

Indhold

Indledning.....	4
Problemformulering	5
Metode og afgrænsning	5
Origenes' fortolkning af Rom 9.....	6
Indledning.....	6
Viljens frihed i "De Principiis"	7
Origenes' forståelse af syndefaldet.....	10
Origenes' udlægning af Rom 9 i Romerbrevskommentaren	10
Ambrosiasters fortolkning af Rom 9.....	16
Indledning.....	16
Ambrosiasters forståelse af syndefaldet	17
Ambrosiasters syn på viljen	17
Ambrosiasters udlægning af Rom 9	18
Quaestiones Veteris et Novi Testamenti	21
Johannes Chrysostomos' prædikener over Romerbrevet.....	23
Indledning.....	23
Frelsen og menneskets frie valg	24
Syndefaldets konsekvenser	25
Chrysostomos' udlægning af Rom 9	25
Augustins fortolkning af Rom 9	31
Indledning.....	31
De filosofiske dialoger fra Cassiciacum (386)	31
Soliloquia	31
De tidlige anti-manikæiske skrifter (387-90)	32
De libero arbitrio	32
De Genesi contra Manichaeos.....	32
Andre relevante skrifter fra 387-90.....	33
Eksegetiske skrifter fra præstetiden (391-95).....	33
Augustins inspirationskilder	34
Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos	35
De diversis quaestionibus LXXXIII 68	38

Epistolae ad Romanos inchoata expositio	39
Augustins episkopat indtil den pelagianske strids begyndelse (395-411).....	40
Ad Simplicianum	40
Confessiones.....	42
De Genesi ad litteram.....	43
De anti-donatistiske skrifter	44
Den pelagianske strid (411-430).....	45
De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum	45
De spiritu et littera.....	46
Epistula 194 (brev til præsten Sixtus).....	46
Prædiken 151-156	47
Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate	47
Værker fra dialogen med munkene fra Hadrumentum-klosteret og Gallien (426-29)	47
De correptione et gratia	47
De praedestinatione sanctorum.....	48
De dono perseverantiae	48
Striden med Julian af Eclanum (419-430).....	48
Contra Iulianum opus imperfectum	49
Sammenfatning	49
Sammenligning af kirkefædrenes fortolkning af Rom 9	51
Synet på Paulus.....	51
Kirkefædrenes overordnede forståelse af Romerbrevet	51
Den frie vilje.....	52
Pottemagerlignelsen.....	53
Udviklingen i Augustins tolkning af Rom 9	53
Syndefaldets konsekvenser	55
Detaileksegesi af Rom 9,1-29	56
Paulus' sorg over Israel (v. 1-5)	56
v. 1-3: Paulus' oprigtighed	56
v. 4-5: Israels privilegier.....	57
Guds ord har ikke slået fejl (v. 6-29).....	58
V. 6-9: Første argument: Udvælgelsen af Isak.....	58
v. 10-13: Andet argument: Udvælgelsen af Jakob.....	60

V. 14-23: Indvending: Er der uretfærdighed hos Gud?	61
Kaldelsen af den udvalgte rest (v. 24-29).....	66
Sammenfatning	66
Konklusion	68
Abstract	70
Litteraturliste.....	71

Indledning

Diskussionen om den menneskelige viljes muligheder og begrænsninger går som en rød tråd gennem den europæiske idéhistorie. Kan viljen siges at være fri, eller styres den af ubevidste, iboende kræfter i mennesket eller af udefrakommende kræfter som skæbnen? Allerede i antikken blev dette spørgsmål debatteret. Inden for astrologien blev det hævdet, at menneskers livsløb blev påvirket af stjernernes og planeternes konstellationer, og stoiske filosoffer argumenterede for, at begivenheder sker med nødvendighed. Andre filosofiske retninger såsom epikuræismen modsagde dette og hævdede viljens frihed. Josefus bevidner, at diskussionen også fandtes i den antikke jødedom, hvor farisæerne, saddukæerne og essæerne indtog forskellige standpunkter.¹ Inden for jødedommen fik spørgsmålet en særlig karakter, eftersom man i jødedommens hellige skrift, Det Gamle Testamente, møder en Gud, som griber ind i historiens gang og dermed i menneskers liv. Kan forestillingen om en Gud, der både er alvidende og almægtig og tilmed er aktiv i historien, forenes med idéen om en fri vilje hos mennesket, eller er de inkompatible? Spørgsmålet om viljens frihed kom også til at spille en central rolle i den kristne tradition.² Vi møder det allerede hos de såkaldte apologeter i d. 2. og 3. årh., for hvem spørgsmålet indgik i diskussionen om det ondes problem. På reformationstiden dukker spørgsmålet op med fornyet styrke. Erasmus og Luther diskutererede, om viljen er fri eller trælbundet, og læren om prædestinationen havde en vigtig plads i denne diskussion. Calvin foretog en grundig systematisering af dogmet om prædestinationen, og dette blev et afgørende dogmatisk "locus" i den reformerte tradition. I dansk sammenhæng har vi debatten mellem de lutherske teologer og materialisterne i 1800-tallet, hvor skikkelser som Henrik Scharling³ og H.L. Martensen⁴ forsvarede viljens frihed over for en naturalistisk determinisme. Viljens frihed er også i dag et omdiskuteret emne både inden for teologien og videnskaben generelt. I de senere år har vi bl.a. set forsøg på at tage den fremvoksende neurovidenskab til indtægt for, at der ikke findes nogen fri vilje.⁵

I den teologiske diskussion om viljen og prædestinationen har Romerbrevets niende kapitel historisk indtaget en central position, og det gør det fortsat. Paulus indleder dette kapitel med at udtrykke sin dybe sorg over, at så mange af hans jødiske landsmænd ikke har taget imod Jesus som deres Messias. Dette er for Paulus et stort teologisk problem, som kræver et svar. Desuden har han til hensigt at adressere interne problemer mellem hedningekristne og jødekrigstne i romermenigheden ved at behandle spørgsmålet om Israels rolle i Guds frelsesplan i kap. 9-11. Paulus forklarer i kap. 9, at der altid har fundet en udvælgelse sted inden for det jødiske folk. En fysisk afstamning fra Abraham er ingen garanti for, at man tilhører den

¹ Den jødiske krig 2.8.14

² Holm (2006) s. 9-37

³ C. Henrik Scharling: Christelig Sædelære (1886), s. 84-109

⁴ H.L. Martensen: Den Christelige Ethik, Den almindelige Deel (1879), s. 141-168

⁵ F.eks. Sam Harris: The Moral Landscape (2010), s. 135-140

udvalgte "rest". Paulus giver eksempler på udvælgelse fra patriarkfortællingerne og Exodus. Undervejs udleder Paulus pointer om udvælgelsens karakter og tager indvendinger op. Spørgsmålene om menneskets vilje, prædestinationen og Guds retfærdighed indgår alle i Rom 9. I dette speciale vil det blive undersøgt, hvordan Rom 9 blev fortolket af en række oldkirkelige teologer, Origenes (ca. 185-253), Ambrosiaster (fødsels- og dødsår er ukendt, men hans kommentarer til Paulus' breve stammer fra perioden 366-384), Johannes Chrysostomos (ca. 347-407) og Augustin (354-430). Det er tanken, at en undersøgelse af den patristiske eksegese af Rom 9 vil kunne kaste lys over oldkirkens beskæftigelse med spørgsmålet om viljen og prædestinationen.

Problemformulering

En undersøgelse af patristisk eksegese af Romerbrevets niende kapitel med særligt henblik på spørgsmålet om fri vilje og prædestination.

Metode og afgrænsning

I opgavens hoveddel vil fire oldkirkelige forfatters eksegese af Rom 9 blive undersøgt gennem en læsning af deres kommentarværker til og prædikener over denne tekst. Derudover vil der blive inddraget andre tekster, hvori de kommenterer på passager fra Rom 9 eller beskæftiger sig med spørgsmålet om fri vilje og prædestination. Endvidere skitseres kort de patristiske forfatters forståelse af syndefaldets konsekvenser, eftersom denne er af betydning for deres teologiske antropologi og dermed for synet på menneskets frihed. Herunder inddrages deres eksegese af Rom 5,12. Origenes var den første, som skrev systematiske kommentarer til Paulus' breve, og han har derfor en selvskreven plads i en receptionshistorisk opgave som denne. Hans hermeneutiske principper for skriftudlægning fik stor betydning i eftertiden. Ambrosiasters kommentarer har i historiens løb stået i skyggen af andre kommentatorers værker. Det er ganske ufortjent, og hans værker er i de senere år blevet genstand for mere opmærksomhed. Kapitlet om Augustin gives en særlig vægt pga. denne kirkefaders omfattende beskæftigelse med Rom 9 og den augustinske eksegeses virkningshistorie. Dette kapitel består af en kronologisk gennemgang af relevante skrifter fra Augustins forfatterskab, hvorigennem udviklingen i Augustins læsning af Rom 9 spores. Johannes Chrysostomos er en af Østkirkens mest betydende skriftfortolkere, hvis ikke den vigtigste, og hans eksegese af Rom 9 må følgelig også inddrages, hvis denne opgaves mål om at dække et nogenlunde repræsentativt udsnit af den patristiske eksegese skal opfyldes. Opgavens hoveddel afsluttes med en sammenligning af de patristiske fortolkninger. Opgavens andel del består af en detaileksegese af Rom 9,1-29 med inddragelse af både moderne kommentarværker og de patristiske. Hensigten er at belyse den patristiske eksegeses relevans for en nutidig udlægning af den paulinske tekst.

Origenes' fortolkning af Rom 9

Indledning

Origenes af Alexandria er en uomgængelig figur, når man beskæftiger sig med de bibelske skrifers receptionshistorie. Romerbrevet er ingen undtagelse. Origenes var den første, som skrev systematiske kommentarer til de paulinske breve, hvor han vers for vers udlægger apostlens ord.⁶ Desværre er det kun Romerbrevskommentaren, der er blevet bevaret i noget, der minder om dens oprindelige længde. Rufin, der oversatte kommentaren fra græsk til latin, valgte at forkorte antallet af bøger fra 15 i den græske kommentar til kun 10 bøger i den latinske oversættelse.⁷ Men den latinske udgave indeholder dog stadig kommentarer til hele Romerbrevet. Kun kommentarerne til Rom 3,5-5,7 har også overlevet i en græsk udgave. Man så tidligere på Rufins oversættelser af Origenes' værker med en vis skepsis, men i dag anser man dem iflg. Peter Widdicombe som værende generelt pålidelige.⁸ Når vi i det følgende skal se på Origenes' fortolkning af Rom 9, vil det ud over Romerbrevskommentaren også være relevant at inddrage Origenes' dogmatiske hovedværk "De Principiis", eftersom han i sine kommentarer til Rom 9 refererer til dette værk, når han diskuterer spørgsmålet om viljens frihed.

Origenes nærer en stor respekt for Paulus. Han ser apostlen som et både intellektuelt og åndeligt forbillede.⁹ Apostlen er en guddommeligt inspireret mand, gennem hvis skrifter Kristus taler. Alligevel kan Origenes sige, at Paulus' breve har en lavere autoritet end evangeliernes, i hvert fald når Paulus selv medgiver, at han skriver på baggrund af sin egen autoritet og ikke Kristi. Origenes kan også sige, at Paulus' retoriske evner ikke er på et specielt højt niveau, og at hans ordforråd er almindeligt. De indbyrdes modstridende fortolkninger af Paulus skyldes efter Origenes' mening til dels retorisk uformåenhed hos denne.¹⁰ Disse ting anfægter dog på ingen måde Origenes' høje agtelse for Paulus og de paulinskes breves karakter af helligskrift.¹¹

I indledningen til sin Romerbrevskommentar siger Origenes, at brevet bliver anset for at være det sværest forståelige af Paulus' breve.¹² Han nævner to årsager hertil. For det første bruger Paulus i dette brev udtryk, som er forvirrende og uklare. For det andet tager Paulus mange vanskelige temaer op, og kættere fordrejer nogle få af Paulus' ord i Rom til at sige, at mennesket ikke har nogen fri vilje. Det er i modstrid med Skriftens samlede vidnesbyrd, mener Origenes. Man kan iflg. Origenes spore Paulus' åndelige udvikling ved

⁶ Widdicombe (2011) s. 316

⁷ Ibid. s. 317

⁸ Ibid. s. 316-17

⁹ Ibid. s. 316

¹⁰ Ibid. s. 317-18

¹¹ Ibid. s. 318

¹² Commentarii in epistulam ad Romanos, Preface of Origen 1; Scheck (2001) s. 57

at læse hans breve. Paulus havde nået sit højeste niveau, da han skrev Romerbrevet. I andre breve kan man finde udsagn, som tyder på, at Paulus endnu ikke havde nået fuldkommenheden. Denne fuldkommenhed kommer til udtryk i Rom 8,31-39, hvor Paulus siger, at intet kan skille ham fra Guds kærlighed.

Origenes anser det for åbenlyst, at Paulus skrev Romerbrevet, mens han opholdt sig i Korinth.¹³ Det tyder både interne og eksterne vidnesbyrd på. Hovedtemaerne i brevet er for Origenes at se Moseloven, kaldelsen af hedningerne, det kødelige og åndelige Israel, omskærelsen af kødet og hjertet, åndens og bogstavens lov, kødets lov og lemmernes lov, sindets lov og syndens lov samt endelig det indre og det ydre menneske.¹⁴ Der er efter Origenes' opfattelse en klar sammenhæng mellem de temaer, som Paulus tager op i brevet. Paulus ønsker at henvende sig til både de jødekristne og de hedningekristne i Rom på én gang og skabe enhed mellem de to grupper.¹⁵ I løbet af brevet kritiserer og bekræfter han derfor på skift de to grupper. Peter Gorday skriver følgende om Paulus' hensigt med brevet iflg. Origenes:

His [Paul's] purpose in writing is rather to function as a mediator and reconciler (...) between parties who are threatening to claim too much for their own group: Jewish Christians are inclining to the conviction that such observances as physical circumcision ought to be required for all Christians, and Gentile Christians are inclining to a vigorous contempt for Judaism in general.¹⁶

Rom 9-11 er for Origenes at se Romerbrevets klimaks, idet Paulus her slår fast, at jøderne er Guds udvalgte folk, som har spillet en afgørende rolle i frelseshistorien og fortsat gør det. Med Kristi komme er jøder og hedninger blevet samlet i ét folk.¹⁷

Viljens frihed i "De Principiis"

I den tredje bogs første kapitel i "De Principiis" tager Origenes spørgsmålet om viljens frihed under grundig behandling. Han anser viljens frihed for at være en kristen doktrin af afgørende vigtighed.¹⁸ Viljens frihed er en nødvendighed forudsætning for den kristne tale om Guds retfærdige dom. Hvis mennesket ikke frit kan vælge mellem at handle godt eller ondt, kan Gud efter Origenes' opfattelse ikke dømme mennesker retfærdigt. Han begynder sin afhandling med at redegøre for, hvad der menes med begrebet viljens frihed. Mennesket er et rationelt dyr, som har, hvad Origenes kalder for "fantasier" (gr. φαντασία), dvs. mentale tilskyndelser til eller ønsker om at gøre noget bestemt. Modsat dyr, som er uden fornuft, har mennesket pga. fornuften evnen til at reflektere over disse fantasier og afgøre sig for, hvorvidt fantasien skal accepteres eller ej. Mennesket er ikke altid selv herre over, hvilke fantasier der fremkaldes i det, da dette

¹³ Commentarii in epistolam ad Romanos, Preface of Origen 7; Scheck (2001) s. 56

¹⁴ Ibid., Preface of Origen 8; Scheck (2001) s. 57

¹⁵ Gorday (1983) s. 83

¹⁶ Ibid. s. 195

¹⁷ Ibid. s. 196-97

¹⁸ De Principiis 3.1.1; ANF 4 s. 302

kan afhænge af, hvad der sker i den ydre verden. Men mennesket er ikke desto mindre frit i forhold til at reflektere over de ydre påvirkninger og de handlingsmæssige konsekvenser, som skal drages af dem.¹⁹ Ydre indtryk kan ikke tvinge en person til at reagere på en bestemt måde:

(...) [T]o say that we are moved from without, and to put away the blame from ourselves, by declaring that we are like to pieces of wood and stones, which are dragged about by those causes that act upon them from without, is neither true nor in conformity with reason, but is the statement of him who wishes to destroy the conception of free-will.²⁰

Efter at have beskæftiget sig filosofisk med viljens frihed, går Origenes over til at se på, hvad Skriften siger om spørgsmålet.²¹ Skriftens talløse eksempler på kald til omvendelse og formaninger til at leve et helligt liv forudsætter, at mennesket også er i stand til at efterleve Guds befalinger. Origenes anser Paulus for at være fortaler for viljens frihed og giver Rom 2,4-10 som et eksempel. Der er for Origenes at se ingen tvivl om, at Skriften lærer viljens frihed. Men han indrømmer, at visse passager synes at pege i en anden retning. Han tager dernæst disse skriftsteder under behandling et for et, herunder Rom 9. Hans udlægning af skriftstederne i Exodus om Faraos forhærdelse er også relevante for dette speciale, eftersom Paulus henviser til Ex 9,16 i Rom 9. Origenes mener, at Gud havde gode grunde til at forhærde Faraos: "(...) God needs him [Pharaoh] to be disobedient to a greater degree, in order that He may manifest His mighty deeds for the salvation of the multitude, and therefore hardens his heart."²² Origenes mener dog ikke, at det kristne gudsbegreb er foreneligt med tanken om, at Gud vilkårligt forhærder syndere, sådan at de bliver ulydige imod ham og fortabes. Det ville stride imod Guds godhed og retfærdighed.²³ Gud har altid gode hensigter, når han handler. Faraos gradvise forhærdelse skyldtes Guds store tålmodighed med ham. Igen og igen fik han muligheden for omvendelse, men han greb den ikke. Kun på den måde kan Gud siges at være medvirkende til forhærdelsen.²⁴ Origenes sammenligner Guds virke med regnen, der både får nyttige planter og ukrudt til at vokse. Regnen er i sig selv god, men den får den negative konsekvens, at også ukrudtet vokser frem. Guds godhed over for Faraos får altså den konsekvens, at sidstnævntes situation forværres, og at hans skyld forøges.

Origenes giver sig derefter i kast med Rom 9,16, som kan misforstås på en sådan måde, at frelsen overhovedet ikke afhænger af mennesket, men udelukkende af Gud. Paulus skal i stedet forstås sådan, at menneskets indsats i sig selv ikke er tilstrækkelig til at opnå frelsen. Guds nåde er afgørende og uden den kan mennesket intet gøre. Faktisk er menneskets del af arbejdet så lille, at den er for nærmest intet at

¹⁹ De Principiis 3.1.3; ANF 4 s. 303

²⁰ Ibid. 3.1.5; ANF 4 s. 304

²¹ Ibid. 3.1.6; ANF 4 s. 305

²² Ibid. 3.1.8; ANF 4 s. 308

²³ Ibid. 3.1.9; ANF 4 s. 309

²⁴ Ibid. 3.1.10; ANF 4 s. 310

regne. Origenes bruger Sl 127,1 som illustration. Hvis Gud ikke virker med, er alt menneskeligt arbejde forgæves:

(...) [S]eeing that the (mere) human desire is not sufficient to attain the end, and that the running of those who are, as it were, athletes, does not enable them to gain the prize of the high calling of God in Christ Jesus – for these things are accomplished with the assistance of God – it is well said that ‘it is not of him that willeth, nor of him that runneth, but of God that showeth mercy’.²⁵

Origenes sammenligner også synergismen mellem Gud og mennesket i frelsesprocessen med en skibssejlad. Skibsbesætningen har brug for viden om navigation, og om hvordan man fører et skib, men denne viden er til ingen nytte, hvis vejret ikke arter sig, og der ikke er nogen stjerner at navigere efter. Når sejlsaden går godt, må æren tilskrives Guds forsyn.

Paulus’ ord i Rom 9,18-21 kan iflg. Origenes umuligt forstås på en sådan måde, at Paulus benægter viljens frihed. Det kan ikke tænkes, at en apostel modsiger sig selv, og det ville være tilfældet, hvis Paulus i denne passage rent faktisk hævdede, at Gud suverænt forårsager menneskers frelse og fortabelse.²⁶ Origenes citerer en lang række steder, som efter hans opfattelse indebærer, at Paulus lærer viljens frihed. Disse skriftsteder vejer så tungt, at Rom 9 må forstås på en anden måde. Origenes lægger især vægt på 2 Tim 2,20-21, som også omhandler ”ærens” og ”vanærens kar”. Her fremgår det tydeligt, at et menneske må rense sig selv for synd, hvis det ønsker at blive et ”ærens kar”. Dette viser efter Origenes opfattelse med al tydelighed, at den menneskelige vilje spiller en afgørende rolle i udvælgelsen. Når Origenes skal forklare udvælgelsen af Jakob frem for Esau, møder han det problem, at Jakob var elsket af Gud og Esau hadet, før de overhovedet var født. Origenes fremsætter derfor sin teori om sjælenes præeksistens som en forklaringsmodel:

(...) [W]hat absurdity is there in going back to the subject of the soul, and (in supposing) that a more ancient cause for Jacob being loved and for Esau being hated existed with respect to Jacob before his assumption of a body, and with regard to Esau before he was conceived in the womb of Rebecca?²⁷

Jakobs og Esaus vandel i et tidligere sjæleligt liv er altså årsagen til, at Gud foretrækker den ene frem for den anden. Origenes konkluderer sit kapitel om viljens frihed med at sige, at både Guds og menneskets indsats er nødvendig i frelsesprocessen, og at udvælgelsen til frelse og fortabelse ikke sker vilkårligt men på baggrund af Guds viden om menneskets vilje.²⁸

²⁵ De Principiis 3.1.18; ANF 4 s. 322

²⁶ Ibid. 3.1.20; ANF 4 s. 324

²⁷ Ibid. 3.1.20; ANF 4 s. 326

²⁸ Ibid. 3.1.22; ANF 4 s. 328

Origenes' forståelse af syndefaldet

I sin udlægning af Rom 5,12 kommer Origenes ind på syndefaldets konsekvenser for Adams efterkommere. Hele menneskeheden var på en måde til stede i Adam, da denne levede i paradiset have. Da Adam pga. sin overtrædelse blev smidt ud af paradiset, fik det konsekvenser for alle mennesker:

(...) [A]ll men who were with him [Adam], or rather in him, were expelled from paradise when he was himself driven out from there; and through him the death which had come to him from the transgression consequently passed through to them as well, who were dwelling in his loins.²⁹

Origenes forstår døden som todelt, idet den åndelige eller sjælelige død er den primære, mens den fysiske død er en naturlig konsekvens af den åndelige.³⁰ Origenes synes at forstå ἐφ' ᾧ i Rom 5,12 (i den latinske oversættelse gengivet med "in quo") kausalt (fordi) og ikke lokativt (i Adam). I en kontekst, hvor han med reference til Rom 5,12b forklarer, hvordan døden er kommet til alle mennesker, opremser han nemlig en lang række gammeltestamentlige troshelte, som trods deres retfærdighed ikke undgik at synde. Dermed gjorde de sig alle skyldige til døden.³¹

Origenes' forsvar for viljens frihed medfører ikke, at han er blind for syndens indflydelse på viljen. Men han insisterer på, at denne negative påvirkning ikke er så stor, at den tvinger mennesket til at agere på en bestemt måde. Gorday skriver: "He [Origen] is not opposed to the view that sin exercises a powerful dominion over fallen creatures, but only to the view that finds such dominion to be ultimate."³²

Origenes' udlægning af Rom 9 i Romerbrevskommentaren

Origenes indleder sin udlægning af Rom 9 med at forklare, hvordan Paulus, som umiddelbart før i Rom 8,38 har skrevet, at intet kan skille den kristne fra Guds kærlighed i Kristus, nu skriver, at han ville ønske, at han selv var forbandet og skilt fra Kristus, hvis det kunne hjælpe hans jødiske landsmænd. Det synes umiddelbart at være en selvmodsigelse, og det kan være svært for læseren at tro, at Paulus virkelig mener, hvad han skriver. Paulus er derfor nødsaget til at insistere på, at han siger sandheden. Det gør han ved at tage Kristus, Helligånden og sin egen samvittighed som vidner. Helligånden vidner i Paulus' samvittighed og styrer den helt og fuldt. Det viser iflg. Origenes apostlens storhed. Et almindeligt, syndigt menneske ville ikke kunne hævde det samme om sin samvittighed. Men Paulus har nået så højt et åndeligt niveau, at hans samvittighed ikke længere anklager ham for noget. Paulus' ønske om at blive skilt fra Kristus for sine landsmænds skyld bunder paradoksalt nok i hans store kærlighed til Kristus. Kristus viste med sit eksempel,

²⁹ Commentarii in epistolam ad Romanos 5.1.14; Scheck (2001) s. 311

³⁰ Ibid. 5.1.19; Scheck (2001) s. 313

³¹ Ibid. 5.1.20; Scheck (2001) s. 313-315

³² Gorday (1983) s. 86

at sand storhed består i at ofre sit liv for andre og endda at blive en forbandelse (jf. Gal 3,13) for andres skyld. Som Kristi apostel er det passende, at Paulus ønsker at lide den samme skæbne som sin mester: "What is astonishing then if, since the Lord became a curse for the sake of slaves, a slave should become accursed for the sake of brothers?"³³ Origenes peger på, at også Moses gik i forbøn for Israels folk og bad om, at deres synder måtte blive tilgivet (jf. Ex 32,32). Moses ønskede i lighed med Paulus, at han måtte blive "slettet af Guds bog", hvis Gud ikke valgte at skåne israelitterne. Der er et problem i, at Moses blev bønne hørt, mens Paulus tilsyneladende ikke blev det. Men Origenes hævder, at Paulus' bøn rent faktisk blev hørt, da han i Rom 11,25-26 skriver, at hele Israel vil blive frelst.³⁴

Iflg. Origenes forsøger Paulus i Rom 9 at forklare, hvordan Guds løfter til Israel kan stå ved magt, når jøderne har afvist deres Messias.³⁵ Svaret er, at det kun er den, som tror på Jesus, der regnes som tilhørende Israel og som en søn af Abraham. Guds løfte til Abraham om en søn viser, at Isak ikke blev undfanget på en naturlig måde, men ved Guds mirakuløse indgriben. Man er altså ikke en åndelig søn af Abraham, hvis blot man nedstammer fysisk fra denne. Blandt Abrahams kødelige sønner var kun Isak den udvalgte. Den samme guddommelige udvælgelse gør sig gældende i forhold til Isaks sønner, hvoraf kun Jakob var den udvalgte. Guds løfter opfyldes ikke i dem, som blot er kødelige sønner af Abraham, men kun i dem, som er udvalgt af Gud.³⁶

I sin udlægning af Paulus' brug af patriarkerne som illustrationer på udvælgelsen henviser Origenes til sine egne kommentarer til Rom 8,29-30, hvor han beskæftiger sig med det samme tema. Der understreger Origenes, at udvælgelsen til frelse ikke er vilkårlig, men sker på baggrund af Guds forudviden om personens karakter: "His [Paul's] aim is to show that those who are foreknown by God are those upon whom God had placed his own love and affection because he knew what sort of persons they were."³⁷ Origenes forstår verbet "at kende forud" (προγινώσκω) på baggrund af den bibelske brug af "at kende" (γινώσκω), som kan betyde at have et intimt kærlighedsforhold til en anden person (f.eks. Gen 4,1).³⁸ Det betyder altså ikke, at Gud på forhånd suverænt har bestemt, hvem der frelses. Det afhænger af mennesket, om Gud vil fatte kærlighed til det. Der kan efter Origenes mening ikke være tale om forudviden i en mere generel forstand som blot et kendskab til, hvad der vil ske i fremtiden. For den type forudviden har Gud jo også om de personer, som ikke er udvalgt. Hvis man forstår Paulus som beskrivende en generel forudviden i Rom 8,29, vil det efter Origenes' opfattelse få fatale konsekvenser: "(...) [W]e shall be opening a huge window for

³³ Commentarii in epistolam ad Romanos 7.13.4; Scheck (2002) s. 106

³⁴ Ibid. 7.13.5; Scheck (2002) s. 107

³⁵ Ibid. 7.15.2; Scheck (2002) s. 111

³⁶ Ibid. 7.15.4; Scheck (2002) s. 112-113

³⁷ Ibid. 7.8.3; Scheck (2002) s. 89

³⁸ Ibid. 7.8.3; Scheck (2002) s. 88

those who deny that it lies within man's power to be saved."³⁹ Origenes insisterer på, at Paulus' ord ikke må udlægges på en sådan måde, at det benægter viljens frihed. Hvis et menneskes frelse afhænger alene af Guds forudbestemmelse, ville det medføre, at de fortabte ikke selv er skyld i deres fortabelse. Selvom Origenes benægter, at begrebet forudviden skal forstås i dets normale betydning i denne passage, fastholder han, at Gud kender fremtiden. Men dette kendskab indebærer ikke, at Gud også forårsager alt, hvad der sker.⁴⁰ Gud har så at sige blot en "passiv" viden om fremtiden.

