



Luthers korsteologi og erfaringen – præsentation og perspektivering



v. Asger Chr. Højlund

teol. dr., prof. emer., Menighedsfakultetet (Lutheran School of Theology), Aarhus
ach@teologi.dk

Resumé

Artiklen, som oprindeligt blev holdt som et oplæg ved temadag på Dansk Bibel-Institut i anledning af antologien *Fra Wittenberg til verden*,¹ er dels en præsentation af de grundlæggende synspunkter i mit bidrag til antologien ("Luthers korsteologi og erfaringen", s. 35-58), dels en videreudfoldelse af det i form af en præsentation af nyere tysk Lutherforsknings påvisning af Luthers tætte forbindelse med samtidens mystik. Artiklen lægger op til, at denne forbindelse er med til at forklare og understøtte den tale om erfaringen, man f.eks. finder i Luthers anden salmeforelæsning (1519-21), samtidig med at den kaster lys over talen om tilintetgørelsen under korset og dermed også lovens anden brug.

Keywords: Luther, mystik, korsteologi, erfaring, lov og evangelium.

Luthers korsteologi i dag

Den konkrete baggrund for min artikel i *Fra Wittenberg til Verden* er DBI's og MF's fælles kursus for teologer og præster i januar 2017, hvor vi i anledning af reformationsfejringen havde valgt temaet "Korsteologi" som det overordnede tema.

Valget af "Korsteologi" som tema for kurset hænger selvfølgelig sammen med dette temas centrale plads i luthersk teologi og forståelse. Det var hovedtemaet, da Luther skulle forsvare og begrunde sin nye forståelse over for ordensbrødrene i Heidelberg i april 1518, efter at han ved teseopslaget i oktober 1517 var kommet på alles læber. Ikke desto mindre må det siges at være et tema, der er blevet fremmed for mange i dag. Lad os kort repetere, hvad Luthers korsteologi handler om.

Det handler ikke om det, som mange måske vil tænke på, når der tales om korset, nemlig Kristi kors, hans død for os og soning af vore synder. Det handler om *menneskets* kors, det kors, at Guds måde at handle med os på er så anderledes og modsat vore forventninger, ikke bare når det gælder hans komme til os i Kristus, men også når det gælder vores møde med ham og vores forhold til ham; at det ikke

¹ Michael Agerbo Mørch, Jonas Kjølner-Rasmussen, Carsten Elmelund Petersen (red), *Fra Wittenberg til verden. Martin Luther dengang og i dag* (Fredericia: Kolon 2019).



først og fremmest er i erfaringen af magt og herlighed, vi lærer Gud at kende, men i erfaringen af afmagt og fattigdom.

Som jeg er inde på i artiklen i *Fra Wittenberg til verden*, var det et tema, der fik stor betydning for Karl Barth og i hans fodspor den dialektiske teologi, i Danmark repræsenteret af bevægelsen Tidehverv. Et af de afgørende anliggender for denne bevægelse var betoningen af Guds anderledeshed. At Gud ikke står i forlængelse af vore religiøse længsler og følelser eller vore filosofiske overvejelser, men er den, vi ikke kan gribe eller gøre os forestillinger om, ”der ganz Andere”. Og at han forbliver ”der ganz Andere”, også der, hvor han træder i relation til mennesket – at han dermed aldrig bliver en Gud, man *har*.

Med denne forståelse gjorde man op både med liberalteologiens dyrkelse af menneskets religiøsitet som tilknytningspunkt til Gud og med vækkelseskristendommens sentimentale tale om frelsen, som man mente var noget, der skulle erfares. Både liberalteologien og vækkelseskristendommen var på hver deres måde udtryk for en manglende forståelse af det afgrundsdybe svælg, der er mellem os og Gud. Gud kan vi kun have at gøre med i nøgen tro via et ord, som vi forholder os til i lydighed, ikke via filosofiske godtgørelser eller menneskelige erfaringer.

