

Gilleleje - febr. 83

Vejleder Leif Grane

Indholdsoversigt:

1.	Introduktion.	2
1.1	Luthers strid med Erasmus	2
1.2	Erasmus og Luther	4
2.	Liberum og servum arbitrium	5
2.1	Liberum arbitrium ifølge Erasmus: evne til stræben efter Gud	6
2.2	Liberum arbitrium ifølge Luther: oprør mod Gud - caro	7
2.3	Servum arbitrium under aspektet omnipotentia et praescientia Dei	8
3.	Retfærdiggørelsen og servum arbitrium	10
3.1	Gratia og liberum arbitrium hos Erasmus	10
3.2	Servum arbitrium i relation til Luthers distinktion mellem lov og evangelium	11
3.3	Servum arbitrium og retfærdiggørelse af tro alene	13
3.4	Prædestinationslæren i spændingen mellem Deus absconditus og revelatus	15
4.	Konklusion	19
	Noter	20
	Forkortelser	24
	Litteraturliste	25

1. INTRODUKTION.

Med reformationstidens mange dogmatiske stridigheder in mente fremtræder striden mellem Erasmus og Luther vel nok som den mest konsekvensrige kontrovers om et af de mest ufrakommelige spørgsmål i menneskets livsproblematik overhovedet. Stridens kombattanter behandler emner i det, der udgør det teologiske centralnervesystem i reformationens korpus. Intentionen med nærværende opgave er primært at analysere striden med henblik på at udkrystallisere essentielle hovedsynspunkter omkring divergenser i antropologien (da primært forståelsen af relationen mennesket coram Deo). De vigtigste historisk prægede realia omkring kontroversen vil vi her i sammentrængt form nævne til nødvendig klargøring af konteksten for den dogmatisk-teologiske del.

1.1 Luthers strid med Erasmus.

I sept. 1524 offentliggjorde den ubestridte leder af den nordeuropæiske humanisme, Erasmus af Rotterdam, sit opgør med Luther under titelen *Diatribæ seu collatio de libero arbitrio*. I et brev til Henrik VIII af England dateret 6.9. 1524 skriver Erasmus, at loddet er kastet ved publiceringen af bogen om den frie vilje. Hverken udtryksmåde eller addresat er tilfældigt valgt i denne sammenhæng. Luther havde længe ligget i litterær polemik med den engelske konge, og blandt de mange opfordringer Erasmus fra forskellig side havde modtaget til at bryde tavsheden over for Luther, var nogle kommet fra England. Men også personer som hertug Georg af Sachsen og pave Hadrian VI havde bidraget til, at Erasmus ikke kunne vægre sig længere, idet tavsheden af kritikere blev tolket der hen, at han hemmeligt stod på Luthers parti. Længe havde Erasmus undgået at vælge side offentligt¹.

En af Luthers mest nidkære tilhængere, Ulrich von Hutten, var i 1523 gået ind i en disput med Erasmus. Luther må have følt sig ilde berørt af denne kontrovers, idet han i april 1524 skriver et brev til Erasmus og tilbyder at holde styr på sine tilhængere, hvis Erasmus på sin side vil lade Luthers tilhængere i fred. I brevet præciserer Luther, at han ikke forventer, at Erasmus vil tilslutte sig ham i den reformatoriske kamp. Han vil være tilfreds med, om Erasmus vil fortsætte med sin neutralitet og koncentrere sig om sit betydningsfulde videnskabelige arbejde².

Som humanist og tilhænger af fornyelse og reformer i kirken blev der set med skepsis på Erasmus blandt traditionalistiske teologer. Fra mange sider blev han da også anset for at være den banebrydende (indirekte er der ingen tvivl om, at han tjente reformationen, bl.a. med sine sprogstudier), hvorved Luthers virke kom til at kaste et mistænkeligt skær over ham og hans tilhængere. Erasmus selv sympatiserede i sag et langt stykke på vej med

Luther, men misbilligede den stigende uro som Luthers kirkekritik førte med sig³. Han ønskede ikke primært brud med kirken, men dogmatisme og kultiske konventioner trængt i baggrunden. Den skolastiske begrebssystematik og vulgærfromhed spærrede vejen for livsforvandling og reformation. Kristendom for Erasmus var et etisk-religiøst livsideal, hvorfor det var katastrofalt at benægte liberum arbitrium⁴.

Erasmus ønskede udtrykkeligt ikke at rette noget frontalangreb på Luthers teologi, men afgrænsede et ganske bestemt problemområde, antropologien, og rettede søgelyset mod ensidigheder og overdrivelser i Luthers menneskeopfattelse. Konkret fremdrages bestemte formuleringer i Luthers forsvarsskrift mod den pavelige bandbulle fra 1520, *Assertio omnium articulorum M.Lutheri per bullam Leonis X novissimam damnatorum*⁵, hvor han mener at kunne konstatere en determinisme, som strider mod kirkelæren. Uden at vi her nævner flere konkrete foranledninger til kontroversen, kan vi her sige, at der ikke mindst i sidste del af perioden 1516 - 24 bygges en psykologisk baggrund op for konflikten mellem Erasmus og Luther.

Temavalget for 'striden var fra Erasmus' side særdeles velvalgt. Det drejer sig om en filosofisk og teologisk central problemstilling. Luther er for sin del taknemmelig for dette⁶. Med det valgte problemområde, som Erasmus forøvrigt så som et subtilt, teoretisk interessant men praktisk uvæsentligt problem, var det muligt for Erasmus ikke blot at distancere sig fra Luther, uden at opgive noget af sin distance til Luthers kirkelige modstandere, men han traf også et punkt, hvor Luther kun i beskeden udstrækning fik tilslutning fra sine teologiske tilhængere. Både humanismen, spiritualismen og skolastisk teologi var langt på vej samstemmende deri, at viljen på en eller anden måde er fri, så den formår at tilslutte sig gratia⁷.

Som Luther selv gør opmærksom på, så har han ikke for vane at vente længe med at svare på litterære angreb⁸. Men når det tog tid før han reagerede på Erasmus' diatribe, skyldtes det dels, at den kom på et tidspunkt, hvor han havde fuldt nok op at gøre med opgøret med Karlstadt og sværmerne, dels at han var tilbøjelig til at betragte skriftet som teologisk så svagt, at det ikke fortjente noget svar. Omkring årsskiftet 1524/25 arbejdede Luther på højtryk med skriftet mod de himmelske profeter, så fulgte arbejdet med udgivelsen af forelæsningerne over Deuteronomium og de dramatiske begivenheder i forbindelse med bondeoprøret. Først i dec. 1525 foreligger hans svar i form af et forholdsvis omfattende værk, *De servo arbitrio*. Erasmus blev stødt over hæftigheden i Luthers polemik og udarbejdede et omstændeligt forsvarsskrift i to dele, *Hyperaspistes Diatribae*, 1526/27. Noget nyt svar herpå fra Luthers hånd kom ikke.

1.2 Erasmus og Luther.

Selvom de individualpsykologiske faktorer spiller en væsentlig rolle i konflikten mellem Erasmus og Luther, så er årsagen til denne ikke først og fremmest at finde i disse faktorer. Ved at søge årsagen i individualpsykologiske faktorer undermineres let kontrahenternes helt forskellige antropologi. At deres karakter, psyke og iøvrigt individuelle lægning er forskellig, er et ubestrideligt faktum. Erasmus var den intellektuelle afslebne dialektiker og reflekterende teoretiker med et irenisk sind, der havde afsky for stridigheder og tumultarisk optræden. Huizinga kalder ham mesteren i reservationer og forbehold: "In allen Fragen des menschlichen Geistes erkannte er die ewige Ambiguität"⁹. Hans teologiske arbejdsmåde forekommer at være den tentative, afvejende fremstilling af forskellige standpunkter, uden bastante konklusioner for egen regning.

Dette var en kilde til irritation for handlingsmennesket Luther, der fremtrådte med en anderledes lidenskab i sit skrift *De servo arbitrio*. Det er naturligvis ikke uden grund, at Schwarzwäller beskæftiger sig med det polemiske moment i Dsa, og subsumerer Dsa til en gruppe skrifter, som han kalder for polemiske lejlighedsskrifter, i forsøget på at give det en ideografisk bestemmelse¹⁰. Som skriftteologen, der var bundet til *verbum Dei*¹¹, ønskede Luther ikke at kompromittere sandheden. Hele hans trosopfattelse stod og faldt med det behandlede emne¹². Luther kunne ikke med den modererende *theologia sceptica* hos Erasmus¹³.

