



Opgave i BTM2510

Bacheloropgave

15 stp.

Kandidat: Mathias Mikkelsen

Vejleder/faglærer: Peter Søs

Godkendt opgaveordlyd:

Jeg vil i denne opgave redegøre for Luthers antropologi, som den kommer til udtryk i *De homine, Genesis-forelæsningsen* til Gen 1,26-27;2,7;3,1-7 (WA 42,41-53.63-66.106-127) og Luthers prædiken over Rom 11,33-36 (WA 21: 508-522). Efterfølgende vil jeg diskutere konsekvenserne af en Luthersk antropologi i et nutidigt perspektiv, herunder hvordan det er muligt i status corruptionis at fastholde både syndens radikalitet og menneskets skabte godhed i en luthersk teologisk kontekst.

9899 ord eksklusive forside, indholdsfortegnelse og litteraturliste

Fjellhaug International University College

Vår 2023



Indholdsfortegnelse

1	INDLEDNING.....	353
2	PROBLEMFORMULERING	353
3	MATERIALE	353
4	METODE.....	354
5	TEORI.....	354
5.1	REDEFINITION	354
5.2	THE SALVATION-HISTORICAL GRAND NARRATIVE.....	354
5.3	EXTRINSICALLY GROUNDED	355
5.4	GROUNDED IN ONESELF.....	355
6	OUTLINE.....	356
7	DISPUTATIO	356
7.1	FILOSOFIENS MENNESKESYN.....	356
7.1.1	<i>Luthers opgør med skolastikken.....</i>	<i>356</i>
7.1.2	<i>Mennesket som fornuftsvæsen</i>	<i>357</i>
7.1.3	<i>Hvordan er filosofien begrænset?</i>	<i>358</i>
7.1.4	<i>Hvorfor har filosofien ikke denne indsigt?.....</i>	<i>359</i>
7.2	TEOLOGIENS MENNESKESYN	359
7.2.1	<i>Luthers definition af det fuldstændige menneske</i>	<i>359</i>
7.2.2	<i>Retfærdiggørelsen som grundlag for teologiens menneskesyn</i>	<i>360</i>
8	GENESIS-FORELÆSNINGEN.....	361
8.1	LUTHERS OPGØR I GENESIS-FORELÆSNINGEN	361
8.1.1	<i>Gudbilledligheden før Luther.....</i>	<i>361</i>
8.1.2	<i>Luthers opgør med skolastikkens tolkning af Imago Dei</i>	<i>362</i>
8.2	LUTHERS REDEFINITION AF IMAGO DEI	363
8.2.1	<i>Gudbilledligheden henviser til hele mennesket.....</i>	<i>364</i>
8.2.2	<i>Gudsbilledet genoprettes</i>	<i>366</i>
9	PRÆDIKEN OVER EPISTELTEKSTEN ROM 11,33-36 1537	367
9.1	ERKENDELSEN AF GUD GENNEM FORNUFTEN.....	367
9.2	ERKENDELSEN AF DEN TREENIGE GUD GENNEM HELLIGÅNDEN	368
9.2.1	<i>Den treenige Gud åbenbarer sig i frelseshistorien</i>	<i>368</i>
10	DISKUSSION	370
10.1	PRENTER	370
10.2	LØGSTRUP	372
10.3	HVORDAN FASTHOLDE SKABELSENS GODHED OG SYNDENS RADIKALITET?	373
10.3.1	<i>Det gode i menneskelivet.....</i>	<i>374</i>
10.3.2	<i>Det onde i menneskelivet.....</i>	<i>375</i>
11	KONKLUSION.....	376
12	LITTERATURLISTE.....	378



1 Indledning

Luther og den lutherske antropologi er ofte blevet beskyldt for at være utrolig pessimistisk på menneskets vegne, og de senere år er denne debat igen blusset op. Luthers antropologi beskyldes bl.a. for ikke at være relevant i en nutidig kontekst, da Luthers antropologi, med sit arvesyndsbegreb, er for entydigt negativt, hvilket er utroværdigt for et nutidigt menneske, der erfarer, at livet byder på både godt og ondt.¹ Spørgsmålet er, om det er dækkende for Luthers antropologi at reducere den til hans syndsbegreb, som retfærdiggørelseslæren er løsningen på. Har skabelsen ikke en plads i Luthers antropologi, og kan forholdet mellem skabelse og synd hos Luther ikke rumme tilværelsens kompleksitet som både god og ond? På baggrund af ovenstående vil jeg undersøge Luthers antropologi særligt med fokus på forholdet mellem synd og skabelse. Det vil jeg gøre ud fra teksterne *De homine*,² *Genesis-forelæsnings* til: Gen 1,26-27;2,7;3,1-7 (WA 42,41-53.63-66.106-127) og Luthers prædiken over epistelteksten Rom 11,33-36 fra 1537 (WA 21: 508-522). Efterfølgende finder jeg det relevant at diskutere, hvorvidt det er muligt i status corruptionis både at fastholde mennesket som skabt i Guds billede og et radikalt syndsbegreb i lyset af lutherfortolkerne Prenter og Løgstrup.

2 Problemformulering

Jeg vil i denne opgave redegøre for Luthers antropologi, som den kommer til udtryk i *De homine*, *Genesis-forelæsnings* til Gen 1,26-27;2,7;3,1-7 (WA 42,41-53.63-66.106-127) og Luthers prædiken over Rom 11,33-36 (WA 21: 508-522). Efterfølgende vil jeg diskutere konsekvenserne af en Luthersk antropologi i et nutidigt perspektiv, herunder hvordan det er muligt i status corruptionis at fastholde både syndens radikalitet og menneskets skabte godhed i en luthersk teologisk kontekst.

3 Materiale

Jeg vil i denne opgave undersøge følgende tekster: *De homine*,³ *Genesis-forelæsnings* til: Gen 1,26-27;2,7;3,1-7 (WA 42,41-53.63-66.106-127) og Luthers prædiken over epistelteksten Rom 11,33-36 fra 1537 (WA 21: 508-522). Teksterne er udvalgt ud fra det kriterium, at de skal behandle Luthers antropologi. Jeg følger Højlund⁴ og benytter Ebelings tekstkritiske udgave af *De homine* til denne opgave. Angående *Genesis-forelæsnings* til: 1,26-27;2,7;3,1-7 og Luthers prædiken over epistelteksten Rom 11,33-36 fra 1537, er disse

¹ Se f.eks. Franklin, Kragh, og Jacobsen 11:57

² Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:15-24

³ Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:15-24

⁴ Højlund, u.å.



hentet fra *Weimarer Ausgabe*. I min diskussion vil jeg inddrage uddrag fra *Skabelse og genløsning* af Prenter og *Opgør med Kierkegaard, Ethiske begreber og problemer* samt *Den etiske fordring* af Løgstrup.

4 Metode

Jeg vil i denne opgave arbejde problemorienteret med de ovenfor anførte primærtekster og bearbejde dem i en hermeneutisk læsning. Dette sker ved hjælp af de begreber, som præsenteres nedenfor i 5. For at kunne diskutere og perspektivere Luthers antropologi har jeg valgt at inddrage de to lutherfortolkere Regin Prenter og K.E. Løgstrup. Jeg vil først kort præsentere deres positioner ud fra ovennævnte uddrag og efterfølgende diskutere deres positioner i lyset af min analyse af Luthers antropologi.

5 Teori

Jeg har baseret denne opgave på Notger Slenczkas artikel *Luthers Antropology* og hans begreber: *redefinition*, *extrinsically grounded*, *grounded in oneself* og *the salvation-historical grand narrative*. I det følgende vil jeg præsentere, hvordan jeg fortolker disse begreber.

5.1 Redefinition

Slenczka argumenterer i sin artikel for, at Luthers teologiske arbejde ledte til en *redefinition* af grundlaget for hans forståelse af mennesket. Denne *redefinition* bygger på den grundlæggende antagelse, at mennesket skal forstås *coram Deo* (*i relation til Gud*).⁵ Hele mennesket, selv fornuften, er hos Luther underlagt syndens og Djævelens magt. Dette gælder også menneskets evne til selvrefleksion, derfor kan mennesket kun retteligt anskues udefra. Det medfører, at mennesket kun eksisterer i relation til en anden end sig selv (i betydningen at sætte sin lid til en anden). Luthers *redefinition* af mennesket betyder, at mennesket ikke defineres eller konstitueres på baggrund af sig selv og sin nutid, men ud fra *the salvation-historical grand narrative*.⁶

5.2 The salvation-historical grand narrative

Luthers *redefinition* af mennesket er formet af hans tolkning af Biblen, og derfor er den en teologisk bestemmelse af mennesket, som placerer mennesket ind i frelseshistorien, hvor Rom 3,28 og dermed retfærdiggørelsen er det, som konstituerer mennesket. Det betyder, at den grundlæggende bestemmelse af det *redefinerede* menneske hos Luther er: *hominem iustificari fide*. Mennesket konstitueres af retfærdiggørelsen og er defineret som retfærdig på baggrund af en ekstern gerning; Kristi gerning. *The*

⁵ Slenczka 2014, 212-17

⁶ Slenczka 2014, 216-19



salvation-historical grand narrative betyder, at det kristne menneske ikke defineres ud fra sin nutid som synder men ud fra sin fortid som skabt i Guds billede og sin fremtid som forløst til evigt liv.⁷

5.3 Extrinsically grounded

Slenczka argumenterer for at både den kristne og det ikke kristne menneske eksisterer i relation til en anden end sig selv i Luthers antropologi. Det kristne menneske er *hominem iustificari fide* og derfor *grounded* i Gud. Det betyder, at mennesket ikke er defineret på baggrund af egne meritter, natur eller andet, som det kunne sætte sin lid til. Det at være *extrinsically grounded* betyder, at mennesket defineres på baggrund af sin relation til Gud og er bevidst om, at det er Gud, der konstituerer mennesket og ikke mennesket selv.⁸

5.4 Grounded in oneself

Det modsatte af *extrinsically grounded* er *grounded in oneself*. Et menneske, som ikke sætter sin lid til Gud, er *grounded in oneself*. Ifølge Luther vil dette menneske altid sætte sin lid til noget eller en anden end Gud f.eks. gerninger (*works*) i forventningen om at blive retfærdiggjort af dem, også selvom dette ikke er muligt. Derfor har dette menneske brug for at blive *extrinsically grounded*. Problemet er, at den konklusion kan mennesket ikke af sig selv komme frem til, da dets evne til selvrefleksion er underlagt synden. Det betyder, at et menneske *grounded in oneself* ikke forstår sin egen syndighed. Tro er i denne sammenhæng at sætte sin lid til Gud. Synd er omvendt vantro i betydning mistillid til Gud.⁹ Slenczka uddyber.