For den dialektiske teologi var Luthers korsteologi en gave og en forbundsfælle. For andre er det til gengæld lige præcis denne teologi, man stejler over for, og som er med til at gøre luthersk teologi uspiselig for dem. Vi kender det især fra pinsebevægelsen med dens betoning af undere og tegn som beviser på Guds virkelighed. Men vi kender det også fra vores egne sammenhænge, og her bestemt ikke kun de karismatiske dele af den. (Jeg ved godt, at rosenianismen her godt kan være en undtagelse, men den holder jeg for et øjeblik ude). Ikke, at man ikke ønsker at være luthersk. Men lige præcis denne side af lutherdommen har man det svært med, fordi den er med til at gøre kristentro steril og uhåndgribelig, langt borte fra de bibelske skrifers beretninger om Guds konkrete indgriben og egne erfaringer af den. Gud handler ikke bare igennem et nøgent ord, som man må gribe i tro uanset følelser og erfaringer, men han griber ind i denne verden og forvandler menneskers liv.

Det, jeg gerne vil med min artikel, er at tegne et billede af Luthers korsteologi, der kan være med til at fjerne noget af denne skepsis mod den, ja måske til og med vise, at der er noget enormt vigtigt og livgivende ved den også i dag, ikke bare for dem, som i forvejen nærer varme følelser for Luther.

I artiklen gør jeg det ved en læsning af Luthers skrift *Operationes in Psalmos* (dvs. hans anden salmekommentar fra 1519-21),² som ifølge Lutherforskningen repræsenterer den mest omfattende udfoldelse af Luthers korsteologi.³ Artiklen er ikke så meget en faglig redegørelse og drøftelse, men mere et forsøg på at gøre disse tanker nærværende (det var jo på et præstekursus, jeg holdt foredraget ved). Enkelte steder, først og fremmest i noterne, henviser jeg dog til den nyeste forskning omkring

² WA 5, 1-673. Den eneste brugbare oversættelse er den gamle tyske i Walch-udgaven af Luthers skrifter bd. 4.

³ Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Oxford: Blackwell 1985), 148-175 og 178.



Luthers forhold til mystikken. Det vil jeg gerne gøre en lille smule mere ud af her, fordi jeg tror, det er med til at kaste et vigtigt lys ind over Luthers korsteologi.

Alt vort eget tages fra os

Jeg har givet min artikel overskriften ”Luthers korsteologi og erfaringen”. Og det sender da et signal om en anderledes udlægning af Luthers korsteologi end den dialektisk-teologiske. Men det skal ikke misforstås. For der er bestemt en del af den dialektiske teologis udlægning, vi kan lære af.

Igen og igen møder vi i Luthers udlægning betoningen af, at Gud tager alt vort eget fra os. Luther skriver mod en teologi, der lægger vægt på *sikkerheden* (securitas) i forhold til Gud – en fast og sikker grund at stå på, i form af et retskaffent liv og den vished og ro, det giver. Men det er lige præcis den sikkerhed, Luther gør op med. Fordi den i virkeligheden gør det modsatte af det, Gud vil med os mennesker, nemlig fjerner os fra Gud og lægger basis for vores liv i os selv.

For at hindre det er *guds frygten* afgørende.⁴ Vi skal tjene Gud i *frygt*, hedder det f.eks. i Sl 2,11. Og det gælder ifølge Luther ikke bare Guds fjender, men netop de kristne:

”De (kristne) øver retfærdighed og dom til enhver tid, idet de altid har den rette blanding af begge dele, aldrig uden dommen, ved hvilken de forfærdes og fortvivler over sig selv og deres gerninger, og heller aldrig uden retfærdigheden, ved hvilken de fortrøster og fryder sig i Guds barmhjertighed”.⁵

Denne samtidighed af dom og barmhjertighed, af frygt og fortrøstning går som en rød tråd igennem Luthers udlægning af salmerne. Vi kender den fra talen om lov og evangelium (som står i en klar forlængelse af Luthers korsteologi).⁶ Begge dele er vigtige, både afsløringen, erfaringen af vores synd og fattigdom, og troen på Guds barmhjertighed.

Mange i dag reagerer på det. Og det er da forståeligt. For hvem har lyst til at blive dømt og afsløret og møde sin egen fattigdom og synd – og hele tiden få det blandet ind i sit gudsforhold? Og der kan da også komme noget sterilt over det. Men denne dobbelthed er altså ifølge Luther afgørende – i sin *samtidighed*, læg mærke til det! Det handler ikke om en pendulsvingning mellem det ene og det andet, men om en samtidighed af frygt og fortrøstning.

