldige voksne. Men i vers 4 betyr «barn» uten tvil et virkelig barn, og det er ingen grunn til å forstå det annerledes i vers 5–6. Å «kjenne Faderen» er det samme som å tro, og*

Luther sier at Johannes her taler om alle under femten–atten år, like ned til det første året.)

Den som frakjenner barna troen, gjør det i strid med Skriften, ut fra fornuftsgrunner: Barna har ennå ikke fornuftens bruk og kan derfor ennå ikke ta imot Den Hellige Ånds virkning og komme til tro. Men Skriften legger uttrykkelig til at de voksne må føres tilbake til barnets stand før de kan komme inn i Guds rike: «Den som ikke tar imot Guds rike som et lite barn, skal slett ikke komme inn i det!» (Luk 18,17). Så lite hindrer barnets stand – at en ennå ikke er kommet til fornuftens bruk – at en kommer til tro.

Hvilket middel Gud tenner troen med hos barna, drøfter vi i læren om dåpen. At barna kan ta imot Åndens virkning og komme til tro, viser døperen Johannes. Han ble fylt av Den Hellige Ånd «like fra sin mors liv» (Luk 1,15). Det var et ekstraordinært tilfelle som ikke gir noen regel, men det beviser at barn som ennå ikke har fornuftens bruk, kan tro.

Hvordan barnas tro er nærmere beskaffen, kan vi ikke legge fram. Men på grunnlag av Skriften må vi ubetinget holde fast ved at det er en tro som virkelig griper Kristus: «disse små som tror på meg» (Matt 18,6).

De lutherske lærerne går altså ikke ut over Skriften når de kaller barnas tro en virkelig tro (*fides actualis*), og når de avviser at den bare skulle være en uvirksom tilstand eller en ren mulighet for framtidig tro. De sier også: Barnas tro er riktignok ikke den troen som vet om seg selv, men den er den direkte troen, som griper troens egen gjenstand, Kristus, synderes frelser.

Når Thomasius sier at Ånden i dåpen vender barnets innerste sjeleliv mot nåden, men ikke vil kalle det «tro», henger det sammen med at han synergistisk forstår troen som «en bevisst moralsk handling». Luther har godt vist at troen ligger over bevisstheten: «Hvor blir fornuften av hos den troende når han sover, mens troen og Guds nåde likevel aldri slipper ham? Kan troen her bli uten at fornuften merker det, hvorfor skulle den ikke også begynne i barna før fornuften vet noe om det?»

Ordet «tro» i ulike betydninger. «Tro» (*pistis*) betyr i Skriften også trofasthet og pålitelighet, både hos Gud (Rom 3,3; 2 Tim 2,13) og hos mennesker (Gal 5,22). At ordet i Gal 5,22 betyr «trofasthet», ser vi

av at det står blant de kristne dydene som blir regnet opp. «Tro» i denne betydningen skal selvsagt ikke blandes inn i rettferdiggjørelsen; den hører hjemme i læren om helliggjørelsen og de gode gjerningene.

Fra den rettferdiggjørende troen skiller vi også troen når den retter seg mot Guds løfter om timelige goder og gir del i dem; for troen rettferdiggjør bare ved at den stoler på løftet om syndenes forlatelse. Men vi må holde fast ved at tilliten til Gud når han lover timelige goder – for eksempel vern mot fare og ulykke – alltid forutsetter tilliten til løftet om syndenes forlatelse. Ingen vil overgi seg i Guds bevarende hender for en eneste natt hvis han ikke i hjertet tror at Gud har tilgitt ham syndene.

Chemnitz sier det slik: Troen som griper Kristus, og troens øvelser i andre ting er forskjellige, men øvelsene forutsetter alltid at Gud er forsonet, for «så mange som Guds løfter er, i ham har de fått sitt ja» (2 Kor 1,20).

Derfor er tilliten til Guds løfte i timelige ting i hvert tilfelle et sikkert tegn på at troen på syndenes forlatelse bor i hjertet. Og derfor blir syndenes forlatelse tilskrevet også den troen som har timelige ting til gjenstand (Rom 4,17 ff.). I denne meningen sier Luther: «På denne måten er også troen på timelige ting som en ennå ikke ser, én og samme tro som troen på syndenes forlatelse.»

Ordet «tro» blir også brukt objektivt om læren om at menneskene blir rettferdige og salige ved troen på evangeliet, uten lovgjerninger. «En stor flokk av prestene ble lydige mot troen» (Apg 6,7); Paulus «forkynner nå den troen som han før prøvde å utrydde» (Gal 1,23).

I Jud 3 betyr «troen» hele den kristne lære, når Judas formaner de kristne «til å stride for den troen som én gang for alle er blitt overgitt til de hellige». For troen på evangeliet er det som kjennetegner hele den kristne lære. Eldre teologer har ofte uten grunn tatt ordet objektivt. Men påstanden at det i Det nye testamente bare brukes subjektivt, kan ikke holdes, og i nyere tid har en delvis gått bort fra den.

(*Også Luther tar «troen» objektivt i Rom 12,6: profetien skal være «i samsvar med troen», og all lære som fører oss til våre gjerninger og ikke til troen alene, er ikke lenger lik troen. De fleste nyere utleggere forstår ordet om profetens egen trosvisshet. Det er ingen forskjell i læren, men Luthers forståelse fortjener forrang. For profetene i menighetene var bundet til*

apostlenes ord (1 Kor 14,37); *de var skriftutleggere, ikke skriftmakere. Slik er også vi bare utleggere av Skriften.*)

Når det gjelder uttrykket «levende tro», må vi holde fast ved dette: Troen er levende ved at den griper Kristus eller nådeløftet. Den blir ikke levende ved at den virker gode gjerninger; ved dem viser den seg som levende for mennesker.

Hvordan troen blir til: læren om omvendelsen

Luther fryktet at en i hans egen leir skulle falle fra evangeliet og vende tilbake til romerkirkens gjerningslære. Det skjedde, og det kom først og fremst fram i læren om hvordan troen blir til, læren om omvendelsen.

Erasmus hadde lært at det naturlige mennesket ennå har evnen til å vende seg til Guds nåde (*facultas applicandi se ad gratiam*). Luther hadde ikke bare avvist dette skarpt, men også sagt at denne villfarelsen er selve grunnvollen for pavedømmet. Sammenlignet med spørsmålet om menneskets naturlige vilje ennå evner noe i åndelige ting, kalte han alle de andre stridsspørsmålene med Roma – pavedømmet, skjærsilden, avlaten – «barnestreker». Han takket Erasmus for at han alene hadde sett det punktet alt dreier seg om: «Du har grepet meg i strupen.»

Den senere Melanchthon og hans tilhengere satte Erasmus' evne til å vende seg til nåden inn i frelsesordenen igjen. Dermed lærte de at mennesket medvirker til at den rettferdiggjørende troen blir til, og i prinsippet gikk de tilbake til romerkirkens gjerningslære. Med rette er det sagt at den synergistiske striden var den langt viktigste lærestriden i det 16. århundre (synergisme er læren om at mennesket medvirker til sin omvendelse). For selv om Melanchthon og hans tilhengere fortsatt talte om rettferdiggjørelsen ved troen, ja, ved troen alene, hadde ordene mistet sin kristne mening.

Er troen blitt til ved menneskets medvirkning, står den ikke lenger i motsetning til menneskets gjerninger, slik den gjør i Skriften (Rom 3,28; 4,6). Da er den selv gjort til et delvis menneskeverk, og det er ute med læren om rettferdiggjørelsen uten lovgjerninger, ved troen på evangeliet. Det blir slik Luther viste mot Erasmus: Pelagianerne gir saligheten for mange menneskeverk, synergistene for færre.

Det er ingen tilfeldighet at Melanchthon alt mens Luther levde, var tilbøyelig til å gi opp læren om rettferdiggjørelsen, og at han etter Luthers død virkelig ga den opp i Leipzig-interimet. Synergismen lar seg like lite forene med den kristne læren om rettferdiggjørelsen som kalvinismen.

Synergistene i det 17. århundre og de nyere «positive» teologene unngår for det meste Melanchthons form. De foretrekker å si at mennesket bestemmer seg for å ta imot nåden ved å bruke rett de nådekreftene det får. Men også de tenker seg et menneske som før omvendelsen har evnen til å bruke nådekreftene rett. Bare talemåten er endret; i saken er det fortsatt Erasmus' og Melanchthons evne.

Fordi synergismens talsmenn vil gi inntrykk av at de tross alt lar «nåde alene» stå, må de bruke en rekke skingrunner, og dem må vi ta et oppgjør med. Men først legger vi fram læren om omvendelsen grundigere enn det kunne skje i oversikten over frelsesordenen.

1. *Hva omvendelsen består i*

Gud er nådig mot menneskene i Kristus, og han lar dette forkynne i evangeliet (2 Kor 5,19). Derfor består et menneskes omvendelse til Gud ikke i at det forsøker å forbedre livet sitt, gjøre gode gjerninger i det ytre eller vekke «fromme» følelser i seg selv. Den består bare i at mennesket kommer til tro på evangeliet – på Kristus, på den nådige Gud – under samvittighetens redsler (*terrores conscientiae*), det vil si når det fortviler over all sin egen moral og alt sitt eget verk. «Et stort antall kom til troen og omvendte seg til Herren» (Apg 11,21).

Luther sier: «Å omvende seg til Gud er å tro på Kristus, at han er vår mellommann, og at vi har det evige liv ved ham.» Den som vil bli omvendt, må bli forskrekket og få en redd og skjelvende samvittighet; så må han ta imot trøsten, «ikke av noen gjerning du har gjort, men av Guds verk», som sendte sin Sønn for å forkynne barmhjertighetens trøst for de forskrekkede synderne, av nåde, for intet. «Dette er veien til å omvende seg; andre veier er villveier.»

Derfor er det helt etter Skriften når de lutherske lærerne sier at omvendelsens vesen er at troen på Kristus blir tent. Å forstå omvendelsen som en moralsk forbedring av livet eller en «moralsk handling» ligger utenfor kristendommen. For da blir veien tilbake til Gud lagt i menneskets egne gjerninger, og Kristi forsoningsverk blir fornektet.

En ytre forbedring av livet har stor verdi for staten og det borgerlige livet. Men ved den vender ikke mennesket tilbake til Gud, til samfunnet med hans nåde – ikke en gang slik at den baner veien dit. Det skjer bare ved at synderen, som loven har dømt til døden i samvittigheten, tror den nåden Kristus har vunnet og evangeliet byr fram.

Så lenge et menneske ennå ikke er kommet til tro på evangeliet om Kristus, den korsfestede, er det derfor uomvendt – enten det lever i borgerlig last eller er borgerlig rettskaffent, er udannet eller dannet, ukjent med den kristne lære eller kjenner den i det ytre. Om alle som er uten Kristus, sier Skriften: «Dere var uten håp og uten Gud i verden» (Ef 2,12).

Men så snart troen på Kristus er der – om så bare den første lille gnisten av tro gløder i hjertet – har omvendelsen skjedd: «Dere som før var langt borte, er kommet nær til ved Kristi blod» (Ef 2,13).

Skriften sier riktignok også at den ugudelige «vender om fra alle de syndene han har gjort, og holder alle mine bud» (Esek 18,21). Men her blir omvendelsen beskrevet ut fra fruktene. De er uløselig forbundet med hjertets omvendelse, og ved dem blir den åpenbar for mennesker, som ikke kan se inn i hjertet.

I egentlig og snever forstand er omvendelsen omvendelse til evangeliet, til Kristus, synderes frelser (Apg 11,20–21; 1 Pet 2,25). Omvendelsen til å gjøre Guds vilje i loven skjer indirekte, som en følge av den. (*Apologien: Omvendelsen har to deler, anger og tro. Vil noen legge til de gode gjerningene, som skal og må følge, som en tredje, vil vi ikke strides mye om det.*)

2. *Hvem som virker omvendelsen*

På spørsmålet om hvem som virker omvendelsen, er det logisk tre mulige svar, og alle tre er gitt. **a.** Mennesket virker den (pelagianismen). **b.** Mennesket og Gud virker den sammen, enten slik at mennesket begynner og Gud fullfører (semipelagianismen), eller slik at Gud begynner og mennesket fullfører (synergismen). **c.** Gud alene virker omvendelsen (monergismen). Mennesket er da bare den som skal omvendes: Det er ikke virksomt i sin omvendelse, men erfarer den omvendelsen som Gud alene virker i det. Dette er Skriftens og den lutherske bekjennelsens lære.

Skriften lærer med stor kraft at Gud alene virker omvendelsen. **a.** Den frakjenner mennesket all evne til å tro evangeliet: «Ingen

kan komme til meg uten at Faderen som har sendt meg, drar ham» (Joh 6,44). Og den sier at det naturlige mennesket står evangeliet imot: «Et sjelelig menneske tar ikke imot det som hører Guds Ånd til. For det er en dårskap for ham, og han kan ikke kjenne det» (1 Kor 2,14).

b. Skriften sier at det å komme til tro er et verk av Guds nåde og allmakt: «dere har fått den nåde … å tro på Kristus» (Fil 1,29); vi tror «etter virksomheten av hans veldige kraft» (Ef 1,19). Den kaller det en fødsel av Gud (Joh 1,12–13) og en oppvekkelse fra de døde: «i den ble dere også reist opp med ham, ved troen på Guds kraft» (Kol 2,12). Og den stiller det ved siden av skapelsen av lyset: «For Gud, som bød at lys skulle skinne fram i mørket, han har også latt lyset skinne i våre hjerter» (2 Kor 4,6).

Alt som er sagt mot dette, bygger på betraktninger hentet utenfor Skriften. Det viser vi under innvendingene mot at Gud alene virker omvendelsen.

Den lutherske bekjennelsen sammenfatter Skriftens lære slik: Skriften tilskriver omvendelsen, troen på Kristus, gjenfødelsen og alt som hører til at den begynner og fullføres, ikke den naturlige frie viljes krefter, «verken helt eller halvt eller i noen, den aller minste eller ringeste del, men helt og fullt bare Guds virkning og Den Hellige Ånd».

Det er ikke tre virkende årsaker til omvendelsen – Ånden, Ordet og menneskets vilje – men bare to: Den Hellige Ånd og Guds ord. Menneskets vilje gjør ingenting til omvendelsen, men erfarer bare det Gud virker. Det kommer av hvordan mennesket er etter fallet: Viljen står av sin medfødte, gjenstridige art Gud fiendtlig imot, hvis den ikke blir opplyst og styrt av Guds Ånd.

Bekjennelsen bruker også bildet av en stein eller kubbe. Mennesket er i omvendelsen ingen stein eller kubbe, for også etter fallet er det en fornuftig skapning med forstand og vilje, og der erfarer det Guds virkning. Men det er verre enn en stein eller kubbe. For en stein står ikke imot den som beveger den, mens mennesket står Guds ord og vilje imot, til Gud vekker det opp fra syndens død, opplyser og fornyer det.

Bekjennelsen advarer derfor mot talemåter som at Gud drar dem som vil, eller at viljen ikke er uvirksom i omvendelsen, men også

virker noe. Mennesket virker ikke sammen med Den Hellige Ånd i omvendelsen, men først etter den: «Det er rett sagt at Gud i omvendelsen ved Den Hellige Ånds dragning gjør gjenstridige, uvillige mennesker villige, og at etter en slik omvendelse er menneskets gjenfødte vilje ikke uvirksom i den daglige bots øvelse, men virker også med i alle Den Hellige Ånds gjerninger.»

Vi må heller ikke miste av syne hva omvendelsen er: at en kommer til tro på evangeliet. Det naturlige mennesket kan gjøre gjerninger som vekker undring, for å komme nærmere Gud. Det kan valfarte jorden rundt, gi alt det eier til de fattige og gi legemet sitt til å brennes. Men det kan slett ikke tro at Gud er nådig mot det bare for Kristi skyld, uten at det selv gjør noe.

Denne guddommelige tanken, som aldri «kom opp i noe menneskes hjerte» (1 Kor 2,9), står det naturlige mennesket ikke bare uforstående overfor, men rett ut fiendtlig: «for jøder et anstøt og for hedninger en dårskap» (1 Kor 1,23).

Så lenge mennesket tenker etter sin naturlige art, tenker det seg at omvendelsen ligger på gjerningenes område: moralsk ytelse, selvbestemmelse, rett holdning til nåden. Apologien sier at denne meningen om loven «sitter naturlig i menneskenes sinn og kan ikke drives ut uten at Gud selv lærer oss».

Etter den medfødte lovtanken (*opinio legis*) er mennesket både i stand til og villig til å forkaste evangeliet, men helt ute av stand til og uvillig til å ta imot det. Hver omvendelse som virkelig skjer, kommer i stand ved at Gud fornyer menneskehjertet slik at det ser bort fra sitt eget verk og stoler på den nåden evangeliet byr fram. Derfor sier Luther at når Gud virker troen i et menneske, er det «et like stort verk som om han skapte himmel og jord på ny».

Nyere teologer taler om en «dragning oppover» i det naturlige mennesket, et oppriktig strev etter forsoning med Gud og etter udødelighet, og ser et «tilknytningspunkt» for omvendelsen i den. Men de glemmer at denne dragningen går i lovens retning, altså stikk motsatt av det å virkelig komme til Gud. Hos Paulus var den særlig sterk før han ble omvendt. Men den førte ham ikke nærmere Gud; den gjorde ham rasende mot de kristne og evangeliet (Apg 26,9–11).

3. *Midlene omvendelsen skjer ved*
Består omvendelsen i at et menneske kommer til tro på den syndsforlatelsen evangeliet byr fram, da er evangeliet middelet. Det samme evangeliet som etter innholdet er et anstøt for jøder og en dårskap for grekere, har den underfulle egenskapen at det selv skaffer seg anerkjennelse, det vil si tro, som vist ovenfor. Skal noen bli omvendt, må evangeliet bli hørt eller lest (Rom 10,14–17), og den som vil bli i omvendelsen, må fortsatt bruke det.

Men ingen tar imot nåden uten at han først gir seg selv tapt for evig for syndenes skyld. Derfor må lovens forkynnelse gå foran og ved siden av evangeliets: «For ved loven kommer erkjennelse av synd» (Rom 3,20). Også det Gud lar komme over menneskene i livet, både nød (Luk 15,14–18; Apg 16,26 ff.; Sal 119,71) og medgang (Rom 2,4), tjener lovens forkynnelse.

Lov og evangelium må altså forkynnes i rett forbindelse og med rett atskillelse. Det er et grovt misbruk av læren om at Gud alene virker omvendelsen, når noen derfor lar være å høre Guds ord og venter på en umiddelbar omvendelse. Bekjennelsen advarer sterkt mot dette.

4. *Det som skjer i hjertet ved omvendelsen*
Blir omvendelsen virket ved evangeliet med lovens hjelp, er det alt sagt hva som skjer i hjertet. **a.** Samvittighetens redsler over den synden en har lært å kjenne av loven: Fangevokteren falt skjelvende ned og spurte: «Hva skal jeg gjøre for å bli frelst?» (Apg 16,29–30). **b.** Hjertets tillit (*fiducia cordis*) til den syndenes forlatelse som evangeliet lover: «Tro på Herren Jesus, så skal du bli frelst» (Apg 16,31).

Til omvendelsen hører altså anger og tro. Begge virker Den Hellige Ånd ved loven og evangeliet. Der de ikke er, er det ingen omvendelse; der de er, er det ingen grunn til å tvile på den.

Det skal ikke kreves noen bestemt grad av anger eller tro. Sann anger er der når mennesket ikke bare frykter de timelige straffene, men gir seg selv tapt for evig for syndenes skyld. Angeren av kjærlighet til Gud hører ikke med til omvendelsen; den følger etter troen. Sann tro er der når bare en liten gnist av tro gløder i hjertet, det vil si når det er en lengsel etter Guds nåde i Kristus (Konkordieformelen).

Det er av største betydning å beskrive dette rett. For det første må vi verge både mot kjødelig sikkerhet og mot fortvilelse. Det kan bare skje hvis vi verken regner for lite eller for mye med til omvendelsen.

Lærte vi en omvendelse uten samvittighetens redsler, ville vi fremme sikkerheten. Regnet vi mer enn tilliten til syndenes forlatelse med til omvendelsen, ville vi drive sjelene til fortvilelse.

For det andre må vi verge mot synergistenes baktalelse. De pleier å beskylde alle som ikke godtar noen menneskelig medvirkning, for å lære en tvangsomvendelse uten indre bevegelser i hjertet. Men bekjennelsen innskjerper nettopp disse bevegelsene: Ved forkynnelsen og hørelsen av sitt ord knuser Gud våre hjerter, så mennesket ved loven erkjenner sin synd og Guds vrede og kjenner virkelig redsel og anger, og ved evangeliet «blir en liten gnist av tro tent i ham, så han tar imot syndenes forlatelse for Kristi skyld og trøster seg ved evangeliets løfte».

5. *Omvendelsen skjer i et øyeblikk*

Fordi omvendelsen skjer når mennesket kommer til tro på Gud, som er nådig for Kristi skyld, skjer den alltid i et øyeblikk: i det øyeblikket da en gnist av tro blir tent i hjertet under samvittighetens redsler, eller en lengsel etter Guds nåde i Kristus er virket.

En kan bare tale om en gradvis omvendelse hvis en regner med visse bevegelser i hjertet som oftest går forut for troen og kan strekke seg over kortere eller lengre tid. (*Også Luther og Chemnitz taler om en forberedelse til nåden – ikke slik at mennesket forbereder seg, men slik at Gud alene fører det til omvendelse. Bare i Guds hånd er loven en tuktemester til Kristus.*)

Læren om en mellomtilstand mellom omvendt og uomvendt (*status medius*) er en synergistisk og pietistisk antakelse som strider mot Skriften og er farlig. Skriften kjenner bare to slags mennesker: troende og vantro, omvendte og uomvendte. Ingen kan, om så bare for en kort tid, være både vantro og troende, under vreden og under nåden, i døden og i livet (Joh 3,18.36; Mark 16,16). (*Walther: «Det er ingen skumring, ingen mellomtilstand mellom lys og mørke.»*)

Antakelsen er farlig for sjelene. For det første behandler den dem som alt er omvendt, som om de ennå ikke var det, og plager dem unødig, ja, styrter dem i fortvilelse. Ånden har alt virket både redselen og lengselen etter nåden i dem, og de skulle behandles som troende Guds barn.

Likevel blir de advart mot å stole frimodig på Guds nåde, fordi syndserkjennelsen ennå ikke er dyp nok, troen ikke sterk nok, den

bevisste selvbestemmelsen for nåden mangler, og så videre. For det andre er det fare for at den fører sjelene inn i selvrettferdighet. At Gud alt er forsonet med hele menneskeheten ved Kristi stedfortredende fyllestgjørelse – det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden – trer i bakgrunnen. Omvendelsen synes da ikke så mye å skje ved troen på Guds nåde som ved selvbestemmelse, rett holdning og menneskelige ytelser.

For en slik «omvendelsesprosess», der mennesket alt underveis medvirker, har en påberopt seg Chemnitz. Men det bygger på en misforståelse. Han sier riktignok at kampen mellom kjødet og Ånden begynner straks et menneske har fått de første begynnelsene av troen. Men for ham er et slikt menneske alt åndelig levende, kommet til tro på Kristus.

Slik kaller også Konkordieformelen dem «fromme kristne» som kjenner «en liten gnist og lengsel etter Guds nåde i sitt hjerte». Det sier Chemnitz selv når han bruker skriftord om dette mennesket som bare passer på troende: «Driv handel med dem til jeg kommer igjen» (Luk 19,13), og: «du igjen opptenner den Guds nådegave som er i deg» (2 Tim 1,6).

Chemnitz vender seg her mot svermere som vil vente uvirksomme til Ånden har fullført omvendelsen trinn for trinn, og sier at en ikke kan peke ut på klokken når den frigjorte viljen begynner å handle. Også han lærer altså en omvendelse i et øyeblikk; bare kan øyeblikket ikke pekes ut på klokken.

Ellers bygger hele kampen mot «omvendelsen i et øyeblikk» på et selvbedrag. Også motstanderne regner med et øyeblikk da mennesket blir omvendt. For nyere teologer er det tidspunktet da mennesket under Guds påvirkning «bestemmer seg selv» fritt og bevisst for nåden og gjør troens mulighet om til troens handling.

I virkeligheten gjelder kampen «Guds nåde alene». Omvendelsen skal tenkes «dels som et verk av nåden, dels som en ytelse av mennesket», eller Gud skal bare «grunnlegge» troen, ikke virke den. Med andre ord: Omvendelsen blir ikke lenger forstått som at mennesket griper Guds nåde i Kristus når det fortviler helt over sitt eget verk; den blir flyttet over på de «moralske» ytelsenes område.

For å skjule dette for seg selv og andre taler en mot «omvendelsen i et øyeblikk» og er så opptatt av en «gradvis omvendelse». Halvmørket

i det gradvise gir høve til å bringe inn menneskeverk, «selvbestemmelse» og «rett holdning til nåden» litt etter litt og skjult, på de enkelte stasjonene i prosessen.

Slik får en alt i dette livet et svar på det spørsmålet som Luther og Konkordieformelen lar vente til det evige liv: hvorfor av to mennesker som begge hører Guds ord, den ene blir omvendt og den andre ikke.

Svaret blir da: Den blir omvendt som utmerker seg framfor den andre ved en «riktig holdning» til nåden. Dette drøfter vi grundigere under innvendingene mot at Gud alene virker omvendelsen. (*Uten en slik menneskelig ytelse er ingenting vunnet med en gradvis omvendelse. Virker Gud den alene, blir saken ikke mer begripelig om han virker den i et øyeblikk eller på et år – like lite som skapelsen ville bli et mindre under om den skjedde i lange perioder. Trøsten for den som nærer synergistiske tanker, ligger ikke i det gradvise, men i at en sprøyter «moralsk» ytelse inn i det.*)

Omvendelsen kan hindres

6. Mennesket kan hindre omvendelsen (*gratia conversionis resistibilis est*, «omvendelsesnåden kan stås imot»). Gud alene virker omvendelsen, og det med allmektig kraft – med den samme kraften som han skaper av intet og vekker opp de døde med (Ef 1,19–20; 2 Kor 4,6; Joh 1,12–13). Likevel kan mennesket hindre sin omvendelse: «Men dere ville ikke» (Matt 23,37); «Dere står alltid Den Hellige Ånd imot» (Apg 7,51).