Sin is precisely the will's desire to be grounded not extrinsically but rather to understand the self without reference to the origin and goal of human life, purely from that which is visible and accessible in the present state of human beings. Sin is unbelief as the inability and refusal to find oneself only in reaching out to another.¹⁰

Det betyder, at menneskets vilje netop ikke ønsker at blive konstitueret gennem retfærdiggørelsen og på baggrund af dets fortid og fremtid men på baggrund af dets nutid. I Slenczkas artikel står Luthers syndsbegreb i opposition til tanken om, at mennesket ved hjælp af gode gerninger akkumulerer fortjenstfulde gerninger og dermed opnår en bekræftelse af menneskelig retfærdighed. Problemet for Luther er ifølge Slenczka, at en gerning ikke er fortjenstfuld ved at være ret udført, men først når den er motiveret af kærlighed til Gud.

⁷ Slenczka 2014, 217-19

⁸ Slenczka 2014, 216-22

⁹ Slenczka 2014, 212-17

¹⁰ Slenczka 2014, 222



Denne motivation er ifølge Luther ude af menneskets hænder, og mennesket kan derfor ikke konstituere sig selv og har brug for at blive *extrinsically grounded*.¹¹

6 Outline

I denne opgave vil begynde med at gennemføre den problemorienterede læsning af de nævnte Luthertekster. Jeg vil benytte de nævnte begreber fra Slenczkas artikel til at undersøge Luthers antropologi, som den kommer til udtryk i teksterne. Efterfølgende vil jeg præsentere lutherfortolkerne Prenters og efterfølgende Løgstrups positioner vedrørende forholdet mellem skabelse og synd. På baggrund af min analyse af Luthers antropologi vil jeg diskutere Prenters og Løgstrups positioner.

7 Disputatio

7.1 Filosofiens menneskesyn

Disputatio De homine er en strid om det rette menneskesyn mellem den skolastiske teologi og Luther. Derfor bliver det en strid mellem filosofi og teologi.¹² Luther forholder sig i tese 1-19 til filosofiens (*philosophia*) definition af mennesket.¹³ Det er i diskussion med denne filosofiske diskussion af mennesket, at Luthers *redefinition* formuleres. Luthers *redefinition* bliver i *De homine* den definition af mennesket, som teologien (*theologia*) repræsenterer. Denne *redefinition* præsenteres i tese 20-40.¹⁴ Det er i denne sammenhæng værd at bemærke, at *De homine* er udformet samtidig med Luthers disputation over Rom 3,28, idet Rom 3,28 også i *De homine* er en central tekst for bestemmelsen af mennesket. Det hænger sammen med, at retfærdiggørelsen er central i Luthers soteriologi og danner grundlag for den grundlæggende bestemmelse af mennesket, *hominem iustificari fide*, som det vil blive udfoldet i 7.2.

7.1.1 Luthers opgør med skolastikken

Filosofiens menneskesyn repræsenterer den skolastiske tradition og bygger grundlæggende på en antik antropologi præget af Aristoteles, hvor mennesket som fornuftsvæsen, med en fornuftsudrustning og fri vilje, er udgangspunkt for bestemmelsen af mennesket. Dette integreres ind i et bibelsk menneskesyn, hvor nåden fuldender denne fornuftsudrustning i mennesket. Se evt. 8.1.1

Ebeling skriver følgende om forholdet til skolastikken i *De homine*:

¹¹ Slenczka 2014, 222-23

¹² Ebeling 1982, Bind II, 2. teil:5

¹³ Højlund, u.å.

¹⁴ Bayer 2017, 162



Nähern wir uns diesem Luther-Text von der Welt der Scholastik her, so überfällt uns geradezu der widersprüchliche Eindruck einerseits einer vertrauten, anderseits einer völlig veränderten Atmosphäre. Unter den vierzig Thesen befindet sich keine einzige, in der wir nicht auf Spuren scholastischer Tradition stoßen, aber ebenfalls keine einzige, an der sich nicht die fundamentale Wandlung abzeichnet, die den ganzen Text bestimmt.¹⁵

Luthers *redefinition* af mennesket, i *De homine*, er et udtryk for dette tydelige opgør med grundlæggende antagelser i den skolastiske tradition og den samtidige dybe afhængighed af især den skolastiske traditions begrebsverden. Denne dynamik ses tydeligt flere steder i *De homine* f.eks. i tese 11-15. Her benytter Luther sig af de fire årsager hentet fra den aristoteliske tradition, hvilket er et gennemgående begrebsapparat fra tese 11 og frem.¹⁶

7.1.2 Mennesket som fornuftsvæsen

Filosofiens definition af mennesket er, jf. tese 1 "animal rationale, sensitivum, corporeum".¹⁷ Mennesket er således et fornuftigt levende væsen,¹⁸ og fornuften (*ratio*) spiller en central rolle i filosofiens menneskesyn. Bemærk her, at mennesket selv og menneskets egen fornuftsudrustning er udgangspunkt for den filosofiske definition af mennesket. Dette, vil jeg argumentere for, korresponderer med Slenczkas begreb *grounded in oneself*. Det er således ikke en udefra kommende gerning, der konstituerer mennesket, hvilket ville gøre mennesket *extrinsically grounded*. Definitionen af mennesket og menneskets særegen formuleres i stedet på baggrund af mennesket selv, hvilket medfører at mennesket er *grounded in oneself*.

De homine bidrager særligt til spørgsmålet om fornuftens rolle i Luthers antropologi. Luther medgiver filosofien, at fornuften adskiller mennesket fra dyrene og andet, jf. tese 4-6.¹⁹ Derfor er fornuften også ifølge Luther et særligt væsenskendetegn ved mennesket, og beskriver i den sammenhæng tilmed fornuften som noget guddommeligt (*divinum quiddam*), jf. tese 4.²⁰ Luther er, som før nævnt, afhængig af skolastikken, da fornuften tydeligt er noget særligt hos mennesket, men spørgsmålet er, hvad det særlige ved fornuften er, og hvad dens rolle er? Det følger i tese 7-9.

Luther skriver, at fornuften er indsat som herskerinde (*dominam*) over jorden (*terram*). Det gør således fornuften til en sol (sol) og en guddommelig magt (*numen*),²¹ hvilket bekræftes (*confirmavit*) efter Adams fald

¹⁵ Ebeling 1982, Bind II, 2. teil:1

¹⁶ Bayer 2017, 165; Ebeling 1982, Bind II, 2. teil:333-36; 1977, Bind II, 1. teil:17-18

¹⁷ Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:15

¹⁸ Bayer 2017, 162

¹⁹ Slenczka 2014, 217; Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:16

²⁰ Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:16-17

²¹ Højlund, u.å., 2,4 jf. fodnote 6. Jeg følger Højlund, der efter grundbetydningen af numen oversætter det guddommelig magt eller guddom.



(*post lapsum Adae*).²² Dette svarer efter min opfattelse til Guds billedlighedsbegrebet fra Genesis 1,26, hvor fornuftsudrustningen og den frie vilje svarer til *imago* begrebet i den skolastiske tradition fra Aquinas og Augustin. En fornuftsudrustning og fri vilje som bevares nogenlunde intakt både før og efter faldet. Se 8.1.1

Ebeling uddyber i ovenstående sammenhæng tese 7 og angiver, at det skal forstås således, at menneskets herredømme over dyr og andet ifølge Luther beror (*beruht*) på fornuften.²³ Denne særstilling som *maiestatem* (majestæt) erkender fornuften ikke *a priore* men *a posteriore*, jf. tese 10.²⁴ Ifølge Højlund er det et udtryk for, at fornuften ikke drager slutninger om dens majestæt på basis af grundlæggende erkendelse (*a priore*) men på basis af sanseerfaring (*a posteriore*), se også 9.1.²⁵ Fornuften er derfor også begrænset i dens erkendelse. Det samme gælder filosofien, fordi den benytter fornuften i denne erkendelsesproces. Dette begrundes af Luther med udgangspunkt i de fire årsager i tese 12-15.

7.1.3 Hvordan er filosofien begrænset?

Luther benytter sig af følgende begreber; virkningsårsagen (*causa efficiens*), materialårsagen (*causa materialis*), formalårsagen (*causa formalis*) og hensigtsårsagen (*causa finalis*).²⁶ Dette begrebsapparat henter Luther i den aristoteliske tradition. Luther påviser ud fra årsagsbegreberne, at filosofien knap (*vix*) har indsigt i menneskets materialårsag; det materiale mennesket består af. Hvad angår formalårsagen, sjælen, henviser Luther til, at filosoffer (*philosophos*) ikke er nået til enighed omkring forståelsen af sjælen, hvilket for Luther kun bekræfter fornuftens begrænsede erkendelsesgrundlag. Hvad angår virkningsårsagen, Gud som skaber og hensigtsårsagen, det evige liv eller fuldendelsen af verden, tilskriver Luther ikke filosofien nogen indsigt, jf. tese 13 og 14.²⁷ Luthers grundlæggende pointe er på baggrund af ovenstående, at fornuften og dermed filosofien ikke har indsigt i menneskets begyndelse og slutning. Der, hvor mennesket har indsigt, materialårsagen og til dels formalårsagen, er det en meget usikker indsigt. Derfor bliver definitionen (*definitio*) indskrænket (*exigua*), usikker (*lubrica*) og for materiel (*nimio materialis*) i sin erkendelse.²⁸ Jeg vil derfor argumentere for, at Luthers argument er, at filosofien ikke ser mennesket i dets forhold til Gud og *the salvation-historical grand narrative*, men i stedet *grounded in oneself*. Filosofien definerer mennesket, som det er *post-lapsum*, med udgangspunkt i fornuften, og derfor inddrager filosofien ikke virknings- og hensigtsårsagen i definitionen men kun materialårsagen og til dels formalårsagen, hvilket medfører, at filosofiens definition er ufuldstændig og usikker ifølge Luther.

²² Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:16-17

²³ Ebeling 1982, Bind II, 2. teil:282

²⁴ Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:17

²⁵ Fodnote: 7 Højlund, u.å., 4

²⁶ Bayer 2017, 165; Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:17-18

²⁷ Bayer 2017, 165; Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:17-18

²⁸ Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:19; Højlund, u.å., 2



7.1.4 Hvorfor har filosofien ikke denne indsigt?

Luther begrunder filosofiens begrænsning i synden. Fornuften er, tilsvarende resten af mennesket, *post lapsum*, underlagt djævlens, syndens og dødens magt (*subiecta potestati diaboli, peccato et morti*),²⁹ derfor er mennesket, selv med fornuften, ikke i stand til at anskue sig selv retteligt. Hägglund påpeger, at skriften ifølge *De homine*, bidrager med grundlæggende ny viden om mennesket.³⁰ Denne nye viden giver teologien indsigt i virknings- og hensigtsårsagen. For Slenczkas terminologi betyder det, at mennesket ikke rettelig forstår sig selv på baggrund af fornuften, fordi mennesket i sig selv ikke er i stand til selverkendelse. Det ville være at anskue mennesket *grounded in oneself*. Kun ved at se (*viderit*) sig selv i kilden (*in fonte ipso*), i Gud (*Deus*), kan mennesket retteligt erkende sig selv, jf. tese 17. Dette sker ved, at mennesket *redefineres* ud fra the salvation-historical grand narrative.³¹ Hvordan det sker følger i afsnittet om *teologiens menneskesyn*.