Jamen er det muligt at have det på samme tid? Må det ikke nødvendigvis blive en pendulsvingning? Ifølge Luther: Nej. Og det hænger bl.a. sammen med, at afsløring og fordømmelse ikke er udtryk for forkastelse, men for barmhjertighed:

”Er Gud da grusom, som fordømmer alt vores? Nej, i sin uudsigelige barmhjertighed – for at han kan meddele sig selv til os og fjerne tilliden til os selv fra os (som i et og alt er imod hans

⁴ Se nærmere Asger Chr. Højlund, *Ved gaven helbreder han naturen. Helbredelsestanken i Luthers retfærdiggørelseslære* (Aarhus: Kolon 1992), 168-172.

⁵ WA 5,71,5-8.

⁶ Volker Leppin, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln* (München: C.H. Beck 2016), 117-122.



barmhjertighed) – gav han os loven, som har indesluttet alt under synd, for at han kunne forbarme sig over alle”.⁷

Det er ikke mindst dette, Luther igennem hele sin kommentar søger at indprente sine læsere. I erfaringen af tomhed, synd og Guds dom handler det om at tage imod det som et udtryk for Guds godhed, hans vej til at føre os tilbage til sig. Vi erfarer godt nok to helt forskellige ting: dom og barmhjertighed. Men det er *ikke* to ting.

Det er her, talen om troen på det nøgne ord kommer ind. For i denne proces har vi ikke noget andet at holde os til. Følelserne er væk, og det nogenlunde retskafne liv, man ellers, måske ubevidst, har støttet sig til og hentet sin frimodighed fra, kan det være svært at få øje på. Hvordan skal man her kunne tro på Guds godhed? Det kan man kun gøre ved at holde fast ved ordet i al sin nøgenhed.

Så langt har den dialektiske teologi efter min mening ret i sin udlægning af Luther. Det er også en tone, vi kender fra roseniansk kristendom. Der, hvor jeg imidlertid mener, at man går fejl inden for den dialektiske teologi (og måske også i nogen grad i roseniansk kristendom?), er i afvisningen af, at erfaringen overhovedet må spille en rolle.

Erfaringen

Luther har en stærk betoning af erfaringen. Jeg kommer i artiklen i *Fra Wittenberg til Verden* bl.a. med følgende lange citat:

”Det er altså klart, at apostlen ikke så meget taler om håbet selv, som man har fået del i, som om hjertets vished i håbet, når man efter anfægtelsen og indgydelsen af håbet (hvor man, efter hvad man selv synes, er uden håb) føler, at man håber og tror og elsker. For da smager man, hvor liflig Herren er, og så begynder man at hunge og tørste efter at lide mere, for at lidelsen kan udvirke et endnu større håb. Derfor er det nødvendigt, at troen, håbet og kærligheden er der ved begyndelsen af enhver gerning og lidelse, og dog efter gerningen og lidelsen, at det, som var skjult, bliver åbenbart. På den måde blev Job og Abraham prøvet, for at det skulle erkendes også af dem selv, og de skulle blive visse på, at de troede, håbede og elskede Gud [...] For det er nødvendigt ikke blot at tro, håbe, elske, men også at vide og være vis på, at man tror, håber, elsker. Hint hører hjemme i det skjulte under uvejret, dette efter uvejret”.⁸

I artiklen kommer jeg med en række eksempler på lignende understregninger i Luthers Salmekommentar.⁹ Det er ikke sådan, som det bliver sagt fra dialektisk-teologisk hold, at troen aldrig er noget, der erfares. Ja, at det er en uting overhovedet at tale om erfaring og at længes efter den – at det er en sentimentaliserings af troen, en forvandling af troen til psykologi, et forræderi imod Gud i hans radikale anderledeshed, eller hvad man ellers kan sige. Nej, Luther taler om erfaringen som en nødvendighed, som noget vi ikke kan være foruden, hvis troen skal overleve. Ikke, at den er der hele tiden. Der er tider med manglende erfaring, tider af tørke, af udholdenhed og kamp. I den forstand kan vi nok tale om en slags pendulsvingning. Men det er vel at mærke en pendulsvingning under troens fortegn, og hvor troen med fuld ret længes efter at blive bekræftet ved hjælp af erfaring.