Origenes forstår Rom 9,14-19 som en fiktiv kritikers indvending imod det, som Paulus har sagt hidtil, og altså ikke som Paulus' eget synspunkt.⁴¹ Bortset fra en kort benægtelse i v. 14 (μὴ γένοιτο) kommer Paulus selv først til orde igen i v. 20, hvor han irettesætter kritikeren. Kritikeren indvending går på, at Gud er uretfærdig, hvis det forholder sig sådan med udvælgelsen, som Paulus har beskrevet det i v. 6-13. Hvis Gud helt vilkårligt forbarmer sig over, hvem han vil, og forhærder, hvem han vil, er det umuligt at se rimeligheden i det. Kritikeren begynder i v. 14 med at stille spørgsmålet om, hvorvidt Gud er uretfærdig, hvortil Paulus selv svarer med et enfatisk nej. Dernæst citerer kritikeren Guds ord til Moses fra Ex 33,19 for at underbygge sin påstand om, at læren om udvælgelsen fører til vilkårlighed og uretfærdighed.⁴² V. 16 er kritikeren egen konklusion på, hvad det citerede skriftudsagn indebærer. Hvis det forholder sig sådan, som Gud siger til Moses, afhænger frelsen hverken af menneskets villen eller stræben men udelukkende af Guds nåde. Kritikeren underbygger sit argument yderligere ved at citere Guds ord til Faraos Ex 9,16. I v. 18 følger atter kritikeren konklusion på skriftudsagnet, som efter hans mening indebærer, at Gud forbarmer sig over, hvem han vil, og forhærder, hvem han vil. Hvis Gud havde bestemt Faraos til at gå til grunde, stod det ikke i Faraos egen magt at ændre det. Kritikeren konklusion i v. 16 er for så vidt korrekt iflg. Origenes, hvis ordene forstås rigtigt. Ligesom i "De Principiis" bruger han her Sl 127,1-2 som en tolkningsnøgle. Ligesom bygmestrene bygger forgæves, hvis ikke Herren bygger huset, sådan er menneskets indsats og stræben forgæves, hvis ikke Gud virker med og bringer menneskets indsats til fuldendelse. Sammenlignet med Guds indsats er menneskets for nærmest ingenting at regne:

Since, therefore, through this it is being taught that man must indeed expend effort and attentive care, but that God grants the success and completion to the work, it is assuredly pious and religious, while God and man do what is in themselves, to attribute the chief part of the work to God rather than to man.⁴³

³⁹ Commentarii in epistolam ad Romanos 7.8.2; Scheck (2002) s. 88

⁴⁰ Ibid. 7.8.5; Scheck (2002) s. 90

⁴¹ Ibid. 7.16.3; Scheck (2002) s. 114

⁴² Ibid. 7.16.4; Scheck (2002) s. 114-115

⁴³ Ibid. 7.16.5; Scheck (2002) s. 116

Origenes beskæftiger sig dernæst med Faraos forhærdelse.⁴⁴ Han konstaterer, at Gud på forhånd kender ethvert menneskes mål og vilje. Som en god og klog forvalter gør han brug af denne viden. Origenes sammenligner Gud med en herre, som har en stor flok slaver til sin tjeneste. Herren kender sine slaver og ved, hvad den enkelte slave er bedst til. Han ved, hvem der har evner inden for dyrepasning, dyrkning af afgrøder, osv., og derfor sætter han disse slaver til at tage sig af de opgaver. Herren ved også, at slaverne fra tid til anden gør oprør og bryder reglerne, og at de derfor må irettesættes eller straffes på en måde, der stemmer overens med formålet. Origenes forestiller sig nu, at der kommer et tidspunkt, hvor mange af slaverne har begået forseelser og bør irettesættes. Han vælger da en, som er meget forhærdet og langt mere fordærvet end de andre, og som pga. sine forbrydelser ikke blot fortjener irettesættelse men døden. Siden herren ønsker, at den mest fordærvedes død skal tjene til irettesættelse af de mange, bekendtgør herren dødsstraffen for alle, sådan at de andre slaver kan tage ved lære deraf og forbedre sig. Origenes mener, at dette eksempel kan tjene som en analogi til Faraos tilfælde. Guds straf over Farao er et advarende eksempel for eftertiden. Når det siges i f.eks. Ex 4,21, at Gud forhærdede Farao, skal det iflg. Origenes forstås som et udtryk for Guds tålmodighed:

The heart of Pharaoh was hardened in this manner: God was unwilling to inflict immediate and total revenge upon him. For although he was a man of consummate malice, nevertheless God, in his patience, had not barred his capacity for conversion; and therefore, he uses lighter punishments on him at first, then he gradually increased their severity.⁴⁵

Guds tålmodighed førte til, at Farao blev mere og mere forhærdet og dermed gjorde sig mere fortjent til straffen. Gud forhærder dermed iflg. Origenes kun den, der kaster vrag på Guds tålmodighed og ikke omvender sig. Paulus' kritiker tager derfor fejl. Origenes konkluderer, at menneskets vilje spiller en vigtig rolle i frelsen: "For that we may be good or evil depends on our will; but that the evil man should be appointed for punishments of some sort and the good man for glory of some sort depends on the will of God."⁴⁶

I v. 20-23 kommer Paulus' svar til den fiktive kritiker. Paulus irettesætter iflg. Origenes kritikeren, fordi hans indvendinger bundes i uforskammethed og troløshed. Origenes sammenligner Paulus' svar med Jesu svar til ypperstepræsterne og de skriftkloge, da disse afkrævede Jesus et svar på, med hvilken ret han underviste på tempelpladsen (Matt 21,23-27 par.). Jesus værdigede dem ikke et svar på deres uforskammede spørgsmål. På samme måde ønsker Paulus ikke at svare kritikeren pga. hans uforskammethed og hovmod. Et menneske har ikke ret til at anklage Gud på den måde. Det betyder imidlertid ikke, at man ikke må stille de vanskelige spørgsmål, som kritikeren rejser. Det må man gerne, men det skal ske ud fra de rette

⁴⁴ Commentarii in epistolam ad Romanos 7.16.6-7; Scheck (2002) s. 116-117

⁴⁵ Ibid. 7.16.8; Scheck (2002) s. 117-118

⁴⁶ Ibid. 7.16.8; Scheck (2002) s. 118

motiver: "But I do not think that if a faithful and wise servant asks a question out of the will to understand and marvel at his Lord's wisdom, that it would be said to him, 'Who are you?'"⁴⁷ Profeten Daniel ønskede brændende at kende Guds skjulte planer for det jødiske folk, og Gud sendte englen Gabriel til Daniel for at give ham indsigt i dem (Dan 9,20-23). Indsigten i Guds skjulte råd gives dog kun til den, som oprigtigt og ihærdigt studerer Skriften. Origenes indrømmer ydmygt, at han ikke selv er en af disse. I sin udlægning af pottemagerlignelsen henviser Origenes til lignelsens gammeltestamentlige kontekst i Jeremias' Bog. Ligesom Gud havde autoritet til at forme Israel, som han ønskede det, sådan har han myndighed til at forme alle mennesker efter hans vilje. Dette er efter Origenes' mening svar nok til den, der uforskammet anklager Gud for at være uretfærdig.⁴⁸ Paulus nægter at indvie en sådan person i prædestinationens hemmeligheder, og derfor giver han ikke svaret i dette brev. Men Paulus kaster lys over disse hemmeligheder i 2 Tim 2,20-21, hvor han ikke er nødt til at rettesætte en uforskammet kritiker. Dette skriftsted gør det klart, at Gud ikke vilkårligt gør et menneske til et "ærens kar" og et andet til et "vanærens kar". Hvis et menneske af dets egen frie vilje renser sig for synd, vil Gud gøre det til et "ærens kar",⁴⁹ og hvis man omvendt ikke foretager denne renselse, er man selv skyld i, at man bliver et "vanærens kar".⁵⁰ 2 Tim 2,20-21 giver dermed forklaringen på Guds kærlighed til Jakob og had til Esau. Jakob rensede sig selv og blev af Gud gjort til et "ærens kar", hvorimod Esau blev gjort til et "vanærens kar" pga. sin manglende vilje til at omvende sig.

I sine kommentarer til Rom 9,22-25 bemærker Origenes, at Paulus' sproglige ufuldkommenhed her kommer til udtryk i sætningskonstruktionen. I v. 22 indleder Paulus en lang protasis, men den følges aldrig op med en apodosis. Meningen er dog klar alligevel.⁵¹ Gud er tålmodig og venter på, at mennesker omvender sig. Dog er hans tålmodighed ikke uendelig, og han vil ikke i længden lade synd være ustraffet. Origenes spørger nu, hvordan Gud viser hhv. sin vrede og barmhjertighed. Når Gud straffer, har det et godt formål. Ligesom en kærlig far kan bruge korporlig afstraffelse til at opdrage sit barn, sådan viser Gud også vrede over for den ugudelige til dennes eget bedste.⁵² Gud viser sin barmhjertighed, ved at han tager imod den, som er fattig og ringe men villig til at sætte sit håb til ham. Hedningerne har fundet barmhjertighed hos Gud og er blevet frelst af nåde. Origenes understreger vigtigheden at bevare nåden ved at leve et liv, som viser, at man tilhører Guds udvalgte folk. Citatet fra Hos 2,1 i v. 25 handler i dets gammeltestamentlig kontekst om Israel og ikke hedningefolkene, bemærker Origenes. Men det er uvæsentligt, eftersom Paul

⁴⁷ Commentarii in epistolam ad Romanos 7.17.4; Scheck (2002) s. 119

⁴⁸ Ibid. 7.17.5; Scheck (2002) s. 120

⁴⁹ Ibid. 7.17.6; Scheck (2002) s. 120

⁵⁰ Ibid. 7.17.7; Scheck (2002) s. 121

⁵¹ Ibid. 7.18.2; Scheck (2002) s. 122

⁵² Ibid. 7.18.5; Scheck (2002) s. 123

blot ønsker at vise et mønster i Guds handlemåde.⁵³ Ligesom Gud på Hoseas' tid tog Israel til nåde efter at have opgivet dem, sådan har han nu frelst hedningerne.

Den lange række af GT-citater sidst i Rom 9 skal iflg. Origenes tjene til at understrege Paulus' lære om prædestinationen. Han gentager, at et menneske selv er ansvarligt for, om Gud gør det til et "ærens kar" eller et "vredens kar". GT-citaterne viser, at Israel har forhærdet sig og ikke troet på sin Messias.⁵⁴

⁵³ Commentarii in epistulam ad Romanos 7.18.7; Scheck (2002) s. 124-125

⁵⁴ Ibid. 7.19.2; Scheck (2002) s. 126

Ambrosiasters fortolkning af Rom 9

Indledning

Ambrosiaster understreger i indledningen til sin Romerbrevskommentar vigtigheden af at beskæftige sig med et skrifts oprindelse og historiske kontekst, hvis man ønsker at fortolke det rigtigt.⁵⁵ Han giver derfor en redegørelse for Paulus' ærinde med brevet, som han opsummerer under fire punkter. For det første behandler Paulus i Romerbrevet menneskets væsen, idet han viser, hvordan mennesket var oprindeligt, og at det tilhører Gud. For det andet redegør han for menneskets fald, hvordan det vendte sig fra Gud og blev fordærvet. For det tredje vil Paulus vise, hvordan jøderne brød den lov, som var blevet givet til dem af Gud, og hvordan Gud som et resultat deraf forkastede dem og udvalgte hedningerne i stedet for. For det fjerde lærer Paulus, at jøderne, fordi de afviste Kristus, nu befinder sig på niveau med hedningerne og kun kan opnå frelse ved tro på Kristus og ikke ved loven. Ambrosiasters store fokus på spørgsmålet om jødernes afvisning af Kristus viser, at Rom 9 efter hans opfattelse havde en central plads i brevet. Gerald L. Bray siger følgende om Ambrosiasters forståelse af Romerbrevet som helhed:

(...) [I]t can be said that Ambrosiaster had a clear picture in his mind of what Romans was all about, and that he developed this consistently in his commentary. Fundamentally, it was a book about the law of God, which had been given to man in two forms – one through Moses, to the Jews, and the other through nature, to the Gentiles.⁵⁶

Romermenigheden var på Paulus' tid præget af en jødekristen teologi, mener Ambrosiaster. Denne teologi var efter hans opfattelse uortodoks, idet de tidlige romerske kristne ikke bekendte Kristi guddommelighed. Paulus var dog overbærende i sin kritik af dem, idet menigheden ikke var blevet instrueret i den kristne tro af en apostel og derfor havde fået en mangelfuld oplæring. Den jødekristne teologi gjorde sig også gældende i spørgsmålet om lovens betydning. De romerske kristne var i tvivl om, hvorvidt troen på Kristus var tilstrækkelig til frelse, eller om det også var nødvendigt at overholde loven.⁵⁷ Paulus' formål med at skrive Romerbrevet var at lede de romerske kristne til den rette tro. Paulus ønsker at vise dem, at loven har haft sin tid, og at troen på Kristus er tilstrækkelig til at retfærdiggøre dem. Den, som efter Kristi komme ønsker at fortsætte med at leve under loven, er utaknemmelig over for Gud og hans nåde.⁵⁸

Ud over Ambrosiasters Romerbrevskommentar vil vi også se på hans "Quaestiones Veteris et Novi Testamenti", hvor et par af spørgsmålene er relevante for vores problemstilling.

⁵⁵ Romans s. 1

⁵⁶ Bray (2005) s. 38

⁵⁷ Romans s. 1-2

⁵⁸ Ibid. s. 2

Ambrosiasters forståelse af syndefaldet

Ambrosiaster understreger syndens universelle konsekvenser i sine kommentarer til Rom 5,12.⁵⁹ Han forstår den latinske oversættelses "in quo" i Rom 5,12 som refererende til Adam. Alle mennesker har altså syndet i Adam og er delagtige i det, han gjorde: "For it is clear that all have sinned in Adam as though in a lump."⁶⁰ Som efterkommer af Adam fødes man derfor under synden. Da Adam syndede, mistede han Guds velsignelse og retten til at spise af livets træ. Konsekvensen af dette blev døden. Ambrosiaster skelner imellem to former for død, nemlig den fysiske og den "anden" død.⁶¹ Den fysiske død beskrives som en adskillelse af sjæl og legeme. Den "anden" død finder sted i helvede. Ambrosiaster anser kun den fysiske død som en direkte konsekvens af Adams synd, men syndefaldet har gjort det muligt at gå fortabt i helvede, hvis man gør sig fortjent dertil med sine egne synder. Før Kristus var selv retfærdige menneskers sjæle fanget i helvede, men med Kristi død på korset blev dødens herredømme brudt. Ambrosiaster opsummerer syndefaldets konsekvenser på følgende måde: "The sentence passed on Adam was that the human body would decompose on earth, but the soul would be bound by the chains of hell until it was released."⁶²

Ambrosiasters syn på viljen

I sin udlægning af Rom 7 kommer Ambrosiaster ind på syndefaldets konsekvenser for menneskets vilje. Paulus' ord om, at mennesket er "solgt under synden" (Rom 7,14), refererer til både Adams synd og det enkelte menneske egne syndige handlinger: "To be sold under sin means to trace one's origin to Adam, who was the first to sin, and to subject oneself to sin by one's own transgression (...)."⁶³ Denne tilstand indebærer, at menneskets vilje er svag og ude af stand til at overholde lovens forskrifter uden Guds hjælp. Sjælen er domineret af synden, og dette giver sig udslag i kroppens syndige handlinger. Før syndefaldet havde Djævelen ikke adgang til menneskets inderste og kunne derfor ikke så onde tanker og begæringer i bevidstheden. Men efter faldet kan Djævelen angribe menneskets sind og plante idéer der, sådan at det kan være svært at skelne mellem ens egne tanker og Djævelens fristelser. Kun ved at kende Guds lov er det muligt at skelne.⁶⁴ Syndefaldets indvirkning på menneskets vilje er efter Ambrosiasters opfattelse betydelig:

(...) [H]e is so oppressed by the power of sin that he cannot go where he wants nor can he make contrary decisions, because another power is in control of him. Man is burdened by his habit of

⁵⁹ Romans s. 40

⁶⁰ Ibid. s. 40

⁶¹ Ibid. s. 40

⁶² Ibid. s. 40-41

⁶³ Ibid. s. 57

⁶⁴ Ibid. s. 58

sinning and succumbs to sin more readily than to the law, which he knows teaches what is good. Even if he wants to do what is good, habit, backed by the enemy, prevents him.⁶⁵

Ambrosiaster understreger dog samtidig, at mennesket ikke bliver tvunget til at synde af en udefrakommende magt, og at synden er helt og aldeles frivillig.⁶⁶ Mennesket har frivilligt bundet sig til synden og beherskes derfor af den.

Ambrosiasters udlægning af Rom 9

I begyndelsen af Romerbrevets niende kapitel ser vi Paulus' kærlighed til sit eget folk, siger Ambrosiaster. Jøderne kan ikke anses for at være fjendtligt indstillede over for Gud i deres tro, selvom de har afvist deres Messias. Paulus påkalder Kristus og Helligånden som sine vidner, idet disse virker mirakler gennem Paulus. Miraklerne er vidnesbyrd om, at Gud bor i Paulus, og at han taler sandt. Paulus er bedrøvet på sit folks vegne, fordi de i deres vantro har berøvet sig selv for den evige belønning, som Kristus har lovet den, der tror på ham.⁶⁷ Det er umuligt for et så æret medlem af kirken som Paulus at blive skilt fra Kristus, men han ønsker sig alligevel dette ud af kærlighed til sit folk. Paulus' liste over det jødiske folks privilegier i v. 4-5 skal vise, at hans bedrøvelse på jødernes vegne er passende. Engang var jøderne Guds udvalgte børn, men ved deres afvisning af Kristus har de mistet Guds nåde og alle de privilegier, som han havde givet dem. Jøderne er nu i en dårligere situation end den, som hedningerne var i før Kristus, fordi det efter Ambrosiasters opfattelse er værre at miste et privilegium end aldrig at have haft det. Han mener ikke, at der kan være nogen tvivl om, at Paulus kalder Kristus for Gud i v. 5. Ambrosiaster gør meget ud af at bevise Kristi guddommelighed ud fra dette og andre skriftsteder.⁶⁸

Abrahams efterkommere skal iflg. Ambrosiaster have navn efter Isak (v. 7) for at vise, at Guds udvælgelse ikke har noget med fysisk afstamning fra Abraham at gøre, men derimod afhænger af, om man har den samme tro som Abraham. Den tro bygger på Guds løfte og finder sin parallel i den kristne tro på Jesus, som blev født for at bringe frelse til menneskeslægten. Den tro er ikke længere begrænset til én nation, men er med Kristi komme blevet universel. Det er kun den, som tror på Guds løfte, der regnes som Abrahams efterkommer:

What Paul wants us to understand is that not all the children of Abraham are worthy for that reason alone, but only those who are children of the promise, that is, whom God foreknew would receive his promise, whether they are Jews or Gentiles.⁶⁹

⁶⁵ Romans s. 58

⁶⁶ Ibid. s. 58-59

⁶⁷ Ibid. s. 73

⁶⁸ Ibid. s. 73-74

⁶⁹ Ibid. s. 74

Udvælgelsen til frelse bygger altså iflg. Ambrosiaster på Guds forudviden om menneskers tro. Ambrosiaster har en typologisk tolkning af Isak, idet Kristi fødsel er at regne som den fulde og sande opfyldelse af Guds løfte til Abraham, at alle jordens slægter skal velsignes i hans afkom (jf. Gen 12,2-3). Med Isaks fødsel skete der kun en delvis opfyldelse af Guds løfte. Rebekkas fødsel af Jakob og Esau skal også tolkes typologisk, siger Ambrosiaster. Jakob og Esau er typer på to forskellige folk, nemlig de troende og de ikke-troende. Det afgøres ikke af kødeligt slægtskab, om man tilhører det ene eller det andet folk, men udelukkende af tro. Der kan paradoksalt nok være efterkommere af Esau, som i virkeligheden er efterkommere af Jakob, og omvendt.⁷⁰ Det har ingen indflydelse på ens mulighed for at blive frelst, at man fysisk nedstammer fra Esau. Ambrosiaster forstår v. 11-12 som beskrivende Guds forudviden om Jakob og Esau:

Paul proclaims God's foreknowledge by citing these events, because nothing can happen in the future other than what God already knows. Therefore, knowing what each of them would become, God said: *The younger will be worthy and the elder unworthy*. His foreknowledge chose the one and rejected the other.⁷¹

Selvom Gud på forhånd ved, hvordan enhver person vil blive, dømmer han ingen på forhånd. Gud straffer først synderen, når synden er indtruffet, og belønner først den retfærdige, når han har sejret over synden.⁷² Med sin redegørelse for Guds udvælgelse ønsker Paulus iflg. Ambrosiaster at vise, at jødernes afvisning af Jesus ikke leder til den konklusion, at Guds løfter til Israel har slået fejl. GT viser med al tydelighed, at det etniske Israel ikke er identisk med det åndelige Israel, og Guds løfter til det åndelige Israel står stadig ved magt. Ambrosiaster anser ikke Guds forudviden for at være en aktiv størrelse, der bestemmer, hvem der i fremtiden vil komme til tro på Kristus. Den beslutning må tages af det enkelte menneske. Men Gud ved som nævnt med absolut sikkerhed, hvordan ethvert menneske vil udvikle sig åndeligt: "God knew those who would turn out to be people of ill will, and he did not number them among the good (...)"⁷³

Gud er ikke uretfærdig, når han fatter kærlighed til Jakob og hader Esau. Når Paulus i v. 14 kan afvise anklagen om uretfærdighed skyldes det netop, at udvælgelsen bygger på Guds forudviden om personen. Det var også tilfældet med forhærdelsen af Farao. Gud vidste på forhånd, at Farao ikke ville omvende sig, og derfor kunne Gud på forhånd fælde dom over ham med sine ord i v. 17. Man kan indvende, at Gud burde have grebet ind over for Farao noget før for at sætte en stopper for hans ondskab. Men Gud ønskede at bruge Farao til at gøre sit navn kendt hos andre nationer, sådan at også de kunne bekende den sande Gud.⁷⁴ Guds overbærenhed med Farao kan altså forklares på denne måde efter Ambrosiasters mening. Når

⁷⁰ Romans s. 75

⁷¹ Ibid. s. 75

⁷² Ibid. s. 76

⁷³ Ibid. s. 76

⁷⁴ Ibid. s. 78

Paulus i v. 16 siger, at udvælgelsen ikke afhænger af menneskets vilje, skyldes det iflg. Ambrosiaster, at udvælgelsens gave bliver givet af Gud, og at mennesket ikke selv kan tiltage sig den. Gud valgte f.eks. at tilgive David, da han bad om tilgivelse for sin synd, mens Saul ikke fik tilgivelse, da han bad om det samme. Forskellen skyldes ikke vilkårlighed hos Gud, men at Gud kender hjerterne og ved, hvem der er præget af sand anger, og hvem der ikke er. Når man retrospektivt ser på Davids og Sauls forskellige livsløb, er det klart, at Gud havde retfærdigheden på sin side, da han handlede forskelligt over for de to.⁷⁵

Ambrosiaster anser v. 18 for at være en indvending rejst af en fiktiv kritiker.⁷⁶ Denne mener, at Gud vilkårligt forbarmer sig over, hvem han vil, uden at det sker i overensstemmelse med retfærdigheden. Man kan forestille sig to personer, som er fuldstændig ens, hvoraf Gud er nådig mod den ene og forkaster den anden, simpelthen fordi han vil det sådan. Paulus afviser på det skarpeste en sådan tankegang og irettesætter kritikerens i v. 19. Irettesættelsen sker ikke med henvisning til rationelle argumenter men udelukkende med henvisning til Guds autoritet: "God answers the objector on the basis on his authority, but justice is maintained on the basis of the foreknowledge (...)." ⁷⁷ I sit svar til kritikerens undlader Paulus altså at give svaret på, hvorfor Gud forbarmer sig over den ene og forhærder den anden. Han nøjes med at give en irettesættelse. Det er en stor krænkelse, at et menneske vover at gå i rette med Gud.⁷⁸ Men tanken om udvælgelse på baggrund af forudviden er for Ambrosiaster at se svaret på kritikerens indvending. Paulus nævner det blot ikke i denne sammenhæng. Når Paulus siger, at ingen kan modstå Guds vilje, skal det ikke forstås sådan, at Gud kan ville både godt og ondt. Gud vil kun det gode. Paulus' brug af pottemagerlignelsen i v. 20-23 skal heller ikke udlægges på en sådan måde, at det gør Guds handlemåde vilkårlig og uretfærdig:

The substance of the clay is the same, but the will of the potter is different. Likewise God made us all of the same substance and we all became sinners, but he had mercy on one and rejected another, not without justice. The potter has only a will, but God has a will and justice to go with it. For he knows who ought to be shown mercy (...).⁷⁹

Når synderen forhærdes, skyldes det Guds tålmodighed med ham. Gud venter på, at han omvender sig, og når dette ikke sker, bliver det blot mere og mere klart, at han ikke har nogen undskyldning over for Gud. På samme måde er det også Guds tålmodighed, som fører de troende til frelse. Når Gud redder dem fra det onde og lader dem gøre gode gerninger, gør han dem rede til herligheden.