7.2 Teologiens menneskesyn

Filosofien og fornuften er begrænset i sin indsigt i mennesket, men ifølge Luther definerer teologien det fuldstændige (*perfectum*) menneske. Teologiens menneskesyn er Luthers *redefinition* af mennesket, og denne *redefinition* bygger grundlæggende på andre forudsætninger end filosofiens definition. Luther placerer mennesket i *the salvation-historical grand narrative*.³² Det betyder, at teologien ikke formulerer sit menneskesyn ud fra mennesket selv, *post lapsum* og dermed *grounded in oneself*. Teologien er derfor ikke selverkendelse, men teologien anskuer mennesket i dets forhold til Gud; *extrinsically grounded*. Filosofien kan kun anskue mennesket ud fra menneskets nutid, hvorimod teologien tillige tager højde for menneskets fortid og fremtid. Det betyder, at teologien har indsigt i alle fire årsager, og derfor definerer teologien det fuldstændige menneske. Det vil jeg påvise i det følgende.

7.2.1 Luthers definition af det fuldstændige menneske

Luthers definition af mennesket i lyset af *the salvation-historical grand narrative* har indsigt i alle fire årsager. Først følger virkningsårsagen og herunder formalårsagen og materialårsagen. I tese 22 beskrives mennesket som Guds skabning (*creatura*), hvilket korresponderer med virkningsårsagen, bestående af kød (*carne*), materialårsagen, og en levende sjæl (*anima spirante*), formalårsagen. Derudover beskrives mennesket som skabt i Guds billede (*imaginem Dei*) uden synd (*sine peccato*) til at formere sig (*generaret*) og herske over tingene (*rebus dominaretur*) og ikke dø (*nec unquam moreretur*). Dette er mennesket *ante lapsum*, se også 8.2. *Post lapsum* bliver mennesket som før nævnt underlagt djævlens, syndens og dødens magt, jf. tese 23.

²⁹ Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:19-20

³⁰ Hägglund 2013, 159-60

³¹ Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:18; Slenczka 2014, 218

³² Slenczka 2014, 217



En magt som beskrives som uovervindelig (*insuperabili*) og evig (*aeterno*). Derfor kan mennesket kun befries og få det evige liv gennem Guds søn, Jesus Kristus (*per filium Dei Christum lesum liberanda et vitae aeternitate donanda*), jf. tese 23.³³ Tese 23 korresponderer med hensigtsårsagen ved det evige liv. Ud fra ovenstående vil jeg argumentere for, at Luther benytter årsagsbegreberne til at vise, at teologien definerer det fuldstændige menneske, og at denne definition har Kristi frelsergerning som en helt afgørende begivenhed i *the salvation-historical grand narrative*, fordi det er den gerning og specifikt retfærdiggørelsen, der tilvejebringer hensigtsårsagen og det evige liv. Dette medfører, at retfærdiggørelsen bliver grundlag for Luthers bestemmelse og *redefinition* af mennesket.

7.2.2 Retfærdiggørelsen som grundlag for teologiens menneskesyn

Baggrunden for, at retfærdiggørelsen er grundlag for teologiens menneskesyn, findes i Luthers radikale syndsbegreb. Luthers argumenterer, som før nævnt, for, at fornuften også er underlagt synden, jf. tese 24. Det er en bestemmelse, som mennesket er underlagt *post lapsum* uafhængigt af egen status og indsats, jf. tese 25. Derfor kan mennesket ikke på nogen måde overvinde synden, blive retfærdig og fortjene Guds nåde af sig selv. Nåden er derfor ifølge Luther ikke afhængig af menneskets indsats, hvor mennesket kan akkumulere fortjenstfulde gerninger, jf. Tese 27 (*mereri*), se også 8.1.1.³⁴ Mennesket kan desuden ikke af sig selv erkende, at det er underlagt syndens magt, jf. tese 17. Derfor må teologien og ikke filosofien være basis for en sand definition af mennesket, fordi den rette definition af mennesket ses i lyset *the salvation-historical grand narrative*.³⁵ Det betyder, at mennesket, ifølge Luthers radikale syndsbegreb, er ude i stand til at erkende sin egentlige bestemmelse, som ifølge den teologiske definition er, at være *extrinsically grounded*. Derfor bliver Luthers sammenfattende definition af mennesket i Tese 32: *hominem iustificari fide*.³⁶ Bayer skriver om denne definition i *De homine*.

Denne definition skal ikke kun forstås på den måde, at det overgår et allerede eksisterende menneske, der er faldet i synd, at blive retfærdiggjort af tro alene. Tesen har i langt højere grad også fundamentalantropologisk-ontologisk betydning, når det siges, at menneskets væsen, at dets væren, består deri at blive retfærdiggjort alene af tro.³⁷

Bayer uddyber efterfølgende denne grundlæggende forståelse af mennesket som retfærdiggjort alene af tro. For Luther betyder denne definition ikke, at alle mennesker per automatik bliver retfærdiggjort, jf. tese 33,

³³ Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:19-20; Højlund, u.å., 3

³⁴ Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:20-21; Højlund, u.å., 4 Fodnote 11

³⁵ Slenczka 2014, 218; Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:18

³⁶ Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:22

³⁷ Bayer 2017, 109



og den er heller ikke et udtryk for, at Luther vil frakende alle mennesker deres menneskelighed, jf. tese 32. I stedet skal udsagnet forstås således, at alle menneskers væren består i at være retfærdiggjort af tro, men at denne væren er blevet korrumpet af synden. Det betyder, at synden ikke er væren i sig selv men en korrumpation af det værende og dermed det skabte. Det udfoldes hos både Løgstrup og Prenter som skabelsens modsigelse eller undertrykkelse, se 10. Derfor er udtrykket *hominem iustificari fide* menneskets grundlæggende bestemmelse som er korrumpet af synden ved menneskets brud med Gud se evt. 8.2.1. Synden erstatter ikke menneskets bestemmelse med en ny bestemmelse, men ødelægger den oprindelige bestemmelse. Retfærdiggørelsen er i denne sammenhæng den centrale begivenhed, der genopretter mennesket til sit egentlige væren og bestemmelse, som er at være i fællesskab med Gud gennem troen.³⁸ Dette er grundlæggende, hvad det i *De homine* vil sige at være *extrinsically grounded*; at Gud konstituerer mennesket ved at retfærdiggøre det ved tro med henblik på Guds billedets (*imago Dei*) genoprettelse (*reformata*) og fuldendelse (*perfecta*), dvs. hensigtsårsagen, jf. tese 35 og 38, en genoprettelse som udfoldes yderligere i *Genesis-forelæsningen*, se 8.2.2.³⁹ Netop ordet tro (*fide*) i tese 32⁴⁰ viser den grundlæggende forskel på teologiens og filosofiens menneskesyn, hvor teologien betragter mennesket ud fra menneskets forhold til Gud, betragter filosofien mennesket som det er i sig selv.⁴¹

8 Genesis-forelæsningen

8.1 Luthers opgør i Genesis-forelæsningen

I uddraget fra Luthers *Genesis-forelæsning* er det menneskets skabelse, som er udgangspunkt for Luthers formulering af hans antropologi. Særligt er det et opgør med den eksisterende tolkning af mennesket som skabt i Guds billede (*imago dei*) og lighed (*similitudo*), som foranlediger Luthers *redefinition* af mennesket i *Genesis-forelæsningen*.

8.1.1 Guds billedligheden før Luther

Den herskende forståelse af guds billedligheden var særligt præget af først Augustin og senere Aquinas. Augustins guds billedlighedsbegreb bestod af en fornuftsudrustning og den frie vilje. Guds nåde gjorde mennesket i stand til at ville det gode før faldet, og efter faldet mistes denne evne til at ville det gode. Ifølge Augustin mistes guds billedligheden således ikke, men fornuftsnaturen fanget under menneskets begær er ikke længere indstillet på det højeste gode; Gud. Aquinas guds billedlighedsbegreb bestod af menneskets naturlige

³⁸ Bayer 2017, 109-111.181-182; Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:21-22

³⁹ Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:23

⁴⁰ Ebeling 1977, Bind II, 1. teil:22

⁴¹ Ebeling 1989, Bind II, 3. teil:409-10



udrustning (fornuftsnaturen og den frie vilje) og nådens overnaturlige gave, *donum superadditum*. Mennesket havde efter skabelsen, men før faldet, både den naturlige udrustning og nådens overnaturlige gave. Nådens overnaturlige gave gjorde fornuften i stand til at erkende det højeste gode; Gud, og hjalp viljen til at gøre det rette. Efter faldet tabes nådens overnaturlige gave helt, og ved det tab svækkes menneskets naturlige udrustning. Tabet af nådens overnaturlige gave gør, at fornuften ikke længere erkender det højeste gode, som værende Gud, i stedet forveksles lavere goder med det højeste gode, og da viljen er afhængig af fornuften, vælger den ikke det rette. Dette ræsonnement skulle fastholde menneskets gudbilledlighed *post lapsum* og syndefaldets samtidige konsekvenser, uden samtidig at afvise enhver stræben efter det gode fra menneskets side. Begreberne *imago* og *similitudo* bliver særligt i den franciskanske skolastik dækkende for henholdsvis fornuftsnaturen og den overnaturlige gave, hvilket Prenter vurderer, ikke er en skelnen Aquinas overtager direkte.

Luther polemiserer i *Genesis-forelæsnngen* mod en forståelse af gudbilledlighedsbegrebet, som er afhængig af de anførte tolkninger af begrebet.⁴² Denne forståelse vil i det følgende blive præsenteret.