⁷ WA 5,160,30-34.

⁸ WA 5,164,39-165,10.

⁹ *Fra Wittenberg til verden*, 50-51.



At det er sådan hos Luther, hænger efter min mening bl.a. sammen med, at Luther ikke har den samme betoning af det afgrundsdybe skel mellem os og Gud som den dialektiske teologi har. Nok er Gud også ifølge Luther den ophøjede og hellige, hvor man som Moses må trække skoene af sine fødder, når man nærmer sig ham.¹⁰ Men han er også den, der som Skaber er os nær, og som i inkarnationen på en radikal måde har brudt skellet mellem Gud og os mennesker og helt konkret giver sig selv til os. Der er en klar forskel mellem Luther og den dualisme, man finder hos f.eks. Zwingli, og som får denne til at afvise realpræsensen i nadveren.¹¹ Selv om den dialektiske teologi kan lære os et og andet om Guds anderledeshed og om ikke at tale for kammeratligt om Gud, rummer dens tale om den principielle og vedblivende afstand mellem os og Gud noget, der mere har med filosofi at gøre end med den bibelske åbenbaring. Luther har en stærk tale om, at Gud i Kristus reelt gør sig til et med os. Og den enhed er ikke "bare" knyttet til Kristus eller til nådens midler, men gælder også os: Kristus tager bolig i den troende, han og de troende bliver reelt, værensmæssigt ét. Det er selve omdrejningspunktet i hans retfærdiggørelseslære¹² – jeg kommer i artiklen med et eksempel på det.¹³

Det er efter min mening det, hans tale om erfaringen er en del af. Erfaringen er en erfaring af realiteten i Guds nærvær. Det er det, der ligger bag det kryptiske udsagn i det lange citat ovenfor: "Derfor er det nødvendigt, at troen, håbet og kærligheden er der ved begyndelsen af enhver gerning og lidelse, og dog efter gerningen og lidelsen, at det, som var skjult, bliver åbenbart." Basis for at vi tror og håber, er, at Gud og dermed håbet er der, allerede før vi håber. Allerede i det, der af os selv opleves som tomhed, afsløring, erfaring af synd osv., er Gud nær. Vores erfaring af dom og syndsafsløring er en del af "indgydelsen", som Luther et sted siger det.¹⁴ Men det nærvær, som altså allerede er der, før vi selv erfarer det, træder så frem og bliver synligt også for os selv i erfaringen af trøst, glæde og vished. Og det har vi ifølge Luther brug for.

I alt dette er der tætte bånd til mystikken. Det var så det sidste, jeg ville sige lidt om.

Forholdet til mystikken

Det har gennem mange år været god latin at holde Luther klart adskilt fra mystikken. Sådan vil man finde det hos stort set alle de store Lutherforskere gennem det meste af det 20. århundrede.¹⁵

¹⁰ Se f.eks. WA 57 (III), 229,18-19.

¹¹ Sml. Asger Chr. Højlund, *Urimeligt godt nyt, Luthers reformatoriske opdagelse og dens konsekvenser* (Fredericia: Kolon 2017), 91-94.

¹² Se Kurt E. Larsen, Peter V. Legarth, Thomas Bjerg Mikkelsen (red), *For menighedens skyld. Menighedsfakultetet 1967-2017* (Fredericia: Kolon 2017), 125-136. Det er noget af det, som den nyere finske Lutherforskning med rette har påpeget.

¹³ *Fra Wittenberg til verden*, 54-57.

¹⁴ WA 5,164,22-25.31-38.

¹⁵ Se f.eks. Regin Prenter, *Spiritus Creator. Studier i Luthers teologi*, Aarhus: Universitetsforlaget 1944), 69: "Det mangetydige og alt for stærkt belastede ord 'Kristusmystik' bør i øvrigt holdes så langt borte fra Luthers tale om Kristi reale nærvær som vel muligt. Luther kender ikke til nogen anden kristusvirkelighed end troens." Se også f.eks. s. 73-75. Se forskningsoversigter hos Bernd Hamm og Volker Leppin (red), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Luther* (Tübingen: Mohr Siebeck 2007), 165-167 (Volker Leppin), 187-189 (Sven Grosse), 237-238



Mystikken var i bund og grund en del af den munkefromhed, Luther brød med. Dens fokus var på mennesket og dets vej til Gud. Hele grundretningen var menneskets opadstigning, med angivelse af veje og midler til, at det kunne lade sig gøre, som f.eks. det at vende sig fra alt ydre og konkret i verden og i stedet vende sind og tanker mod Gud i hans ophøjethed og anderledeshed i form af meditation og kontemplation, frem mod målet for det hele: enheden med Gud.