Erasmus' humanitetsideal går tilbage til antikken, selvom det hos ham får et personligt udformet præg. Han søgte tilbage til *bonae literae*, dvs. til "die gesamte klassische Literatur, Wissenschaft und Bildung, gewertet als gesunde und heilsame Erkenntnis im Gegensatz zum mittelalterlichen Denken"¹⁴. Teologiens opgave er at gå tilbage til kilderne, "es ist auch ein ethisches und ästhetisches Lebensbedürfnis"¹⁵. Han tænker sig *summa eruditio*, som grundvold for den højeste og reneste religion, *philosophia Christi*, om hvilken Bibelen bærer vidnesbyrd, men som også mange antikke forfattere har givet udtryk for. Den erasmiske humanisme var kristeligt bestemt, og man må ikke glemme, fremholder Bring, at den skolastik, som sættes som antitese til humanismen, selv var influeret af tanker fra antikken, f.eks. af stoiske tanker ligesom af nyplatonisk mystik¹⁶. Tankeverdenen hos Erasmus var præget af "eine Verbindung der reinen Klassizität...mit dem reinsten biblischen Christentum"¹⁷. Hans antropologi er influeret af tanker hos Augustin, og visse andre tendenser hos Augustin er blevet skærpet gennem nyplatonisk indflydelse, som er formidlet af John Colet og florentinerhumanismen¹⁸.

Et Englandsophold i 1499 og forbindelserne til Colet gav Erasmus interes-

se for teologien. Erasmus blev hindret i at blive humanistisk æstet og i ensidigt at komme til at beskæftige sig med litterære studier. Fra ungdomsårene havde Erasmus stået under indflydelse af fromhedsbevægelsen, devotio moderna, som betød en intensivering af visse religiøse motiver i katolicismen, og da særligt visse mystiske og spiritualistiske drag¹⁹. Bring mener ikke, at Erasmus er at betragte som antiskolastikker i den forstand, at det indebærer en absolut modsætning til skolastikken. Han bryder ikke med kernen i middelalderens religiøse syn på mennesket og det gode. Han reserverede sig overfor scotismen, hvilket er forståeligt med tanke på den form den fik i nominalismen i senmiddelalderen og på dets begrebsdistinktioner og logiske kritik. Derimod synes han længe at have beholdt en vis respekt for Thomas²⁰.

Vi vil nu i det følgende vende os til diskussionen mellem Erasmus og Luther, der forløber som en diskussion om en række skriftsteder, der synes at tale for respektive imod liberum arbitrium.

2. LIBERUM OG SERVUM ARBITRIUM.

Til problemet de libero arbitrio knytter sig et kompleks af spørgsmål og delproblemer. Selve behandlingen af det teologiske problem forudsætter en bestemt opfattelse af de grundlæggende psykologiske eller metafysiske spørgsmål, som er forbundet med dette lærepunkt. Det indeholder ikke kun det rent teologiske spørgsmål om nåden og den frie vilje, men også problemerne vedrørende menneskets væsen, viljens natur og det faldne menneskes udrustning. Vi må derfor fikserer, i hvilke henseender og på hvilke betingelser vi taler om liberum arbitrium resp. servum arbitrium. Her er det værdifuldt indledningsvis at understrege, at Luthers brug af termen servum arbitrium er polemisk at forstå, opstået i front mod skolastisk teologi og i særdeleshed i front mod Erasmus' tale om liberum arbitrium.

Luthers indgang til behandlingen af viljesbegrebet grunder sig på, at mennesket er delt i to riger. I det ene tilskrives mennesket virkelig frihed i relation til skabelsen (ikke i relationen coram Deo). Mennesket kan her herske efter sin egen vilje og afgørelse uden bud og befalinger fra Gud. Begrebet liberum arbitrium betegner libertas in externis, dvs. menneskets vælgeevne med henblik på de ydre, timelige ting²¹. En skærpelse af viljefriheden i forhold til Erasmus i denne relation giver grundlag for at sige, at fatalistiske forestillinger ligger fjernt fra Luthers menneskesyn²².

I det andet rige er menneskets vilje underlagt uforanderlighedens nødvendighed (necessitas immutabilitatis). Denne nødvendighed henfører ikke til enkelte viljehandlinger eller til en vælgeevne, men til den affektuelt determinerede indre vilje, som er identisk med menneskets væsen og udtryk-

ker dets viljeretning og stilling til Gud²³. Servum arbitrium markerer primært en position²⁴. En viljens autonomi i idealistisk mening findes ikke her.

I det følgende vil vi se på det, der var hovedintentionen for Luther med Dsa: udviklingen af en teologisk bevisførelse for, at mennesket intet formår i forholdet til Gud, hverken at vælge eller at afvise den evige salighed, men frelsen er udelukkende nådens værk. Først vil vi dog vende os til Erasmus' definition af læren om liberum arbitrium, som kan ses som et konsekvent udtryk for hans humanitetside²⁵.

2.1 Liberum arbitrium ifølge Erasmus: evne til stræben efter Gud.

Hovedinteressen for Erasmus i De libero arbitrio samler sig om ud fra et teologisk synspunkt at påvise urimeligheden i helt at fornægte tanken om liberum arbitrium, som han definerer på følgende måde: "Porro liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis quā se possit homo applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere"²⁶. Mennesket står som en neutral tredjepart over for frelse og fortabelse, Gud og Satan. Liberum arbitrium er dette menneskes kraft(vis humanae voluntatis), dets evne til at kunne vælge mellem foreliggende alternative muligheder: mennesket kan vende sig til(applicare) det, der fører til frelse, eller det kan vende sig derfra(avertere). Med liberum arbitrium indifferentiae har mennesket valgfrihed. Liberum arbitrium er en vælge-evne, i hvilken tilstand man endnu ikke vil eller ikke mere vil noget, en absolut villen, som ved nåden kan rettes mod det gode, og som ved synden kan rettes mod det onde²⁷.

Denne degagerede, absolutte vilje er ifølge Løgstrup et meningsløst abstractum, for en vilje, der intet formår, er per definitionem ingen vilje²⁸. Luther selv så talen om liberum arbitrium som fænomenologisk meningsløs, idet viljen består i at vælge mellem alternativer muligheder, hvilket er en forkert anvendelse af ordet vilje. En vilje, der er gjort til vælge-evne, er en vilje, der endnu intet vil. Derfor må Luther forkaste begrebet liberum arbitrium, når det som hos Erasmus defineres, som en vis humanae voluntatis, der kan vælge at modtage resp. at forkaste det, der fører til evig frelse²⁹. Når Luther forkaster Erasmus' definition af begrebet liberum arbitrium og alligevel anvender den i Dsa, gør han det nødtvungent og udelukkende for at vise, at opgøret med Erasmus ikke blot er en verbal strid³⁰. Der er ikke kontinuitet mellem definitionen af begrebet og bestemmelsen af sagforholdet. Definitionen dækker ikke det definerede³¹. Luther gør opmærksom på, at liberum arbitrium snarere er identisk med foranderlig(vertibile) vilje eller ubeständig(mutabile) vilje, end med en fri vilje³².

De teologiske grunde til Luthers forkastelse af Erasmus' tale om liberum arbitrium vender vi tilbage til.

Når det gælder sagforholdet, så er liberum arbitrium ifølge Erasmus menneskets evne til at kunne vælge mellem de højere og de lavere affekter. Menneskets ånd er den højere del af mennesket, med hvilket det formår at stræbe efter Gud(f.eks. anima, mens, iudicium og ratio). Det guddommelige i mennesket svækkes ganske vist af sanselige drifter, der gør mennesket inefficax ad salutem aeternam³³. Ikke alle menneskets affekter er kødelige, hvorfor mennesket kan erkende det gode og stræbe efter det³⁴.

Kun ved at antage valgfriheden bliver det meningsfuldt at tale om, at mennesket har ansvar for sin evige frelse resp. bære skylden for sin fortabelse. Endvidere befries Gud fra den falske anklage, at han skulle være grusom og uretfærdig, når han støder nogle fra sig, men drager andre til sig³⁵. Bibelens tale om løn og fortjeneste bliver ifølge Erasmus absurd, hvis man antager servum arbitrium. Ved læren om liberum arbitrium vil han desuden fjerne såvel fortvivlelsen, angsten for at være prædestineret til fortabelse, som den falske sikkerhed, som let kan blive resultatet af frelsesvisheden. I stedet anspores mennesket til stræben³⁶.

2.2 Liberum arbitrium ifølge Luther: oprør mod Gud - caro.

Luther går i Dsa dels ind på Erasmus' problemstilling og lader termen liberum arbitrium betegne menneskets evne til at afgøre sig for det gode, dels sammenstilles liberum arbitrium med kød og karakteriserer en positiv realitet, som imidlertid efter sin kvalitet er ond³⁷.

