

DE

København
Dansk Bibelinstitut

Undertegnede

..... Poul Bo B. Sørensen

der har forfattet nærværende ~~opgave~~ / speciale (streg over)

... ~~Den uundgåelige strid. Luthers hævde af servum arbi-~~
trium i opgøret med Erasmus' lære om liberum arbitrium.
.....

af hvilket et eksemplar arkiveres på Dansk Bibel Institut

A) X giver hermed min tilladelse til at; eller

B) ønsker at blive kontaktet før

der citeres i opgaver / publikationer, dog under den forudsætning,
at forfatterens navn samt afhandlingens titel og årstal opgives.

Der er derimod ikke med denne erklæring givet tilladelse til at
afhandlingen - eller dele deraf - gengives på tryk.

C) ønsker ikke at der citeres fra afhandlingen.

I øvrigt finder lov nr. 158 af 31/5-1961 om ophavsretten til
litterære og kunstneriske værker anvendelse.

..... København den 17 /11 1986..... *Poul Bo B. Sørensen*

Underskrift

Evt. kontaktadresse:

.....

DISPOSITION

Forord	1
1. del: Luther og Erasmus indtil striden bryder ud	5
I Luthers udsagn om viljen 1515-1518	5
A Romerbrevsforelæsningen	5
B Disputatio contra scholasticam theologiam	17
C Disputatio Heidelbergae habita	20
II Luthers og Erasmus' forhold til hinanden indtil striden bryder ud	25
A Erasmus' og Luthers første bekendtskab 1516 til sommeren 1519	25
B Mellemspil	30
C Grænserne drages	36
D Assertio omnium articulorum	41
2. del: De libero arbitrio	46
I Hermeneutiske overvejelser	47
B Teologiens opgave	52
II Antropologien	53
A Homo duplex	53
B Homo post lapsum	55
1 Affekterne	57
C Viljesbegrebet	58
D Dispositio ad gratiam	61
1 Liberum arbitrium og lex triplex	61
2 Liberum arbitrium og quatuor gratiae	64
III Teologien	67
A Iustitia Dei	67
B Praevisio Dei og liberum arbitrium	
Kritik af Luthers necessitasbegreb	69
C Studio homini og reprobatio Dei	72

3. del: De servo arbitrio	74
I Hermeneutiske overvejelser	74
A Cardo rerum	76
B Teologiens assertoriske udtryksmåde	77
1 Andens klarhed	81
2 Skriftens klarhed	84
3 Bekendelsen	91
II Kristologien	93
III Antropologien	98
A Homo theologicus	98
B Homo sine gratia	100
a Caro	101
b Sub regno Satanae	102
c Sub lege	105
C Viljesbegrebet	108
1 Opgøret med læren om dispositio ad gratiam	113
IV Teologien	115
A Deus Deus est	115
B Enheden i Guds praevisio og voluntas	118
C Distinktionen mellem Deus praedicatus og Deus absconditus	121
D Prædestination og eskatologi	128
Sammenfatning	129
Forkortelsesliste	
Litteraturliste	

Forord

Den, som tager sig for at ville undersøge striden mellem Erasmus og Luther om den frie henholdsvis trålbundne vilje, som dette speciale er et første studium af, opdager pludselig at stå et sted, hvorfra han ikke ved, hvorledes han skal komme væk. Omgivelserne fanger. Vejen ud eller en gennemsigtig udredning af problemet om den frie vilje, som det er søgt løst af Erasmus og med ham hele den forudgående og efterfølgende kristne tradition, gives ikke. For teologen er med Luthers tese om viljens trålbundethed uigenkaldeligt sat ind i en virkelighed, som han ikke er herre over, nemlig Guds virkelighed, hvor enhver immanent sikkerhed ikke længere gives. Som korrelat til fortolkerens "no exit" har først Iwand¹ og i tilknytning til ham schwartzwälder² konceptet tesen som det sibboleth, hvor katolsk og luthersk teologi skilles og ikke blot det; men her er skillemærket for om en teologi er *theologia crucis*, som lærer retfærdiggørelse af tro eller er antropologisk teologi, hvormed menes en teologi, som anskuer gudsrelationen fra menneskets egen position, og som har menneskets ansvar for sin egen frelse i centrum. En teologi fra neden kunne man også kalde den.

Til genstand for denne opgaves undersøgelse er viljen hos det naturlige menneske eller mennesket *sine gratia*. Dette tema er valgt, fordi vores hovedinteresse har været at trænge ind i striden mellem Erasmus og Luther, som den udfolder sig i deres stridsskrifter *De libero arbitrio*³ og *De servo arbitrio*⁴. Samstemmende reducerer de heri temaet for striden til at omfatte viljen hos mennesket *sine gratia*. Denne afgrænsning af synsfeltet vil for Erasmus' vedkommende vise sig at være af ganske anden betydning end for Luther på grund af deres forskellige antropologi. Spørgsmålet om, hvad viljen er, besvares ikke uden en bestemmelse af, hvad mennesket er. Vi må derfor, som en væsentlig del af undersøgelsen, sætte viljen ind i dens antropologiske ramme.

Som Grane⁵ gør opmærksom på, er Luthers teologi aldrig partial-

(1) Iwand, Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen für den Glauben, s. 14f.

(2) Schwartzwälder, Sibboleth, s. 14; 56f og Theologia crucis, s. 46f.

(3) Herefter forkortet Dla. (4) Herefter forkortet Dsa.

(5) Grane, Evangeliet for Folket, s. 192.

spørgsmål inden for eksempelvis antropologien⁶; det hele hører sammen. I en anden forstand end hos Luther gælder det samme for Erasmus, og derfor vil vi for begge skrifers vedkommende inddrage et afsnit om forholdet mellem Guds og vores vilje. For Diatribes vedkommende hører sammenfatningen af viljesbegrebet naturligt under det antropologiske afsnit, da viljen er fri i relation til Gud og det alene er Luthers benægtelse af *liberum arbitrium*⁷, der påfører gudsbegrebet vanskeligheder. Hos Luther derimod står Guds vilje i direkte relation til menneskets vilje, hvorfor sammenfatningen af viljesbegrebet forudsætter en redegørelse for denne relation. Vi har dog valgt at foregribe det teologiske hovedafsnits resultater og placere sammenfatningen af viljesbegrebet under dets "naturlige" tilhørsforhold under antropologien.

Anden og især tredje hoveddel udgør opgavens tyngdepunkt; men for at præcisere at striden hører hjemme i en historisk kontekst, som det er af afgørende betydning at forstå, hvis man vil gøre sig håb om at forstå teksterne, er den første del medtaget. Den indeholder for det første en kort gennemgang af de tidligere skrifter, hvori Luther behandler viljesspørgsmålet, og hvorigennem vi har lejlighed til at konstatere tesens integritet i Luthers teologi fra det øjeblik, hvor han endegyldigt har brudt med skolastikken. Således vil vi konstatere, at der ikke siges noget afgørende nyt i Dsa. i forhold til ti år tidligere. For det andet præsenteres det historiske forløb i forholdet mellem Erasmus og Luther, som søger at påvise, at Erasmus' vægring ved at tilslutte sig den reformatoriske bevægelse tvang ham til at skrive mod Luther. Men situationen foreskrev ham dog ikke stridens tema, som vi imidlertid tolker, som Erasmus' personlige redegørelse for, hvorfor han valgte den side han gjorde. Striden er derfor at forstå som den uundgåelige strid.

De fleste nyere bidrag til stridsskrifterne er detailundersøgelser ikke mindst til forståelse af Luthers tese om skriftens klarhed og sontringen mellem *Deus praedicatus* og *Deus absconditus*. Af større bidrag vil jeg nævne McSorleys Luthers Lehre vom unfreien Wille nach seiner Hauptschrift *De servo arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition*. McSorleys metodiske tilgang til undersøgelsen er dels traditionshistorisk og dels økumenisk. I den udformning den

(6) Ifølge Lesowsky, s. XXIX, er viljesspørgsmålet hos Erasmus et delproblem af læren om Gud.

(7) Herefter forkortet LA.

traditionshistoriske undersøgelse har hos McSorley, må det anmærkes, at den i stedet for at være en hjælp til tolkningen er det modsatte. Idet McSorley nemlig går ud fra en traditionsbestemt begrebsbestemmelse undersøger han, hvorledes Luther passer dertil og opdager ikke, at Luthers måde at drive teologi på er en ganske anden end den dialektiske. Bedre er det ikke, at Luther oven i købet bebrejdes ikke at være nogen god skolastiker. Endnu en hindring for forståelsen af Luther, er den økumeniske tilgang i McSorleys opfattelse heraf. Han betegner det som et væsentligt karakteristikum ved økumenisk teologi bag en læresætnings ord at søge anliggendet bag om det, der faktisk siges. Man vil altså ikke blot forstå, hvad Luther har sagt, men man vil gribe bag om ordene og finde en dybere mening. Kan man over for de overdrivelser, man mener at finde i Dsa., altid søge en bagvedliggende mening, da tvinges man ikke til at analysere den foreliggende tekst og opnår derved aldrig at fortolke teksten.

Skønt McSorley indledningsvis anfører, at der ikke er nogen ufor- enelig modsætning mellem retfærdiggørelseslæren og læren om den ufri vilje og betoner, at den er bagsiden af retfærdiggørelseslæren, så får denne erkendelse ingen opmærksomhed i analysen af Dsa. Til drøftelse er hverken den teologiske antropologi eller kristologien. McSorley finder det forsvarliggt alene at behandle Luthers *necessitas*-begreb, og derfor afskærer han sig på forhånd fra en rigtig tolkning, da det hele hænger sammen og ikke kan adskilles uden at blive forkert.

En ganske anden tilgang finder vi hos Schwartzwaller, som især i afhængighed af Iwand fastslår at spørgsmålet om viljen er *cardo rerum* i Luthers teologi overhovedet og er det antropologiske korrelat til retfærdiggørelseslæren. Hvad Luther siger om viljen, ser Schwartzwaller derfor som en nødvendig konsekvens af, at Kristus er Gud *pro nobis* både som frelser og det sted, hvor Gud vil lade sig finde af os. Og i det eksklusive spørgsmål efter Kristus, som Luther stiller i Dsa., går det metafysiske helhedsbillede i stykker, som vil finde det rette forhold mellem Guds vilje og menneskets eksistens i en synergistisk årsagssammenhæng. Denne sikkerhed har Luther ikke. Fordi menneskets frelsesbehov er totalt, er det helt anvist på Kristus. I sin grundige kommentar til Dsa. gennemfører Schwartzwaller sin christomonistiske tolkning⁸. Denne opgaves resultater vil ligge på linje med Schwartz-

(8) Der henvises til Schwartzwaller's bog *Sibboloth*, hvor han kritisk gennemgår alle væsentlige forskningsbidrag til Dsa. fra Theodosius Harnack til McSorley.

willers grundsyn på Luthers skrift.

Man vil måske ved læsningen af denne dogmatiske opgave mene at applikationen af problemstillingen på vor egen tid mangler, for så vidt som Erasmus og Luther ikke konfronteres med nutidige teologiske bidrag til forståelse af problematikken. Bortset fra at en sådan opgave ikke kunne gennemføres forsvarligt uden på baggrund af et studium af i det mindste dette speciales dybde, da forståelsen ikke, om man så må sige, er umiddelbart tilgængelig, så må man erindre sig, at enhver tolkning i sig selv er et udtryk for en nutidig forståelse af temaet. Men ikke blot det. Med Luthers påstand om, at tesen alene er eksegetisk betinget, så udgør tesen en udfordring til nutidens teologi i dobbelt forstand. For det første som en udfordring til eksegesen i form af påstanden om skriftens klarhed. Den historisk kritiske eksegeses stilles altså under tiltale med spørgsmålet om, hvorledes Kristusklarheden, som alene gør hele skriften klar, stemmer overens med den nutidige læsning af GT og NT. Og dogmatikken spørges om, hvorledes dens arbejde er en udfoldelse af skriftens klarhed og det alene. Hvis man ikke kan godtage Luthers hævde af skriftens klarhed følger den anden udfordring, som eksegesen og dogmatikken stilles over for. Man må da besvare, hvorledes man vil undgå at komme under samme anklage som Erasmus, at han ikke forstod skriften, fordi han ikke var oplyst af Anden og dermed ikke kunne se Kristus i skriften uden som eksempel og dommer. At spørgsmålet om skriftens klarhed må løses først, hænger for Luther sammen med at uden konsensus på dette punkt, må man nødvendigvis blive den frie viljes advokat.

Specialeopgavens foreskrevne maximumsgrænse på 100 sider (125 med dispensation) har betydet, at endog væsentlige kildecitater har måttet reduceres til et utilladeligt minimum og læseren må derfor nøjes med kildehenvisninger. Jeg erkender, at læsningen dermed forstyrres, aber nichts dabei.

LUTHER OG ERASMUS INDTIL STRIDEN BRYDER UD

I Luthers udsagn om viljen 1515-1518

A ROMERBREVSFORELÆSNINGEN

Luthers romerbrevsforelæsning danner et godt udgangspunkt for studiet af striden mellem Erasmus og Luther om *liberum arbitrium*. Dels falder den sammen med den første udtalelse om Erasmus fra Luthers side, som vi kender til og dels giver studiet af Romerbrevet Luther lejlighed til indgående at beskæftige sig med den problematik, som de senere skulle strides om. Det har han også gjort tidligere i randbemærkningerne til Lombarden og Augustin samt i salmeforelæsningen 1513-1515, men romerbrevsforelæsningen viser gennembruddet for hans nye forståelse, som han har kæmpet sig frem til i de tidligere skrifter. I sin undersøgelse af disse skrifter påviser Leif Grane, at romerbrevsforelæsningen er det grundlæggende teologiske opgør med hans egen tidligere ockhamistiske tradition¹. Derfor må vi forvente, at der vil være væsentlige overensstemmelser imellem romerbrevsforelæsningen og Dsa., og forholder det sig således, viser forelæsningen, hvor meget af Dsa.'s indhold, der er dybt forankret i Luthers tænkning. Af modsat overbevisning er den katolsk-økumeniske teolog Harry J. McSorley, idet han anser romerbrevsforelæsningen for at være omend andenrangs så dog traditionel skolastik², hvorimod han ikke mener, at Dsa. kan rummes inden for den skolastiske tradition.

Interessen må af pladshensyn koncentrere sig om, hvorvidt mennesket uden Guds nåde har kræfter og vilje til selv at påvirke sin egen

(1) *Contra Gabrielem*, s. 311 f. Luther antyder selv dette opgør i scholien til Rm. 4,7, WA 56, 274,2-11.

(2) *Luthers Lehre vom unfreien Wille*, s. 222.

frelse eller fordømmelse. Eller udtrykt med Luther, hvordan mennesket *per se* er *coram Deo*. Denne synsvinkel er det alt afgørende bestandig at holde sig klar, for gør man ikke det misforstås Luther uundgåeligt.

I glossen til Rm 1,1 sammenfatter Luther, at Romerbrevets hovedsigte er at ødelægge menneskets egen retfærdighed, at gøre synden bekendt og endda at forøge den og dermed vise, at vi har behov for en anden retfærdighed, nemlig Kristi retfærdighed³. Som det vil vise sig hører opgøret med *liberum arbitrium* hjemme i dette centrum af Luthers teologi. Netop fordi det er den samme falske forståelse af begreberne synd og retfærdighed Paulus vender sig imod i Romerbrevet, som Luther finder i sin egen teologiske tradition, så fører tolkningen nødvendigvis til en hård kritik af den skolastiske teologi.

I sin kritik af læren om den frie vilje henter Luther argumenter både fra antropologien og teologien. For at forstå hvad der bevæger ham, vil det derfor være nødvendigt først kort at skitsere den antropologi, hvor læren om den frie vilje hører hjemme. I denne opgave må vi af pladshensyn give afkald på at bedømme, hvorvidt Luther gengiver og vurderer den skolastiske teologi, især ockhamismen og Gabriel Biel, korrekt⁴.