Vi vet ingen annen grunn til dette enn at Gud ikke virker omvendelsen umiddelbart eller i utilslørt majestet, men gjennom middelet, sitt ord. Når Kristus virker i utilslørt guddommelig majestet, som på den ytterste dag, er motstand umulig: «Alle folkeslag skal samles fremfor ham» (Matt 25,32).

Men da den samme Kristus kalte menneskene til seg gjennom Ordet – «Kom til meg, alle som strever og har tungt å bære» (Matt 11,28) – og ville samle Jerusalems barn som en høne samler kyllingene sine under vingene, var motstand mulig. Kristus forteller selv utfallet: «Men dere ville ikke.» Skriften forbyr oss likevel uttrykkelig å tenke at Gud virker mindre guddommelig eller mindre allmektig når han virker gjennom Ordet.

Vi må altså bli stående ved det Luther også har vist: Når Gud virker gjennom midler, kan han bli stått imot; når han virker i utilslørt majestet, kan ingen stå ham imot. På dette punktet tar både kalvinistene og synergistene feil.

Kalvinistene bruker det at nåden kan stås imot, til å stryke den allmenne nåden (*gratia universalis*). De påstår at det Gud alvorlig vil, også alltid må skje: «Det kan ikke tenkes at Gud har til hensikt noe som aldri blir virkeliggjort.» Synergistene – de som lærer at mennesket medvirker til sin omvendelse – bruker det samme til å stryke nåden alene (*sola gratia*). De påstår at omvendelsen og saligheten ikke bare avhenger av Guds nådevirkning, men også av at mennesket forholder seg rett til nåden og bruker rett den frihet det har fått overfor den.

7. Gud omvender, og mennesket omvender seg. Vi skiller mellom at Gud omvender mennesket (*conversio transitiva*) og at mennesket omvender seg (*conversio intransitiva*). Da må vi holde fast ved at det ikke er to hendelser, atskilt i sak og tid, men én og samme hendelse sett fra to sider. Mennesket omvender seg idet Gud omvender det. Det er ikke slik at Gud først omvender mennesket og mennesket så i en annen akt omvender seg selv.

Jer 31,18 sier: «Omvend meg du, så blir jeg omvendt!» Det lærer ikke to omvendelser eller to stadier av én omvendelse. Sammenhengen viser meningen: Skal det bli noen omvendelse hos oss, må du, Gud, som er vår eneste hjelp, virke den.

Også Joh 6,44 viser at det å komme til Kristus bare skjer ved at Faderen drar: «Ingen kan komme til meg uten at Faderen som har sendt meg, drar ham.» Og i Ef 1,19 slutter Paulus begge sidene sammen i én hendelse: Vi tror «etter virksomheten av hans veldige kraft». De gamle lærerne sammenlignet det med et skip: Det vender seg når skipperen eller vinden driver det.

Når noen deler Guds omvendende verk og menneskets omvendelse i to hendelser, atskilt i sak og tid, skjer det i synergismens interesse. Er det ikke bare uoverlagt tale, er hensikten å ta omvendelsen ut av Guds hånd og legge den i menneskets. Bare når en tenker på den fortsatte omvendelsen gjennom hele kristenlivet, kommer «mennesket omvender seg» i tid etter at Gud har omvendt det.

8. Den fortsatte omvendelsen (*conversio continuata*). Det er i samsvar med Skriften å tale om en omvendelse som fortsetter gjennom hele livet hos dem som alt er kommet til tro. Da disiplene i kjødelig stolthet diskuterte hvem som var størst i himmelriket, fikk de formaningen: «Uten at dere omvender dere og blir som barn, kommer dere slett ikke inn i himlenes rike» (Matt 18,3).

Den fortsatte omvendelsen er nødvendig fordi det onde kjødet ennå er i Guds barn – «synden som henger så fast ved oss» (Hebr 12,1), «det onde ligger meg for hånden» (Rom 7,21). Derfor må de stadig vende seg bort fra vantroen og dens onde frukter og stadig i tro vende tilbake til Guds frie nåde og dens gode frukter. I saken faller den fortsatte omvendelsen sammen med den «daglige bot».

Men vi må ikke overse at Skriften skiller skarpt mellom den fortsatte omvendelsen og den omvendelsen som gjør et menneske til kristen. Skriften kaller dem som er kommet fra vantro til tro, omvendte, og viser til omvendelsen deres som noe avsluttet som ligger bak dem: «Dere var jo som villfarne får, men er nå omvendt til deres sjelers hyrde og tilsynsmann» (1 Pet 2,25); likeså v. 10: «dere som før ikke var et folk, men nå er blitt Guds folk».

Derfor sa Chemnitz i samsvar med Skriften ved samtalen i Herzberg: «Jeg kan ved Guds nåde si at jeg er omvendt og gjenfødt, enda omvendelsen og fornyelsen i meg bare er begynt og vokser gjennom hele dette livet.»

Den omvendelsen som gjør et menneske til kristen, er fullført når troen først blir til, ved troens begynnelse, den minste gnist av tro (*scintillula fidei*). Senere dogmatikere skilte mellom den første omvendelsen, der mennesket bare tar imot (*mere passive*), og den fortsatte, der det riktignok virker med i gode gjerninger. Skillet var rettet mot dem som blandet den fortsatte omvendelsen inn i den første for å fjerne læren om at mennesket bare tar imot i den første.

9. Den gjentatte omvendelsen (*conversio reiterata*). Skriften lærer klart at de som virkelig er omvendt, kan falle ut av omvendelsens stand; det er det samme som å si at troende kan miste troen. Skriften lærer det både med ord og med eksempler. Om dem på steingrunn sier Jesus: «De tror til en tid, men i prøvelsens stund faller de fra» (Luk 8,13). Paulus skriver at noen «har lidd skibbrudd på troen»,

blant dem Hymeneus og Aleksander (1 Tim 1,19–20). Eksempler er David og Peter.

Dette må særlig holdes fast mot kalvinistene. De påstår bestemt at de troende selv ved de groveste fall bare mister troens utøvelse (*exercitium fidei*), ikke selve troen. Den lutherske bekjennelsen forkaster med rette dette som usant og farlig for sjelen. Schmalkaldiske artikler sier at når de hellige faller i åpenbar synd, slik David falt i ekteskapsbrudd, mord og gudsbespottelse, da er troen og Ånden borte. Alt Den augsburgske bekjennelse forkaster dem som lærer at de som en gang er blitt fromme, ikke kan falle igjen.

På den andre siden er det klar skriftlære at de som er falt fra troen, kan bli omvendt igjen. Også det lærer Skriften med ord og eksempler. Esek 18 og 33 taler om ugudelige som hørte Guds folk til før de falt fra: «Vend om, vend om fra deres onde veier! Hvorfor vil dere dø, Israels hus?» (Esek 33,11).

Eksempler er David (2 Sam 12,13), Manasse (2 Krøn 33,11 ff.) og Peter (Luk 22,61–62). Også Gal 4,19 gjelder den gjentatte omvendelsen: «Mine barn, som jeg igjen må føde med smerte». Galaterne var falt fra evangeliet til loven, og troen på evangeliet måtte fødes i dem på ny.

Den gjentatte omvendelsen må holdes fast mot novatianerne, slik Den augsburgske bekjennelse minner om; den fordømmer dem fordi de nektet avløsning til dem som hadde syndet etter dåpen.

Riktignok må vi innrømme at det finnes en grad av forherdelse der det ikke lenger følger noen omvendelse. Det er synden mot Den Hellige Ånd (Matt 12,31) eller synden til døden (1 Joh 5,16). Men at et bestemt menneske har nådd denne graden, vil sjelden være kjent for alle; som regel ser bare en og annen i menigheten det. Det er dette Johannes peker på når han er så tilbakeholden: «Det finnes synd som er til døden, det er ikke om den jeg sier at han skal be» (1 Joh 5,16).

Vi må derfor som regel nøye oss med å advare mot synden mot Den Hellige Ånd, slik Kristus advarer fariseerne i Matt 12. For kirken gjelder den regel at vi ikke nekter noe menneske som ennå lever, kallet «Omvend dere!», og ikke nekter avløsning til dem som ber om den. Med dette er også det nødvendige sagt om striden på slutten av 1600-tallet om en «nådefrist» som Gud skulle ha satt, en nådetid som mennesket kan bli frelst innenfor hvis det omvender seg, men som det ikke gis noen frist etter (*terminus gratiae peremptorius*).

For kirkens praksis holder det å akte på Konkordieformelens ord: «Likeså vet Gud uten all tvil, og han har fastsatt for enhver tid og time for hans kall og omvendelse» – den latinske teksten legger til: og når han vil reise den falne opp igjen. «Men fordi dette ikke er åpenbart for oss, har vi befaling om alltid å holde fast ved Ordet og overlate tiden og timen til Gud.»

Romerkirkens botslære er en svært skadelig forvrengning av skriftlæren om den gjentatte omvendelsen. Etter den læren kan de som er falt, ikke vende tilbake til dåpsnåden. De kan bare klamre seg til «den andre planken» etter skibbruddet (*secunda tabula*), det vil si den romerske boten. Den består av tre menneskegjerninger: hjertets anger (*contritio cordis*), munnens bekjennelse (*confessio oris*) og gjerningens fyllestgjørelse (*satisfactio operis*).

At disse tre er tenkt som menneskegjerninger som skal være med på å fortjene tilgivelsen, går klart fram av at Tridentinerkonsilet uttrykkelig stenger troen på syndenes forlatelse for Kristi skyld ute fra boten og lyser bann over den. Det forbanner den som sier at boten har to deler: samvittighetens redsel over den erkjente synden og troen på at synden er tilgitt for Kristi skyld.

Chemnitz sier at dette viser for hele verden hva slags kirke pavedømmet er: Konsilet lover forsoning med Gud og syndenes forlatelse i boten uten troen på at syndene er tilgitt for Kristi skyld. Bellarmin innvendte at etter romersk lære får botsgjerningene – hjertets sønderknuselse, oppregningen av syndene og fyllestgjørelsen presten pålegger – sin egentlige verdi først ved Kristi fortjeneste eller ved avløsningen. Gerhard svarer at en da underordner eller forbinder ting som Skriften setter opp mot hverandre. Skriften tilskriver syndenes forlatelse Guds nåde og troen slik at alle menneskegjerninger er utelukket (Rom 11,6; 4,5).

Innvendingene mot at Gud alene virker omvendelsen

Også innenfor den kristne kirke er det reist en hel rekke innvendinger mot skriftlæren om at Gud alene virker omvendelsen. Grunnene som brukes, kan deles i to slag: påståtte og virkelige.

Påståtte grunner kaller vi dem som blir ført fram etter at en alt av andre grunner har bestemt seg mot at Guds nåde alene virker. De blir godtatt som grunner fordi det etter syndefallet står dårlig til også med menneskets logikk. Mennesket tenker bare så altfor ofte det som vil-

jen, vendt bort fra sannheten, foreskriver. Apologien sier: «Den onde lysten er så sterk at menneskene oftere følger den enn fornuften.» Virkelige grunner kaller vi dem som er det egentlige motivet når en bekjemper at Gud alene virker omvendelsen.

De påståtte grunnene

Første innvending: Skriften krever troen av mennesket, og den bruker bydeform og vilkårssetninger når den taler om at troen skal bli til: «Omvend dere og tro på evangeliet!» (Mark 1,15); «Tro på Herren Jesus, så skal du bli frelst» (Apg 16,31); «dersom du … i ditt hjerte tror …, da skal du bli frelst» (Rom 10,9). Av dette sluttet Erasmus mot Luther, og nyere lutherske teologer etter ham, at omvendelsen ikke blir til ved Guds nådevirkning alene, men også ved at mennesket medvirker, gjør seg skikket for nåden eller forholder seg rett til den.

Denne grunnen faller straks sammen under sin egen vekt, for den beviser for mye. Bydeformene og vilkårssetningene gjelder troen selv, hele troen: «Tro på evangeliet», ikke «Virk med til troen på evangeliet». Hvis de beviste at mennesket kan være virksomt når troen blir til, ville de bevise at troen helt og holdent er menneskets verk og står i dets makt. Det vil ikke en gang de som slutter fra bydeformen til at mennesket medvirker.

Luther sier derfor litt hardt mot Erasmus: «Det er en slags sløvhet eller døsighet å tro at ordene ‹Omvend dere›, ‹Dersom du omvender deg› og lignende stadfester den frie viljes kraft.»

Like svakt står hjelpeargumentet som blir trukket fram så iherdig: Oppfordringene til å tro evangeliet ville være forgjeves, ja en hån fra Guds side, hvis mennesket ikke hadde noen evne til å følge dem.

Etter Skriften er verken lovens eller evangeliets formaninger forgjeves eller uten nytte, enda mennesket ikke kan følge noen av dem. Ved lovens formaninger kommer erkjennelsen av synden: «ved loven kommer erkjennelse av synd» (Rom 3,20). Ved evangeliets formaninger blir troen skapt, troen på den syndsforlatelsen som blir budt fram: «Så kommer da troen av forkynnelsen» (Rom 10,17). De gamle lærerne viste til at Kristus vekket opp Lasarus med ordet «Lasarus, kom ut!» (Joh 11,43), og at Peter helbredet den lamme med befalingen «stå opp og gå!» (Apg 3,6).

Ja, Skriften forbyr oss uttrykkelig å slutte fra oppfordringen til tro til at mennesket er i stand til å følge den. Den samme Kristus som inn-

byr: «Kom til meg, alle som strever og har tungt å bære» (Matt 11,28), lærer oss: «Ingen kan komme til meg uten at Faderen som har sendt meg, drar ham» (Joh 6,44).

Andre innvending: Hvis ikke mennesket virker med eller kommer nåden i møte – med en evne til å gjøre seg skikket for nåden (*facultas se applicandi ad gratiam*) eller med en «annerledes» eller «riktig holdning» til nåden – blir omvendelsen tvang. Heller ikke dette argumentet, så utbredt og iherdig brukt det er, har noen fornuftig mening.

Tvang i omvendelsen er slett ikke mulig, for omvendelsen består nettopp i at Gud gjør dem som ikke vil, til dem som vil: «For Gud er den som virker i dere både å ville og å virke» (Fil 2,13). Konkordieformelen lærer også at Gud i omvendelsen ved Den Hellige Ånds dragning gjør de gjenstridige og uvillige villige.

I striden med filippistene, Melanchthons elever, før Konkordieformelen pleide lutheranerne å si: Gud drar ikke mennesket til seg i nakken eller i håret, men i hjertet og viljen. Luther sier at Gud ikke omvender mennesket slik «bøddelen drar tyven til galgen», men slik at han gjennom evangeliet «gjør hjertet mykt».

Tredje innvending: Gud gir riktignok kraften til å tro, men ikke selve troens akt. Argumentet blir formulert på mange måter, for eksempel slik: Gud virker bare muligheten for omvendelse, ikke omvendelsen selv. At muligheten blir virkelighet, står til mennesket selv, til dets «selvbestemmelse» eller «selvavgjørelse» for eller mot nåden.

Luthardt sier at Guds bestemmende innvirkning ikke trer i stedet for selvbestemmelsen; den gjør den bare mulig. For denne «begrensningen» av Guds nåde har en også vist til Konkordieformelen, fordi den taler om en virkning av Den Hellige Ånd som gjør at mennesket «kan ta imot» den nåden som blir tilbudt.

Men Skriften lærer klart at Gud ikke bare gir kraften til å tro, men også selve troens akt. «Dere har fått den nåde … å tro på Kristus» (Fil 1,29) – ikke bare å kunne tro på ham. Likeså Ef 1,19: «oss som tror» – ikke bare: oss som kan tro – «etter virksomheten av hans veldige kraft».

Konkordieformelen taler riktignok om å kunne ta imot nåden. Men det å kunne ta imot er for den ikke et forstadium til omvendelsen; det er selve omvendelsen. Den sier: «Omvendelsen er en slik

forandring ved Den Hellige Ånds virkning i menneskets forstand, vilje og hjerte at mennesket ved denne virkningen kan ta imot den nåden som blir tilbudt.» Etter Konkordieformelen er altså et menneske omvendt når det innvendig er så forvandlet at det kan ta imot nåden.

Dette er i samsvar med Skriften. For etter Skriften består det naturlige, uomvendte menneskets tilstand nettopp i at det ikke kan ta imot evangeliet, men avviser det som dårskap (1 Kor 2,14). Er mennesket innvendig forandret så det kan tro evangeliet, er det et nytt, omvendt menneske.

De senere lutherske lærerne holdt også svært bestemt fast mot Latermann og hans like at Den Hellige Ånd ikke bare virker evnen til å tro, men også selve troens akt. (*I en skriftmessig mening kan en også tale om en «mulighet» for omvendelse. Der mennesker lever under evangeliets lyd, virker Den Hellige Ånd virkelig og alvorlig for å omvende dem (Jes 55,6). Slik forstått er «muligheten» bare et annet ord for at nåden er allmenn, alvorlig ment og virksom, og den må holdes fast mot Calvin. Synergismen gjør «muligheten» snever: Gud gjør bare omvendelsen mulig, ikke virkelig, og mennesket skal ha en egen evne til å ta imot nåden før det er omvendt.*)

Fjerde innvending: Hvis Den Hellige Ånd alene virket troen, ville ikke mennesket, men Den Hellige Ånd tro i omvendelsen. Slik begrunnet til og med Kahnis sin synergisme: «Mennesket, ikke Den Hellige Ånd, er subjektet som tror.» Heller ikke denne innvendingen har noen mening. Det er ingen fornuftig sammenheng mellom setningene: Den Hellige Ånd er den virkende årsaken (*causa efficiens*) til troen i mennesket – altså er det Den Hellige Ånd som tror.

Et eksempel: Alle innrømmer at Gud alene virker og opprettholder det naturlige livet i hvert menneske. «Det er han selv som gir alle liv og ånde og alle ting» (Apg 17,25); «i ham er det vi lever og rører oss og er til» (v. 28). Likevel er det ingen utenom panteistene som tenker at det ikke er mennesket selv, men bare Gud i mennesket, som lever. (*Det er mennesket som angrer og tror, enda Gud gir ikke bare kreftene til det, men også selve angeren og troen.*)

Femte innvending: Ligger grunnen til at et menneske ikke blir omvendt, i mennesket selv – som det går fram av Matt 23,37 («Men dere ville ikke»), og som den «lutherske ortodoksien» innrømmer – da følger det at også omvendelsen avhenger av mennesket selv og ikke

av Guds nåde alene. Den skal da avhenge av dets rette holdning, dets selvbestemmelse, av at det lar være å stå imot med vilje, og så videre.

Dette argumentet er svært vanlig hos dem som i eldre og nyere tid har bekjempet nåden alene. Luthardt mener for eksempel at «Men dere ville ikke» beviser at mennesket ikke bare kan avvise evangeliet, men også ta imot det. Kahnis kaller det til og med «ugjendrivelig logikk» å slutte fra menneskets evne til å forsmå frelsen til at det virker med når det griper frelsen.

Men de «ortodokse» lutheranerne skriver over denne angivelig nødvendige slutningen: Det følger ikke (*non sequitur*). Og de visste klart hvorfor. For det første mente de at Den hellige skrift har det avgjørende ordet i dette spørsmålet. Og Skriften tilskriver mennesket bare evnen til ikke å ville; evnen til å ville frakjenner den det uttrykkelig.

For det andre mente de at det er dårlig logikk å slutte fra ikke å ville til å ville, fordi de springer ut av forskjellige kilder. Uviljen er i mennesket av naturen (1 Kor 2,14), mens viljen først blir virket av Gud: «For Gud er den som virker i dere både å ville og å virke» (Fil 2,13). Det første er sykdom og hører det falne mennesket til; det andre hører til gjenopprettelsen ved nåden.

På samme måte avviser de slutningen når den lyder slik: Fordi mennesket kan hindre sin omvendelse ved ondsinnet motstand, må det også stå i dets makt å la være å stå imot.

Den «lutherske ortodoksien» understreker gang på gang at mennesket riktignok er fullt i stand til å stå imot med vilje og slik hindre sin omvendelse. Men å la være eller holde opp med å stå imot står ikke i menneskets evne; det er bare Den Hellige Ånds verk. Konkordieformelen sier at mennesket fortsetter i sin falske trygghet, også med vitende og vilje, «før det blir opplyst, omvendt og gjenfødt ved Den Hellige Ånd».

For det tredje sier lutheranerne at det er en feil både i saken og i logikken å tale om et menneske som alt har en evne og tilbøyelighet til nåden, som om det ennå var uomvendt.

Et menneske som vil nåden, har alt tatt standpunkt for nåden og er omvendt, for det uomvendte mennesket vil aldri evangeliet, men avviser det alltid. Etter Konkordieformelen kan derfor hver den som finner en gnist av vilje, tilbøyelighet eller lengsel etter Guds nåde i

Kristus hos seg, være viss på at han alt er omvendt og et kjært Guds barn. Vi må innrømme at de som står for den «lutherske retningen», har Skriften og logikken på sin side når de avviser slutningen fra evnen til ikke å ville (*capacitas nolendi*) til evnen til å ville (*capacitas volendi*).

Flere innvendinger mot at Gud alene virker omvendelsen

Sjette innvending: Hvis mennesket ikke får være med og virke til omvendelsen, holder omvendelsen opp med å være en «moralsk» hendelse. Ordet «moralsk» kan bety flere ting. For det første kan det bety: tilpasset mennesket som et moralsk vesen med forstand og vilje. I den betydningen kan omvendelsen godt kalles en moralsk hendelse. For i omvendelsen virker Gud ved Ordet og Den Hellige Ånd på menneskets forstand og vilje; han virker altså i mennesket på en annen måte enn i ufornuftige skapninger eller i en stein eller kubbe. Det får også Konkordieformelen svært omhyggelig fram.

For det andre blir «moralsk» brukt om en menneskelig ytelse eller «sedelig gjerning». Den som i denne betydningen kaller omvendelsen en «moralsk hendelse», regner med noe som ikke finnes. For om menneskets forhold til evangeliet sier Skriften: «det er en dårskap for ham, og han kan ikke kjenne det» (1 Kor 2,14); «Ingen kan komme til meg» (Joh 6,44); vi var «døde ved våre overtredelser» (Ef 2,5).

Likevel vil synergistene – de som lærer at mennesket medvirker til sin omvendelse – kalle omvendelsen en moralsk eller sedelig hendelse nettopp i betydningen menneskelig ytelse. Uten denne «menneskelige faktoren», sier de, blir omvendelsen «uetisk», fordi den strider mot menneskets «sedelige karakter».

Men heller ikke dette gir noen fornuftig mening. Når Gud skaper mennesket, når det blir født, og når han vekker det opp fra den legemlige død, er det ikke «uetiske» hendelser, enda mennesket ikke virker med. Like lite er det «uetisk» at Gud skaper troen i mennesket, føder det åndelig av seg selv og vekker det opp fra den åndelige død, enda all menneskelig medvirkning her er utelukket.

Noen har innvendt at vi ikke kan sammenligne det åndelige, at troen blir til, med disse legemlige hendelsene.

Men det er nettopp det Skriften gjør når den lærer oss hvem som virker omvendelsen og gjenfødelsen: Vi tror «etter virksomheten av hans veldige kraft. Det var denne han viste på Kristus da han reiste ham opp fra de døde» (Ef 1,19–20); «vi er hans verk, skapt i Kristus Jesus til gode gjerninger» (Ef 2,10); «Gud, som bød at lys skulle skinne fram i mørket, han har også latt lyset skinne i våre hjerter» (2 Kor 4,6); de «som tror på hans navn», er «født … av Gud» (Joh 1,12–13).

Derfor finner vi den samme sammenligningen i Konkordieformelen: «Like lite som et dødt legeme kan gjøre seg selv levende til det legemlige, jordiske liv, like lite kan mennesket, som ved synden er åndelig dødt, reise seg selv opp til det åndelige liv, som skrevet står: ‹Da vi var døde ved våre overtredelser, gjorde han oss levende med Kristus.›» Og igjen: «Omvendelsen av vår fordervede vilje, som ikke er annet enn at den blir vakt opp fra den åndelige død, er bare og alene Guds verk, slik også oppvekkelsen i kjødets legemlige oppstandelse bare skal tilskrives Gud.»

Sjuende innvending: Omvendelsen må tenkes som en «fri» hendelse. Teologene i Helmstedt sa: «Mennesket omvender seg fritt.» Luthardt sa: «Troen er fri lydighet.» Ordet «fri» kan bety flere ting. For det første brukes det som motsetning til tvang. I den betydningen skjer omvendelsen riktignok fritt, for den består jo nettopp i at Gud gjør dem som ikke vil nåden, til dem som vil den. Men de som i eldre og nyere tid har bekjempet at Gud alene virker omvendelsen, mener noe annet med «fri». De vil betegne en nøytral tilstand hos mennesket før omvendelsen.

De tenker seg det slik: Når Gud vekker mennesket (*Deo excitante*), blir viljen før omvendelsen satt i en tilstand der den kan velge mellom omvendelse og ikke-omvendelse, forkaste nåden eller ta imot den, bestemme seg mot den eller for den. Calixt og Latermann sa: «Det står i menneskets makt å ville omvende seg og ikke ville omvende seg.»

Tanken om en slik nøytral tilstand før omvendelsen har vært vanlig i eldre og nyere tid, men den strider mot Skriften og mangler all fornuftig mening. Gamle lutherske teologer sier med rette at en slik nøytral tilstand slett ikke finnes – den er ikke å finne hos noe menneske.