Det antropologiske udgangspunkt for drøftelsen af liberum arbitrium er hos Luther et ganske andet end hos Erasmus: "Diatribē nobis perpetuo fingit hominem talem, qui uel possit, quod praecipitur, uel saltem cognoscat sese non posse. At talis homo nusquam est....Scriptura uero talem proponit hominem, qui non modo sit ligatus, miser, captus, aeger, mortuus. Sed qui addit, operante Satana principe suo, hanc miseriam caecitatis miseris suis, ut se liberum, beatum, solutum, potentem, sanum, uiuum, esse credat"³⁸.

Mennesket træller enten under Gud eller under Satan. Det kan ikke med liberum arbitrium indifferentiae betragte den pågående kamp mellem Gud og Satan og dyrke sin neutralitet. Mennesket er som et ridedyr, der enten rides af Gud eller Satan. Det står ikke til menneskets frie afgørelse at vælge rytter³⁹. Noget medium regnum inter regnum Dei et regnum Satanae⁴⁰ gives ikke. Mennesket extra gratiam er tjener for og er bundet til synden og det onde⁴¹, jfr. miser, aeger og mortuus. "Alioqui lib. arb. per sese in omnibus hominibus est regnum Satanae"⁴².

Luther forkaster Erasmus' tvedeling af mennesket i en højere og en

lavere del. Han understreger totaliteten i gudsoprøret - hele mennesket er kød, totus caro. Hele mennesket med dets åndelige såvel som med dets sanselige evner er kød. Kontrarietet kød og Ånd er ikke en modsætning mellem forskellige kvaliteter i menneskets indre. Luther slår flere gange i Dsa fast, at "...homines omnibus suis partibus, maxime potioribus illis, esse contemptores Dei"⁴³, og det er de, fordi mennesket ved deres hjælp hæd-
rer sig selv og stjæler æren fra Gud⁴⁴.

Menneskets liberum arbitrium er under Guds vrede, thi også den er kød, oprør mod Gud. Alt uden for troen er synd(Rom.14,23) - derfor også liberum arbitrium: "...Paulum uelle, quod extra fidem Christi nihil nisi peccatum et damnatio sit"⁴⁵. Liberum arbitrium er caro med nødvendighed; ja, den er i virkeligheden servum arbitrium, thi extra gratiam er synden peccatum regnans, og dette herredømme gælder også menneskets frie vilje. Dette indebærer, at liberum arbitrium ikke kan ville noget godt(nihil posse uelle boni)⁴⁴. Mennesket kan ikke forberede sig på nåden - endsige stræbe efter den⁴⁷. Liberum arbitrium er egentlig noget, som kun tilkommer Gud selv⁴⁸.

Når synden så totalt behersker menneskets vilje, så indebærer det ikke, som Erasmus vil hævde, at mennesket er fritaget fra ansvaret for sin synd, thi mennesket synder med vilje. Luther bruger her distinktionen mellem to slags nødvendighed, necessitas coactionis og necessitas immutabilitatis⁴⁹. Viljen er ikke bundet i den mening, at den handler under tvang. Tværtimod præges den viljesmæssige handling af spontaneitet⁵⁰.

2.3 Servum arbitrium under aspektet omnipotentia et praescientia Dei.

På hvilken måde forholder menneskets frihed sig til Guds forudviden og almagt? Spørgsmålet var genstand for indgående drøftelser i skolastikken. Tro mod sine humanistiske idealer fremstiller Erasmus dette som en af dens mange unyttige foreteelser⁵¹. Ironisk spørger Luther, hvordan Erasmus har tænkt at drøfte problemet om viljefriheden, dersom han ikke vil tage det problematiske ved den op⁵². Det gør han egentlig heller ikke. Ved behandlingen af Ex.9 fremholder han, at Gud nok ved, hvad der skal ske, men denne forudviden er ikke årsag til det, der sker⁵³. Erasmus distingverer med en skolastisk terminologi mellem necessitas consequentiae (handlingsfølgens nødvendighed), som er betinget af menneskets vilje, og necessitas consequentis (hændelsens nødvendighed), som er ubetinget og absolut⁵⁴.

Svagheden ved Erasmus' løsning er, at Gud og mennesket gensidigt determinerer hinanden i sin kontingent og er fri i sin nødvendighed. Det bliver med andre ord ikke klart, hvad der er hvad. Luther reagerer også og karakteriserer den kort som blændværk og opspind⁵⁵. At Gud skulle forudse noget på kontingent vis, dvs. som forudviden om, hvad mennesker beslutter sig til, er utænkeligt. Intet ved Gud på forhånd af ren tilfældighed(contingen-

ter), men Gud forudser og udfører alle ting med en urokkelig og evig, ufejlbar vilje⁵⁶. Guds vilje vil alt det, der sker. Følgelig sker alt med "necessario et immutabiliter, si Dei uoluntatem spectes"⁵⁷. Distinktionen necessitas consequentiae/ consequentis afvises⁵⁸.

Praescientia Dei er alene den virkende og effektive causa principalis til alt det, der sker. Der er ikke noget Gud ikke gør, for han ved, hvad der sker, og han vil det, han ved⁵⁹. Luther kan ikke her levne plads til modererende distinktioner. Hvad forudviden og nødvendighed angår, er Skriften ganske klar. "Deus non mentitur nec" (Hebr. 6, 18)⁶⁰. "Deus operetur omnia in omnibus" (med allusion til 1. Kor. 12, 6)⁸¹. En helt elementær konsekvens af Luthers syn på teologien som konkret lydighed mod skriftautoriteten er, at han dermed - til forskel fra Erasmus - er løst fra det ansvar at skulle bekymre sig om sine påstandes konsekvenser. Det placeres der, hvor de efter sin intention har sit ophav, nemlig hos Gud⁶².

Guds almagt og nødvendigt virkende forudviden implicerer, at Gud er overalt i alt det, der sker⁶³. Intet består uden i et forhold til ham. Følgelig kan han også erkendes overalt. Men er det centrale teologiske motiv så ikke for Luther at betone menneskets intethed i sig selv og dermed dets pligt til betingelsesløst at bøje sig for Guds vilje, enten den leder til himmel eller helvede, da noget andet alligevel ikke er muligt (resignatio ad infernum)? Nej, tanken om Guds viljes uimodståelige virkekraft har primært en anden funktion i Dsa. Den markerer den stærkest mulige sikring mod det, som Luther læser ud af Diatriben: At noget kunne tænkes at ske så at sige bag Guds ryg⁶⁴. I to sammenhænge, som er nøje forbundet med hinanden, eksplicerer Luther dette. Forestillingen om omnipotentia Dei ses for det første som en bekendelse af troen på Gud som skaber. Mennesket kan hverken gøre noget for at blive skabt eller at opretholde sin eksistens. Dette virkes alene ved Guds almagtsvilje⁶⁵. Dernæst ses forestillingen om omnipotentia Dei som en bekendelse til troen på Gud som frelser. Luther sammentænker Guds suveræne almagt og inkarnationsrealisme⁶⁶.

Alt dette inkluderer imidlertid ikke, at menneskets liv er et narrespil. Luther taler om mennesket som gør, som det vil. I to sammenhænge ser han mennesket sådan. For det første er mennesket herre over den skabte verden⁶⁷. Det begrundes han både elementært fænomenologisk og skabelsesteologisk. Mennesket kan handle efter sin egne vilje (suo arbitrio) i de ting, som er det underlagt⁶⁸. Skaberværket bestemmes i dets relation til Gud og mennesket bestemmes i dets relation til skaberværket, uden at disse relationsbestemmelser sættes op mod hinanden. Uforenelige modsætninger finder kun den, der læser dette som væsensbestemmelser, dvs. som en bestemmelse af, hvordan menneskets væren er at forstå abstrakt fra de relationer, det står i. Men dette er en filosofisk problemstilling, ikke en teologisk⁶⁹.

Dernæst er det heller ikke overfor Gud sådan, at mennesket ikke gør, hvad det vil. Med distinktionen skabelse/forløsning som udgangspunkt kan Luther sige, at det mennesket gør, når Gud er fraværende som frelser, det er nødvendigvis ondt. Men mennesket gør ikke dette viljesløst. Luther genemtænker nødvendighedsbegrebet påny og skiller mellem nødvendighed som uforanderlighed(*necessitas*) og nødvendighed som tvang(*coactio*). Ingen tvinges til at synde. Det sker af egen tilbøjelighed. Men forståelsen af nødvendighed som uforanderlighed indebærer, at denne vilje kan et menneske ved egne kræfter ikke forandre⁷⁰. Virker Gud derimod i mennesket som frelser, gør det ifølge den samme nødvendighed godt. Nogen mellemposition er ikke mulig. Dette udtrykker Luther med billedet af mennesket som et dyr, der enten rides af Gud eller Satan. Der hvor rytteren vil hen, må det gå⁷¹.