I Rm 8,3⁵ er det læren om, at mennesket ved egne kræfter kan vælge en akt, hvormed det kan elske Gud over alt, Luther afviser som uforstand. Intet menneske kan nemlig opfylde lovens bud, af hvilke budet om at elske Gud over alt er det største; det er Luther og skolastikerne enige om. For nærmere at kunne præcisere hvori afvisningen ligger, må vi fremdrage enkelte centrale begreber. Lovopfyldelsen hindres efter Luthers udsagn af *caro*. Efter sædvanlig skolastisk opfattelse er mennesket inddelt i en *portio maior/superior* eller *spiritus* og en *portio inferior* eller *caro*. Til menneskets højere del hører *ratio* eller *intellectus*, som er fuldkommen, higer mod det himmelske og kan gøre Guds vilje. Kødet derimod består af lavere affekter, som strider imod ånden og er underlagt synden⁶. Foruden *ratio* hører også *voluntas* til den åndelige del, hvis egenskab er, at den af egne kræfter kan tilslutte sig *dictamen rationis*⁷.

(3) WA 56, 3,6-11.

(4) Der henvises til Granes studium i Contra Gabrielem, s. 310-347.

(5) WA 56, 355,1-26.

(6) WA 56, 343,25f; 350,22f; 351,23-352,5.

(7) WA 56, 359,14f.

Paulus giver denne dichotomiske inddeling af mennesket dødsstødet i Romerbrevet, hævder Luther. Mennesket, som det er *in se*, er *caro*⁸. Luther betragter altså mennesket som en helhed og taler i stedet om *totus homo*, hvilket betyder, at også *ratio* og *voluntas* hos det naturlige menneske er underlagt synden.

En teologi, som kan friholde en del af mennesket fra at være underlagt synden, har slet ikke forstået, hvad synd er. Kun den kan anse menneskets natur for at være ubeskadiget efter syndefaldet⁹. Især i en række scholier og corollarier til Rm. 4,7 drøfter Luther indholdet af det paulinske syndsbegreb, efter hvilken alle indesluttet under synd¹⁰. Hele mennesket er i virkeligheden syndigt og vedbliver med at være det også efter dåben¹¹. Derfor kan et menneske aldrig rense synden væk¹² og blive retfærdig ved at gøre gode gerninger, således som skoleteologien til stor skade for teologien har lært af den aristoteliske etik¹³. Synden sammenfatter Luther i begrebet *concupiscentia*, som er selve den indre drift mod det onde og modvilje imod det gode¹⁴. Derfor må Luther tage afstand fra en reduktion af syndsbegrebet, som udelukkende definerer ydre handlinger som synd. Selve de syndige handlinger er blot frugter af den indre *inclinatio ad malum*. Luther kan endda hævde, at mennesket bor i begæret¹⁵. Når hele mennesket er en synder, er det klart, at også *ratio* og *voluntas* er drevet af *concupiscentia*. Hos det naturlige menneske findes der altså ikke nogen del eller habitus, der kan ændre dets rettethed mod det onde. At der i mennesket er en substans som er forskellig fra *caro*, er derfor en vildfarelse¹⁶. Hvor forskellig Luther betragter synden i forhold til skoleteologien viser sig også i synet på menneskets fysiske legeme. I

(8) WA 56, 343,23-25; 350,22-24.

(9) WA 56, 355,12f: "Nec per peccatum Adae vitium naturae incurrimus, sed integri in naturalibus sumus."

(10) WA 56, 287,22f,25ff.

(11) WA 56, 269,27-29: "Ergo sibiipsis et in veritate Iniusti sunt;...Re vera peccatores."; 272,19f.

(12) WA 56, 334,14-335,20.

(13) WA 56, 264,12-15; 273,3-9.

(14) WA 56, 271,7-14: "Peccatum autem ipsa passio <fomes> et concupiscentia siue pronitas ad malum et difficultas ad bonum..."

(15) WA 56, 275,8f: "Si autem cum et in ipsis habitatis".

(16) WA 56, 343,25-27.

skoleteologien er synden knyttet hertil p.gr.a. legemets bundethed til den sanselige verden, hvorimod Luther ganske enkelt anser det fysiske legeme for godt¹⁷. Skal synden lokaliseres, og det gør Luther, ikke fysisk, men åndeligt, så har den plads i det ypperste hos mennesket.

Mennesket synder mere, når det gør gode gerninger, tragter efter visdom og efter at elske og ære Gud, end når det begår åbenlyse synder¹⁸.

Denne tilsyneladende absurde anskuelse hænger sammen med, at Luther ikke taler moralsk eller metafysisk om synden¹⁹. Evnen til i moralsk forstand at erkende, ville og i praksis at udføre gode gerninger fornægter eller betvivler Luther ikke. Blandt andet kommer det til udtryk derved, at han medgiver, at det naturlige menneske gør gode gerninger²⁰. Teologien har blot ingen interesse i at betragte mennesket som sådan. I stedet taler den altid om mennesket *coram Deo*, dvs. i dets relation til Gud²¹. Om en akt i teologisk forstand skal betegnes som *bonus* eller *malus* kan ikke gøres ved at betragte den ydre moralske akt, som netop er det eneste den aristoteliske filosofi hæfter sig ved²². Teologisk bestemmes den derimod som god eller ond, alt efter om den er gjort med henblik på Gud eller ej²³.

Set i dette perspektiv er det naturlige menneske uafvendeligt bestemt til at ville sig selv. Mennesket er *incurvatus in se*²⁴, hvilket får til følge, at det i alt søger sig selv og ikke kan andet. For Luther er denne menneskets rettethed mod sig selv en totalbestemmelse, hvor modsætningen til selvrettetheden er evnen og viljen til at ville

(17) WA 56, 325,2-4: "Natura enim bona est, Sed vitium malum."

(18) WA 56, 325,4-9.

(19) WA 56, 334,14f.

(20) WA 56, 235,5-9; 268,7-10; 289,15f; 355,28-356,4; 395,4-7.

Man kan sige, at det ikke er gerningerne, der er noget galt med, men den brug det uretfærdige menneske gør af dem. Distinktionen mellem det teologiske begreb *caro* og det fysiske legeme er parallel med det formål, med hvilket det naturlige menneske gør gode gerninger og de gode gerninger i sig selv. (21) WA 56, 234,23-235,2.

(22) WA 56, 371,2-4.

(23) WA 56, 355,15-26.

(24) WA 56, 356,4-7: "Quae Curuitas est nunc naturalis ..."

Guds vilje, og, hvad der er det samme, at ville at Gud er Gud²⁵. Synden er med andre ord dybest set afgudereri og et absolut fjendskabsforhold til skaberen.

Eftersom opgøret med den frie vilje ud fra Rm 8,3 også forudsætter kendskab til Luthers lovopfattelse, må vi nærmere fremdrage, hvad Luther siger om det naturlige menneskes forhold til loven. Menneskets forhold til Gud er altid et lovforhold²⁶. I loven har Gud tilkendegivet sin vilje og forpligtet mennesket til at overholde den. Til lovovertrædelse er der knyttet straf. Selv hedningerne, som ikke kendte Moseloven, levede ikke uden loven, thi de havde fået en *lex spiritualis* indpræget i samvittigheden, som de var forpligtet overfor²⁷. I udlægningen af Rm 2,12 overvejer Luther om hedningerne, der lever uden kendskab til Kristus opfylder loven. På det spørgsmål må han i lyset af Rm 2,26f svare bekræftende²⁸. Og da de altså opfylder loven, vil Gud i sin barmhjertighed tilgive dem arvesynden. Allerede i scholien til Rm 2,14 reducerer Luther imidlertid lovopfyldelsen til kun at være partiel, og derfor gør ingen af deres gode gerninger dem fortjent til at modtage nåden. De står altså under synd på lige fod med jøderne²⁹.

Med sin vilje formår mennesket nok at overholde loven i overensstemmelse med dens ydre fordringer, men viljens beskaffenhed viser sig konfronteret med den åndelige lov³⁰, som kræver at overholdelsen sker med en glad og fri vilje³¹. At mennesket gør det gode, er der flere grunde til: Dels af frygt for straffen for lovbrud og ønsket om andres anerkendelse ved at overholde loven. Dels tror man sig i stand til ved lovens hjælp at vinde retfærdighed, fordi man i sin fordærvethed ikke forstår lovens hensigt³². Den første grund er så at sige det udefra

(25) WA 56, 216,24-217,7;356,18-357,26: "...Ita Natura econtra seipsam statuit in locum omnium et in locum etiam Dei solumque ea querit, que sua sunt, non que Dei. Ideo Idolum est ipsa sibi primum et maximum..." Den vilje derimod, som er omskabt af nåden, er konform med Guds vilje uanset, hvad Gud vil, "quod Carni ex viribus suis est impossibile.", 357,25f.

(26) WA 56, 22,17.

(27) WA 56, 197,15-22.

(28) WA 56, 198,8-199,4.

(29) WA 56, 202,15-33. Se Grane, a.o.f., 330-332.

(30) WA 56, 264,31-34.

(31) WA 56, 205,3-7;253,25-31.

(32) WA 56, 235,3-9;275,17-24.

kommende pres, som tvinger viljen til at gøre gode gerninger. Havde viljen ikke dette at tage hensyn til, men stod fri, ville den aldrig gøre det gode³³. Når Luther hævder, at mennesket i virkeligheden har en *noluntas* må det forstås i denne sammenhæng³⁴. Stillet under tvang udfører den nok lovens gerninger, men kun hadefuldt³⁵. Imidlertid udfører det kødelige menneske ikke udelukkende lovens gerninger modstræbende, da det nemlig i sin indadvendthed udnytter loven til at vinde sig selv retfærdighed. Og det er denne bestræbelse, af Luther kaldet *prudentia carnis*, der i virkeligheden gemmer sig bag de mange skolastiske begreber og læresætninger, han kritiserer.

Hvis ikke mennesket kan vinde retfærdighed ved loven, hvad er da lovens opgave? En dobbelt svarer Luther. Dels skal den ved sine krav føre mennesket til erkendelse af, at det er en synder. I mødet mellem loven og menneskets vilje konfronteres viljen nemlig med påbud, som står dens indre higen imod. Loven stiller menneskets selvsøgende vilje over for kravet om at elske Gud og næsten, hvad viljen ikke vil og afslører derved kødets afmagt. Dels er lovens opgave at forøge synden i mennesket, idet egenviljens reaktion på at være underlagt en andens vilje, nemlig Guds, er foragt for loven, hvorfor den fortsætter med at søge sig selv³⁶. Lovens opgave er således at gøre mennesket bekendt med, hvem det er *coram Deo* og dermed afsløre at selv dets mest ihærdige forsøg på at handle godt, er synd. Da det ikke heller af sig selv er i stand til at erkende denne tilstand³⁷, kan Luther følgelig hævde, at synden først opstår, når loven åbenbarer, hvad der kræves for at blive retfærdig ved gerninger³⁸.

Loven har altså den positive af Gud virkede opgave at vise, hvem mennesket er i dets position over for Ham, og at selv de bedste gerninger er syndige. Har mennesket imidlertid ikke fået denne erkendelse, så holder loven det fanget, *captivum*, i synden³⁹. Den eneste mulighed for at få synden fjernet er, at det kødelige menneske dør⁴⁰. Dør viljen ikke, er den *servum sub peccato*.

(33) WA 56, 279,16-21.

(34) WA 56, 345,6-9.

(35) WA 56, 206,29-34.

(36) WA 56, 56,12-24.

(37) WA 56, 68,5-8; 229,24f.

(38) WA 56, 65,17-20.

(39) WA 56, 328,27-329,23.

(40) WA 56, 335,5-25.

Efter at vi nu har konstateret, hvad Luther forstår ved de paulinske begreber *caro*, *peccatum*, *voluntas* og *lex*, er der skabt grundlag for nærmere at bestemme, hvori Luthers afvisning af *liberum arbitrium* består.

Luther vender sig imod, at mennesket ved hjælp af sine egne kræfter, dvs. ved en naturlig viljesevne kan *elicere actum diligendi Deum super omnia*. At påstå noget sådant afslører, at man slet ikke har forstået, af hvilken art mennesket efter syndefaldet er. Hele mennesket er underlagt synden, og i den position kan mennesket kun elske sig selv og har derved gjort sig selv til afgud⁴¹.

Afvisningens positive udgangspunkt er, at retfærdigheden *coram Deo* skænkes ved tro på Kristus. Den troende er ikke retfærdig i sig selv, men fordi Gud anser ham for at være det, idet Han ser bort fra, hvad mennesket er *in se*⁴². Guds *reputatio* er samtidig en skabende akt, hvor netop det, som *naturaliter* hader Guds lov og vil sit eget gode, nyskabes, så viljen nu er konform med Guds vilje og kæmper mod det gamle menneske, der stadig bor i det hele menneske. Når retfærdigheden ligger *extrinsece*, er viljen altså i det hele taget sat ud af spillet. Det negative udgangspunkt er Paulus' afvisning af, at retfærdigheden kan vindes ved at opfylde loven⁴³. Fronten er Biels lære om, at mennesket af egne kræfter kan elske Gud over alt, der dog indfører den distinktion, at det kan lade sig gøre *secundum substantiam facti*, hvilket vil sige efter lovens ordlyd, mens kærligheden *ad intentionem legislatoris* ikke er mulig uden nåden. For at kærligheden skal være fortjenstfuld må den være gjort i overensstemmelse med lovgiverens intention⁴⁴. Luthers afvisning af denne lære griber fat om selve den antropologiske misforståelse, at mennesket, hvis det skal kunne elske Gud (og det må det kunne, når det er befalet i loven), må have en fornuft, som kan erkende, hvad der er godt, og en vilje, som kan tilslutte sig erkendelsen. Denne forudsætning er bare ikke til stede efter syndefaldet. Viljen er bundet til at søge sig selv, og af den grund er frihed i betydningen valgfrihed mellem Gud/ det gode og mennesket selv/det gode en illusion.

Man har diskuteret, om det, at mennesket er tilfangetaget under synden, betyder, at det dog er frit til at synde. Har man forstået, at

(41) WA 56, 178,4-6; 357,2-6.

(42) WA 56, 22,24-29;268,31-269,4.

(43) Rm 3,20. WA 56, 67,18-22;197,7f.

(44) Se Grane, a.o.f., s. 188-190.

Luther ikke i ordets teologiske betydning forstår synd i moralsk forstand, giver det imidlertid ingen mening at anligge den slags betragtninger. Viljen er jo netop bundet til at ville sig selv, hvilket er *ipsum peccatum*. Sig selv vil viljen gerne, og derfor synder synderen villigt⁴⁵.

Imod slutningen af forelæsningen i scholien til kap. 14,1 vender Luther tilbage til læren om *liberum arbitrium*, som forudsætning for den skolastiske lære om *bona intentio* og *facere quod in se est*. Begrundelsen er den samme, som vi mødte i Rm 8,3, og vi behøver derfor ikke gentage argumentationen. Interessant at bemærke er dog, hvilken rolle Luther tillægger selve læresætningen. Da både læren om *bona intentio* og *facere quod in se est* har læren om *liberum arbitrium* som forudsætning, får læren i virkeligheden funktionen at stimulere viljens lyst til at synde, dvs. at søge sig selv og forøge hovmodet i stedet for at fremme guds frygt⁴⁶. Læren dogmatiserer så at sige menneskets *securitas*. I dette hovmod står man endog ikke tilbage for at beskyldte Gud for at tvinge mennesket til at synde og forvandle Ham til nådens sikkerhedsleverandør, nemlig som Ham, der leverer den resterende retfærdighed, når mennesket har gjort sit. Gud er her forvandlet til *Deus ex machina*, og dermed har viljen fuldført sin inderste higen: at der ikke skal være nogen Gud.