Den finnes ikke hos mennesket før omvendelsen, for etter Skriftens vitnesbyrd står det naturlige mennesket ikke nøytralt, men

avvisende overfor evangeliet: «det er en dårskap for ham, og han kan ikke kjenne det» (1 Kor 2,14). Den finnes heller ikke når mennesket står under den «forberedende nåden» og nåden blir tilbudt det. Av naturen kan mennesket ikke ta imot, ville eller velge nåden. Er det innvendig blitt så forvandlet at det kan det, er det allerede omvendt.

At det ikke finnes noen nøytralitet i menneskets forhold til Gud og hans rike, sier Kristus også med ordene: «Den som ikke er med meg, er mot meg» (Matt 12,30), og: «den som ikke er imot dere, er for dere» (Luk 9,50). Luther sier om dette: «Her er ingen mellomvei … Hvert menneske lever enten med Kristus mot djevelen eller med djevelen mot Kristus.» Fantes det en nøytral tilstand overfor Gud, ville også den være synd og fiendskap mot Gud, for Gud tillater ikke mennesket å stå nøytralt overfor hans vilje.

Åttende innvending: Mennesket kan leve et naturlig hederlig liv (*iustitia civilis*, «den borgerlige rettferdighet»). Den lutherske bekjennelsen vitner rikelig, ut fra Skriften, om at denne naturlige rettskaffenheten i en viss grad står i menneskets makt, at den har stor verdi for staten og det borgerlige liv, og at Gud lønner den med timelige goder. Men den naturlige hederligheten er verken en forberedelse til omvendelsen eller en del av den: «Det som er født av kjødet, er kjød» (Joh 3,6); de som tror, er født «ikke … av kjøds vilje, heller ikke av manns vilje, men av Gud» (Joh 1,13).

Vil noen legge sin naturlige hederlighet i vektskålen for Gud, går det som Kristus sier: «Tollere og horkvinner går før dere inn i Guds rike» (Matt 21,31). Den eneste uunnværlige «forberedelsen» til troen på Kristus er Guds lov, som slår ned som en tordenøks. Den slår ikke bare de åpenbare synderne, men helt særlig de hederlige folkene sammen i én haug.

Det som gjelder den verdslige hederligheten, gjelder naturligvis også verdslig dannelse, kultur og vitenskap. Alt dette hører og blir hjemme på det naturlige området og er verken forberedelse til omvendelsen eller en del av den. Skriften sier uttrykkelig at Guds frelsende visdom, evangeliet om den korsfestede Kristus, ligger utenfor synskretsen til «denne verdens herrer» (1 Kor 2,8), åndens og dannelsens aristokrater.

Setter noen sin virkelige eller innbilte dannelse og viten opp mot evangeliets «dårskap», rammes han av den dommen Kristus taler

om: «Jeg priser deg, Far, himmelens og jordens herre, fordi du har skjult dette for vise og forstandige, men åpenbart det for umyndige» (Matt 11,25).

Også for de vise etter kjødet (1 Kor 1,26) er samvittighetens redsler den uunnværlige forberedelsen til omvendelsen. Under dem faller hele byggverket av egen visdom for Gud sammen av seg selv – også «det moderne menneskets verdensbilde». Ludwig Hofacker sier det uten dogmatiske fagord, men helt riktig og etter Skriften: «Kamelene må alle sammen gjennom nåløyet.»

Niende innvending: Det naturlige mennesket har evne til å bruke nådemidlene. Ved samtalen i Herzberg kom teologene fra Anhalt med denne innvendingen mot at Den Hellige Ånd alene virker: «Men dere skriver i artikkelen om nådevalget: Mennesket kan høre Guds ord og i en viss grad tenke over det.»

Det er ubestridt, og den lutherske kirkes bekjennelse vitner om det med stor ettertrykk: «Dette ord kan mennesket høre og lese utvortes, også før det er omvendt til Gud og gjenfødt. For i disse ytre ting har mennesket også etter fallet i en viss grad fri vilje, så det kan gå i kirken og høre prekenen eller la være.»

Men ser mennesket det at det bruker nådemidlene, som en ytelse som gir det krav på Guds nåde, gjør det nådemidlene til en hindring for sin omvendelse. Like alvorlig som vi skal formane til å bruke nådemidlene, fordi Gud bare omvender på denne veien, like alvorlig skal vi advare mot å tenke at bruken av dem er en fortjenstfull gjerning og et menneskelig bidrag til omvendelsen.

Gamle lærere sier riktig: «Når en hører Ordet utvortes, er ikke det en fortjeneste, men et middel som Gud tenner troen i våre hjerter ved.» Konkordieformelen regner bruken av nådemidlene, som står i det uomvendte menneskets makt, til de «ytre ting» der mennesket også etter fallet i en viss grad har fri vilje. Av naturlige grunner – av nysgjerrighet, av glede over veltalenhet eller for å spotte – kan det naturlige mennesket «høre evangeliet og i en viss grad tenke over det, også tale om det, slik vi ser hos fariseerne og hyklerne».

Men den som hører eller leser Guds ord med lengsel etter Guds nåde i Kristus, er allerede omvendt; det viser Konkordieformelen når den trekker den nødvendige grensen mellom natur og nåde. Dette ble behandlet grundigere i læren om den frie vilje.

Synergismen forsvarer seg

Ved innvendingene vi har sett på til nå, gikk synergismen mest til angrep på læren om at Gud alene virker. Den prøvde å vise at mye ulykke ville følge hvis omvendelsen og saligheten ble til ved Guds nådevirkning alene: Bydeformene og betingelsessetningene i Skriften ville miste sin verdi, omvendelsen ville bli tvang, det ville være Den Hellige Ånd og ikke mennesket som trodde, og omvendelsen ville miste sin «moralske» karakter.

Men synergismen kjemper også i forsvar. På den ene siden har den med mange grunner tatt avstand fra nåden alene. På den andre siden påstår den med flere grunner at den lar nåden alene stå urørt, fordi den tross alt holder fast ved at omvendelsen ikke blir til ved naturlige krefter, men ved nådekrefter.

Dette kjennetegner særlig synergismen på 1600-tallet (Latermann) og synergismen blant nyere lutheranere (Thomasius, Luthardt, Dieckhoff og amerikanske lutheranere). Men også her bedrar de seg selv. De taler riktignok om omvendelse ved nådekrefter, men mener nødvendigvis naturlige krefter. Det går fram av følgende.

1. Noen sier at mennesket med de nådekreftene det har fått, bestemmer seg selv for nåden og forholder seg rett til den – og det for at omvendelsen skal komme i stand, altså før den har skjedd. Da forutsetter de hver gang at mennesket har gode naturlige krefter før omvendelsen, og at det er fra dem den rette bruken av nådekreftene går ut.

Det viste senere lutherske dogmatikere klart mot teologene i Helmstedt og Musäus, og vi har i vår tid holdt det samme fram for de amerikanske lutheranerne som går Latermanns vei. De nye kreftene Den Hellige Ånd gir, kan jo ikke like gjerne vende seg bort fra Gud som til ham. Da må det før Åndens gaver finnes en evne i mennesket som med nådens hjelp gjør det som trengs – «og det er pelagianisme og synergisme», skrev teologene i Strasbourg mot Latermann.

Walther sier: Den som lærer at mennesket riktignok blir omvendt ved nådens krefter, men selv omvender seg ved dem, må enten tilskrive det uomvendte, naturlige mennesket kraft til å bruke nådens krefter, eller absurd påstå at Gud befrir mennesket for at det skal befri seg, gjør det levende for at det skal gjøre seg levende, omvender det for at det skal omvende seg.

2. De teologene som taler som Latermann – om selvbestemmelse, rett holdning eller det å la være å stå imot med vilje før omvendelsen og for at den skal komme i stand – har det samme målet for øye som Melanchthon hadde med sin synergisme.

Melanchthon ville med sin lære om menneskets evne til å vende seg til nåden (*facultas se applicandi ad gratiam*) forklare «hvorfor Saul blir forkastet og David antatt». Slik skal også «selvbestemmelsen» på grunnlag av tilbudte eller skjenkede nådekrefter forklare hvorfor noen av dem som hører evangeliet, blir omvendt, og andre ikke. Men det er bare en forklaring hvis avgjørelsen for omvendelsen ikke blir tilskrevet evangeliets nådevirkning, men de naturlige kreftene.

3. De samme teologene som taler om en «rett holdning» på grunnlag av meddelte nådekrefter, lærer ikke bare uttrykkelig at omvendelsen og saligheten ikke avhenger av Guds nåde alene. De erklærer også at læren om nåden alene er en skjebnesvanger villfarelse. Luthardt skrev at hvis Gud selv virket at mennesket griper frelsen, troens lydighet og omvendelsen, ville kalvinismens predestinasjonslære være uunngåelig.

Det er like klart en fornektelse av nådekreftene når Dieckhoff sier at avgjørelsen for omvendelsen ligger i den «frihet» som Guds nådevirkning har latt mennesket beholde. Da blir avgjørelsen lagt til et område utenfor Guds nådevirkning. Endelig kan de heller ikke mene nådekrefter fordi de tenker seg en kraft som avgjør for eller mot nåden. En nådekraft kan aldri være slik at den gjør mennesket i stand til å avgjøre seg mot nåden.

Til synergismens forsvar hører også påstanden at «selvbestemmelsen», «den rette holdningen» og det «å la være å stå imot med vilje» ikke innebærer noen fortjeneste, så nåden alene står urørt. Det teologiske fakultetet i Rostock drev dette så langt i sin betenkning over Wisconsinsynodens lære (1884) at det sa: «En gjør overhodet ingenting når en bare ikke står Gud imot.»

Men med dette forsvaret river de ned sitt eget hus. Argumentet skal jo etter deres egne ord vise at Gud ikke handler «vilkårlig» når noen av Ordets tilhørere blir omvendt og andre ikke. Men er det å la være å stå imot «overhodet ingenting», da har Gud sett på et «ingenting» hos dem som blir omvendt. Da står han like fullt der som en vilkårlig Gud.

Med sitt «ingenting» bedro fakultetet derfor bare seg selv og andre. Det mente ikke ingenting, men alt: Mennesket gjør alt det som er avgjørende for omvendelsen. Slik tolket også de som forsvarte betenkningen, det: «Rett forstått» kommer «alt» an på dette «ingenting». Hit hører Luthers ord mot Erasmus: «Selv om de bare tilskriver den frie vilje det aller minste, lærer de likevel at vi ved dette aller minste oppnår rettferdigheten og nåden.»

De egentlige grunnene til synergismen

Vi har sett to ting: For det første har det ingen grunn i Skriften å nekte at Gud alene virker omvendelsen. For det andre holder innvendingene mot det heller ikke logisk. Da melder spørsmålet seg: Hvor har den så utbredte synergismen egentlig sin grunn? Vi ser tydelig to grunner, en allmenn og en særlig.

Synergismens grunner og skadelighet

Den allmenne grunnen står i Apologien: «Denne lovtanken (at gjerningene fortjener syndenes forlatelse) sitter naturlig fast i menneskenes hjerter, og den kan ikke rives ut uten at Gud selv lærer oss.» Lovtanken (*opinio legis*) er den medfødte tanken om at mennesket må gjøre noe selv for å komme til Gud. Det er naturlig for menneskehjertet å tenke seg veien tilbake til Gud som lovens vei, det vil si som menneskets egen innsats.

Det naturlige mennesket vet at det med sine onde gjerninger og den skyld det har pådratt seg, har satt opp en skillevegg mellom seg og Gud. Derfor mener det også at skilleveggen på en eller annen måte må tas bort ved at det bedrer livet sitt og gjør noe selv.

Å vende tilbake til Gud uten å yte noe selv, bare ved å tro på Gud, som alt er nådig fordi Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden (den stedfortredende fyllestgjørelsen) – det er helt ubegripelig for mennesket slik det er av naturen. Det «kan ikke kjenne det» (1 Kor 2,14). Nettopp de alvorlige kristne kjenner dette av levende erfaring. Ordene i salmen «Som jeg er, uten noe å påberope meg» kan de bare holde fast ved i en stadig og tung kamp mot lovtanken, som ennå bor i deres kjød.

Luther klaget, som kjent, gang på gang over at han så vanskelig ble kvitt forestillingen om Kristus som en dommer eller en som håndhever Guds lov. Luther mente at han hadde en tyngre kamp enn andre

kristne her, fordi han var vokst opp under pavedømmet, og han lykkønsket studentene sine med at de slapp den pavelige skolen.

Men han viser også stadig at lovtanken ikke er annet enn den kjødelige religionen mennesket er født med: «Fornuften blir stående ved den kunnskap om Gud som kommer av loven.» «Den evangeliske kunnskap om Gud vokser ikke i vår hage. Fornuften vet ikke en dråpe om den; den må forkynnes ovenfra og dannes inn i hjertet.»

Vi trenger derfor ikke å undre oss stort over at synergismen – læren om at mennesket medvirker til sin omvendelse – er så utbredt. Synergismen er verken mer eller mindre enn et forsøk på å forene lovtanken med kristendommen – lovtanken, som er medfødt hos mennesket, og som heller ikke de kristne etter kjødet er helt hevet over.

Synergistene sier at troen og omvendelsen blir krevd av mennesket, at omvendelsen nødvendigvis har «moralsk» karakter, at den innebærer «selvbestemmelse», og at den er betinget av en «rett holdning» til nåden. Alle disse argumentene mot at Gud alene virker omvendelsen, forutsetter allerede at veien tilbake til Gud ligger på lovens område: menneskets innsats, livsforbedring og gjerninger.

Det er ikke tilfeldig at de som bekjemper nåden alene i omvendelsen, for det meste også bekjemper den objektive forsoningen eller den objektive rettferdiggjørelsen. Saken står slik: Skriften lærer at Gud for Kristi skyld alt er fullt og helt nådig mot alle mennesker, og at evangeliet kunngjør nettopp dette.

Så lenge en ikke lar denne sannheten gjelde, tenker en seg at menneskets vei tilbake til Gud på en eller annen måte avhenger av noe mennesket yter – ikke minst av at det selv er virksomt for at troen skal bli til: ved å bruke rett «den frihet det har igjen», ved å «la være å stå imot med vilje», ved «en rett holdning til nåden» og så videre.

Holder vi derimot fast ved Skriftens lære om den objektive forsoningen, er det slett ikke rom for synergismen. Da kan menneskets vei tilbake til Gud bare bestå i at den Gud som alt er fullkomment nådig, gir mennesket troen på evangeliet ved evangeliet, som en ren nådegave: «dere har fått den nåde … å tro på Kristus» (Fil 1,29). (*Da noen i striden om omvendelsen og nådevalget lot «med tanke på troen» bety det samme som «med tanke på menneskets holdning», kalte Walther*

det i et brev «et stykke av det evangeliet som ikke vil la oss bli salige av nåde».)

Teologenes kors

Men det finnes også en særlig grunn til at synergistene antar at omvendelsen ikke avhenger av Guds nåde alene, men avgjørende av hva mennesket gjør og hvordan det forholder seg. Denne grunnen forklarer hvorfor også mennesker vi ikke tør frakjenne den kristne troen, har tatt synergismen inn i lærebygningen sin. Frank har pekt på at Melanchthon selv aldri trodde på sin synergistiske «teori», men at han etter sitt egentlige, kristne sinn ville holde fast ved «grunnlaget for den evangeliske troen: av nåde alene».

Hvordan kom da Melanchthon til sin synergistiske teori? Når vi går grundig inn i læren om omvendelsen, støter vi på «teologenes kors» (*crux theologorum*): spørsmålet om hvorfor ikke alle mennesker blir omvendt og frelst, når Guds nåde er allmenn.

Luther ville helt og holdent utsette svaret på dette spørsmålet til det evige liv, til herlighetens lys (*lumen gloriae*). Han kalte allerede forsøket på å løse vanskeligheten en dårskap og en djevelsk fristelse. Melanchthon mente at det var hans plikt å gi et svar alt i dette livet. Etter hans eget utsagn plaget det ham «hvorfor Saul blir forkastet og David antatt».

Kalvins svar – å nekte at nåden er allmenn – hadde Melanchthon ingen lyst på. Derfor valgte han den andre falske nøkkelen som bød seg fram: å nekte at frelsen er av nåde alene.

Ved siden av Den Hellige Ånd og Guds ord gjorde han menneskets vilje til en medvirkende årsak til omvendelsen – den viljen som ikke står imot, eller evnen til å vende seg til nåden. Slik fikk han tre årsaker til omvendelsen. Han sier det i de mye siterte ordene: «Da evangeliets løfte er allment, og det ikke er viljer i Gud som strider mot hverandre, må det nødvendigvis være en årsak til forskjellen i oss, til at Saul blir forkastet og David antatt; det vil si: det må være en ulik holdning hos de to.»

Med andre ord: Melanchthon ble synergismens far – læren om «den ulike holdningen» – innenfor den lutherske kirken, fordi han også her, som ellers, ble plaget av sin «filosofi», det vil si sin rasjonalisme. På Melanchthons vei går også alle de nyere synergistene. Etter hans forbilde mener de at de skylder «teologien» å være kloke ut over Guds

ord. (Frank og Thomasius sier det rett ut: Bekjennelsen skal bare uttale de kristne trosfaktaene; å formidle mellom dem er teologiens oppgave.)

Vil vi ikke være kloke ut over Den hellige skrift, må vi holde fast ved disse setningene:

1. Vi kjenner nøyaktig grunnen til at et menneske blir omvendt: Det er Guds nådevirkning alene.

2. Vi kjenner også nøyaktig grunnen til at et menneske ikke blir omvendt: Det er menneskets egen motstand og skyld alene (Matt 23,37; Apg 7,51).

3. Men fordi Guds nåde er allmenn og alvorlig ment, og alle mennesker ligger i det samme fullstendige fordervet, er og blir det en hemmelighet i dette livet hvorfor noen blir omvendt og andre ikke. Hver løsning på denne hemmeligheten fører oss i strid med Skriften.

Hemmeligheten ville vært løst om vi kunne si at omvendelsen ikke avhenger av Guds nåde alene, men også av menneskets rette holdning. Det samme gjelder om vi kunne sette menneskets evne til å vende seg til nåden, eller at det lar være å stå imot med vilje, ved siden av Guds nåde som grunn eller «forklaringsgrunn» til omvendelsen. Men denne løsningen strider mot de skriftordene som så klart og med slik kraft sier at troen blir til ved Guds nåde og allmakt. De frakjenner mennesket enhver tilbøyelighet til evangeliet og sier tvert imot at det er fiendtlig mot det.

Hemmeligheten ville også vært løst om vi sammen med Kalvin kunne lære at nåden bare gjelder noen (*gratia particularis*), og at dette er grunnen til at andre ikke blir omvendt. Men den løsningen strider mot de skriftordene som så klart og veldig lærer at nåden er allmenn, alvorlig ment og virksom – og det nettopp overfor dem som faktisk ikke blir omvendt og går fortapt.

Derfor er det å tie – det vil si å erkjenne en hemmelighet som ikke lar seg løse i dette livet – den rette teologien, den Gud vil ha. Dette er Luthers standpunkt, som vist ovenfor.

Det er også Konkordieformelens standpunkt, som den legger grundig fram i sin ellevte artikkel. Som Luther forkaster også Konkordieformelen synergismens underbygning: Melanchthons «ulike holdning» og «ulike skyld». Den lærer at når vi sammenligner dem som blir frelst, med dem som går fortapt, står de første «i samme

skyld» og har også «oppført seg ille mot Guds ord». Derfor lærer Konkordieformelen oss å erkjenne en hemmelighet som ikke kan løses i dette livet: «Én blir forherdet, forblindet og overgitt til et forvendt sinn, mens en annen, som står i samme skyld, blir omvendt igjen.»

Grunnen er at Skriftens åpenbaring ikke fører oss lenger enn til Hos 13,9, slik Konkordieformelen siterer det etter Luthers oversettelse: «Israel, at du går til grunne, er din egen skyld; men at du blir hjulpet, er bare min nåde.» (NB: «*Israel, det er blitt til din ødeleggelse at du har satt deg opp mot meg, jeg som er din hjelp.*»)

Konkordieformelen fortsetter: «Men det som i denne disputten vil for høyt og løpe ut over disse grensene» – altså ut over at de fortapte bare har seg selv å skylde, og at de frelste bare har nåden å takke – «der skal vi sammen med Paulus legge fingeren på munnen, tenke på og si: Hvem er da du, menneske, som tar til gjenmæle mot Gud?» (Rom 9,20).

Dette var også standpunktet til de lutherske teologene på 1500-tallet, før og mens Konkordieformelen ble til. Strasbourg-konkordien av 1563 sier at det er en lukket hemmelighet, kjent bare av Gud, at troens gave ikke blir gitt alle, enda Gud alvorlig kaller alle; den skal betraktes med ærefrykt og tilbes (Rom 11,33). Anfektede samvittigheter skal ikke støte seg på denne skjulte siden av Guds vilje, men se til hans vilje slik den er åpenbart i Kristus, han som kaller alle syndere til seg.

Mörlin skriver: «Det er åpenbart for oss at Gud bare vil frelse dem som tror på Kristus, og at vantroen kommer fra oss selv. Men skjult er Guds dommer: hvorfor han omvender Paulus og ikke Kaifas, tar den falne Peter til nåde igjen og overlater Judas til fortvilelsen.»

Chemnitz spør hvorfor Gud ikke gav Judas troen i hjertet, når Katekismen sier at ingen kan tro av egen fornuft eller kraft. Han svarer med Rom 11,33 og sier at vi verken kan eller skal granske dette, men bruke det til ikke å gå med vilje inn i synden og friste Gud.

Apologien for Konkordieboken (av Chemnitz, Selnecker og Kirchner) sier at Konkordieboken ikke nekter at Gud forkaster noen, men at den ikke legger den virkelige årsaken til forkastelsen og fordømmelsen på Gud – den ligger ikke i Gud, men i synden. «På grunn av vantro ble de avbrutt» (Rom 11,20), og «syndens lønn er døden» (Rom 6,23). Spør noen hvorfor Gud ikke omvender alle ved sin

Hellige Ånd – det kunne han jo – skal vi svare med apostelen: «Hvor uransakelige hans dommer er.» Resten vil Kristus selv åpenbare for oss i det evige liv.

Selnecker skriver: Gud kunne gjøre alle som ikke vil, til slike som vil, men det gjør han ikke; hvorfor, har han sine rettferdigste og viseste grunner til, og dem er det ikke vår sak å granske. Vi skal heller takke ham av hele hjertet for at han har kalt oss ved evangeliet. Kirchner sier: Spørsmålet hvorfor Gud ikke gir alle troen, skal vi spare til det evige liv.

Hos de lutherske teologene på 1600-tallet begynner en endring. Når teologene på 1500-tallet sammenlignet dem som blir frelst, med dem som går fortapt, sa de rett ut og uten omsvøp at her ligger en hemmelighet som ikke kan løses i dette livet. De senere teologene begynner å argumentere i retning av forklaringsforsøk. Det skjer særlig i sammenheng med at uttrykket «med tanke på troen» (*intuitu fidei*) blir ført inn i læren om nådevalget.

Likevel er det en vesentlig forskjell mellom teologer som Gerhard, Quenstedt og Calov og de nyere lutheranerne. De nyere sier stadig at forklaringen på at noen blir omvendt og andre ikke, ligger i menneskets «ulike holdning», i at det bestemmer seg selv for eller mot nåden.

De eldre teologene gir derimot opp forklaringsforsøkene når de kommer til det avgjørende punktet. De sier ikke at grunnen ligger i menneskenes ulike holdning til nåden. De formaner oss til å bli stående ved de to sannhetene Skriften har åpenbart: De som blir omvendt og frelst, har bare Guds nåde å takke for det; de som ikke blir omvendt og går fortapt, har bare seg selv å skylde.

Gerhard sier: At mange blir omvendt og frelst, må erkjennes som Guds nådes verk alene; at mange ikke blir omvendt og går fortapt, skjer bare ved deres egen skyld – og ved dette kan et kristent sinn hvile trygt i from enfold, selv om det ikke kan løse alle vanskelighetene.

Quenstedt sier: At grunnen til at noen tror, ikke ligger i menneskene, men i Gud, som gir dem troen etter sitt gode behag, stemmer med Ordet (Ef 2,8; Fil 2,13); men det følger ikke at grunnen til at andre blir i vantroen, likeså ligger i Gud – det strider mot Skriften (1 Tim 2,4; 2 Pet 3,9).

De samme teologene avviser nettopp de hovedargumentene som de nyere lutheranerne bruker for å sikre mennesket en del i omven-

delsen: beviset fra bydeformene og betingelsessetningene i Skriften, slutningen fra at mennesket kan la være å ville, til at det kan ville, antakelsen av en nøytral tilstand, og trusselen om tvangsomvendelse og en nåde som ikke kan motstås. Alt dette avviser de som saklig og logisk galt, særlig i striden mot Helmstedt-teologene og Musäus.

Musäus selv gjengir det lutherske standpunktet riktig, enda han selv avvek fra det. Den reformerte teologen Wendelin hadde anklaget lutheranerne for å legge årsaken til forskjellen – hvorfor noen blir omvendt og andre ikke – i mennesket.

Musäus svarer: «Wendelin legger ikke vår mening helt ærlig fram. Våre pleier ikke å si at årsaken til forskjellen ligger i mennesket alene. Alle sier med én munn at årsaken til at de som blir omvendt, blir omvendt, ikke ligger i mennesket, men i Gud alene. Men årsaken til at de som blir i ugudeligheten, ikke blir omvendt, ligger ikke hos Gud, men i mennesket alene.»

Med dette er både kalvinismen og synergismen avvist som svar på spørsmålet hvorfor ikke alle blir omvendt og frelst, når Guds nåde er allmenn og alle mennesker er like fullstendig fordervet. Og det er erkjent at her ligger en hemmelighet som ikke kan løses i dette livet.

På 1800-tallet var det bare enkelte teologer i Tyskland, som Guericke, som bekjente seg til Konkordieformelens standpunkt. Guericke skriver at den lutherske kirken i ydmykhet blir stående ved setningen at den som går fortapt, går fortapt bare ved egen skyld, og at den gir avkall på å besvare et spørsmål som et svakt dødelig menneske bare kunne besvare gudsbespottelig.