Det filosofiske determinisme-problem, som indebærer at spørgsmålet om menneskets viljefrihed stilles isoleret fra menneskets udfoldelse af dets vilje i de sammenhænge det står, ligger udenfor horisonten, og Luther er demonstrativt lidt interesseret i, hvordan hans påstande forstås, hvis de udlægges som et svar på dette problem. Mennesket står i den totale relation mellem Gud og Satan. Her sker alt med absolut nødvendighed. *Omnipotentia* og *praescientia Dei* står i diametral modsætning til dogmet de *libero arbitrio*⁷². Alligevel indebærer dette for Luther ikke noget angreb på den selvfølgelig forestilling, at mennesket gør, hvad det vil⁷³.

3. RET FÆRDIGGØRELSEN OG SERVUM ARBITRIUM.

3.1 Gratia og liberum arbitrium hos Erasmus.

Som tidligere nævnt bliver ifølge Erasmus de guddommelige affekter i mennesket svækket af de sanselige drifter, så at mennesket bliver *inefficax ad salutem aeternam*⁷⁴. Men ved hjælp af nåden får gerningerne den nødvendige *efficia*. Imidlertid kan det være vanskeligt at få klarhed over, hvad Erasmus forstår derved, idet han distingverer mellem forskellige former for nåde: *gratia naturalis*, *gratia exstimulans*, *gratia cooperans* og *gratia, quae perducit usque ad finem*⁷⁵.

Gratia naturalis er den guddommelige del af mennesket, der nok er svækket af synden, men ikke udslukt⁷⁶. *Gratia exstimulans* er den nåde, ved hvilken mennesket forud for omvendelsen vækkes med henblik på omvendelsen. I visse tilfælde tilskriver Erasmus ikke *gratia exstimulans* nogen betydning. I kraft af de forhåndenværende moralske affekter kan mennesket gøre, hvad det vil, og da Gud betragter en stræben efter omvendelse som meritorisk, kan mennesket fortjene den nåde, der er nødvendig til omvendelsen⁷⁷. På den anden side kan det hedde, at mennesket kan forberede sig på nåden ved Guds hjælp: "...non tamen consequitur ex hoc, quod ante gratiam gratum facientem non possit homo adiutus auxilio dei per opera moraliter

bona sese praeparare favori devino"⁷⁸. Ved hjælp af gratia exstimulans = gratia peculiaris bevæger Gud synderen til anger⁷⁹.

Men syndernes forladelse og Guds velbehag meddeles og indgydes (infundere) først med gratia cooperans⁸⁰. Mennesket er ikke i stand til ved egne gerninger og i kraft af gratia exstimulans at fortjene saligheden, men takket være gratia cooperans får mennesket den nødvendige formåen: "...est gratia, quae voluntatem reddit efficacem"⁸¹. Samtidigt kan det imidlertid andetsteds hos Erasmus hedde, at mennesket må have indgydt troen og kærligheden, og at mennesket først ved denne ændring af dets moralske tilstand bliver i stand til at fortjene det evige liv⁸².

Vi ser heraf, at Erasmus ikke kan frigøre sig fra en skolastisk tradition, idet han henter tanker fra såvel Thomas som Duns Scotus⁸³. Grundholdningen er, at gratia og liberum arbitrium er komplementære størrelser. Nåden som hjælpemiddel, der forlener den invaliderede vilje med den til saligheden nødvendige efficia, betegnes gratia cooperans. Der består en synergisme mellem liberum arbitrium og gratia, skønt den frie viljes bidrag er ringe⁸⁴. Gratia er det primære, arbitrium det sekundære. Herudover betyder gratia menneskets restitution som ansvarligt væsen.

Mens liberum arbitrium for Erasmus knyttes til menneskets spiritus, understreger Luther, at liberum arbitrium er caro, så at mennesket er uden mulighed for med udgangspunkt i sig selv at vinde frelsen. Dette indebærer naturligvis, at Luther og Erasmus må se forskelligt på gratia, thi gratia kan ifølge Luther ikke knytte til ved nogen spirituel habitus i mennesket⁸⁵. Som en konsekvens af divergenser i antropologien opfatter Luther og Erasmus lovens funktion forskelligt, og en konsekvens heraf igen er, at de afviger fra hinanden i synet på evangeliet. Spørgsmålet om liberum arbitrium er således ikke blot et specifikt teologisk stridspunkt, men det er selve frelsen og retfærdiggørelsen, det drejer sig om.

For Erasmus består loven i konkrete, begrænsede moralske anvisninger, hvilke var meningsløse, om de ikke kunne opfyldes. For Luther er lovens krav totale og kræver menneskets forandring på en måde, som aldrig kan præsteres. Luthers nægtelse af liberum arbitrium indebærer, at selve indholdet i lovens krav er tænkt sådan, at det ikke korresponderer med etiske præstationer⁸⁶. En skolastisk tale om fides caritate formata er et falsk evangelium, og den såvel som forestillingen om liberum arbitrium vidner om en sammenblanding af lov og evangelium⁸⁷.

3.2 Servum arbitrium i relation til Luthers distinktion mellem lov og evangelium.

Luthers resonnement i det forudgående forudsætter, som vi nu skal se det, en skarp dialektik mellem lov og evangelium. Når vi læser Luthers skrifter, møder vi ofte hævdelser af, at modstandernes falske skriftforståelse har

sin egentlige grund i, at de ikke ved, hvad der er forskel på lex og gratia. Dette gælder skolastikkerne og særlig tydeligt Erasmus, der misforstår skriften, fordi han ikke ved forskel på lov og evangelium: "In his locis Diatribe nostra prorsus nihil discernit inter uoces legis et Euangelij, tam scilicet caeca et ignara est, ut, quid lex, quid Euangelion sit, non uideat"⁸⁸. Luther indskærper nødvendigheden af denne kompromisløse, disjunktive sondring mellem, hvad lov er, og hvad evangelium er⁸⁹.

Vi befinder os her ved den inderste nerve i Luthers teologiske tænkning. Denne radikale distinktion mellem lov og evangelium er et helt adækvat udtryk for det egenartede i Luthers reformatoriske gennembrud og for hans evangeliske skriftsyn. Ikke at der hermed er givet en let håndterlig formel, der løser alle eksegetiske problemer, thi distinktionen hører uadskilleligt sammen med menneskets eksistens i bodskampen og troens kamp under anfægtelsen⁹⁰. Den må ikke anvendes som skematisme, men som hermeneutisk nøgle til brug i samvittighedens kampe. I streng mening er "distingvere" et nomen actionis, et bevægelsesverbum.

Luther imødegår den katastrofale sammenblanding af lov og evangelium. Gud vil ikke hjælpe mennesket med frelsen, og mennesket skal ikke hjælpe Gud med frelsen. Både lov og evangelium bliver for Erasmus udtryk for opus proprium - de bliver relativiseret, idet de uden menneskets medvirken er nøgne størrelser uden virkning. Det er for Luther en fatal misforståelse. Loven er intet bevis på, at mennesket har en liberum arbitrium. Det er ikke i stand til at opfylde lovens fordringer⁹¹. Intentionen med liberum arbitrium er ikke en moralsk modning. Hver gang der i Skriften optræder et imperativ, konjunktiv eller optativ, er disse udsagns intention udelukkende at tjene til, at mennesket erkender sin synd og trældom under synden⁹². Lovens(2.brug: usus theologicus) gerning er ikke at skabe subjektiv følelse af afmagt og desperation, men Gud selv fører ved lovens ord mennesket ind i fordømmelsen. Og i relation til denne dom har mennesket udelukkende en servum arbitrium. Netop lovens dødende funktion baner vej for livet - et liv, som loven ganske vist ikke selv kan bibringe. Loven skal forberede mennesket på gratia. Med loven udfører Gud en fremmed gerning (opus alienum), for at forberede sin egen egentlige gerning(opus proprium)⁹³.

Forskellen mellem lov og evangelium er ikke identisk med forskellen mellem GT og NT. Lov og evangelium går hånd i hånd gennem hele Skriften⁹⁴. Forskellen går først og fremmest på en forskel i sigtepunktet. Loven sigter på mennesket, evangeliet sigter på Kristus. Hvor loven anklager og fordømmer mennesket på grund af dets synd, der fjerner evangeliet anklagen og frikender mennesket på grund af Kristus⁹⁵. Lovens tale er imperativisk - evangeliet forkynnder, at alt det, loven kræver, er opfyldt i Kristus. Evangeliets tale er indikativisk⁹⁶. Loven fordrer uden at give - evangeliet

giver uden at fordre.

Vi forstår heraf, at lov og evangelium ikke skal sammenblandes men skilles fra hinanden. Men ligeså vigtigt er det at se den uløselige sammenhæng dem imellem. Loven åbenbarer Guds vrede over synd og oprør, og skaber længsel efter en frelser. Dermed forbereder loven evangeliet, eftersom evangeliet åbenbarer Jesus Kristus som frelser og forløser: "Lex non iuuat, multo minus ipse se iuuare potest. Alia uero luce opus est, quae ostendat remedium. Haec est uox Euangelij ostendas Christum liberatorem ab istis omnibus"⁹⁷.