⁷⁵ Romans s. 77

⁷⁶ Ibid. s. 78

⁷⁷ Ibid. s. 78

⁷⁸ Ibid. s. 79

⁷⁹ Ibid. s. 79

Ambrosiaster mener, at citatet fra Hos 2,1 i v. 25 handler om kaldelsen af hedningerne. Da jøderne faldt fra, blev hedningerne adopteret som Guds børn i stedet for. Ved ikke at tage imod Jesus som Kristus blev jøderne lovbyggere, idet GT vidner om, at alene Kristus og ikke loven kan give frelse til mennesker. Moselovens forskrifter er med Kristi komme blevet afskaffet, og mennesket frelses ved tro alene.⁸⁰ Den sæd, som nævnes i citatet fra Es 1,9 i v. 29, henviser til Kristus og hans lære. Kristus kunne som det eneste syndfrie menneske vaske alle menneskers synder bort, sådan at vi ikke går til grunde, sådan som Sodomas og Gomorras indbyggere gjorde det.

Quaestiones Veteris et Novi Testamenti

Ambrosiaster besvarer i "Quaestiones" en lang række eksegetiske spørgsmål fra både Det Gamle og Det Nye Testamente. I spørgsmål 85 tager han bl.a. Rom 9,16 under behandling. Spørgsmålet går på, hvordan menneskets vilje kan være fri, når Kristus siger, at "Ingen kan komme til mig, hvis ikke Faderen, som har sendt mig, drager ham" (Joh 6,44)⁸¹, og når Paulus siger, at udvælgelsen ikke afhænger af menneskers indsats i Rom 9,16, og at Gud forbarmer sig, over hvem han vil, i Rom 9,18. Ambrosiaster mener ikke, at disse skriftudsagn skal forstås som benægtende viljens frihed.⁸² Tværtimod bekræfter de den. Faderen drager godt nok mennesker til sig, men ikke på en måde, som krænker deres frihed. Ambrosiaster peger på konteksten i Joh., hvor dragningen efter hans opfattelse refererer til Jesu undergerninger, som havde den hensigt, at jøderne skulle komme til tro på Kristus. Men det er afgørende, at man lader sig drage. Dragningen sker nemlig ikke automatisk. Ambrosiaster understreger, at der ikke er tale om vold fra Guds side. Hvad udsagnene hos Paulus i Rom 9 angår, kan disse forklares ud fra Guds kendskab til menneskers hjerter.⁸³ Gud forbarmer sig ikke vilkårligt over den ene frem for den anden. Han kan nemlig se igennem facaden og ved, hvem der er værdig til at modtage barmhjertighed. Han forhærdker kun den, som er en hykler.

I spørgsmål 11, som omhandler Isaks velsignelse af Jakob frem for Esau, kommer Ambrosiasters tankegang vedr. Guds forudviden tydeligt frem.⁸⁴ Isak kom uden sit vidende til at velsigne sin yngste søn Jakob, selvom han egentlig havde til hensigt at velsigne sin ældste søn Esau. Isak gjorde ret i, at han ønskede at velsigne den ældste, selvom det var Guds vilje, at velsignelsen skulle gå til den yngste. Isak tænkte på, hvad der er ret og rimeligt rent menneskeligt, men Gud så dybere end det. Gud er den eneste, som kender fremtiden og de skjulte ting, som gemmer sig i et menneske, og Gud var derfor langt bedre end Isak til at afgøre, hvem

⁸⁰ Romans s. 80

⁸¹ DO92

⁸² Quaestiones Veteris et Novi Testamenti s. 127

⁸³ Ibid. s. 128

⁸⁴ Ibid. s. 34-35

af sønnerne velsignelsen rettelig skulle gå til. Velsignelsen blev altså givet til Jakob på baggrund af Guds forudviden om dennes karakter.

Johannes Chrysostomos' prædikener over Romerbrevet

Indledning

I indledningen til sine prædikener over Romerbrevet nævner Johannes Chrysostomos, at han hører Paulus' breve blive læst op 2 gange om ugen og ofte 3 eller 4 gange. Hans intense beskæftigelse med brevene har nærmest gjort apostlen levende for ham, og når oplæsningen finder sted, er det, som om en velkendt og kær stemme taler til ham. Chrysostomos' beundring for Paulus er uden grænser. I sine kommentarer til Paulus' ord smykker han ofte apostlen med det ene rosende epitete efter det andet såsom "den åndelige trompet" (σάλπιγξ πνευματική) og "denne salige mand" (ὁ μακάριος οὗτος).⁸⁵ Efter Chrysostomos' mening er det af yderste vigtighed at beskæftige sig indgående med Paulus' breve og Den Hellige Skrift i det hele taget. Han skyder skylden for mange af sin tids kirkelige problemer på manglende kendskab til Skriften.

Chrysostomos fremstår på nogle måder som en meget moderne bibelkommentator. Inden han går i gang med at kommentere på selve bibelteksten, besvarer han indledningsspørgsmålene om Romerbrevets datering og affattelsessted. Han anser brevets historiske kontekst for at være meget vigtig for den korrekte eksegese: "But let no one consider this an undertaking beside the purpose, nor a search of this kind a piece of superfluous curiosity; for the date of the Epistles contributes no little to what we are looking after."⁸⁶ Dernæst giver han et eksempel på dette ved at pege på en forskel i Paulus' holdning til de jødiske spiseforskrifter mellem Rom 14,1-2 og Kol 2,20-23. Han tilskriver forskellen brevenes forskellige affattelsestidspunkter. Paulus var nødsaget til at være eftergivende over for romermenigheden på daværende tidspunkt, hvorimod han kunne være mere klar i mælet over for kolossenserne. Han sammenligner Paulus med en dygtig læge eller skolelærer, som er i stand til at give den medicinske behandling eller den rette undervisning, alt efter hvad patienten eller eleven kan klare.

Chrysostomos behandler også spørgsmålet om Paulus' motivation for at skrive Romerbrevet.⁸⁷ Han konstaterer, at Paulus er fuld af lovord overfor romermenigheden. Alligevel havde denne efter Chrysostomos' mening brug for at blive korrigeret på nogle punkter. Brevet forbereder menigheden på Paulus' besøg og giver dem en anledning til at bringe alle ting i god orden inden hans ankomst. Romerbrevets hovedtemaer er iflg. Chrysostomos troens liv, det guddommelige forsyn, den guddommelige ubegribelighed og afvisningen af jødedommen.⁸⁸ Chrysostomos lægger afgørende vægt på udsagn som Rom 1,16f og 3,21, og meget af Romerbrevets øvrige indhold er efter hans opfattelse en udfoldelse af, hvad disse vers om troen indebærer for den kristnes levede liv. Denne udlægning af brevet medfører iflg.

⁸⁵ ΥΠΟΘΕΣΙΣ ΤΗΣ ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ, TLG vol. 60 s. 391 ; NPNF 11 s. 335

⁸⁶ Ibid. s. 393; NPNF 11 s. 336

⁸⁷ ΥΠΟΘΕΣΙΣ ΤΗΣ ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ, TLG vol. 60 s. 394; NPNF 11 s. 337

⁸⁸ Gorday (1983) s. 126

Gorday, at Rom 9-11 hos Chrysostomos får den funktion at understøtte troens karakter af lydighed og askese og forsvare troen mod indvendinger, som kunne sætte spørgsmålstegn ved menneskets mulighed for at udøve en asketisk indsats.⁸⁹

Chrysostomos' retoriske dannelselse fornægter sig ikke i hans udlægninger af Paulus' breve, hvor han ofte er retorisk bevidst. Han går meget op i at vise, hvilke reaktioner Paulus ønsker at opnå hos brevenes modtagere med sine ord. Christopher A. Hall skriver: "In virtually every sermon on a Pauline letter, Chrysostom notices Paul's pastoral and rhetorical skills and views Paul's facility with words as a key asset in forming his readers into the image of Christ."⁹⁰

Frelsen og menneskets frie valg

Det frie valg står som noget helt centralt i Chrysostomos' teologiske tænkning. Friheden er menneskets særlige privilegium og adskiller det fra dyrene.⁹¹ Chrysostomos insisterer på, at alt det skabte (og herunder mennesket) dybest set er godt, og at al ondskab og lidelse i sidste instans skyldes misbrug af friheden. Det græske ord προαίρεσις er en vigtig term i Chrysostomos' vokabular. Begrebet stammer fra klassisk filosofisk tænkning og kan oversættes med "valg", eller nærmere bestemt at vælge en ting frem for en anden.⁹² Denne evne besidder mennesket. I sin antropologi skelner Chrysostomos προαίρεσις fra sjælen, legemet og sågar fra viljen selv:

Now the essence of the soul and body and of that choice (προαίρεσις) are not the same, for the two first are God's works, and the other is a motion from ourselves towards whatever we please to direct it. For willing is indeed natural, and is from God: but willing on this wise is our own, and from our own mind.⁹³

I hele sit forfatterskab insisterer Chrysostomos på, at det jordiske liv er en arena, som skal bruges til at kultivere og styrke vores προαίρεσις. Frelsen er efter Chrysostomos' opfattelse en gave fra Gud, som mennesket aktivt skal tage imod og vælge til. Menneskets προαίρεσις er altså afgørende. Chrysostomos' opfattelse kan med rimelighed gives betegnelsen synergisme, frelsen er nemlig resultatet af et samarbejde mellem mennesket og Gud.⁹⁴ Gud spiller langt den største rolle, men der er ikke desto mindre tale om et samarbejde. Et klart udtryk for denne synergisme finder vi i en af Chrysostomos' prædikener over Matthæusevangeliet:

⁸⁹ Gorday (1983) s. 127

⁹⁰ Hall (2011) s. 331

⁹¹ Hall (2005) s. 47-48

⁹² BDAG s. 865

⁹³ ΟΜΙΛΙΑ ΙΓ', TLG vol. 60 s. 510 ; NPNF 11 s. 429

⁹⁴ Hall (2011) s. 332

Hence we learn a great doctrine, that a man's willingness is not sufficient, unless any one receive the succor from above; and that again we shall gain nothing by the succor from above, if there be not a willingness. And both these things do Judas and Peter show; for the one, though he had received much help, was profited nothing, because he was not willing, nor contributed his part; but this one, though he was ready in mind, because he received no assistance, fell. For indeed of these two things is virtue's web woven.⁹⁵

Den synergistiske opfattelse er også at finde flere steder i Chrysostomos' prædikener over Romerbrevet, f.eks. i den 13.: "For since it was no natural necessity which put the gift into us, but the freedom of choice (προαίρεσις) placed it in our hands, it rests with thee henceforward whether this shall be or the other. For He, on His part, has performed everything."⁹⁶

Syndefaldets konsekvenser

Som vi har set, er Chrysostomos overbevist om, at mennesket selv kan bidrage til frelsen ved at sige ja til Gud og hans frelsesgave. Menneskehedens fald i synd i Adam har altså ikke medført, at menneskets frihed er gået tabt. Syndefaldets konsekvens består for Chrysostomos at se primært i, at døden er kommet ind i verden. Adam mistede ved sin synd den oprindelige udødelighed, som han besad, og dødeligheden blev derfor et vilkår for hans efterkommere. I sine kommentarer til Rom 5,19 siger Chrysostomos:

But how would it follow that from his disobedience another would become a sinner? For at this rate a man of this sort will not even deserve punishment, if, that is, it was not from his own self that he became a sinner. What then does the word "sinners" mean here? To me it seems to mean liable to punishment and condemned to death.⁹⁷

Chrysostomos ser altså ikke Adams efterkommere som moralsk ansvarlige for hans synd. Et menneske kan kun stilles til ansvar for det, som det selv gør. Det er kun døden, som er gået i arv til Adams efterkommere. Chrysostomos ser døden som Guds straf over synden, men straffen kan siges at have et positivt formål og er dybest set et udtryk for Guds kærlighed til menneskeheden. Dødeligheden medfører, at mennesket ikke skal leve i synden for evigt, men at den syndige tilværelse får en ende. Ydermere giver tanken om døden mennesket en anledning til at omvende sig.⁹⁸ Hall skriver følgende om Chrysostomos syn på syndefaldets konsekvenser: "Chrysostom does not see the sin of Adam as fundamentally crippling or distorting human nature itself; rather, it is our choices that determine our ultimate destiny."⁹⁹

Chrysostomos' udlægning af Rom 9

I sin 16. prædiken over Romerbrevet beskæftiger Chrysostomos sig med hele det niende kapitel. Han lægger ud med at kommentere på Paulus' exordium, hvor apostlen insisterer på, at han taler sandfærdigt.

⁹⁵ ΟΜΙΛΙΑ ΠΒ', TLG vol. 58 s. 742; NPNF 10 s. 494-495

⁹⁶ ΟΜΙΛΙΑ ΙΓ', TLG vol. 60 s. 517; NPNF 11 s. 434

⁹⁷ ΟΜΙΛΙΑ Ι', TLG vol. 60 s. 478; NPNF 11 s. 403

⁹⁸ Ibid. s. 478; NPNF 11 s. 404

⁹⁹ Hall (2011) s. 334

Paulus bruger iflg. Chrysostomos dette retoriske virkemiddel, fordi det, han skriver i det følgende, formentlig vil være svært for brevets modtagere at acceptere.¹⁰⁰ Chrysostomos forklarer dernæst meget dybdegående, hvordan Paulus, som nærer en så dyb kærlighed til Kristus kan ønske sig forbandet for sine landsmænds skyld. Paulus' ønske understreger faktisk hans kærlighed til Kristus. Det er afgørende at se intentionen bag Paulus' ord, nemlig at hans landsmænd må komme til at tilhøre Kristus. Det jødiske folks afvisning af deres Messias har ført til, at Gud anklages, fordi han efter at have givet jøderne en lang række privilegier (v. 4-5) nu synes at have svigtet sit folk. Paulus kunne iflg. Chrysostomos ikke holde ud at høre på denne blasfemi, og han ville derfor ønske, at han var forbandet, hvis det ville føre hans landsmænd til tro på Kristus og dermed redde Guds ære. Ligesom Moses i sin tid bad for jøderne (Deut 9,25-29) om at Gud måtte skåne dem, sådan beder Paulus for dem nu.

Paulus forsøger iflg. Chrysostomos at besvare følgende spørgsmål i Romerbrevets niende kapitel: "For many, as I have already stated, wanted to know what was the reason why they who had received the promise fell short of it, while those who had even never heard of it were saved before them."¹⁰¹ Paulus ønsker at vise, at Guds ord ikke er slået fejl, men at han står ved sit løfte. Løftet gælder nemlig ikke alle Abrahams efterkommere i det hele taget, men kun dem, der bliver født på samme måde som Isak. Dermed menes der iflg. Chrysostomos, at man ikke fødes i overensstemmelse med naturens orden, men i overensstemmelse med løftet.¹⁰² Dette løfte består af Guds ord. På samme måde som Guds ord dengang lovede Abraham og Sara en søn og udvirkede, at de på mirakuløs vis fik Isak, sådan bliver Guds ord i dag også årsag til menneskets "fødsel" i dåben.¹⁰³ Chrysostomos afviser, at *ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταιί σοι σπέρμα* (v. 7) skulle betyde, at alle Isaks kødelige efterkommere er arvinger til løftet, eftersom det ville indebære, at Esau og edomitterne i så fald ville regnes som løftets børn, hvilket åbenlyst ikke er tilfældet.

Det virker uretfærdigt, at jøderne, som var blevet givet Guds løfter, skulle forkastes, og løfterne opfyldes på hedningerne i stedet for. Chrysostomos sammenligner situationen med en konge, hvis søn bliver frataget sin legitime arveret til tronen, hvorefter arveretten i stedet gives til en dømt kriminel. Selv hvis sønnen er uværdig til tronen, kan det ikke retfærdiggøre, at den gives til den kriminelle i stedet for. Med menneskeheden forholder det sig dog ikke helt sådan. Iflg. Rom 3,23 har alle syndet og mangler herligheden fra Gud, og der er derfor ingen, som kan påberåbe sig Guds løfter frem for andre. Paulus' svar på Guds tilsyneladende uretfærdighed er iflg. Chrysostomos følgende: "It is by showing what the Israel is to whom He made the promise. For when this has been shown, there is at the same time demonstrated the

¹⁰⁰ OMIAIA Ιζ', TLG vol. 60 s. 548-549; NPNF 11 s. 459

¹⁰¹ Ibid. s. 552; NPNF 11 s. 462

¹⁰² Ibid. s. 553; NPNF 11 s. 463

¹⁰³ Ibid. s. 553; NPNF 11 s. 463

fact that the promises were all fulfilled.”¹⁰⁴ Gud har nemlig ikke lovet frelse til alle etniske israelitter i det hele taget, men kun til dem, som kommer til ham af deres eget frie valg. Det er muligt for mennesket at sige nej til Guds kald til frelse, hvis det ønsker det: ”Now if all have sinned, how come some to be saved, and some to perish? It is because all were not minded to come to Him, since for His part all were saved, for all were called.”¹⁰⁵ Paulus bruger iflg. Chrysostomos de gammeltestamentlige personer Isak og Jakob til at vise, at Gud i historiens løb altid har handlet sådan, at nogle er blevet udvalgt, mens andre er blevet forkastet. Man bør derfor ikke undre sig over, at mange jøder på Paulus’ tid ikke tog imod Jesus som deres Messias. Udvælgelsen af Isak frem for Ismael skyldtes ikke, at Ismaels mor var trælkinde. Det kan ses i tilfældet med Jakob og Esau, hvoraf Gud udvalgte Jakob, selv om de havde en og samme mor. Jakob og Esau befinder sig på det samme niveau, hvad fødsel angår. Ingen af dem har i udgangspunktet en fordel frem for den anden, og alligevel udvalgte Gud Jakob og forkastede Esau. Chrysostomos besvarer i sine kommentarer til v. 11-13 spørgsmålet, hvad udvælgelsen da bygger på:

What was the cause then why one was loved and the other hated? why was it that one served, the other was served? It was because one was wicked, and the other good. And yet the children being not yet born, one was honored and the other condemned. For when they were not as yet born, God said, “the elder shall serve the younger.” With what intent then did God say this? Because He doth not wait, as man doth, to see from the issue of their acts the good and him who is not so, but even before these He knoweth which is the wicked and which not such.¹⁰⁶

Guds udvælgelse er altså ikke ubetinget iflg. Chrysostomos, men bygger på hans forudviden om personen. Hans forudviden gør, at han kender en persons karakter, allerede inden denne overhovedet er blevet født. Gud behøver ikke, som mennesker, at vente og se, hvordan personens livsløb udvikler sig. Han ved alt på forhånd, og på baggrund af denne viden foretager han sin udvælgelse eller forkastelse. Guds forudviden spiller også en afgørende rolle i forbindelse med israelitternes tilbedelse af guldkalven, siger Chrysostomos i sine kommentarer til v. 15, hvor Paulus citerer Ex 33,19. Alle israelitterne havde gjort sig skyldige i tilbedelsen af guldkalven, men alligevel valgte Gud kun at straffe nogle, mens han forbarmede sig over andre. Barmhjertigheden byggede også i det tilfælde på Guds forudviden om, hvem der vil vise sig værdige til at modtage den.

Chrysostomos mener, at hele diskussionen i Rom 9 får sin forklaring i Rom 10,3. Jødernes forkastelse skyldes, at de frem for at underlægge sig Guds retfærdighed har forsøgt at opstille deres egen gennem loven. Hedningernes udvælgelse er kommet i stand, fordi de har valgt at modtage Guds retfærdighed ved tro. Chrysostomos skriver følgende om Paulus’ overordnede pointe i Rom 9:

¹⁰⁴ OMIAIA Ις’, TLG vol. 60 s. 554; NPNF 11 s. 464

¹⁰⁵ Ibid. s. 554; NPNF 11 s. 464

¹⁰⁶ Ibid. s. 555; NPNF 11 s. 464-465

(...) [W]hat the blessed Paul aimed at was, to show by all that he said that God only knoweth who are worthy, and no man whatever knoweth, even if he seem to know ever so well, but that in this sentence of his there are sundry aberrations. For He that knoweth the secrets of the hearts, He only knoweth for a certainty who deserve a crown, and who punishment and vengeance.¹⁰⁷

Gud er i modsætning til mennesker i stand til at se ind i et menneskes sjæl og afgøre med sikkerhed, hvordan dets sande karakter er. Når Gud handler på baggrund af sin forudviden, virker det ofte uforståeligt for os mennesker, hvorfor han handler, som han gør. Som et eksempel på dette giver Chrysostomos Jesu kaldelse af toldereren Matthæus til discipel:

For it is He alone Who knoweth how to crown aright. How many, for instance, seemed better than St. Matthew; to go by the exhibition of works then visible. But He that knoweth things undeclared, and is able to assay the mind's aptitude, knew the pearl though lying in the mire, and after passing by others, and being well pleased with the beauty of this, He elected it, and by adding to the noble born free-will grace from Himself, He made it approved.¹⁰⁸

På baggrund af dette formaner Chrysostomos til, at vi aldrig skal kræve Gud til regnskab for hans udvælgelse og forkastelse. Gud kan som den eneste afsige en retfærdig dom over menneskers hjerter, og derfor kan vi stole på rimeligheden i hans beslutninger, uanset hvor urimelige de måtte se ud for os. Det gælder også udvælgelsen af hedningerne og forkastelsen af jøderne. Udvalgelsen er noget, som overgår menneskets forstand. Chrysostomos forstår Guds ord til Moses i Ex 33,19 sådan, at det ikke tilkommer Moses at vide, hvorfor Gud forbarmer sig over nogle og forkaster andre. Når selvste Moses ikke har ret til at kende Guds bevæggrunde, gælder det desto meget mere for andre mennesker. Paulus' irettesættelse af spørgeren i v. 20 betyder ikke, at det er umuligt at besvare sådanne spørgsmål om prædestinationens rimelighed. Irettesættelsen går blot på, at spørgeren er præget af en overdreven nysgerrighed. Han ønsker at stikke næsen i sager, som ikke kommer ham ved. Han bør i stedet ydmyge sig og blot stole på Guds forsyn og retfærdighed. Hall skriver følgende om dette tilbagevendende tema hos Chrysostomos:

Already in his second homily Chrysostom highlights a consistent theme he will develop tirelessly (Rom 1:13). Do not pry into matters that are too high for human understanding! To attempt to plumb the depths of God's wisdom and inscrutable providence will only lead to spiritual and exegetical disaster.¹⁰⁹

Chrysostomos insisterer på, at Paulus ved sin brug af pottemagerlignelsen i v. 20-23 ikke benægter eksistensen af en fri vilje:

John Chrysostom also saw the difficulties in the text and, like Theodore [of Mopsuestia], wished to avoid the implication that the text subverted human freedom. To establish his interpretation, he

¹⁰⁷ OMIAIA Ιζ', TLG vol. 60 s. 556; NPNF 11 s. 465

¹⁰⁸ Ibid. s. 557; NPNF 11 s. 466

¹⁰⁹ Hall (2005) s. 41

argues that Paul is using an analogy; and in any analogy, the interpreter must focus only on the "point of comparison," not the individual details.¹¹⁰

Paulus' pointe med denne lignelse er udelukkende, at vi ikke skal kræve Gud til regnskab for noget som helst, men derimod stole blindt på ham:

For in respect of calling God to account, we ought to be as little disposed to it as the clay is. (...) And this is the only point he applied the illustration to, not, that is, to any enunciation of the rule of life, but to the complete obedience and silence enforced upon us.¹¹¹

Der ville være tale om en eksegetisk fejl, hvis man forstår lignelsen sådan, at Gud suverænt former karrene til ære og vanære og dermed ikke levner plads til menneskets frie valg. Lignelsen skal forstås på den måde, som den er ment. Hvis man misforstår lignelsen, vil det få fatale konsekvenser for synet på Guds retfærdighed: "[F]or if here he were speaking about the will, and those who are good and those not so, He will be Himself the Maker of these, and man will be free from all responsibility."¹¹² Chrysostomos mener, at Paulus andre steder taler klart og tydeligt om viljens frihed, hvorfor det ikke kan være hans mening her at benægte denne. På trods af Chrysostomos' insisteren på, at lignelsen kun har én pointe, vælger han alligevel at tage sine forholdsregler: "And yet not even is it on the potter that the honor and the dishonor of the things made of the lump depends, but upon the use made by those that handle them, so here also it depends on the free choice."¹¹³ Så selv hvis lignelsen skal forstås i bredere forstand, beviser den ikke, at mennesket ikke har et frit valg.

Chrysostomos argumenterer for, at "vredens kar" ikke er skabt som sådanne af Gud, men at de ved misbrug af deres frie vilje er blevet det. Han forstår øjensynligt participiet κατηρτισμένα i v. 22 som værende medialt og reflektivt, sådan at "vredens kar" selv er agens for handlingen, og ikke Gud. De har gjort sig selv til det, de er. Chrysostomos bruger Farao som eksempel på et "vredens kar". Det var Faraos egen hårdhertighed, som havde fremprovokeret Guds vrede. Gud var langmodig overfor Farao og gav ham mulighed for omvendelse. Gud vidste i sin forudviden godt, at Farao ikke ville omvende sig uanset hvad, og pga. sin stædighed gjorde han sig fuldt fortjent til at erfare vreden. Gud ønskede ikke, at hans magt skulle komme til udtryk på den måde, som den gjorde i tilfældet med Farao, men udkommet skyldtes "lerets" dårlige kvalitet. Med ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν i v. 23 mener Paulus ikke, at forudbestemmelsen til herlighed alene skyldes Gud. Hvis det var tilfældet, ville der nemlig ikke være noget til hinder for, at alle blev frelst. Atter understreger Chrysostomos, at det frie valg er helt afgørende:

¹¹⁰ Wilken (1990) s. 129

¹¹¹ OMIAIA Ιζ', TLG vol. 60 s. 559; NPNF 11 s. 467

¹¹² Ibid. s. 559; NPNF 11 s. 468

¹¹³ Ibid. s. 560; NPNF 11 s. 468

As then Pharaoh became a vessel of wrath by his own lawlessness, so did these become vessels of mercy by their own readiness to obey. For though the more part is of God, still they also have contributed themselves some little. Whence he does not say either, vessels of well-doing, or vessels of boldness (παρρησίας), but “vessels of mercy,” to show that the whole is of God.¹¹⁴

Chrysostomos vender i denne sammenhæng tilbage til, hvordan v. 16 skal forstås, når det synes at indebære, at alt afhænger af Gud:

Because when he says, “it is not of him that willeth, nor of him that runneth,” he does not deprive us of free-will, but shows that all is not one’s own, for that it requires grace from above. For it is binding on us to will, and also to run: but to confide not in our own labors, but in the love of God toward man.¹¹⁵

Paulus’ citater fra profeterne Hoseas og Esajas i v. 25-29 skal iflg. Chrysostomos tjene til at vise, at Gud havde forudset hedningernes frelse og jødernes forkastelse. Det bør ikke komme som en overraskelse, at mange jøder er blevet forkastet, eftersom det allerede for længe siden er blevet profeteret, at kun en rest vil blive frelst. Profetierne viser ikke blot, at frelsen kun er for nogle og ikke for alle, men også måden hvorpå frelsen tilvejebringes. Chrysostomos fortolker v. 28 på den måde, at frelsen er let opnåelig. Det eneste, som kræves, er iflg. Rom 10,9 at bekende Jesus som Herre og tro, at Gud har oprejst ham fra de døde. Denne tro bringer ikke blot frelse, men også retfærdighed.