Særlig har Missourisynoden og de synodene som er knyttet til den, holdt fast ved dette standpunktet, både mot synergismen og mot kalvinismen. Amerikanske kalvinister frakjenner den lutherske kirken retten til å finnes, fordi den i Konkordieformelen bekjenner både at nåden er allmenn, og at frelsen er av nåde alene.

Like heftig har den amerikanske synergismen, etter forbilde av de moderne tyske lutheranerne, bekjempet Konkordieformelens standpunkt; den forklarer forskjellen ut fra menneskets frie selvavgjørelse. Walther svarte i 1872 at dette ikke er luthersk lære, først og fremst fordi den ødelegger den uforklarlige hemmeligheten – hvorfor noen kommer til troen og andre ikke, enda begge ligger i samme avmakt og skyld – ved å forklare den etter fornuftens tanker.

I striden om omvendelsen og nådevalget som begynte i 1880, var dette kjernespørsmålet: Iowa- og Ohio-synodene hevdet en ulik holdning og en ulik skyld, Missourisynoden og synodene som er knyttet til den, en like ond holdning og en like stor skyld.

Våre teologiske høyskoler har som oppgave først og fremst å overbevise studentene om tre ting: **1.** at Konkordieformelens standpunkt er det eneste som stemmer med Skriften; **2.** at anklagen om at dette standpunktet er uvitenskapelig, kommer fra en teologisk dilettantisme som gir seg ut for å ha en kunnskap den slett ikke har; **3.** at Konkordieformelens standpunkt har alle kristnes enighet for seg. Det gjelder til og med de kristne lærerne som, lik Melanchthon, gir kjødet sitt så mye rom at de forsvarer synergismen som teori i tale og skrift.

Dette påpekte alt Luther i «Om den trellbundne vilje»: Når de hellige kommer fram for Gud i bønn, glemmer de sin frie vilje helt, fortviler over seg selv og påkaller bare den rene nåde. Mennesker skal måles mer etter hjertet enn etter ordene i en disputt.

Synergismens skadelighet

Ut fra det vi har lagt fram, kan synergismens skadelighet sammenfattes slik:

1. Synergismen kjenner verken evangeliet eller nåden i kristen forstand. Et evangelium som lover nåde til dem som har mindre skyld enn andre eller forholder seg bedre, finnes ikke. Etter det evangeliet Skriften åpenbarer, tar Gud inn med sin nåde hos dem som har et sønderbrutt hjerte, ikke hos dem som sammenlignet med andre ennå finner fortrinn hos seg selv for Gud. Det synergismen kaller evangelium og nåde, er fariseerens evangelium og nåde. Han takket Gud for at han ikke var som andre mennesker, og gikk derfor hjem uten å være rettferdiggjort (Luk 18,9–14).

Synergismen skader ikke bare den kristne læren om rettferdiggjørelsen; den opphever den. For hos synergistene står troen ikke lenger, som i Skriften, i motsetning til gjerningene, men er selv blitt delvis et menneskeverk. Her har Luthers ord til Erasmus sin grunn: «Du har gått meg rett i strupen» – Erasmus hadde truffet selve hovedsaken.

2. Synergismen lar det, så langt det står til den, ikke komme til noen omvendelse, og dem som alt er kommet til troen ved nåden alene, styrter den ut av troen, så langt det står til den. Den hindrer omvendelsen fordi den hindrer mennesket i å fortvile helt over egen

gjerning og evne for Gud. Der denne fortvilelsen – samvittighetens redsler – ikke er, kan heller ikke troen på Guds nåde i Kristus bli til.

Luther beskriver det helt riktig når han sier at mennesket blir stående i tilliten til seg selv så lenge det mener at det kan gjøre så mye som det minste til sin frelse.

Føler mennesket som er bundet av den synergistiske tanken, seg for øyeblikket ikke i stand til å yte det som angivelig må til fra dets side for at omvendelsen skal skje, håper det likevel å kunne gjøre det senere: å minske sin skyld for Gud, forholde seg rett til nåden og treffe den rette selvavgjørelsen. Det håper på bedre tider for sin omvendelse, men de kommer aldri. Slik hindrer synergismen omvendelsen.

Og dem som alt er kommet til troen, styrter synergismen ut av troen. For troen blir til ved nåden alene, og den holder seg også bare når den har nåden alene for øye. Slipper troen «av nåde alene» som sitt mål, mister den ankerfestet sitt.

Det sørgeligste eksemplet er Peter. Hans fall kom av at han mente han kunne forholde seg bedre enn de andre disiplene: «Om så alle tar anstøt av deg, skal jeg aldri ta anstøt!» (Matt 26,33). Kort sagt er synergismen en dødsfiende både av at troen på nåden blir til, og av at en blir i troen på nåden.

Den katolske teologen Möhler prøver å redde synergismen ved å innrømme at mennesket riktignok ikke må tro at det fortjener Guds nåde ved sin søken og vilje; men det utelukker ikke, sier han, at Gud regner med «den redelige søken og vilje». Det er bare ord. Regner Gud virkelig med menneskets redelige søken og vilje, må mennesket også tro det.

Men Skriften sier to ting: **a.** at denne redelige søken og viljen ikke finnes, for Guds nåde i Kristus blir ikke søkt og villet av mennesker, men er for dem en dårskap og et anstøt (1 Kor 1,23); **b.** at det ikke beror på den som vil eller på den som løper, men på Gud, som viser miskunn (Rom 9,16).

På en annen måte prøver protestanten Mead å vise at synergismen og en kristens tro godt kan forenes: Fordi synergisten mener han aldri ville kommet til omvendelse uten Guds hjelpende nåde, kan han med rette takke Gud. Mead tenker seg altså en tro der mennesket tror dels på nåden, dels på seg selv. At en slik tro er umulig, antyder han selv:

Sammenligner synergisten seg med dem som har stått imot, må han, hvis han er konsekvent, gi seg selv æren for forskjellen.

Og Mead innrømmer at dette ikke går sammen med kristen tro. Når mennesker taler til Gud, sier han, har de liten lyst til å hevde sin frihet og evne; den ivrigste forkjemper for den frie vilje ber Herren om å gi ham de nådegavene han etter sin teori burde skaffe seg selv. Det blir da som Apologien sier: «Mener noen at troen på én gang kan stole på Gud og på egne gjerninger, så forstår han sannelig ikke hva tro er», og: «Så ofte Skriften taler om troen, mener den den troen som bygger på bare nåde.»

3. Synergismen vikler alle som tar den i forsvar, inn i en hel rekke selvmotsigelser. Den springer ut av rasjonalismen, men innvendingene dens mot at Gud alene virker omvendelsen, er bare feilslutninger, grove brudd på logikken, som vi så da vi prøvde dem en for en. Videre setter synergismen sine forsvarere, når de er kristne, i strid med seg selv og med hele kristenheten på jorden; for alle kristne tror at Gud alene virker omvendelsen.

Særlig fører synergismen de teologene som vil være lutherske, i strid med Luther og den lutherske bekjennelsen. De går over på Erasmus' side mot Luther. For når Luther sammenligner dem som blir frelst, med dem som går fortapt, kjenner han ingen ulik holdning, men lærer samme skyld og samme onde holdning. De lutherske synergistene er derfor i en ubehagelig stilling. De priser Luther som kirkens reformator og som den som befridde kristenheten fra pavedømmet, men går over på Erasmus' side, han som forsvarer pavedømmets egentlige grunnvoll.

Forsøket på å gjøre denne stillingen litt lettere å bære, frister de lutherske synergistene til å komme med historisk usanne påstander. Det er blitt nærmest en litani: Luther har riktignok ikke tilbakekalt skriftet mot Erasmus uttrykkelig, men han er stilltiende gått bort fra det senere, særlig ved at han la sterkere vekt på nådemidlene. Også Konkordieformelen skal ha rettet på Luthers skrift uten å si det rett ut.

Alle disse påstandene strider mot den historiske sannheten. Så sent som i 1537 kaller Luther «Om den trellbundne vilje» sin beste bok, ved siden av Den lille katekismen. Vi vet heller ikke om noe skrift av Luther der han så uttrykkelig, så ofte og så kraftig krever at hver

synder med full tillit skal og kan holde seg til den åpenbarte Gud, det vil si til nådemidlene, som i skriftet mot Erasmus. Like klart lærer han der Guds alvorlige nådevilje mot alle som hører Ordet.

Om Gud slik han handler med menneskene i nådemidlene, sier Luther: «Han sørger over den død han finner i folket, og søker å ta den bort. For det er dette den forkynte Gud går ut på: at han tar bort synden og døden, og at vi blir frelst.» Og: «Den Gud som ble menneske, sier: Jeg har villet, og du har ikke villet. Den Gud som ble menneske, sier jeg, er sendt for å ville, tale, gjøre, lide og by alle alt som er nødvendig til frelse.»

Konkordieformelen retter heller ikke i det skjulte på «Om den trellbundne vilje». Den bekjenner seg åpent til skriftet og sier at Luther der har lagt fram og forsvart læren om menneskets bundne vilje «godt og grundig».

Klart og utførlig bekjenner Konkordieformelen den samme sannheten som den «tidlige» Luther blir anklaget for partikularisme for: at når vi sammenligner dem som blir frelst, med dem som går fortapt, må vi erkjenne samme skyld og samme onde holdning, og ikke ulik skyld og ulik holdning. Luther holder fast ved denne sannheten for at læren om nåden skal bli stående urørt. Slik sier også Konkordieformelen at vi, når vi blir sammenlignet med de fortapte og funnet helt lik dem, desto ivrigere skal lære å kjenne og prise Guds rene nåde mot miskunnens kar.

Luther holder fast ved den allmenne nåden og viser til herlighetens lys for løsningen på denne tilsynelatende motsigelsen. Det samme gjør Konkordieformelen i hele det avsnittet som handler om dette. En lutheraner som forklarer at et menneske faktisk blir omvendt, ut fra dets ulike eller rette holdning, er en selvmotsigelse, som «jern av tre» og «tørt vann».

Hver synergist må vi rope til, uansett hvilken form han kler synergismen sin i: «Du har gått rett i strupen!» Luther og Erasmus kan ikke forenes. Dessverre er synergismen blitt et kjennetegn på den moderne teologien både i Europa og her i landet, også den som kaller seg luthersk. *(Selv Köstlin viser at Luther aldri lærte den frie avgjørelsen for nåden, og Kahnis innrømmer at Konkordieformelen forkaster all medvirkning. Den som ikke vil lære av Skriften at Gud ikke går noen forbi*

selv om han alene virker omvendelsen (Apg 7,51; Rom 10,21), er det ikke å hjelpe. Han blir enten synergist eller kalvinist.)

Til slutt bør vi med noen ord peke på den onde innflytelsen synergismen har på dem som studerer teologi. Den synergistiske læreren setter stadig studentenes personlige nådestand i fare, fordi han lærer dem å tro på sin «ulike holdning» og sin «selvbestemmelse» i stedet for på Guds nåde. Men han kan heller ikke unngå å skade dem både logisk og moralsk. Den logiske skaden er denne: Fordi innvendingene mot at Gud alene virker omvendelsen, bygger på feilslutninger, som vi har sett, blir synergismen en formelig oppdragelse i ulogisk tenkning.

Den moralske skaden viser seg særlig på disse punktene: **a.** For å få et skinn av rett må synergismen stadig flytte stridsspørsmålet. Den gir seg ut for å måtte redde disse sannhetene mot læren om at Gud alene virker: at mennesket ikke er et dyr, at mennesket ikke blir tvunget til omvendelse, og at det er mennesket og ikke Den Hellige Ånd som tror i omvendelsen. Bak slike forskyvninger av stridsspørsmålet kan det bare ligge en sinnstilstand som vil bedra både seg selv og andre.

b. Synergismen beveger seg tydelig i flertydige uttrykk. Den sier for eksempel: «I mennesket er det et tilknytningspunkt for omvendelsen.» Det kunne forstås riktig om menneskets evne til å bli virket på (*capacitas passiva*), men synergismen forstår det galt om at mennesket kommer nåden i møte eller forholder seg rett til den. I samme klasse hører uttrykkene: omvendelsen er en moralsk prosess, omvendelsen er fri, menneskets ansvar må bevares, og så videre.

Luther viser hvor moralsk forkastelig det er, særlig for teologer, å bevege seg i flertydige uttrykk: Et tvetydig ord skal en unngå som et skjær. Glipper det ut en gang, kan det tilgis; men å søke det med vilje og forsett fortjener ikke tilgivelse.

c. Synergismen mangler grunnlag i Skriften og dermed også den indre overbevisning om sannheten. Derfor har dens talsmenn en merkbar tendens til å tillegge seg selv en høyere vitenskapelighet og en grundigere utleggelse enn læren om at Gud alene virker, som bare står på de klare skriftordene. De vil se saken «på en kjølig, filosofisk måte». Hvor skadelig denne talemåten virker på teologistudenter, som jo skal lære å si «ingenting uten Skriften», vet enhver teologisk lærer med noe erfaring.

Ord som betyr det samme som omvendelsen

Det kan ikke nektes at det alt i eldre og særlig i nyere tid er kommet et «kaos» inn i læren om hvordan mennesket får del i frelsen. Men dette kaoset finnes ikke hos Luther og i Konkordieformelen. Det finnes i den eldre teologien der den vek av fra dem, og særlig i den nyere teologien når den vil «fatte dypere» og «videreutvikle» reformasjonstidens teologi.

I nyere tid taler en om mennesker som er kommet til tro på Kristus, men ennå ikke er rettferdiggjort og gjenfødt; om omvendte som ikke er gjenfødt, og gjenfødte som ikke er omvendt; om opplyste og oppvakte fra døden som ennå mangler omvendelsen ved «selvbestemmelse»; og om lemmer på Kristi legeme som har mistet troen i hjertet.

Det er sannelig et kaos, og et svært skadelig et. For nå kan ingen engstet sjel egentlig vite om den er under vreden eller under nåden, og de sikre blir styrket i sin kjødelige sikkerhet. Derfor er det av største betydning å se at gjenfødelsen, oppvekkelsen og levendegjørelsen, opplysningen, kallet og boten i virkeligheten er det samme som omvendelsen, og i hvilken forstand de bare skiller seg fra den i begrepet.

I de lutherske bekjennelsesskriftene kommer det klart fram at disse begrepene i virkeligheten er det samme. Apologien bruker bot, omvendelse og gjenfødelse om hverandre: «Vi sier at boten, det vil si omvendelsen eller gjenfødelsen, skal følges av gode frukter, gode gjerninger, hele livet.» Konkordieformelen bruker omvendelse og oppvekkelse om hverandre: «Omvendelsen av vår fordervede vilje, som ikke er annet enn en oppvekkelse av den fra den åndelige død, er bare Guds verk, slik også oppvekkelsen i kjødets legemlige oppstandelse skal tilskrives Gud alene.»

Opplysning, omvendelse, gjenfødelse, fornyelse og det å bli dratt bruker Konkordieformelen også om hverandre: Før mennesket blir «opplyst, omvendt, gjenfødt, fornyet og dratt» av Den Hellige Ånd, kan det av egne naturlige krefter like lite begynne, virke eller medvirke til sin egen «omvendelse eller gjenfødelse» som en stein eller kubbe. At dette ikke er trinn som følger etter hverandre, ser vi av at de straks blir sammenfattet som «omvendelse eller gjenfødelse», og like etter som «tro»: Mennesket holder evangeliet for dårskap og kan ikke tro det, hvis ikke Den Hellige Ånd tenner og virker troen i det.

Bekjennelsesskriftenes språkbruk svarer til Skriftens. Omvendelsen til Gud skjer ved at et menneske kommer til tro på evangeliet (Apg 11,21). På samme måte skjer også alt dette ved at troen på Gud, som er nådig for Kristi skyld, blir til: gjenfødelsen, levendegjørelsen eller oppvekkelsen fra den åndelige død, opplysningen til frelsende kunnskap om Gud, kallet som virkelig fører et menneske inn i Guds nådesamfunn, og boten til Gud. Det skal vi kort vise for hvert enkelt, selv om det alt har kommet fram mange ganger da vi beskrev den saliggjørende troen.

1. Gjenfødelsen (*regeneratio*). Gjenfødelse betyr i begrepet at et nytt, åndelig liv blir gitt. Men at gjenfødelsen består i at troen på Kristus blir tent, sier Skriften: «Hver den som tror at Jesus er Kristus, er født av Gud» (1 Joh 5,1). Om dem som tror på Kristi navn, står det: «De er ikke født av blod, heller ikke av kjøds vilje, heller ikke av manns vilje, men av Gud» (Joh 1,13).

Det Kristus i Joh 3 sier om den hemmelighetsfulle gjenfødelsen, som Nikodemus ikke kunne fatte, forklarer han selv i vers 14–15: «Og likesom Moses opphøyet slangen i ørkenen, slik må Menneskesønnen bli opphøyet, for at hver den som tror på ham, skal ha evig liv.»

Luther sier: «Den som tror på Kristus, at han er født, død og begravet for oss og stått opp igjen fra de døde, han er gjenfødt eller født på ny.» Slik lærer også de senere dogmatikerne. (*At noen av dem behandler gjenfødelsen i et eget avsnitt ved siden av omvendelsen, betyr ikke at de skiller dem i saken.*)

Gjenfødelsen blir ikke bare virket ved dåpen, «badet til gjenfødelse» (Tit 3,5), men også ved evangeliets ord: «For dere er gjenfødt … ved Guds ord, som lever og blir» (1 Pet 1,23). Også i dåpen ligger kraften ikke i vannet, men i løftesordet om syndenes forlatelse (Apg 2,38): «Vann gjør det ikke, men Guds ord, som er med og hos vannet, og troen, som stoler på et slikt Guds ord i vannet».

2. Levendegjørelsen eller oppvekkelsen (*vivificatio, resuscitatio*). Uttrykkene betyr i begrepet at mennesket blir flyttet fra den åndelige død til det åndelige liv. Men at dette skjer ved troen på evangeliet, sier Skriften: Dere ble «reist opp med ham, ved troen på Guds kraft» (Kol 2,12); Gud har «gjort oss levende med Kristus, vi som var døde ved våre overtredelser. Av nåde er dere frelst» (Ef 2,5), «ved tro» (Ef 2,8). (*Kol 2,12 handler om det nye åndelige livet her på jorden, og*

«troen på Guds kraft» er troen som Guds kraft virker, slik Luther forsto det og parallellen i Ef 1,19 viser.)

Hvordan kan det ha seg at overgangen fra den åndelige død til det åndelige liv skjer ved troen på evangeliet? Synden dreper jo ikke som et stoff; den er slett ikke noe stoff. Den dreper som skyld for Gud, og i menneskehjertet som skyldbevissthet eller ond samvittighet.

Den onde samvittigheten er alt til stede ved den loven som er skrevet i menneskets hjerte. Om hedningene står det at de «kjenner godt til Guds rettferdige dom» (Rom 1,32). Den åpenbarte loven forsterker denne drepende virkningen, for den øker synden og skylden: «budet, som skulle være til liv, ble til død for meg» (Rom 7,10).

Mennesket kan ikke ved noe det selv gjør, utslette skylden og den onde samvittigheten. Derfor blir det værende i døden for Gud så lenge det er under loven. Men levende blir mennesket i det øyeblikket da Gud virker troen på evangeliet i hjertet og dermed skriver sin rettferdiggjørende dom inn i hjertet i stedet for sin fordømmende dom. Derfor sier Apologien om troen på evangeliet at den gjør de knuste levende.

Pietistene har særlig kalt det «oppvekkelse» når mennesket er skremt opp av sin kjødelige sikkerhet uten å være kommet til tro, slik Feliks «ble forferdet» da Paulus talte om den kommende dom (Apg 24,25). Det er ikke Skriftens språkbruk, men heller ikke galt i saken.

Men det er falsk og svært skadelig lære når pietistene og synergistene kaller slike som har de første begynnelsene av troen, bare «oppvakte» og ennå ikke omvendte, fordi de fortsatt mangler nok «åndelige erfaringer» eller den «bevisste selvbestemmelsen». Vi må holde fast ved dette: Den som har de første begynnelsene av troen, en liten gnist av tro, er alt troende eller omvendt (Konkordieformelen).

3. Opplysningen (*illuminatio*). Uttrykket betyr i begrepet at mennesket, som av naturen er i åndelig mørke, blir ført over i det åndelige lyset: «Dere selv var jo en gang mørke, men nå er dere lys i Herren» (Ef 5,8). At dette i saken er omvendelsen, sier Apg 26,18: «for at du skal åpne deres øyne, så de kan vende seg fra mørke til lys».

Opplysningen skjer ved troen på Kristus. Kristus, verdens forsoner, er verdens lys, og den som tror på ham, er opplyst ved troen: «Jeg er kommet som et lys til verden, for at hver den som tror på meg, ikke

skal bli i mørket» (Joh 12,46). Derfor må vi holde fast ved at vantro eller uomvendte ikke kan kalles opplyste. På dette punktet hadde pietistene rett mot noen såkalte ortodokse, som mente at en også kunne tilskrive uomvendte predikanter en opplysning, eller i det minste en slags «belysning».

4. Kallet (*vocatio*). Ordet kall blir brukt i to betydninger i Skriften. For det første betyr det at evangeliet bare blir forkynt, og at syndenes forlatelse og Den Hellige Ånds virkning til å skape tro dermed blir budt fram. I denne betydningen er alle mennesker kalt som får kjennskap til evangeliet. Slik er ordet sikkert brukt i Matt 22,14: «For mange er kalt, men få er utvalgt.»

De fleste steder i Skriften betyr kallet derimot ikke bare at nåden blir budt fram, men at mennesket virkelig blir flyttet fra verdens eller vantroens rike inn i nådens eller troens rike. I denne betydningen betyr kallet det samme som omvendelsen.

De kalte er de omvendte, de som ikke bare har hørt evangeliet, men også tatt imot det i tro: «Dem som han har kalt, dem har han også rettferdiggjort» (Rom 8,30). I hilsenene i brevene heter de kristne derfor «kalte» (Rom 1,6; 1 Kor 1,2). (*Et «indirekte kall» gjennom den naturlige gudskunnskapen er ikke kall i Skriftens mening; før evangeliet blir kjent, vandrer alle i mørket.*)

5. Boten (*poenitentia*). Ordet bot eller omvendelse (*metanoia*) har i Skriften, som også Konkordieformelen minner om, en snevrere og en videre betydning. **a.** Det betyr angeren (*contritio*), den erkjennelsen av synden som loven virker. Slik er det der boten blir skilt fra syndenes forlatelse: «i hans navn skal omvendelse og syndenes forlatelse forkynnes for alle folkeslag» (Luk 24,47).

b. Det betyr anger og tro, hele menneskets omvendelse: «Slik skal det være større glede i himmelen over én synder som omvender seg» (Luk 15,7). Den som omvender seg, er her frelst og en glede i himmelen; i ham er det altså både anger og tro. Likedan: «Men hvis dere ikke omvender dere, så skal dere alle omkomme på samme måten» (Luk 13,3.5). I betydning **b** betyr bot det samme som omvendelse.

Den augsburgske bekjennelse sier i artikkel 12 at boten egentlig har to deler: angeren, de redslene som slår samvittigheten når synden blir erkjent, og troen, som blir unnfanget av evangeliet eller avløsningen

og tror at syndene er tilgitt for Kristi skyld. De gode gjerningene er, strengt talt, botens frukter, som skal følge etter.

Romerkirkens lære om boten er en fullstendig fornektelse av den kristne læren om boten. Den lar boten eller omvendelsen til Gud skje ved tre menneskeverk – hjertets anger, munnens bekjennelse og gjerningenes fyllestgjørelse – og utelukker uttrykkelig troen på evangeliet. Også angeren blir der en menneskelig ytelse; den angeren Gud virker ved loven, hører ikke med. (*Walther:* «*For papistene er angeren ikke noe Gud gjør ved loven, men noe mennesket selv gjør. For dem er bot det samme som å bøte, å gjøre fyllest.*»)

Den romerske læren om boten er et av de rep som binder sjelene til gjerningslæren og dermed til pavedømmets kirkevesen, og holder dem borte fra Kristus. (*Apologien viser hvordan denne læren må forvirre og pine samvittighetene:* «*La en av motstanderne stå fram og si når syndenes forlatelse skjer. Gode Gud, for et mørke!*»)

Rettferdiggjørelsen ved troen

Rettferdiggjørelsen skjer uten lovens gjerninger, ved troen

I samme øyeblikk som et menneske kommer til tro på Kristus eller på evangeliet – det vil si på den syndenes forlatelse som Kristus har vunnet og evangeliet byr fram – blir det ved denne troen rettferdiggjort for Gud. Dette er den såkalte subjektive rettferdiggjørelsen, til forskjell fra den såkalte objektive rettferdiggjørelsen, som finnes før troen. Hvordan den objektive og den subjektive rettferdiggjørelsen henger sammen, skal vi vise senere. Om den subjektive rettferdiggjørelsen, den som skjer ved troen, sier Skriften: «Mennesket blir rettferdiggjort ved tro» (Rom 3,28).

Men Skriften nøyer seg ikke med å slå fast at vi blir rettferdiggjort «ved tro». Denne måten Gud rettferdiggjør på, går helt på tvers av menneskers tanker, for av naturen søker og venter alle mennesker en rettferdiggjørelse av gjerninger. Derfor innprenter Skriften med flid at lovens gjerninger er helt utelukket: «Mennesket blir rettferdiggjort ved tro, uten lovgjerninger» (Rom 3,28); «ikke noe menneske blir rettferdiggjort av lovgjerninger» (Gal 2,16). (*Apologien sier*: «*Av naturen mener menneskene at Gud må forsones ved gjerninger.*»)

Menneskets gjerninger er utelukket i enhver skikkelse. **1.** Utelukket er alle de ytre gode gjerningene mennesker gjør utenfor og før troen, som fariseerens (Luk 18,9–14). Før han kom til tro, var også Paulus «i rettferdighet etter loven ulastelig», men nå sier han: «jeg akter alt for tap» (Fil 3,6.8).