Kristus er den egentlige sammenhæng mellem lov og evangelium - eller rettere: Kristus er lovens ophør. Fjernes Kristus, bliver loven og evangeliet to desperate størrelser, som indbyrdes udelukker hinanden. Loven leder da til fortvivlelse, og evangeliet bliver opfattet som dispensation fra Guds hellighed. I lyset af Kristi forsonergerning kan loven, der sigter på menneskets værdighed eller mangel på samme, aldrig blive imod evangeliet, der rækkes mennesket på trods af dets værdighed eller mangel på samme. Evangeliet bliver meningsløst, hvis det løsrives fra loven, sådan som antinomisterne gjorde allerede på Luthers egen tid. Forkyndelsen af evangeliet forudsætter forkyndelsen af loven, thi budskabet om syndernes forladelse bliver et budskab om syndernes tilladelse for den, der ikke ved loven har set Guds vrede over synden⁹⁸.

Gud fører ved loven mennesket i dets totalitet ind under vreden, og ved evangeliet tilregner han mennesket total retfærdighed under henvisning til - ikke menneskets valg, omvendelse eller afgørelse, men hvad Kristus allerede har gjort i dets sted. Dette forstår Erasmus ikke, fordi han sammenblander lov og evangelium. Kristus er Skriftens indhold⁹⁹, men man vil aldrig kunne se Kristus i Skriften, hvis ikke man anvender en sontring mellem lov og evangelium som tolkningsprincip, som hos Luther ikke forstås snævert og doktrinært: "...quid ille in re Theologica uel sacris literis efficiat, qui nondum eo peruenit, ut, quid Lex, quid Euangelion sit, norit, aut, si norit, contemnat tamen obseruare? Is omnia misceat oportet, coelum, infernum, uitam, mortem, ac prorsus nihil de Christo scire laborabit"¹⁰⁰.

3.3 Servum arbitrium og retfærdiggørelse af tro alene.

Viljefriheden for Erasmus betød lige så meget, som benægtelsen af viljefriheden betød for Luther. Uden viljens frihed fandtes for Erasmus intet grundlag for etikken. Med viljens frihed kunne Luther ikke beholde læren om iustificatio sola fide, som for ham selv havde så vital betydning. Ofte understregede han, at artikelen om iustificatio impii sola fide var den, hvormed kirken står og falder. Alt i teologien er stillet i relation til retfærdiggørelsen og er kristocentrisk bestemt. Alt drejer sig om locus iustificationis.

Det hele stod på spil for Luther, når Erasmus forfægtede læren om liberum arbitrium. Kristusbekendelsen stod på spil. Hvis mennesket kan frelse sig selv eller blot medvirke til, at det sker, er Kristus fornægtet¹⁰¹. Derfor er det afgørende at gøre en distinktion mellem, hvad der gælder coram Deo og hvad der gælder coram hominibus. Hvis ikke mennesket skal indhylles i gerningsretfærdighed, må der distingveres mellem menneskets retfærdighed og Guds retfærdighed (aktiv resp. passiv retfærdighed). Denne disjunktive distinktion indeslutter for Luther i sig distinktionen mellem moral og tro, gerninger og nåde, politik og religion, filosofi og teologi, mellem Kristus som lovgiver og Kristus som frelser - mellem lov og evangelium. Som vi skal se, betyder retfærdiggørelse af tro, at loven og gerningerne intet har at gøre "in loco iustificationis".

Mennesket retfærdiggøres af tro alene. Troen forener mennesket med Kristus, som ved sin stedfortrædende gerning har skaffet forligelse til veje. Grunden til, at troen kan have denne virkning, at den forener med Kristus, skyldes ikke en psykologisk egenskab i mennesket, men at den peger ud over sig selv og griber om "iustitia Christi". Retfærdigheden er en fremmed retfærdighed ("iustitia aliena") - en retfærdighed uden for os, extra nos¹⁰². Kristus er troens form og væsen. Men har mennesket i relation til forkyndelsen af evangeliet ikke en liberum arbitrium, så at det frit kan vælge mellem at modtage resp. ikke at modtage? Forskellige udsagn hos Luther om troen kan tolkes i den retning. Guds ord og gerninger bliver fremstillet til tilslutning eller forkastelse: "Ea uero, quae ad aeternam salutem perducunt, arbitror esse Verba et opera Dei, quae offeruntur uoluntati humanae, ut eisdem sese applicet uel auertat"¹⁰³. Evangeliet fordrer tro af den, der vil vende sig til det, der leder til evig frelse: "Lege exiguntur opera, Euangelio fides"¹⁰⁴ - et udsagn, der synes at sige, at loven prædiker: "du skal gøre...", mens evangeliet prædiker: "du skal tro".

Vi må imidlertid fastslå, at det er en fejltagelse at tro, at mennesket ifølge Luther skulle have en liberum arbitrium i relation til forkyndelsen af evangeliet. I så fald ville menneskets frelse i sidste instans være afhængig af dets valg, dets afgørelse og stræben¹⁰⁵. Hvis mennesket vælger at tro, kan det kun skyldes, at det ser sin fordel i at vælge frelsen. Dette valg ville imidlertid være udtryk for kødeligt begær. Det kan på grund af kødet ikke tilskrives liberum arbitrium, at mennesket tager imod Guds nåde. Mennesket er caro og kan derfor kun vælge det onde. Troen ville da være en psykisk funktion hos mennesket, og frelsen blive opfattet synergistisk som en samvirken mellem Guds tilbud og menneskets modtagelse deraf. Troen ville være baseret på en sammenblanding af lov og evangelium¹⁰⁶. Men ifølge evangeliet er kaldet til omvendelse en trøst, et guddommeligt løfte, ved hvilket der intet fordres af mennesket, men gratia Dei skænkes ufor-

skyldt¹⁰⁷. Mennesket er ved omvendelsen aldeles passivt¹⁰⁸. Troen og omvendelsen rækkes til mennesket som Guds gave, donum¹⁰⁹. "Die Lehre vom unfreien Willen also ist nur ein anderer Ausdruck für die Lehre von der Bekehrung als dem Werke Gottes, oder wie Luther auch sagt, als einem "Geschäfte des Geistes"(negotium spiritus)"¹¹⁰.

Eftersom troen og omvendelsen er virket af Gud alene, kan mennesket kun siges at have en i forhold til evangelieforkyndelsen servum arbitrium. Mennesket tror udelukkende, fordi Gud vil det - mennesket har ingen frihed til at vælge at tro¹¹¹. Når nogle kommer til tro og andre ikke, beror det alene på Guds udvælgelse. Hvorfor nogle mennesker bliver frelst, mens andre går fortabt, er den guddommelige majestæts uransagelige hemmelighed. Mennesket kan ikke ændre Guds planer¹¹². Guds retfærdighed er uudgrundelig, og det tilkommer ikke mennesker at gå i rette med Gud, som om vi kunne begribe, bedømme og veje Guds dom¹¹³. Vi står her over for Deus ipse, Deus absconditus, og der gives ikke noget grundlag for at skematisere eller udpege en kausalforklaring på hans handlen. Alene fordi Gud vil det, er det ret¹¹⁴.

Luther understreger altså troens teocentrisk karakter, men kan også tale næsten psykologiserende om troen. Denne tilsyneladende modsigelse lader sig ikke forklare som led i en udviklingsfase hos Luther, idet udsagnene findes side om side med troen som Guds gave og gerning. Denne tilsyneladende modsigelse kan imidlertid løses ved Luthers tale om cooperatio. Dermed menes ikke en synergisme, ifølge hvilken Gud og menneske som adskilte subjekter virker sammen. Men ved Luthers tale om cooperatio fastholdes Guds suveræne almagt ved såvel skabelsen som nyskabelsen. Gud skaber ex nihilo uden os - mennesket kan ikke, før det bliver skabt, medvirke ved skabelsen. Gud opholder os uden vor medvirken; men han virker ikke i os uden vor medvirken, thi han har skabt os, for at han skulle virke i os og vi samarbejde med ham¹¹⁵. Tilsvarende gælder ved nyskabelsen. Både det at blive fornyet og det at forblive fornyet virker alene Ånden i os uden vor medvirken. Og dog virker Gud ikke uden os¹¹⁶.

3.4 Prædestinationslæren i spændingen mellem Deus absconditus og revelatus.

Vi vil i det følgende beskæftige os lidt grundigere med Luthers tale om den dobbelte prædestination og de dermed forbundne forestillingskomplekser. Som flere fortolkere har gjort opmærksom på, så tiltror Luther ikke mennesket evnen til at eksplicere prædestinationen. En teoretisk løsning af prædestinationsspørgsmålet er ikke mulig. At søge løsningen er at lede i egne spekulationer, dvs. det er at søge Deus absconditus. Prædestinations-tankens erkendelseskilde er Deus praedicatus (Deus revelatus), nemlig Skriftens vidnesbyrd om den inkarnerede Guds død og opstandelse¹¹⁷. Deus absconditus udgør "die Grenzen des Verstehens"¹¹⁸.