¹¹⁴ ΟΜΙΛΙΑ Ιζ΄, TLG vol. 60 s. 561; NPNF 11 s. 469

¹¹⁵ Ibid. s. 561; NPNF 11 s. 469

Augustins fortolkning af Rom 9

Indledning

Paulus' breve spillede en afgørende rolle i Augustins teologiske udvikling. Især Romerbrevets betydning for Augustin kan næppe overvurderes. I "Confessiones" fortæller han den mindeværdige historie om sin omvendelse, hvor ordene "tag og læs" (lat. tolle, lege) fra et legende barns mund af Augustin blev tolket som en opfordring fra Gud selv til at gribe samlingen af Paulus' breve og læse i dem.¹¹⁶ Da han dernæst foretog et tilfældigt opslag, blev han ramt af Paulus' ord i Rom 13,13-14: "Lad os leve sømmeligt, som det hører dagen til, ikke i svir og druk, ikke løstagtigt og udsvævende, ikke i kiv og misundelse, men iklæd jer Herren Jesus Kristus, og vær ikke optaget af det kødelige, så det vækker begær."¹¹⁷ Den paulinske formaning til en asketisk livsførelse var som skræddersyet til Augustins situation, og den blev efter eget udsagn en katalysator i hans omvendelse. Der skulle imidlertid gå mange år, før det store teologiske tema fra Romerbrevets niende kapitel om forholdet mellem Guds nåde og menneskets vilje blev selve omdrejningspunktet i Augustins teologi. I det følgende vil vi gennemgå Augustins forfatterskab kronologisk for at spore udviklingen i hans fortolkning af Rom 9. Lenka Karfíková's monografi "Grace and the Will according to Augustine" (2012) har været til stor hjælp i dette arbejde, idet hun i dette værk systematisk gennemgår udviklingen i Augustins forståelse af Guds nåde, menneskets vilje og forholdet mellem de to.

De filosofiske dialoger fra Cassiciacum (386)

Soliloquia

I Augustins tidligste overleverede skrifter, de såkaldte filosofiske dialoger fra Cassiciacum fra 386, fylder temaet om nåden og viljen ikke meget. I skriftet "Soliloquia" får vi dog lidt at vide om den unge Augustins syn på viljen. Mennesket er kendetegnet ved at være et "villende" væsen: "Jeg ejer intet andet end viljen; jeg ved ikke andet end, at jeg skal forsmå det flygtige og forgængelige og trænge efter det sikre og evige."¹¹⁸ Mennesket ved, at det skal søge og ville de evige ting og ikke denne verdens flygtige. Men denne søgen kan ikke lykkes uden Guds hjælp. Gud må gribe ind og skænke mennesket tro (fides), dyd (virtus) og kundskab (scientia). Den menneskelige afhængighed af Guds indgriben indebærer dog ikke, at mennesket ikke kan opnå fortjeneste (meritum) hos Gud. Augustin går i dette skrift i rette med dem, som mener, at menneskelige fortjenester ikke har nogen betydning i forholdet til Gud. Karfíková konkluderer følgende om Augustins syn på viljens muligheder i hans filosofiske dialoger:

¹¹⁶ Confessiones 8.12; Damsholt (1998) s. 155-156

¹¹⁷ DO92

¹¹⁸ Soliloquia 1.1.5; Damsholt (2000) s. 15

In the early Cassiciacum dialogues Augustine already holds that although human beatitude (...) originates from the human will, it is not an automatic outcome of human efforts, but a reward for the efforts supported by God's help.¹¹⁹

De tidlige anti-manikæiske skrifter (387-90)

I de første par år efter hans omvendelse til katolsk kristendom i 386 var opgøret med hans manikæiske fortid det altoverskyggende tema for Augustin.¹²⁰ Han beretter i "Confessiones", at han havde tilhørt den manikæiske sekt i ni år.¹²¹ I dette opgør spillede tolkningen af Paulus en væsentlig rolle, men fokus var mest på Paulus' syn på den materielle verden (herunder det menneskelige legeme). Manikæerne tog Paulus til indtægt for det synspunkt, at den materielle verden dybest set var ond og ikke havde sin oprindelse i den gode Gud. Augustin forsøgte for sin del at vriste Paulus ud af manikæernes kløer og udlagde apostlen som en god "katolik", der forkyndte den skabte verdens essentielle godhed.¹²² I denne debat var prædestinationstanken ikke i højsædet, omend menneskets vilje var et vigtigt emne. Augustin understregede kraftigt viljens frihed over for den manikæiske determinisme.

De libero arbitrio

En af manikæernes vægtigste indvendinger imod den katolske tro var det ondes problem. Ondskaben og lidelsen i verden pegede for dem at se på, at den gode Gud ikke kunne være ophav til den fysiske verden. Augustin svarede i den første bog af "De libero arbitrio" på denne indvending ved at tilskrive al ondskab viljens frie valg (liberum arbitrium) hos mennesker. En ond vilje resulterer i onde handlinger. Viljen bliver ond, når fornuften (ratio, mens) overvindes af det onde begær (concupiscentia): "Så er der ikke nogen anden ting, der kan få tænkeevnen til at følge lysten end dens egen vilje og frie afgørelse."¹²³ Også i dette skrift siger Augustin, at mennesket kan opnå fortjeneste hos Gud, og at denne fortjeneste består i en god vilje (in voluntate meritum). Gorday skriver: "In the writings that form Augustine's anti-Manichean corpus he was concerned in a way which parallels the Greek tradition of Pauline exegesis to evolve a doctrine of free will from Romans (...)."¹²⁴

De Genesi contra Manichaeos

I skriftet "De Genesi contra Manichaeos" har Augustin en allegorisk fortolkning af Gen 3, som illustrerer hans syn på viljen. Iflg. denne fortolkning symboliserer slangen, Eva og Adam en slags handlingens "anatomi". Slangen symboliserer tilskyndelsen (suggestio) til synd, Eva begæret (cupiditas) efter at handle derefter, og endelig symboliserer Adam fornuftens (ratio) tilslutning til det begærede. Tilsammen fører

¹¹⁹ Karfíková (2012) s. 13-14

¹²⁰ Ibid. s. 15

¹²¹ Confessiones 4.1; Damsholt (1998) s. 60

¹²² Ayres (2011) s. 346

¹²³ De libero arbitrio 1.11.21; Damsholt (2002) s. 29

¹²⁴ Gorday (1983) s. 172

disse 3 elementer til en syndig handling.¹²⁵ I samme skrift har Augustin også en interessant kommentar om de gode gerninger, som følger af troen. Disse gerninger er ikke menneskets eget værk, men fremkaldes af Gud i den troende. Denne tanke foregriber den modne Augustins teologi om Guds nåde som den egentlige agent bag den kristnes gode gerninger.¹²⁶

Andre relevante skrifter fra 387-90

I spørgsmålssamlingen "De diversis quaestionibus LXXXIII" finder vi i spørgsmål 61 (som iflg. Karfíková kan dateres til denne periode¹²⁷) Augustins berømte opdeling af frelseshistorien i 4 stadier, 1) "før loven" (ante legem), 2) "under loven" (sub lege), 3) "under nåden" (sub gratia) og 4) "den fuldendte fred" (plenissima pax).¹²⁸ Denne opdeling skulle senere komme til at spille en vigtig rolle i hans nådelære. Skriftet "De vera religione" er også væsentligt for udviklingen af Augustins nådelære. Her beskrives nåden som en kraft, der sætter den kristne i stand til at overvinde de onde begæringer (cupiditates).¹²⁹

Eksegetiske skrifter fra præstetiden (391-95)

Augustins præstevieelse i 391 i Hippo Regius fik stor indvirkning på hans studier af Skriften. Nu måtte han pga. sin tjeneste som prædikant hellige sig skriftstudier i endnu højere grad end tidligere. Disse studier vedrørte i første omgang særligt evangelierne (da der skulle prædikes over disse om søndagen) og salmerne, men i årene 394-95 beskæftigede Augustin sig også indgående med Rom. og Gal.¹³⁰ Disse to år skulle vise sig at blive helt afgørende i udformningen af den modne Augustins teologi om forudbestemmelsen, nåden og menneskets vilje. De erkendelser, som han nåede frem til i disse år, fastholdt han i mere eller mindre uforandret form resten af livet.¹³¹ I sin tid som præst beskæftiger Augustin sig meget med temaet om viljens splittede natur.¹³² I det anti-manikæiske værk "De duabus animabus" skriver han følgende:

For it was my own experience to feel that I am one, considering evil and good and choosing one or the other, but for the most part the one pleases, the other is fitting, placed in the midst of which we fluctuate.¹³³

¹²⁵ De Genesi contra Manichaeos 2.14.21; Hill (2006) s. 85;

¹²⁶ Ibid. 1.22.34; Hill (2006) s. 62; Karfíková (2012) s. 27

¹²⁷ Karfíková (2012) s. 28

¹²⁸ De div. quaest. LXXXIII, 61; Karfíková (2012) s. 29

¹²⁹ De vera religione 12.24; Damsholt (2004) s. 25-26; Karfíková (2012) s. 31

¹³⁰ Babcock (1979) s. 56. Babcock daterer Augustins bispevielse til 396 og mener derfor, at Augustins intense beskæftigelse med de paulinske breve fandt sted i perioden 394-396. I nærværende fremstilling følges i stedet Karfíkovás og Peter Browns datering af bispevielsen til 395. Se Karfíková (2012) s. 69

¹³¹ Gorday (1983) s. 137

¹³² Karfíková (2012) s. 35

¹³³ De duabus animabus 13.19; NPNF 4 s. 105

Mennesket vilje er altså i strid med sig selv, idet der trækkes i den fra to sider, hhv. fra det, som behager den, og det, som er det rigtige at gøre. Denne splittelse beskriver Augustin også med den paulinske antitese mellem "kødet" og "Ånden". I dialogen med manikæeren Fortunatus "Contra Fortunatum" (392) diskuteres bl.a. Rom 7,23-25. Augustin udlægger dette skriftsted sådan, at mennesket har en fri vilje, men at denne gennem misbrug bliver præget af den dårlige vanes (consuetudo) magt.¹³⁴ Kun det første menneske Adam havde en vilje, som var fuldkommen fri, idet den før syndefaldet ikke var præget af vanens magt. Den dårlige vane kan ikke brydes ved menneskets egen kraft, kun ved Guds nådes indgriben. I anden og tredje bog af "De libero arbitrio" (som kan dateres til denne periode) udvikler Augustin sin forståelse af splittelsen i viljen yderligere. Når viljen én gang har vendt sig bort fra Gud, er denne bevægelse irreversibel.¹³⁵ Derefter kan mennesket ikke af sig selv vende tilbage til Gud. Det skyldes, at det er blevet en slave af de onde begæringer. I denne tilstand er det svært at gøre det gode, selv om man måske dybest set gerne vil det. Alle mennesker fødes pga. Adams fald med en syndig natur, men Gud tilregner ikke mennesket skyld af den grund. Gud straffer kun en for de synder, som man selv har begået. Karfíková skriver:

Although men cannot influence the condition into which they are born, they are fully responsible for how they cope with it. Its ignorance and weakness notwithstanding, the human will is strong enough for them to at least want what they cannot achieve on their own and to reach it eventually with the help of their creator.¹³⁶

Guds forsyn indebærer, at han ved, hvad den menneskelige vilje har tænkt sig at gøre. Men forsynet påtvinger ikke viljen nogen nødvendighed.¹³⁷ Gud er dermed ikke årsag til alt, hvad der sker, han er blot vidende om det.

Augustins inspirationskilder

I årene 394-95 beskæftiger Augustin sig som nævnt indgående med Rom. og Gal. Skriftet "Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos" omhandler en række eksegetiske spørgsmål hovedsageligt fra Rom 7-9. I "De diversis quaestionibus LXXXIII" bliver disse kapitler fra Rom også udlagt. Augustin påbegyndte også en egentlig kommentar til Rom, "Epistolae ad Romanos inchoata expositio", men han nåede kun til v. 7 i brevets første kapitel. Augustins inspirationskilder i det eksegetiske arbejde med Rom. og Gal. ligger hen i det uvisse. Gorday og Karfíková er enige om, at Augustin ikke har benyttet sig af Origenes' kommentar til Rom., eftersom denne først blev oversat til latin af Rufin 10 år senere, og heller ikke af kommentarer af de øvrige græske kirkefædre.¹³⁸ Det er muligt, at han har brugt de latinske

¹³⁴ Contra Fortunatum 21; NPNF 4 s. 121; Karfíková (2012) s. 37

¹³⁵ De libero arbitrio 2.20.54; Damsholt (2002) s. 82-83; Karfíková (2012) s. 39

¹³⁶ Karfíková (2012) s. 41

¹³⁷ Ibid. s. 42

¹³⁸ Gorday (1983) s. 140-41; Karfíková (2012) s. 50

kommentarer af Marius Victorinus, Ambrosiaster og Hieronymus (de to førstnævnte havde skrevet kommentarer til både Rom. og Gal., sidstnævnte kun til Gal.), men det er vanskeligt at påvise. Augustins kendskab til Ambrosiasters kommentarer til Paulus' breve kan først påvises med sikkerhed i år 420, hvor Augustin henviser til Ambrosiasters fortolkning af Rom 5,12, som han bruger til at understøtte sin lære om arvesynden.¹³⁹

Karfíková, William S. Babcock og Pamela Bright finder det meget sandsynligt, at Augustin blev inspireret af donatisten Tyconius' værk om eksegetiske principper, "Liber Regularum". Det er kendt, at Augustin læste dette værk omtrent samtidig med affattelsen af "Ad Simplicianum".¹⁴⁰ Bright påpeger, at Tyconius først og fremmest prægede Augustins ekklesiologi og i mindre grad hans syn på nåden.¹⁴¹ Babcock mener, at der klare ligheder mellem Tyconius' forståelse af lovens funktion og Augustins ditto i "De diversis quaestionibus" og "Expositio". Tyconius forstår også loven som en "dødens tjener" (minister mortis), der fremkalder de syndige lidenskaber (jf. Rom 7,8) og viser mennesket, at det har brug for nåden for at blive frelst, fordi det ikke selv kan opfylde lovens krav.¹⁴² Tyconius adskiller sig dog markant fra den modne Augustins nådelære. Tyconius mener ikke, at troen er noget, som Gud suverænt skaber i et menneske. Udvalgelsen til frelse sker på baggrund af Guds forudviden om menneskets tro. Det er sådan, Tyconius tolker Paulus' ord om Jakob og Esau i Rom 9. Gud forudså Jakobs tro og udvalgte ham på baggrund af denne. Babcock beskriver Tyconius' teologi om udvalgelsen således: "(...) the position that divine election takes place according to God's foreknowledge and is determined by the exercise of man's freedom."¹⁴³ Eftersom Augustins eksegetiske skrifter om Romerbrevet fra 394-95 er helt afgørende for udviklingen i hans syn på nåden og menneskets vilje, vil vi nu gå mere i dybden med disse.

Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos

I indledningen til "Expositio" skriver Augustin, at Romerbrevets overordnede tema er spørgsmålet om lovens og nådens gerninger.¹⁴⁴ De eksegetiske problemer fra Rom., som Augustin fokuserer på i dette skrift, kan siges at omhandle forskellen på at være "under loven" (sub lege) og "under nåden" (sub gratia). Augustin ser Rom 7 som en beskrivelse af mennesket, som det er "under loven". Det lider af en indre konflikt, idet det har viljen til at gøre det gode, men ikke formår det. Augustin hævder viljens frihed, men denne indebærer "under loven" ikke, at mennesket er frit til ikke at synde. Syndfrihed er en umulighed pga. Adams fald og viljens deraf følgende svækkelse:

¹³⁹ Gorday (1983) s. 143

¹⁴⁰ Babcock (1979) s. 67

¹⁴¹ Bright (2005) s. 66-67

¹⁴² Babcock (1979) s. 68-69

¹⁴³ Ibid. s. 73

¹⁴⁴ Expos. prop. Rom., indledning; Landes (1982) s. 3

For free will existed perfectly in the first man; we, however, prior to grace, do not have free will so as not to sin, but only so much that we do not want to sin. But with grace, not only do we want to live rightly, but we can; not by our own strength, but by the help of the Liberator.¹⁴⁵

Det er altså uden nådens hjælp muligt at ønske ikke at synde, men det er umuligt at realisere ønsket uden nåden. Med nåden får den kristne kraften til at udføre det gode. Nådens bistand betyder dog ikke, at de kødelige lidenskaber forsvinder fra den kristnes liv. Disse vil stadigvæk være der, men med nådens hjælp kan de overvindes.

Augustin insisterer igennem hele "Expositio" kraftigt på, at Paulus ikke må fortolkes på en sådan måde, at det undergraver viljens frihed. Denne formaning gælder både Rom 7 og i særdeleshed Rom 9, som iflg. Augustin er blevet misforstået af nogle. Paulus benægter ikke viljens frihed i Rom 9, hævder Augustin. Udvælgelsen af Jakob og forkastelsen af Esau bygger ikke på en vilkårlig beslutning fra Guds side. Tværtimod bygger den på Guds forudviden om Jakobs tro og Esaus vantro: "But we answer that God did this by his foreknowledge, by which he knows the character even of the unborn."¹⁴⁶ Augustin understreger kraftigt, at udvælgelsen ikke sker på baggrund af forudviden om de gode gerninger, som den udvalgte vil gøre, men netop på baggrund af den forudsete tro. Paulus skriver nemlig eksplicit i Rom 9,12, at gerninger ikke spiller nogen rolle i forhold til udvælgelsen. De gode gerninger, som gøres under nådens indflydelse, bør iflg. Augustin tilskrives Guds virke og ikke menneskets egen vilje: "Paul shows us that all those things which we attribute to ourselves ought to be attributed to God, who deigned to give us the Holy Spirit through grace."¹⁴⁷ Gerningerne er derfor ikke noget, som den kristne kan bryste sig af. Til gengæld er det op til den enkelte at afgøre, om han vil tage imod Guds kald til at tro eller ej. Trosafgørelsen er menneskets egen, og denne kan give fortjeneste over for Gud. Det må for Augustin at se være muligt at opnå fortjeneste hos Gud ved at tro, for ellers ville der ikke være noget grundlag for Gud at foretage udvælgelsen på baggrund af: "If he does not choose according to merit, it is not election, for all are equal prior to merit, and no choice can be made between absolutely equal things."¹⁴⁸ Trosafgørelsen er ikke noget, som er overstået én gang for alle. Den kristne må til stadighed forblive i troen af sin egen frie vilje for at bevare nåden. Paulus' hensigt med at henvise til udvælgelsen af Jakob og forkastelsen af Esau er iflg. Augustin at gendrive en jødekrysten lære om, at Gud giver evangeliets nåde til dem, der har forberedt sig til den ved at gøre gode gerninger.¹⁴⁹ Det er ikke tilfældet. Gode gerninger er et resultat af nådens tilstedeværelse i et menneskes liv og ikke en forudsætning for at modtage den. Det ligger i selve nådebegrebet, at nåden ikke

¹⁴⁵ Expos. prop. Rom. 13-18.12; Landes (1982) s. 7

¹⁴⁶ Ibid. 60.4; Landes (1982) s. 31

¹⁴⁷ Ibid. 26; Landes (1982) s. 9

¹⁴⁸ Ibid. 60.8; Landes (1982) s. 31; 33

¹⁴⁹ Ibid. 60.13; Landes (1982) s. 33

gives med skelen til modtagerens moralske habitus. Nåden gives i alle tilfælde til en synder, som havde fortjent at gå fortabt.¹⁵⁰ Men når synderen mødes af Guds kald til frelse, kan han opnå fortjeneste ved at tro af sin egen frie vilje, og derfor modtager han Helligånden som gave.

Augustin har en sindrig udlægning af Rom 9,15. Dette vers viser for ham at se, at Gud ikke er uretfærdig, når han udvælger. Augustin tolker gentagelsen af forbarmer-verbet på den måde, at Gud forbarmer sig to gange over den, som han ønsker at frelse. Først forbarmer han sig ved at kalde vedkommende til frelse, mens han endnu er en synder. Dernæst forbarmer han sig igen ved at skænke ham Helligånden som svar på hans tro. Med Åndens gave bliver den kristne selv barmhjertig og dermed sat i stand til at gøre gode gerninger. Augustin møder nu den udfordring, at Paulus i Rom 9,16 synes at benægte, at udvælgelsen afhænger af menneskets vilje og anstrengelser. På denne udfordring svarer han: "Paul does not take away the freedom of the will, but says our will does not suffice unless God helps us, making us merciful so that we can do good works through the gift of the Holy Spirit (...)." ¹⁵¹ Den menneskelige vilje er altså utilstrækkelig i sig selv og afhængig af nådens bistand. Men den frie viljes medvirken er ikke desto mindre afgørende. Viljen formår dog intet, hvis Gud ikke først kalder, og efter at mennesket har taget imod dette kald, må det til stadighed styrkes af nådens hjælp for at blive i frelsen.

Augustin tager spørgsmålet om Faraos forhærdelse op. Også dette tilfælde synes umiddelbart at modsige, at udvælgelse og forkastelse afhænger af menneskets vilje. Men Augustin mener ikke, at forhærdelsen er noget, som Gud suverænt gør. Forhærdelsen startede hos Farao selv, der i vantro afviste Guds befalinger til ham. Årsagen til denne vantro ligger helt og holdent hos Farao selv. Når det siges, at Gud forhærdede Farao, er der simpelthen tale om, at Gud straffer Farao for hans oprindelige og selvforskyldte vantro:

And no one can say that this hardness of heart befell Pharaoh undeservedly: it was the penalty of the just judgment of God punishing his unbelief. Nor should one think that Pharaoh did not obey because he could not because his heart had been hardened. Rather, he had merited his hardness of heart by his prior infidelity.¹⁵²

Der er altså en parallelitet mellem udvælgelsen og forkastelsen. Begge dele sker på baggrund af Guds forudviden om personens reaktion på hans nådige kald. Endvidere kan den troendes gode gerninger siges at være en slags belønning, som Gud giver, mens den vantros onde gerninger på tilsvarende vis er et resultat af, at han har vendt sig bort fra Gud. Augustin afviser altså, at Paulus' konklusion i Rom 9,18 skal forstås sådan, at Gud handler vilkårligt, når han forbarmer sig, over hvem han vil, og forhærder, hvem han vil. Paulus' rettesættelse af sin fiktive diskussionspartner, der betvivler det rimelige i udvælgelsen i Rom

¹⁵⁰ Expos. prop. Rom. 60.14; Landes (1982) s. 33

¹⁵¹ Ibid. 62.1; Landes (1982) s. 35

¹⁵² Ibid. 62.7-8; Landes (1982) s. 35

9,19, går på, at denne ikke har indset, at forkastelsen bygger på den af Gud forudsete vantro. Denne forståelse af forudbestemmelsens mysterium er iflg. Augustin kun givet til åndelige mennesker.¹⁵³

Augustin siger desværre ikke så meget på Paulus' brug af pottemagerlignelsen i Rom 9,20-23. Han nøjes med at bemærke, at leret ikke har nogen ret til at anklage pottemageren. Når han kommenterer på Paulus' ord om "vredens kar, der er bestemt til ødelæggelse" i v. 22, gentager han blot, at Farao selv var skyld i sin straf pga. sin forudgående vantro. Augustin mener, at Paulus med v. 24 konkluderer på hele sin argumentation i kap. 9:

This, the theme of the entire argument, here leads to the conclusion, since Paul taught that we do good by the mercy of God, that the Jews should not glory on account of the works, who, when they had received the Gospel, thinking that this should be attributed to their own merit, did not want it to be given to the Gentiles.¹⁵⁴

Augustin kommenterer ikke på Rom 5,12 i "Expositio". Hans interesse retter sig i stedet mod de efterfølgende vers, og han nøjes med at sige, at dødens herredømme blev en realitet ved Adams fald, og at Adams efterkommere døde pga. hans synd.

De diversis quaestionibus LXXXIII 68

I den eksegetiske spørgsmålssamling "De diversis quaestionibus" beskæftiger Augustin sig i spørgsmål 68 med Rom 9,13-23. Han beskriver også i denne forbindelse troen som den eneste mulige menneskelige fortjeneste: "For the reward of knowledge is paid to the deserving, and such merit is obtained by believing. However, the very grace which is given through faith is given prior to any merit that we might have."¹⁵⁵ Denne tankegang er helt på linje med det, som Augustin skrev i "Expositio". Pga. Adams fald fødes alle mennesker med en syndig natur. Augustin beskriver med inspiration fra Rom 9,21 den faldne menneskehed billedligt med udtrykkene "masse/klump af ler" (massa luti) og "syndens masse" (massa peccati). I den følgende passage beskriver Augustin, hvordan det er muligt for Gud at afgøre, hvem der skal frelses, når nu menneskeheden udgør én stor, syndig masse uden distinktioner:

For it springs from deeply hidden merits, because, even though sinners themselves have constituted a single mass on account of the general sin, still it is not the case that there is no difference among them. Therefore, although they have not yet been made righteous, there is some preceding thing in sinners whereby they are rendered worthy of righteousness, and again, there is some preceding thing in sinners whereby they are deserving of obtuseness.¹⁵⁶

¹⁵³ Expos. prop. Rom. 62.17; Landes (1982) s. 35; 37

¹⁵⁴ Ibid. 64.1; Landes (1982) s. 37

¹⁵⁵ De div. quaest. LXXXIII 68.3; Oversættelse fra Karfíková (2012)

¹⁵⁶ Ibid. 68.4; Oversættelse fra Karfíková (2012)

Atter er det viljen til at tro, der udgør disse "skjulte fortjenester" (*occultissima merita*). Denne gode vilje er dog ikke noget, man kan rose sig af. Uden Guds kald til frelse ville det nemlig slet ikke være muligt at blive frelst.