2. Utelukket er også de åndelig gode gjerningene som springer ut av troen, som gjerningene til den troende Abraham (Rom 4,2–3). Paulus

taler om hele loven, særlig om de ti bud, og han regner også med de troendes gjerninger, sier Chemnitz. Luther sier at de som lærer at Paulus bare taler om seremoniloven, skaffer Kristus og hele evangeliet ut av verden.

Skriften sier også hvorfor Gud har valgt denne underlige måten og løst rettferdiggjørelsen helt fra loven og dens gjerninger. **1.** Han ville at syndenes forlatelse og saligheten skulle være viss: «Derfor fikk han løftet ved tro, for at det kunne være av nåde, slik at løftet kunne stå fast» (Rom 4,16). Hvis arven på noen måte hang på gjerninger, selv de gjenfødtes, måtte tvilen tre i vissheten sted, for gjerningene er ufullkomne.

2. Han ville at mennesket ikke skulle rose seg av seg selv, men av Guds ufortjente nåde i Kristus: «Det er ikke av gjerninger, for at ikke noen skal rose seg» (Ef 2,9).

Det er nyttig å huske at Skriften her viser oss en virkelig underfull vei til rettferdighet. Vi glemmer det lett, fordi de fleste av oss har hørt om rettferdiggjørelsen ved tro fra barndommen av. Men Luther har rett: «Det er en stor ting at jeg skal fatte og tro med hjertet at alle mine synder er tilgitt, og at jeg ved en slik tro er rettferdig for Gud. Det er en underlig rettferdighet, og en helt annen enn den rettferdigheten alle jurister, kloke og vise i denne verden har.»

Denne «underlige rettferdigheten» hviler på en «underlig» kjensgjerning: Gud har ved Kristi stedfortredende fyllestgjørelse – det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden – forsonet alle mennesker med seg selv. Han har i sitt hjerte tilgitt dem syndene, og i evangeliets ord lover han dem denne tilgivelsen eller rettferdigheten. Dette må vi stadig vise til i det som følger.

Ordene i Rom 3,28 – «ved tro, uten lovgjerninger» – rommer i grunnen alle de nærmere bestemmelsene som kirken etter hvert har trukket opp mot villfarelsen.

Når rettferdiggjørelsen skjer ved tro, uten lovgjerninger, grunner den seg ikke på den inngytte nåden (*gratia infusa*) – nåde som en kraft eller egenskap Gud gir mennesket – men på Guds nådige sinnelag for Kristi skyld (*favor Dei*). Da skal den ikke søkes i mennesket, men utenfor det, i evangeliets ord; nådemidlene er rettferdiggjørelsens redskaper. Og da er den ikke en helbredende, men en rettslig hand-

ling (*actus forensis*): Gud erklærer en som i seg selv er urettferdig, for rettferdig.

Da har den heller ingen grader. Den skjer ved troen alene (*sola fide*), og troen kan i rettferdiggjørelsen bare forstås som et redskap, ikke som en moralsk ytelse. Rettferdiggjørelsen er heller ikke noe man bare kan anta, slik romerkirken lærer, men den er viss for den fattige synderen, nettopp fordi den skjer ved troen på evangeliet, helt løst fra loven.

Vi går likevel nærmere inn på flere av disse bestemmelsene, fordi villfarelsen alltid trenger seg på i denne hovedartikkelen. Så lenge vi bærer kjødet, har også vi i oss denne tilbøyeligheten til å tro at vi blir rettferdiggjort av lovgjerninger. Derfor advarte Luther stadig mot å tro at man fort blir ferdig med å lære denne artikkelen.

Den fjerde artikkelen i Den augsburgske bekjennelse gir en enkel beskrivelse som rommer alt: «Videre læres det at vi ikke kan oppnå syndenes forlatelse og rettferdighet for Gud ved vår egen fortjeneste, gjerning og fyllestgjørelse, men at vi får syndenes forlatelse og blir rettferdige for Gud av nåde, for Kristi skyld, ved troen, når vi tror at Kristus har lidt for oss, og at synden blir oss tilgitt og rettferdighet og evig liv gitt oss for hans skyld. For denne troen vil Gud regne og tilregne som rettferdighet for seg, slik Paulus sier i Romerbrevet 3 og 4.» (*Rettferdigheten for Gud er ikke noe annet enn syndenes forlatelse, bare et annet navn for det samme. Apologien sier:* «*Å oppnå og ha syndenes forlatelse, det er å bli rettferdig for Gud.*»)

Skriften strider mot at gjerningene blandes inn i rettferdiggjørelsen

Skriften lærer ikke bare at rettferdiggjørelsen er helt uavhengig av gjerningene. Den angriper også ofte og skarpt det å blande gjerningene inn i rettferdiggjørelsen. Den kaller det uforstand å søke å bli rettferdig for Gud ved gjerninger: «De har nidkjærhet for Gud, men uten den rette forstand» (Rom 10,2). Den kaller det kjødets vei: «Dere begynte i Ånd, vil dere nå fullende i kjød?» (Gal 3,3). Gjerningsreligionen er altså ikke den kristne, men menneskets naturlige religion. «Kjød» betyr her, sier Luther, ikke dyriske begjær, men kjødets rettferdighet og visdom, fornuften som strever etter å bli rettferdig ved loven.

Skriften sier at det er å fornekte Kristi død: «For er rettferdighet å få ved loven, da er altså Kristus død uten grunn» (Gal 2,21). Den som søker rettferdigheten utenom troen på Kristus, kaster bort Guds nåde og forakter Kristi død, sier Luther, hvor mye han enn forsikrer det motsatte. Og Skriften kaller det frafall fra Kristus og fra nåden: «Dere er skilt fra Kristus, dere som vil bli rettferdiggjort ved loven, dere er falt ut av nåden» (Gal 5,4). Luther: «Det er umulig at Kristus og loven bor i hjertet samtidig; enten må loven eller Kristus vike.»

Om alle som vil bli rettferdige ved gjerninger, sier Skriften at de ikke får rettferdiggjørelsen, men forbannelsen: «Alle de som holder seg til lovgjerninger, er under forbannelse» (Gal 3,10). Over alle lærere som blander gjerningene inn i rettferdiggjørelsen, lyser Paulus forbannelse to ganger etter hverandre (Gal 1,8–9). Her taler Paulus bare flammer, sier Luther, så han nesten forbanner englene selv.

Om slike lærere bruker apostelen ord som våre ømme ører nesten ikke tåler. Han kaller dem «hundene», «de onde arbeidere» og «de skamskårne» (Fil 3,2). Det har voldt noen fortolkere vansker. De synes ikke ordene passer til den milde tonen i Filipperbrevet, og særlig ikke til oppfordringen rett foran: «Gled dere i Herren!» (Fil 3,1). Men sammenhengen ligger i dagen. Jo herligere Guds nådeverk trådte fram i menigheten i Filippi, desto heftigere brant apostelen av hellig vrede mot de judaistiske vranglærerne, som med sin gjerningslære truet hele grunnvollen for kristen tro og kristent liv.

Forutsetningene for rettferdiggjørelsen ved troen uten gjerninger

Da vi talte om Kristi forsoningsverk, viste vi at rettferdiggjørelsen ved troen – den subjektive rettferdiggjørelsen – forutsetter den objektive rettferdiggjørelsen, det vil si at hele menneskeslekten er forsonet. Det kunne slett ikke være tale om rettferdiggjørelse ved troen uten lovens gjerninger, hvis ikke hele menneskeslekten for Kristi fyllestgjørelses skyld allerede var rettferdiggjort i Guds hjerte, og hvis ikke dette var forkynt i evangeliet. Den som fornekter den objektive forsoningen, må derfor, om han vil være konsekvent, også fornekte at den subjektive rettferdiggjørelsen skjer ved troen.

Hvis tilgivelsen ikke allerede foreligger ved Kristi soning, blir troen på en eller annen måte et tillegg til Kristi fortjeneste, altså en

menneskelig ytelse. Også den lutherske bekjennelsen bygger rettferdiggjørelsen av troen på at Gud ved Kristus er forsonet med verden, og at evangeliet nå byr fram syndenes forlatelse som noe lovet. Apologien sier: «Syndenes forlatelse er lovet for Kristi skyld. Derfor kan ingen få den uten ved troen alene, for løftet kan man bare gripe ved troen.»

En annen nødvendig forutsetning er at nåden er allmenn (*gratia universalis*). Hvis ikke alle mennesker er fullt ut forsonet med Gud ved Kristus, og hvis ikke syndenes forlatelse blir budt fram for alle uten forskjell, kan troen heller ikke hente syndenes forlatelse fra evangeliet. Den som nekter at nåden gjelder alle, driver den forferdede synderen til å bygge tilgivelsen på den inngytte nåden, og da har han gått over på romersk grunn.

Rettferdiggjørelsen ved troen forutsetter videre at troen blir til av nåde alene (*sola gratia*). Hvis vi ikke holder all menneskelig medvirkning borte når troen blir til, blir troen selv delvis en menneskegjerning. Det gjelder både den halvpelagianske medvirkningen og synergismen, læren om at mennesket medvirker til sin omvendelse. Da har vi oppgitt Skriftens lære om den rettferdiggjørende troen, for i rettferdiggjørelsen setter Skriften troen opp mot alle menneskegjerninger (Rom 3–4).

Synergismen gjør Bibelens lære om rettferdiggjørelsen til romersk-hedensk gjerningslære, selv om den beholder ordene «ved troen alene». Derfor sa Luther at Erasmus, som forsvarte den frie vilje, forsvarte selve grunnvollen for pavedømmet.

Til sist kan ikke læren om rettferdiggjørelsen ved troen holdes fast uten Bibelens lære om nådemidlene. Hvis vi ikke henter vissheten om syndenes forlatelse fra nådemidlene, gjør vi tilgivelsen avhengig av vår egen tilstand: av følelsen, av verdigheten, ja, kanskje av hva slags folk de er som forvalter nådemidlene. De konsekvente reformerte lærer at Ånden virker løst fra nådemidlene. Nyere lutheranere vil grunne troen på «Kristi person» i stedet for på syndenes forlatelse slik evangeliet lover den. I begge tilfeller blir rettferdiggjørelsen grunnet på den inngytte nåden, og de havner i den romerske leiren.

Svermerne kalte Luthers krav om det ytre ordet for bokstavtjeneste og pavelig surdeig. Men fordi de forkastet nådemidlene Gud har innsatt, ble de selv ført tilbake midt inn i pavedømmet. Luther gikk

ikke for langt da han sa at paven og svermerne er ett og det samme, for begge viser synderen til den inngytte nåden.

Skriften innprenter med særlig flid at rettferdiggjørelsen skjer ved evangeliets ord. Ordet lærer oss ikke bare hvordan rettferdiggjørelsen skjer; selve Guds rettferdiggjørende handling ligger i evangeliets ord, og troen griper den der – i ordet. Etter Skriften må dette stå som grunnsetning: Så nær som evangeliets ord er oss, så nær er Guds rettferdiggjørende dom oss hver gang.

Dette lærer Paulus med særlig ettertrykk i Rom 10,5 ff., der han sammenligner hvordan mennesket kan få rettferdigheten av loven, og hvordan det får rettferdigheten av tro. «Moses skriver jo om rettferdigheten av loven: Det menneske som gjør disse ting, skal leve ved dem» (v. 5).

Mellom mennesket og lovens rettferdighet står altså kravet om å gjøre det loven byr. Men mennesket kan ikke gjøre det; kjødet «er ikke Guds lov lydig, kan heller ikke være det» (Rom 8,7). Derfor er lovens rettferdighet rykket ut av rekkevidde, bak et høyt fjell ingen kommer over: kravet om å oppfylle loven fullkomment (Gal 3,10–12).

Med troens rettferdighet står det annerledes. Apostelen lar den tale til mennesket: «Si ikke i ditt hjerte: Hvem skal fare opp til himmelen? … Eller: Hvem skal fare ned i avgrunnen?» Det vil si: Tro ikke at du med ytterste anstrengelse må hente meg langveisfra! Det trengs ingen reise, verken til himmelen eller til avgrunnen. «Ordet er deg nær, i din munn og i ditt hjerte. Det er troens ord, det som vi forkynner» (v. 6–8).

Tanken er klar: Så nær som evangeliet er oss, så nær er også Guds rettferdiggjørende dom oss hver gang. Har vi et evangelieord i munnen, for eksempel: «For så har Gud elsket verden …» (Joh 3,16), da er Guds rettferdiggjørende dom i munnen vår, og den er vår når vi tror ordet. Grunner vi i hjertet på ordet: «Jesu, hans Sønns blod renser oss fra all synd» (1 Joh 1,7), da er Guds rettferdiggjørelse i hjertet vårt, og den blir vår når vi tror det.

I vår tid har en spurt: «Hvor kan mennesket lese seg til sin rettferdiggjørelse?» Svaret må være: I evangeliets ord, som lover syndenes forlatelse uten lovgjerninger. (*Luther: «Gud har lagt syndenes forlatelse i den hellige dåp, i nattverden og i ordet. Ja, han har lagt den i munnen på hvert kristent menneske når han trøster deg og lover deg Guds nåde ved*

Kristi fortjeneste. Det skal du tro, ikke annerledes enn om Kristus selv med sin egen munn hadde lovet deg det.»)

Vi vet også hvordan syndenes forlatelse er kommet inn i ordet. Den måtte riktignok komme fra himmelen og hentes opp fra dypet, men det har skjedd ved Kristus. Guds Sønn kom fra himmelen da han ble menneske, og han steg ned i dypet, i død og grav. Ved dette har Gud forsonet verden med seg selv og reist ordet om forsoningen blant oss. Der evangeliet er, der er Guds syndsforlatelse, og den som tror evangeliet, har den.

Dette er den kunsten hver kristen må lære igjen og igjen, og som Luther stadig minner om: ikke å søke rettferdigheten langt borte, på gjerningenes vei, men nær, i evangeliet.

«Gud har ingen annen måte å tilgi synden på enn ved det muntlige ordet», sier han. «Søker du ikke tilgivelsen i ordet, gaper du forgjeves mot himmelen etter nåden.» (*Det er sagt slik til vordende prester: «Om en reiser jorden rundt og går på pilegrimsferd hele livet, kommer han ikke et skritt nærmere nåden. Nåden er i evangeliets ord. Hvor gjerne ville vi ikke lære evangelieord utenat og si dem for oss selv på reise, i arbeidet og i ensomheten, om vi holdt fast at hvert slikt ord rommer alt vi trenger som fattige syndere!*»)

Romerkirken med sin gjerningslære, svermerne som fornekter nådemidlene, og de nyere teologene som fornekter Kristi fyllestgjørelse, sender alle menneskene på reise langt bort – som om Guds Sønn ikke var kommet ned fra himmelen og steget opp fra dypet og hadde lagt syndenes forlatelse i evangeliets ord. De kristne lærerne viser derimot den forferdede synderen til det nære evangelieordet, som lover ham den tilgivelsen Kristus har vunnet.

Ingen lærer siden apostlenes tid har innprentet så kraftig som Luther at Gud bare tilgir synden ved evangeliets ord. Gang på gang avviser han tanken om «to nøkler». Synderen tenker da: Menneskene her på jorden, som ikke ser inn i hjertet mitt, gir meg nok avløsningen; men Gud, som kjenner hjertene, er kanskje fortsatt vred på meg.

Luther svarer: Det finnes bare én nøkkel. Riktignok er det alltid Gud som løser, for intet menneske kan tilgi synd. Men etter Guds ordning er himmelrikets nøkler på jorden i evangeliets ord. Gud i himmelen tilgir syndene ved dette ordet, som alltid er hans eget ord

og røst, uansett hvem som bringer det: «Den som hører dere, hører meg» (Luk 10,16).

Luther kaller tanken om to nøkler «helt pelagiansk, tyrkisk, hedensk, jødisk, gjendøpersk, svermersk og antikristelig». Den bygger på at syndenes forlatelse ikke er fullt ut vunnet ved Kristus og budt fram i evangeliet, men at den ennå helt eller delvis hviler på menneskets anger og verdighet. «Angre skal du, det er sant», sier Luther. «Men å mene at syndenes forlatelse først blir viss ved det, det er å forlate troen og fornekte Kristus. Han vil tilgi deg synden, ikke for din skyld, men for sin egen skyld, av bare nåde.»

Læren om rettferdiggjørelsen står i sentrum

De lutherske bekjennelsesskriftene, Luther og de lutherske lærerne kaller ofte artikkelen om rettferdiggjørelsen et sammendrag av hele den kristne lære. Den er hovedartikkelen som kirken står og faller med (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). Dette har ikke lærerne funnet på; Skriften selv lærer det: «For jeg ville ikke vite av noe blant dere, uten Jesus Kristus, og ham korsfestet» (1 Kor 2,2).

Paulus lærte riktignok også loven med stor kraft. Han viste at både jøder og grekere «alle er under synd», og at «hele verden» er «skyldig for Gud» (Rom 3,9.19). Han lærte også helliggjørelsen og de gode gjerningene med stort alvor: De som tror på Gud, må «legge vinn på å gjøre gode gjerninger» (Tit 3,8). Han har ikke holdt noe tilbake, men forkynt «hele Guds råd» (Apg 20,27).

Når han likevel sier at han bare har forkynt Kristus, den korsfestede, betyr det at han har knyttet alt det andre til denne grunnsannheten: Mennesket blir salig uten egen fortjeneste, ved troen på den korsfestede.

Allerede i Det gamle testamente står denne læren i sentrum. Alle profetene vitner om Kristus, ikke som den beste «læreren i moral», men slik: «hver den som tror på ham, får syndenes forlatelse ved hans navn» (Apg 10,43) – det vil si ved det han har gjort for menneskene.

Og læren står ikke bare i sentrum hos Paulus, som en del moderne teologer vil innrømme, men også «i Jesu lære». Når Menneskesønnen er kommet for å «gi sitt liv til en løsepenge i manges sted» og utgyte sitt blod «til syndenes forlatelse» (Matt 20,28; 26,28), da er den «pau-

linske» læren allerede satt i sentrum. Da er det ikke lenger rom for at mennesket skal bli salig ved sin moral.

Etter Skriften samler alle de andre lærene seg om rettferdiggjørelsen på denne måten: Gud har gitt en lov som binder alle (Gal 3,12). Men ved loven blir ingen rettferdig for Gud (Gal 2,16), for ingen holder den (Rom 3,23); ved egne gjerninger får menneskene ikke rettferdiggjørelsen, men forbannelsen (Gal 3,10). Men Guds kjærlighet slår seg ikke til ro med dette sørgelige utfallet. Hans «godhet og kjærlighet til menneskene ble åpenbart» (Tit 3,4); «så har Gud elsket verden at han ga sin Sønn» (Joh 3,16).

Han ga ham ikke bare som lærer i dyd, men med et bestemt oppdrag: Guds Sønn skulle bli menneske, oppfylle loven og gi sitt liv i menneskenes sted, for at de skulle bli rettferdige uten egne gjerninger (Rom 5,9.19; 2 Kor 5,21). Hele læren om Kristi person og verk er altså grunnmuren under læren om rettferdiggjørelsen. Og Skriften viser med stor flid at helliggjørelse og gode gjerninger bare kan komme som følge og virkning av rettferdiggjørelsen uten gjerninger (Rom 6,14; 7,5–6).

Kirken er etter Skriften verken mer eller mindre enn fellesskapet av dem som tror løftet, syndenes forlatelse for Kristi skyld. Prekenembetet er «rettferdighetens tjeneste» (2 Kor 3,9), det embetet som lærer rettferdigheten av evangeliet uten lovens gjerninger. Dåpen og nattverden er nådemidler, «tegn og vitnesbyrd om Guds vilje mot oss» (Den augsburgske bekjennelse, art. 13), og dermed redskaper for rettferdiggjørelsen (Apg 2,38; Matt 26,28).

Lov og evangelium er begge Guds ord, og ingen må forandre noe ved noen av dem (Matt 5,17 ff.; Gal 1,8–9). Men i frelsens orden står ikke loven som en selvstendig størrelse ved siden av evangeliet. Loven med sin åpenbaring av Guds vrede står i Skriften for evangeliets skyld (Gal 3,22–26; Rom 3,19–24; 10,4).

Når en legger den kristne lære fram rent ut fra Skriften, ser en derfor at den er en fast sammenføyd helhet. Rettferdiggjørelsen ved troen står så sentralt at alle andre lærer enten går foran den eller følger av den. Ut fra denne læren forstår en lett hele den kristne lære. Uten den kan en ikke skjelne kristendommen fra hedenskapet.

De schmalkaldiske artikler sier om denne artikkelen: «Fra denne artikkelen kan en ikke vike eller gi etter, om så himmel og jord faller

sammen. For det finnes ikke noe annet navn gitt blant mennesker som vi kan bli frelst ved (Apg 4,12). Og ved hans sår har vi fått legedom (Jes 53,5). På denne artikkelen står alt det vi lærer og lever mot paven, djevelen og verden. Derfor må vi være helt visse på den og ikke tvile. Ellers er alt tapt, og paven og djevelen og alt som er mot oss, får seier og rett.»

Apologien kaller den «den høyeste og fremste artikkelen i hele den kristne lære». Den åpner døren til hele Bibelen, og «uten denne artikkelen kan ingen fattig samvittighet ha en rett og varig trøst eller kjenne Kristi nådes rikdom». Luther sier: «Denne artikkelen er hodet og hjørnesteinen. Den alene føder, nærer, bygger, bevarer og forsvarer Guds kirke, og uten den kan Guds kirke ikke bestå en eneste time.» Ingen kan lære rett i kirken eller stå imot en motstander med hell, legger han til, hvis han ikke holder fast ved denne artikkelen.

Luther fryktet at læren om rettferdiggjørelsen ville bli formørket etter hans død, og Chemnitz viser at det snart gikk slik. Han sier: «Denne artikkelen er det fremfor alt som skiller kirken fra alle andre folk og fra overtroen. Den er borgen og det fremste vernet for hele den kristne lære. Blir den formørket, forfalsket eller veltet, er det umulig å bevare den rene lære i de andre artiklene. Men står den fast, faller all avgudsdyrkelse og overtro av seg selv.»

Alle kristne er i virkeligheten enige om rettferdiggjørelsen

I den kristne kirke finnes det, som Luther ofte minner om, sterke og svake, vise og enfoldige. Ikke alle kristne er kommet like langt i kjennskapen til den kristne lære (Ef 4,13–14; Rom 14,1), og rett lære og medlemskap i kirken dekker ikke hverandre. Men på ett punkt er alle kristne helt enige: i artikkelen om rettferdiggjørelsen. De tror at de får syndenes forlatelse av Guds nåde, for Kristi skyld, uten egen fortjeneste. Denne troen finnes også hos den svakeste kristne, for det er først ved den et menneske blir en kristen.

Et menneske blir ikke kristen ved å tro at det finnes en Gud; det vet også hedningene (Rom 1,19). Heller ikke ved å tro at Gud har skapt og styrer verden (Rom 1,20), eller at han lønner det gode og straffer det onde (Rom 1,32; 2,14–15). Heller ikke ved å strebe etter å gjøre det gode slik samvittigheten byr; det gjør også hedningene, og likevel er de

«uten håp» (Ef 2,12). Og heller ikke ved å tro «historien om Kristus», at han er Guds Sønn, død og oppstått; det tror også djevlene (Matt 8,29).

Et menneske blir en kristen bare ved at han fortviler helt over all egen moral når samvittigheten forferder ham. Ved Den Hellige Ånds virkning tror han da på frukten av «historien om Kristus»: at syndene blir ham tilgitt for Kristi skyld. Han tror for egen del artikkelen om rettferdiggjørelsen. Slik lærte profetene, og slik trodde Guds barn i den gamle pakt: Om Kristus «gir alle profetene det vitnesbyrd at hver den som tror på ham, får syndenes forlatelse ved hans navn» (Apg 10,43). Slik lærer apostlene, og slik tror alle kristne helt til den ytterste dag.

(*Paulus fører bevis fra Det gamle testamente for at Guds rettferdighet er uten lovgjerninger, Rom 3–4; Gal 3,6–29. Det er underlig at fortolkere vil forstå «hennes ætt» i 1 Mos 3,15 bare om kvinnens etterkommere generelt. Om denne ætten blir det sagt at «han skal knuse ditt hode», altså seire over djevelen og ta bort syndeskylden. Det tvinger oss til å forstå ordet om den ene, Kristus.*)

Når Paulus sier: «Da vi nå er rettferdiggjort av tro» (Rom 5,1), bekjenner han alle kristnes tro, for alle Guds barn er Abrahams barn ved troen (Gal 3,7). Alle som ikke har denne troen, men vil bli rettferdige ved egne gjerninger, er under forbannelsen (Gal 3,10) og altså utenfor kirken. De er «enten jøder eller tyrkere eller papister eller kjettere», som Luther sier.

Slik tror også alle Guds barn som er fanget under pavedømmet. Mot pavens forbud setter de sin lit bare til Guds miskunn i Kristus, og ikke til den inngytte nåden. Ja, i hjertet og for Gud tror også en del lærere slik, enda de i skriftene sine blander menneskelige gjerninger inn i artikkelen om rettferdiggjørelsen. Det minner både Luther og Chemnitz om.

Enigheten i denne læren er det «ene sinn» som Den Hellige Ånd bevarer «hele kristenheten på jorden» i, som salmen sier. Luther beskriver det slik: «At vi ikke har syndenes forlatelse annerledes enn ved troen, for Kristi skyld, det har vært fedrenes og profetenes og alle helliges tro fra verdens begynnelse. Siden var det Kristi og apostlenes lære, og ennå i dag og til enden er det hele den kristne kirkes enstemmige forståelse. Den har alltid trodd, bekjent og stridd for at syndenes

forlatelse bare blir mottatt i Herren Kristi navn, og i denne troen er de blitt rettferdige og salige for Gud.»

Når Luther og den lutherske kirke mot ethvert avvik holder fast ved «ved tro, uten lovgjerninger», fører de altså ikke en partisak. De er munnen for hele kristenheten på jorden.