8.1.2 Luthers opgør med skolastikkens tolkning af *Imago Dei*

Det er tydeligt, at Luther i sin udlægning af 1,26 har et opgør med en bestemt forståelse af *imago* og *similitudo*. Han skriver selv, at de andre professorer (*doctores reliqui*) næsten følger (*fere sequuntur*) Augustin i deres forståelse af *imago Dei*. En forståelse Augustin har fra Aristoteles.⁴³

Quod imago Dei sint potentiae animae, memoria, mens vel intellectus, et voluntas; in his tribus dicunt consistere imaginem Dei, quae in omnibus hominibus est.⁴⁴

Doctores reliqui følger her Augustin ved at sige, at fornuftsnaturen og den frie vilje er en del af gudbilledligheden. Desuden skelner de ifølge Luther mellem *imago* og *similitudo*. Hvor *similitudo* er:

Similitudinem autem dicunt esse in donis gratuitis; sicut enim similitudo est quaedam perfectio imaginis, ita dicunt, naturam perfici per gratiam.⁴⁵

Nåden bygger ifølge ovenstående på menneskets naturudrustning og fuldender (*perfectio*) billedet (*imaginis*). Efter faldet forbliver de naturlige kræfter intakte (*naturalia viribus*),⁴⁶ dermed må det kun være

⁴² Højlund 2013, 243; Prenter 1967, 296-98; Christoph 2000, 1160-62; Reinhold 2002, 1061-64; Peters 1980, 507-508. 510-512; Batka 2014, 243;

⁴³ WA 42:45

⁴⁴ WA 42:45,4-7

⁴⁵ WA 42:45,11-12

⁴⁶ Højlund skriver, at de forbliver nogenlunde intakte. Højlund 2013, 243



gaven, der tabes ved faldet i tråd med den teologi, som Aquinas repræsenterer. Det betyder grundlæggende, at mennesket er udgangspunkt for den antropologi, som Luther gør op med, tilsvarende det filosofiske menneskesyn i *De homine*.⁴⁷ I *De homine* er mennesket *animal rationale*, hvilket ifølge Prenter repræsenterer en antik antropologi, som man i den skolastiske teologi forsøger at kombinere med en bibelsk antropologi. Dette skaber en struktur i teologien, hvor man på den ene side fastholder mennesket som frit handlende fornuftsvæsen før og efter faldet, og hvor gudsforholdet på den anden side ødelægges.⁴⁸ Da opbygningen i det skolastiske gudbilledlighedsbegreb samtidig er konstrueret parallelt med den skolastiske nådelære,⁴⁹ hvor nåden fuldender fornuften hos mennesket, er konsekvensen ifølge Luther, at mennesket kan bevirke sin frelse ud fra sine naturlige kræfter (*homo viribus naturae possit facere, ut salvus fiat*).⁵⁰ Derved fastholdes menneskets ansvar i frelsen ved, at Gud samarbejder med menneskets fornuft og frie vilje i frelsen.⁵¹ Dette er, hvad Luther i sin *redefinition* af mennesket i *Genesis-forelæsnngen* polemiserer imod.

8.2 Luthers redefinition af Imago Dei

Luthers forståelse af menneskets fornuftsudrustning var, at den *ante lapsum* var ren (*purissimus*), men at den *post lapsum* blev fordærvet (*corruptissima*) og svært svækket (*gravissime debilitata*). Derfor mente Luther, at menneskets fornuftsudrustning ikke kunne være gudbilledlighed, da Satan (*Satanam*) i så fald også ville være skabt i Guds billede, idet han også besidder hukommelse (*memoria*) og forstand (*intellectus*). Luthers forståelse af mennesket og dets gudbilledlighed kan således ikke bestå af en adskillelse af *imago* og *similitudo*, hvor *imago* er fornuftsudrustningen i mennesket selv og *similitudo* er Guds hjælpende gerning. gudbilledlighed er i Luthers teologi noget andet; det er alene Guds gerning (*opus Dei singulare*).⁵² Ved at afgrænse gudbilledligheden til *opus Dei singulare*, bliver Luthers bestemmelse af mennesket *extrinsically grounded*, og Luther undgår således en bestemmelse af mennesket *grounded in oneself*, jf. Slenczkas begrebsapparat. Det betyder, at Luther holder menneskets indsats og medvirken ude af frelsen.⁵³

Gudbilledlighed er ifølge Luther:⁵⁴

⁴⁷ WA 42:45

⁴⁸ Prenter 1967, 299

⁴⁹ Prenter 1967, 298

⁵⁰ WA 42:45,37-38

⁵¹ Højlund 2013, 245

⁵² WA 42:46; Prenter 1967, 299; Højlund 2013, 243; Häggglund 2013, 165

⁵³ Häggglund 2013, 165

⁵⁴ Prenter 1967, 299



Ergo imaginem Dei sic intelligo: quod Adam eam in sua substantia habuerit, quod non solum Deum cognovit et credidit eum esse bonum, sed quod etiam vitam vixerit plane divinam,⁵⁵

Derfor er *Imago dei* en bestemmelse af det oprindelige menneske og dets forhold til Gud, hvilket for Luther betyder, at *Imago dei* er en ukendt sag for mennesket *post lapsum*.⁵⁶ Han skriver:

Ergo cum de imagine illa loquimur, loquimur de re incognita, quam non solum non sumus experti, sed perpetuo contraria experimur,⁵⁷

Imago dei er en bestemmelse af mennesket ikke ud fra fornuften, men ud fra dets forhold til Gud. Bestemmelsen dækker over, at mennesket er skabt ind i et forhold til Gud; troens rette Gudsforhold. Mennesket er derfor ikke et selvberoende *autonomt væsen*, men et *theonomt* væsen som beror på Gud og ikke sig selv, tilsvarende det teologiske menneske i *De homine*, se 7.2.⁵⁸ Det betyder, at mennesket er *extrinsically grounded*, og derfor kan Luther også skrive et andet sted, at Guds billedet ved faldet afløses af djævelens billede.⁵⁹ *Imago dei* er imidlertid ikke udelukkende et relationelt begreb, hvilket jeg i det følgende vil argumentere for.

8.2.1 Guds billedligheden henviser til hele mennesket

Det var i menneskets væsen (*in sua substantia*) *ante lapsum*, at det kendte (*cognovit*) Gud, troede (*credidit*) på, at han var god og levede et helt igennem guddommeligt liv (*vitam vixerit plane divinam*).⁶⁰ Menneskets natur og substans er dermed indbefattet i dets forhold til Gud, og mennesket *ante lapsum* levede et guddommeligt liv. Ifølge Hägglund betyder det, at guds billedligheden henviser til det hele menneske, dvs. at både menneskets væsen og liv er skabt ind i et forhold til Gud. Derfor kan gudslighed også beskrives som en oprindelig retfærdighed og hellighed (*status originalis*). En oprindelig retfærdighed og hellighed som mennesket har, fordi det lever i et ret forhold til Gud.⁶¹ Jeg vil derfor argumentere for, at når mennesket ved faldet falder ud af forholdet til Gud og mister guds billedligheden, påvirker det hele mennesket, både dets væsen og dets etiske liv. Derfor kan Luther skrive:

⁵⁵ WA 42:47,8-10

⁵⁶ Hägglund 1959, 84

⁵⁷ WA 42:47,31-32

⁵⁸ Prenter 1967, 300; Højlund 2013, 245. 258

⁵⁹ Højlund 2013, 245; WA 24, 153, 14; Luther kan også beskrive mennesket efter faldet, som Satans discipel (*satanae discipulam*) WA 42:121,37

⁶⁰ WA 42:47,8-10

⁶¹ Hägglund 1959, 80. 85



Quare imago Dei, ad quam Adam fuit conditus, fuit res longe praestantissima et nobilissima, cum scilicet nulla lepra peccati neque in ratione, neque voluntate haesit.⁶²

Det er her tydeligt, at Luther mener, at mennesket helt konkret før faldet var også fysisk var i bedre stand, og han beskriver bland andet, hvordan indre og ydre sanser var helt rene (*interiores et exteriores sensus omnes fuere mundissimi*) og kan endda beskrive Adams øjne som skarpere end lossen og ørnen før synden (*ante peccatum Adae oculos ita fuisse acutos et claros, ut lynxem et aquilam superaret*).⁶³ Luther beskriver desuden, hvordan mennesket tildeles herredømme (*dominium*) over skaberværket i kraft af dets renfærdighed og visdom. En position som mennesket tildeles, fordi det kender (*cognoscit*) Gud og er bærer af Guds billede.⁶⁴ Dette er ifølge Hägglund ikke en del af *imago dei*, det er i stedet en følge deraf.⁶⁵ I denne sammenhæng påpeger Prenter, at det fortrin, som mennesket har overfor dyrene, ikke er identisk med menneskets herskerposition, som det har i kraft af gudbilledligheden, se 7.2.1.⁶⁶

Men efter faldet taber (*amissam*) mennesket *imago dei*, idet forholdet til Gud brydes, og dermed fordærves (*corrupta*) hele mennesket og alt, som vi bruger i dette liv (*omnia, quibus haec vita utitur*), af arvesynden (*peccati originalis*).⁶⁷ Det forudgående betyder, at Luther opererer med en forskel i menneskets tilstand før og efter faldet; det man i teologien har betegnet som *status originalis* og *status corruptionis*.⁶⁸ Bruddet med Gud, faldet, er i denne sammenhæng overgangen fra *status originalis* til *status corruptionis*. Synden, som brud med Gud, er et udtryk for, at synden hos Luther, flere steder i Gen 3 defineres som vantro.⁶⁹ Luther skriver:

Radix igitur et fons peccati est incredulitas et aversio a Deo, Sicut e contra fons iusticiae et radix est fides.⁷⁰

Luther beskriver her synden som troens modstykke og vantroen som grundsynden, hvormed mennesket vender sig væk fra Gud.⁷¹ Bruddet med Gud er derfor et udtryk for grundlæggende mistillid til Gud og en fordrejning af Guds ord, hvor viljen vender sig væk fra Gud, som det aktive moment i bruddet, jf. Bayer.⁷²

⁶² WA 42:46,16-18

⁶³ WA 42:46,16-24; WA 42:106-107. At Adam er skabt i Guds billede som det første menneske, gælder, ifølge Hägglund, fordi det siges om Adam, alle mennesker. Hägglund 1959, 87

⁶⁴ WA 42:49.63

⁶⁵ Hägglund 1959, 80

⁶⁶ Prenter 1967, 272 WA 42:65

⁶⁷ WA 42:47-48; Hägglund 2013, 166

⁶⁸ Prenter 1967, 264.270.309

⁶⁹ WA 42:110.122

⁷⁰ WA 42:122,12-13

⁷¹ Ebeling 1985, Bind 3:85.93; Bayer 2017, 183-84

⁷² WA 42:106-107; Bayer 2017, 184-85



Bayer beskriver, i denne sammenhæng, synden hos Luther som "*Overlagt og frivillig afstandtagen fra Gud*",⁷³ hvilket medfører, at mennesket "*krummer sig ind i sig selv (incurvatio in se ipsum)*".⁷⁴ Dette svarer netop til begrebet *grounded in oneself*, hvor kun Gud kan genoprette dette brud.