Men alligevel må vi behandle dette problemfyldte emne. I den lutherske teologitradition har Deus absconditus-tanken været genstand for mange kontroverser - og er delvis blevet afvist. Jeg finder det nødvendigt at beskæftige sig med denne side af Luthers tænkning i Dsa, idet den såkaldte metafysiske determinisme¹¹⁹, som hører til Deus absconditus-elementet i hans teologi, indføres som et argument til støtte for hovedtesen om servum arbitrium. For Luther er kristologien, retfærdiggørelsen, servum arbitrium, Deus absconditus- og prædestinationstanken uløseligt forbundet med hinanden¹²⁰. Vi vil endog se hos Luther, at Guds skjulte virke til frelse og fortabelse begrundes hans nærvær i evangeliet. Så paradoksalt er Guds handlemåde¹²¹.

Vi kunne passende spørge: Hvorledes forholder det foregående sig til Luthers tale om Deus absconditus? Er den kristologiske åbenbaringstanke, som vi mødte under Luthers besvarelse af retfærdiggørelsesproblemet (*iustificatio sola fide*), gennemført i sin fulde konsekvens? Er der ikke en manglende konsensus mellem Luthers forskellige udsagn om den skjulte Gud, når han p.d.e.s.-kan hævde, at skjultheden karakteriserer den Gud, der åbenbarer sig for os og p.d.a.s. distingvere skarpt mellem Deus absconditus og deus revelatus, ja tilsyneladende stille dem i et direkte kontradiktorisk forhold til hinanden?

De rejste spørgsmål er væsentlige, men vi må først med Prenter slå fast, at Deus absconditus-tanken hos Luther ikke udgør et klart afgrænset begreb eller en lære. Luthers intention med Dsa er ikke "eine systematische Gotteslehre zu entfalten, sondern er will gewisse Aussagen Luthers über die Verborgenheit Gottes in De servo arbitrio wollen der falschen, pseudo-philosophisch-theologischen Methode des Erasmus gegenüber den wahren *modus loquendi theologicus* wahren"¹²². Ifølge Prenter har udsagnene om Deus absconditus en specifik, hermeneutisk funktion, som kommer til udtryk, når Luther distingverer mellem Gud selv og Guds ord, Skaberen og Guds skabning: "Sic habet mea distinctio, ut et ego parum rhetorice uel Dialectice: Duæ res sunt Deus et Scriptura Dei, non minus quam duæ res sunt Creator et creatura Dei"¹²³. På basis heraf formulerer Luther en grundlæggende hermeneutisk indsigt: "In Deo esse multa abscondita, quae ignoremus, nemo dubitat"¹²⁴.

Når mange skriftsteder, f.eks. om Guds udvælgende nåde og Guds dom, kan rubriceres under multa abscondita, quae ignoremus, skyldes det ikke skriftstedernes manglende klarhed eller det majestætiske i det skildrede, men "ob ignorantiam uocabulorum et grammaticae, sed quae nihil impediunt scientiam omnium rerum in scripturis"¹²⁵. Hvad disse steder skulle understrege, det er, at "der Grund der Erwählung und das Ergebnis des Gerichtes uns verborgene Geheimnisse Gottes sind und bleiben"¹²⁶. Understregningen

heraf gør ikke Gud umoralsk, som Erasmus hævder¹²⁷.

Hermed har vi bevæget os over i det andet, som ganske kort må understreges som udgangspunkt for Luthers lære om *gemina praedestinatio* og forståelsen af polariteten mellem *Deus in sua maiestate absconditus* og *Deus in Christo revelatus*. Det udgør fundamentet i Dsa for behandlingen af prædestinationslæren: Tanken om *claritas scripturae*. Erasmus mente, at vi ikke skulle trænge for dybt ind i Skriftens mysterier. Guds hemmeligheder skal ikke trædes for nær, da bliver vi bare skræmte¹²⁸. Luther afviser dette meget kontant¹²⁹. At der er ting Gud har holdt for sig selv og ikke åbnet os, det er sandt nok. Vi må skille mellem Gud selv og Skriften. Men at der skulle være ting i Skriften, som er skjult, det er noget de ugudelige sofister(skolastikere) har fundet på¹³⁰. For hvordan kan der være det, når Kristus er opstået fra de døde og har lagt meningen klart for dagen: Inkarnationen, treenigheden, den stedfortrædende lidelse og Kristi evige herredømme¹³¹. I og med Kristus er det fuldstændig klart, hvad Skriften vil sige. Uklarheder kan tilskrives manglende kendskab til vokabular og grammatik¹³² eller menneskelig blindhed¹³³.

Dette sammenfatter Luther i talen om Skriftens dobbelt klarhed. Hvad den indre klarhed angår(*claritas interna*), skønner ingen og tror ingen, som ikke har Guds Ånd. Hvad den ydre angår(*claritas externa*), in *verbi ministerio*, ligger Skriften derimod i sikkert lys i og med, at Ordet er forkyndt¹³⁴. Luther forklarer dette med et *externum iudicium*, som er at dømme om alles ånder og dogmer for andres skyld. Dette er særlig prædikanternes opgave i den offentlige tjeneste i Ordet og det ydre embede¹³⁵.

Med andre ord: Autoriteten i teologien er Skriften, som er klar, fordi Kristus er dens indhold og centrum. Den opstandne Kristus er Skriftens klarhed. Men Luther kan ikke diskutere Skriftens autoritet uden som spørgsmålet om at tro dens indhold(*claritas interna*) og forkynde det(*claritas externa*). Skriften som autoritet vil efterleves og er kun på denne måde autoritet. Det viser, at Skriften for Luther altid er aktuel¹³⁶. Dette er ingen tilfældig tese i hans teologiske prolegomena. Konkret udfoldes denne ved, at Luther resolut sætter Erasmus' skeptiske holdning til Skriften, som absolut autoritet i trosspørgsmål, ind i en bibelsk referenceramme.

Nu kan vi mere eksplicit beskæftige os med prædestinationsproblematikken i Dsa. Tanken om *gemina praedestinatio* vedkender Luther sig. Gud forhærdet og frelser, fordømmer og udfrier. Det er ikke muligt at stille Gud til regnskab for noget, heller ikke for dette. Luther kendte til anfægtelsens afgrunde, sådanne tanker kan føre et menneske ind i¹³⁷. Luther fastholder som sin Kristusbekendelse med den største selvfølgelighed, at prædestinationsteksterne i Skriften er lige så klare som alle andre. Som aktuel autoritet kræver den at blive gjort gældende også, når den taler om prædestinationen. Eftersom prædestinationen for Luther er eksegetisk begrund-

et, er det umuligt, at den skal kunne anvendes på en måde, som truer eksegeseens relevans i teologien. Den forestilling, at forkyndelsen af Skriftens budskab skulle være overflødig, fordi numerus praedestinatorum allerede er fastlagt, er derfor ikke tænkelig i Luthers teologi¹³⁸. Dette kommer klart til udtryk ved, at Luther nærmer sig den tanke, at fortielse af Skriftens budskab(in casu: praedestinationen) vil føre til, at de udvalgte går fortabt¹³⁹, og ved den sammenhæng Luther ser mellem praedestination og ydmyghed¹⁴⁰ og mellem praedestination og tro¹⁴¹.

Forsøg på at overvinde praedestinationsanfægtelsen ved at dæmpe skarpheden i Skriftens udsagn om praedestinationen, er for Luther et angreb på skriftautoriteten og Kristusbekendelsen. Muligheden for at finde trøst i Kristi gerning tages bort. Kristus er praedestinationsanfægtelsens udgangspunkt, fordi det er i hans frelsesværk et menneske ser, at det var dem, som ikke søgte retfærdigheden, der fandt den¹⁴².

Som praedestinerede til frelse resp. fortabelse giver Gud plads for troen, ved at åbenbare sig som retfærdig og kærlig, skjult under sin modsætning: Tilsyneladende vilkårlig og uretfærdig fordømmende. Dette er næppe at forstå, som nogen form for credo quia absurdum¹⁴³. Det er ikke i og med sin modsætning til alt menneskeligt, at Gud viser sig at være Gud og dermed troværdig. Luther anfører nemlig udtrykkelig det paulinske: "nam et nos nihil nisi Ihesum crucifixum docemus" som fundamentalsats i Dsa¹⁴⁴. Tanken om Gud som åbenbaret skjult under sin modsætning må derfor forstås, som et udtryk for Luthers theologia crucis. Det er Kristi kors, som viser mennesker, at Gud handler som skjult under den størst mulige modsætning til hans eget væsen, fordi han vil tros på sit ord, ikke ved at være kendt fuldt ud.