Angrebet på *facere quod in se est*-læren bibringer også en afklaring på den let misforståelige opfattelse, at Luthers forkastelse af den fri vilje skulle indebære en negligerende af en menneskelig *voluntas* overhovedet. Tværtimod karakteriserer Luther det naturlige menneskes handlinger som villige viljeshandlinger, der ikke er pålagt tvang⁴⁷. Om tvang ville der også kun kunne blive tale, hvis viljen var *inclinatio ad bonum*, hvad den ikke er. Luther nægter ikke eksistensen af viljen, og frie viljens gerninger altid være i vore øjne. Frie er de også i moralsk forstand, men ikke i teologisk, da det, som det natur-

(45) McSorley, a.o.f., s. 217, mener tilsyneladende, at det er vigtigt at kalde denne villighed fri: "Ein Sünder sündigt willentlich und wir wollen annehmen frei." McSorley forsvarer denne forståelse af *liberum arbitrium* i forbindelse med behandlingen af distinktionen mellem *necessitas consequentis* og *necessitas consequentiae*, som vi derfor vil vende tilbage til i den sammenhæng.

(46) WA 56, 503,5-7: "Unusquisque interim secure peccat, cum omni tempore in arbitrio suo sit facere, quod in se est ergo et gratia."

(47) WA 56, 502,24-27.

lige menneske er overbevist om er gode handlinger, af loven dømmes som synd.

Luther er sig allerede ti år inden Dsa. bevidst, at det antropologisk-dogmatiske begreb *servum arbitrium* er et bekendelsesudsagn, hvis rationalitet og sandhedsværdi kun troen erkender⁴⁸. Så integreret en del af det kødelige, gamle menneske er synden, at den endda kan skjule sig for samvittighed og erfaring og udelukkende hos den troende kan fastholdes i troen på skriftens ord.

Med al tydelighed er det fremgået af scholierne til Rm 8,3 og 14,1, at Luther må afvise læren om *liberum arbitrium* ud fra et totalt anderledes syn på det naturlige menneske, synd, loven og retfærdigheden end skolastikkens. Han har betegnet den forskellige betragtningsmåde i udtrykkene: *modus loquendi Apostoli et modus metaphysicus seu moralis*, hvilket dækker over en henholdsvis filosofisk-aristotelisk og en teologisk anskuelse af relationen mellem Gud og mennesker. I teologisk forstand må viljen kaldes *captivum* og *servum*, fordi den ikke er i stand til at frigøre sig fra synden. Det er i høj grad besynderligt, at McSorley, der bestræber sig på at finde plads for en *liberum arbitrium* hos Luther forud for Dsa., ikke behandler de centrale begreber *caro*, *peccatum*, *iustitia* og *reputatio* i romerbrevsforelæsningsen. Havde han gjort det, ville han have forstået, at forkastelsen af en menneskelig frihed ikke blot er begrundet i prædestinationen, men i lige så høj grad, at *totus homo sine gratia caro est*.

Prædestinationen er som tidligere nævnt det andet udgangspunkt for afvisningen af læren om den frie vilje, og det er i denne kontekst Luther for første gang i tilknytning til Augustin benytter termen *servum arbitrium*. Problemstillingen behandles hovedsagelig i corollarieret til Rm 1,24 og scholien til Rm 8,28. I den følgende systematiske fremstilling har jeg af pladshensyn valgt at sammenfatte Luthers tanker begge steder fra.

Ligesom Gud er alle tings skaber og styrer alt, beror også frelsen på hans initiativ og gennemførelse, *propositum*⁴⁹. At mennesket har behov for frelse skyldes, som vi har set, at det er en synder, og da det ikke kan bevæge sig ud af denne position, er både selvforløsning og enhver form for synergisme udelukket⁵⁰. Gud er derfor retfærdig, selv om han fordømte alle. Skal vi kunne begribe denne tankegang, er

(48) WA 56, 229,11-230,8; 502,32-503,1: "Hii sciunt, quod homo ex se nihil potest facere."

(49) WA 56, 83,22-24.

det vigtigt at forstå, hvorledes Luther ser på relationen *creator-creatio*. At mennesket overhovedet eksisterer skyldes skaberen, og derfor kan mennesket ikke gøre krav på nogen integritet i forhold til dets ophav. Gud er lovgiveren og er ingen lov underlagt. Var han det, ville han ikke være Gud. Loven er udtryk for hans vilje og hans vilje er ikke underlagt nogen lov. Skulle Gud være uretfærdig måtte han forbryde sig imod en lov, hvad han ikke gør. At Gud er den eneste, som har en fri vilje, betyder da, at Han som den eneste ikke er underlagt nogen lov⁵¹. Mennesket derimod er i kraft af at være skabning *sub voluntate Dei* dvs. under loven, hvilket medfører, at *humilitas* er den eneste rette holdning over for Guds vilje⁵². Vil Gud fordømme et menneske er det godt og ret, uanset hvordan vi end opfatter det. Fordømmer Gud et menneske, er Han ikke dermed ond⁵³.

At Gud udvælger nogen, idet han skænker dem nåden, er et udslag af hans barmhjertighed; Han er nemlig ikke nogen noget skyldig. Nu betyder menneskets uværdighed m.h.t. barmhjertigheden imidlertid ikke, at de udvalgte frelse er usikker. Da udvælgelsen er i overensstemmelse med Guds vilje, er den tværtimod med nødvendighed sikker. Udsagnet, at Gud er almægtig, betyder nemlig, at ingen skabning eller ond magt kan forhindre hans vilje i at ske fyldest. Hvad Gud har erklæret, vil derfor uden tvivl ske⁵⁴. Når frelsen beror på Guds forudbestemmelse og ingen magt kan hindre den, får det til følge, at enhver tale om *liberum arbitrium* både er overflødig og udelukket. Således må teologien tale om frelsen, fordi *prudentia carnis* konstant vil stikke hovedet frem og skaffe plads for menneskets egen retfærdighed. Vil man, som *nostri teologi* netop gør, indføre distinktionen mellem *necessitas consequentiae* og *necessitas consequentis* i spørgsmål som vedrører frelsen, er det netop et udtryk for, at man vil give plads for synergismen. Vil distinktionen derimod blot sige, at mennesket ikke er til med nødvendighed, så er sætningen korrekt, men vedrører ikke temaet⁵⁵.

(50) WA 56, 385,15-22: "... Ideo recte b. Augustinus ipsum Appel-lat li. contra Iulianum 'Seruum potius quam liberum arbitrium'..."

(51) WA 56, 91,18-22.

(52) Dette får et radikalt udtryk i tredelingen at tegnene på udvælgelsen. Det største tegn herpå findes hos dem, som er så konforme med Guds vilje, at de resignant ad infernum pro Dei voluntate...", WA 56, 388,10f.

(53) WA 56, 385,7-12; 386,10.

(54) WA 56, 383,19.

Luthers necessitasbegreb er derfor en bestemmelse af forholdet mellem Guds vilje og viljens faktiske fuldbyrdelse. Hvad Han vil, det sker, og det, der sker, er villet af Ham, for ingen og intet har magt til at ville noget uden Hans viljestilslutning. Luther kan ikke som skolastikken forstå prædestinationen som Guds *prævisio* om, hvorledes mennesket bruger sin frie vilje. Medgiver man nemlig, at det sker, som Gud forud har bestemt, så kan menneskets kontingens ikke ophæves. Noget andet er så, at selv om prædestinationen er uafvendelig, og selv om alt, hvad der sker i skaberværket, skyldes Guds vilje⁵⁶, så betyder det ikke, at disse ting af os opleves og opfattes sådan.

McSorley diskuterer indgående Luthers kritik af distinktionen og sætter den først og fremmest i relation til Thomas Aquinas' anvendelse. Resultatet af hans undersøgelsen er, at Luther ikke udelukker viljens medvirken ved frelsen, og vægringen ved at benytte distinktionen skyldes enten hans manglende kendskab til Augustins og Aquinas' anvendelse eller også, at han ikke har forstået den⁵⁷. Derimod er der konsensus hvad angår selve sagen. Begrundelsen finder McSorley i bemærkningen til Rm 9,16⁵⁸, som giver det indtryk, at Luther her taler om en vilje, som gennem nåden er blevet i stand til "am Heilswerk teilzunehmen"⁵⁹. Argumentationen er dog helt misvisende, for Luther taler i udlægningen af Rm 9,16 ikke om den naturlige vilje. Som vi har set ovenfor, er det naturlige menneske altid villende⁶⁰, men det vil ikke,

(55) WA 56, 382,21-383,10.

(56) WA 56, 383,20f.

(57) McSorley, a.o., s. 22of.

(58) WA 56, 398,9-14; 399.25f. Se McSorley, s. 223f.

(59) McSorley medgiver, at dette indebærer en vis form for synergisme, som dog ikke udelukker, at frelsen helt kan tilskrives nådens virkning. Evnen til at tage del i frelsesværket er nemlig kun mulig p.gr.a. en *gratia praeveniens*. Ligesom Luther imidlertid ikke deler den antropologi, som alene muliggør en positiv indsats fra menneskets side vedrørende dets egen frelse, så deler han heller ikke skolastikkens nådepluralisme.

(60) Den samme uklarhed gør sig gældende hos McSorley, når han hævder, at necessitas immutabilitatis ikke udelukker liberum arbitrium, da "liberum semper est naturaliter". Forstår McSorley liberum arbitrium synergistisk, så er det helt forkert, da friheden gælder de ting, que potestate sua sunt et se inferiora, men ikke supra se, WA 56, 385,19-22.

Den uundgåelige strid

Luthers hævde af servum arbitrium i
opgøret med Erasmus' lære om liberum arbitrium

Specialeopgave i dogmatik

Vejleder: Dr. teol. Leif Grane

Forfatter: Stud. teol. Poul Bo B. Sørensen

hvad Gud vil, og dets gerninger behager Ham derfor ikke, hvilket Luther udtrykkeligt pointerer få linjer efter det andet citat McSorley bringer ⁶¹! Faktisk er der ingen forskel på Luthers kritik i forhold til Dsa. Både i romerbrevsforelæsnngen og i Dsa. er det ikke spørgsmålet, hvorvidt mennesket har en vilje eller ej. Det er imidlertid først i og med, at Gud har vist sin barmhjertighed ved at tilintetgøre menneskets onde vilje, at mennesket vil og kan det gode, nemlig vil og kan bekende Gud som Gud og glad og villigt kan gøre hans vilje. Derfor er påstanden om, at viljen er fri *coram Deo* altid det uretfærdige menneskes påstand.

Lige så vel som de udvalgtes frelse beror på Guds vilje, beror de ikke-udvalgtes fordømmelse på Hans vilje. Gud vil ikke frelse alle. Eftersom alt, hvad der sker, er udtryk for Guds viljede aktivitet og specielt, fordi skriften utvetydigt tilkendegiver, at f.eks. faraos forhærdelse er Guds viljesakt, så må Luther hævde, at Gud forhærder et menneske⁶². *Induro* i Rm 9,16 kan ikke blot betyde *indurare permittit*; en tolkning som lægger skylden for menneskets synd på den frie vilje, for at Gud ikke skal anklages for at være skyld i synden⁶³. Men en sådan retfærdiggørelse af Gud over for fornuften er ikke mulig. Da alle mennesker nemlig af naturen uafvendeligt er trålbundne under synden, er gerninger, som behager Gud, udelukket, som vi har set, og dermed er den eneste frelsesmulighed, at Gud selv retfærdiggør den uretfærdige. Gud vil, at alle skal være forpligtet til lydighed imod loven, hvortil nåden imidlertid er det eneste, der giver kraft⁶⁴. Men nåden giver han ikke alle, kun et udvalg⁶⁵. Prædestinationen vil derfor altid forekomme det menneske uretfærdig, der ikke har Guds ånd⁶⁶. Luther har allerede i 1515/16 klart set, at prædestinationen og dermed afvisningen af *liberum arbitrium* er et bekendelsesudsagn, som kun kan erkendes i troen⁶⁷. Uden for troen, dvs. i det menneske, som er uden nåden, må *prudentia carnis* gøre oprør mod prædestinationen, fordi den tilsidesætter menneskets indflydelse på sin egen frelse.

Luther anvender ikke distinktionen mellem *Deus absconditus* og *De-*

(61) WA 56, 399,29-32.

(62) WA 56, 182,14-17; 383,34-384,17; 404,9-19.

(63) WA 56, 92,30ff.

(64) WA 56, 274,18-275,2.

(65) WA 56, 182,14-17.

(66) WA 56, 381,18-20.

(67) WA 56, 182,17f.

us revelatus i romerbrevsforelæsningen, som han gør i Dsa.; men spørgsmålet er, om ikke det samme siges, idet udvælgelsen respektive forkastelsen benævnes Guds *iudicium absconditum/occultum*⁶⁸.

Gennemgangen af de relevante steder i romerbrevsforelæsningen, hvor Luther gør op med læren om *liberum arbitrium* har vist, at hans opgør er totalt og ikke blot en nedskrivning af viljens formåen. Menneskets vilje er ikke *pure passive*, den er tvært imod i stadig oprør mod Gud; men den er ikke fri til at løsrive sig fra sin fjendestand *coram Deo*. Derfor må han imod skolastikkens synergistiske lære, som han bedømmer som pelagiansk, kalde viljen *nihil* og læren om den for *vacua verba*.

B DISPUTATIO CONTRA SCHOLASTICAM THEOLOGIAM

I oktober 1516 afsluttede Luther forelæsningen over Romerbrevet. At der her var tale om noget nyt og kritisk vendt imod skoleteologien er opmærksomheden og rygtedannelsen uden for auditoriet i Wittenberg også et tegn på⁶⁹. Sindene kom ikke mindre i bevægelse i forbindelse med tesserækken *De viribus et voluntate hominis sine gratia* opstillet af Bartholomäus Bernhardi. Ifølge et brev fra Luther til Lang i oktober 1517 lod Bernhardi promotionen, som foregik under Luthers forsæde, foregå offentligt. Ved disputationen havde Luther forarget alle ved at benægte, at *De vera et falsa poenitentia* var forfattet af Augustin⁷⁰. Uden tvivl har disputationstesterne også i sig selv skabt røre. Da testerne efter Luthers eget udsagn imidlertid ikke er skrevet af ham; skønt med romerbrevsforelæsningen som baggrund, vil vi undlade at gå ind på dem. Sagt med Grane, ligger tesernes betydning i, at de indledte diskussionen om Luthers teologi i Wittenberg⁷¹; en diskussion som formidlet af Lang også strakte sig til Erfurt. Testerne viser også, at en af studenterne havde opfattet, hvad der var hovedtemaet i Luthers opgør med skoleteologien.

(68) WA 56, 186,10-16; 387,27f.

(69) Se Grane, Evangeliet for Folket. Drøm og virkelighed i Martin Luthers teologi, København 1983, s. 64.

(70) WA Br I, 65f (nr. 26).

(71) Se Grane, *Modus Loquendi Theologicus*, København 1975, s. 114f.

Luthers kollega i Wittenberg, Andreas Bodenstein von Karlstadt var blandt dem, der blev mest forarget over disputationen; men efter selv at have studeret Augustin udgav han allerede den 26. april 151 tesar, som var vendt mod skolastikken, og som i stedet ønskede at være en tilbagevenden til en augustinsk teologi. Reaktionen på tesarne fik Luther til allerede den 18. maj triumferende at forudse Aristoteles' og sententiariernes snarlige undergang ved universitetet, mens hans egen, dvs. en bibelsk og augustinsk teologi ville vinde frem⁷².