Hvor skadelig det er å fare vill i læren om rettferdiggjørelsen

I artikkelen om rettferdiggjørelsen finnes det ikke, som i andre lærer, en villfarelse av svakhet, det vil si en villfarelse der en likevel kan stå i troen på Kristus og være et lem av den kristne kirke. Den som farer vill i hjertet på dette punktet og også setter sin lit til egen moral og egne gjerninger for å få syndenes forlatelse, står dermed alltid utenfor den kristne kirke. «Dere er skilt fra Kristus, dere som vil bli rettferdiggjort ved loven, dere er falt ut av nåden» (Gal 5,4).

Det kommer riktignok ikke an på om troen er sterk eller svak; også den svake troen blir regnet som rettferdighet. Men troen må ikke ta feil av det den tror på, minner Chemnitz om. Når den griper den rette gjenstanden, Mellommannen i nådeløftet, er den sann og rettferdiggjør, om den så griper aldri så svakt.

Troen må stole bare på den nåden som er vunnet ved Kristus og lovet i evangeliet; den kan ikke også stole på gjerningene. Hjertets tillit kan ikke deles.

Apologien sier med rette: «Den som mener at troen kan sette sin lit både til Gud og til egne gjerninger, forstår visselig ikke hva tro er. For den forferdede samvittigheten blir ikke stilt ved egne gjerninger, men må rope etter miskunn og lar seg bare trøste ved Guds ord.» (*Luther: «Mener du at Kristus og tilliten til loven kan bo sammen i hjertet, skal du vite for visst at det ikke er Kristus, men djevelen som bor i hjertet ditt. Han anklager og skremmer deg i Kristi skikkelse og krever lovens gjerninger til rettferdighet.»*)

Nåde og gjerninger lar seg ikke forene som grunnlag for å høre til Guds folk. De utelukker hverandre: «Men er det av nåde, da er det ikke mer av gjerninger. Ellers blir nåden ikke lenger nåde» (Rom 11,6). Israel ville binde gjerningene sammen med nåden og nådde derfor ikke det de søkte (Rom 11,7). Augustin sier: Nåden er ikke nåde hvis den ikke er gratis.

Så lenge de kristne ennå har kjødet, blir de riktignok fristet til å stole på egne gjerninger, slik de blir fristet til andre synder. Men i denne fristelsen seirer de; ellers ville de holde opp å være kristne. Å bli ved nåden alene i hjertet og å bli i kristenstanden er i grunnen det samme.

Den som farer vill i denne artikkelen, mister ikke bare samfunnet med Kristus og kirken, men all kristen erkjennelse. At Gud tilgir synden av nåde, for Kristi skyld, ved troen og uten menneskelige gjerninger, er det som skiller den kristne religion fra alle andre.

Den som har oppgitt denne læren, kan ikke lenger skjelne mellom sann og falsk religion, mellom kristendom og hedenskap. (*Luther forteller: «Djevelen har noen ganger fått tak i meg når jeg ikke tenkte på denne hovedartikkelen, og plaget meg slik med skriftord at himmel og jord ble meg for trang. Da var menneskeverk og lover helt riktige, og i hele pavedømmet var det ingen villfarelse … Ja, nesten ble den skammelige Muhammed en profet for meg, og både tyrkere og jøder bare hellige.»*)

Den som farer vill, holder da alle religioner for i grunnen like. Og det er de virkelig, så langt de søker å forsone guddommen ved egne gjerninger og ved offer og gudstjenester som mennesker har funnet på.

(*Luther sier: Personene, stedene, skikkene og gjerningene er forskjellige, men papister, jøder, tyrkere og kjettere har alle den samme fornuften og det samme hjertet. «En tyrker tenker akkurat det samme som en kartausermunk: Gjør jeg dette eller hint, har jeg en nådig Gud; gjør jeg det ikke, er han vred på meg.» Det finnes ingen mellomting mellom menneskelig gjerningsstrev og kjennskapen til Kristus.*)

Bare den kristne religion er annerledes, fordi den lærer at mennesket blir rettferdiggjort ved troen på Kristus, uten noe menneskelig gjøre. Denne artikkelen skiller kirken fra alle andre folk og fra all overtro, sier Chemnitz. Når læren om rettferdiggjørelsen er oppgitt, har derfor striden mot andre trossamfunn mistet all mening. Det blir bare en verdiløs krangel om hvilke gjerninger en skal vinne Guds nåde ved.

Romerkirkens kamp mot losjene er for eksempel helt meningsløs, så langt begge lærer en rettferdiggjørelse av gjerninger. Like meningsløs er kampen mot Roma hos de protestantene som regner «menneskehetens omskapelse» med i forsoningen med Gud. De lærer

i virkeligheten romerkirkens tro som får sin form av kjærligheten (*fides formata*).

Når denne artikkelen er oppgitt, tror vi også alle de andre artiklene forgjeves – om treenigheten og Kristi guddom, ja, hele «historien om Kristus». Vi må også tro på frukten av historien, nemlig syndenes forlatelse, at vi ved Kristus har nåde og rettferdighet, som Den augsburgske bekjennelse sier i den tjuende artikkelen.

Med rette advarer Luther kristenheten: En kan i det ytre bekjenne treenigheten og Kristi person aldri så rett; er en likevel fanget i den innbilningen at egne gjerninger også trengs for å få Guds nåde, er en ikke mindre skilt fra Kristus enn tyrkeren som spotter treenigheten og Kristi guddom. (*Luther: «Der denne kjennskapen til Kristus er borte, har solen mistet sitt skinn. Om en beholder ordene om troen og Kristus, slik de ble stående under pavedømmet, er det bare en malt og farget tro.»*)

En slik mann lever i verden uten visshet om nåden og uten håp om saligheten, for vissheten og håpet finnes bare hos dem som er «rettferdiggjort av tro» (Rom 5,1 ff.). Han bruker heller ikke evangeliet, dåpen og nattverden som nådemidler, som midler som gir syndenes forlatelse. Han bruker dem bare som drivkraft til stemninger, gjerninger og moralske forandringer som han mener skal gi ham rett til Guds nåde.

Han kan heller ikke gjøre gode gjerninger. Som Luther minner om, blir gode gjerninger bare gjort ut fra himmelen, som takkoffer for at vi allerede har himmelen ved troen på det Kristus har gjort. Og han tilber ikke den sanne Gud, men driver avgudsdyrkelse som en hedning som tilber tre og stein. For en Gud som tilgir synd for mange eller få «etiske» ytelsers skyld, finnes ikke. (*Luther: «Hver den som faller fra artikkelen om rettferdiggjørelsen, kjenner ikke Gud og er en avgudsdyrker.»*)

For alle som fornekter den kristne læren om rettferdiggjørelsen, er Skriften en bok lukket med sju segl. Både Det gamle og Det nye testamente sier uttrykkelig at de lærer denne artikkelen: «at hver den som tror på ham, får syndenes forlatelse ved hans navn» (Apg 10,43). Derfor er alle lærere forførere som ikke kjenner denne artikkelen og lærer den rent, uten innblanding av menneskegjerninger. De bygger ikke kirken, men bryter den ned. Så skadelig er det å fare vill i læren om rettferdiggjørelsen!

(*Luther: «Derfor gjentar vi uavlatelig denne læren om troen og den kristne rettferdighet, for at den skal holdes i stadig bruk og skjelnes klart fra lovens rettferdighet. Ellers blir vi straks jurister, seremonimakere, lovlærere og papister; Kristus blir formørket, og ingen kan bli rett undervist og reist opp i kirken.»*)

Av nåde, for Kristi skyld, ved troen

For å sikre den kristne læren om rettferdiggjørelsen bruker kirken noen faste uttrykk. De hjelper oss å forstå læren rett.

a. Rettferdiggjørelsen skjer «av nåde, for Kristi skyld, ved troen». Konkordieformelen sier: Til rettferdiggjørelsen trengs bare dette: Guds nåde, Kristi fortjeneste og troen. Her trenger vi bare å samle det vi har vist før.

«Av nåde» betyr Guds nådige sinnelag (*favor Dei*). Dette sinnelaget er i Gud for Kristi stedfortredende fyllestgjørelses skyld, og nådemidlene byr det fram for troen (Rom 11,6; 4,4–5.16). Nåde i betydningen nådegave – den inngytte nåden – er ikke tatt med her, men utelukket. (*Ordet «nåde» kan nok i Skriften også bety gavene Gud gir, 1 Pet 4,10. Men en gave som bor i mennesket, kan aldri være grunnen til rettferdiggjørelsen. Tridentinerkonsilet har lyst forbannelse over den som lærer at nåden i rettferdiggjørelsen bare er Guds velvilje.*)

«For Kristi skyld» betyr for Kristi stedfortredende fyllestgjørelses skyld, «fordi han har gjort fyllest for loven for oss og betalt for våre synder», som Konkordieformelen sier. Dette må vi holde fast mot tre slags motstandere. Romerkirken gjør den inngytte nåden og kjærligheten til grunn for rettferdiggjørelsen ved siden av Kristi fortjeneste. Svermerne gjør ikke Kristi fortjeneste, men «Kristus i oss» til grunnen. Og de moderne teologene avviser Kristi fyllestgjørelse som for «juridisk» og mener at «alt må få en etisk vending». Ved siden av Kristi forsoningsverk setter de «menneskehetens omforming», som skal være med på å gi verket verdi for Gud.

«Ved troen» betyr den troen som holder seg til nådemidlene Gud har innsatt. Ved dem lover Gud oss den syndenes forlatelse Kristus har vunnet, og ved dem virker og styrker han troen. Apologien sier: En kan ikke handle med Gud, og Gud kan ikke gripes, uten ved ordet. Derfor skjer rettferdiggjørelsen ved ordet, som Paulus sier: Evangeliet «er en Guds kraft til frelse for hver den som tror» (Rom 1,16), og

«troen kommer av forkynnelsen» (Rom 10,17). Når rettferdiggjørelsen bare skjer ved ordet, og ordet bare blir grepet ved troen, følger det at troen rettferdiggjør.

Den som ikke lar de ytre nådemidlene være de midlene Gud gir rettferdiggjørelsen ved, lar heller ikke troen være det middel som tar imot den. Svermerne og de nyere «opplevelsesteologene» lærer at nåden virker utenom Guds ord, og i stedet for troen setter de da indre «opplevelser», følelser og stemninger.

(*Et luthersk blad i Amerika bebreidet i 1862 lutheranerne i St. Louis at de ikke fulgte vekkelsesmetodene, men holdt seg til den «sakramentale religion», de ytre nådemidlene, og dermed lærte en salighet «uten bot og tro». C. F. W. Walther svarte: Den lutherske kirke holder ikke fast på nådemidlene for å helbrede menneskene uten bot og tro, slik en medisin virker også i søvne. Den gjør det fordi synderen blir rettferdig og salig ved troen alene, uten gjerninger og fortjeneste – ikke ved at han selv gjør noe, men ved at Gud byr ham alt i nådemidlene og virker ved dem.*)

Hele uttrykket «av nåde, for Kristi skyld, ved troen» uttrykker det som etter Konkordieformelen alle teologene som holder seg til Den augsburgske bekjennelse, er enige om: «at all vår rettferdighet skal søkes utenfor oss og utenfor alle menneskers fortjeneste, gjerning, dyd og verdighet». Dette må vi holde fast mot romerkirken, svermerne og opplevelsesteologene. Alle setter de på hver sin måte en rettferdighet i oss i stedet for rettferdigheten utenfor oss. Dermed fornekter de «av nåde», «for Kristi skyld» og «ved troen» slik Skriften mener ordene.

Rettferdiggjørelsen er en rettslig handling

b. Rettferdiggjørelsen er ikke en fysisk eller medisinsk handling (*actus physicus sive medicinalis*) som forvandler mennesket innvortes fra å være urettferdig i seg selv til å være rettferdig i seg selv. Den er en rettslig handling (*actus forensis sive iudicialis*): Gud erklærer det mennesket rettferdig som i seg selv er urettferdig.

For at det kristne begrepet om rettferdiggjørelsen skal bli klart, må vi vise forskjellen mellom Guds rettferdiggjørelse og frifinnelsen i en borgerlig rettssak. I den borgerlige retten erklærer dommeren den rettferdige for rettferdig og den urettferdige for urettferdig. Slik har Gud ordnet det. Den dommeren som frikjenner en urettferdig, er

avskyelig for Gud: «Den som frikjenner en ugudelig, og den som domfeller en rettferdig, de er begge to avskyelige for Herren» (Ordsp 17,15). Men det som er forbudt for den jordiske dommeren, gjør Gud i rettferdiggjørelsen ved evangeliet og troen. Han rettferdiggjør «den ugudelige» (Rom 4,5).

Også bekjennelsen peker på denne forskjellen. Apologien sier: Fordi vår rettferdighet her er at en annens rettferdighet blir tilregnet oss, må en tale annerledes om rettferdighet her enn i filosofien eller i retten, der en spør etter rettferdigheten i en egen gjerning. Luther kaller det «djevelens gift» og «den mest skadelige pest» når en overfører den verdslige rettergangen til Guds rettferdiggjørelse.

Gode papister og dårlige protestanter har det til felles at de hevder denne grunnsetningen: Gud kan bare kalle de mennesker rettferdige som også i seg selv er rettferdige, helt eller i alle fall i spiren; noe annet sømmer seg ikke for Gud. Men Gud har ikke rettet seg etter denne visdommen. Han har erklært Kristus, som i seg selv er rettferdig, for urettferdig: «Ham som ikke visste av synd, har Gud gjort til synd for oss» (2 Kor 5,21). På samme måte erklærer han mennesket, som i seg selv er urettferdig, for rettferdig: Han «rettferdiggjør den ugudelige» (Rom 4,5).

De som kritiserer denne måten å rettferdiggjøre på, glemmer Guds måte å forløse på. Gud har satt sin Sønn, som ble menneske, under lovens plikt og straff i menneskenes sted (Gal 4,4–5; 3,13). Slik har Gud gjort opp med sin egen krevende og straffende rettferdighet, og nå rettferdiggjør han ved evangeliet og troen mennesker som i seg selv er urettferdige – som ikke har holdt ett av Guds bud, men overtrådt dem alle.

Vi skal ikke gjøre skriftbeviset for den rettslige handlingen unødig vanskelig. Det er nok mulig, men ikke nødvendig, å vise at *dikaioō* («rettferdiggjøre, frikjenne») i Det nye testamente alltid betyr å erklære rettferdig. Det avgjørende beviset ligger allerede i at Gud erklærer «den ugudelige» rettferdig «uten lov» og «uten lovgjerninger», altså uten å stille noe moralsk krav til mennesket. Han tilregner troen som rettferdighet i motsetning til all menneskelig godhet og gjøren: «Den derimot som ikke har gjerninger, men tror på ham som rettferdiggjør den ugudelige, han får sin tro tilregnet som rettferdighet» (Rom 4,5).

Både romerske og moderne teologer kan nok innrømme at «rettferdiggjøre» betyr «erklære rettferdig». Men de tar det for gitt at Gud bare kan erklære den rettferdig som også i seg selv er mer eller mindre rettferdig; ellers ville Guds dom ta feil.

En amerikansk teolog skriver for eksempel at selv der ordet betyr en rettslig dom, grunner dommen seg ikke på noe utenfor mennesket, men på en virkelig indre dyd. Noen begrenser dette til omvendelsens første øyeblikk, slik synergistene i grunnen gjør. Andre lar det gjelde hele det kristne livet: En blir rettferdiggjort i den grad en blir helliggjort. Det er romerkirkens og unitarenes lære uten forkledning.

Mot alle slike innvendinger er det nok å vise til at Skriften knytter «uten lov» og «uten lovgjerninger» til ordet «rettferdiggjøre». Det utelukker enhver moralsk egenskap hos mennesket og beviser ugjendrivelig at rettferdiggjørelsen er en rettslig handling. Det samme lærer alle de stedene der rettferdiggjørelsen blir kalt syndenes forlatelse, at synden blir skjult og ikke tilregnet: «Salige er de som har fått sine overtredelser tilgitt og sine synder skjult. Salig er den mann som Herren ikke tilregner synd» (Rom 4,7–8). Her bruker apostelen «tilgi», «skjule» og «ikke tilregne synd» om det samme som «tilregne rettferdighet» og «rettferdiggjøre».

Romerkirken fornekter den rettslige handlingen slik Skriften lærer den. Tridentinerkonsilet sier at vi ikke bare blir regnet for rettferdige, men virkelig er det, fordi vi tar imot rettferdigheten i oss, hver etter sitt mål og etter sin egen beredskap og medvirkning. Men også alle frafalne protestanter fornekter den – de som holder det for en ulykke at Skriften lærer at Gud erklærer en urettferdig rettferdig. For å redde Guds etikk og logikk krever de at den Gud erklærer rettferdig, også mer eller mindre må være rettferdig i seg selv.

Hit hører svermere som Andreas Osiander (død 1552), Kaspar Schwenckfeld (død 1561) og Valentin Weigel (død 1588). Osiander sa at de som lærer at vi blir regnet for rettferdige bare fordi syndene er tilgitt, «lærer kaldere ting enn is». Schwenckfeld spottet den lutherske rettferdigheten som en ytre syndsforlatelse, «slik en kjøpte avlat», og Weigel kalte den tilregnede rettferdigheten Antikrists rettferdighet. Hit hører også mennonittene og kvekerne, og arminianerne, i den grad de lar den rettferdiggjørende troen romme lydighet mot Kristi bud.

Også synergistene opphever den rettslige handlingen. For dem er troen ikke bare det middel som Gud virker i oss for at vi skal ta imot rettferdiggjørelsen, men en «moralsk handling» og en «rett atferd» – kort sagt en menneskelig ytelse. Det samme gjelder alle de nyere teologene som avviser Kristi stedfortredende fyllestgjørelse som for «juridisk» og «tinglig». De regner uttrykkelig omformingen av menneskehetens liv med i forsoningen med Gud og lærer dermed i grunnen romerkirkens tro som får sin form av kjærligheten (*fides caritate formata*). For dem er Kristi lidelse ikke en full betaling for syndeskylden, men et slags garantifond for at menneskene skal bli bedre.

I den tredje artikkelen, «Om troens rettferdighet for Gud», tar Konkordieformelen et oppgjør med Osianders lære. Fordi nyere dogmehistorikere delvis tar hans parti, går vi litt nærmere inn på den. Osiander er blitt bedømt altfor mildt. Han er et typisk eksempel på svermerne til alle tider. De vil fjerne den rettslige handlingen for å verne kristendommen mot å bli bare noe ytre og for å redde frelsesvissheten og helliggjørelsen. Men nettopp ved å fornekte den rettslige handlingen gjør de både vissheten og helliggjørelsen umulig.

Osiander har også et annet kjennetegn felles med alle svermere. De gir nådelæren selv skylden når navnekristne misbruker den. Slik baktaler de den kristne lære og dens tro forkynnere, og i sin egen person viser de det motsatte av den helliggjørelsen de sier de vil redde. Osiander var dessuten svært stolt av sine svermerier.

Når en i nyere tid tar Osianders parti og kaller det feil at Chemnitz dømte at Osiander lærte katolsk, kommer det av at opplevelsesteologien har mye osiandrisk blod i årene. Som Osiander vil våre dagers opplevelsesteologer verne kristendommen mot å bli bare noe ytre – eller, som de sier, mot «intellektualismen» i den gamle lutherske teologien. Derfor grunner de ikke troen på evangeliets ord, som lover syndenes forlatelse for Kristi fyllestgjørelses skyld. De bygger den på sin egen «opplevelse», som skal komme av «inntrykk» av «Kristi person» utenom Guds ord.

Slik advarte også Osiander mot å stole på det ytre ordet: «Jeg setter et innvortes og et utvortes ord og sier om det utvortes at det er en røst som forsvinner i tilhørernes ører; det kan ikke kalles Guds ord.» Opplevelsesteologene har det til felles med Osiander og svermerne at de

regner med en umiddelbar åndelig virkning av Kristus utenom Guds ord. Dermed er rettferdiggjørelsen ved troen oppgitt i prinsippet. For troen finnes bare overfor Guds ord, som byr fram rettferdiggjørelsen. Apologien minner stadig om denne grunnsetningen: Troen rettferdiggjør fordi rettferdiggjørelsen bare skjer ved ordet.

For å tilpasse seg sin tid brukte Osiander noen rettroende uttrykk, og dem må en ikke la seg narre av. Han talte med sterke ord om Kristi stedfortredende fyllestgjørelse: Kristus både led og døde for oss og oppfylte loven. Men han fortsatte ikke med at vi blir rettferdiggjort for Gud ved det Kristus led og gjorde, slik Skriften sier: «rettferdiggjort ved hans blod» (Rom 5,9), «stilles fram som rettferdige ved den enes lydighet» (Rom 5,19). I stedet påsto han at vi ikke kan regnes for rettferdige ved det, fordi det skjedde «for 1500 år siden og mer».

Osiander talte også mye om at Kristus har vunnet oss full syndenes forlatelse. Men han la til at vi ikke er rettferdige for Gud ved troen på denne forlatelsen. Etter ham skjer rettferdiggjørelsen ved at Kristus tar bolig i hjertet ved troen og etter sin guddommelige natur er vår rettferdighet. Han sier: «Jesus Kristus er etter sin guddommelige natur, og ikke etter sin menneskelige natur, vår rettferdighet for Gud. Når han bor i oss ved troen, bringer han sin rettferdighet, som er hans guddommelige natur, med seg inn i oss.» Derfor kunne han si: «Forferdelig farer de vill som ved ‹rettferdiggjøre› bare forstår ‹erklære rettferdig› og ikke ‹gjøre rettferdig›.»

Her ser vi hvorfor Chemnitz kunne si at Osiander lærte som romerkirken. Etter romersk lære har Kristus fortjent at Gud inngyter oss rettferdighet – kjærlighet og andre dyder – og ved den blir vi rettferdige for Gud. Etter Osiander har Kristus fortjent at hans guddommelige natur blir inngytt i oss, og den skal være vår rettferdighet. I praksis forsvinner forskjellen helt.

Den som ved loven har lært sine synder å kjenne, blir hos Osiander ledet til å dømme om Guds nåde ut fra den indre forvandlingen som guddommen i ham har virket. Slik kommer vissheten om syndenes forlatelse til å hvile på helliggjørelsen og de gode gjerningene, akkurat som hos romerkirken.

(*Osiander innrømmet selv at synden ikke helt forsvinner når Kristus bor i mennesket; han kalte den en uren liten dråpe mot et helt rent hav. Dermed blir mennesket overlatt til stadig uvisshet om Kristi innvåning*

er slik at det kan trøste seg med saligheten. Melanchthon kalte læren et svermeri som formørker Guds Sønns velgjerninger og ødelegger den sanne trøst.)

Konkordieformelen gjorde derfor rett i å ta stilling mot Osiander på alle punkter. Den holder fast ved den rettslige handlingen: «Ordet ‹rettferdiggjøre› betyr her å erklære rettferdig og fri for synder og regne en fri for syndenes evige straff, for Kristi rettferdighets skyld, som Gud tilregner troen.» (*Også der Apologien kaller rettferdiggjørelsen å gjøre rettferdig eller gjenfødelse, holder den fast ved den rettslige handlingen. Den sier uttrykkelig: Troen alene gjør en urettferdig rettferdig, det vil si tar imot syndenes forlatelse.*)

Om Kristi innvåning lærer Konkordieformelen at hele den hellige treenighet riktignok bor i de utvalgte ved troen og driver dem til gode gjerninger. Men den skiller denne innvåningen fra troens rettferdighet: «En slik innvåning av Gud er ikke troens rettferdighet, som Paulus kaller Guds rettferdighet, og for dens skyld blir vi erklært rettferdige for Gud. Den følger etter troens rettferdighet, som går foran.» Troens rettferdighet er «ikke noe annet enn syndenes forlatelse og at Gud nådig tar imot de fattige syndere, bare for Kristi lydighets og fortjenestes skyld».

Kristus har vunnet denne rettferdigheten i sitt liv på jorden, og den forutsetter begge naturene.

Derfor legger Konkordieformelen vekt på Kristi person som Gud og menneske: «Hele Kristi persons hele lydighet, som han har vist Faderen for oss helt til den mest vanærende død på korset, blir tilregnet oss som rettferdighet. For den menneskelige natur alene kunne ikke gjøre fyllest for hele verdens synd, og guddommen alene kunne ikke mekle mellom Gud og oss.» Slik forstår vi «at all vår rettferdighet skal søkes utenfor oss og står bare på Herren Kristus». Den Hellige Ånd bærer den fram for oss ved evangeliet og sakramentene, og ved troen blir den tilegnet og mottatt.

Til sist viser Konkordieformelen at bare slik blir de kristne bevart i den trøsten de trenger, og bare slik blir Kristi fortjeneste og Guds nåde stående urørt: «For at bedrøvede hjerter kan ha en fast og viss trøst, og for at Kristi fortjeneste og Guds nåde skal få den ære de har krav på, lærer Skriften at troens rettferdighet for Gud bare består i nådig forsoning eller syndenes forlatelse. Den blir gitt oss av bare nåde, bare

for Mellommannen Kristi fortjenestes skyld, og bare tatt imot ved troen i evangeliets løfte.»