Luther repræsenterer med sin forståelse af evangeliet som Guds vej til os mennesker, med centrum i det ydre ord og troen, det stik modsatte af alt dette.

Ikke, at man er blind for, at der på et tidspunkt er en forbindelse. Det er f.eks. ikke til at komme uden om, at Luther udgiver et udpræget mystisk skrift, nemlig det skrift, han giver titlen *Theologia Deutsch*, først i forkortet form i 1516 og så det fulde skrift i 1518, og forsyner det med et begejstret forord.¹⁶ Men grundlæggende er det en parentes, siger f.eks. Leif Grane (som har skrevet indgående om disse tidlige år i Luthers forfatterskab). Det er på ingen måde det, der har formet hans teologi. Grundstrukturen for den er allerede kommet på plads med hans eget arbejde først og fremmest med Paulus med god hjælp af bl.a. Augustin. For Luther er den mystiske teologi, som han ifølge Grane først møder omkring 1516, kun en bekræftelse af ikke mindst det menneskesyn, han allerede har lært at kende i mødet med Paulus, nemlig at mennesket er et intet, som helt er henvist til Gud. I opgøret med den skolastiske teologi, først og fremmest omkring antropologien, er den mystiske teologi for Luther en forbundsfælle.¹⁷

Dette billede har ændret sig radikalt gennem de seneste 10-20 år. Det skyldes ikke mindst den tyske Lutherforsker, Volker Leppin, som de seneste 10-15 år har været en af de mest fremtrædende og omtalte Lutherforskere i Tyskland. I 2006 udgav han bogen *Martin Luther*,¹⁸ en bog der dengang gav genlyd, bl.a. fordi den så stærkt betonedede sammenhængen mellem Luther og det, han kom fra, ikke mindst i klosteret. Året efter, i 2007, udgav han bl.a. sammen med en anden fremtrædende tysk Lutherforsker, Bernd Hamm, antologierne ”Luther und das monastische Erbe”¹⁹ og ”Gottes Nähe unmittelbar erfahren: Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther”,²⁰ hvor han og en række andre Lutherforskere kommer med en omfattende underbygning af denne forbindelse og viser, hvor tydeligt Luther er en del af mystikkens tænkemåde, ikke bare i sine unge år, men vedblivende. Dette sammenfatter og udfolder Leppin i 2016, i den efter min mening mest spændende bog i forbindelse med reformationsjubilæet: *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln*.²¹

(Bernd Hamm), alle med omfattende litteraturhenvvisninger. Se også Volker Leppins interessante refleksioner over den kirkehistoriske baggrund for dette forhold til mystikken i hans *Die fremde Reformation*, 209-216.

¹⁶ Se en omfattende præsentation ved Andreas Zecherle i *Gottes Nähe unmittelbar erfahren*, 1-95.

¹⁷ Leif Grane, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)* (Leiden: Brill 1975), 121-126.

¹⁸ Volker Leppin, *Martin Luther* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006).

¹⁹ Christoph Bultmann, Volker Leppin und Andreas Lindner (red), *Luther und das monastische Erbe* (Tübingen: Mohr Siebeck 2007).

²⁰ Se ovenfor note 15.

²¹ Se ovenfor note 6.