Det er åbenbart, at vi her har skitseret en tale om Guds skjulthed i to sammenhænge, som ikke må identificeres. Dels er Gud skjult i sin åbenbaring, sådan at han dér kun erkendes ved troen. Dels er Gud skjult udenfor sin åbenbaring ved, at han dér ikke kan erkendes i det hele taget. Fællesmotivet for disse to måder at tale om Deus absconditus på er, at de markerer en grænse i forholdet mellem Gud og menneske. Gud afgør selv, hvordan mennesker kan nærme sig ham på. Grænsen er kristologisk bestemt. Erkendelseskilden er kun én: Kristus. Sagt med Prenter: "Die Verborgenheit Gottes in seinem unergründlichen Almightswillen ist ein unentbehrliches Stück der theologia crucis"¹⁴⁵. Deus absconditus er et grænsebegreb, der vogter mennesket mod ratios humaniserede Gud¹⁴⁶. Tanken om Deus absconditus skulle bl.a. have den funktion at kaste mennesket tilbage på Deus revelatus.

Deus absconditus-tanken kan ikke fjernes fra Luthers teologiske tankeunivers uden helt uholdbare konsekvenser. Hans praedestinationstænkning er et meget energisk forsøg på at holde de tilsyneladende diametralt modsatte forestillinger om gemina praedestinatio og Guds trofasthed sammen i et spændingsfyldt hele, med sit centrum i Kristus som praedestinationsan-

fægtelsens udgangspunkt og overvindelse. Luther fastholder spændingen mellem Deus in Christo revelatus og Deus in sua maiestate absconditus¹⁴⁷. At dette skulle være et lukket og sammenhængende dytheistisk skema, som falder udenfor rammen af theologia crucis, det afviser Schwarzwäller med rette¹⁴⁸.

Prædestinationstanken hos Luther er en trøstefuld tanke: "Si enim dubitas, aut contemnis nosse, quod Deus omnia, non contingenter, sed necessario et immutabiliter praesciat et uelit, quomodo poteris eius promissionibus credere, certo fidere ac niti?...Christianorum enim haec una et summa consolatio est in omnibus aduersitatibus, nosse, quod Deus non mentitur, sed immutabiliter omnia facit, et uoluntati eius neque resisti, neque eam mutari aut impediri posse"¹⁴⁹.

4. KONKLUSION.

Når Luther i Dsa argumenterer assertorisk præget af en umiddelbar personlig aggressivitet, skyldes det ikke blot den æstetiserende og resignerende holdning hos humanisten Erasmus, der ifølge Luther beviser hans ignorans, men at Kristusbekendelsen trues af Erasmus' genoptagelse og hævde af den skolastiske lære om liberum arbitrium. Spørgsmålet om liberum arbitrium udgør ikke blot et specifikt teologisk stridspunkt, men selve frelsen og iustificatio sola fide står og falder hermed. Således er heller ikke servum arbitrium blot udtryk for et interessant filosofisk problem, men udtrykker menneskets totale utilstrækkelighed til at opnå fællesskab med Gud. Læren om servum arbitrium er et nødvendigt korrelat til retfærdiggørelseslæren. Servum arbitrium som position implicerer servum arbitrium som disqualifikation. Udtrykt med Schwarzwäller: "Christusbekennntnis ist notwendigerweise zugleich das Bekenntnis der totalen eigenen Unfreiheit und Verlorenheit und das alleinigen Handeln Gottes"¹⁵⁰.

Når det gælder viljefriheden i relation til libertas in externis, så indebærer Luthers opfattelse en skærpelse i forhold til Erasmus', så det giver grundlag for at benægte beskyldninger om fatalistiske forestillinger. I skabelsens kategori er der rigeligt med plads til menneskets viljesindsats og etiske afgørelse. Det er alene i forum-relationen, menneskets eksistens coram Deo, at hævdelser af liberum arbitrium er et udtryk for syndens egocentricitet, og implicerer fornægtelse af evangeliet.

Som vi har set det, giver Luther sig ikke ud for at kunne eksplicere prædestinationen, og han advarer mod at spekulere over Guds skjulte majestæt. I stedet henviser han til verbum Dei i lov og evangelium som det, hvori mennesket i sin konkrete eksistens møder Guds vilje og magt. Prædestinationstankens erkendelseskilde er Deus revelatus, nemlig Skriftens vidnesbyrd om den inkarnerede Guds død og opstandelse. Dsa, der er konfessorisk af karakter, er en bekendelse til solus Christus.

NOTER:

1. Huizinga p.143. Se hertil også Grane p.198f.
2. Huizinga p.141f. Denne opfordring gives også i Dsa, bl.a. Cl 292, 23-28
3. Bring p.185.
4. Grane p.198 og 200.
5. D Ia1(1,12 og note 6). Se iøvrigt Ia1-5; Bring p.208.
6. Cl 292,11-18.
7. Bring p.175 og 208.
8. Cl 94,7-12.
9. Huizinga p.115.
10. Schwarzwäller Theologia crucis p.38ff.
11. Cl 118,17-18.28-31; 121,2-4; jfr. Prenter p.122.
12. Bring p.174ff.; Huizinga p.90; jfr. Schwarzwäller Sibboleth p.7f.
13. Cl 106,24; jfr. Ebeling p.179.
14. Huizinga p.92 og 118f.
15. Ibid. p.98.
16. Bring p.177f. Se også Grane p.199.
17. Huizinga p.91f.
18. Bring p.193f.
19. Grane p.199f.
20. Bring p.181f.186f.193f.
21. Cl 162,6-18; 285,27-29; jfr. Cl 129,1-5; 151,19-20; 161,29-34; 251,7-8.
22. Häggglund p.179.
23. Cl 125,23-37; 129,1-2.6-8 o.a.st.
24. Schwarzwäller Theologia crucis p.63.
25. Bring p.212f.222f. og Grane p.200.
26. D Ib10(19,7-10).
27. Cl 159,10-11.
28. Løgstrup p.135ff.; jfr. Ebeling p.172.
29. Cl 159,5-10.25-27; 152,25-28.
30. Cl 151,38-40. Løgstrup skriver, at spørgsmålet om viljens frihed eller bundethed ikke er ét men to forskellige spørgsmål, p.141ff.
31. Cl 151,15-18.
32. Cl 151,30; 151,40 - 152,1.
33. D IIa5(24,1); jfr. IV16(90,30-31).
34. D IIIb4(63,13-16 og 64,12-16); D Ia8(6,12-15).
35. Cl 271,38-41.
36. D IV16(90,25-29).
37. Bring p.242.
38. Cl 170,31-40.
39. Cl 126,23-28; 248,26-38.

40. Cl 241,25-26.
41. Cl 159,34-37.
42. Cl 201,27-28(min understregning).
43. Cl 262,23-24; jfr.241,26-31; 259,33ff. o.a.st.
44. Cl 240,29 - 241,1.
45. Cl 276,43 - 277,2.
46. Cl 200,26-27; jfr. 251,11-12; 259,4-6; 278,19-21.
47. Cl 269,13-14.
48. Cl 151,18-19; jfr. Ebeling p.170.
49. Cl 125,23-24.33.
50. Hägglund p.171; jfr. Løgstrup p.139f. og Grane p.207.
51. D Ia8(7,1-5).
52. Cl Lo7,20-21.
53. D IIIa5(49,17-22).
54. D IIIa9(52,19-21). Erasmus røber både her og andre steder vanskeligheder med at håndtere skolastikkens distinktioner, mener Alfsvåg, p.45.
55. Cl 109,30; 217,29.
56. Cl 108,7-29.
57. Cl 108,32-33; jfr. hele afsnittet 108,30 - 109,9. For mennesker at se synes tingene at ske omskifteligt og tilfældigt(mutabiliter et contingenter).
58. Cl 109,10-39. Distinktionen benyttes af Thomas Aquino(contra gent. I, 67, sol, 3).
59. Under kommentaren til Erasmus' behandling af Faraos forhærdelse kommer Luther igen forholdsvis udførligt ind på dette emne(Cl 209,27 - 215,7).
60. Cl 211,6-7.
61. Cl 106,38; 203,40 o.a.st.
62. Til denne forskel mellem Luther og Erasmus, se Schwarzwäller Theologia crucis p.106f.
63. Ebeling p.204f. og Alfsvåg p.46.
64. Cl 200,27-36.
65. Cl 253,11-15. Jfr. formuleringen(credimus) i Luthers pointering af Guds virkende forudviden i opsummeringen i Dsa(291,23). Schwarzwäller fremhæver med rette modsætningen skabertro - determinisme i sin kommentar til stedet, Theologia crucis, p.51f. Derimod kommer parallellen i Luthers tænkning i skabelsens og frelsens sammenhæng kun i ringe grad til sin ret, når han læser de 4 første punkter i opsummeringen(291,23 - 292,4) i lys af det 5. og sidste, kristologiske punkt, p.57ff., jfr. også den "kristomonistiske" begrundelse for Guds suveræne almagt, p.121f.
66. Alfsvåg p.58.