Disse iagttagelser sammen med titlen på den tekst vi nu skal behandle: *Disputatio contra scholasticam theologiam*, understreger, at den er et kampskrift imod skoleteologien. *Nostra theologiae* var ikke Luthers i betydningen privat, men derimod en bibelsk og augustinsk teologi, hvilket indebærer, at han har opfattet den som ortodoks⁷³. Og netop som udtryk for en sådan teologi har han haft interesse i at gøre tesarne så kendte som muligt⁷⁴.

Tesarne er forfattede af Luther til at skulle forsvares af Franz Günther fra Nordhausen for erhvervelsen af graden baccalaureus biblicus⁷⁵. Grane har påvist, at disputationen med undtagelse af tesarne 43-53 er struktureret efter Biels sentenskommentar *Collectorium III* d. 27 q. un. art. 31⁷⁶. Dette faktum får betydning for tolkningen af disputationen. Blandt andet kan man ikke benytte den til at besvare spørgsmålet, hvad der er Luthers centrale reformatoriske teologi, da den ikke ønsker at give svar herpå. Derimod ønsker den være et angreb på den forudforståelse, som den skolastiske teologi bygger på og dermed et led i Wittenbergs kamp for en augustinsk teologi⁷⁷. Vi må naturligvis også for denne teksts vedkommende give afkald på at give en udfyldende behandling og indskrænke opmærksomheden til det, der har betydning for vort tema.

(72) WA Br 1, 99,8-13 (nr. 41).

(73) Jævnfør den afsluttende erklæring, Cl 5, 326,30-32.

(74) Luther har sendt sine tesar til Erfurt, og tilbyder i et brev til Lang allerede samme dag som disputationen blev afholdt i Wittenberg, selv at rejse til Erfurt og forelæse over dem, WA Br 1, 103,10-15 (nr. 45). Ligeledes sendt til Nuürnberg den 30. september, WA Br 1, 106,35-38 (nr. 46).

(75) I det følgende anvendes numereringen i Clemensudgaven.

(76) Se Grane, *Contra Gabrielem*, s. 47.

(77) Jeg henviser til Granes behandling af Luthers forhold til Augustin og forskellen mellem Karlstadt og Luther i denne henseende,

Ligesom det var tilfældet i romerbrevsforelæsningsen er grundlaget for afvisningen af den frie vilje forkastelsen af den skolastiske antropologi, det aristotelisk-bestemte retfærdighedsbegreb samt prædestinationen.

Tese 6-19 er bygget op over Biels lære om, at den menneskelige vilje af egne kræfter kan elske Gud over alt (tese 13)⁷⁸, hvilket begrundes med viljens evne til at tilslutte sig fornuftens rette anvisning (tese 6). Derimod hævder Luther, at en sådan vilje har mennesket ikke. Den er i stedet af natur ond og fordærvet (tese 9) og dens *proprium* er at søge det forkerte. Utvetydigt gør Luther klart, at denne definition af viljens natur ikke er metafysisk (tese 9), men teologisk. Viljen bestemmes i dens position *coram Deo*. Således betragtet "evner" den at ville sig selv, men det så absolut, at den ikke kan ville, at Gud er Gud (tese 16-17)⁷⁹. Følgelig betyder det, for viljen, da der er et kontradiktorisk forhold mellem dens rettethed mod Gud og mod sig selv, at den så ikke er fri.

Som antitese til læren om, at *actus amicitiae* er den mest fuldkomne måde at gøre, hvad et menneske har i sig og dermed den bedste *dispositio ad gratiam* (tese 26)⁸⁰, opstiller Luther prædestinationen, der betegnes som *unica dispositio*, d.v.s. ingen disposition. Som svar på den skolastiske lære må Luther imidlertid kalde dispositionen negativ, idet mennesket stik imod sin egen formodning om at nærme sig nåden lever i oprør mod den i bestræbelsen på at blive sin egen gud. Hos mennesket er der slet og ret kun oprør imod nåden, og derfor er læren om *dispositio ad gratiam* og dermed om den frie vilje en *terminus fictus*⁸¹. De to skolastiske distinktioner i tese 31 og 32 giver ej heller spillerum for en god vilje (tese 34, cf. tese 6).

Modus Loquendi, s. 132-135.

(78) Se Grane, a.o.f., 371, cf. 247 anm. 12.

(79) Luther betragter med andre ord ateismen eller som han ville udtrykke det gudløsheden, som naturlig i ordets teologiske betydning, dvs. det som den naturlige vilje trakter efter som sit mål.

(80) Biels *Collectorium* III d. 27 q. un art. 3 dub. 2, cf. Grane, *Contra Gabrielem*, s. 250-251.

(81) Det skal blot nævnes her uden kommentar, at Luther allerede i 1517 er opmærksom på det eksegetiske problem omkring tolkningen af Zak 1,3; Jak 4,8; Lk 11,9 og Jer 29,13. Ligesom i Dsa. opfatter han en tolkning af disse steder der anføres som bevis for en fri vilje som en pelagiansk og antiaugustinsk anskuelse.

I tesarne 40-41 afvises den aristoteliske etiks grundsætning svarende til, hvad vi så i romerbrevsforelæsningen. Og de efterfølgende teser angiver deres Sitz im Dogmatik, hvor sætningen har betydning, nemlig i forholdet mellem nåden og menneskets handlinger og hvori lovopfyldelse består. Som vi har set, lærer Biel, at lovens fordringer kan opfyldes *secundum substantia facti*, selv om opfyldelsen ikke af den grund er meritorisk. Men enhver tale om lovopfyldelse uden for nåden (tese 54) vidner om, at man ikke ved, hvad loven kræver. Dens krav er åndelige (tese 64), hvilket vil sige, at den fordrer viljens glæde og frihed bag opfyldelsen. Yderligere skærper Luther kravet i tese 97 og 98 til at omfatte alt, hvad Gud vil. Viljen kan af sig selv nok opfylde loven i ydre henseende (tese 67); men *spiritualiter* er der en uforligelig modsætning mellem, hvad loven og viljen vil (tese 73). Når viljen alligevel vender sig mod loven, skyldes det enten, at den tvinges dertil eller mener derved at kunne vinde retfærdighed (tese 79). Resultatet bliver, at viljens møde med loven forøger synden. Som vi så i romerbrevsforelæsningen, har Gud forpligtet enhver til at opfylde loven; men da viljen ikke vil, hvad loven byder, og endda ønsker, at der ingen lov var (tese 86), er enhver tale om en fri vilje forstået som evnen til vælge eller ikke vælge en *opus legi* umulig. Viljen må derfor snarere betegnes som *servum* eller *captivum*, idet den er ude af stand til at opfylde lovens krav.

Luther dømmer skoleteologiens lære om, at mennesket ved egne kræfter kan elske Gud over alt, kan disponere sig til nåden og opfylde lovens krav uden nåden som pelagiansk (tese 2). Afvisningen af dem er samtidig afvisning af læren om den frie vilje. Vi kan med andre ord konstatere, at disputationen mod den skolastiske teologi ligger i forlængelse af romerbrevsforelæsningens opgør med skoleteologien og bringer i forhold til denne intet nyt. Mennesket er med nødvendighed underlagt synden. At ville karakterisere viljen som fri til at vælge handlinger, der leder til frelse forud for Guds retfærdiggørelse (tese 57) og før nåden, har forsonet viljen og loven (tese 90), er derfor udelukket.

C DISPUTATIO HEIDELBERGAE HABITA

Tilbudet om at komme til Erfurt og forelæse over tesarne imod den

skolastiske teologi blev ikke taget imod, og dermed førte de sandsynligvis ikke til større opmærksomhed uden for Wittenberg. I stedet blev det de 95 teser, der med et gjorde Luthers navn kendt viden om. Teseerne indeholder dog ingenlunde kernen i Luthers teologi og ej heller hans teologiske anliggende i 1517-18. Anliggendet kommer derimod til udtryk i heidelbergteserne, som Luther udarbejdede til en offentlig disputation i forbindelse med augustinereremitternes generalkapitel i april 1518, hvor han var overdraget førersædet. Lejligheden var dermed givet ham til i en større offentlighed at fremlægge hans egen teologi.

Theologia paradoxa kalder han teserne i indgangen⁸². Navnet kan både hentyde til modsætningen mellem hans egen paulinsk/augustinske teologi, som han også betegner *theologia crucis*⁸³ og modstandernes af Aristoteles bestemte *theologia gloriae*⁸⁴ og den forskellige måde, hvorpå teologien taler om relationen mellem Gud og mennesker i forhold til enhver menneskelig tanke. Imellem disse to muligheder er der dog ingen modsætning, da den skolastiske teologi netop præsenterer *sensus humanum* eller formuleret med Luther i tese 19: den teologi, som anskuer Gud ud fra den synlige verden. Foruden konfrontationen mellem de to teologier viser også temaerne i de teologiske teser, som er genstand for kritik: læren om menneskets naturlige kræfter (tese 1-12), den frie vilje (tese 13-15) og *facere quod in se est* (tese 13-18), at disputationen er polemisk, og derfor må vi forvente, at endog væsentlige sider ved Luthers teologi er udeladt; f.eks. at en kristen er *simul iustus et peccator* og af betydning for vort tema: prædestinationen. Men samme karakteristikum viser os også, at vort tema stadig i 1518 står i brændpunktet i Luthers opgør med den skolastiske teologi.

Af de tre teser, som omhandler den frie vilje, karakteriserer tese 13 og 14 viljen efter faldet, mens tese 15 tager stilling til viljen i *status innocentiae*. På linje med de tidligere skrifter vi har gennemgået, kalder Luther *liberum arbitrium* for blot en titel uden sagligt indhold. I bevisførelsen for tesen begrundes det med, at den er *captivum et servum peccato*⁸⁵. Igen er det viljens forhold til loven han motiverer afvisningen med. De forudgående teser bekræfter dette. I første tese fastslås⁸⁶, at Guds lov ikke kan hjælpe mennesket

(82) Cl 5, 377,20. Cf. WA Br 1,106,35-37 (nr. 46) hvor han kalder sine teser imod den skolastiske teologi for paradokser.

(83) Cl 5, 379,12.

(84) Cl 5, 377, 8-10; 379,5.

(85) Cl 5, 385,26f.

til retfærdighed. På baggrund af romerbrevsforelæsnings opgør med den skolastiske antropologi forstår vi den dogmatiske konklusion, Luther drager, at man da langt mindre ved egne kræfter formår at vinde retfærdighed. Tydeligere end tidligere skelnes og uddybes syndsbegrebet i modsætning til det aristotelisk påvirkede moralske syndsbegreb. Det er tænkeligt, at det er ved at være stillet over for vanskelighederne ved at gøre sit teologiske syndsbegreb forklarligt, at Luther skelner mellem *opera mortalia et crimina* (tese 5). Moralsk set, nemlig som de forekommer os (tese 3), kan de være gode. En tilsvarende parallel forekommer i distinktionen med hensyn til visdommen i tese 24. I sig selv er den *non mala*, men bliver syndig ved det naturlige menneskes misbrug. Ligesom i romerbrevsforelæsnings er den egentlige synd *securitas* (tese 8). Skoleteologiens lære om, at loven med den frie viljes tilslutning kan opfyldes ved at gøre, hvad man har i sig, bygger nødvendigvis på forvisningen om, at Gud, når mennesket gør, hvad det har i sig, vil skænke nåden. Men da lever man netop ikke i den gudsfrygt, hvor man ved skriftens ord har erkendt, at selv den retfærdiges gerninger er syndige (tese 6). Igen er det lovens åndelige krav, som erkendt af den troende fører til *timor* og *humilitas*, der afslører overfladiskheden i antagelsen af en fri vilje.

I tese 14 skelner Luther mellem en *potentia subiectiva in bonum* og en *potentia activa in malum*. Ligger der ikke i *potentia subiectiva* en anerkendelse af en latent viljefrihed hos det naturlige menneske? Probationerne til tese 14 og 15 viser os, at svaret må være nej. For det første siges, at den frie vilje efter faldet er død⁸⁷. Subjektiviteten består i, at den kan levendegøres, hvilket den som død ingen indflydelse har på. Billedet er i virkeligheden udtryk for den mest radikale benægtelse, der kan gives. Sammenligningen med Kristi dødeopvækkelse viser, at magten til at gøre godt forudsætter en genopvækkelser, hvorfor *subiectiva* bedst tolkes som det, vi i dag kalder potentiel. Viljen er ikke *nihil*⁸⁸, tværtimod er den *activa in malum*, hvilket set i lyset af probationen til tese 10 betyder, at den tilslutter sig handlinger, som er i opposition til Guds vilje⁸⁹. *Malum* er som i

(86) Tesen bevises blot med en henvisning til Romerbrevet og til Augustin. Det er vel tænkeligt, at Luther har forudsat tesaerne mod den skolastiske teologi bekendt (især tesaerne 63-90) og kan derfor fremsætte tesen ubegrundet.

(87) Cl 5, 386,5f.

(88) Cl 5, 385,27.

(89) Cl 5, 385,3-5.

romerbrevsforelæsningsen defineret ud fra relationen til Guds vilje. Alt, hvad viljen gør, er derfor gudsfjendtligt. Hvori består subjektiviteten eller sagt på en anden måde: muligheden for at kunne handle godt? Dette svar giver Luther i bevisførelsen til tese 24. Først må hele mennesket (viljen iberegnet) helt ødelægges og gøres til intet gennem korset og lidelser, hvorefter Gud da kan gøre sin gerning i mennesket. For viljens vedkommende må den altså først blive til intet (ved loven); men netop som sådan kan Gud handle igennem den, hvilket er det samme som, at viljen er opvakt⁹⁰. Luther forstår med andre ord *liberum arbitrium*, som den vilje, der er omskabt således, at Gud kan handle gennem den, og at Hans handling igennem den, er blevet menneskets egen.

Tese 15 er interessant, fordi den for første gang giver indblik i, hvad Luther mener om viljen i *status innocentiae*. Viljen til det gode var også her en *potentia subiectiva* og var altså ikke væsensforskellig i forhold til efter faldet. Heller ikke før faldet var mennesket istand til ved egen formåen at ville det gode, men henvist til Guds handlen i sig⁹¹. Heidelbergteserne giver i høj grad anledning til en grundig behandling af Luthers frihedsbegreb og spørgsmålet om en eventuel determinisme. Rytterbilledet, der anvendes i Dsa. kan f.eks. muligvis være forberedt i den forberedende nedskrift til disputationen⁹². Pladsen tillader os imidlertid ikke at gå ind på dette.

Heidelbergteserne bibringer i forhold til romerbrevsforelæsningsen og disputationen mod den skolastiske teologi, tese 15 undtaget, intet væsentligt nyt til vort tema. Til gengæld fik disputationen vedvarende følger for reformationens forløb. Vi skal hæfte os ved tre ting. Til stede ved disputationen var en række unge teologer⁹³, reformivrige

(90) J. Köstlin, *Luthers Sätze vom freien Willen in der Heidelberger Disputation vom Jahre 1518*, ZKG 21/1901, s. 517-523 afviser med rette, at *potentia subiectiva* skal forstås som en indre fri vilje, der blot ikke formår at føre sin intention igennem til ydre gerning. Selv kalder han den en latent magt, som ikke bliver virksom før den gribes af nåden (s. 522), hvilket er korrekt; men det må tilføjes, at netop grebet af nåden, er det Gud, der virker alt i den troende.

(91) Jævnfør tese 24: "Qui vera est per passiones, exinanitus, iam non operatur, sed Deum in se operavi et omnia agere novit.", Cl 5, 390, 15f.

(92) Cl 5, 393, 10-12. Se forøvrigt WA 56, 179, 7-9.