8.2.2 Gudsbilledet genoprettes

Retfærdiggørelseslæren og Guds handlen er også i *Genesis-forelæsnningen* central for Luther, se også 7.2.2. Efter tabet af gudsbilledet genoprettes (*reparetur*) billedet ved evangeliet (*evangelium*), og ved troen genfødes (*renascimur*) mennesket til et håb om evigt liv og til retfærdigheden (*justitiam*) ved gennem Kristi død at blive befriet fra synden.⁷⁵ Dette er *opus Dei singulare*, hvilket korresponderer med Slenczkas begreb *extrinsically grounded*.

Mennesket er skabt ind i et forhold til Gud, og dette forhold genoprettes gennem evangeliet ved troen, som griber om Kristi fortjeneste (*quia fides arripit meritum Christi*). Dermed genfødes mennesket til den retfærdighed, som mennesket tabte ved faldet. Dette er derfor en genoprettelse af den oprindelige retfærdighed, hvilket svarer til Luthers retfærdiggørelseslære.⁷⁶ Kristus er for Luther den centrale skikkelse, som med sin død og opstandelse genopretter menneskets forhold til Gud. Hägglund påpeger i den sammenhæng, at Luther i Genesisprædikenen 1523-1524 argumenter for en næsten rent kristologisk tolkning af *imago dei*, begrundet i 1. Kor 15,48-49, hvor Kristus er det guds billede mennesket skabes ind i. Luther udfolder ikke denne tolkning i *Genesis-forelæsnningen*, men han skriver, at mennesket skabes ind i den usynlige Guds billede (*ad imaginem invisibilis Dei*) som en henvisning til 1. Kol 15,15.⁷⁷

Ud af genoprettelsen og Kristi gerning opstår den anden retfærdighed; et lydigt liv, hvor mennesket stræber (*studemus*) efter at adlyde Gud. Det svarer til det, Luther betegner som det guddommelige liv. Denne lydighed er hjulpet af Helligånden (*per Spiritum sanctum*) og oplært ved ordet (*verbo*).⁷⁸ Om den anden retfærdighed skriver Luther følgende:

Sed haec justitia in hac vita incipitur tantum, neque potest in hac carne esse perfecta.⁷⁹

Den anden retfærdighed betegner en etisk retfærdighed hos mennesket, som tager sin begyndelse i dette liv, men først fuldendes i faderens rige, dvs. det evige liv, jf. *De homine* 7.2.1.

⁷³ Bayer 2017, 186; Hägglund uddyber ydermere faldet som utroskab imod Gud. Hägglund 2013, 166-67

⁷⁴ Bayer 2017, 186; WA 56:304,25-26

⁷⁵ WA 42:48

⁷⁶ Prenter 1967, 301

⁷⁷ WA 42:66; Hägglund 1959, 82-83

⁷⁸ WA 42:48

⁷⁹ WA 42:48,20-21



Det betyder, at Luther tolker *Imago dei* i lyset af *the salvation-historical grand* narrative, hvor retfærdiggørelsen er den centrale begivenhed, hvormed Gud genopretter den oprindelige retfærdighed i mennesket, er en genoprettelse som fuldendes i det evige liv. Det vil jeg argumentere for betyder, at *Imago dei* er helt tæt forbundet til retfærdiggørelseslæren i Luthers teologi, hvilket sikrer, at frelsen ikke bygger på noget i mennesket, men alene er Guds gerning.⁸⁰

9 Prædiken over epistelteksten Rom 11,33-36 1537

9.1 Erkendelsen af Gud gennem fornuften

Foreløbigt har Luther i *De homine* argumenteret for, at den rette definition af mennesket er *hominem iustificari fide*, hvilket betyder, at mennesket kun kan anskues i dets forhold til Gud i troen. Derfor er fornuften begrænset i dets anskuelse af det egentlige menneske, fordi den kun anskuer mennesket, som det er i sig selv uafhængigt af Gud. Dette anliggende udvides i *Genesis-forelæsnngen*, hvor Luther argumenterer for, at *imago dei* dækker over, at mennesket skabes ind i et forhold til Gud. Det er netop dette forhold, som brydes ved syndefaldet, hvilket påvirker hele mennesket inklusiv menneskets natur. Derfor er mennesket så krummet ind i sig selv, at det oprindelige forhold til Gud kun kan genoprettes ved Kristi gerning i retfærdiggørelsen. I Luthers prædiken over Rom 11,33-36 behandler Luther læren om treenigheden og herunder menneskets erkendelse af Gud. Særligt bidrager denne prædiken med Luthers syn på, hvordan mennesket, *grounded in oneself*, er begrænset i sin erkendelse af den treenige Guds væsen, hvordan treenigheden vedrører *redefinitionsbegrebet*, samt hvorledes Luthers åbenbaringsforståelse relaterer til Luthers antropologi.

Luther kan i denne prædiken, lig *De homine*, beskrive menneskets fornuft (*vernunft*) og visdoms (*weisheit*) begrænsning, hvad angår erkendelsen af Gud. Luther opererer, i denne prædiken, tilsvarende *De homine*, med en distinktion mellem *a posteriore* erkendelse og *a priore* erkendelse af Gud, se 7.1.2. *A posteriore* definerer han som en ydre (*von aussen*) erkendelse af Gud, modsat en indre (*inwendig*) erkendelse af Gud. Den ydre erkendelse af Gud, er den erkendelse mennesket selv med egen fornuft og visdom kan komme frem til.⁸¹ Luther skriver:

Denn menschliche vernunft und weisheit kan dennoch von jr selbs so weit komen, das sie schleusst (wiewol schwachlich), das da muesse ein enig, ewig, Goettlich wesen sein, welches alle ding erschaffen, erhelt und regieret, Weil sie sihet solch schon trefflich geschepff, beide, im Himmel und auff Erden, so

⁸⁰ Hägglund 1959, 58

⁸¹ WA 21:508-509; Althaus 1975, 29-30



wunderbarlich, ordentlich und gewis in seinem Regiment gefasset und gehend, das sie sagen mus, Es sey nicht moeglich, das es sol on gefehr oder von jm selbs also gemacht sein und gehen, Sondern es muesse ein Schepffer und Herr sein, von dem es alles hercome und regieret werde, Und also an den Creaturn Gott erkennen mus.⁸²

Luther medgiver her, tilsvarende *De homine*, fornuften og den menneskelige visdom en vis erkendelse af Gud. Denne erkendelse er imidlertid en erkendelse, der bygger på følgevirkninger af Gud og ikke en erkendelse af selve Guds væsen. Det er derfor en erkendelse, der sker på baggrund af Guds gerning, skabningen (*creatur*).⁸³ Althaus definerer erkendelsen af Guds ydre væsen som "*allgemeine Erkenntnis Gottes*",⁸⁴ hvilket betyder en erkendelse, som er tilgængelig for alle mennesker. Althaus uddyber, at det hos Luther ikke er en af erkendelse af Gud, men blot en erkendelse af eksistensen af en Gud, som den der skaber og regerer i verden. Da fornuften er begrænset, vil mennesket ikke kunne erkende den rigtige (*rechten*) Gud, men fornuften spiller i stedet "*blindekuh mit Gott*" og forveksler Gud med afguder.⁸⁵ For Luther er der en stærk sammenhæng mellem at være *grounded in oneself* og erkendelsen af Gud. Mennesket kan ikke af egen evne nå frem til erkendelsen af Gud, da mennesket er krummet ind i sig selv, jf. 8.2.1. Erkendelse må i stedet ske ved, at Gud åbenbarer sig.⁸⁶

9.2 Erkendelsen af den treenige Gud gennem Helligånden

En erkendelse af Guds inderste væsen (*innerlichen wesen*) er erkendelsen af Gud som den treenige Gud, og dette ville fornuften aldrig kunne komme frem til. Den vil, som før nævnt, blot slutte, at der er én Gud, dvs. monoteisme, som Jøderne og Muslimerne konkluderer. Den treenige Gud kan kun Helligånden åbenbare (*den heiligen Geist*) gennem ordets forkyndelse ud fra skriften. Det betyder, at det er den treenige Gud, der åbenbarer sig selv overfor for mennesket, og det er derfor *opus dei singulare*, jf. *Genesis-forelæsningen*, se 8.2.⁸⁷

9.2.1 Den treenige Gud åbenbarer sig i frelseshistorien

Denne åbenbaring udspringer (*bricht*) af Jesu inkarnation, død og opstandelse, som forsoner menneskeslægten til Gud (*das menschlich geschlecht Gotte zu versoenen*) og tildeler mennesket retfærdighed og evigt liv (*gerechtigkeit und ewiges leben*).⁸⁸ Jeg vil derfor argumentere for, at erkendelsen af

⁸² WA 21:509,6-14

⁸³ WA 21:509

⁸⁴ Althaus 1975, 27

⁸⁵ WA 19:206-207; Althaus 1975, 27-29; Bayer 2017, 141-43

⁸⁶ Bayer 2017, 184-185. 191

⁸⁷ WA 21:509-11.513-514; Althaus 1975, 29-30; Bayer 2017, 334-37

⁸⁸ WA 21:511



den treenige Gud, hos Luther, hænger tæt sammen med Luthers *redefinition* af mennesket, hvor mennesket bliver *extrinsically grounded*, hvilket betyder, at det kun er det *redefinerede* menneske, der kan erkende den treenige Gud. Bayer udfolder i den forbindelse en anden prædiken af Luther sådan, at synden har korrumpet kommunikationen mellem Gud og mennesket. Det er dette brud, Kristus genopretter i sin gerning og i kraft af denne gerning, at Helligånden ved ordets forkyndelse lader mennesket erkende den treenige Gud.⁸⁹ Luthers *redefinition* af mennesket, hvor mennesket sættes ind i *the salvation-historical grand narrative* og retfærdiggøres af tro for dermed at blive *extrinsically grounded*, sker netop på baggrund af Helligåndens forkyndelse af evangeliet (*euangelion*). Denne forkyndelse af evangeliet er om Kristus og sker i kraft af Kristi gerning, hvilket betyder, at Luthers trinitetsteologi hænger tydeligt sammen med hans soteriologi. Det er derfor som den treenige Gud, at Gud *redefinerer* mennesket, men hver person i treenheden har hver sin rolle i denne *redefinition*. Her kan Bayer bidrage yderligere, idet han beskriver Luthers trinitetsteologi ud fra den kategoriske gaves teologi: Faderen giver liv, verden og sig selv i skabelsen, sønnen giv sig selv for mennesket og giver dermed også faderen på ny til mennesket. Ånden definerer Bayer som åbningen og meddelelsen af Kristi selvhengivelse og således også faderens selvhengivelse.⁹⁰ Kort sagt:

Vi genkender og elsker Gud som far i Jesus Kristus ved Helligånden.⁹¹

Ånden meddeler Kristi selvhengivelse; den centrale begivenhed i *the salvation-historical grand narrative*, som retfærdiggør mennesket. Derved *redefineres* mennesket, og mennesket erkender nu faderens selvhengivelse i skabelsen. I henhold til overstående er det værd at bemærke, at det forhold til Gud som genoprettes ved troen i Luthers prædiken over Rom 11,33-36, genoprettes af den treenige Gud.