Epistolae ad Romanos inchoata expositio

I indledningen til sin ufuldendte kommentar til Romerbrevet kommer Augustin med sit bud på, hvad det er for et overordnet spørgsmål, som Paulus forsøger at besvare med brevet:

The letter of Paul the Apostle to the Romans, insofar as one can understand its literal content, poses a question like this: whether the Gospel of our Lord Jesus Christ came to the Jews alone because of their merits through the works of the Law, or whether the justification of faith which is in Christ Jesus came to all nations, without any preceding merits for works. In this last instance, people would believe not because they were just but, justified through belief, they would then begin to live justly.¹⁵⁷

Augustins svar på det stillede spørgsmål er ikke overraskende, at retfærdiggørelsen ved tro ikke er betinget af forudgående fortjenester i form af gode gerninger. Som vi allerede har set i hans tidligere skrifter, er de gode gerninger et resultat af troen og ikke omvendt. I "Expositio" og "De diversis quaestionibus" anså Augustin troen som den eneste mulige fortjeneste, som mennesket kan opnå hos Gud. I "Inchoata expositio" taler han mere om omvendelsen (*poenitentiae meritum*) som det, hvorved mennesket kan gøre sig fortjent til Guds nåde.¹⁵⁸ Nåden defineres i dette skrift som både Guds kald til omvendelse og den syndstilgivelse, som mennesket opnår ved troen. Augustin kan dermed sige, at nåden altid kommer os i forkøbet, idet Guds kald kommer til os, allerede inden vi har opnået den fortjeneste, at vi hører og lyster hans kald. Omvendelsen er derfor ikke noget, som det giver mening at bryste sig af, skriver Augustin i sin kommentar til Rom 1,7:

For although someone might credit himself for submitting to the call, no one can credit himself for having been called. Furthermore, one should not think that "called to be saints" indicates that they were called because they were holy. Rather, they were made holy because they were called.¹⁵⁹

Augustin forsøger i dette skrift at identificere den såkaldte "synd mod Helligånden", som der ikke findes tilgivelse for (jf. Mark 3,29 par.). Han overvejer forskellige muligheder og kommer i sidste ende frem til, at det må dreje sig om manglende vilje til at omvende sig.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Expos. Rom. inch. 1.1; Landes (1982) s. 53

¹⁵⁸ Karfíková (2012) s. 60

¹⁵⁹ Expos. Rom. inch. 7.7; Landes (1982) s. 61; 63

¹⁶⁰ Karfíková (2012) s. 61

Augustins episkopat indtil den pelagianske strids begyndelse (395-411)

Efter en årrække som præst blev Augustin indviet til biskop i Hippo Regius, formentlig i 395.¹⁶¹ Augustin fortæller i "Retractationes", at hans første skrift fra bispetiden var et svar på en række eksegetiske spørgsmål, som vennen Simplicianus fra Milano havde sendt ham.¹⁶² Dette skrift ("Ad Simplicianum") skulle vise sig at blive et afgørende vendepunkt i Augustins syn på forholdet mellem nåden og viljen. Karfíková bemærker det overraskende i, at dette nye syn ikke træder tydeligere frem i Augustins øvrige skrifter fra perioden indtil den pelagianske strids begyndelse i 411.¹⁶³ Årsagen er formentlig, at Augustin i disse år var travlt optaget af den donatistiske strid. Spørgsmålet om nåden og viljen spillede ikke en stor rolle i denne strid. En undtagelse fra "tavsheden" på dette område finder vi dog i "Confessiones", hvor hans nye syn på nåden træder igennem. Det var dette skrift, som blev den direkte anledning til den pelagianske strid, idet Pelagius havde hørt det blive læst op i Rom og blev forarget over Augustins bøn "Giv, hvad du befaler, og befal, hvad du vil" (Da quod iubes et iube quod vis), som for ham at se underkendte menneskets autonomi og asketiske indsats.¹⁶⁴

Ad Simplicianum

Blandt de bibelske passager, som Augustin tager under behandling i "Ad Simplicianum", er Rom 7,7-25a og 9,10-29. Augustin forstår stadig Rom 7 som beskrivende mennesket, som det er "under loven". Uden nådens hjælp kan det ikke opfylde Guds lov, selv om det måske dybest set gerne vil det. Denne ulykkelige tilstand skyldes Adams fald, som har medført en splittelse i viljen. Termen "arvesynden" (peccatum originale) optræder her for første gang i forfatterskabet, men Augustins syn på syndefaldets konsekvenser er stadig stort set identisk med den opfattelse, som vi finder i skrifterne fra præstetiden.¹⁶⁵ Til gengæld sker der en radikal udvikling i hans fortolkning af Rom 9 og dermed i hans forståelse af forholdet mellem nåden og viljen. Augustins overordnede forståelse af Romerbrevet forbliver dog den samme. Han begynder sit svar på Simplicianus' spørgsmål til Rom 9,10-29 med at redegøre for denne forståelse. Han finder det afgørende at have konteksten med, når man går til eksegese af dette vanskelige kapitel. Det kan nemlig være til stor hjælp i fortolkningen af den foreliggende passage.¹⁶⁶ Paulus' pointe med brevet er iflg. Augustin at vise, at gode gerninger er et resultat af nådens tilstedeværelse og ikke omvendt. Så vidt er Augustins forståelse stadig den samme. Men han gør radikalt op med sin tidligere opfattelse, at nåden gives til mennesker på baggrund af "skjulte fortjenester" (occultissima merita) såsom den tro (fides) eller den omvendelse (poenitentia), som mennesket havde valgt af dets egen frie vilje. Guds udvælgelse til frelse

¹⁶¹ Karfíková (2012) s. 69

¹⁶² Retractationes 2.1.1; Burleigh (1953) s. 370

¹⁶³ Karfíková (2012) s. 69

¹⁶⁴ Ayres (2011) s. 351

¹⁶⁵ Karfíková (2012) s. 72-73

¹⁶⁶ Ad Simplicianum 1.2.2; Burleigh (1953) s. 386

bygger ikke på hans forudviden om, hvordan mennesker vil reagere, når de mødes af hans nådige kald. Augustin finder sin tidligere opfattelse problematisk, fordi den let fører til en sammenblanding af tro og gerninger: "If election is made through foreknowledge, then, and God foreknew Jacob's faith, how do you prove that he did not also choose him because of his works?"¹⁶⁷ Karfíková bemærker, at denne indvending mod idéen om udvælgelse på baggrund af forudset tro nærmest har et "luthersk" anstrøg over sig.¹⁶⁸ Augustin mener nu, at den frit villede tro nærmest er at betegne som en god gerning, som mennesket kan gøre i egen kraft og dermed gøre sig selv fortjent til frelsen ved hjælp af: "If Jacob had faith because he willed it, then God did not give him faith as a free gift, but Jacob gave it to himself, and so had something which he did not receive."¹⁶⁹ Der er dermed tale om en skjult form for gerningsretfærdighed efter Augustins mening. Når det er tilfældet, må opfattelsen af troen som menneskets eget værk afvises. Nåden må gå forud for alle menneskelige fortjenester. Den, som Gud kalder, må han også selv skænke den retfærdiggørende tro, hvis vedkommende skal frelses. Årsagen til den udvalgte frelse og den forhærdedes forkastelse skal derfor udelukkende findes i karakteren af Guds kald. Augustin skelner imellem det almindelige kald, som går ud til alle, og det "egentlige kald" ("vocatio congrua" eller "apta"), som kun de udvalgte får:

Those are chosen who are effectually [congruenter] called. Those who are not effectually called and do not obey their calling are not chosen, for although they were called they did not follow. (...) For, although he calls many, he has mercy on those whom he calls in a way suited to them so that they may follow.¹⁷⁰

Det er altså ikke muligt for den, som kaldes med det egentlige kald, at afvise det. Augustin mener stadig, at viljen skal give sin tilslutning til Guds kald, men selve det at ville må nu gives af Gud. Augustin argumenterer for dette ud fra Fil 2,13¹⁷¹, 1 Kor 4,7¹⁷² og Rom 9,16. Augustin modsiger nu sin egen udlægning fra "Expositio" af sidstnævnte vers:

So the sentence, "It is not of him that willeth, nor of him that runneth, but of God that hath mercy" cannot be taken to mean simply that we cannot attain what we wish without the aid of God, but rather that without his calling we cannot even will.¹⁷³

¹⁶⁷ Ad Simplicianum 1.2.5; Burleigh (1953) s. 389

¹⁶⁸ Karfíková (2012) s. 76

¹⁶⁹ Ad Simplicianum 1.2.10; Burleigh (1953) s. 393

¹⁷⁰ Ibid. 1.2.13; Burleigh (1953) s. 395

¹⁷¹ "For det er Gud, der virker i jer både at ville og at virke for hans gode vilje." (DO92)

¹⁷² "For hvem giver dig nogen særstilling? Og hvad har du, som du ikke har fået givet? Og når du har fået det, hvorfor er du da stolt, som om du ikke havde fået det givet?" (DO92)

¹⁷³ Ad Simplicianum 1.2.12; Burleigh (1953) s. 395

Spørgsmålet bliver nu, hvorfor Gud ikke kalder alle med det egentlige kald, sådan at alle kan blive frelst.¹⁷⁴ Det synes uretfærdigt, at Jakob blev udvalgt til frelse, mens Esau blev forkastet. Hvorfor straffes Esau, når han ikke selv havde nogen indflydelse på sin skæbne? Esaus straf er iflg. Augustin retfærdig, alene fordi han som Adams efterkommer er en del af "syndens masse" (massa peccati).¹⁷⁵ Det er ikke Esaus egen vantro og egne synder, som har gjort ham fortjent til fortabelsen. Alle mennesker er i udgangspunktet skyldige, men Gud har i sin nåde udvalgt en rest, som frelses. Gud kan ikke anklages for at være uretfærdig, eftersom de forkastede blot får deres velfortjente straf, mens det er Guds prærogativ at tage dem til nåde, som han vil. Augustin sammenligner Gud med en kreditor, som har tilgodehavender hos alle mennesker.¹⁷⁶ En kreditor kan ikke med rimelighed anklages for uretfærdighed, hvis han eftergiver nogles gæld men ikke andres. Det er han i sin fulde ret til.

Gud gør ikke noget aktivt for at forhærde dem, som han forkaster. Når Gud forhærder, betyder det blot, at han lader synderen få sin vilje, og dermed overlades han til at gå fortabt.¹⁷⁷ Forhærdelse skyldes dybest set Guds uvillighed til at være nådig.¹⁷⁸ Guds motiver for at tilbageholde sin nåde fra de forhærdede lader sig ikke udgranske af mennesker: "He decides who are not to be offered mercy by a standard of equity which is most secret and far removed from human powers of understanding."¹⁷⁹ Paradoksalt nok kan Augustin alligevel sige, at de forhærdedes fortabelse kan tjene til de udvalgtes frelse. Guds strenge dom over de fortabte kan blive en anledning til omvendelse for de udvalgte, som vækkes og får et ønske om at flygte fra denne dom.¹⁸⁰ Man kan dermed sige, at der faktisk er løftet en flig ind til Guds ellers skjulte motiver.

Confessiones

Augustins nye syn på nåden og viljen gør sig gældende i hans selvbiografiske værk "Confessiones", som kan dateres til perioden 397-401. Augustins motivation for at skrive dette værk er omdiskuteret. En interessant mulighed er det iflg. Karfíková, at Augustin ønskede at fortælle sin omvendelseshistorie ud fra sin nye nådelæres perspektiv.¹⁸¹ Men vi må desværre nøjes med spekulationer, da Augustin selv er tavs om sagen. Sikkert er det dog, at erkendelserne fra "Ad Simplicianum" præger fortællingen i "Confessiones". I beskrivelsen af sin omvendelse fortæller Augustin, hvordan hans splittede vilje indtil da havde hindret ham i at elske Gud over alt andet. De syndige lidenskaber var ham alt for stærke. Da greb Gud ind og skænkede ham en ny vilje, som kunne overvinde lidenskaberne:

¹⁷⁴ Ad Simplicianum 1.2.14; Burleigh (1953) s. 395-396

¹⁷⁵ Ibid. 1.2.16; Burleigh (1953) s. 398

¹⁷⁶ Ibid. 1.2.16; Burleigh (1953) s. 398

¹⁷⁷ Karfíková (2012) s. 81

¹⁷⁸ Ad Simplicianum 1.2.15; Burleigh (1953) s. 397

¹⁷⁹ Ibid. 1.2.16; Burleigh (1953) s. 398

¹⁸⁰ Ibid. 1.2.16; Burleigh (1953) s. 398

¹⁸¹ Karfíková (2012) s. 89-90

Du så dødens dyb i mig og øste med din højre hånd fordærvsens vande op fra mit hjertes bund. Det hele bestod i ikke at ville, hvad jeg ville, men at ville, hvad du ville. Hvor var min frie vilje i alle de år? Fra hvilket hemmeligt dyb eller hvilken højde blev den kaldt frem i det nu, da jeg bøjede nakken under dit milde åg og tog din lette byrde på skuldrene, du min hjælper og genløser Kristus Jesus?¹⁸²

Omvendelsen betyder dog ikke, at kampen imod lidenskaberne er overstået en gang for alle. Denne kamp skal fortsat kæmpes, og Guds hjælp er nødvendig for at vinde den. Denne hjælp består i, at Gud giver Augustin (og kristne generelt) kraften til at overholde sine befalinger. Bønnen "Giv, hvad du befaler, og befal, hvad du vil" (Da quod iubes et iube quod vis) er, som Karfíková skriver, som et omkvæd i Augustins beskrivelser af sin situation "under nåden".¹⁸³ Det er umuligt at erhverve sig kristne dyder såsom afholdenhed og mådehold uden nådens hjælp.

I værkets syvende bog omtaler Augustin Jakob og Esau i en polemik imod astrologi. Eksistensen af tvillinger (der jo fødes næsten samtidig, og hvis horoskoper derfor burde være så godt som ens) med vidt forskellige skæbner er for Augustin at se en afgørende indvending imod astrologi. Han taler i denne forbindelse om, at verden ikke styres efter astrologiens principper, men efter Guds retfærd, som handler i overensstemmelse med sjælenes "skjulte fortjenester" (occulta merita).¹⁸⁴ Men disse fortjenester er, som vi ved fra "Ad Simplicianum", givet af Gud selv.¹⁸⁵ Det er derfor dybest set Gud, der afgør, hvem der bliver hhv. et "ærens kar" og et "vanærens kar": "For hvem kan skelne os fra hinanden uden du? Hvad har vi, som vi ikke har fået givet af dig? Af den samme masse danner du kar til ære og andre til vanære."¹⁸⁶

De Genesi ad litteram

I sin kommentar til skabelsesberetningen "De Genesi ad litteram" har Augustin en del at sige om Guds forudviden og forudbestemmelse. Han stiller spørgsmålet, om Guds forudviden afhænger af, hvad der vil ske i fremtiden, eller om det forholder sig omvendt. Han svarer følgende:

(...) God did something, which he had foreknown before the foundation of the world that he was going to do, and which he had reserved to his own will. So he did not do something that was not going to be in the future; on the contrary, this rather was what was going to be in the future, which he had foreknown he was going to do.¹⁸⁷

Augustin svarer altså, at Guds forudviden medfører forudbestemmelse af det, som han ønsker at gøre. Forudbestemmelsen af mennesker til frelse har Gud foretaget før verdens skabelse. Han siger ikke noget om en forudbestemmelse til fortabelse. Karfíková ser en radikaliserings af Augustins forståelse af

¹⁸² Confessiones 9.1; Damsholt (1998) s. 157

¹⁸³ Karfíková (2012) s. 97

¹⁸⁴ Confessiones 7.6; Damsholt (1998) s. 123

¹⁸⁵ Karfíková (2012) s. 102

¹⁸⁶ Confessiones 13.14; Damsholt (1998) s. 280

¹⁸⁷ De Genesi ad litteram 6.17.28; Hill (2006) s. 317

syndefaldets konsekvenser i dette skrift. Augustin anser hele menneskeheden for at have været inkluderet i Adams synd. Alle mennesker syndede "i Adam" og straffes for denne synd.¹⁸⁸

De anti-donatistiske skrifter

Som tidligere nævnt var Augustin travlt optaget af den donatistiske strid i de første 15 år af sin tid som biskop. Spørgsmålet om nåden og viljen var ikke et strids spørgsmål mellem Augustin og donatisterne, men spørgsmålet havde måske en betydning på mere indirekte vis. Det er iflg. Karfíková uklart, om Augustins nye syn på nåden fra "Ad Simplicianum" bidrog til udviklingen af hans anti-donatistiske teologi, eller om striden med donatisterne var medvirkende til radikaliseringen af hans nådelære.¹⁸⁹ Det store spørgsmål i striden med donatisterne var, om kirkens embedshaveres (præster og biskopper) moralske habitus havde indflydelse på sakramenternes virkekraft. Under den diokletianske forfølgelse (303-305) havde nogle af biskopperne svigtet ved at udlevere kirkens hellige skrifter til forfølgerne for at redde deres eget skind. Donatisterne mente, at deres sakramentsforvaltning var blevet ugyldiggjort ved deres synd. Kun sakramenter, der blev forvaltet af "rene" præster og biskopper, havde virkning. Augustin modsagde dette ved at påpege, at det suverænt er Gud, der skænker sin nåde til mennesker gennem sakramenterne, og at embedshaverens moralske habitus derfor ikke har nogen indvirkning på disse. En dåb, der er udføres uden for den katolske kirkes kontekst er sågar gyldig, hvis den udføres efter Kristi indstiftelse, eftersom det er Gud alene, der handler i dåben, og ikke embedshaveren.¹⁹⁰ Donatisternes grundlæggende fejl er iflg. Augustin, at de ikke skelner mellem Guds og menneskers gerning.

Augustins syn på syndefaldets konsekvenser er også et vigtigt element i hans polemik imod donatisterne. Donatisterne går galt i byen, når de ønsker at skabe en "ren" kirke uden syndige medlemmer. Det er umuligt, eftersom alle mennesker (herunder præster og biskopper) har arvet Adams synd. Det er iflg. Karfíková svært at fastslå, hvordan Augustins tanker om prædestinationen i de anti-donatistiske skrifter skal forstås.¹⁹¹ Nogle steder synes at han tale på en måde, som minder om de eksegetiske skrifter fra præstetiden, hvor prædestination blot betød Guds forudviden om, hvem der ville blive frelst af deres frie vilje ved at sige ja til Guds nådige frelsestilbud. Det kommer ikke som i "Ad Simplicianum" tydeligt frem, at Gud selv må omskabe viljen og skænke mennesket troen, hvis det skal frelses. Forklaringen kan meget vel være, at Augustin i de anti-donatistiske skrifter ikke beskæftiger sig med prædestinationen for dens egen skyld, men bruger den i polemisk øjemed. Det er kun Gud, som ved, hvem der er forudbestemt til frelse, og

¹⁸⁸ Karfíková (2012) s. 122

¹⁸⁹ Ibid. s. 135

¹⁹⁰ Ibid. s. 136

¹⁹¹ Ibid. s. 153

det er derfor ikke op til mennesker (donatisterne) at foretage en opdeling af "frelste" og "fortabte" her og nu. Denne opdeling vil Gud selv foretage på dommens dag.

Den pelagianske strid (411-430)

Den pelagianske strid tog sin begyndelse i 411, hvor Caelestius, en discipel af Pelagius, blev fordømt ved en synode i Karthago. Caelestius og Pelagius havde søgt tilflugt i Nordafrika efter Roms fald i 410. Iflg. Augustins vidnesbyrd blev Caelestius bl.a. fordømt for at lære, at Adams synd kun fik konsekvenser for ham selv og ikke for menneskeheden som helhed, og at det er muligt at blive frelst såvel ved loven som ved evangeliet. Augustins skriftlige engagement i striden begyndte allerede i 411 med et skrift imod Caelestius.¹⁹² Striden skulle komme til at kræve en stor del af Augustins opmærksomhed indtil hans død i 430, og mange af hans skrifter fra denne periode beskæftiger sig med pelagianismen.

De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum

I skriftet mod Caelestius forsøger Augustin at gendrive dennes lære om, at den fysiske død ikke er en straf for Adams synd. Caelestius mente, at den fysiske død var noget naturligt, og at døden ville have været en del af den menneskelige eksistens, uanset om Adam havde syndet eller ej. Adams fald har ingen fysiske eller åndelige konsekvenser for hans efterkommere. Heroverfor hævder Augustin, at hele menneskeheden så at sige var indesluttet i Adam, og at dennes synd derfor fik konsekvenser for alle. Straffen for overtrædelsen var både den fysiske og den åndelige død. I sin argumentation benytter Augustin sig bl.a. af Rom 5,12, hvor han tolker "in quo omnes peccaverunt" som "i hvem (Adam) alle syndede".¹⁹³ Augustin ser også barnedåben som et argument for sin arvesyndslære. Barnedåben ville ikke være nødvendig, hvis spædbørn ikke havde synd. Siden de er for små til at have begået personlige synder, må det være Adams synd, som nødvendiggør dåben. Augustin er overbevist om, at små børn går fortabt uden dåben, alene pga. Adams synd.¹⁹⁴

Augustin afviser Caelestius' påstand om, at den frie vilje af egen kraft kan opfylde loven. Kun med nådens hjælp er det muligt at leve et helligt liv. Viljen til at leve i overensstemmelse med Guds lov må gives af Gud selv. Det er et mysterium, hvorfor Gud kun giver denne vilje til nogle og ikke til alle. Augustin taler i dette skrift om både en forudbestemmelse til frelse og en til fortabelse. De, der fortabes, kan dog ikke give Gud skylden for deres skæbne. Deres fortabelse skyldes udelukkende deres egen syndige stolthed. Karfíková mener, at vi i dette skrift ser en videreudvikling af den nådelære, som Augustin arbejdede sig frem til i "Ad Simplicianum". I forhold til "Ad Simplicianum" intensiveres nu to konsekvenser af nådelæren, nemlig

¹⁹² Karfíková (2012) s. 160

¹⁹³ De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum 1.9-1.11; NPNF 5 s. 18-19; Karfíková (2012) s. 174

¹⁹⁴ Ibid. 1.28; NPNF 5 s. 25; Karfíková (2012) s. 176-77

prædestinationen og arvesynden forstået som en nedarvet skyld.¹⁹⁵ Gorday skriver følgende om udviklingen i Augustins arvesyndslære i den anti-pelagianske periode:

(...) [T]he radical inclusion of all humanity in Adam, an inclusion that was more than penal mortality but extended also to the contaminated processes of desiring and generation in human beings, became more and more important to Augustine, as he sought to locate the human plight in conditions and states that precede any form of action.¹⁹⁶

Især Rom 5,12 men også Rom 9,21 blev hovedtekster i Augustins argumentation for sin arvesyndslære i denne periode.¹⁹⁷

De spiritu et littera

I dette skrift behandler Augustin forholdet mellem loven og nåden. Før nåden kunne mennesket ikke opfylde loven. Motivationen til at opfylde lovens bud var at undgå truslen om straf. Men med nådens komme ændres denne negative motivation, og Gud indgyder i stedet det gode begær i den kristne. Dermed får den kristne lyst til at leve i overensstemmelse med Guds vilje. Også i "De spiritu et littera" kommer Augustin ind på, hvor denne lyst eller gode vilje stammer fra. Atter svarer han, at Gud selv må skænke den. På spørgsmålet om hvorfor Gud ikke skænker den til alle, svarer han følgende: "Hvis derimod en eller anden tager sig for at undersøge denne dybe hemmelighed, hvorfor Gud tilkender den ene, at han tager imod, men den anden ikke, så kan jeg kun svare med disse to ord: "O, dyb af visdom!" (Rom 11,3) [sic] og "Mon der er uretfærdighed hos Gud?" (Rom 11,33) [sic]. Den, som dette svar mishager, må spørge de mere lærde, men skal passe på, at han ikke falder i kløerne på folk, der fører vild."¹⁹⁸ Augustin indrømmer dermed, at han ikke kender svaret på dette spørgsmål.

Epistula 194 (brev til præsten Sixtus)

I sit brev til præsten Sixtus fra 418 udlægger Augustin atter passagen om Jakob og Esau i Rom 9. Han stiller spørgsmålet, hvad det var, Gud elskede i Jakob, og hvad det var, han hadede i Esau. Han svarer, at Gud på forhånd elskede den nåde i Jakob, som han selv ville give ham, og at han hadede arvesynden (originale peccatum) i Esau.¹⁹⁹ Den udvalgte frelses af ufortjent nåde, mens den forkastede fortabes som sin velfortjente straf. Dermed har den udvalgte ikke noget at rose sig af, mens den forkastede ikke kan klage over, at han behandles uretfærdigt. Selv om nåden ikke tildeles efter fortjeneste, tildeles den heller ikke vilkårligt. Nåden gives tværtimod i overensstemmelse med Guds skjulte råd, som det ikke tilkommer mennesker at få indsigt i.

¹⁹⁵ Karfíková (2012) s. 181

¹⁹⁶ Gorday (1983) s. 160

¹⁹⁷ Ibid. s. 160

¹⁹⁸ De spiritu et littera 34.60; Haystrup (2011) s. 76-77. Der er fejl i den danske oversættelses henvisninger her, idet det første citat stammer fra Rom 11,33 og det andet fra Rom 9,14.

¹⁹⁹ Karfíková (2012) s. 210

Prædiken 151-156

I disse prædikener fra 417-18 udlægger Augustin Rom 7,5-8,17. Han forstår nu ikke længere den i Rom 7 beskrevne person som et menneske "under loven". Det er iflg. Karfíková formentlig det tidligste vidnesbyrd, vi har om Augustins nye forståelse af dette kapitel.²⁰⁰ Han mener nu, at Paulus beskriver sig selv i sin nuværende situation, altså som et menneske "under nåden". Augustin bruger Paulus som et paradigme på en kristen, der med nådens hjælp kæmper imod sin syndige natur. Selv hos en hellig person som Paulus findes de syndige lidenskaber stadigvæk, og han må til stadighed kæmpe imod deres indflydelse.

Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate

Dette skrift fra mellem 421 og 423 er iflg. Karfíková sandsynligvis det skrift, hvor Augustin udtaler sig mest skeptisk i forhold til viljens muligheder.²⁰¹ Adams fald har forårsaget, at menneskeheden har mistet den frie vilje, som Adam havde:

Men nu den del af menneskeheden, som Gud har lovet befrielse og sit evige rige, mon det er ved sine gerningers fortjeneste, den kan genoprettes? Umuligt! For hvad godt kan en fortabt gøre andet end det, han bliver befriet til fra sin fortabelse? Mon det er ved sin frie vilje? Dette er også umuligt; for ved at bruge sin frie vilje slet har mennesket mistet både sig selv og den.²⁰²

Pga. syndefaldet er mennesket blevet fanget i en tilstand, hvor det elsker at synde, er dermed er det så som så med friheden. Mennesket er kun frit i forhold til at synde. Det kan ikke af egen kraft vende sig til Gud. Det eneste, som kan ændre den ulykkelige situation, er, at Gud griber ind og skænker mennesket sin nåde. Med nådens hjælp omskabes viljen, og det onde begær erstattes af det gode, sådan at den kristne finder behag i at holde Guds bud.