(93) WA Br 1, 174, 44-47.

humanistisk-inspirerede og deriblandt fem af de senere reformatorer, bl.a. humanisten Martin Bucer. I sin begejstrede skildring af disputationen til vennen Beatus Rhenanus, finder han god overensstemmelse mellem Luther og Erasmus⁹⁴. Ingen, undtagen Luther selv, som det vil fremgå af næste kapitel, havde set nogen forskel imellem dem⁹⁵. For det andet førte disputationen ikke til nogen voldsom opposition fra Luthers orden⁹⁶, og det til trods for, at dominikanerne allerede havde rejst kætteranklage. Endog lærerne ved universitetet var efter Luthers egen vurdering imødekomme. Alene hans gamle lærer Trutfetter fra Erfurt gav hans teologi dødskrampe⁹⁷. For det tredje blev som den eneste af heidelbergteserne netop tese 13 om *liberum arbitrium* fordømt i bandstrusselsbullen, *Exsurge Domine* fra 1520. Om ikke før⁹⁸, så blev Erasmus i hvert fald bekendt med Luthers syn på den frie vilje igennem bullen, med de følger det fik for hans relation til Luther.

De gennemgåede tekster har vist os, at Luther allerede inden han blev en offentlig kendt personlighed og på det tidspunkt, hvor hans første meningstilkendegivelse om Erasmus fandt sted, havde gennemreflekteret og gjort op med skoleteologiens lære om den frie vilje. Den nye forståelse af viljen som trælbunden er en eksegetisk erkendelse, d.v.s. en erkendelse, som er blevet til i hans arbejde med skriften. Stillet over for dens tale om mennesket, retfærdighed og Kristi gerning, måtte han hjulpet af Augustin i skoleteologiens lære at se uvidenhed om, hvad mennesket er. Følgen heraf er dels falsk sikkerhed og

(94) Se H. Bornkamm, *Die theologischen Thesen Luthers bei der Heidelberger Disputation 1518 und seine theologia crucis*, i: Luther. Gestalt und Wirkungen, Gütersloh 1975, s. 130.

(95) Se L. Grane, *Evangeliet for Folket*, s. 74.

(96) Se Luthers Skrifter i Udvalg I, Århus 1980, s. 72.

(97) WA Br 1, 173,23-174,47.

(98) Erasmus er uden tvivl blevet orienteret om disputationen igennem sin medarbejder Beatus Rhenanus igennem Bucers brev. Hans brev er dateret til d. 1. maj 1518. Som det kan konstateres af Rhenanus' brevveksling, opholdt han sig på dette tidspunkt i Basel, hvortil Erasmus ankom den 13. maj (AE 3 (nr. 847)), altså kun få dage efter at Bucers brev havde nået Basel. Interessant er nu, at Bucer foruden omtalen af disputationen medsendte en række af tesaerne, deriblandt om den frie vilje. *Briefwechsel des Beatus Rhenanus*, A. Horawitz og K. Hartfelder (udg.), s. 106-115 (nr. 75).

hovmod, hvor ydmyghed alene er berettiget, og dels ringeagt for Gud, idet Han ikke får den ære, som tilkommer Ham. Aristoteles' indflydelse på teologien får først og fremmest skylden, som den der forhindrer skoleteologien i at fatte, hvad der er teologiens egentlige sag. Vi har set, at læren om den frie vilje ikke hører hjemme i periferien af Luthers teologi, og at han i disputationerne bestræbte sig på at dele denne sin nye forståelse med den omverden, som han selv var en del af.

Vigtigst for denne opgave er, at vi har fået et grundlag, hvorpå vi kan vurdere Luthers stillingtagen til Erasmus fra den første og indtil selve striden bryder ud små ti år senere. Det er min vurdering, at en ret tolkning af Dsa. kræver det perspektiv, som disse tekster giver, da meget af det Luther siger, kan tolkes, og er blevet tolket forskelligt, alt efter om man mener, Luther har været ophidset på det tidspunkt han skrev. Denne rampelysets hede var han fri for i 1515/16.

II Luthers og Erasmus' forhold til hinanden indtil striden bryder ud

A ERASMUS' OG LUTHERS FØRSTE BEKENDTSKAB 1516 til sommeren 1517

I dette afsnit er det hensigten at skildre det historiske forløb i relationen mellem Erasmus og Luther indtil striden bryder åbenlyst ud med Erasmus' skrift *De libero arbitrio* i 1524. Den skiftende henholdsvis respekt og mistænkelighed over for hinanden viser sig at bero på ikke helt gennemskuelige motiver først og fremmest hvad Erasmus angår. Nogle af disse facetter i samspillet vil vi forsøge at udrede.

Udgivelsen af Erasmus' græske NT i marts 1516 giver anledning til den os først bekendte indirekte kontakt mellem ham og Luther. Så snart han fik den i hænde i marts eller april, tog han den i brug i arbejdet med Romerbrevet. Ved et nyt semesters start i maj henvises der til den i kap. 9 i romerbrevsforelæsningsen¹. Ganske givet har Luther langt

(1) WA 56, 400,15.

tidligere været bekendt med den store humanists arbejder². Et vidnesbyrd herom får vi i et brev til Spalatin den 24. august 1516, hvor han beder denne om en afskrift af Hieronymus. Som forklaring på hvorfor han som teolog ikke ejer nogen hieronymusudgave, oplyser han, at han venter på Erasmus' udgivelse³.

At Luther således allerede på dette tidspunkt har næret dyb respekt for Erasmus' lærdom, er der ingen grund til at betvivle⁴. Men den kendsgerning må også give os formodning om, at Luther i teologisk henseende i Erasmus forventede at finde en autoritet, som han i sit eksegetiske arbejde kunne støtte sig til. Er denne formodning korrekt, sætter det den første teologiske kritik i et særligt perspektiv. Luther henvender sig til Spalatin herom i et brev af 19. oktober 1516⁵. Kritikken kan inddeles i tre dele. Den første gælder lovopfattelsen og den dertil hørende vurdering af evnen til at handle godt. Ifølge Luther mener Erasmus, at Paulus med begrebet *iustitia operum seu legis* blot omfatter Moselovens ceremonialbestemmelser, men ikke Dekalogen. Og ligesom skoleteologien er Erasmus bestemt af den aristoteliske etik's grundsætning⁶. Vores kendskab til romerbrevsforelæsningen giver os mulighed for at præcisere, hvad der ligger bag kritikpunktet. Reduceres *iustitia operum* til kun at omfatte en del af loven indebærer det, at Rm 3,20 i virkeligheden ikke udelukker retfærdiggørelse ved gerninger⁷. Den aristoteliske sætning konkluderer det direkte. Nu har

(2) Allerede i sin studietid i Erfurt var Luther under humanistisk indflydelse. Således har det ifølge Grane været fælles humanistiske interesser, der ledte til venskab med bl.a. Johann Lang og Georg Spalatin. Se Grane, Luther og den tyske humanisme, i: Kyrkohistorisk årsskrift 1983, Uppsala, 21f.

(3) WA Br 1, 50,12-14 (nr. 19).

(4) Jævnfør hans anerkendelse i forbindelse med Erasmus' strid med Faber Stapulensis om Hebræerbrevet: "Sed vehementer doleo inter tantos Literarum principes tantum ortum incendium. Longe quidem superat Erasmus & melius loquitur", WA Br 1, 134,55f (nr. 57).

(5) WA Br 1, 70f (nr. 27).

(6) WA Br 1, 70,29.

(7) Har Luther læst Erasmus' *Enchiridion militis christiani*, som kom i et nyt oplag i 1515, ville han i Erasmus' *lex evangelica* eller *lex spiritualis* være bekræftet i opfattelsæ af, at loven er opfyldelig og fører til salighed. "In teipso quidem nimis es imbecillis, in illo nihil non vales. Proinde ne anceps quidem est nostri Martis exi-

romerbrevsforelæsningen imidlertid vist os, at Luther både afviser en sammenhæng mellem retfærdighed og gerninger og den dermed forbundne lovforståelse. Romerbrevsforelæsningen og brevets henvisning til Augustins *De spiritu et littera*, der som tema netop har lovforståelsen og viljefriheden, sandsynliggør, at Luther allerede på dette tidspunkt har erkendt uenigheden med Erasmus om den frie vilje⁸. Den anden del af kritikken gælder arvesynden, som Erasmus, skønt han anerkender den, ikke vil indrømme, at Paulus taler om i Rm 5. En nærmere forståelse af dette punkt vil kræve en analyse af Erasmus' annotationer til NT-udgaven, hvilket vi må afstå fra. For det tredje giver Luther en almen bedømmelse af sin og Erasmus' forkærlighed for kirkefædrene. Luther sætter Hieronymus lige så langt efter Augustin, som Erasmus gør det omvendte⁹. Luther forsikrer, at hans forkærlighed for Augustin ikke skyldes, at han ville overens med sin ordenshelgen, men hos Augustin havde han fundet en teologi, som lå nærmere hans egen¹⁰.

tus, propterea quod neutiquam a fortuna pendeat victoria, sed ea omnis in manu sita sit dei ac per eum nostris quoque in manibus. Nemo hic non vicit, nisi qui vincere noluit... Pro te pugnabit et liberalitatem suam tibi pro merito imputabit.", AS I, 72. Ang. Erasmus' lovopfattelse se E.-W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus I*, Basel 1966, s. 145.

(8) Heri stemmer jeg overens med Kohls, Luther und Erasmus, s. 27. Holeczek opfordrer i afvisningen af Kohls til ikke at drage for vidtrækkende konsekvenser af brevet. Det er uklart, hvad han sigter til. Hvis han mener, at brevet ingen betydning og afklaring førte til for Erasmus' vedkommende, har han naturligvis ret; men mener han ikke, at Luther i brevet er sig forskellen i synet på den frie vilje bevidst, burde han anføre belæg for dette. Som vi nemlig har påpeget i forbindelse med romerbrevsforelæsningen hænger lovopfattelsen og læren om den frie vilje nøje sammen. Holeczek, Erasmus' Stellung, s. 136f.

(9) Både i *Enchiridion* (AS I, 88) og *Praefationes* (AS 3, 70) nævner Erasmus Augustin på linje med Hieronymus. Luthers bedømmelse er kvalitativ bestemt, idet den beror på det kriterium Erasmus opstiller for, hvorledes man skal bedømme kirkefædrenes kvalitet. Erasmus råder til, at man skal foretrække dem, som ikke holder sig til skriftens bogstav. Luther er ikke enig i dette hermeneutiske princip; men da han ligeledes bedømmer dem ud fra deres hermeneutiske tilgang til skriften, vurderer han dem diametralt modsat.

(10) Kohls, s. 35, nævner tre områder hos Hieronymus, som Erasmus værdsætter. 1. Eksegetisk teologi. De systematiske vanskeligheder

Set i lyset af den senere udvikling, er det på den ene side bemærkelsesværdigt, at Luther kun få måneder efter udgivelsen af Erasmus teologiske hovedværk er blevet sig den teologiske modsætning bevidst, som indeholder det mest basale i hans egen teologi. På den anden side anerkender han helt og fuldt Erasmus' lærdom. Hos Erasmus fandt Luther altså en filologisk indsigt, han kunne bruge, men ingen forståelse for skriftens indhold. Brevet blev ikke blot skrevet for at orientere en ven om interessante, men uvæsentlige teologiske meningsforskelle. Uenigheden vedrører *res theologica*, og brødrenes frelse¹¹. Ved *res theologica* forstår Luther netop kendskab til, hvad der fører til brødrenes frelse, hvis indhold er *Christus crucifixus*, den fremmede retfærdighed i stedet for lovretfærdighed¹². Som teologisk professor ser Luther det som sin opgave at gøre Erasmus opmærksom herpå, for at han selv kan indse det. Derfor beder han Spalatin om at videregive kritikken, ja, det er hans kristenpligt. Hvorfor Luther ikke selv henvendte sig til Erasmus, kan måske negativt skyldes hans ukendte person. I hvert fald har Spalatin's stilling som sekretær hos den sachsiske kurfyrste haft betydning for den opmærksomhed Erasmus ville vise brevet.

Spalatin efterkom ønsket og skrev til Erasmus den 11. december¹³. Brevet indledes med en *captatio benevolentia*, hvorefter Spalatin uforkortet gengiver Luthers første og tredje punkt, men udelader kritikken af Erasmus' forkærlighed for Hieronymus. Erasmus modtog brevet; men besvarede det ikke, og Spalatin bad ham igen besvare spørgsmålene i et brev af 13. november 1517 med den begrundelse, at de ikke var stillet af privat, men offentlig interesse¹⁴. Hvorvidt Luthers anmærkninger overhovedet har påvirket Erasmus, lader sig næppe afgøre. Da Spalatin omtalte Luther som en ven af mig, har brevet imidlertid ikke introduceret den ukendte wittenbergteolog for humanisternes førstemand. Først to år senere reagerer Erasmus på Spalatin's andet brev¹⁵.

løses udelukkende v.h.a. skriften. Med andre ord var Hieronymus en skriftteolog, ligesom Erasmus ønskede at være. 2. Lovopfattelsen. Da Kristus har opfyldt loven, møder den kristne den kun som *lex evangelica* og *lex caritatis*, en lov, der trods den er krævende, dog kan opfyldes. 3. Fælles lidenskab for udgivelse af den hellige skrift.

(11) Wa Br 1, 71,1f.

(12) WA 56, 158,10-14.

(13) AE II, 417 (nr. 501).

(14) AE III, 140f (nr. 711).

(15) AE IV, 30-33 (nr. 1001).

Af en enkelt omtale af Erasmus i vor gengivelse af galaterbrevsforelæsnningen kan vi konstatere, at Luther til stadighed anvendte Erasmus i sin eksegetiske forberedelse¹⁶; men den fortsatte læsning forøgede hans utilfredshed med Erasmus' teologiske indsigt. Til Johann Lang skriver han nemlig den 1. marts 1517, at hans sympati for Erasmus mindskes dag for dag¹⁷. Erasmus' kritik af uvidenheden er berettiget; men den har dog intet med religionen eller det hellige at gøre. Luther frygter, at han ikke tilstrækkeligt viser hen til Kristus og Guds nåde: *humana praevalent in eo plus quam divina*¹⁸. I res theologica er Erasmus efter Luthers bedømmelse uvidende. Grunden, han anfører, er, at menneskets vilje tildeles en vis betydning i modsætning til Luther, der kun vil vide af nåden. Den teologiske bedømmelse af humanisten har ikke ændret sig siden den 19. oktober 1516. Spørgsmålet om den frie vilje omtales dog nu eksplicit som teologisk divergens, der ligger helt på linje med den, hvormed Luther adskiller sig fra skoleteologien. Nyt er imidlertid, at Luther finder det fornødent at advare sin ven om farerne ved at læse Erasmus. Kritikken er dog stadig helt privat, han holder den endog hemmelig, for at Erasmus' modstandere ikke skal bruge den imod ham¹⁹. Arsagen hertil må ganske givet søges i, hvor vigtig Erasmus var for reformvirksomheden efter Luthers skøn. Allerede i foråret 1517 er Luther stillet i et ambivalent forhold til humanistføreren: an deler dennes interesse for *studia humanitatis*; men hans personlige teologiske ansvar for brødrenes frelse, tillader ham ikke at stille teologiens sag til side for reformen. De følgende år skulle uddybe spændingen; men Luther håbede vel på, at spændingen kunne ophæves og henvendte sig til ham, som alene kunne det: "*dabit ei Dominus intellectum suo forte tempore*"²⁰.

Ganske på linje med brevet til Lang ligger brevet til Spalatin den 18. januar 1518²¹, der på anledning af Spalatins spørgsmål om granskning af skriften, giver Luther lejlighed til at påpege hans og Erasmus' helt modsatte værdsætning af Hieronymus og Augustin. Men Spalatin bedes indtrængende om ikke at røbe Luthers vurdering af Erasmus som teolog for ikke at give skolastikkerne anledning til at skade *bonae literae*. heri indbefattet Karlstadts og hans humanistiske reformbestæbelser ved universitetet i Wittenberg²².

(16) WA 57 (III), 97, 4.

(17) WA Br 1, 90 (nr. 35).

(18) Jævnfør Cl 3, 118, 4-7.