Luther slutter sin prædiken af med at betegne skabelsen som vedvarende, da alt tager sin begyndelse, (*anfang*) *opretholdes (erhalten werden)* og *består (bestehen)* ved den treenige Gud. Intet i skaberværket, heller ikke mennesket, er selvberoende, men alt har sin eksistens ved den treenige Gud.⁹² Det er dog kun det troende menneske, som har den erkendelse, at alt beror på Gud, derfor kan Bayer beskrive det troende menneske som et radikalt excentrisk menneske; mennesket som *grounded in oneself* er overvundet, og mennesket lever (*leben*) nu i Kristus som en ny skabning. Den fremmede retfærdighed, som tilregnes mennesket, er den nye eksterne identitet, som det troende menneske har.⁹³ Ud fra ovenstående vil jeg argumentere for, at erkendelsen af den treenige Gud som skaber og opretholder, i Luthers prædiken over Rom 11,33-36, kobles sammen med menneskets *grounding* i Gud, og det er netop dette trinitariske

⁸⁹ Bayer 2017, 124

⁹⁰ WA 21:514-15.521-522; Bayer 2017, 239-241.253-254

⁹¹ Bayer 2017, 254

⁹² WA 21:520-522; Gregersen 2017, 125-130.

⁹³ WA 21:511-512. 519; Bayer 2017, 235-38



perspektiv på forholdet mellem menneskets *grounding i Gud* og *menneskets erkendelse af Gud*, Luthers prædiken over Rom 11,33-36 særligt bidrager med til denne opgave. Det betyder, at det kun er det *extrinsically grounded* menneske, der kan erkende den treenige Gud, og at den treenige Gud vedvarende skaber og opretholder mennesket og resten af skaberværket. Troen på den treenige Gud er dermed, for det *extrinsically grounded* menneske, en erkendelse af, at mennesket ikke er selvberoende, men beror på Gud. Det betyder, at hos Luther hænger antropologi og åbenbaring tæt sammen, hvilket indebærer, hvis ovenstående analyse er korrekt, at menneskets erkendelse af at være *extrinsically grounded*, er en trinitarisk erkendelse, som kun Gud kan åbenbare.

10 Diskussion

Som det fremgår af min analyse, er synden en korrumpation af skabelsen, og skabelsen er derfor en forudsætning for synden, hvilket medfører, at mennesket og tilværelsen som udgangspunkt er god men fordrejet ved synden. Det betyder, jf. de spørgsmål, jeg rejste i min indledning, at Luthers menneskesyn ikke kan reduceres til hans syndsbegreb. Luthers skelnen mellem skabelse og synd, hvor skabelsen er forudsætning for synden, efterlader efter min opfattelse et stort potentiale i Luthers antropologi for at tale om tilværelsens kompleksitet. Problemet er, at tabet af gudbilledligheden ikke efterlader det almene menneske med nogen forklaring på erfaringen af det gode i menneskelivet. Spørgsmålet er derfor, om det er muligt med et luthersk menneskesyn at fastholde et radikalt syndsbegreb og samtidig give plads til det gode i menneskelivet.

Jeg vil argumentere for, at de lutherske teologer Prenter og Løgstrup på hver sin måde forsøger på netop dette. De fastholder Luthers radikale syndsbegreb og giver samtidig plads til mennesket som skabt i Guds billede også i *status corruptionis*. Derfor vil jeg i det følgende diskutere Prenters og Løgstrups syn på forholdet mellem synd og skabelse i lyset af Luthers antropologi, som den kommer til udtryk i min analyse.

10.1 Prenter

Prenter har i sin dogmatik, *Skabelse og genløsning*, et opgør med det, han kalder *filosofisk antropologi*. Det er forståelsen af mennesket som et autonomt væsen, hvor mennesket betragtes, som det er i sig selv.⁹⁴ Alternativet dertil er en *teologisk menneskeforståelse*, som betragter mennesket i dets forhold til Gud, både som Guds skabning og oprører mod Gud.⁹⁵ På den baggrund formulerer Prenter sit gudbilledlighedsbegreb således.

⁹⁴ Prenter 1967, 255-58

⁹⁵ Prenter 1967, 260-61



Mennesket skabes af Gud i Hans billede, d. v. s. stående for Gud under Hans ords tiltale, sammen med sit medmenneske i kærlighedens samtale og over sin medskabning i erkendelsens omtale (*status originalis, integritatis*).⁹⁶

Menneskets forhold til Skaberen, medmennesket og skabelsen er hos Prenter indlejret i skabelsen i Guds billede og betegner menneskets rette forhold til sin skaber, sit medmenneske og skaberværket, hvor Gud vedvarende skaber mennesket ind i dette rette forhold. Det er her vigtigt at nævne, at forholdet til Skaberen er bundet op på Skaberens ord og troens lydighed mod dette ord.⁹⁷ Syndefaldet er i denne sammenhæng menneskets uforklarlige oprør mod denne skabelse og ulydighed mod Skaberens ord, som medfører et fald ud af gudbilledligheden. Faldet ud af gudbilledligheden betyder, at mennesket falder ud af det rette forhold til Gud og dermed også det rette forhold til medmennesket og skaberværket. For Prenter udgør det rette forhold til Gud og troens lydighed mod Guds ord det grundlæggende i menneskets menneskelighed, hvilket betyder, at syndefaldet afstedkommer ødelæggelsen af denne menneskelighed.⁹⁸ Derfor er der forskel på menneskets tilstand før og efter faldet og ved faldet fordæres menneskets person, så mennesket, i Prenters terminologi, falder ud af *status originalis* og har tilstand af *corruptio personae*. Personae står i modsætning til det ikke-personlige skaberværk og dyrene, som kun har en natur (naturudrustning). Personae dækker over menneskets personlighed, som i frihed gør brug af sin natur som redskab. Derfor er det ikke menneskets natur, der fordæres, den forbliver intakt. I stedet er det menneskets person som fordæres.⁹⁹ Prenter fastholder dermed *status originalis* og *syndefaldet*, men det særlige ved Prenter er, at det ikke er som fortidige begivenheder men fra skabelsen samtidige eksistensmodsatninger i mennesket, hvor synden vedvarende modsiger Guds vedvarende skabelse. Eksistensmodsatningerne udtrykker det forhold, at det for Prenter er umuligt at tænke skabelsen og synden sammen i en rationel syntese, men det er i stedet en uigennemtrængelig gåde. Alle forsøg på at forklare forholdet mellem de to vil være at svække synden eller skabelsen. Det betyder dog for Prenter, at hvis man vil fastholde denne uigennemtrængelige gåde, må man nødvendigvis opgive paradistilstanden og syndefaldet i Gen 1-3 som historiske og en rent fortidige begivenheder.¹⁰⁰

Eksistensmodsatninger udtrykker desuden det forhold hos Prenter, at mennesket i både skabelsen og genløsningen har Guds billedet i henholdsvis Guds forjættelse og forjættelsens opfyldelse i Kristus. Dette medfører, at gudbilledligheden stadig er til stede hos mennesket efter faldet, også når mennesket er under

⁹⁶ Prenter 1967, 261-62

⁹⁷ Prenter 1967, 261-263.266

⁹⁸ Prenter 1967, 263-64

⁹⁹ Prenter 1967, 270-74

¹⁰⁰ Prenter 1967, 264-67



Guds dom. Det sker ved, at Gud stadig relaterer til mennesket ved Guds lov. I *status gratiae* (i troen) har mennesket gudsbilledet som opfyldelsen af forjættelsen i troen på Jesus Kristus.¹⁰¹ Genløsningen dækker hos Prenter over frelsen, hvor Gud igen skaber mennesket ind i sit billede og dermed troens rette forhold til Skaberen, medmennesket og skaberværket. Det betyder, at skabelsen og genløsningen og således også *status gratiae* og *status originalis* har samme indhold.¹⁰²

10.2 Løgstrup

Løgstrup adskiller sig fra Prenter, idet han ikke benytter sig af et dogmatisk sprog i sit forfatterskab. Han går i langt højere grad fænomenologisk til værks og har nærmere en form for dagligdagssprog.¹⁰³ Derfor benytter Løgstrup heller ikke et klassisk dogmatisk udtryk som gudsbilledlighed. Det betyder dog ikke, at Løgstrup ikke forholder sig til forholdet mellem skabelse og synd hos det faldne menneske. Rabjerg beskriver forholdet mellem skabelse og synd hos Løgstrup som en *ontologisk differens*. *Ontologisk differens* beskrives som en spænding mellem tilværelsens skabte ontologiske grundlag, dermed dens godhed og menneskets selviske modstand herimod.¹⁰⁴

Rabjerg skriver:

Grundtanken er, at tilværelsen er skabt og værdifuld, men at den gennem mennesket trivialiseres.¹⁰⁵

Løgstrup bruger i *Etiske begreber og problemer*, Nietzsches beskrivelse af menneskets tilbøjelighed til magtvilje, æresyge og selvgodhed, og dermed menneskets selvskhed til at beskrive forholdet mellem antropologi og ontologi. Løgstrup giver Nietzsche ret i hans antropologi, ikke hans ontologi. For Løgstrup er menneskets selvskhed ikke et udtryk for, at hele tilværelsen grundlæggende er perverteret.¹⁰⁶ Løgstrup skriver:

Hvad Nietzsche iagttager og afslører er vor misdannelse af det liv, der er givet os, og jo dybere hans iagttagelser går, jo mere ætsende hans afsløringer er, desto større er chancen for at få blik for, hvad det er for livsmuligheder vi rider ihjel.¹⁰⁷

¹⁰¹ Prenter 1967, 267.286-287.293-294.300

¹⁰² Prenter 1967, 265-267.287-288.483-484

¹⁰³ Rabjerg 2018, 106-8; Pedersen 2010, 201

¹⁰⁴ Rabjerg 2014b, 258-59

¹⁰⁵ Rabjerg 2014b, 259

¹⁰⁶ Løgstrup 1971, 20-24

¹⁰⁷ Løgstrup 1971, 21



Løgstrup udtrykker her, at det er menneskets selviskhed, der fordærver tilværelsen, hvilket betyder, at godheden hører menneskelivet til, men denne godhed undertrykkes ifølge Løgstrup af menneskets vilje.¹⁰⁸ Det gode i tilværelsen påviser Løgstrup fænomenologisk ved hans begreb *de suveræne livsytringer*. Det er menneskelige ytringer som tillid og barmhjertighed, der bryder igennem tilværelsen i menneskets møde med sit medmenneske, og det er netop disse *suveræne livsytringer*, menneskets vilje undertrykker. Det sker dog, at mennesket nogle gange erfarer, at de suveræne livsytringers fuldbyrdelse i tilværelsen, men her er det ikke menneskets vilje, der frembringer dem.¹⁰⁹ Løgstrup skriver:

Den suveræne livsytring er der på forhånd, den fuldbyrdelse kommer bag på viljen.¹¹⁰

Ovenstående er et udtryk for, at Løgstrup varetager Luthers anliggende i *De servo abitrio*.¹¹¹ Løgstrup sammenfatter i den forbindelse forskellen på nødvendighed og tvang i forbindelse med sin udredning af Luthers anliggende i *De servo abitrio* således:

Når nu viljen vil det onde med nødvendighed, men ikke af tvang, så betyder det, at hvad viljen vil, bestemmer viljen ikke selv. Mennesket er i sin vilje ikke sin egen herre, men vil hvad det vil med en nødvendighed, det ikke selv kan forandre.¹¹²

Ovenstående betyder, at mennesket ikke selv er i stand til at frembringe de suveræne livsytringer og dermed slippe ud af sin egen selviskhed, mennesket er således sin egen fange. Denne del af Løgstrups antropologi beskriver Rabjerg som Løgstrups formulering af Luthers radikale syndsbegreb.¹¹³ Ovenstående betyder, at Løgstrup kan fastholde den skabte godhed i tilværelsen under *status corruptionis*, uden det bliver på bekostning af et radikalt syndsbegreb.