Værker fra dialogen med munkene fra Hadrumetum-klosteret og Gallien (426-29)

Augustins nådelære mødte ikke blot modstand fra pelagianerne men også fra en gruppe af munke, som af eftertiden er blevet døbt "semi-pelagianerne". Disse munke var bange for, at Augustins radikale lære ville gøre deres asketiske bestræbelser overflødige. Hvis Gud alligevel forudbestemmer alt, synes den menneskelige indsats at blive ligegyldig. Augustin svarede på munkenes indvendinger i en række skrifter.

De correptione et gratia

I dette skrift svarer Augustin på en indvending, der går på, at det ud fra Augustins standpunkt er nytteløst at irettesætte en synder, fordi det alligevel er op til Gud at omskabe synderens vilje, sådan at han omvender sig. Hertil svarer Augustin, at irettesættelsen kan være en del af Guds plan, og at han vha. den

²⁰⁰ Karfíková (2012) s. 239

²⁰¹ Ibid. s. 260

²⁰² Enchiridion 9.30; Damsholt (2005) s. 78

omskaber synderens vilje.²⁰³ Augustins nådelære sætter derfor ikke irettesættelsens nytte ud af kraft. Augustin kommer også ind på tolkningen af 1 Tim 2,3-4²⁰⁴, som umiddelbart synes at modsige Augustins lære om, at Gud kun ønsker at frelse de udvalgte.²⁰⁵ Augustin svarer, at "alle mennesker" her kun refererer til de udvalgte og ikke til alle mennesker i det hele taget.²⁰⁶ Hvis Gud virkelig ønskede at frelse bogstaveligt talt alle, ville det også ske.

De praedestinatione sanctorum

De galliske munke stod iflg. Augustin for det synspunkt, at troen er noget, som mennesket selv er herre over. Han forsøger derfor at vise, at troen er en gave, som Gud suverænt må skænke, og som mennesket ikke selv kan tiltage sig.²⁰⁷ Augustin argumenterer for, at nåden gives fuldstændig uden hensyntagen til menneskelige fortjenester. Dette finder han bekræftet hos spædbørn, som dør kort tid efter deres fødsel. De, som når at blive døbt, frelses, mens de, som ikke når at blive døbt, går fortabt. Disse små børn kan umuligt have gjort sig fortjent til at blive frelst eller til at gå fortabt ved deres personlige tro eller vantro. Et andet eksempel på nådens ufortjente karakter finder han i inkarnationen, hvor mennesket Jesus modtog den store nåde at blive antaget af den anden person i treenigheden. Der var ingen forudgående fortjeneste i hans menneskelige natur, som gjorde, at den guddommelige Søn tog bolig i ham.

De dono perseverantiae

I dette skrift behandler Augustin et beslægtet tema, nemlig udholdenheden (perseverantia) i troen. Står det i menneskets magt at bevare og holde ud i den tro, som Gud har skænket det? Augustin svarer, at Gud også må give den troende udholdenheden som en gave, hvis han skal frelses.²⁰⁸ Hans argumentation er meget lig den fra "De praedestinatione sanctorum".

Striden med Julian af Eclanum (419-430)

Striden med den italienske biskop Julian af Eclanum optog Augustin i hans sidste leveår. Julian var en stædig kritiker af Augustins lære om nåden og arvesynden, som han anså for at være inspireret af manikæismen.²⁰⁹ Julian ønskede at forsvare Guds og menneskenaturens godhed, som Augustins lære efter hans mening satte spørgsmålstejn ved. Augustin skrev en række skrifter, hvori han forsvarede sig imod Julians anklager. I det følgende vil vi se nærmere på det skrift, som er mest relevant for vores emne.

²⁰³ De correptione et gratia 6.9; NPNF 5 s. 475; Karfíková (2012) s. 281

²⁰⁴ "Det er godt og værdsat hos Gud, vor frelser, som vil, at alle mennesker skal frelses og komme til erkendelse af sandheden." (DO92)

²⁰⁵ De correptione et gratia 14.44; NPNF 5 s. 489

²⁰⁶ Karfíková (2012) s. 284

²⁰⁷ De praedestinatione sanctorum 2.1; NPNF 5 s. 499

²⁰⁸ De dono perseverantiae 2.1; NPNF 5 s. 526

²⁰⁹ Karfíková (2012) s. 297

Contra Iulianum opus imperfectum

Augustin svarer i dette skrift på Julians ditto *Ad Florum*, hvor han havde fremsat et forsvar for viljens frihed. Julian mener, at den frie vilje giver mennesket evnen til at afstå fra synden og vælge retfærdigheden. Denne evne er ikke gået tabt ved syndefaldet. Adam er ganske vist et dårligt eksempel for sine efterkommere og øver på den måde en uheldig indflydelse på disse. Men i Julians teologi er der slet ikke den samme afgrundsdybe forskel mellem menneskets paradisiske og post-paradisiske tilstand som i Augustins.

Julian tolker Rom 5,12 anderledes end Augustin. Han forstår ikke "in quo" som refererende til Adam ("i hvem") men som en forklaring ("fordi").²¹⁰ På den baggrund afviser Julian, at Adams fald har medført en nedarvet skyld hos alle hans efterkommere. Han anser endvidere den fysiske død som en naturlig ting. Julian mener ikke, at Gud undlader at give sin nåde til nogle. Gud ønsker at give sin nåde til alle, men det står mennesket frit for, om det vil afvise nåden eller tage imod den. Augustin svarer på Julians kritik, at mennesket, som det er nu, er meget forskelligt fra det første menneske, som Gud skabte.²¹¹ Synden har bragt lidelse og død ind i verden, og den menneskelige vilje er blevet splittet. Menneskets elendighed er så grell, at Gud umuligt kan have skabt det sådan, hvilket Julians synspunkt ville indebære. Det er for Augustin helt uforståeligt, at Julian kan mene, at mennesket selv kan afgøre sin skæbne ved sin frie viljes brug.²¹² En sådan tankegang sætter nemlig Guds forudbestemmelse ud af kraft.

Sammenfatning

Vi har det foregående set, at Rom 9 var en helt central tekst i Augustins teologiske tænkning i størstedelen af hans karriere. Under præstetidens intense beskæftigelse med Romerbrevet fastholdt Augustin, at Paulus' ord i det niende kapitel var kompatible med idéen om det frie valg. Med Simplicianus' eksegetiske spørgsmål til kapitlet skete der imidlertid noget afgørende nyt, og "Ad Simplicianum" blev et vendepunkt i udviklingen af den modne Augustins nådelære. Erkendelserne fra dette skrift fastholdt han resten af livet, omend der med tiden skete en radikaliserings af hans lære. Både den unge og den modne Augustin mente, at Paulus' overordnede formål med Rom er at bekæmpe menneskets åndelige hovmod og at pege på nåden som den eneste mulighed for frelse. Men først med "Ad Simplicianum" drog Augustin den slutning, at alt må gives den troende af Gud, selv den gode vilje til at tro. Idéen om den frit villede tro er en skjult form for gerningsretfærdighed, som må afvises på baggrund af Paulus' ord om Jakob og Esau, hvis skæbner var blevet afgjort af Gud, før de overhovedet var født. Guds udvælgelse er på ingen måde betinget af menneskelige fortjenester, hvor små de så end måtte være. I "Retractationes" skriver Augustin selv

²¹⁰ Karfíková (2012) s. 320

²¹¹ Ibid. s. 328

²¹² Ibid. s. 333

følgende om sit arbejde med at besvare Simplicianus' spørgsmål til Rom 9,10-29: "In answering this question I have tried hard to maintain the free choice of the human will, but the grace of God prevailed."²¹³

²¹³ Retractationes 2.1.1; Burleigh (1953) s. 370

Sammenligning af kirkefædrenes fortolkning af Rom 9

Synet på Paulus

Kirkefædrenes blik for vigtigheden af at beskæftige sig med de såkaldte indledningsspørgsmål som forfatterskab, datering og hensigt er slående for en moderne fortolker. Denne indsigt er tydeligvis langt fra noget, som først den moderne bibelske eksegesi har fundet frem til. Origenes, Ambrosiaster og Chrysostomos viser i indledningerne til hhv. deres kommentarer til og prædikener over Romerbrevet, at de ikke anså Paulus' breves guddommelige inspiration for at have en sådan karakter, at de på det nærmeste var faldet ned fra himmelen. Også Augustin havde et klart blik for dette. Paulus skrev sine breve på et bestemt tidspunkt i en bestemt historisk kontekst med et bestemt formål, og hans egen personlighed skinner klart igennem i hans breve. Især Origenes har syn for de paulinske breves menneskelige side, idet han anser brevene som vidnesbyrd om Paulus' egne åndelige fremskridt og ikke er bleg for at påpege Paulus' sproglige uformåenhed, som til tider kommer til udtryk i Romerbrevet. Kirkefædrene anser dog ikke de paulinske breves menneskelige side som et problem for disses breves status af helligskrift. Gud har valgt at bruge Paulus som et redskab i formidlingen af sin åbenbaring til mennesker, og det er en helt naturlig ting, at åbenbaringens udtryk præges af det menneskelige redskabs personlighed.

Kirkefædrenes overordnede forståelse af Romerbrevet

Kirkefædrene har forskellige opfattelser af, hvilken rolle Rom 9 spiller i brevet. Dette hænger nøje sammen med deres overordnede forståelse af Romerbrevet. Origenes ser Rom 9-11 som brevets klimaks, der oplyser de tidligere kapitler.²¹⁴ Paulus, der igennem hele brevet forsøger at kalde jødekristne og hedningekristne til enhed i Kristus, gør det i disse kapitler soleklart, at Guds folk er ét, og at Guds plan fra begyndelsen har været at skaffe sig et folk bestående af både jøder og hedninger. For den modne Augustin er kap. 9 det absolut vigtigste i brevet, idet læren om prædestinationen udfoldes her. Paulus lærer, at prædestinationen foretages uden hensyntagen til menneskers fortjenester. Kapitlet formidler for Augustin at se Romerbrevets budskab i en nøddeskal. Dette får iflg. Gorday den konsekvens, at Rom 9 hos Augustin kommer til stå som en isoleret afhandling om prædestinationen, der mister forbindelsen til kap. 1-8.²¹⁵ Ambrosiaster ser forkastelsen af det jødiske folk som et centralt tema i Romerbrevet, og dermed indtager Rom 9 en vigtig plads i hans udlægning af brevet. Chrysostomos ser overordnet Romerbrevet som et kald til tro, hvilket får ham til at lægge brevets tyngdepunkt på vers som 1,16-17 og 3,21.²¹⁶ Han tilskriver derfor ikke Rom 9 samme centrale betydning som Origenes og Augustin, men ser i stedet Rom 9-11 som Paulus' svar på en indvending mod brevets hovedbudskab om troen på Kristus, som er at finde i kap. 1-8.

²¹⁴ Gorday (1983) s. 231

²¹⁵ Ibid. s. 232-33

²¹⁶ Ibid. s. 231-32

Den frie vilje

I tolkningen af Romerbrevets niende kapitel er der en klar overensstemmelse mellem Origenes, Ambrosiaster, Chrysostomos og den tidlige Augustin. Det er et hovedærinde for alle fire at vise, at Paulus med sine ord ikke benægter viljens frihed, som de anser for at være en kristen doktrin af afgørende vigtighed. De bruger alle det samme fortolkningsmæssige greb for at udlægge Rom 9 på en måde, som er kompatibel med viljens frihed, nemlig Guds forudviden. Gud kan, fordi han besidder en ufejlbarlig viden om menneskers fremtidige gøre og laden, forudse, hvilke mennesker der vil tage imod hans nådige kald til frelse af egen fri vilje, og hvilke der ikke vil. Gud kalder på dem, som vil høre. Gud kender som den alvidende menneskers hjerter og ved derfor, at Jakob bør udvælges til frelse og Esau forkastes. Kirkefædrene udtrykker lidt forskelligt, hvad det er i mennesket, som Guds udvælgelse bygger på, men tankegangen er dybest set den samme. Den tidlige Augustin taler f.eks. om "skjulte fortjenester" og "omvendelse", mens Chrysostomos kan tale om en god vilje. Fælles for dem alle er, at udvælgelsen ikke er vilkårlig, men bygger på noget i mennesket. Man kan sige, at dette "noget" kommer logisk før den prædestinationsbeslutning, som Gud har truffet fra evighed af, selv om denne beslutning er foretaget før i tidslig forstand. Prædestinationen tager menneskets valg i betragtning.

Den frie vilje forsvares med enslydende argumenter hos de fire kirkefædre. Al tale om udvælgelse er meningsløs, hvis der ikke er forskel på de mennesker, som der skal vælges imellem. Udvælgelse forudsætter forskellighed, siger den tidlige Augustin. Guds forhærdelse af Faraos er ikke ensbetydende med en tilsidesættelse af Faraos frie vilje, men skyldes dennes oprindelige vantro. Guds tålmodighed med Faraos førte ikke til den ønskede omvendelse, men gjorde i stedet, at Faraos forhærdede sig mere og mere og dermed gjorde sig mere fortjent til at erfare Guds vrede. Guds overbærenhed med Faraos ondskab kan efter Origenes' og Ambrosiasters opfattelse forsvares med henvisning til andre faktorer (f.eks. den sande gudserkendelse, som Guds undere skabte hos egypterne og andre hedningefolk), der vejede tungere end at sætte en stopper for ondskaben med det samme. Kirkefædrene forklarer Paulus' ord om udvælgelsen i Rom 9,16 som beskrivende den menneskelige viljes uformåenhed uden Guds nådes hjælp. Dette vers viser blot, at den menneskelige vilje er utilstrækkelig i sig selv, og ikke at viljen er uden betydning i frelsesprocessen. Origenes har i sin kommentar (men interessant nok ikke i "De Principiis") en mere radikal løsning på det problem, som Rom 9,16 stiller for doktrinen om viljens frihed, idet verset tilskrives Paulus' fiktive diskussionspartner. Origenes siger dog i samme ombæring, at diskussionspartnerens udsagn for så vidt er sandt, hvis det forstås rigtigt og ikke som modsigende viljens frihed. Ambrosiaster bruger samme kneb som Origenes i sin udlægning af Rom 9,18, idet dette vers tilskrives Paulus' diskussionspartner. Origenes' og Ambrosiasters brug af denne fortolkningsmæssige strategi vidner efter alt at dømme om deres uvilje mod at acceptere, at det, der siges i disse vers, skulle være Paulus' eget standpunkt.

Pottemagerlignelsen

Paulus' brug af pottemagerlignelsen i Rom 9,20-23 forstås forskelligt af kirkefædrene. Dog er de enige om, at Paulus' irettesættelse af spørgeren i v. 20 bygger på dennes hovmod. Origenes finder ikke, at der er noget forkert i at ønske sig indsigt i prædestinationens hemmeligheder. Den indsigt vil Gud gerne give til den, som søger svar på rette måde. Men det er forkert at sætte Gud under anklage og beskyldte ham for at være uretfærdig, når han former nogle kar til herlighed og andre til vrede. Chrysostomos er mere kritisk over for den menneskelige nysgerrighed og advarer gang på gang imod, at man stikker næsen i sager, der overgår menneskets forstand og kun vedrører Gud. Men selv Chrysostomos holder sig som nævnt ikke tilbage med at give et svar på prædestinationens hemmelighed. Origenes finder en tolkningsnøgle til Rom 9,20-23 i 2 Tim 2,20-21, hvor det efter hans opfattelse bliver klart, at mennesker selv har indflydelse på, hvilken type kar de formes til at være. Ambrosiaster forstår brugen af lignelsen ud fra Guds forudviden. Gud former karrene på baggrund af sin viden om, hvem der vil vise sig værdige til herlighed, og hvem der ikke vil. Dermed bliver retfærdigheden ikke tilsidesat pga. vilkårlighed. Chrysostomos insisterer på, at pottemagerlignelsen har én og kun én betydning, og den er, at den kristne uden genstridighed og oprørskhed skal lade sig forme af Gud ligesom leret i pottemagerens hånd og ikke stille kritiske spørgsmål til Guds handlen. Lignelsen handler efter Chrysostomos' mening slet ikke om prædestination. Man fornemmer dog, at han ikke er helt overbevist om sin tolknings rigtighed. Den tidlige Augustin mener, at lignelsen både bruges til at irettesætte spørgeren og til at sige noget om prædestinationen. Augustin understreger, at de, som Gud former til at blive "vredens kar", selv har gjort sig fortjent dertil ved deres vantro. Det er dermed ikke vilkårligt, hvem Gud former til at være hhv. den ene og den anden type kar.

Udviklingen i Augustins tolkning af Rom 9

Som vi har set, skete der en ganske radikal udvikling i Augustins tolkning af Rom 9 med "Ad Simplicianum". Augustin afviser nu tanken om udvælgelse på baggrund af Guds forudviden, da den for ham at se logisk fører til, at udvælgelsen sker på baggrund af menneskers fremtidige gode gerninger. En udvælgelse på det grundlag ville være helt uantagelig for Augustin, idet hans forståelse af Romerbrevets overordnede hensigt netop er, at Paulus med brevet ønsker at afvise enhver gerningsretfærdighed og vise, at nåden ligger til grund for alle gode gerninger. Udvalgelsen bygger ikke på noget i mennesket, men bundet udelukkende i Guds vilje. Augustins argumentation i "Ad Simplicianum" for afvisningen af Guds forudviden om menneskets tro som baggrund for udvælgelsen er noget overraskende. Det forekommer ikke indlysende, at en sådan forståelse logisk fører til en udvælgelse på baggrund af gerninger. Man kunne forestille sig, at Gud udvælger på baggrund af forudset tro uden at tage hensyn til de gode gerninger, der følger af den nåde, som Gud giver mennesket som svar på troen. Sådan tænker den tidlige Augustin netop. Augustins nye udlægning af Rom 9 medfører også et nyt syn på menneskets vilje. Troen er ikke noget, som et menneske

selv kan afgøre sig for, men er i stedet en gave, som gives suverænt af Gud. Viljen spiller fortsat en rolle i frelsesprocessen, men selve det at ville det gode må regnes som Guds værk. Augustin gendriver sin tidligere tolkning af Rom 9,16, idet han nu siger, at verset ikke omhandler menneskets manglende evne i forhold til at opnå frelsen uden nådens hjælp, men simpelthen at mennesket ikke ejer nogen god vilje, hvis ikke Gud griber ind og omskaber den først.

Gerald Bray har en interessant kommentar til forholdet mellem Augustin og Ambrosiaster i spørgsmålet om prædestinationen: "On the vexed subject of predestination, Ambrosiaster shows himself to have been fully "Augustinian" *avant le lettre*. He accepts that the destruction of large numbers of Jews was foreordained (...)." ²¹⁷ Det må formodes, at Bray her taler om den sene Augustins prædestinationslære, idet det er denne lære, som Augustin blev kendt for i eftertiden. I så fald må Brays påstand siges at være overdrevet. Som vi har set, er udvælgelse på baggrund af forudviden en helt central tanke hos Ambrosiaster både i hans Romerbrevskommentar og i "Quaestiones". En sådan forståelse af prædestinationen vil den sene Augustin netop skarpt afvise. Både Ambrosiaster og Augustin understreger, at prædestinationen er retfærdig, men dette begrundes vidt forskelligt hos de to kirkefædre. For Ambrosiaster at se har prædestinationen dybest set sin begrundelse i menneskets vilje, mens Augustin henfører den til Guds vilje. Når Augustin skal forsvare prædestinationen, siger han blot, at årsagen til den ligger i Guds skjulte råd, som det ikke er givet et menneske at udgranske. Men vi kan iflg. Augustin trygt stole på, at Gud er retfærdig, når han udvælger. Bray argumenterer for ligheden i Augustins og Ambrosiasters tankegang ved at pege på, at Gud iflg. Ambrosiaster havde forudbestemt jøder i stort tal til fortabelse. Det siger Ambrosiaster ganske rigtigt, men udsagnet kan ikke stå alene. Det skal nemlig forstås i lyset af Guds forudviden. Gud vidste på forhånd, at mange jøder ikke ville komme til tro på deres Messias, og på den måde var deres undergang forudbestemt. Men de kunne have valgt anderledes, og i så fald ville de være blevet frelst. Ligheden mellem Ambrosiaster og Augustin gælder, hvad prædestinationslæren angår, altså kun i forhold til den tidlige Augustin. Udgiverne af "Ancient Christian Commentary on Scripture"-bindet om Romerbrevet, skriver følgende i deres introduktion til den patristiske eksegese af kap. 9: "Only Augustine, and then only in his later writings, was prepared to accept the full implications of divine predestination." ²¹⁸

Origenes, Ambrosiaster og Chrysostomos lægger meget vægt på Paulus' kærlighed til sine jødiske landsmænd. Hans store kærlighed viser sig deri, at han ville ønske sig forbandet, hvis det kunne bringe frelse til hans brødre. Jødernes situation er især tragisk, fordi de ved deres afvisning af Jesus har kastet vrang på alle de privilegier, som Gud havde givet dem. Dermed er deres syndeskyld endnu større, end den ville

²¹⁷ Bray (2005) s. 36

²¹⁸ ACCS 6, s. 236

have været, hvis disse privilegier ikke var givet dem. Augustin interesserer sig ikke ret meget for Rom 9,1-5.²¹⁹

Syndefaldets konsekvenser

De fire kirkefædre er enige om, at Adams synd fik konsekvenser for hele menneskeheden. Dermed går de alle imod en pelagiansk tolkning af syndefaldet, iflg. hvilken Adams synd kun fik konsekvenser for ham selv. De ser alle den fysiske død som et resultat af den adskillelse fra Gud, der blev en realitet, da Adam syndede mod Gud og måtte forlade paradiset have. Menneskenaturen har lidt skade, idet der ved syndefaldet er sket en splittelse i viljen, som gør, at mennesket lider af en indre konflikt mellem det gode og det onde. Især Augustin er optaget af denne konflikt. Origenes og Chrysostomos foretager en skelnen mellem den åndelige død og den fysiske død. Ambrosiaster skelner derimod mellem den fysiske og den "anden" død, som refererer til fortabelsen. Af disse to former for død er det iflg. Ambrosiaster udelukkende den fysiske, som er et resultat af Adams fald. Gud dømmes kun den til fortabelsen, som gør sig skyldig dertil ved sine egne synder. Origenes og Chrysostomos er af samme opfattelse. Den sene Augustin ser derimod Adams fald som resulterende i en nedarvet skyld ("arvesynd"), som alle hans efterkommere får del i. Denne skyld er af en så alvorlig karakter, at den i sig selv er nok til fortabelsen. Dermed adskiller den sene Augustin sig markant fra de øvrige kirkefædre i spørgsmålet om syndefaldets konsekvenser. Augustin og Ambrosiaster har i og for sig den samme lokativiske forståelse af ἐφ' ᾧ i Rom 5,12, men Ambrosiaster drager ikke den samme slutning heraf som Augustin. Alle mennesker har syndet "i Adam" iflg. Ambrosiaster, men konsekvensen er for ham at se kun, at den fysiske død nedarves til Adams efterkommere og ikke den evige død.²²⁰ Det virker derfor urimeligt, når Augustin tager Ambrosiaster til indtægt for at have samme syn på arvesynden som han selv.²²¹

Chrysostomos har en klart kausal forståelse af ἐφ' ᾧ, og det synes Origenes også at have. Disse to kirkefædre gør det ligesom Ambrosiaster meget klart, at det udelukkende er et menneskes egne synder og ikke Adams synd, som medfører fortabelse. J.N.D. Kelly skriver følgende om Origenes' forståelse af dette:

Even in that commentary [on Romans], however, in expounding *Rom. 5,12-19*, his [Origen's] whole emphasis is on the personal sins of individuals who have followed Adam's example, rather than on their solidarity with his guilt; and, while admitting the possibility that we may be in this vale of tears because we were in Adam's loins, he does not conceal his belief that each one of us was banished from Paradise for his personal transgressions.²²²

²¹⁹ Gorday (1983) s. 167-68

²²⁰ Bray (2005) s. 31

²²¹ Gorday (1983) s. 143

²²² Kelly (1977) s. 182

Detaleksegesen af Rom 9,1-29

Paulus' sorg over Israel (v. 1-5)

v. 1-3: Paulus' oprigtighed

Paulus indleder sit afsnit om Israel med en kraftig understregning af, at hans sorg over sine jødiske landsmænds afvisning af deres Messias er dybfølt og ægte. De synonyme udtryk ἀλήθειαν λέγω og οὐ ψεύδομαι understreger dette. Paulus taler sandhed "i Kristus" (ἐν Χριστῷ), nemlig som en person hvis vandel er præget af forholdet til Kristus. Paulus' samvittighed bevidner hans oprigtighed (συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἀγίῳ). Det kan overraske, at Paulus har behov for at understrege oprigtigheden af sin sorg så eftertrykkeligt. Det indikerer efter alt at dømme, at nogle har betvivlet Paulus' kærlighed til sit folk.²²³ Paulus' forkyndelse af et lovfrit evangelium kan af nogle jøder og jødekristne være blevet opfattet, som om han har kastet vrang på sin jødiske arv (jf. Rom 15,30-31). Understregningen af Paulus' oprigtighed når et klimaks i v. 3, hvor han tilbyder at ofre sin egen frelse for sine jødiske landsmænds skyld, hvis det kunne gavne dem. Origenes og Chrysostomos bemærker ligheden mellem Paulus' bøn og Moses' forbøn for israelitterne. Paulus tilbyder at blive "slettet fra Guds bog" for at redde sine landsmænd, ligesom Moses i sin tid gjorde det (Ex 32,32). De to kirkefædre har formentlig ret i, at Paulus' intenderede denne parallel.²²⁴ Imperfektumformen ἡχόμην skal iflg. Cranfield forstås som udtrykkende en bøn, der er uopfyldelig eller utilladelig.²²⁵ Paulus ville bede om at blive forbandet og skilt fra Kristus for sine landsmænds skyld, såfremt det var passende at bede en sådan bøn, og såfremt denne bøn kunne hjælpe hans landsmænd. Ἀνάθεμα har grundbetydningen "(offer)gave indviet til Gud".²²⁶ Men her har ordet den afledte, negative betydning "forbandet", som indebærer en udelukkelse fra frelsen i Kristus. Chrysostomos diskuterer, om Paulus' bøn er begrundet i hans kærlighed til sine jødiske landsmænd eller kærligheden til Gud. Paulus kan iflg. Chrysostomos ikke bære, at Gud anklages for at have svigtet sine løfter til jøderne. Han ønsker at redde Guds ære ved at ofre sin egen frelse for jødernes frelses skyld. Der synes ikke at være grund til at vælge imellem de to alternativer. Paulus beder for jødernes frelse, både fordi han har kærlighed til dem, og fordi han har kærlighed til Gud og ønsker at vise, at Gud har været tro mod sine løfter til Israel. Det er to sider af samme sag.