(19) WA Br 1, 90, 27f.

(20) Wa Br 1, 90, 28.

(21) WA Br 1, 133f (nr. 57).

B MELLEMSPIIL

Sommeren 1519 til sommeren 1521

Da Luther skrev sine første anmærkninger om Erasmus, var han endnu en ukendt professor fra det afsidesliggende Wittenberg; men efter heidelbergteserne var han i mange humanisters øjne trådt frem som en ledende humanist, hvis teologi lå på linje med Erasmus', som vi har set. Forventningerne har derfor været, at de ville danne fælles front.

Forventningen og en direkte opfordring fra Melancthon fik da Luther til personligt at henvende sig til Erasmus i et brev af 28. marts 1519²³. Med vort kendskab til Luthers klare reservation, undrer hjerteligheden i brevet os. Selv om de teologiske divergenser lades upåtalte, er der visse antydninger i brevet af, at Luther opfattede dem som bragt ud af verden. Ud over glæden over Erasmus' betydning for bonae literae, finder han det glædeligt, at Erasmus vækker mishag ved sin optræden²⁴. Dette kriterium, som Luther vender tilbage til i Dsa.²⁵, har der sin forudsætning i, at evangeliet altid vil bringe splid. Derfor kunne opstanden af Luther tolkes som Guds anerkendelse. For det andet har Capito meddelt ham Erasmus' reaktion på afladsteserne, som han opfattede som en anerkendelse²⁶. Det samme har han kunnet i den nyforfattede fortale til 1518-udgaven af Enchiridion. Er vores antagelse korrekt, at Erasmus igennem Beatus Rhenanus er blevet præsenteret for de væsentligste heidelbergteser, og hvis Luther har haft formodning herom, har han været interesseret i at komme i dialog med Erasmus, ikke blot om afladsteserne, men snarere om indholdet af heidelbergteserne²⁷. Kunne Erasmus gå ind for dem, stod intet dem længere imellem.

(22) To måneder senere sendte de et forslag om fornyelse af universitetsstudiet til Spalatin. Se Grane, *Modus Loquendi*, s. 143f.

(23) WA Br 1, 361-363 (nr. 163).

(24) "Nam satis gaudeo, quod inter caetera dona Christi etiam hoc numeratur, quod multis displices, quo ego argumento soleo discernere dona clementis Dei a donis irati.", WA Br 1, 362, 7-9.

(25) Cl 3, 117, 14-18.

(26) Luther henviser sandsynligvis til et bortkommet brev fra Capito, cf. WA Br 1, 363 anm. 2.

(27) I et brev til Lang den 17. oktober 1518 giver Erasmus imidlertid udtryk for, at han ikke kender Luthers skrifter andet end gen-

Den hjertelige imødekommenhed vil det ikke være forkert, at tolke som en afventende forventning. De positive udtalelser følges da også op i to senere breve. Til Spalatin den 22. maj 1519²⁸ meddeler Luther, at Erasmus har lagt et godt ord ind for ham hos kurfyrsten. Og over for Johann Lang den 26. januar 1520 udtrykkes glæden over et forsvarsbrev til kardinalbiskoppen af Mainz²⁹. I fortalen til Galaterbrevskommentaren, som udkom i september 1519, gives Erasmus en berømmende omtale som teolog³⁰, og ifølge Maurer nedskriver Luther endda på dette tidspunkt sin eksegeese til fordel for Erasmus' parafraser³¹.

Erasmus besvarede Luthers brev kort tid efter, den 30. maj 1519³². Postyret omkring afladstesperne kom også Erasmus for øre. Han følte mere og mere, at Luther blev påført ham efterhånden som både skolastikkerne og hans humanistiske disciple slog dem i hartkorn. Modstanderne, fortæller han, har endog anset Luther som en af hans mænd. Selv hævder Erasmus, at han intet har kendt til Luther eller læst noget af hans hånd.

Brevet udtrykker da også en begyndende afklaring over for Luther, og en hvis tvetydighed afspejles. Flere forskellige aspekter ved Luthers virksomhed binder dem sammen. Luthers eksegeese af salmerne finder Erasmus overordentlig tiltalende. Derimod er det korrekt, at han ikke nærmere har studeret de værker af Luther, hvor den teologiske differens var helt åbenlys. Galaterbrevsforelæsnningen udkom jo først i september 1519. Er denne antagelse korrekt, har Erasmus - bortset fra heidelbergteserne - på daværende tidspunkt ikke egentlig haft grundlag for at bedømme Luther teologisk. Erasmus kunne også kun med glæde betragte Luthers kritik af misbrugene, som Luther havde angrebet i de pjecer, han omtaler³³. Moriae encomium's skarpe satire gør Erasmus selv til foregangsmand på dette felt. Bag kritikken mod Luther fandt Erasmus også en bestræbelse for *studia humanitatis*. Bestræbelserne for en universitetsreform, Melanchtons samt andre humanisters begejstring for Luther har bestemt påvirket Erasmus. Endog i det højere klerikale lag, hvor Erasmus selv søgte støtte, omtaler man Luther positivt, fortæller han. Biskopperne i Nederlandene, ved hoffet, biskopper i England og en prior i Antwerpen, Eberhard von der Mark, ja selv deres fælles modstandere, lovpriser augustinermunkens liv og fromhed. Tilmed taler også skolastikkernes uværdige, rå og udannede reaktion til fordel for Luther.

(32) WA Br 1, 412-414 (nr. 183).

(33) En samling småskrifter udgivet af Froben oktober 1518.

Erasmus har dog nok opfattet, at Luther ikke var discipel af hans skole. Hvilke modsætninger giver han udtryk for? En af dem er strategisk, idet Erasmus mener, at man når længere med mådehold end ved heftig fremfærd. Nok var Erasmus enig i den saglige kritik i Luthers pjecer, men heftigheden, som var lagt for dagen, stemte ikke overens med Erasmus' mådeholdsideal. En stor del af humanismens kritik mod skolas-tikkerne var netop deres pøbelagtige fremfærd. Derfor skal de lære for det første ikke selv efterligne den slags, og for det andet må kritikken afpasses således, at den ikke giver anledning til så megen uro, at reformerne af den årsag forhindres. Dette pædagogiske princip opfordrer Erasmus indirekte Luther til at følge: *"hæc non admoneo, ut facies, sed ut quod facis, perpetuo."* Yderligere ligger der i ordene: *"Magis expedit clamare in eos, qui pontificium autoritate abuntur, quam in ipsos pontifices."* måske en frygt for, at Luther ikke blot vil reformere studierne, men også rette en mere grundlæggende kritik mod paveinstitutionen. Erasmus' reformteologi bevæger sig helt inden for den gamle kirkes teologiske rammer.

Endnu er disse modsætninger ikke betragtet som uforligelige, men Erasmus havde opdaget, at han befandt sig i et spændingsfelt mellem to parter. På den ene side den sachsiske kurfyrste, der søgte at vinde ham for sin Lutherschutzipolitik, som Holeczek har gjort opmærksom på³⁴, og de mange humanister, der var begejstrede for Luther. På den anden side Luthers kritikere, som han for sin egen interesses skyld måtte vise, at *Causa Lutheri* ikke var hans. De følgende års mæglings-aktiviteter bærer præg af denne spænding.

Det næste bevarede brev fra Erasmus til Luther er fra den 1. august 1520³⁵. Til forskel fra året tidligere har situationen tvunget Erasmus til at være mere direkte. Erasmus selv var allerede siden marts 1519 sat under anklage, idet universitetet i Louvain forbød forelæsning over en af hans bøger³⁶. Den 11. oktober 1519 blev hans brev til Luther forevist inkvisatoren Jacob Hoogstraet³⁷, hvorefter fulgte Louvain og Kölns fordømmelse af Luthers skrifter den 7. november. Erasmus tog afstand fra fordømmelsen, hvilket igen gav næring til be-

(34) Holeczek, Erasmus' Stellung, s. 137. Erasmus giver Frederik den Vise sin tilslutning til, at han bør beskytte Luther i et brev den 14. april 1519, AE III, 527-532 (nr. 939).

(35) WA Br 2, 156-158 (nr. 321).

(36) Tracy, The Growth of a Mind, s. 179.

(37) Tracy, a.o., s. 183.

skyldningerne mod ham om at være Luther-tilhænger. Omtrent samtidig med sit brev til Luther blev han af Karl V's rådgiver, Luigi Marliano afkrævet et klart svar i luthersagen³⁸, foruden at Henrik VIII også pressede ham til en offentlig sympatitilkendegivelse. I brevet råder Erasmus Luther på tre punkter. For det første til ikke at fordømme al filosofi, da det vil gå ud over alle universiteter og kirkefædre, inkluderet hans kære Augustin. For det andet refererer han sit svar på et spørgsmål fra Henrik VIII, at han anser Luther for en lærd mand; men det ville være ønskeligt, om han skrev med mere *prudentia*. Opstår der uro, skal ophavsmanden ikke kunne siges at være Erasmus. For det tredje beder han om, ikke at få sit eget navn og sine venners navne nævnt sammen med Luthers, som det er tilfældet i svaret til Louvain og Kölns forbandelse. Derved vil han skade dem, der ellers støtter ham. Sluttelig rådes Luther til ikke at blande sine følelser ind i beskæftigelsen med skriften. Stærkere end det er gjort i dette brev, kunne Erasmus ikke give til kende, hvor dybt uenig han var med Luther i, hvad der behager Guds ånd. For Luther er den ydre uro tegn på Guds handlen, mens Andens higen for Erasmus er fred.

Af brevet den 17. november 1520 til den nårnbergske rådsskriver Lazarus Spengler ved vi, at Luther besvarede Erasmus' brev³⁹, men det er gået tabt. Overfor Spengler refererer han til Erasmus' ønske med velbehag: "*Es hat mir wohlgefallen, dass er von mir will ungenennt sein*". Selv har han lovet Erasmus at holde sit løfte. Sandt er det, at han privat undertiden har diskuteret med Melanchton om, hvor nær eller fjern Erasmus er fra vejen. Luther vil ikke selv angribe først; det er ham nok at forsvare sig mod angreb. Luthers lighedstegn mellem anerkendelse af teologi og en offentlig sympatitilkendegivelse skyldes, at han er sig bevidst at kæmpe evangeliets sag. Afstandtagen fra ham viser altså noget om Erasmus' teologi, og derfor er en direkte konfrontation straks indenfor Luthers synsvinkel. Også den spændte situation som følge af bandtrusselsbullen lagde op til strid. Rygter var i omløb om et angreb fra en af parterne. Har presset, Erasmus omtaler i det følgende brev, vi skal omtale, været offentlig kendt, så har Luther på dette tidspunkt været forberedt på angreb. Med truslen om kirkens band hængende over sit eget hoved vidste Luther udmærket, hvad det ville sige at stå under kirkens bevågenhed.

Presset mod Erasmus fremgår af hans brev til Gerard Geldenhauer

(38) Tracy, a.o., s. 185.

(39) WA Br 2, 217f (nr. 353).

den 9. september 1520⁴⁰. Hadet til bonae literae og munkenes pøbelmanerer er årsagen til hele tragedien, erklærer han, og dernæst tilføjer han, at et bispedømme er stillet ham i udsigt, hvis han ville skrive mod Luther; men han blander sig ikke⁴¹. Erasmus selv ønskede at være neutral.

Som Erasmus frygtede, brød uroen ud. Den 8. oktober foretog man en offentlig afbrænding af Luthers skrifter på torvet i Louvain stærkt misbilliget af Erasmus. I prædikener angreb den pavelige legat Aleander Erasmus og Luther under ét, hvilket førte til Erasmus' udelukkelse af universitetet.

I november opholdt kurfyrst Frederik den Vise sig i Köln. Han havde været på vej til Karl V's kroning, men forblev i Köln p.gr.a. et gigtanfald og af frygt for en sygdomsepidemi, som hærgede på rejseruten⁴². På baggrund af bandtrusselsbullen krævede nuntierne Aleander og Caracciolo Luther udleveret, og i sin vildrådighed herover anmodede kurfyrsten den 5. november Erasmus om et responsum. I sit svar *Axiomata Erasmi pro causa Martini Lutheri* opfordrer han kurfyrsten til ikke at udlevere Luther førend hans sag er blevet prøvet⁴³. Kilden til luthersagen angives stadig at være tyranners had til bonae literae og bullen er et resultat af, at man har misbrugt paven. Betænkningen blev overgivet til Spalatin med udtrykkelig anmodning om diskretion og tilbagelevering efter brug. Allerede den følgende dag svarede kurfyrsten Aleander og det i overensstemmelse med Erasmus' råd. Under opholdet i Köln forhandlede Erasmus desuden med flere personer om bilæggelse af luthersagen. Foruden *Axiomata* havde Erasmus sandsynligvis også del i et forslag af Johann Fabri, *Consilium cuiusdam ex animo cupientis esse consultum et romani pontificis dignitati et christianae religionis tranquillitati*. Dette forslag fandt tilslutning hos en del af kejserens fyrster, men ikke nok. Erasmus overholdt altså ikke sit fortsæt om ikke at blande sig; men hans heftige aktivitet foregik under fuld anonymitet. Hans mål var stadig at tjene den litterære kultur, og for at sikre den følte han sig tvunget til at handle, eftersom

(40) AE 4, 339f (nr. 1141).

(41) "Ego me huic tragoediae non misceo. Alioqui paratus est vel episcopatus, si velim in Lutherum scribere.", AE 4, 340, 29-31.

(42) Til begivenhederne i Köln, se Martin Brecht, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521*, Stuttgart 1981, s. 396-401.

(43) *Erasmi Opuscula. A Supplement to the Opera Omnia*, W.K. Ferguson (udg.), The Hague, 1933, s. 336-337.

konflikten mellem munkepartiet og lutheranerne tilspidsedes.

Det berømte bogbål fandt sted på Wittenbergs torv den 20. december. Bandbullen følger den 3. januar 1521. På trods af Erasmus' anmodning om diskretion blev hans *Axiomata* udgivet i januar eller første halvdel af februar. Erasmus beskyldte Luther for at stå bag; men denne afviser beskyldningen over for Spalatin i et brev den 27. februar⁴⁴. Han ved ikke hvorfra materialet til trykningen er kommet, og desuden er han selv utryg ved udgivelsen. For Erasmus betød udgivelsen en forværring af hans stilling til munkepartiet. I forvejen kendte man Erasmus' tidligere råd til Frederik den Vise. Efter bandlysningen førte den slags råd til selv at blive omfattet af bandet. Kunne Erasmus ikke længere optræde som neutral mellempart, var hele grundlaget for hans mæglerbestræbelser ved at vakle. I et brev til baselerteologen Ludwig Ber den 14. maj kommenterer Erasmus da også sit forhold til Luther i kritiske vendinger⁴⁵. Han henviser til sine forhandlinger i november; men alt gik tabt ved bogbrændingen, samt offentliggørelsen af de to skrifter *De captivitate babylonica* (oktober 1520) og *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X damnatum* (december 1520). Indenfor et halvt år havde Luther altså ladet hånt om to ud af tre advarsler. For det første havde han ikke alene skrevet uden fornemmelse, men også handlet på en måde, der kun er pøbelen værdig. For første gang berører Erasmus en teologisk divergens. Ved det radikale angreb på selve pavedømmet som Antikrist og bestridelse af kirkens sakramentale karakter har Luther draget nogle teologiske konsekvenser, som Erasmus ikke kan godtage⁴⁶. For det andet havde Luther ikke holdt hans navn udenfor.

Presset mod Erasmus tiltog i styrke. Dertil bidrog også det engelske svar på Luthers *Assertio*, udgivet i Henrik VIII's eget navn, *Assertio septem sacramentorum adversus Martin Lutherum*. For første gang tilkendegiver Erasmus i et brev til den engelske ærkebiskop Warham den 23. august 1521, at han vil læse, dels hvad Luther har skre-

(44) WA Br 2, 270-271 (nr. 378).