(*Uten å nevne navn avviser den tredje artikkelen to villfarelser: at Kristus bare etter guddommen er vår rettferdighet når han bor i oss ved troen – det var Osiander – og at han bare etter den menneskelige natur er vår rettferdighet – det var Stancarus. Det er ingen grunn til å vise Osiander mer sympati enn Stancarus. Osianders lære hviler på spekulasjonen om at Guds vesen søker å senke seg ned i menneskeheten; derfor lærte han at Guds Sønn ville blitt menneske også om menneskene ikke hadde falt. Kristi fyllestgjørelse kunne strykes av systemet hans uten at det mistet noe vesentlig. Luther så med stor uro på Osianders lære. I Nürnberg ville Osiander bare godta privat skriftemål og privat avløsning og kjempet mot den allmenne avløsningen. Det viste at han ikke trodde på en objektiv forsoning og et objektivt evangelium. Luther svarte: «Evangeliet selv er en allmenn avløsning, for det er et løfte som alle og hver enkelt skal ta til seg etter Guds befaling.» Likheten mellom Osiander og Luther ligger bare i visse uttrykk som de bruker i ulik mening. Luthers hele lære om rettferdiggjørelsen hviler på Kristi rettferdighet utenfor oss, mens Osiander kalte alle dem vranglærere som ikke satte den kristnes rettferdighet i Kristus i oss, det vil si i at hans guddommelige natur bor i oss.*)

Rettferdiggjørelsen skjer ved troen alene

c. Rettferdiggjørelsen skjer *sola fide*, «ved troen alene». Dette «alene» stenger selvsagt ikke Guds nåde, Kristi fortjeneste og nådemidlene ute fra rettferdiggjørelsen, slik romersk-katolske teologer spissfindig har innvendt. Tvert imot er nettopp disse forutsetningen for «ved troen alene». Fordi vi blir rettferdiggjort av nåde, for Kristi skyld og ved evangeliet, blir vi også rettferdiggjort ved troen alene og ikke ved gjerningene. Ordet «alene» står altså ikke mot Guds nådige vilje, mot Kristi fortjeneste eller mot Ordet og sakramentene. Det står bare mot våre egne gjerninger.

Dette lutherske kjennetegnet har bare én mening og ett formål. Det vil holde fast at troen er det eneste middelet hos mennesket som tar imot (*medium lēptikon*), og skille menneskets gjerninger ut fra rettferdiggjørelsen. Det gjør Skriften selv med stor kraft når den sier: «ved tro, uten lovgjerninger» (Rom 3,28), og: «ved tro på Kristus og ikke av lovgjerninger» (Gal 2,16).

Konkordieformelen sier det samme. Ingenting i eller ved mennesket må gjøres til middel eller redskap for rettferdiggjørelsen – verken det som går forut for troen, som angeren, eller det som følger etter, som den begynte rettferdighet i gjerningene.

Den sanne anger må gå forut, og Den Hellige Ånd blir gitt dem som er rettferdiggjort, så de blir fornyet og elsker Gud og nesten. Men hvis artikkelen om rettferdiggjørelsen skal holdes ren, må ingen av delene blandes inn i den som om den trengte dem. Verken anger eller kjærlighet eller noen annen dyd, men bare troen er det middelet vi tar imot Guds nåde, Kristi fortjeneste og syndenes forlatelse med.

Den som fornekter troen *alene*, fornekter også troen. For Skriften setter troen opp mot gjerningene når den taler om rettferdiggjørelsen: «ved tro, uten lovgjerninger» (Rom 3,28); «Den derimot som ikke har gjerninger, men tror på ham som rettferdiggjør den ugudelige, han får sin tro tilregnet som rettferdighet» (Rom 4,5).

Hos Paulus er tro og gjerninger motsetninger som utelukker hverandre. Med andre ord: Tro og gjerninger skal ikke legges sammen i rettferdiggjørelsen; gjerningene skal trekkes fra. Bengel gjør det til et regnestykke ved Rom 3,28: «To ting kommer i betraktning: tro og gjerninger. Gjerningene blir utelukket. Da står troen alene igjen. Én trukket fra to blir én.»

Hit hører Luthers forsvar for at han i Rom 3,28 oversatte «ved troen alene». Romersk-katolske teologer har sagt at lutheranere og katolikker nok kunne bli enige om rettferdiggjørelsen, bare lutheranerne ville stryke dette «alene». En katolsk forfatter skrev nylig at uten det anstøtelige «alene» kunne artikkelen i Den augsburgske bekjennelse forstås på katolsk vis. Det samme sa Eck alt på 1500-tallet.

Melanchthon skrev fra Augsburg i 1530 til Luther at Eck hakket på ordet «alene», men ikke hadde fordømt selve læren; han var blitt tvunget til å bekjenne at rettferdigheten med rette tilskrives troen. Luther svarte: «Du skriver at Eck er blitt tvunget av deg til å bekjenne at vi blir rettferdiggjort ved troen. Å, om du bare hadde tvunget ham til ikke å lyve!»

Luther hadde helt rett. Eck ville stryke «alene» og heller si at mennesket blir rettferdig «ved nåden og troen». Slik fikk han rom til å forstå «nåde» som den inngytte nåden (nåde som en kraft eller

egenskap Gud gir mennesket), det vil si de gode gjerningene, og ikke som Guds nådige sinnelag.

Uttrykket «ved nåden og troen» betydde da for Eck: Mennesket blir rettferdig for Gud ved de gode gjerningene og troen. Men «alene» ved siden av troen stenger den inngytte nåden og gjerningene ute. Det tvinger oss til å forstå «nåden» i rettferdiggjørelsen som Guds nådige sinnelag for Kristi skyld, det vil si syndenes forlatelse for Kristi skyld. Også Melanchthon så Ecks knep, for han la til i brevet: «Men narren forstår ikke ordet nåde.» Gerhard sier: «Ordet *alene* avslører motstandernes list. Derfor hater de det så.»

Luther viser også at Skriften selv taler slik. Om Gal 5,6 sier han: Paulus sier ikke «troen som rettferdiggjør ved kjærligheten», men «troen som er virksom ved kjærligheten». Gjerningene kommer av troen gjennom kjærligheten, men mennesket blir ikke rettferdiggjort ved kjærligheten. Og om Rom 1,17: Den Hellige Ånd kunne godt ha sagt at den rettferdige lever av den tro som er formet av kjærligheten, men han sa med vilje bare: «Den rettferdige av tro, skal leve.»

Men også her må vi minne om at intet uttrykk til syvende og sist er sikret mot misbruk, heller ikke «ved troen alene». Selv rasjonalistene har påstått at deres moral og dydslære kommer til uttrykk i *sola fide* de forsto «troen alene» som det indre i motsetning til det ytre.

Også synergistene, både de gamle og de nye, har brukt uttrykket (synergisme er læren om at mennesket medvirker til sin omvendelse). Men når de gjør troen til en moralsk handling, en rett holdning eller et selvvalg, regner de selve troen blant menneskets ytelser. Da holder de verken fast ved troen eller ved troen alene slik Skriften mener det.

Selv de nyere «opplevelsesteologene» bruker ennå *sola fide*, enda de har oppgitt alt det ordet forutsetter: Kristi stedfortredende fyllestgjørelse (det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden) og rettferdiggjørelsen ved evangeliets ord. Det Luther sier om svermerne, gjelder hele den moderne teologien: «De har ikke lært annet av oss enn å si ordene etter; selve saken holder de ikke fast.»

Gjerningene trengs ikke til stede, og rettferdiggjørelsen har ingen grader

d. Rettferdiggjørelsen krever heller ikke at de gode gjerningene er til stede. Riktignok har troen alltid de gode gjerningene med seg. Denne

sannheten må også stadig innskjerpes når vi skal advare mot kjødelig sikkerhet eller en innbilt tro, slik Paulus gjør: «Ransak dere selv om dere er i troen! Prøv dere selv!» (2 Kor 13,5).

Men å si at gjerningene må være til stede for at en skal bli rettferdiggjort, er et grovt brudd med Skriftens lære. Selv om de som fant på uttrykket, mente det godt og ville advare mot en innbilt tro, kan uttrykket på ingen måte godtas.

Skriften lærer at gjerningene slett ikke kommer i betraktning i rettferdiggjørelsen, fordi rettferdiggjørelsen er helt uavhengig av dem. Da trenger heller ikke gjerningene å være til stede. Den som krever at gjerningene skal være der for at en skal bli rettferdiggjort, gir dermed opp Skriftens lære om at rettferdiggjørelsen skjer uten lovgjerninger – om han vet hva han sier. I praksis kan det gale uttrykket bare føre til tvil om Guds syndsforlatelse, enda den er fullt ut til stede ved Kristus og blir budt fram i evangeliet.

Det hjelper ikke at noen har skilt mellom gjerningenes fortjeneste og deres nærvær og sagt: Det er ikke de gode gjerningenes fortjeneste som trengs til rettferdiggjørelsen, bare at de er til stede. For også da våger ikke den forskrekkede synderen å gripe i tro den syndsforlatelsen som Kristus har vunnet og evangeliet byr fram. Han vil i stedet se seg om etter de gjerningene som visstnok må være til stede. Kort sagt: Med denne talemåten er rettferdiggjørelsen i praksis flyttet over på lovens område.

Konkordieformelen gjør derfor rett når den regner påstanden om at gjerningene må være til stede, blant de vranglærene som skal forkastes. Dogmatikerne sier det treffende: Troen er aldri alene, men den rettferdiggjør alene.

e. Rettferdiggjørelsen har ingen grader. Den skjer ikke trinnvis og kan ikke være mer eller mindre. Der den er, er den fullkommen, fordi den består i syndenes forlatelse (Rom 4,7–8). Den har Kristus vunnet fullt ut, og evangeliet lover den (Luk 24,47). Den som tror evangeliet, har altså hele rettferdiggjørelsen. Derfor bekjenner de troende: «han tilga oss alle våre overtredelser» (Kol 2,13), og: «Da vi nå er rettferdiggjort av tro, har vi fred med Gud» (Rom 5,1). Freden med Gud forutsetter at rettferdiggjørelsen ikke er delvis, men fullstendig.

Luther sier at rettferdiggjørelsen ved troen ikke kommer «stykkevis», men «i én haug»: «Rettferdiggjørelsen kommer ikke av gjernin-

ger, men av troen alene, uten alle gjerninger, ikke stykkevis, men i én haug. For testamentet har alt i seg: rettferdiggjørelse, salighet, arv og det høyeste gode. Det blir eid helt på én gang, ikke stykkevis, ved troen.»

Troen har grader, men den svake troen rettferdiggjør like fullstendig som den sterke. Luther sier: «Selv om Peter har en sterkere tro enn jeg, er det likevel den samme troen på Kristus. Den som får tak i ham, har ham helt, enten han griper ham sterkt eller svakt.»

Den som med Roma regner med grader i rettferdiggjørelsen eller taler om at den kan økes, viser at han ikke lærer en rettferdiggjørelse ved troen på Kristus, men ved en rettferdighet som bor i mennesket selv (*iustitia infusa*). Da har han gitt opp den kristne læren om rettferdiggjørelsen. Etter romersk lære er rettferdiggjørelsen en prosess som strekker seg over hele livet og videre inn i skjærsilden. Konsilet i Trient lærer at troen bare er begynnelsen og roten.

Først kommer en forberedelse: en historisk tro på det Gud har åpenbart (ikke troen på syndenes forlatelse for Kristi skyld, som kalles formastelig), frykt for Guds vrede, håp om nåde, begynnende kjærlighet til Gud, anger og forsett om å la seg døpe og holde Guds bud.

Deretter følger «selve rettferdiggjørelsen». Den er ikke bare syndenes forlatelse, men også helliggjørelse og indre fornyelse – ikke en rettferdigerklæring, men en indre forvandling av en urettferdig til en rettferdig. Alt skjer under menneskets medvirkning, og likevel kan ingen vite sikkert at Gud er ham nådig. Kort sagt lærer Roma at Kristus har fortjent så mye for oss at vi selv kan fortjene saligheten.

Også protestanter har lært en trinnvis rettferdiggjørelse, blant dem alle nyere teologer som gjør troen i rettferdiggjørelsen til en «spire» eller «begynnelse» til en senere moralsk utvikling. Både romersk-katolske teologer og enkelte protestanter har med urette vist til Luk 7,36 ff. som bevis for en trinnvis rettferdiggjørelse. Det skal vi se nærmere på under avsnittet om rettferdiggjørelsen av gjerninger.

Syndenes forlatelse er hele rettferdiggjørelsen

f. Syndenes forlatelse betegner hele rettferdiggjørelsen, ikke bare en del av den. Apologien sier: «Å få syndenes forlatelse er å bli rettferdiggjort.» Konkordieformelen sier: «Ordet ‹rettferdiggjøre› betyr

i denne artikkelen å frikjenne, det vil si å erklære fri for synder», og enda klarere at troens rettferdighet består «bare i nådig forsoning eller syndenes forlatelse». Dette er helt etter Skriften.

I Rom 4,6–8 setter Paulus «tilgi synd» og «ikke tilregne synd» i stedet for «rettferdiggjøre», og dermed betegner han hele rettferdiggjørelsen. Derfor var det ingen god lære når noen lutherske lærere ville dele rettferdiggjørelsen i to akter: først tilregnelsen av Kristi fortjeneste og så syndenes forlatelse, eller omvendt. Tilregnelsen av Kristi fortjeneste er i sak det samme som syndenes forlatelse, og hvert av uttrykkene kan alene uttrykke hele rettferdiggjørelsen.

Romersk-katolske teologer, unitarer, svermere og nyere teologer har nektet at en kan tale om at Kristi rettferdighet blir tilregnet. De vil gjerne innrømme at troen blir regnet som rettferdighet, men da forstår de troen som kjærlighet, lydighet eller en spire til helliggjørelse.

At de tar feil, viser Rom 5,19 klart: «så skal også de mange stilles fram som rettferdige ved den enes lydighet.» Slik Adams synd gikk over på «de mange» ved tilregnelse, så de ble stilt fram som syndere, slik går også Kristi rettferdighet over på «de mange» ved tilregnelse, så de blir stilt fram som rettferdige. Også i 1 Joh 2,1 bygger Kristus sin forbønn for de kristne som synder, på at han er «Den Rettferdige» og dekker dem med sin rettferdighet.

Det er omstridt om «Guds rettferdighet» i Rom 1,17 betyr den rettferdighet som gjelder for Gud, eller den som kommer fra Gud. Grammatisk er begge mulige, og begge uttrykker tanker fra Skriften. Men Luthers forståelse, «den rettferdighet som gjelder for Gud», har mest for seg, særlig på grunn av 2 Kor 5,21: «for at vi i ham skal bli rettferdige for Gud». Tillegget «av tro», som står i motsetning til «av gjerninger», utelukker enhver tolkning som gjør den til en rettferdighet som bor i oss.

Luther taler helt etter Skriften når han stadig sier at de kristnes rettferdighet for Gud heter «syndenes forlatelse». Kristi fortjeneste kommer da fullt til sin rett som forutsetningen for syndsforlatelsen. For når vi spør hvorfor Gud tilgir oss synden og rettferdiggjør oss, svarer Skriften: «ved forløsningen i Kristus Jesus» (Rom 3,24) og «ved den enes lydighet» (Rom 5,19).

Derfor sier Konkordieformelen, som ordner begrepene nøye: For at Kristi fortjeneste og Guds nåde skal få den ære de skal ha, lærer Skriften at troens rettferdighet for Gud bare består i nådig forsoning eller syndenes forlatelse. Den blir gitt oss av nåde for Mellommannen Kristi fortjeneste alene, og vi tar imot den bare ved troen på evangeliets løfte.

Den augsburgske bekjennelse ordner det på samme måte: Vi får syndenes forlatelse og blir rettferdige for Gud av nåde, for Kristi skyld, ved troen, når vi tror at Kristus har lidt for oss, og at synden blir oss tilgitt for hans skyld.

Skriften kaller det troen griper, med mange navn, men de må ikke misbrukes til å dele det opp. Enten det kalles Kristus (Rom 3,22), Gud (Rom 4,3), Kristi rettferdighet (1 Joh 2,1), Kristi blod og død, hans oppvekkelse fra de døde (Rom 10,9; 4,24), hans navn (1 Joh 5,13), Guds vitnesbyrd om sin Sønn (1 Joh 5,10) eller evangeliet (Rom 1,16), mener Skriften alltid det samme.

Det er Kristus, i den grad han ved sin stedfortredende fyllestgjørelse (det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden) har vunnet syndenes forlatelse for menneskene. Det er Gud, i den grad han er menneskene nådig for Kristi skyld. Det er evangeliet, i den grad det er «Guds nådes evangelium» (Apg 20,24) og «fredens evangelium» (Ef 6,15). Kort sagt: Det er alltid den nådige syndsforlatelsen for Kristi skyld.

Den augsburgske bekjennelse sier at den sanne tro ikke bare tror «historien», at Kristus har lidt og er stått opp. Den tror også historiens virkning og frukt, nemlig denne artikkelen: syndenes forlatelse. Også djevlene og de ugudelige tror historien. Luther minner om at vi bare ber den andre trosartikkelen rett når vi ved hvert ledd legger til: «for meg», det vil si til syndenes forlatelse. Evangeliet, dåpen og nattverden er bare nådemidler fordi de først og fremst byr fram og gir syndenes forlatelse for Kristi skyld.

Her må vi gjøre oppmerksom på et avvik fra Skriften og bekjennelsen som finnes hos en del lutherske teologer. Skriften og bekjennelsen bruker uttrykkene Kristus, Kristi rettferdighet, lydighet, lidelse og fortjeneste, syndsforlatelsen og rettferdiggjørelsen om hverandre når de beskriver det den rettferdiggjørende troen griper. Men særlig senere teologer ville skille mellom Kristi fortjeneste som «det rett-

ferdiggjørende gode» (*bonum iustificum*) og selve rettferdiggjørelsen eller syndsforlatelsen. Bare Kristi fortjeneste, ikke selve syndsforlatelsen, skulle være det troen griper. Det var særlig dette Walther tenkte på når han talte om en «formørkelse» av rettferdiggjørelseslæren hos de senere lutherske lærerne.

Hvis dette skillet virkelig ble gjennomført – og heldigvis skjer ikke det alltid – ville følgen i praksis bli denne: Syndenes forlatelse kunne ikke troes direkte på grunnlag av nådeløftet i nådemidlene. Den kunne bare sluttes indirekte, ved at en først så etter om en hadde troen.

Med andre ord: Når en synder som loven har rammet, spør: «Tilgir Gud meg mine synder?», skulle vi ikke vise ham til syndsforlatelsen som evangeliet forkynner. Vi måtte først la ham prøve seg selv om han allerede har troen på «det rettferdiggjørende gode». Da kom troen, så langt den rettferdiggjør, ikke til å hvile på nådeløftet i nådemidlene, men på seg selv.

Dermed er den rette grunnsetningen gitt opp: at den direkte troen, som griper løftet, er nok til rettferdiggjørelsen, og at det ikke trengs en tro som ser tilbake på seg selv. Av samme grunn skal heller ikke avløsningen gis på vilkår. Det ville gjøre også dåpen og nattverden betinget og bygge visshet om syndenes forlatelse på den skriftendes anger og tro i stedet for på det objektive nådeløftet for Kristi skyld.

For å verne mot denne villfarelsen satte Walther inn en lang rekke sitater i sin utgave av Baiers lærebok. De viser til nådemidlene som det middelet Gud bruker i rettferdiggjørelsen, og til den «allmenne rettferdiggjørelsen som alt har skjedd» som grunnen for rettferdiggjørelsen ved troen. Om Baiers framstilling skrev han i margen: «Middelet fra Guds side – nådemidlene, løftet – mangler i hele framstillingen. Bare ut fra læren om den allmenne rettferdiggjørelsen som alt har skjedd, forstår en hvorfor troen gjør rettferdig. Det mangler også her.»

Carpzov skriver at syndenes forlatelse kan betraktes på to måter. Den er vunnet av Kristus og blir i Ord og sakrament budt fram som et gode Gud har lovt og bestemt for synderne. Og den er allerede tatt imot og blir eid ved troen.

I den første betydningen er den det troen griper når den rettferdiggjør. I den andre er den også det troen er rettet mot, men da gleder troen seg over den forlatelsen den alt har fått. Det er den første betyd-

ningen bekjennelsen mener når den sier at troen griper syndenes forlatelse; Apologien kaller den «den lovede barmhjertigheten».

Slik tilbakeviser Carpzov også en innvending fra romersk-katolsk side. De ser en selvmotsigelse i at rettferdiggjørelsen etter luthersk lære både er det troen griper, og skjer ved troen. Men her er det ingen motsigelse; det ene krever tvert imot det andre. Fordi rettferdiggjørelsen eller syndsforlatelsen er vunnet av Kristus og blir budt fram i evangeliet som det troen skal gripe, skjer den ved troen og ved intet annet enn troen.

Rettferdiggjørelsen av gjerninger

Skriften lærer også en rettferdiggjørelse av gjerninger. Det er den rettferdiggjørelsen som skjer og skal skje for mennesker. Rettferdiggjørelsen for Gud skjer alltid uten lovgjerninger, ved troen (Rom 3,20.28). Mennesker kan ikke iaktta den, for ingen kan se troen i hjertet. Derfor er det Guds vilje og ordning at vi mennesker dømmer om andres rettferdiggjørelse eller nådestand etter gjerningene, de synlige fruktene av troen. Apologien sier: «Troen i hjertet kan en ikke vise andre uten ved fruktene; de beviser troen i hjertet for menneskene.»

Slik sier Kristus til synderinnen om hennes rettferdiggjørelse for Gud: «Din tro har frelst deg. Gå bort i fred!» (Luk 7,50). Men for fariseeren Simon beviser han kvinnens rettferdiggjørelse ut fra hennes gjerninger: «Hennes mange synder er henne forlatt, derfor elsker hun meget» (Luk 7,47). Luther viser at den samme ordningen gjelder og skal gjelde i kirken også nå: «Slik blir også syndere i kirken løst offentlig når de viser rette frukter av omvendelse. For de som åpenbart blir i syndene og ikke viser at de har omvendt seg, kan ikke løses offentlig.»

Denne ordningen må den kristne menighet holde fast ved med stort alvor. Når de kristne gjerningene åpenbart mangler, skal den ikke godta at noen viser til troen i hjertet, men kreve rettferdiggjørelse av gjerninger. I den grad menigheten unnlater å kreve dette av sine medlemmer, bryter tuktløsheten inn, og menigheten slutter å være et lys for verden og et salt for jorden omkring seg.

Hele Skriften lærer rettferdiggjørelsen av gjerninger: «Av dette skal alle kjenne at dere er mine disipler, om dere har kjærlighet til

hverandre» (Joh 13,35); «For etter dine ord skal du bli kjent rettferdig, og etter dine ord skal du bli fordømt» (Matt 12,37).

Men ikke bare andre mennesker – også hver kristen selv skal kunne lese en rettferdiggjørende dom ut av sine gjerninger. Det sier Skriften i ord som disse: «Vi vet at vi er gått over fra døden til livet, fordi vi elsker brødrene» (1 Joh 3,14); «Ved dette vet vi at vi har lært ham å kjenne, om vi holder fast på hans bud» (1 Joh 2,3); «Vær derfor desto mer ivrige, brødre, etter å gjøre deres kall og utvelgelse fast!» (2 Pet 1,10); «For dersom dere tilgir menneskene deres overtredelser, da skal også deres himmelske Far tilgi dere» (Matt 6,14).

Apologien sier om det siste stedet: Kristus knytter ofte løftet om syndenes forlatelse til de gode gjerningene. Det er ikke fordi gjerningene skal være soning, for de følger etter forsoningen. Det er av to grunner. Den ene er at gode frukter nødvendigvis må følge; han minner altså om at det er hykleri og falsk omvendelse om de ikke følger.

Den andre er at vi trenger ytre tegn på et så stort løfte, for den engstelige samvittigheten trenger trøst på mange måter. Det samme løftet er skrevet og malt i de gode gjerningene, slik det er i dåpen og nattverden, så de minner oss om å tro fastere.

Vi minner her om Den Hellige Ånds dobbelte vitnesbyrd. Det indre vitnesbyrdet gir Ånden når han virker troen på den nåde som er til stede ved Kristus og blir budt fram i evangeliet; nåden er da Guds nådige sinnelag for Kristi skyld. Det ytre vitnesbyrdet gir han når han driver troens frukter fram i oss og ut fra oss: kjærligheten til Gud og hans ord og til nesten, tålmodigheten, ydmykheten og så videre. Nåden er da den nåde Gud virker i oss. Dette ytre vitnesbyrdet om vår nådestand i de gode gjerningene skal vi sette svært høyt.

Men våre gode gjerninger er flekket av synd, på grunn av «synden som henger så fast ved oss» (Hebr 12,1). «Dersom vi sier at vi ikke har synd, da bedrar vi oss selv» (1 Joh 1,8).

Derfor driver nettopp blikket på rettferdiggjørelsen av gjerninger oss til stadig å søke tilflukt i rettferdiggjørelsen for Gud, den som skjer uten gjerninger. De to må holdes skarpt fra hverandre. Den som blander rettferdiggjørelsen av gjerninger inn i rettferdiggjørelsen for Gud, mister rettferdiggjørelsen for Gud (Gal 5,4) og høster forbannelsen (Gal 3,10). For vi vet, sier apostelen, at et menneske ikke blir rettferdiggjort av lovgjerninger, men ved tro på Kristus Jesus (Gal 2,16).

Luther skiller mellom to slags syndsforlatelse eller rettferdiggjørelse, en «innvendig» og en «utvendig». Den innvendige skjer ved evangeliets nådeløfte og troen som griper det; det er rettferdiggjørelsen for Gud. Den utvendige skjer ved de kristnes gode gjerninger. De er følge og frukt av den innvendige rettferdiggjørelsen, de kan sees av mennesker, og slik gjør de den innvendige kjent; det er rettferdiggjørelsen for mennesker.

Om Matt 6,14 skriver Luther at Peter vil at vi skal gjøre kallet og utvelgelsen fast ved å vise gjerningene, så treet kjennes på fruktene. «For der det er en rett tro, følger det visselig også gode gjerninger. Slik er et menneske rettferdig både utvendig og innvendig, både for Gud og for folk.»

Er det ikke vanskelig å finne seg til rette i Skriften, når den på en rekke steder så bestemt stenger gjerningene ute fra rettferdiggjørelsen og så på mange andre steder lærer en rettferdiggjørelse av gjerninger? Slett ikke. Når Skriften lærer rettferdiggjørelsen av gjerninger, lærer og stadfester den nettopp rettferdiggjørelsen ved troen alene.