10.3 Hvordan fastholde skabelsens godhed og syndens radikalitet?

I min analyse af Luthers menneskesyn fremgår det, at Luthers vægtlægningen på Guds gerning sker på baggrund af et radikalt syndsbegreb, hvor mennesket er underlagt syndens magt og ikke selv kan reetablere det forhold til Gud, som det er skabt ind i. Det medfører, for Luther, en skelnen mellem *status originalis* og *status corruptionis*. I sit opgør med den skolastiske *meritum-teologi* og adskillelsen af *similitudo* og *imago* betegnes *imago dei* som en ukendt sag. Det betyder, at gudbilledligheden er ukendt for mennesket *post*

¹⁰⁸ Løgstrup 1968, 110-13; 1971, 16-18; 1956, 161

¹⁰⁹ Løgstrup 1968, 94-95.112-114; 1971, 16-27; Rabjerg 2014a, 192-94

¹¹⁰ Løgstrup 1968, 112; Se også 1971, 17

¹¹¹ Mikkelsen 2006, 323-25

¹¹² Løgstrup 1971, 69

¹¹³ Rabjerg 2018, 113



lapsum. Højlund og Prenter mener ikke, at Luthers betoning af tabet af gudbilledligheden er foreneligt med det bibelske vidnesbyrd, og derfor går Luther for langt ved at påstå, at gudbilledligheden er tabt.¹¹⁴ Hvis tabet af gudbilledligheden er et skridt for langt, betyder det så, at vi må droppe Luthers antropologi helt, eller er der stadig plads til hans grundlæggende sondring mellem skabelse og synd?

10.3.1 Det gode i menneskelivet

Prenter mener, at forholdet mellem synd og skabelse i mennesket, også under *status corruptionis*, skal beskrives som *fra skabelsen samtidige eksistensmodsatninger*, og gudbilledligheden er derfor til stede hos mennesket i *status corruptionis* gennem Guds forjættelse. For Prenter betyder en historisk-kritisk læsning af Gen 1-3, som nævnt, at man ikke skal forstå syndefaldsberetningen som en konkret historisk begivenhed, men en grundlæggende eksistentiel modsætning mellem skabelse og synd i mennesket, hvor synden vedvarende modsiger Guds fortsatte skabelse.¹¹⁵ Det ligger uden for denne opgaves omfang at diskutere, hvorvidt Prenters tolkning af Gen 1-3 er i overensstemmelse med teksterne selv. Hvad, der i stedet kan indvendes imod Prenters sondring mellem skabelse og synd, er, hvorvidt denne betoning af gudbilledlighed, som Guds forjættelse i *status corruptionis*, ikke blot bliver en virkelighed, som svæver henover mennesket og uden at tage sit konkrete nedslag i menneskelivet og dermed reelt giver plads til menneskelivets godhed? Ifølge Højlund er dette en misforståelse af Prenters anliggende. Prenters anliggende, inspireret af Grundtvig, er, at gudbilledligheden netop er en konkret virkelighed i det syndige menneskes liv, som en virkelighed tildækket af synden, og derfor en virkelighed i domsrelationen til Gud, hvilket betyder, at gudbilledligheden ikke er tabt helt.¹¹⁶ Det er min opfattelse, at det er relevant at inddrage Løgstrup i diskussion med Prenter, idet gudbilledligheden eller, *de suveræne livsytringer*, for Løgstrup, er til stede i menneskelivets tilværelse, ikke kun som en del af domsrelationen til Gud, men i også i relationen til medmennesket som konkrete livsytringer, der spontant bryder frem i tilværelsen bag om viljen i mødet med medmennesket.¹¹⁷ Løgstrup har, med et fænomenologisk udgangspunkt, syn for, hvordan skabelsens godhed bryder frem i menneskelivet i menneskets relation til medmennesket. Det betyder, at mennesket kan erfare den skabte godhed i mødet med medmennesket som de suveræne livstyringer. Prenter betoner i den sammenhæng forholdet mellem menneskets relation til Gud og til medmennesket, hvor et fald ud af dette rette forhold til Gud, medfører et fald ud af det rette forhold til medmennesket.¹¹⁸ Derfor kan det overvejes, om det, at gudbilledligheden hos Prenter er til stede hos mennesket i relationen til Gud som Guds forjættelse, ikke også medfører, at

¹¹⁴ Prenter 1967, 262-263.264-268.287.294-308; Højlund 2013, 256-57

¹¹⁵ Prenter 1967, 264-66

¹¹⁶ Højlund 2013, 259-61; Prenter 1967, 304-308

¹¹⁷ Løgstrup 1971, 16-27

¹¹⁸ Prenter 1967, 261-62



gudbilledligheden også er til stede i mødet med medmennesket, netop fordi menneskets forhold til medmennesket, hos Prenter, er afhængigt af menneskets forhold til Gud. Hvis det er rigtigt, og Løgstrup har ret i sin ontologi, vil jeg argumentere for, at gudbilledlighedens tilstedeværelse i menneskelivet er mere end blot Guds forjættelse i domsrelationen til Gud men også en konkret tilstedeværelse i menneskets relation til medmennesket. Det betyder, hvis vi antager, at Prenter har ret i sin skildring af forholdet mellem menneskets relation til Gud og relationen til medmennesket, at netop fordi gudbilledligheden er til stede i menneskets relationen til Gud, så er den også til stede i menneskets relationen til medmennesket. Derudover kunne det overvejes om ikke Prenter, med sit begreb eksistensmodsigelse, åbner op for, at forholdet mellem skabelse og synd er en evig dualisme, hvor synden ved at være samtidig med skabelsen bliver en medskabt virkelighed.

Herefter er spørgsmålet, om Løgstrups og Prenters positioner er forenelige, eller det er nødvendigt at vælge? For Prenter er gudbilledligheden en konkret virkelighed i menneskets relationen til Gud, men han udfolder ikke i *Skabelse og Genløsning*, hvordan den virkelighed kommer til udtryk i tilværelsen. Det gør Løgstrup imidlertid, med hans begreb, *de suveræne livsytringer*, der bryder frem i tilværelsen bagom menneskets vilje. Det betyder, at gudbilledligheden og dermed skabelsens godhed, i lyset af Løgstrups fænomenologi og Prenters dogmatik, ikke er en tabt virkelighed, men en virkelighed i menneskelivets tilværelse. En virkelighed som bryder spontant frem på trods af, at synden i radikal forstand indeslutter menneskets vilje. I lyset af Prenter og Løgstrup er det derfor muligt at fastholde skabelsen af mennesket i Guds billede som en konkret virkelighed også i *status corruptionis*. Her afviger begge Lutherfortolkere fra Luthers betoning af tabet af gudbilledligheden, og ved i stedet at opgive tabet af gudbilledligheden bliver der plads til det gode i menneskelivet. Spørgsmålet er så, om det er på bekostning af det onde i menneskelivet og dermed Luthers radikale syndsbegreb.

10.3.2 Det onde i menneskelivet

Både Prenter og Løgstrup beskriver synden som skabelsens modsigelse eller undertrykkelse, hvilket ifølge min analyse er i tråd med Luthers syndsbegreb, jf. 7.2.2.¹¹⁹ Ved at beskrive synden som modsigelse af skabelsen, undgår de, at synden bliver en substans i skaberværket, som kræver en forklaring, eller at synden skulle have sit ophav i Gud. For Prenter er synden netop uforklarlig og derfor en modsigelse af skabelsen, det betyder, at synden ikke er substantiel men blot en pervertering af det substantielle i form af et oprør mod skabelsen og ulydighed mod Gud. Dette flugter med Løgstrup, som beskriver synden som en selvskhed, der fordærver tilværelsen.¹²⁰ For Luther lader mennesket sig bedst anskue ud fra sit forhold til Gud, jf. *De homine*. Netop derfor beskriver Prenter mennesket som theocentrisk.¹²¹

¹¹⁹ Prenter 1967, 265; Løgstrup 1956, 161-62

¹²⁰ Løgstrup 1968, 112-13; Prenter 1967, 262

¹²¹ Prenter 1967, 256



Synd er hos Prenter relationelt i den forstand, at det er et oprør, som medfører et fald ud af det rette forhold til Gud, til medmennesket og til skaberværket, hvilket betyder, at naturen forbliver intakt.¹²² Her afviger Prenter fra Luther, da Luther i *Genesis-forelæsningen* argumenterer for, at menneskets natur svækkes. Det er dog værd at bemærke, at synden hos Luther grundlæggende er relationel, da det er det relationelle, bruddet med Gud, der medfører svækkelsen af naturen.

På baggrund af ovenstående sammenligning vil jeg argumentere for, at både Løgstrup og Prenter i høj grad ligger i forlængelse af Luthers radikale syndsbegreb, som jeg også bemærkede det i 7.2.2. Derfor er mennesket i både Løgstrups og Prenters antropologi en radikal synder, som ikke er i stand til selv at krumme sig ud af sin egen syndighed, men har brug for Guds handlen og blive *extrinsically grounded*. Det betyder, at det i lyset af Prenter og Løgstrup er muligt at fastholde gudbilledligheden og dermed det gode i menneskelivet som en konkret virkelighed i menneskets liv, uden at det bliver på bekostning af et radikalt syndsbegreb som Luthers. Det betyder ikke for hverken Prenter eller Løgstrup, at gudbilledligheden er uberørt efter faldet, men den er tilstede som en konkret virkelighed, som dog hos Løgstrup kan undertrykkes af menneskets vilje, hvilket som nævnt i 10.2 er et anliggende Løgstrup varetager fra Luther.