(45) AE 4, 494 (nr. 1203).

(46) Allerede i 1519 havde Erasmus mindet Luther om ikke at skrive mod paven (WA Br 1, 413, 38f, cf. brevet til ærkebiskop Albrecht af Brandenburg den 14. maj 1519, AE 4, 100, 48-53 (nr. 1033)), men på det tidspunkt afviste Luther ikke principielt pavens autoritet (cf. igen AE 4, 102, 115, 1-103, 1). Om Erasmus' holdning til paven se Lewis W. Spitz, Erasmus, s. 205.)

vet, og hvad der er skrevet mod ham⁴⁷. Herefter fortsætter han: "*Neque enim temere res est tentanda*"⁴⁸. Da res henviser til kravet om at skrive mod Luther, ligger der i det mindste i udsagnet et indirekte løfte om at skrive mod Luther.

C GRÆNSERNE DRAGES

På Wartburg fik Luther i begyndelsen af september et afskrift af brevet til Ber⁴⁹, og i heftige vendinger omtaler han Erasmus over for Spalatin den 9. september 1521⁵⁰. Hverken Erasmus' eller Capitos dom bevæger ham det mindste, og han havde længe tænkt, at han ville få med en af dem at bestille. Begrundelsen: Erasmus er langt væk fra nådens erkendelse. I alle hans skrifter ser han ikke til korset, men til freden.

Det er nok værd at bemærke, at Luther opfatter Erasmus' afstandtagen som et svaghedstegn udsprunget af en overfladisk fromhedsteologi. I fortalen til sit græske NT skrev Erasmus, at en kristen med letthed foragter æren. Erasmus ville foragte den i tankerne, men kunne ikke stå fast, når den kom igennem omverdenens reaktion. Foragt for ære i tanken eller i ord dur ikke. Igennem denne kritik får vi et indirekte vink om, hvilken reel kraft Luther tillægger Erasmus' etisk-religiøse vilje. Men ligeledes bedømmer Luther humanisternes effektivitet m.h.t. deres fælles kampområde. Deres bøger udretter intet ganske enkelt, fordi de afholder sig fra at skælde, bide og fornærme. Behandles paven let, fremturer han nemlig i tiltro til, at ingen vover at røre ham. Selv har Luther nu samvittighedskvaler, fordi han i Worms gav efter for vennerne, *remisi spiritum meum & Idolis illis non exhiberim Eliam quendam*⁵¹. Luther er nu igen vendt tilbage til sit udgangspunkt fra 1516/17, at Erasmus er uvidende om Guds nåde, og beskyldningen mod ham fra Dsa., at han vælger freden for enhver pris, ligger i realiteten allerede for dagen⁵².

(47) AE 4, 567-569 (nr. 1228).

(48) AE 4, 569, 49.

(49) Holeczek, Die Haltung des Erasmus, s. 98.

(50) WA Br 2, 387-389 (nr. 429).

(51) WA Br 2, 388, 22-24.

(52) Cl 3, 115, 31-40.

I efteråret 1521 udkom uden Erasmus' billigelse to breve under titlen Erasmi Roterodami Duo Epistolia De Causa Lutherana. Brevene er det førømtalte brev til Ber samt et til ærkebiskop Warham fra den 24. maj⁵³. Skønt det var almindeligt, at private breve cirkulerede fik udgivelsen alligevel mere vidtrækkende følger p.gr.a. dens større udbredelse. På den mere radikale gruppe i Wittenberg forstærkede brevene snarere deres kritik mod Erasmus end det modsatte⁵⁴.

Erasmus følte sin mæglerrolle og neutralitet endnu mere truet efter offentliggørelsen, og Duo Epistolia gav øjensynlig anledning til vendepunktet i hans stilling til Luther. I vinteren udgiver han nemlig selv en brevsamling, Epistolae ad Diversos, indeholdende bl.a. de to breve i Duo Epistolae i omarbejdet form. Selv om Erasmus modificerede sine udtalelser, så udtalte han sig nu selv offentligt kritisk imod Luther.

Brevsamlingen ophidsede Luther⁵⁵. Erasmus forråder sig selv som en fjende af Luther og hans lære; men med fordækte ord lyver han sig til at være hans ven. Eck er i den henseende bedre; men tvetydige mennesker afskyr, *detestor*, han. Luther har ganske givet sat lighedstegn mellem holdningen til sig og bekendelsen til Kristus, og derfor er Erasmus' handling opfattet som en negativ bekendelseshandling. Fra nu af har han ingen grund til at forvente, at Erasmus vil tilslutte sig den evangeliske bevægelse. Med brevsamlingen forvandles den velvillige neutralitet derfor til kamp om deres fælles tilhængere. Efter Erasmus' udspil, der består i, at han offentliggør sit brev til Justus Jonas i Epistolae ad Diversos fra den 10. maj 1521, hvor han fraråder denne at tage imod indbydelsen til at komme til Wittenberg⁵⁶, foretager Luther sit træk.

I et gensvar til en ukendt ven i Leipzig fra den 28. maj 1522 forsøger Luther at dæmpe op for Erasmus' indflydelse blandt humanisterne i byen⁵⁷. Brevet, Luther besvarede, har sandsynligvis oplyst om Mosellans, professor i græsk i Leipzig, overensstemmelse med Erasmus om prædestinationen. Luther oplyser, at han er bekendt med overensstemmelsen. Erasmus ved dog mindre om prædestinationen end papisterne, lige såvel som han er uformående i næsten alle kristendommens anliggender. Og velkendt fra Dsa. opstiller han en modsætning mellem huma-

(53) AE 4, 496f (nr. 1205).

(54) Holeczek, Die Haltung des Erasmus, s.97.

(55) WA Br 2, 526-528 (nr. 490).

(56) WA Br 2, 544-545 (nr. 499).

nismens idealer og *res Christianae: Veritas* er stærkere end *eloquentia*, *spiritus* bedre end *ingenium*, *fides* større end *eruditio*. Sejren er hos den stammende sandhed, ikke hos løgnagtig veltalenhed. Luther forsikrer, at han ikke vil provokere Erasmus; men det synes ham ikke klogt, hvis Erasmus slipper sine evner i veltalenhed løs imod ham. Han vil da opleve, at sejren ikke bliver let. Karakteristisk opfatter han sin kamp som Kristi kamp. Hvis Erasmus går til angreb, vil han få at se, at Kristus hverken er bange for dødsrigets porte eller for luftens magter. Luther er sig sin menneskelige underlegenhed bevidst - og vel tillige faren for sit liv i det øjeblik papisterne har fået Erasmus på deres side. Til gengæld har han selv den fordel at vide, hvad der bor i Erasmus, da også han kender de sataniske kræfter. Her sigter Luther ganske enkelt til Erasmus' menneskelighed uden for Andens indflydelse. Både fra sit tidligere munkeliv, men også som en nutidig virkelighed i sig selv, kender han til ønsket om ære og fred for enhver pris. Luther venter, at Erasmus en skønne dag vil afsløre, hvad han rummer i sig mod Luther. Antagelsen var ej heller ubegrundet, for Erasmus omtaler i et brev til Glapion i april samme år et udkast til et skrift mod Luther⁵⁸. På det humanistiske område respekterer Luther stadig Erasmus' *eloquentia* og *ingenium*, men mere end det. Teologistudiet kunne ikke klare sig uden *studia humanitatis*⁵⁹, men med sin afstandtagen fra Luther har han vist, at studiet er hans eneste mål, og hvad værre er: han forveksler det med kristendom.

Vel nok fordi Erasmus ikke havde anden mulighed for at forblive neutral, tilbyder han pave Hadrian VI at skrive et hemmeligt consilium til bilæggelse af striden i andet halvår af 1522⁶⁰. Paven går ind på Erasmus' planer om en fredelig bilæggelse⁶¹. Forslaget blev sendt i marts 1523⁶²; men pavens død forhindrede videre forhandlinger.

Formålet at dæmme op for Erasmus' autoritet formuleres direkte i brevet til Oekolampadius af 20. juni 1523⁶³. Oekolampadius og Erasmus underviste begge ved universitetet i Basel. Erasmus havde fundet mis-hag ved Oekolampadius' jesajaforelæsninger; men det skal han tage som

(57) WA Br 2, 544 (nr. 499).

(58) AE V, 48,20f (nr. 1275).

(59) Se Grane, Evangeliet for Folket, s. 187.

(60) AE V, 155f (nr. 1329).

(61) AE V, 196-198 (nr. 1338).

(62) AE V, 257-261 (nr. 1352).

(63) WA Br 3, 96f (nr. 626).

et godt tegn. Erasmus har gjort, hvad han var bestemt til; nemlig at introducere sprogene og lede bort fra gudsbespottelige studier; men at føre til bedre studier, som fører til *pietas*, har han ikke formået. Luther sammenligner ham med Moses, der ledte det jødiske folk frem til Moabs sletter, men ikke selv kom ind i det forjættede land⁶⁴. Han bør derfor afholde sig fra at behandle de hellige skrifter. Heri ligger en endegyldig diskvalifikation af Erasmus som teolog. Når han behandler skrifterne udretter han mere skade end gavn. Vi ser altså, at kritikken mod Erasmus er tvedelt. Stadig anerkendes hans betydning for sprogstudierne og den skolastiske dialektiks tilbagegang, men det teologiske studium, dvs. dens sag har Erasmus ikke begrebet. At Luther finder det nødvendigt direkte at advare Oekolampadius giver os et indblik i en side ved teologiens væsen, som vi nærmere skal berøre i forbindelse med Dsa. Her skal blot påpeges, at teologien fordrer, at teologen har forstået dens sag, nemlig *quod ad pietatem pertinet*⁶⁵. Kendskab til sprogene er ikke nok, skønt det er en uundværlig forudsætning for teologistudiet.

I 1523 blev Erasmus sat under stadig større pres fra bl.a. Henrik VIII⁶⁶ og hertug Georg af Sachsen for at skrive mod Luther⁶⁷. Hvorimod nogle humanister stadig forsøgte at forlige dem. En af disse var Konrad Pellican, som har ytret frygt for strid. Luther besvarer hans brev den 1. oktober 1523⁶⁸. Det sker i anledning af Ulrich von Hutten's stridsskrift *Expostulatio cum Erasmo Roterodamo* og Erasmus' svar *Spongia adversus aspergines Hutteni*. Luther bryder sig ikke om Huttens angreb, men endnu mindre om Erasmus' svar. Erasmus forsøger at vildlede med sin retorik. På utrolig vis har han sat sin autoritet over styr, og Luther har ondt af ham, fordi han aldrig kommer til emnet. Selv om Luther i Dsa. berømmer Erasmus for at have ramt et centralt tema, så beskylder han ham samtidig også der for aldrig at komme til emnet⁶⁹. Han, som selv opfordrer til at fare med lempe, raser mod vennerne, hvilket er et tegn for Luther på, hvor lidt Erasmus reelt foragter æren⁷⁰. Om så hele verden raser, kan Luther derimod selv modstå,

(64) Grundtvig fællede samme dom over Luther 300 år senere!

(65) WA Br 3, 96,20f.

(66) Tracy, s. 197f.

(67) WA Br 3, 285,14-16.

(68) WA Br 3, 160f (nr. 661). (69) Cl 3, 107,33-40.

(70) Jævnfør brevet til Spalatin den 9. september 1521, WA Br 2, 387,8-14.

fordi han har det Erasmus kalder *pervicacia asserendi*. Den assertoriske tale om Gud opfatter Luther altså som en styrke i en evt. strid. Luther fortsætter, at han har sat sig for, hverken at bryde sig om liv eller død, kun *sola causa*. Han vil nødig prises af Erasmus, hvad denne næppe kan forstå.

Muligvis er Luther blevet underrettet om det store pres mod Erasmus. I hvert fald henvender han sig personligt til ham i et brev den 18. eller 19. april 1524 med en skarp advarsel om at lade sig forlede⁷¹. I virkeligheden er Erasmus kun en brik i et spil uden nogen selvstændig beslutningsmulighed. Herren har ikke givet ham mod eller dømmekraft til at imødegå deres fælles fjender. Det overgår hans kræfter og kapacitet. Men derfor har han heller aldrig ønsket, at Erasmus skulle slutte sig til reformationsbevægelsen. Blot frygter han, at Erasmus på et tidspunkt vil blive forledt til at angribe reformationsbevægelsens dogmer. Erasmus ligger med andre ord under for sin menneskelighed. Den egentlige modstander opfatter Luther ham ikke som. Skønt Luther giver en lidet smigrende bedømmelse af Erasmus' indsigt i, hvori kampen mellem ham selv og papisterne består, så ligger der alligevel omsorg for Erasmus bag de hårde ord. Den åndelige kamp, der er tale om, er det nemlig ifølge Luther bedre at holde sig væk fra, fordi den dybest set ikke er hans egen, men Guds egen kamp mod Satan. Luther gentager opfordringen om at være tilskuer til dramaet i Dsa.⁷²

Erasmus' svarbrev følger straks den 8. maj 1524⁷³. I indledningen benægter han fuldstændigt, at Luther mere end han arbejder for evangeliets sag. For Erasmus er kampen for *bonae literaenemlig* evangeliets kamp. Ved disse studier skal evangeliet udbredes som en gennemsyrende kraft, der vil smitte af på sindene og bl.a. føre fred med i kølvandet. Med denne opfattelse af teologiens opgave kan Erasmus ikke være andet end forvirret, hvad Luther angår. På den ene side kan han ikke forene Luthers heftighed med hans opfattelse af Andens frugter. Og hvad værre er, så får hans lære forfærdende konsekvenser på fordærvede mennesker. Blandt andet beskyldte han Luther for at være meddeladrig i folkeophidselsen som førte til bondekrigen⁷⁴. En anden katastrofal følge har Luthers hårdnakkethed på *studia humanitatis*. Går videnskaben til grunde, går evangeliet med. Disse stærkt negative konsekvenser af

(71) WA Br 3, 27of (nr. 729).

(72) Cl 3, 115,40-116,2).

(73) WA Br 3, 285f (nr. 740).

(74) Grane, Evangeliet for Folket, s. 177.

Luthers virksomhed, er uden tvivl en medvirkende bestanddel af Diatribes forhistorie⁷⁵. Som Erasmus signalerede, ville han ikke længere tie. De libero arbitrio Diatribe sive collatio udkom i begyndelsen af september 1524. Luthers kommentar til bogen lød: *Incredibile est, quam fastidiam libellum de lib(ero) arbi(trio); necdum ultra ii quaterniones eius legi; Molestum est, tam inerudito libro respondere tam eruditi viri*⁷⁶.

D ASSERTIO OMNIUM ARTICULORUM

Vi vil for et kort øjeblik opholde os ved et af de skrifter fra efteråret 1520, som Erasmus reagerede voldsomt imod, nml. Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X, hvori Luther begrunder de enogfyrre sætninger bandtrusselsbullen havde fordømt. Som sagt tidligere er art. 36, som omhandler den frie vilje, ordret hentet fra Heidelbergdisputationen.

Som i flere af de foregående artikler tilbagekalder Luther denne artikel, men kun for at fremsætte den i en skærpet form: *liberum arbitrium est figmentum in rebus seu titulus sine re*⁷⁷. Vi skal konstatere, om der til den skærpede form hører et nyt syn på den frie vilje, eller der blot er tale om en polemisk klargørende ændring.

Vi vil følge gangen i forklaringen til tesen. Første del af argumentationen gælder *opus bonum*-begrebet, som afvises dels med henvisning til art. 31 og 32⁷⁸, hvori det hedder, at ingen menneskelig gerning er retfærdig i Guds øjne og dels med henvisning til Jh 15,5, at mennesket intet kan uden Kristus. Da Luther forstår *sine Christo*, som menneskets naturlige tilstand, må han derfor tolke det følgende vers i kap. 15 som en forkastelse af ethvert menneskeligt forsøg på at gøre godt; idet enhver tilstand og aktivitet adskilt fra ham fører til forkastelse. Den, der med sin frie vilje gør, hvad han har i sig, forkastes. Gen 6,5 og 8,21 anføres som yderligere bevis for, at viljens hi-

(75) Träcy, s. 206.