Ser vi nærmere på de gjerningene dommen bygger på, finner vi at de springer ut av troen og har troen som forutsetning. De er takkoffer for den syndsforlatelsen en allerede har fått ved troen. Det er gjerninger som bare de kan gjøre som allerede er blitt rettferdige for Gud ved troen alene.

Der Skriften taler om rettferdiggjørelse av gjerninger, lærer den derfor aldri «den nakne gjerning» og glemmer troen. Den lærer alltid troen som det eneste som gjør oss rettferdige for Gud. Apologien sier: Når teksten sier at det evige liv blir gitt dem som har gjort det gode, viser den at det blir gitt dem som alt er blitt rettferdige ved troen på Kristus.

Vi kan derfor ikke innrømme at det er en motsigelse som må jevnes ut, når Skriften på den ene siden tilskriver troen rettferdiggjørelsen og stenger gjerningene helt ute, og på den andre siden knytter rettferdiggjørelsen også til gjerningene.

Rettferdiggjørelsen av gjerninger, forstått slik Skriften mener den, fører alltid til og innskjerper den rettferdiggjørelsen som skjer uten gjerninger. For så snart et menneske ser seg om etter de gjerningene Skriften knytter dommen til, merker det at bare den som er rettfer-

diggjort ved tro uten gjerninger, kan gjøre dem. Derfor kunne Luther si om dem som hardnakket satte Luk 7,47 opp mot rettferdiggjørelsen ved troen: «De skal en sky som mennesker med forvirret sinn.»

Hit hører også det Luther sier om troen betraktet for seg selv og troen slik den viser seg i gjerningene. Som gartneren taler om et tre, snart som det er uten frukt, snart som det bærer frukt, slik taler Den Hellige Ånd i Skriften snart om troen for seg selv, snart om troen slik den er blitt «kjød» i gjerninger.

Når Skriften taler om rettferdiggjørelsen, som i Romerbrevet og Galaterbrevet, taler den om troen for seg selv. Når den taler om lønn og gjerninger, som i Gal 5,6, «tro, virksom ved kjærlighet», taler den om den troen som virker. Da taler den alltid om et troende gjøre, og alt som blir tilskrevet gjerningene, tilkommer troen. Apologien sier også at Jakob «taler om gjerninger som følger troen», og at han refser late kristne som innbilte seg at de hadde troen, enda de var uten tro.

Rettferdiggjørelsen og skillet mellom lov og evangelium

Den kristne læren om rettferdiggjørelsen faller i sak sammen med skillet mellom lov og evangelium. Vi lærer bare kristent om rettferdiggjørelsen når vi lærer den ut fra evangeliet alene. Loven må da stenges ute fra rettferdiggjørelsen som om det slett ikke fantes noen lov som stiller moralske krav til mennesket og truer overtrederne. Det krever Skriften.

I Det nye testamente er rettferdigheten for Gud åpenbart «uten loven», som en rettferdighet «ved tro på Jesus Kristus», og Det gamle testamente vitner om den (Rom 3,21–22). Slik skjer den også hver gang et menneske blir rettferdig for Gud: «ved tro, uten lovgjerninger» (Rom 3,28). Et menneske blir enten rettferdig for Gud uten loven, eller det blir slett ikke rettferdig.

Riktignok går en virkning av loven forut for rettferdiggjørelsen. Ved loven kommer erkjennelse av synd (Rom 3,20), og samvittighetens redsel er en nødvendig forberedelse for evangeliets virkning. Dette må vi holde fast mot antinomismen, læren om at loven ikke skal forkynnes for de kristne.

Men syndenes forlatelse eller rettferdiggjørelsen kommer bare av evangeliet, og derfor skal den også bare læres ut fra evangeliet. Loven

må skilles helt ut, «rent». Ikke det minste lovkrav må blandes inn i rettferdiggjørelsen: «En liten surdeig syrer hele deigen» (Gal 5,9). Paulus sier dette om læren om rettferdiggjørelsen, og i 1 Kor 5,6 om livet.

Vi minner igjen om Luthers ord om at syndenes forlatelse ikke en gang må gjøres avhengig av et fadervår. Da ble syndsforlatelsen flyttet over på lovens område og ble helt uviss, for ingen kristen kan be et fadervår i fullkommen tro så lenge kjødet henger ved ham.

Luther forteller om Bernhard av Clairvaux, som veddet en hest med en venn som mente det var lett å be et fadervår uten å tenke på noe annet. Før vennen var kommet forbi første bønn, tenkte han på om han også skulle få sal og bissel til hesten. «Kan du be et fadervår uten andre tanker,» sier Luther, «så vil jeg holde deg for en mester. Jeg kan det ikke.»

Apologien viser helt fra begynnelsen at denne læren er kristen fordi den skiller skarpt mellom lov og evangelium. Skillet er grunnvollen i den kristne rettferdiggjørelseslæren og samtidig middelet til å gjendrive motstanderne. Motstanderne, de romersk-katolske, lærer rettferdiggjørelsen ut fra loven og ikke bare ut fra evangeliet eller løftet. Derfor tar de så grovt feil i den kristne lærens hovedartikkel, håner Kristi fullkomne fortjeneste og lar samvittighetene gå til grunne uten trøst. De vet ikke noe om evangeliet, sier Apologien; de er bare lovlærere og ikke evangeliets lærere.

Konsilet i Trient forbanner alle som ikke blander loven inn i evangeliet: Forbannet er den som mener at evangeliet er et bart og ubetinget løfte om evig liv, uten vilkår om å holde budene.

Loven kan blandes inn i rettferdiggjørelsen på mange måter. **1.** Det skjer når den naturlige rettskaffenhet eller noe annet som det naturlige mennesket kan, blir gjort til årsak eller medårsak til at det får nåde, eller til en «forklaringsgrunn» for det. Slik lærer alle pelagianere, semipelagianere og synergister: «Når et menneske gjør så mye det kan, gir Gud ham sikkert sin nåde.» Synergisme er læren om at mennesket medvirker til sin omvendelse.

2. Det skjer når den rettferdiggjørende troen selv blir forstått som dyd, moralsk handling, selvbestemmelse eller rett holdning, og når rettferdiggjørelsen tilskrives troen fordi den er begynnelsen, spiren eller kilden til helliggjørelsen og de gode gjerningene. Konkor-

dieformelen forkaster at troen rettferdiggjør bare i begynnelsen eller delvis, og at vår fornyelse eller kjærlighet fullfører rettferdiggjørelsen for Gud.

3. Det skjer når troen i rettferdiggjørelsen blir forstått som en gjerning loven krever, slik som kjærlighet, lydighet eller kyskhet. Kardinal Sadoleto mente at den som tror, har oppfylt første del av loven og dermed har begynnelsen til rettferdigheten. Luther svarte at Sadoleto ikke forsto noe av saken: Troen er løftets gjerning eller Den Hellige Ånds gave. Den trengs riktignok for å gjøre loven, men den blir ikke vunnet ved loven og gjerningene.

4. Til loven hører også, som Luther minner om, alle advarsler mot selvbedrag og kjødelig sikkerhet: «Derfor, den som mener seg å stå, han se til at han ikke faller!» (1 Kor 10,12); «Ransak dere selv om dere er i troen! Prøv dere selv!» (2 Kor 13,5). Slike advarsler skal også holdes fram for de kristne, i den grad de er kjødelig sikre.

Men de hører ikke hjemme i rettferdiggjørelsen når en forskrekket synder spør, som fangevokteren i Filippi: «Hva skal jeg gjøre for å bli frelst?» (Apg 16,30). Da skal svaret bare gis fra evangeliet: «Tro på Herren Jesus» (Apg 16,31). Om loven skal vi tie helt, fordi rettferdiggjørelsen er helt uavhengig av loven.

5. Svært ofte skjuler en innblanding av loven seg også i talemåten at rettferdiggjørelsen er betinget av troen. Vi må ikke glemme at ordet «vilkår» kan bety flere ting. Som Luther minner om, finnes det lovens og evangeliets vilkårssetninger. I formen er de like, men i innholdet er de helt motsatte.

Når Guds lovvilje beskrives med setningen «Hvis du holder loven, blir du salig», uttrykker «hvis» en ytelse. Men når Guds nådevilje beskrives med setningen «Hvis du tror evangeliet, blir du salig», betegner «hvis» bare måten eller veien vi får nåden på, aldri en ytelse fra menneskets side. For Skriften setter troen opp mot enhver menneskelig ytelse når det gjelder å få nåde og salighet (Rom 3,28; Gal 2,16). Alle synergister gjør evangeliets vilkårssetninger om til lovens vilkårssetninger.

Vissheten om rettferdiggjørelsen

Rettferdiggjørelsen skjer ved troen på evangeliet, og det er en tro som Gud selv virker ved evangeliet (Rom 10,17; 1 Kor 2,3–5). Derfor er de

troende også visse på at de er rettferdiggjort. Troen selv er denne vissheten, for tro og tvil er motsetninger som utelukker hverandre.

Om Abraham står det: «Men på Guds løfte tvilte han ikke i vantro, men han ble sterk i sin tro … Han var fullt viss på at det Gud hadde lovt, det var han òg mektig til å gjøre» (Rom 4,20–21). Å tvile hører til vantroen og er det motsatte av tro. Luther sier: «Troen er og skal være et fast standpunkt i hjertet, som ikke vakler, gynger, skjelver, spreller eller tviler, men står fast og er viss på sin sak.»

Etter Skriften er det en selvfølge at de troende er visse på sin rettferdiggjørelse. Den vitner både om at Guds egen måte å rettferdiggjøre på har vissheten som mål, og om at de troende faktisk har den. «Derfor fikk han løftet ved tro, for at det kunne være av nåde, slik at løftet kunne stå fast» (Rom 4,16). «Da vi nå er rettferdiggjort av tro, har vi fred med Gud» (Rom 5,1).

I Rom 8,31–39 stiger uttrykket til full visshet: «Hvem vil anklage Guds utvalgte? Gud er den som rettferdiggjør» (v. 33), og: «For jeg er viss på at verken død eller liv … skal kunne skille oss fra Guds kjærlighet i Kristus Jesus, vår Herre» (v. 38–39).

Romersk-katolske teologer har villet si at Paulus her bare taler om sin egen visshet, som han hadde fått ved en særlig åpenbaring, eller at ordet bare betyr en sannsynlig formodning. Men Paulus taler i flertall og bygger vissheten på at Kristus er død, oppreist og går i forbønn for oss. Den som ville forklare hele dette stedet som tvil, er fra vettet, sier Chemnitz.

Vissheten blir ikke motsagt av den tvilen som stadig stiger opp i de kristne. Den kommer fra de kristnes kjød. Som alt kjødets verk skal den derfor ikke roses som dyd, men bekjempes og straffes som synd. «Den som ikke tror Gud, har gjort ham til en løgner» (1 Joh 5,10). Apologien sier: Den som tviler på om syndene blir ham tilgitt, håner Kristus, for han holder sin synd for større og sterkere enn Kristi død og løfte.

Når Skriften formaner oss til ikke å være overmodige, men frykte (Rom 11,20; 1 Kor 10,12), retter den seg heller ikke mot troens visshet, som stoler på Guds nådeløfte, men mot den kjødelige sikkerheten.

Roma erklærer vissheten om rettferdiggjørelsen for umulig og forbanner den. Det gjør Roma for sin gjerningslæres skyld og for å beholde sitt herredømme over sjelene. Når samvittigheten hører at

den skal tvile selv når den griper Kristus i løftet, hoper den opp gjerninger uten ende. Derfra kommer pilegrimsferdene, påkallelsen av helgenene, de overskytende gjerningene, messehandelen og avlaten. Og når samvittigheten likevel ikke finner fast trøst i dødskampen, har en funnet på skjærsilden.

Romerkirkens teologer driver dessuten ordkløveri med ordet «visshet» for å skjule tvilslæren; Bellarmin taler om en «formodet visshet». Den lutherske kirke lærer derimot med den største bestemthet vissheten om nåden og saligheten.

Samtidig avslører den lutherske kirke de villfarelsene som undergraver alt, og som tvilslæren bygger på. **1.** Den objektive forsoningen blir fornektet, det vil si Kristi fullkomne forsoningsoffer, som allerede har forsonet hele menneskeheten fullkomment med Gud. Luther sier at paven befaler oss ikke å se på Gud, som gir løftet, og ikke på Kristus, ypperstepresten, men på våre gjerninger og fortjenester. Da følger nødvendigvis tvil og fortvilelse. Apologien sier: Hvis troen får syndenes forlatelse for kjærlighetens skyld, blir syndsforlatelsen alltid uviss, for vi elsker aldri Gud så fullkomment som vi skal.

2. De objektive nådemidlene blir foraktet: evangeliet, dåpen og nattverden, som byr fram den syndsforlatelsen Kristus har vunnet, så troen kan ta imot den. Luther sier at vår teologi er viss fordi den ikke lar oss se på oss selv, men grunner oss på det som er utenfor oss, på Guds løfte og sannhet, som ikke kan svikte. «Du skal være viss på at dine synder er deg virkelig og visst forlatt ved det ytre ord; for dåpen og Ordet lyver ikke for deg.»

3. Troen blir tolket om til menneskets selvbestemmelse, selvvalg eller rette holdning, i stedet for at den er det ja til evangeliet som Gud virker i hjertet. Derfor lærer også alle de såkalte protestantene, med full konsekvens, tvil i stedet for visshet – alle som fornekter Kristi stedfortredende fyllestgjørelse (det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden), regner med Åndens eller «Kristi persons» virkninger utenom og ved siden av nådemidlene og lærer semipelagianisme og synergisme om hvordan troen blir til. «Selvbestemmelsen» er en menneskelig innbilning, og det er også den visshet som bygges på den.

Vissheten om nåden blir også truet av det gale skillet mellom «det rettferdiggjørende gode» og selve rettferdiggjørelsen. Da er det ikke

lenger syndsforlatelsen – slik Kristus har vunnet den og nådemidlene byr den fram – som troen griper. Troen selv blir gjort til det troen skal se på. Derfor advarer Luther i Den store katekisme mot å gjøre troen til troens grunnvoll. Løftene er årsak til troen, ikke troen årsak til Guds løfter.

Også når det gjelder vissheten om rettferdiggjørelsen, må vi minne om at troen og rettferdiggjørelsen skjer samtidig. Troen forsoner og gjør oss rettferdige for Gud når og i det øyeblikk vi griper løftet ved troen. Den objektive rettferdiggjørelsen går forut for troen, fordi den er det troen griper, og fordi forkynnelsen av den skaper troen (Rom 10,17). Men den subjektive rettferdiggjørelsen kommer verken før eller etter troen i tid; det må vi holde helt fast ved. Hvis vi antok at den kom før eller etter troen, ville vi oppheve «ved troen» og dermed også vissheten om rettferdiggjørelsen.

Pavekirken og læren om rettferdiggjørelsen

Også andre samfunn fornekter den kristne læren om rettferdiggjørelsen. Det gjør alle unitariske samfunn fordi de fornekter at Kristus er Gud, og at han har gjort fyllest i vårt sted. Det gjør også alle protestantiske samfunn som blander den moralske fornyelsen og gjerningene inn i rettferdiggjørelsen. Men pavekirken står i en særstilling. Den forbanner denne læren, og hele dens kirkelige maskineri er innrettet på å sette den hedenske gjerningslæren i stedet og holde den ved like.

Pavekirken driver dette under et ytre skinn av stor kirkelighet og hellighet. Det er et sikkert bevis på at pavedømmet er den Antikrist som 2 Tess 2 beskriver. Under navnet kristen kirke står pavekirken i den størst tenkelige motsetning til Kristus og hans kirke. Apostelen Paulus, som Kristus taler gjennom, lyser forbannelse over alle lærere som forfalsker Kristi evangelium med gjerningslære (Gal 1,8–9). Pavekirken gjør det motsatte: I sin offisielle bekjennelse forbanner den alle lærere som ikke blander gjerningene inn i rettferdiggjørelsen.

Konsilet i Trient forbanner den som sier at den ugudelige blir rettferdiggjort ved troen alene, eller at den nåde som rettferdiggjør oss, bare er Guds velvilje, eller at den rettferdiggjørende troen ikke er annet enn tillit til Guds barmhjertighet, som tilgir syndene for Kristi skyld.

Det står fast at den kristne kirke bare lever og består av og ved den kristne læren om rettferdiggjørelsen. Derfor er pavekirken den største åndelige mordanstalt under kristent navn. Offisielt er de kristne stengt ute av pavekirken. At det likevel finnes kristne under pavedømmet, kommer av at sjeler som loven har rammet, på en eller annen måte blir kjent med evangeliet. Tross pavens forbud og forbannelse setter de da ved Den Hellige Ånds virkning sin lit til Kristus som den eneste som tar bort synden.

Luther skriver at pavedømmet raser mot artikkelen om syndenes forlatelse ved troen på Kristus uten lovgjerninger, den som Peter forkynner med alle profetenes vitnesbyrd. «De kan ikke være Kristi kirke, når de så frekt motsier Peter og hele Skriften, ja, tramper Kristus selv, hodet, under føttene i hans ord.» De er kristenhetens verste fiender, sier han, verre enn noen hedninger eller tyrker.

I foredrag om rettferdiggjørelsen har vi tidligere sagt om pavedømmet: «Kirken kan ikke ha noen større fiende enn pavedømmet. Kirken lever i læren om rettferdiggjørelsen og ved den. Det er den åndelige luften de kristne puster i: ‹Min Gud er meg, en fattig synder, nådig og gjør meg salig, ikke for mine gjerningers og min egen verdighets skyld, men for sin Sønns, Jesu Kristi, min Frelsers skyld, han som ble menneske.› For at denne læren skulle kunne forkynnes, kom Guds Sønn ned fra himmelen og utøste sitt guddommelige blod på korset.»

«Men nettopp denne læren søker paven stadig å rive ut av hjertene på de kristne. Han leder dem med sin falske gudstjeneste til egne gjerninger og til helgenenes gjerninger, og han forbanner læren uttrykkelig. Ja, han forbanner alle som holder for at de blir rettferdige og salige bare av nåde for Kristi skyld. Slik tar han fra de kristne det eneste de kan bli salige ved. Likevel binder han samvittighetene til seg med løgnaktige krefter, tegn og under og med påstanden om at ingen kan bli salig uten å være underlagt paven. Når paven offisielt tar bort læren om rettferdiggjørelsen, tar han altså kirkens åndelige liv fra den.»

«Noen har pekt på en Nero og hans like og villet finne Antikrist der. Andre har pekt på de vantro og erklært dem for Antikrist. Det er sant at en Nero og hans like slaktet de kristne i massevis på det grusomste. Men da kunne de kristne synge frimodig: ‹Herre Jesus, ta imot min ånd!› Og martyrenes blod er blitt kirkens sæd. Men pavedømmet har

nå i tusen år uavbrutt myrdet millioner åndelig, etter først å ha lokket dem til seg under skinn av åndelig omsorg. Hvor tåpelig er det da når en i nyere tid har villet se Antikrist i Napoleon III, og noen for noen år siden til og med i Boulanger! Det er også sant at de åpenbart vantro er rasende fiender av kirken. Men hva de kristne skal mene om de erklærte vantro, vet de; av dem blir de ikke ført bak lyset. Hvorfor søker nesten alle nyere ‹troende› teologer etter Antikrist, mens han driver sitt verk stort og mektig i kirken for øynene på dem? De har ingen levende erkjennelse av læren om rettferdiggjørelsen og av hvor viktig den er for kirken. Jeg må bekjenne av egen erfaring at jeg først ble levende overbevist i min samvittighet om at paven er Antikrist, da jeg på den ene siden forsto hva læren om rettferdiggjørelsen er, og hva den betyr for kirken, og på den andre siden så at pavedømmets egentlige vesen er å fornekte og forbanne denne læren og binde samvittighetene til seg med et skinn av fromhet og påstanden om å være den eneste kirke som frelser.»

Den nyere protestantiske teologien og læren om rettferdiggjørelsen

Allerede Döllinger påpekte i sine foredrag om de kristne kirkenes gjenforening at de fleste nyere protestantiske teologer hadde gått over på romersk grunn i læren om rettferdiggjørelsen. Helt nylig skriver den katolske teologen Joseph Pohle: «Bare den strenge ortodoksien hos de gamle lutheranerne, for eksempel i kongeriket Sachsen og i staten Missouri, holder fortsatt hardnakket fast ved et system som ellers langsomt ville ha gått i glemmeboken.»

Riktignok er den kristne læren om rettferdiggjørelsen ikke så nær ved å forsvinne fra verden som Pohle antyder. De såkalte missourierne finnes ikke bare i Missouri og i Sachsen, men i alle statene i Unionen, i Canada og Sør-Amerika og i alle verdensdeler unntatt Afrika. Dessuten forkynner mange utenfor Missourisynoden og den sachsiske frikirken fortsatt rettferdiggjørelsen ved troen uten lovens gjerninger. Og alle kristne i hele verden tror denne læren, også de kristne som holdes fanget i pavekirkens ytre samfunn.

Men det er sant at den nyere protestantiske teologien har brutt med den kristne læren om rettferdiggjørelsen. Den har gitt opp Skriftens

inspirasjon og dermed Skriften som norm, og nå vil den bestemme den kristne læren ut fra «opplevelsen» og andre subjektive normer.

Vi har sett hva læren om rettferdiggjørelsen forutsetter og rommer: **1.** den objektive forsoningen eller rettferdiggjørelsen, som foreligger ved Kristi stedfortredende fyllestgjørelse (det at Kristus i vårt sted har gjort fullt opp for synden); **2.** at den objektive rettferdiggjørelsen eller syndenes forlatelse blir forkynt og budt fram ved evangeliets ord; **3.** at troen på evangeliets ord blir til ved Den Hellige Ånds virkning i Ordet, uten menneskets medvirkning; **4.** at syndsforlatelsen som evangeliet forkynner, blir tilegnet ved troen alene, uten at «menneskehetens omdannelse» eller troen som «etisk handling» eller «spire til de gode gjerningene» blandes inn.

Den nyere teologien fornekter alt dette – ikke bare den negative, men også den positive. Den bekjemper Kristi stedfortredende fyllestgjørelse som for lovisk og «tinglig». Den lar ikke frelsen bli budt fram ved evangeliets ord alene, men ved den «historiske Kristus» slik han trer fram.

Den lærer synergistisk om hvordan troen blir til, og taler om «selvavgjørelse» og «selvsetting» (synergisme er læren om at mennesket medvirker til sin omvendelse). Og den forstår troen i rettferdiggjørelsen som en moralsk handling, en spire til fornyelse eller et middel til å bli plantet inn i den nye menneskeheten. Og fordi den gjør alt dette, er den like sikkert gått over i den romerske og svermeriske leiren.

Walther sa det slik: En teologi som gjør troen til menneskets egen handling og søker grunnen til at noen blir salige og andre går fortapt, i deres frie avgjørelse, deres holdning eller medvirkning, skiller seg fra den romerske rettferdiggjørelseslæren bare i ordbruken.

Det Ritschl skriver i tre bind om rettferdiggjørelse og forsoning, kan sies i to setninger: Mennesket skal forestille seg at Gud er nådig mot synderne uten Kristi stedfortredende fyllestgjørelse; og mennesket skal øve seg i tro på forsynet, tillit, ydmykhet, tålmodighet og bønn for slik å «oppleve» den personlige vissheten om forsoningen. Men en Guds nåde som ikke har kostet noe, er ikke til.

Noen nyere teologer fornekter den objektive rettferdiggjørelsen. De vil ikke at troen skal ha som innhold at Gud er forsonet, og siterer et ord som tilskrives Melanchthon: Det er en forferdelig ugudelighet å si at syndene er tilgitt alle mennesker, også dem som ikke tror.

Men denne setningen strider direkte mot Skriften: «Det var Gud som i Kristus forlikte verden med seg selv, så han ikke tilregner dem deres overtredelser» (2 Kor 5,19). Og den gjør det umulig å lære en rettferdiggjørelse ved troen. Det er usikkert om Melanchthon skrev stykket, men ordet stemmer med synergismen i hans tenkning. Synergismen innebærer at en fornekter både den objektive forsoningen og troen alene.

Den nyere teologien viser også at den hører hjemme i denne leiren, for den gjentar mistankene derfra mot den kristne læren om rettferdiggjørelsen: Læren er for «juridisk» og «intellektualistisk» og skader helliggjørelsen og de gode gjerningene.

Også her viser vi til at talsmennene for den moderne teologien ikke alltid lever etter teoriene sine. I sitt samfunn med Gud, og særlig i dødsnøden, glemmer de sin «etiske» forståelse av rettferdiggjørelsen. Da finner de sin eneste trøst i Rom 3,28, Joh 3,16, Joh 1,29 og 1 Joh 1,7, og slik gjendriver de seg selv. Men det opphever ikke plikten til å bekjempe teoriene deres med alt alvor. De undergraver selve grunnvollen og er farlig gift for den kristne kirke.

Om Franz Pieper

1852–1931

Franz Pieper (1852–1931) ble født i Carwitz i Pommern og vokste opp i en luthersk familie. Han studerte i Halle og Berlin, men i 1870 utvandret han med moren og brødrene til Amerika. Der fullførte han studiene ved Northwestern University i Wisconsin og ved Concordia Seminary i St. Louis.

Etter noen år som prest ble han i 1878 professor ved Concordia Seminary, og fra 1887 til sin død var han rektor der. Fra 1899 til 1911 var han også president i Missourisynoden. Han var elev av C. F. W. Walther og førte hans arbeid videre.

Piepers hovedverk er «Christliche Dogmatik» i tre bind (1917–1924), en framstilling av hele den kristne troslæren slik Skriften og de lutherske bekjennelsesskriftene lærer den. Rettferdiggjørelsen av nåde, ved troen, for Kristi skyld står i sentrum. Han kaller den «den artikkelen kirken står og faller med». Verket brukes fortsatt i undervisningen av lutherske prester.

På Gamle stier finnes delene om den saliggjørende nåde og om rettferdiggjørelsen ved troen, i forkortet utgave. Lange latinske sitater, fotnoter og det meste av striden med teologer i hans egen tid er utelatt.