En af grundene til denne ændring i forståelsen af Luther er det langt større kendskab, man i dag har til tiden op til reformationen, med dens forskellige filosofiske, teologiske og fromhedsmæssige strømninger. Hvor man tidligere koncentrerede sig om store teologer som Thomas Aquinas, William Occam, Gabriel Biel osv., når man skulle tegne det teologiske bagtæppe for Luthers teologi – og her hurtigt kunne pege på de afgørende forskelle mellem Luther og samtidens teologi – er en hidtil forholdsvis ukendt verden nu ved at træde frem som bagtæppe for Luthers teologi, en verden, hvor der bestemt ikke bare er tale om forskelle, men om store ligheder. Og disse ligheder gælder altså ikke mindst den fromhedspraksis, man har givet navnet mystik, og som ikke bare har hørt hjemme i klostrene, men også har været dyrket i fromme kredse i byerne, blandt det lærde borgerskab, ja helt ind i fyrstehusene.²²

En anden grund til den ændrede forståelse af Luthers forhold til mystikken er den på nogle måder mere ”neutrale”, religionshistoriske tilgang til Luther, der kendetegner Lutherforskningen i dag – i forhold til den læsning, man tidligere havde af Luther (og som jeg selv er en del af), som en af vore egne, som ophavet til det, vi selv tror på.²³ ”Der fremde Luther” kalder Leppin sin bog. Det drejer sig om ikke kun at beskæftige sig med det ved Luther, vi kan forbinde noget med, men også det, som er fremmed. Og for mange i dag er mystikken fremmed. Men det kan ikke hjælpe noget at sætte en parentes om det, hvis det påviseligt var en så stor del af Luthers formning.

Noget af det, som disse bøger overbevisende får godtgjort, er for mig at se, hvor meget Luther var en del af de åndelige strømninger, man i disse bøger kalder mystik, og som, ifølge Bernd Hamms forsøg på at definere mystikken, ikke mindst handler om det, som er blevet til titlen på en af bøgerne: ”Gottes Nähe unmittelbar erfahren”.²⁴ F.eks. viser Leppin i bogen *Der fremde Luther*, hvordan en lang række af de nøglepersoner, Luther i de første mange år skrev sammen med, og som blev redskaber for reformationen forskellige steder i Tyskland, allerede var en del af et netværk omkring Luthers åndelige mentor, Johan von Staupitz – det gælder sågar Luthers kurfyrste, Frederik den Vise.²⁵ Alle havde de taget stærkt indtryk af Staupitz’ inderlige forkyndelse af Kristus og troen på ham, hans forkyndelse af nåden og Guds barmhjertighed, og den intense læsning af Bibelen som omdrejningspunkt for alt dette.

Denne artikel er ikke stedet at gå ind i dette – det tillader pladsen ikke. Og alt er selvfølgelig ikke sagt med en ydre påvisning af ligheder og sammenhænge. Der er stadig masser at gøre, når det drejer sig om at forstå indholdet af det og de forskelle, der f.eks. fører til, at Staupitz ikke ser sig i stand til at

²² Se f.eks. Leppin, *Die fremde Reformation*, 11-22.

²³ En vigtig skikkelse i denne udvikling er den hollandske reformationsforsker, Heiko A. Oberman, se f.eks. dennes *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel* (Berlin: KG 1981 eller senere). Til forholdet til mystikken, se hans ”Simul gemitus et raptus. Luther und die Mystik” s. 45-89 i Heiko A. Oberman, *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986).

²⁴ ”Wo von einem mystischen Gottesverhältnis des Menschen gesprochen wird, geht es immer um die persönliche, unmittelbare und ganzheitliche Erfahrung einer beseligenden Nähe Gottes, die ihr Ziel in einer Vereinigung mit Gott findet” (*Gottes Nähe unmittelbar erfahren*, 243). Se også det andet af Bernd Hamms bidrag i *Gottes Nähe unmittelbar erfahren*, ”Gott berühren’: Mystische Erfahrung im ausgehenden Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Mystikbegriffs” (111-137).

²⁵ Leppin, *Die fremde Reformation*, 11, 14-19, 32, 35-38, 44-49, 176.



følge Luther. Dette bare som en markering af, at man ikke kommer uden om at se Luther i tæt forbindelse med denne baggrund, også med de nybrud hans egen udvikling måtte rumme.

Jeg vil dog hævde, at allerede dette siger en hel del om, at Luthers tale om erfaring og vished ikke er tilfældige sidetemaer i hans trosforståelse, men hører til dens hjerterod. Og så kan denne baggrund i mystikken og dens korsteologi måske også, som jeg antyder i artiklen i *Fra Wittenberg til verden*, være med til at sætte forkyndelsen af lov og evangelium i et andet lys end det, vi har været vant til i de vækkelsessammenhænge, mange af os kommer fra.