67. Cl 285,27.
68. Cl 285,29; 161,32-34.
69. Jfr. Grane p.81, som der fremhæver det samme ud fra den unge Luthers opgør med skolastikken.
70. Cl 125,13-28. Se Løgstrup p.139ff. Løgstrup drøfter imidlertid viljesbegrebet noget isoleret fra dets funktion i Luthers teologi. Schwarzwäller skriver herom: "Løgstrup ist Dsa. willkommener Beleg für seine eigene, im Rahmen des Aufsatzes freilich nur aphoristisch dargelegte Auffassung vom Willen als im Gegensatz zu Hemnissen sich entfaltender existentieller Zielstrebigkeit", Sibboleth, p.91.
71. Cl 126,23-28. Se iøvrigt 125,40 - 126,4.
72. Cl 214,7-15.
73. Frihed i egentlig mening tilkommer kun Gud(Cl 127,30), og dermed de kristne(269,41 - 270,2). Se Schwarzwäller Theologia crucis p.87f.
74. D IIa5(24,1).
75. D IIa11(30,14-18).
76. D IIa11(28,21-29,1).
77. Det gælder f.eks. Kornelius, D IIIa7(51,5-7).
78. D IIIb3(62,22-24).
79. Se endvidere D IIa11(29,24-30,1); jfr. 29,16-20.
80. D IIa11(29,18-20).
81. D IIa11(30,16).
82. D IIa6(8-10).
83. Grane mener, at på trods af sin store uvilje mod skolastikken, så er Erasmus i spørgsmålet om liberum arbitrium ganske på linie med den, p.201. Se også Ebeling p.169.
84. D IV7(82,10-13).
85. Se hertil Bring p.210.
86. Bring p.217-19.
87. Jfr. Cl 192,6-14.
88. Cl 172,3-5; jfr. 172,5-14.
89. Cl 174,13-14.
90. Jfr. Grane p.92f.
91. Cl 168,4-16.
92. Cl 181,1-6; jfr. 267,34-40; 268,14-21. Se hertil Grane p.208.
93. Cl 176,3-8.
94. Cl 228,11-13; 181,19-20; 175,5ff; jfr. Grane p.89.
95. Cl 173,38-40; 174,3-5.
96. Cl 229,20-23; jfr. 162,42ff; 195,24-30.
97. Cl 267,39 - 268,1.
98. Cl 176,3-8.
99. Cl 182,33-35.

100. Cl 172,10-14.
101. Grane p.214.
102. Grane p.97 og Bring p.220f.
103. Cl 152,37 - 153,2.
104. Cl 153,3-4.
105. Cl 272,9-11.
106. Cl 173,37-40.
107. Cl 174,3-5.
108. Cl 191,15-16.
109. Jfr. Cl 153,29-31; 287,23-30.
110. Hermann p.151; reference til 185,38-40; jfr. 191,16.
111. Cl 126,8-10; 285,29-33.
112. Cl 200,29-31.35-37; 210,41ff.
113. Cl 289,4ff.36-37.
114. Cl 208,7.
115. Cl 253,11-19. Jfr. Grane p.212f; Hägglund p.179ff.; Hermann p.167f.
116. Cl 253,19-31.
117. Thestrup Pedersen p.91; Grane p.80; Alfsvåg p.54.
118. Hermann p.146.
119. Ebeling tolker ikke Luthers udsagn som metafysisk determinisme, der ses i lyset af et kausalskema. Han ser Guds almagt som det, der bestemmer menneskets vilje som villende vilje, p.174. Schwarzwäller tilslutter sig denne forståelse, Sibboleth p.91.
120. Schwarzwäller Theologia crucis p.49.
121. Ebeling p.186ff.; Prenter p.115.
122. Prenter p.115.
123. Cl 101,5-8.
124. Cl 101,8-9. Se også Prenter p.115f.
125. Cl 101,21-23. Se 102,39 - 103,4.
126. Prenter p.116.
127. D IIa15(35,8-11).
128. D Ia7(5,17ff.).
129. Cl 100,34ff.
130. Cl 101,6-13.
131. 101,23-28.
132. Cl 101,21.
133. Cl 102,13-17.
134. Cl 103,9-23. Se også afsnittet 141,3 - 142,2.
135. Cl 142, 5-6.
136. Alfsvåg p.44.
137. Cl 214,27-31; jfr. 121,31 - 122,17. Prædestinationsanfægtelsen stod meget centralt i Luthers klosterkamp, Alfsvåg p.59.

138. Luthers prædestinationsopfattelse skiller sig fra Augustins og Calvins ved, at de ikke var så klare på dette punkt. Luther afgrænser sig iøvrigt over for den opfattelse af gemina prædestinatio, som får sit mest drastiske udtryk hos Calvin i hans konsekvente lære om "decretum horribile".
139. Cl 123,17-25.
140. Luther afviser speculatio maiestatis og indskærper frygten for Guds vilje, se Cl 177,5 - 178,24.
141. Cl 124,16-36.
142. Cl 291,36-40.
143. Alfsvåg p.51.
144. Cl 129,24-25.
145. Prenter p.124.
146. Thestrup Pedersen p.91f.
147. En supralapsarisk forståelse af gemina prædestinatio giver Dsa ikke grundlag for.
148. Schwarzwäller Sibboleth p.43.
149. Cl 110,30-33 og 111,11-15; jfr. også Hermann p.147 og Prenter p.122.
150. Schwarzwäller Theologia crucis p.58.

FORKORTELSER

- | | |
|-----------|---|
| Cl | Clemen, O.(hgb.), Luthers Werke in Auswahl, bd.3. |
| D | Diatrobe. |
| Dsa | De servo arbitrio. |
| DTT | Dansk teologisk tidsskrift. |
| Theol.Ex. | Theologische Existenz heute. |

LITTERATURLISTE

Emneopgave: Retfærdiggørelsen og servum arbitrium
ud fra Luthers strid med Erasmus.

Kilder:

- Erasmus: De libero arbitrio DIATPIBH sive collatio, hrsg. v. J.v.Walter, Leipzig 1910(Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, Achtes Heft), p. 1 - 92 92
- Luther, M.: De servo arbitrio, hrsg. v. O.Clemen, Luthers Werke in Auswahl, bd.3, Berlin 1950, p.94 - 293 199

Litteratur:

- Alfsvåg, K.: Predestinasjonen som skriftutleggelse fra debatten mellem Luther og Erasmus, Ung Teologi 1/1982, Oslo, p.41 - 60 20
- Bring, R.: "Erasmus av Rotterdam och hans förhållande till Luthers reformation" og "Diskussionen om förhållandet mellan den fria viljan och nåden" i "Kristendomstolkningar", Stockholm 1950, p. 170 - 282 112
- Ebeling, G.: Luther. En innføring i hans tenkning, Oslo 1978, p.165 - 207 42
- Grane, L.: "Opgør med fortiden" og "Striden med Erasmus" i "Protest og konsekvens. - Faser i Martin Luthers tenkning indtil 1525", København 1968, p.71 - 102 og 198 - 217 51
- Häggglund, B.: "Den trålbundna och fria viljan" i "De Homine. - Människouppfattning i äldre luthersk tradition", Lund 1959, p.164 - 181 17
- Hermann, R.: "Die Lehre vom Willen" i "Luthers Theologie" (hrsg. v. H.Beintker), Göttingen 1967, p.145 - 168 24
- Huizinga, J.: Europæischer Humanismus: Erasmus, Hamburg 1958, p.89 - 149 60
- Løgstrup, K.E.: Viljesbegrebet i De servo arbitrio, DTT 1940, København, p.129 - 147 19
- Prenter, R.: "Luther als Theologe" i "Luther und die Theologie der Gegenwart, Referate und Berichte des Fünften internationalen Kongresses für Lutherforschung", Lund 1977, hrsg. v. L.Grane und B.Lohse, Göttingen 1980, p.112 - 124 13
- Schwarzwälder, K.: Sibboleth, Die Interpretation von Luthers Schrift De servo arbitrio seit Theodosius Harnack. Ein systematisch-kritischer Überblick, Theol.Ex. 153, München 1969, p.7 - 116 110
- Theologia crucis. - Luthers Lehre von Prädestination nach De servo arbitrio, 1525, München 1970, p.13 - 212 199
- Thestrup Pedersen, E.: "Deus absconditus" i "Luther som skriftfortolker. En studie i Luthers skriftsyn hermeneutik og eksegeese", København 1959, p. 76 - 92 17