Jeg mener derfor i lyset af Løgstrup og Prenter, at det er muligt at fastholde Luthers menneskesyn også for et nutidigt menneske, og at det derfor ikke er nødvendigt at gøre helt op med Luthers menneskesyn men blot revurdere det. Luthers opgør med den skolastiske teologi er berettiget, men jeg mener, Luther går for langt ved at beskrive gudbilledligheden som tabt.¹²³ Jeg mener i stedet, at vi, i lyset af min diskussion mellem Løgstrup og Prenter, må fastholde gudbilledlighedens tilstedeværelse i *status corruptionis* som *suveræne livsytringer*, der spontant bryder igennem tilværelsen på trods af synden, uden at det bliver på bekostning af et radikalt syndsbegreb. Jeg mener på baggrund af denne opgave, at den kritik af Luthers menneskesyn, jeg fremhævede i opgavens indledning, er for entydigt fokuseret på Luthers syndsbegreb. Den tager ikke højde for, at skabelsen er forudsætningen for Luthers syndsbegreb, og skabelsens godhed derfor som udgangspunkt er tilstede i tilværelsen dog fordærvet af synden. Det betyder ikke, at kritikken ikke har en vis berettigelse, men jeg finder dog ikke, at konsekvensen af den bør være, at vi skal opgive Luthers menneskesyn helt; vi bør i stedet revurdere det.

11 Konklusion

Forholdet mellem skabelse og synd er, som fremført i denne opgave, en helt afgørende spænding i Luthers antropologi. Jeg har i denne opgave udfoldet Luthers antropologi og herunder, hvordan Luther forstår spændingen mellem skabelse og synd, samt hvordan denne spænding præger hans antropologi. I min analyse

¹²² Prenter 1967, 270-271.273

¹²³ Højlund 2013, 260



har jeg, på baggrund af teksterne *De homine*, *Genesis-forelæsnningen* til: Gen 1,26-27;2,7;3,1-7 og Luthers prædiken over epistelteksten Rom 11,33-36 fra 1537, argumenteret for, at Luthers antropologi er en teologisk bestemmelse af mennesket, som betragter mennesket ud fra menneskets forhold til Gud i lyset af *the salvation-historical grand narrative*. Derfor er Luthers grundlæggende bestemmelse af mennesket *hominem iustificari fide*, hvilket er en bestemmelse, som netop tager sit udgangspunkt i menneskets forhold til Gud. Efterfølgende har jeg ud fra *Genesis-forelæsnningen* argumenteret for, at Luther fortolker *Imago dei* som et udtryk for, at mennesket oprindeligt er skabt ind dette forhold til Gud. Luther argumenterer yderligere i *Genesis-forelæsnningen* for, at syndefaldet er et fald ud af dette forhold til Gud, og at mennesket derfor taber *Imago dei* og bliver *grounded in oneself*. Dette fald er et udtryk for menneskets mistro til Gud, der fordærver hele mennesket. Derfor argumenterer jeg i denne opgave for, at synden hos Luther er en korrumpning af det skabte, og dermed også en korrumpning af menneskets grundlæggende bestemmelse som *hominem iustificari fide*. Jeg argumenterer yderligere for, at Luther i sin prædiken over epistelteksten Rom 11,33-36, anfører, at mennesket, *grounded in oneself*, ikke kan erkende Gud som den treenige Gud, og at Gud derfor må åbenbare sig selv for mennesket. Luthers *redefinition* består på baggrund af ovenstående i en genoprettelse af *imago dei* og forholdet mellem Gud og mennesker, hvor mennesket igen står i sin rette bestemmelse som *hominem iustificari fide* og erkender den treenige Gud som sin skaber og opretholder. Mennesket er dermed ikke længere *grounded in oneself*, men *extrinsically grounded* i sit forhold til Gud. Denne *redefinition* sker ved den centrale begivenhed i *the salvation-historical grand narrative* retfærdiggørelsen.

På baggrund af min analyse har jeg i lyset af Prenter og Løgstrup diskuteret, hvorvidt det, med Luthers antropologi, er muligt for et nutidigt menneske at fastholde skabelsens godhed og syndens radikalitet, også i *status corruptionis*? På baggrund af min diskussion og argumenterne fremført heri, er det min vurdering, at hvis man beskriver synden som skabelsens modsigelse, så må skabelsens godhed være til stede i *status corruptionis* som suveræne livsytringer, der spontant bryder igennem tilværelsen bag om menneskets vilje. Dette medfører, at det ikke er muligt at fastholde Luthers beskrivelse af *imago dei* som et tab, men som en konkret virkelighed. Det er på baggrund heraf min opfattelse, at det ikke er nødvendigt at opgive Luthers antropologi, men blot en nødvendighed at revurdere hans beskrivelse af *imago dei* som en tabt virkelighed.



12 Litteraturliste

- Althaus, Paul. 1975. *Die Theologie Martin Luthers*. 4. Udgave. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Batka, L'ubomír. 2014. "LUTHER'S TEACHING ON SIN AND EVIL". I *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, redigeret af Robert Kolb, Irene Dingel, og L'ubomír Batka, 233–53. Oxford: Oxford University Press.
- Bayer, Oswald. 2017. *Martin Luthers teologi: I nutidigt perspektiv*. Oversat af Hanne Sander. København: Eksistensen.
- Christoph, Marksches. 2000. "Gottebenbildlichkeit II - Christentum". Redigeret af Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, og Eberhard Jüngel. *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 3. 1160-1163. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ebeling, Gerhard. 1977. *Lutherstudien. Disputatio de homine. Text und Traditionshintergrund*. Bd. II, 1. teil. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1982. *Lutherstudien. Disputatio de homine. Die philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1-19*. Bd. Bind II, 2. teil. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1985. *Lutherstudien Begriffsuntersuchungen. Textinterpretationen. Wirkungsgeschichtliches*. Bd. Bind 3. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1989. *Lutherstudien Disputatio de homine. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20-40*. Bd. Bind II, 3. teil. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Franklin, Louise Højlund, Liselotte Horneman Kragh, og Anders-Christian Jacobsen. 11:57. "Teologer: Luthers sadistiske billede af Gud bremser folkekirkens udvikling". Debatindlæg. *Altinget - Etik og Tro*. <https://www.altinget.dk/etik/artikel/teologer-luthers-sadistiske-billede-af-gud-bremser-folkekirkens-udvikling>.
- Gregersen, Niels Henrik. 2017. *Den generøse ortodoksi: konflikt og kontinuitet i kristendommen*. 4. udgave, 2. oplag. København: Eksistensen.
- Hägglund, Bengt. 1959. *De homine: Människouppfattningen i äldre luthersk tradition*. Studia theologica Lundensia 18. Lund: C.W.K. Gleerup.
- . 2013. "Martin Luthers antropologi". I *Fri och bunden: En bok om teologisk antropologi*, redigeret af Johannes Hellberg, Rune Imberg, og Torbjörn Johansson, 159–82. Församlingsfakultetens skriftserie 13. Göteborg: Församlingsförlaget.
- Højlund, Asger Chr. 2013. "Hvad Er Da et Menneske? Menneskets Gudbilledlighed Og Synden". I *Fri och bunden: En bok om teologisk antropologi*, redigeret af Johannes Hellberg, Rune Imberg, og Torbjörn Johansson, 237–61. Församlingsfakultetens skriftserie 13. Göteborg: Församlingsförlaget.
- Højlund, Asger Chr. u.å. "De homine 1536 (Om mennesket)". <http://www.lutherdansk.dk/De%20homine.pdf>.



- Løgstrup, Knud Ejler. 1956. *Den etiske Fordring*. København: Gyldendal.
- . 1968. *Opgør med Kierkegaard*. København: Gyldendal.
- . 1971. *Etiske begreber og problemer*. 3. udg. Aarhus: Klim.
- Mikkelsen, Hans Vium. 2006. "Opgør med mennesket som et autonomt subjekt". I *Nåden og den frie vilje*, redigeret af Bo Kristian Holm og Else Marie Pedersen, 315–44. København: ANIS.
- Peters, Albrecht. 1980. "Bild Gottes IV". Redigeret af Gerhard Krause og Gerhard Müller. *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 6. 506-515. Berlin: W. de Gruyter.
- Prenter, Regin. 1967. *Skabelse og genløsning: dogmatik*. København: Gads forlag.
- Rabjerg, Bjørn. 2014a. "Suveræne livsytringer og kredsende tanker og følelser – en kritisk begrebsudvikling". 178-196. *Dansk Teologisk Tidsskrift* 77. Nr. 4
- . 2014b. "Suveræne livsytringer og kredsende tanker og følelser – en kritisk udfoldelse af deres karakteristika". 258-275. *Dansk Teologisk Tidsskrift* 77. Nr. 4.
- . 2018. *Løgstrup & Kierkegaard*. 1. udgave. Løgstrup Biblioteket. Aarhus: Klim.
- Reinhold, Rieger. 2002. "Mensch VI - Kirchengeschichtlich". Redigeret af Hans Dieter Betz. *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 4. 4. Udgave 1061-1064. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Slenczka, Notger. 2014. "LUTHER'S ANTHROPOLOGY". I *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, redigeret af Robert Kolb, Irene Dingel, og L'ubomír Batka, 212–32. Oxford: Oxford University Press.
- Pedersen, Else Marie. 2010. "Skabelse og tilintetgørelse - skabelse og genløsning K.E. Løgstrup og Regin Prenter genreflekteret". I *Gudstankens aktualitet: bidrag om teologiens opgave og indhold og protestantismens indre spændinger: Festskrift til Peter Widmann*, Redigeret af Peter Widmann, Bo Kristian Holm, Anders-Christian Jacobsen, og Else Marie Pedersen. 191–212. København: Anis.

Luthertekster

- Luther, Martin. 1897. *Der Prophet Jona ausgelegt*. Bd. 19. D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Redigeret af Karl Drescher. 206-207. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- . 1900. *In Genesin Declamationes*. Bd. 24. D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Redigeret af Karl Drescher. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- . 1911. *Genesisvorlesung (cap. 1-17)*. Bd. 42. D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). 41-53. 63-66. 106-127. Redigeret af Karl Drescher. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- . 1928. *Crucigers Sommerpostille 1544: Am Sontag Trinitatis Epistel, Roma. XI*. Bd. 21. D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Redigeret af Karl Drescher. 508-522. Weimar:



Hermann Böhlaus Nachfolger.

———. 1938. *Der Brief an die Römer*. Bd. 56. D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). 504. Redigiert af Karl Drescher. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.