²²³ Moo (1996) s. 556

²²⁴ Ibid. s. 558-559

²²⁵ Cranfield (1983) s. 455-457

²²⁶ BDAG s. 63

v. 4-5: Israels privilegier

Den jødiske afvisning af Kristus bliver så meget desto mere uforståelig, når det tages i betragtning, at Gud i sin nåde har givet det jødiske folk en lang række frelseshistoriske privilegier, som Paulus nu opremser. Disse privilegier beviser tydeligt jødernes status som Guds udvalgte folk. Præsensformen εἶσιν viser, at disse privilegier har en objektiv og umistelig karakter. Det jødiske folks status som udvalgt er derfor i en vis forstand permanent og afhænger ikke af individuelle jøders tro eller vantro på et givent tidspunkt i historien (jf. Rom 11,28b-29). Käsemann skriver:

The prerogatives of Israel are not limited to gifts of the primal time (...) nor are they transitory (...). Salvation history is not immanent for Paul. Grounded in God's election and determined historically by the promise, the people whom it embraces is marked sacramentally.²²⁷

Det er derfor ikke korrekt, når Ambrosiaster siger, at den jødiske afvisning af Kristus har medført et tab af privilegierne, og at jøderne pga. dette tab nu befinder på et lavere niveau end hedningerne. Ἰσραηλιταί er en hædersbetegnelse for det jødiske folk og understreger udvælgelsen. Ἡ υἰοθεσία henviser til Guds "adoption" (Ex 4,22) af det jødiske folk som sit eget. "Sønnekåret" hos Gud tilskriver Paulus normalt kun kristne (Rom 8,15.23), men her bruges det i mere bred forstand også om jøder, der befinder sig uden for frelsen, fordi de har afvist Kristus. Δόξα er LXX's oversættelse af det hebraiske כְּבוֹד, som henviser til Guds særlige nærvær hos Israels folk, f.eks. i Åbenbaringsteltet (Ex 40,34) og i templet i Jerusalem (1 Kong 8,11). Paulus specificerer ikke, hvilke pagter (αἱ διαθήκαι) han tænker på, men der er formentlig tale om pagterne med Abraham (Gen 15,17ff; 17,1ff) og pagterne med Israel på Sinai (Ex 19,5; 24,1ff), på Moab-sletten (Deut 29,1ff), på Ebal og Garizim (Jos 8,30ff), og muligvis også pagten med David (2 Sam 23,5).²²⁸ Paulus regner også Moseloven (ἡ νομοθεσία) blandt Israels privilegier. Kommentatorerne er uenige om, hvorvidt ordet refererer til overgivelsen af loven eller selve loven og dens indhold.²²⁹ Der synes dog ikke at være grund til at vælge mellem de to alternativer. Med ἡ λατρεία henvises der til tempeltjenesten i Jerusalem og den guddommeligt sanktionerede gudsyndyrkelse, som finder sted der. αἱ ἐπαγγελίαι refererer til Guds løfter til patriarkerne (jf. Rom 4,13-22) og GT's messianske løfter.²³⁰ Dernæst nævner Paulus patriarkerne (οἱ πατέρες) og endelig som listens klimaks Kristus, der som menneske (τὸ κατὰ σάρκα) er af jødisk afstamning. Kristus er den største gave, som det jødiske folk har modtaget af Gud. Nævnelser af Kristus får Paulus til at bryde ud i en doksologi, hvori han efter alt at dømme kalder Kristus for Gud.²³¹ Käsemann afviser de gode syntaktiske argumenter for en sådan forståelse ved at pege på, at Paulus ikke andetsteds tilskriver Kristus

²²⁷ Käsemann (1982) s. 259

²²⁸ Cranfield (1983) s. 462

²²⁹ Ibid. s. 463; Käsemann (1982) s. 259

²³⁰ Ibid. s. 464; Käsemann (1982) s. 259

²³¹ Ibid. s. 464-70; Moo (1996) s. 565-568; Witherington (2004) s. 251-252

guddommelighed. Men dette argument er ikke overbevisende. Selvom Paulus ikke helt eksplicit kalder Kristus θεός i Fil 2,6-11 og Rom 10,9-13, er det meget tæt på. I Rom 10,13 applicerer Paulus et vers fra Joel 3,5 på Kristus, som i den gammeltestamentlige kontekst refererer til Gud (Herren). Kirkefædrene er ikke i tvivl om, at vi i v. 5b har at gøre med en bekendelse af Kristi guddommelighed.

Guds ord har ikke slået fejl (v. 6-29)

V. 6-9: Første argument: Udvælgelsen af Isak

I v. 6 formulerer Paulus indirekte den tese, som han vil forsvare igennem hele kap. 9-11. Paulus' sorg over jødernes vantro kan få det til at se ud, som om Guds ord har slået fejl. Men det afviser Paulus. Han vil i det følgende vise, at Guds handlemåde igennem GT's historie har været konsistent, og at det mønster, han finder i denne historie, kan forklare, hvorfor så mange af Paulus' jødiske landsmænd ikke har taget imod deres Messias. Paulus' diskussion har en klar forbindelse til Rom 8,31-39, hvor Paulus forsikrede om, at intet kan skille den Kristus-troende fra Guds kærlighed. Hvis Guds trofasthed over for det jødiske folk er ophørt, kan det samme tænkes at ske for de kristne: "If the promise to the Jews has lost its validity, the gospel can no longer give final assurance (...) and everything will depend on a personal faith which no longer has any previously given basis."²³² Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ refererer her til Guds udvælgelse af Israel og viser tilbage til privilegierne i v. 4-5. Denne udvælgelse har ikke slået fejl, selv om mange af Paulus' landsmænd for nærværende står uden for frelsen i Kristus. Som de af Paulus netop nævnte privilegier viser, består udvælgelsen af det jødiske folk fortsat (jf. Rom 11,28-29), og Gud har i sin frelsesplan taget højde for den jødiske vantro og brugt den til sit formål, som Paulus senere viser i kap. 11. Paulus begrundet sin tese med udsagnet οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραήλ. Dermed indikerer han, at man må foretage en skelnen mellem forskellige former for udvælgelse. Det betyder ikke, at Paulus opererer med to helt adskilte udgaver af Israel. Det "mindre" Israel er blot en del af det "store" Israel, og der er i alle tilfælde tale om etniske jøder.²³³ Det "mindre" Israel er de jøder, som tilhører den udvalgte "rest", der frelses (jf. v. 27 og 29). I Rom 2,25-29 foretager Paulus en tilsvarende skelnen mellem den, som kun er jøde i det ydre, og den "sande" jøde, som også er jøde i det indre. Witherington skriver følgende om Paulus' brug af idéerne om "rest" og udvælgelse:

Paul uses the Scripture to demonstrate that God has always done things in a certain way, namely that there has always been selection for historical purposes within election and that there has always been a remnant concept operating as well. These two ideas are juxtaposed, but they are not identical.²³⁴

²³² Käsemann (1982) s. 261

²³³ Moo (1996) s. 574

²³⁴ Witherington (2004) s. 254

I v. 7-9 illustrerer Paulus, hvad han mente med v. 6b. Guds udvælgelse af Isak frem for Ismael og Abrahams andre sønner viser, at kødelig afstamning fra Abraham ikke nødvendigvis indebærer, at man tilhører den udvalgte rest. Paulus bruger dermed et eksempel fra frelseshistorien til at underbygge sin tese. Kun Isak var udset af Gud til at blive det jødiske folks stamfader (ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα) og dermed bæreren af de messianske løfter. Udvælgelsen af Isak betød samtidig en afvisning af Ismael i den forstand, at Ismael ikke var udset til at spille den samme rolle i Guds plan. Som Cranfield påpeger, indebærer afvisningen af Ismael i den gammeltestamentlige kontekst på ingen måde, at Ismael skulle stå uden for Guds nåde (jf. Gen 21,13.17-21).²³⁵ Det er således vanskeligt at forestille sig, at udvælgelsen af Isak til et frelseshistorisk formål i Paulus' optik skulle få konsekvenser for Ismaels personlige frelse. Moo mener derimod, at Paulus' terminologi i disse vers vidner om, at udvælgelse og afvisning ikke kun får frelseshistoriske konsekvenser, men også har implikationer for enkeltindivers frelse og fortabelse. Han argumenterer bl.a. med, at termer som τέκνα τοῦ θεοῦ, σπέρμα, λογίζομαι, τέκνα τῆς ἐπαγγελίας, m.fl., konsekvent bruges af Paulus i kontekster, hvor enkeltindivers frelse beskrives.²³⁶ Som vi så i v. 4, kan Paulus bruge υἱοθεσία på en måde, som omfatter både troende og ikke-troende jøder. Dette viser, at τέκνα τοῦ θεοῦ/τῆς ἐπαγγελίας i denne kontekst ikke behøver have soteriologiske implikationer for det enkelte individ. Sønnekår hos Gud i en bred frelseshistorisk forstand er ingen garanti for frelse. Σπέρμα skal formentlig forstås ud fra den gammeltestamentlige kontekst, som Paulus har hentet det fra. Her tales der udelukkende om, hvem der skal regnes som Abrahams legitime arving, og ikke om udvælgelse til frelse. Λογίζομαι har ganske vist ofte en prægnant soteriologisk betydning (f.eks. Rom 4, hvor λογίζομαι optræder mange gange), men her har det relation til spørgsmålet om at være Abrahams arving. Moo argumenterer også for sin tolkning ved at hævde, at en udelukkende frelseshistorisk forståelse af de gammeltestamentlige eksempler ikke kan bruges til at besvare det spørgsmål, som Paulus gerne vil besvare i dette kapitel:

Paul must explain why some Israelites in his own day are being saved and why others are not (vv. 3-5); to justify his assertion that only some from "among Israel" are truly Israel (v. 6b). A discussion of the roles of individuals or peoples in salvation history simply does not meet the point Paul needs to make.²³⁷

Hertil er der at sige, at Paulus med sine eksempler fra GT's frelseshistorie viser et mønster i Guds handlemåde, der kan bruges som en forklaringsmodel i forhold til Israels afvisning af Kristus. Gud har i historiens løb ført sin frelsesvilje igennem uanset menneskers modstand og vantro, og i den proces har han udvalgt både personer og nationer til at spille positive og negative roller. I Isaks tilfælde er der tale om en

²³⁵ Cranfield (1983) s. 474-475

²³⁶ Moo (1996) s. 572

²³⁷ Ibid. s. 571-572

udvælgelse til at spille en central rolle i udfoldelsen af Guds frelsesplan. Kirkefædrene mente tydeligvis, at Paulus' eksempler på udvælgelse fra GT ikke blot beskriver en frelseshistorisk udvikling, men også omhandler enkeltindivers frelse og fortabelse. Det er efter alt at dømme denne overordnede tolkning, som forårsager, at de har behov for at understrege viljens frihed så stærkt.

I v. 8 kommer Paulus' konklusion på GT-citatet om Isak. Det er ikke alle Abrahams kødelige efterkommere, der regnes som Guds børn, men kun den, som Guds løfte (ἐπαγγελία) henvender sig til. Paulus citerer dernæst i v. 9 Guds løfte til Abraham fra Gen 18,14 om, at den ufrugtbare Sara skal give ham en søn. Guds mirakuløse indgriben viser hans suverænit i realiseringen af hans frelseshistoriske formål.

v. 10-13: Andet argument: Udvalgelsen af Jakob

Paulus går nu en generation længere frem i patriarkfortællingen. Eksemplet med Jakob og Esau gør det endnu tydeligere, at udvælgelsen ikke afhænger af menneskers fortjenester, men udelukkende af Gud. I forhold til eksemplet med Isak og Ismael kunne man, som Chrysostomos gør, indvende, at udvælgelsen af Isak måske skyldtes, at han var søn af Abrahams legitime hustru og ikke af trælkvinden Hagar som Ismael. Ismael var godt nok den førstefødte søn, men Isaks position som den "ægte" søn tæller højere end dette. Hvis dette var tilfældet, ville udvælgelsen af Isak være betinget af dennes højere sociale status. Paulus' nye eksempel viser derimod med al tydelighed, at udvælgelsen er ubetinget af al menneskelig status og fortjeneste.²³⁸ Jakob og Esau har den samme mor og er oveni købet tvillinger. Som den førstefødte er Esau den oplagte kandidat til udvælgelsen. Men i modstrid med al rimelighed og menneskelig logik udvælger Gud i stedet Jakob. Udvalgelsen tager hverken hensyn til førstefødselsret eller den udvalgte moralske habitus (μήπω γὰρ γεννηθέντων μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ φαῦλον). Det eneste, der betyder noget, er, at Guds formål i overensstemmelse med udvælgelsen må bestå (ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ). Origenes, Ambrosiaster, Chrysostomos og den tidlige Augustin insisterer på, at udvælgelsen af Jakob frem for Esau ikke er ubetinget, men bygger på Guds forudviden om personerne. Bag denne forklaring ligger tydeligvis et ønske om at forsvare den menneskelige autonomi og dermed også Guds retfærdighed. Der synes ikke at være noget i den paulinske tekst, som kan retfærdiggøre en sådan forståelse. Paulus ser menneskelig indsats og Guds udvælgelse som alternativer, der gensidigt udelukker hinanden. Når Jakob udvælges i stedet for Esau, skyldes dette udelukkende Gud. Paulus anfører i v. 12 og 13 to GT-citater for at underbygge sin pointe, Gen 25,23 og Mal 1,2-3. I begge tilfælde er det afgørende at inddrage skriftstedernes gammeltestamentlige kontekst for at forstå Paulus' intention. Endnu før tvillingernes fødsel sagde Gud til Rebekka, at den ældste søn skulle trække for den yngste. I GT er det tydeligt, at Guds ord til Rebekka ikke primært handler om tvillingerne som enkeltindiver: "Herren svarede hende: To folk er i dit

²³⁸ Käsemann (1982) s. 263

moderliv, to folkeslag skal udgå af dit skød. Det ene folk skal være stærkere end det andet, den ældste skal trælde for den yngste.”²³⁹ (Gen 25,23) Jakob og Esau repræsenterer hver sit folk, Israel og Edom. Gud har udvalgt Jakob og det jødiske folk som redskaber til at realisere sine frelseshistoriske mål. Esau og Edom har Gud derimod ikke udvalgt til dette formål, hvilket citatet fra Mal. i v. 13 viser. Også dette citat handler i dets oprindelige kontekst om folk, nemlig Israel og Edom. Ligesom i tilfældet med Ismael har Guds forkastelse af Esau intet med dennes evige skæbne at gøre.²⁴⁰ Igen handler det om en historisk rolle, som Esau og især Edom er udset til at spille, nemlig rollen som Israels fjende. Käsemann hævder, at Paulus i sin brug af GT-citaterne ser bort fra disses oprindelige kontekst og kun applicerer dem på Jakobs og Esaus individuelle skæbner.²⁴¹ En sådan forståelse synes dog ikke at passe godt ind i konteksten i Rom 9-11, hvor Paulus både fokuserer på individuelle jøders skæbne og på det jødiske folk som helhed. GT-citaterne er med til at understrege dette fokus, idet de både omhandler patriarkerne som enkeltindivider og som repræsentanter for det udvalgte folk. Paulus har formentlig benyttet disse GT-citater af netop denne grund.

V. 14-23: Indvending: Er der uretfærdighed hos Gud?

v. 14-18: Gud er fri til at vise nåde

Paulus tager i dette afsnit en vægtig indvending op: Hvordan kan Gud være retfærdig, når han udvælger uden skelen til menneskers og nationers fortjenester? Paulus afviser skarpt, at der skulle være tale om uretfærdighed hos Gud. Dette begrundes (γὰρ) han med Guds ord til Moses fra Ex 33,19. Gud er fri til at vise nåde mod, hvem han vil. Der er intet uden for Gud selv, som kan forpligte ham til at vise nåde. Atter er det værd at lægge mærke til den kontekst, som GT-citatet er taget fra. Moses har bedt Herren om et bevis på, at han vil følges med israelitterne under ørkenvandringen. Moses vil have vished om, at det jødiske folk virkelig er blevet begunstiget af Herren frem for alle andre folk på jorden. Som svar lover Herren, at han vil lade al sin ”herlighed” (δόξα) gå forbi Moses, og derefter udtaler han ordene, som Paulus citerer i v. 15. I den gammeltestamentlige kontekst er udsagnet udelukkende positivt ment. Guds frihed til at vise nåde er ikke en vilkårlighedens frihed, som indebærer, at han viser nåde mod nogle, mens der er andre, som han ikke ønsker at være nådig overfor. I v. 16 konkluderer (ἄρα οὖν) Paulus på v. 15: Når Gud er fri til at vise nåde mod, hvem han vil, kan udvælgelsen ikke afhænge af menneskelige fortjenester. Modtagelsen af Guds nåde afhænger hverken af et menneskes indre ønske (θέλοντος) eller den ydre udførelse (τρέχοντος) af dette ønske.²⁴² De patristiske kommentatorer (med undtagelse af den sene Augustin) forstår v. 16 på den måde, at den menneskelige indsats er utilstrækkelig i sig selv uden Guds nåde. Men Paulus synes med de to

²³⁹ DO92

²⁴⁰ Witherington (2004) s. 253

²⁴¹ Käsemann (1982) s. 264

²⁴² Moo (1996) s. 593

participier at beskrive det menneskelige virke i dets totalitet, og dermed udelukker han ethvert menneskeligt bidrag til udvælgelsen.

I v. 17 giver Paulus endnu en begrundelse for, at Gud ikke er uretfærdig. Eksemplet med Faraos viser, at Guds vilje ikke kan hindres af menneskers modstand. Ambrosiaster siger, at Gud i sin forudviden vidste, at Faraos ville forhærde sig. Men frem for at straffe Faraos med det samme lod Gud ham i stedet fortsætte med sin modstand, som Gud kunne bruge til at nå sit mål. Origenes' lignelse om herren og slaverne illustrerer Guds udnyttelse af menneskelig modstand. Den kloge herre kender sine slaver og ved, hvad de hver især er gode til, og disse opgaver sætter han dem til. Hvis slaverne gør oprør og dermed bliver hjemfaldne til straf, vælger herren at straffe den mest forhærdede til skræk og advarsel for resten. Gud ønskede i sin nåde at frelse sit udvalgte folk Israel fra Egyptens undertrykkelse. Faraos modstand fik den konsekvens, at udfrielsen blev endnu mere spektakulær, end den ellers ville have været, og dermed blev kendskabet til Israels Gud udbredt.²⁴³ Som Witherington skriver, er Faraos forhærdelse blot et "biprodukt" af Guds indgriben til Israels frelse og ikke et mål i sig selv.²⁴⁴ Dermed har vi en klar parallel til Israels forhærdelse på Paulus' tid. Der er nemlig tale om en midlertidig forhærdelse, som har til hensigt, at hedningerne skal indlemmes i Guds udvalgte folk (Rom 11,11.25). Ligesom Gud i sin tid tog højde for Faraos modstand og udnyttede den til sit formål, sådan har han også på Paulus' tid udnyttet det jødiske folks vantro til at række frelsen til hedningerne. Kirkefædrene siger samstemmigt, at Guds forhærdelse af Faraos var betinget af dennes egen forhærdelse (jf. Ex 7,13.22; 8,11.15.28; 9,34-35). Der er således en væsentlig forskel mellem Guds forbarmende gerning og forhærdende gerning. Som vi så i v. 15-16, er Guds nåde ikke betinget af menneskelige fortjenester. Forhærdelsen er derimod betinget af menneskers modstand mod Gud. Dette fremgår også tydeligt i forhold til jødernes forhærdelse. Paulus siger, at de blev brækket af det sande oliventræ pga. deres vantro (Rom 11,20). Man kan se en parallel til forhærdelsen i Rom 1,18-32, hvor Paulus skriver, at Guds prisgivelse af hedningerne til synd var betinget af deres forudgående afgudsdyrkelse. Når Paulus i v. 18 konkluderer på eksemplet med Faraos, hævder han Guds ret til både at vise nåde og til at forhærde. Men de to udsagn i v. 18 befinder sig ikke på det samme plan. Som Cranfield rigtigt siger, er "nåde" nøgleordet for hele diskussionen i kap. 9-11²⁴⁵, og v. 18 skal forstås i lyset af v. 15.²⁴⁶ Der er ikke to modsatrettede viljer i Gud, én der viser nåde og én, der forhærder. Der er kun én og samme nådige vilje. Men den ene vilje forårsager meget forskellige virkninger i de to eksempler, som Paulus har givet i hhv. v. 15 og v. 17. Origenes sammenligner Guds virke med regnen, der i sig selv er god, men som får

²⁴³ Moo (1996) s. 595-596

²⁴⁴ Witherington (2004) s. 256

²⁴⁵ Cranfield (1983) s. 448

²⁴⁶ Ibid. s. 484

både nyttige planter og ukrudt til at vokse frem. Guds overbærenhed med Farao førte således til, at Farao blev mere og mere forhærdet og dermed mere hjemfalden til straf.

Origenes' og Ambrosiasters forsøg på at tilskrive en fiktiv kritiker af Paulus hhv. v. 14-19 (med undtagelse af $\mu\eta\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron$ i v. 14) og v. 18 er temmelig fantasifulde og må selvfølgelig afvises. Paulus' flittige brug af retoriske spørgsmål (f.eks. i v. 14: $\tau\acute{\iota}\ \omicron\upsilon\breve{\nu}\ \xi\rho\omicron\upsilon\breve{\mu}\epsilon\nu$; $\mu\eta\ \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha\ \pi\alpha\rho\grave{\alpha}\ \tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$;) og introduktionen af en kritiker i v. 19 ($\epsilon\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \mu\omicron\iota\ \omicron\upsilon\breve{\nu}$) kan have forledt dem til at tro, at det ikke er Paulus selv, der giver udtryk for sin mening i disse vers. En sådan udlægning af versene har formentlig været til kærkommen hjælp i deres forsvar for viljens frihed. Men $\mu\eta\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron$ efterfølges altid af en begrundelse for den afvisning, som disse ord udtrykker, og det er også tilfældet her ($\tau\tilde{\omega}\ \mu\omega\upsilon\breve{\sigma}\epsilon\acute{\iota}\ \gamma\grave{\alpha}\rho\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$, osv.). Origenes medgiver selv, at Paulus står bag $\mu\eta\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron$, og følgelig må den efterfølgende begrundelse også være Paulus' egen. Der er ligeledes intet, der tyder på, at v. 18 ikke skulle udtrykke Paulus' eget standpunkt. Tværtimod er v. 18 Paulus' konklusion ($\acute{\alpha}\rho\alpha\ \omicron\upsilon\breve{\nu}$) på GT-citatet om Farao i v. 17.

v. 19-23: Anden indvending: Hvem kan stå Guds vilje imod?

I v. 19 introducerer Paulus en fiktiv modstander, som gør indsigelse mod den tilsyneladende vilkårlighed i Guds handlemåde. Hvordan kan Gud stille genstridige mennesker til ansvar for deres handlinger, når han selv forhærder dem? Dertil svarer Paulus i v. 20, at spørgeren ikke har ret til at svare igen over for Gud. Spørgeren sættes på plads med tiltalen $\tilde{\omega}\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\epsilon$, som gør opmærksom på den dybe afstand mellem menneske og Gud. Men som Cranfield gør opmærksom på, indebærer denne afstand ikke, at Gud har ret til at handle med mennesket, som han lyster:

But to assume that his [Paul's] intention is to assert the absolute right of an indeterminate divine will over the creature is to ignore the tenor of the argument of chapters 9 to 11, not to mention the evidence of the rest of the epistle.²⁴⁷

Som vi har set, er Guds nåde fortegnet for denne diskussion, og det gælder også her. Men pottemageren har ret til at bruge sit ler på den måde, som han finder mest formålstjenlig i forhold til at nå sine mål med det. I den gammeltestamentlige kontekst, som pottemager-billedet stammer fra (Jer 18,1-17; Es 29,16; 45,9), er det tydeligt, pottemagerens formning af leret til forskellige kar ikke er en vilkårlig proces. Lerets beskaffenhed spiller en afgørende rolle. I Jer 18 sammenligner Herren sig selv med en pottemager, og Israel er leret i hans hånd. Han beder indtrængende Israels folk om at omvende sig, sådan at han ikke behøver bringe ulykke over det. Hvis leret så at sige makker ret, vil han ikke være nødsaget til at ødelægge det kar, han var i gang med at lave, og starte forfra. Richard B. Hays har med rette understreget vigtigheden af at opfange Paulus' referencer til GT og den kontekst, hvorfra de stammer:

²⁴⁷ Cranfield (1983) s. 490

Thus the allusion to Jeremiah 18 in 9:20-21, like other allusions and echoes earlier in the text, anticipates the resolution of Paul's argument in Romans 11. The reader who recognizes the allusion will not slip into the error of reading 9:14-29 as an excursus on the doctrine of predestination of individuals to salvation or damnation, but the prophetic subtexts keep the concern with which the chapter began – the fate of Israel – sharply in focus.²⁴⁸

Chrysostomos understreger vigtigheden af at forstå pottemagerbilledets *tertium comparationis*, sådan at man undgår den konklusion, at det er Gud, som suverænt former mennesker til frelse og fortabelse, uden at den menneskelige vilje spiller nogen rolle. Han anser billedets pointe for at være, at mennesker ikke skal stille kritiske spørgsmål til prædestinationen, men i stedet tøjle nysgerrigheden efter at få indsigt i Guds skjulte råd. Man fornemmer, at Chrysostomos selv ikke er helt overbevist om sin tolkning, og han er åben over for en mere ligefrem forståelse af pottemagerbilledet, så længe pottemagerens formning af karrene ikke anses for at være vilkårlig og i modstrid med viljens frihed. Chrysostomos' første tolkning kan ikke forsvares. Paulus taler tydeligvis om Guds ret til at bruge mennesker (og nationer) på en måde, som tjener hans frelseshistoriske formål. Men denne ret medfører ikke en vilkårlighed i Guds handlemåde, eftersom det netop er Guds nådige vilje, der står bag.

I v. 21 spørger Paulus retorisk, om pottemageren ikke har ret til at forme kar til både ære (εἰς τιμὴν) og vanære (εἰς ἀτιμίαν). Det er værd at bemærke, at Paulus ikke siger εἰς ἀπώλειαν, men netop εἰς ἀτιμίαν.²⁴⁹ Sætningskonstruktionen i v. 22-23 er ufuldstændig. V. 22 begynder med en protasis, men den følges ikke op med en apodosis. Dette udgør dog ikke en stor vanskelighed for fortolkningen. Det er klart nok, at Paulus underforstår en apodosis i stil med "hvad vil du så sige?".²⁵⁰ Betingelsen i protasis-sætningen skal opfattes som opfyldt. Brugen af det adversative δὲ frem for ἄρα eller οὖν viser, at Paulus ikke ser pottemagerbilledet fra de foregående vers som fuldt ud dækkende for Guds handlemåde.²⁵¹ Det er omdiskuteret, hvorvidt participiet θέλων skal forstås kausalt eller koncessivt. Witherington argumenterer af indholdsmæssige grunde for en koncessiv betydning.²⁵² Det er efter hans opfattelse svært at se, hvordan Guds ønske om at vise vrede kan være årsagen til, at han bærer over med vredens kar. Den koncessive forståelse giver iflg. Witherington bedre mening, eftersom Gud da bærer over med vredens kar, skønt han egentlig ønskede at vise sin vrede. Cranfield, Moo og Käsemann argumenter for den kausale forståelse ud fra både syntaktiske og indholdsmæssige grunde.²⁵³ Cranfield pointerer bl.a., at parallelismen mellem v. 17 og v. 22 tyder på en kausal betydning. Der er en stor lighed i sprogbrugen mellem de to vers (ἐνδείξωμαι - ἐνδείξασθαι, τὴν δυνάμιν μου - τὸ δυνατόν αὐτοῦ, og διαγγεῖν - γνωρίσαι). Som vi så i v. 17, var Guds

²⁴⁸ Hays (1989) s. 66

²⁴⁹ Cranfield (1983) s. 492

²⁵⁰ Ibid. s. 493

²⁵¹ Ibid. s. 493

²⁵² Witherington (2004) s. 257-258

²⁵³ Cranfield (1983) s. 493-494; Moo (1996) s. 604-606; Käsemann (1982) s. 271

formål med at "oprejse" Farao at vise sin magt og gøre sit navn kendt. Denne teleologiske tankegang ligger efter alt at dømme også bag Paulus' ord om vredens kar i v. 22. Mest taler altså for en kausal forståelse af θέλων. Paulus understreger, at Gud er tålmodig med vredens kar (ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ). I Rom 2,4 fortæller Paulus, at formålet med Guds μακροθυμία er at føre synderen til omvendelse. Dette spiller formentlig også ind her. Gud søger at få vredens kar til at opgive deres modstand, men selv når det ikke sker (som i tilfældet med Farao), kan Gud på en forunderlig måde bruge karrenes modstand til at nå sine mål. Paulus beskriver vredens kar med κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν. Som Cranfield bemærker, er det interessant, at Paulus benytter sig af verbet καταρτίζω og ikke af προκαταρτίζω (jf. 2 Kor 9,5).²⁵⁴ I forhold til nådens kar (σκεύη ἐλέους) benytter han derimod i v. 23 et verbum med et προ-præfiks, nemlig προετοιμάζω. Denne forskel er næppe tilfældig. Nådens kar er på forhånd bestemt til herlighed af Gud, mens vredens kar ikke på forhånd er bestemt til ødelæggelse. Det giver god mening at følge Chrysostomos i hans fortolkning af participiet κατηρτισμένα, som han forstår som medialt.²⁵⁵ Ødelæggelsen af vredens kar er dermed ikke noget, som Gud suverænt har bestemt fra evighed af. Vredens kar er derimod selv ansvarlige for deres skæbne, eftersom de "har forberedt sig selv" til ødelæggelse ved deres egen modvilje mod Gud. ἵνα γνῶρίσῃ i v. 23 hænger sammen med θέλων i v. 22 og fungerer som en infinitiv. Paulus angiver dermed en tredje årsag til, at Gud bar over med vredens kar. Gud ønskede at gøre sin herligheds rigdom over for nådens kar kendt. Det er tydeligt, at denne årsag er den vigtigste. Den beskrives med en ἵνα-sætning og ikke med en infinitiv-konstruktion som de to andre årsager, den udvides med to relativsætninger i (ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν; i v. 23 og hele v. 24), og v. 25-29 omhandler dybest set nådens kar.²⁵⁶ I lyset af Rom 11 er det nærliggende at se v. 22-23 som et billede på den frelseshistoriske udvikling, som Paulus beskriver i det kapitel. Det store flertal af jøder på Paulus' tid har afvist deres Messias og er derfor at betegne som vredens kar. Ligesom Farao spiller de en negativ rolle i Guds plan. Gud brugte i sin tid Farao til at vise sin vrede og magt og til at gøre sit navn kendt. På samme måde har Gud brugt jødernes afvisning af Jesus til at gøre sit navn kendt blandt hedningerne og til at bringe frelsen til dem (Rom 11,11.15.30). Hvis denne tolkning af v. 22-23 er rigtig, skal man passe på med at gøre versene til et slags dogmatisk "locus" om prædestinationen, der beskriver, hvordan Gud til alle tider afgør menneskers frelse og fortabelse. Paulus beskriver formentlig en frelseshistorisk udvikling, som han mener at være vidne til på sin egen tid. Endvidere er det klart, at Paulus ikke anser spørgsmålet om enkeltpersoners frelse og fortabelse for at være afgjort af Gud på forhånd. Paulus skriver ganske vist, at der hviler en forhærdelse over en del af Israel, men denne forhærdelse opfatter han som midlertidig (Rom 11,25). Endvidere er det frelseshistoriske formål med den jødiske afvisning af Jesus ikke, at de skal blive i denne vantro (Rom 11,11).

²⁵⁴ Cranfield (1983) s. 495

²⁵⁵ Witherington (2004) s. 258

²⁵⁶ Cranfield (1983) s. 496

Tværtimod ønsker Paulus ved sin missionsindsats blandt hedninger at gøre sine jødiske landsmænd "misundelige" og derved frelse nogle af dem (Rom 11,13-14). Paulus formaner de hedningekristne i romermenigheden til ikke at tage deres frelse for givet, og han ser det som en reel mulighed, at jøder vil blive podet ind på det ædle oliventræ igen, hvis de omvender sig fra deres vantro (Rom 11,17-24).

I den moderne eksegesi af Paulus' breve er der en klar bevidsthed om, at den paulinske teologi hører til i en bestemt historisk kontekst. I forhold til Rom 9 er det tydeligt, at han ikke skriver en dogmatisk afhandling for sagens egen skyld. Han ønsker at løse interne problemer i romermenigheden mellem hedninge- og jødekristerne. Som vi har set, er kirkefædrene også bevidste om betydningen af den historiske kontekst, men den moderne eksegesi understreger dette stærkere. På dette punkt er der en væsentlig gradsforskel mellem den patristiske og den moderne eksegesi. Den moderne eksegesi kan være en hjælp til at undgå en overdrevent "dogmatisk" læsning af Rom 9, der risikerer at overse, at Paulus i Rom 9-11 beskriver en frelseshistorisk udvikling, der finder sted i hans egen tid, og at han derved søger at afhjælpe problemer internt i romermenigheden.

Kaldelsen af den udvalgte rest (v. 24-29)

I v. 24 identificerer Paulus nådens kar med de Kristus-troende både blandt jøder og hedninger. Sætningen indledes med det relative pronomen οὗς, hvis køn ikke stemmer overens med σκεύη, som er neutrum. Men Paulus bruger pronominet i maskulinum, da karrene symboliserer personer. Paulus understreger, at kaldelsen ikke kun gælder jøder, men også hedninger (οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν). Citaterne fra Hoseas' Bog i v. 25-26 bruges til at vise, at hedningernes inklusion i Guds pagtsfolk hele tiden har været en del af Guds frelsesplan. I v. 27-29 går Paulus over til at beskæftige sig med Israels skæbne (Ἡσαΐας δὲ κρᾶζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ). Paulus' skelnen mellem det "større" og det "mindre" Israel fra v. 6b illustreres med det første citat fra Esajas' Bog i v. 27. Israels folk er talrigt, men det er kun en udvalgt rest (ὑπόλειμμα), der bliver frelst. Citatet i v. 28 er vanskeligt. Det er ikke klart, hvordan συντελῶν καὶ συντέμνων skal forstås. Paulus' pointe med citatet synes at være, at Gud vil gennemføre sin plan og frelse den udvalgte rest. Det tredje citat fra Esajas i v. 29 siger essentielt set det samme som citatet i v. 27. Hvis ikke Gud havde udvalgt sig en rest af nåde, ville det udvalgte folk være blevet udslettet ligesom Sodoma og Gomorra.

Sammenfatning

Paulus ønsker i Rom 9 at vise, at selvom den jødiske afvisning af Jesus kunne tyde på, at Guds plan er slået fejl, er dette ikke tilfældet. Gud har i løbet af GT's frelseshistorie udvalgt enkeltindivider og nationer til at spille forskellige roller i udfoldelsen af sin plan. Dette illustrerer Paulus ved at give en række eksempler fra patriarkfortællingerne og Exodus. Det jødiske folks forhærdelse er ikke kommet som en overraskelse for

Gud, men var tværtimod en del af hans plan. Ved deres afvisning af Jesus er frelsen kommet til hedningerne. Jødernes forhærdelse er kun midlertidig. Paulus' eksempler fra GT viser, at Gud er suveræn, når han fører sine planer igennem. Han udvælger mennesker og nationer til både positive og negative roller. Han udvalgte patriarkerne til at blive det jødiske folks stamfædre uden at skele til deres personlige fortjenester. Han udvalgte Isak frem for Ismael, selvom Ismael var den ældste søn. Han udvalgte Jakob frem for Esau, før tvillingerne overhovedet var født, og selvom Esau blev født først. Guds nåde er ikke bundet. Han er fri til at vise nåde mod, hvem han vil. Når Gud forhærder Faraos, skal dette ikke ses som noget vilkårligt. Gud har til hensigt at vise sin magt og gøre sit navn kendt, og dermed er hans mål i sidste ende at vise nåde. Ydermere må beretningens gammeltestamentlige kontekst tages med, hvor det gøres klart, at Faraos også forhærdede sig selv. Der var dermed ikke tale om en unilateral handling fra Guds side. Faraos forhærdelse udgør en klar parallel til Israels forhærdelse. Som et resultat af Israels forhærdelse er Guds navn blevet kendt blandt hedningerne. Når Paulus' taler om udvælgelse og forhærdelse i denne sammenhæng, udtaler han sig ikke om enkeltindividets frelse og fortabelse.

Konklusion

Den patristiske eksegeese af Romerbrevets niende kapitel er dybt præget af diskussionen om viljens frihed. Det er et magtpåliggende for både Origenes, Ambrosiaster, Chrysostomos og den unge Augustin at vise, at Paulus' ord om den guddommelige udvælgelse i dette kapitel ikke er i modstrid med idéen om den frie vilje. Deres vigtigste fortolkningsmæssige greb i eksegesen af Rom 9 er forestillingen om Guds forudviden. Gud kan, fordi han besidder en ufejlbarlig viden om det, som skal ske i fremtiden, vide, hvem der vil tage imod hans nådige kald til frelse. Kirkefædrene undgår dermed, at prædestinationen bliver kendetegnet ved vilkårlighed. De er således ude i et forsvar for Guds retfærdighed. Prædestinationen indebærer ikke, at Gud fra evighed af har forudbestemt, hvem der frelses. Men han ved på forhånd, hvem der bliver det. Det, som Gud forud har bestemt, er, at enhver, som omvender sig og tror på Kristus, vil modtage frelsen som gave. Den modne Augustin foretager et radikalt oprør med denne forståelse af prædestinationen og med forestillingen om viljens frihed. Hans eksegetiske arbejde med Rom 9 fører ham til den konklusion, at den paulinske lære ikke kan forenes med denne forestilling. Hvis et menneske skal frelses, må Gud suverænt gribe ind og omskabe dets vilje, som er bundet til synden. Gud har forudbestemt nogle mennesker til frelse, mens han har undladt at skænke sin nåde til andre. Det synes ikke så meget at have været nogle bestemte eksegetiske argumenter, som fik Augustin til at ændre sin tolkning af Rom 9, men snarere en frygt for, at idéen om udvælgelse på baggrund af forudviden indebærer en skjult gerningsretfærdighed.

De patristiske fortolkere kan berige den moderne eksegeese på mange måder. Deres udlægning af Rom 9 beviser til fulde deres eksegetiske evner. Selvom de tilhører en svunden tid, er de påfaldende moderne i deres optagethed af Romerbrevets historiske kontekst, affattelsessituationen, Paulus' brug af retoriske virkemidler, m.m. Men de adskiller sig selvfølgelig også på vigtige punkter fra en moderne eksegeese. De er f.eks. ikke blege for at inddrage skriftsteder fra helt andre kontekster end den foreliggende til at oplyse deres eksegeese. Man kan også mene, at introduktionen af Guds forudviden som et fortolkningsmæssigt greb i Rom 9 mangler dækning i den paulinske tekst. Når det er sagt, må det samtidig tilføjes, at kirkefædrene gør ret i ikke at behandle Rom 9 som en isoleret tekst. Rom 9 kan ikke forstås uden reference til kap. 10 og 11, og kapitlet har også klare forbindelseslinjer til resten af brevet. Den modne Augustins fortolkning af Rom 9 har haft den uheldige konsekvens, at kapitlet er blevet opfattet som en isoleret afhandling om prædestinationen. Dette var tydeligvis ikke Augustins hensigt.

Vi har i opgavens detaileksegetiske del set, at Paulus' beskrivelse af udvælgelse i GT skal forstås ud fra et frelseshistorisk perspektiv. Paulus forklarer, hvordan Gud på forskellige tidspunkter i historiens løb har udvalgt individer og nationer til at spille bestemte roller i udfoldelsen af sin frelsesplan. Denne form for udvælgelse siger ikke nødvendigvis noget om enkeltindviders frelse og fortabelse. Dermed er det også

klart, at Paulus i Rom 9 ikke udtaler sig om viljens muligheder eller begrænsninger i forhold til at modtage frelsen. Det er derfor ikke rigtigt, når det hævdes, at Augustin var den eneste blandt kirkefædrene, som fortolkede Rom 9 rigtigt og var villig til at acceptere kapitlets implikationer for synet på viljen og prædestinationen.

Abstract

The discussion about the freedom of the human will has been raging since antiquity and it has also been a debated issue in recent years. In Christian theology this debate takes a particular shape as it must take the notion of a God involved in human affairs into account. What is the relation between God and man in the process of salvation? Does divine predestination of humans to salvation entail a denial of human freedom?

The subject of this thesis is the patristic exegesis of the ninth chapter of Paul's Letter to the Romans. During the history of biblical interpretation this chapter has been of utmost importance in the theological discussion of the relationship between divine predestination and human freedom. The main part of this thesis consists of an examination of the patristic reception of Romans 9 in the commentaries and homilies of Origen, Ambrosiaster, John Chrysostom and Augustine. A special emphasis is placed on how these early Christian writers view the implications of Romans 9 for the doctrines of predestination and free will. The examination shows a remarkable similarity in the exegesis of Origen, Ambrosiaster, John Chrysostom and the young Augustine. They all emphasize that Romans 9 should not be understood as denying the freedom of man. Instead they appeal to divine foreknowledge of the free human response to grace as the basis of predestination. Divine election is thus not unconditional. Thereby the patristic exegetes ensure both the justice of God in election and human responsibility. The thesis further shows that Augustine felt compelled to change his views regarding the exegesis of Romans 9 and thereby introduced a new way of construing this chapter. The late Augustine rejects divine foreknowledge of the free human response to grace as an interpretative strategy, which in turn leads to a rejection of human freedom in matters of salvation and of election being conditional on human merits of any kind.

The second part of the thesis consists of an exegesis of Romans 9 using both modern and patristic commentaries on the chapter. It is argued that the patristic exegesis still can be relevant today and that their refusal (with the exception of the late Augustine) to construe Romans 9 in terms of an unconditional predestination probably is sound. It is suggested that the notion of election for salvation-historical purposes might provide a better framework for the exegesis of the Pauline text.

Litteraturliste

Kilder

Bray, Gerald L. (red.). 1998. *Ancient Christian Commentary on Scripture – Romans (New Testament VI)*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, s. 235-260 (26 s.) **(ACCS 6)**

Origenes

Görgemanns, Herwig og Heinrich Karpp (red. og overs.). 1985. *Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s. 462-561 (100 s.) **(De Principiis)**

Roberts, Alexander og James Donaldson (red.). 1979 [1885]. *The Ante-Nicene Fathers vol. IV: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodianus; Origen, Parts First and Second*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, s. 239-382 (144 s.) **(ANF 4)**

Scheck, Thomas P. 2001. *Origen: Commentary on the Epistle to the Romans, Books 1-5*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, s. 53-59; 303-328 (33 s.) **(Commentarii in epistulam ad Romanos)**

Scheck, Thomas P. 2002. *Origen: Commentary on the Epistle to the Romans, Books 6-10*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, s. 60-190 (131 s.) **(Commentarii in epistulam ad Romanos)**

Ambrosiaster

Bray, Gerald L. (overs.). 2009. *Ambrosiaster – Commentaries on Romans and 1-2 Corinthians*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, s. 1-118 (118 s.) **(Romans)**

Souter, Alexander (red.). 1908. *Pseudo-Augustini Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*. Wien: Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis, s. 35-36; 127-128 (4 s.) **(Quaestiones Veteris et Novi Testamenti)**

Johannes Chrysostomos

Thesaurus Linguae Graecae (via Det Kongelige Bibliotek - fjernadgang.kb.dk): Johannes Chrysostomus: In epistulam ad Romanos (homiliae 1-32) **(TLG)**

Schaff, Philip (red.). 1978 [1889]. *The Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, vol. X: St. Chrysostom: Homilies on St. Matthew*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, s. 491-497 (7 s.) **(NPNF 10)**

Schaff, Philip (red.). 1979 [1888]. *The Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, vol. XI: St. Chrysostom: Homilies on Acts and Romans*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, s. 335-564 (230 s.) **(NPNF 11)**

Augustin

Burleigh, J.H.S. (overs.). 1953. *Augustine: Earlier Writings*. Philadelphia: The Westminster Press, s. 370-406 (37 s.)

Damsholt, Torben (overs.). 1998. *Augustins Bekendelser*. København: Sankt Ansgars Forlag, s. 60; 115-156; 279-280 (45 s.)

Damsholt, Torben (overs.). 2000. *Augustins filosofiske dialoger, bind 2. Enetaler. Sjælens udødelighed. Sjælens omfang*. Frederiksberg: Forlaget ANIS, s. 11-35 (25 s.)

Damsholt, Torben (overs.). 2002. *Augustins filosofiske dialoger, bind 3. Den frie vilje. Læreren*. Frederiksberg: Forlaget ANIS, s. 13-83 (71 s.)

Damsholt, Torben (overs.). 2004. *Augustins småskrifter om troen, bind 1. Den sande religion. Nyttens af at tro. Troen og trosbekendelsen. Troen på ting man ikke ser*. Frederiksberg: Forlaget ANIS, s. 13-79 (67 s.)

Damsholt, Torben (overs.). 2005. *Augustins småskrifter om troen, bind 2. Kristendomsundervisning for begyndere. Tro, håb og kærlighed – en håndbog*. Frederiksberg: Forlaget ANIS, s. 61-128 (68 s.)

Haystrup, Helge (overs.). 2011. *Om Ånden og Bogstaven*. Fredericia: Forlaget Credo, s. 7-84 (78 s.)

Hill, Edmund (overs.). 2006. *On Genesis: A Refutation of the Manichees. Unfinished Literal Commentary on Genesis. The Literal Meaning of Genesis*. New York: New City Press, s. 39-102; 301-323 (87 s.)

Landes, Paula Fredriksen (overs.). 1982. *Augustine on Romans: Propositions from the Epistle to the Romans, Unfinished Commentary on the Epistle to the Romans*. Chico, California: Scholars Press, s. 2-89 (88 s.) **(Expos. prop. Rom.) (Expos. Rom. inch.)**

Mutzenbecher, Almut (red.). 1970. *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus*, Corpus Christianorum, Series Latina, 44. Turnhout: Brepols, s. 7-56 (50 s.) **(Ad Simplicianum)**

Mutzenbecher, Almut (red.). 1975. *De diversis quaestionibus LXXXIII*, Corpus Christianorum, Series Latina, 44A. Turnhout: Brepols, s. 174-183 (10 s.) **(De div. quaest. LXXXIII)**

Schaff, Philip (red.). 1978 [1887]. *The Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, vol. V: St. Augustine: Writings against the Pelagians*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, s. 15-78; 468-552 (149 s.) **(NPNF 5)**

Schaff, Philip (red.). 1979 [1887]. *The Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, vol. IV: St. Augustine: The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, s. 95-107; 113-124 (25 s.) **(NPNF 4)**

Sekundærlitteratur

Ayres, Lewis. 2011. Augustine. I: *The Blackwell Companion to Paul*. Udg. af Stephen Westerholm. Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing Ltd. s. 345-360 (16 s.)

Babcock, William S. 1979. Augustine's Interpretation of Romans (A.D. 394-396). *Augustinian Studies* 10, s. 55-74 (20 s.)

Bray, Gerald L. 2005. Ambrosiaster. I: *Reading Romans through the Centuries*. Udg. af Jeffrey P. Greenman og Timothy Larsen. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press. s. 21-38 (18 s.)

Bright, Pamela. 2005. Augustine. I: *Reading Romans through the Centuries*. Udg. af Jeffrey P. Greenman og Timothy Larsen. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press. s. 59-80 (22 s.)

Clements, Ruth. 2005. Origen's Readings of Romans in *Peri Archon: (Re)Constructing Paul*. I: *Early Patristic Readings of Romans*. Udg. af Kathy L. Gaca og L.L. Welborn. New York: T & T Clark. s. 159-179 (21 s.)

Cranfield, C.E.B. 1983. *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to the Romans, vol. II (Romans IX-XVI)*. Edinburgh: T & T Clark, s. 445-503 (59 s.)

Gorday, Peter. 1983. *Principles of Patristic Exegesis - Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine*. New York: The Edwin Mellen Press, s. 1-242 (242 s.)

Gorday, Peter J. 1990. Paulus Origenianus: The Economic Interpretation of Paul in Origen and Gregory of Nyssa. I: *Paul and the Legacies of Paul*. Udg. af William S. Babcock. Dallas, Texas: Southern Methodist University Press, s. 141-163 (23 s.)

Gorday, Peter. 2005. A Response: Origen's Christian Platonist Readings of Romans. I: *Early Patristic Readings of Romans*. Udg. af Kathy L. Gaca og L.L. Welborn. New York: T & T Clark. s. 180-183 (4 s.)

- Hall, Christopher A. 2005. John Chrysostom. I: *Reading Romans through the Centuries*. Udg. af Jeffrey P. Greenman og Timothy Larsen. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press. s. 39-57 (19 s.)
- Hall, Christopher A. 2011. Chrysostom. I: *The Blackwell Companion to Paul*. Udg. af Stephen Westerholm. Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing Ltd. s. 330-344 (15 s.)
- Hays, Richard B. 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, s. 34-83 (50 s.)
- Holm, Bo Kristian og Else Marie Wiberg Pedersen. 2006. Indledning. I: *Nåden og den frie vilje*. Udg. af Bo Kristian Holm og Else Marie Wiberg Pedersen. København: Forlaget ANIS. s. 9-37 (29 s.)
- Jacobsen, Anders-Christian. 2006. Frihed og forsyn i Origenes' teologi. I: *Nåden og den frie vilje*. Udg. af Bo Kristian Holm og Else Marie Wiberg Pedersen. København: Forlaget ANIS. s. 39-64 (26 s.)
- Kalantzis, George. 2013. "The Voice So Dear to Me": Themes from Romans in Theodore, Chrysostom, and Theodoret. I: *Greek Patristic and Eastern Orthodox Interpretations of Romans*. Udg. af Daniel Patte og Vasile Mihoc. London: Bloomsbury T & T Clark. s. 83-102 (20 s.)
- Karfíková, Lenka. 2012. *Grace and the Will According to Augustine*. Leiden: Brill Academic Publishers, s. 1-430 (430 sider)
- Käsemann, Ernst. 1982 [1973]. *Commentary on Romans*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., s. 256-276 (21 s.)
- Kelly, J.N.D. 1977. *Early Christian Doctrines*. London: A & C Black, s. 163-188 (26 s.)
- Mihoc, Vasile. 2013. Paul and the Jews According to John Chrysostom's Commentary on Romans 9-11. I: *Greek Patristic and Eastern Orthodox Interpretations of Romans*. Udg. af Daniel Patte og Vasile Mihoc. London: Bloomsbury T & T Clark. s. 63-82 (20 s.)
- Moo, Douglas J. 1996. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., s. 547-616 (70 s.)
- Pedersen, Else Marie Wiberg. 2006. Sygdom til døden – Augustins lære om nåden og den frie afgørelse. I: *Nåden og den frie vilje*. Udg. af Bo Kristian Holm og Else Marie Wiberg Pedersen. København: Forlaget ANIS. s. 65-89 (25 s.)

Scheck, Thomas P. 2008. *Origen and the History of Justification: The Legacy of Origen's Commentary on Romans*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, s. 86-103 (18 s.)

Souter, Alexander. 1905. *A Study of Ambrosiaster*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1-12; 149-187 (51 s.)

Trakatellis, Demetrios. 2013. Being Transformed: Chrysostom's Exegesis of the Epistle to the Romans. I: *Greek Patristic and Eastern Orthodox Interpretations of Romans*. Udg. af Daniel Patte og Vasile Mihoc. London: Bloomsbury T & T Clark. s. 41-62 (22 s.)

Wan, Sze-kar. 2005. Jews and Gentiles in Origen's *Commentarii in Epistulam Pauli ad Romanos*. I: *Early Patristic Readings of Romans*. Udg. af Kathy L. Gaca og L.L. Welborn. New York: T & T Clark. s. 184-194 (11 s.)

Wetzel, James. 2000. Snares of Truth – Augustine on free will and predestination. I: *Augustine & His Critics*. Udg. af George Lawless og Robert Dodaro. Florence, Kentucky: Routledge. s. 124-141 (18 s.)

Widdicombe, Peter. 2011. Origen. I: *The Blackwell Companion to Paul*. Udg. af Stephen Westerholm. Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing Ltd. s. 316-329 (14 s.)

Wilken, Robert L. 1990. Free Choice and the Divine Will in Greek Christian Commentaries on Paul. I: *Paul and the Legacies of Paul*. Udg. af William S. Babcock. Dallas, Texas: Southern Methodist University Press. s. 123-140 (18 s.)

Williams, A.N. 2007. *The Divine Sense – The Intellect in Patristic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 44-85 (42 s.)

Witherington, Ben. 2004. *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 236-259 (24 s.)

Hjælpebidler

Bauer, Walter og William F. Arndt, F. Wilburt Gingrich, F.W. Danker. 2000. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Third Edition*. Chicago: University of Chicago Press. **(BDAG)**

Wallace, Daniel B. 1996. *Greek Grammar Beyond the Basics*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. **(GGBB)**

Pensum i alt: 2987 sider