(76) WA Br 3, 386,29-31 (nr. 789). Jævnfør Cl 3, 95,16-21. Et eksempel på hvor forskelligt den samme ting kan siges.

(77) WA 7, 146,4-6.

(78) WA 7, 136,20-139,12.

gen alene er ond⁷⁹. Men kan viljen intet andet, er det en illusion at kalde den fri og direkte forkert at hævde, at den evner at disponere sig til nåden.

Næste del af argumentationen bygger på Luthers opgør med den skolastiske antropologi, nml. afvisningen af det dichotomiske menneske, der reducerer det bibelske *caro*-begreb til den lavere del af mennesket. Ud fra en *totus homo* betragtning må den frie viljes handlinger følgelig identificeres med de kødets handlinger, der beskrives i Gal 5,19ff og Rm 8,7. Kødets higen er da ifølge Paulus død og fjendskab med Gud⁸⁰. Dels ud fra overensstemmelsen mellem kødets handlinger og dets væsen og dels ud fra opfattelsen af Anden som livgiver også i åndelig henseende, må Luther da hævde, at mennesket d.v.s. viljen er død *coram Deo*, eftersom Anden ifølge Gen 6,3 har forladt mennesket⁸¹. Denne nyansats i forhold til de tidligere tekster, hvori Helligånden inddrages, er værd at bemærke. Afgørende for om et menneske og dermed den frie vilje må betegnes som død eller et intet over for Gud, er identisk med henholdsvis Andens dvælen eller fravær fra mennesket⁸². Når Luther hævder, at den menneskelige retfærdighed afhænger af Guds *reputatio*, da er retfærdigheden lig Andens iboen.

Sammenfattende kan vi konkludere, at den første del af argumentationen mod den frie vilje, er begrundet i den bibelske antropologi og forholdet mellem det naturlige menneske og Anden.

Opmærksomheden har i første omgang været rettet mod de enkelte gerninger. I det følgende udmøntes så, hvilke konsekvenser gudsfjendskabet får for menneskets bestræbelser på at fortjene evigt liv. De handlinger, som iværksættes for at opnå dette mål, må nødvendigvis være onde og gudsfjendtlige. Da Gud imidlertid også handler og vil føre sine gode planer igennem, opstår der en uundgåelig omend ulige konfrontation mellem de to parter. Guds almagt betinger, at udfaldet er givet på forhånd. Mennesket disponerer og planlægger, men formår

(79) WA 7, 143,19-33.

(80) WA 7, 143,35-39. Vi bemærker at vægtforskydningen i konkretiseringen af viljens gerninger i forhold til de tidligere behandlere tekster, hvor Luther pointerede, at de i moralsk forstand kunne være ypperlige, mens han her fremhæver de "grove" synder, cf. Gal 5,19. Gad vide om ikke Luther har tolket raseriet imod sig, som en afsløring og afdækning af viljens sande natur?, cf. 145,20f.

(81) WA 7, 144,1f.

(82) WA 7, 144,1-3.

ikke at føre planerne til ende ganske enkelt, fordi de som gudsfjendske stâes imod af Gud⁸³. Det er i denne kontekst Luthers necessitasbegreb må forståes. Glemmer man derimod, at Luther taler teologisk, dvs. om mennesket *coram Deo*, vil man efter sagens natur forstå det som et led i et metafysisk system og dernæst drage metafysiske konsekvenser. Faraos forhærdelse, Bileams velsignelse af Israel og pavens bulle er alle historiske og erfaringsmæssige eksempler på, hvorledes Gud fører sin magt igennem⁸⁴.

Hvad vil indrømmelsen af en fri vilje betyde i den skitserede sammenhæng? Intet mindre end at tillægge viljen en magt som hæver sig over Guds. Luther kender nemlig ikke noget rum, hvor viljen i relation til Gud befinder sig på neutralt område. I så fald måtte han tilbagekalde den antropologiske bestemmelse, at mennesket uafvendeligt er *incurvatus in se*. De vanskeligheder, som necessitasforståelsen rejser⁸⁵, vil vi vente med at behandle til gennemgangen af Dsa., eftersom problemstillingen er den samme.

Endnu to bemærkninger må vi dog gøre. Dsa.'s rytterbillede er, hvad sagen angår allerede helt klart udtrykt i Assertio. Det naturlige menneske hører Satan til og er underlagt hans vilje. Da han er Guds hovedfjende og ondskaben selv, tillader han ikke det menneske, som er i hans magt at søge det gode. Derfor er en fri vilje, som kan søge det gode, udelukket⁸⁶. Selv om Luther anerkender, at Satan selv på linje med Gud har en potentiel magt over mennesker, så er der ikke dermed tale om dualisme. Satans magt er nemlig ikke selvstændig; den må gives ham⁸⁷. Den anden bemærkning viser os kontinuiteten i opgøret med den skolastiske teologi. Artiklen, siger han, indeholder det væsentlige i hans anliggende⁸⁸. Hermed sammenkæder Luther stadig læren om den fri vilje med fornægtelsen af retfærdiggørelse *sola gratia* og Kristi kors fornægtelse⁸⁹.

Assertio var et af de skrifter, der blev vendepunktet i Erasmus' stillingtagen til Luther, og samtidig angiver Erasmus i Diatribe, at

(83) WA 7, 145,5-14.

(84) WA 7, 145,2-34.

(85) WA 7, 146,6-8,30-33.

(86) WA 7, 143,6-9.

(87) Guds forkastelse er identisk med en overgivelse, 143,

(88) "Sed in hoc articulo, qui omnium optimus et rerum nostrarum summa est", WA 7, 148,15-17.

(89) WA 7, 148,21-29.

det netop er denne artikel, han svarer på⁹⁰. Som det kort er udfoldet, giver artiklen ikke anledning til at konstatere en skærpelse, hvad synet på den frie vilje angår, som den blotte ordlyd kunne og faktisk forledte Erasmus til at mene⁹¹. En skærpelse ville der kun være tale om, hvis man som Erasmus opfatter viljen som en psykologisk størrelse.

Vi har fulgt udviklingen mellem Luther og Erasmus fra Luthers tidlige udtalelse om Erasmus fra 1516 til striden mellem dem bryder åbenlyst ud. Der er argumenteret for, at Luther allerede i 1516 var klar over, at netop viljesspørgsmålet var det teologiske sibboleth mellem dem. Allerede i 1517 førte det til, at Luther i al fortrolighed over for en ven måtte diskvalificere Erasmus som teolog; men eftersom Luther anerkendte Erasmus' vigtige rolle i deres fælles kamp for en humanistisk uddannelsesreform og i det hele taget for *studia humanitatis*, så indledtes en venlig dialog. Luther har vel også håbet, at Erasmus ville følge mange andre humanisters tilslutning til hans nye teologi i det øjeblik, Erasmus blev præsenteret for den. Efterhånden blev det dog åbenlyst for Luther, at Erasmus ikke var stærk nok til at modstå presset fra pavekirken og fyrsterne i ind og udland, som ville benytte ham i deres bestræbelser på at komme Luther til livs. Derfor fremhæver Luther igen Erasmus' manglende teologiske indsigt, da Erasmus reagerer stærkt på hans angrebs- og forsvarsskrifter. En gensidig offensiv indledes fra begge førere for at vinde indflydelse på deres fælles humanistvenner.

Erasmus' første bekendtskab med Luther må vi antagelig datere til tidspunktet, hvor rygten om afladstesperne nåede hans ører. Af unge humanister blev Luther præsenteret som en ny humanistfører, og snart er deres navne blevet forbundet i offentligheden. Fra begyndelsen søgte Erasmus at hindre denne sammenstilling, som blandt andet gav sig udslag i, at han først på det tidspunkt, hvor han tilkendegiver at ville skrive mod Luther, oplyser, at han læser Luthers skrifter. Imidlertid har Erasmus sandsynligvis kendt heidelbergteserne allerede i 1518 og dermed været klar over Luthers afvisning af den frie vilje. Bag forbeholdet mod Luther har således måske hele tiden været bevidstheden om den teologiske divergens, der senere blev formuleret i Dla. Luthers opdukken blev alt i alt en kæp i hjulet på Erasmus' reformprogram skønt han også anerkendte Luthers interesse for *bonae literae*.

(90) AS IV, Ia1,2,10-12.

(91) AS IV, Ib1,22,5-7.

Forårsaget af afsky for munkenes og præsternes tyrani og uvidenhed forbundet med et humanistisk-akademisk *libertas*-ideal, indledte Erasmus sine mæglingsbestræbelser mellem de adskilte parter. Efter flere forgæves forsøg opgav Erasmus, dels fordi de var udsigtsløse, og dels fordi Luther i sine skrifter selv havde forhindret en løsning. Heftigheden i angrebet stod knap nok tilbage for munkenes råhed, hvilket Erasmus måtte tyde som værende i strid med Kristi ånd, men han var heller ikke enig i afvisningen af paveinstitutionen og kirkens dogmer. Samtidig førte overbevisningen om, at Luther havde forrådt hans anonymitet i mæglingsbestræbelserne til et sindelagsskifte. Erasmus frygtede for, at et skrift mod Luther ville blive brugt imod ham af dem, som hadede *bonæ literæ*, men alligevel lod han sig overtale. Temaet for striden var i den henseende godt valgt, idet han ville finde støtte for sit synspunkt både hos skolastikerne og humanisterne uden at behøve at give køb på sine reformkrav. Endelig kom Luthers diskvalifikation af ham som teolog til hans kendskab og stillet over for denne fornærmelse, kunne Erasmus ikke længere tie stille.

2. del:

DE LIBERO ARBITRIO

Erasmus' skrift *De libero arbitrio* en fyldestgørende bodshandling, som skulle bevise hans katholicitet og rense ham for beskyldningerne for at være Luther-tilhænger? I betragtning af at hans velyndere og den romerske kurie havde lagt et stort pres på ham, kan påstanden forsvares; men den har dog en mere interessant forudsætning, nemlig den at Erasmus ønskede at lade sig presse, hvilket vil sige valgte at blive i kirken. Idet han afviste mange humanisters opfordring til at forlade kirken, er hans forbliven udtryk for et bevidst valg. Derfor lader Diatribe sig tolke som Erasmus' erklæring om, hvorfor han ikke kunne og ville følge Luther. Er da viljesspørgsmålet, som vi har set det var for Luther, også af Erasmus blevet opfattet som hovedanken imod Luthers teologi? Noget kunne tyde på det. Allerede i et brev den 31. august 1523 tælles benægtelsen af LA som den ene af Luthers tre kætterier. Og som vi skal se i det følgende, udgør overbevisningen om LA grundkonstitutionen i Erasmus' etiske kristendomsforståelse.

Diatribe kom i trykken i august 1524 kun få måneder efter Luthers og Erasmus' seneste brevveksling. Skriftet er inddelt i fire afsnit. I det første, Ia-Ib, angives indfaldsvinklen til temaet, hvorunder metodespørgsmålet, som er foranlediget af Luthers *sola scriptura*-krav, behandles. Næste afsnit indeholder det eksegetiske forsvar for LA, dels ud fra GT (IIa) og dels ud fra NT (IIb). Herpå følger det tredje afsnit, hvor Erasmus forklarer den rette mening af enkelte skriftsteder, som tilsyneladende taler imod en fri vilje (IIIa), gendriver de steder, som Luther i *Assertio* har begrundet sin afvisning med (IIIb) og samler yderligere skriftvidnesbyrd til støtte for den frie vilje (IIIc). Fjerde og sidste afsnit (IV) påpeger, dels de overdrivelser Luthers standpunkt medfører, og dels et forslag til formulering af forholdet mellem nåden og viljen, som alle parter efter Erasmus' overbevisning burde kunne tilslutte sig.

I Hermeneutiske overvejelser

Erasmus havde i *Assertio* art. 36 bemærket, at afvisningen af *liberum arbitrium* hører til kernen i Luthers teologi. Hvorledes betragter Erasmus den frie vilje, og hvorledes er den integreret i hans tænkning? Er den overhovedet en del af hans teologiske forståelse og i bekræftende fald, hvad indebærer det for hans antropologi og for gudsforholdet? Disse hovedspørgsmål skal beskæftige os i denne del, og dermed danne grundlaget for at forstå Luthers skarpe kritik i svarskriftet *De serve arbitrio* - et skrift Erasmus havde forestillet sig ville komme, eftersom han er sig bevidst, at han efter Luthers bedømmelse ved sit forsvar for LA har placeret sig i rækken af dem, der er ledet af Satan¹.

Skønt Erasmus i det hele taget går modstræbende ind i striden, så indvilliger han i at besvare spørgsmålet ud fra Luthers præmis, skriften alene². Gør han det, fordi han er enig med Luther i, at spørgsmålet må besvares ud fra skriften eller blot af pragmatiske grunde? Svaret viser os, om Erasmus ønsker at lade skriften definere antropologien eller ej. Den just nævnte tekstsammenhæng besvarer ikke spørgsmålet; men umiddelbart efter en refleksion over kirkefædreautoriteten tages spørgsmålet op. Uenigheden, hævder Erasmus, gælder ikke skriften, som er autoritet i alt, hvad der vedrører mennesket³. Man har dog med rette påpeget, at kirkefædrene, til trods for Erasmus formelle accept af Luthers krav, alligevel spiller en ikke ubetydelig rolle for ham. Dette forhold grunder sig dog ikke på en principiel autoritetskritik af de bibelske kilder, men hænger sammen med temaets karakter og Erasmus' åbenbaringsforståelse.

Skriften er stedet, hvor Gud selv dvæler - Erasmus illustrerer det med sagnet om den korykiske hule - og derfor er skriftstudiet, eller for at betone det meditative aspekt indtrængen i skriften, en tilnærmelse til Gud; men for erkendelsen betyder det, at jo dybere man trænger ind, des mere svækkes erkendelsen. Gud skjuler sig nemlig i et uigennemtrængeligt mysterium for den menneskelige erkendelse⁴. Til billedet af den korykiske hule svarer fire klarhedsområder i skriften⁵. Visse ting ved vi ganske enkelt intet om. Andet, som omfatter de

(1) AS IV, IIb8, 90, 9f.

(2) AS IV, Ib1, 20, 24-27.

(3) AS IV, Ib3, 26, 6-8; cf. Ia4, 6, 10-12.

(4) AS IV, Ia7, 10, 5-14. (5) AS IV, Ia9, 12, 19ff.

guddommelige hemmeligheder, erkender vi eksistensen af, men ikke væsensindholdet. Det tredje område, hvis indhold er budene, kan klart erkendes. Og dernæst skal vi bemærke, at den fjerde gruppe, som spørgsmålet om LA hører til, kan erkendes. Ikke klarheden, men uegnetheden til at komme lægfolket for øre, udgør gruppens specifikation⁶. Diatribes indledningsord, at spørgsmålet om LA hører til de uforklarligste i skriften, har Erasmus øjensynlig modsagt straks. Rigtigere vil det dog være at sondre i overensstemmelse med kap. Ia8⁷. Skriften lader os erkende, at vi har en fri vilje, og hvortil den skal bruges. Utilgængeligt bliver det først, hvis vi vil erkende sammenhængen mellem viljens og nådens andel i frelsen⁸. Alligevel slipper Erasmus ikke for modsigelsen. For det første ligger den implicit i selve definitionen af LA: *Porro liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere*⁹. Ikke alene har han som udgangspunkt for undersøgelsen af skriften, at den udtaler sig positivt om LA, men inddrages definitionen, formår viljen det, som han i indledningen erklærer for formasteligt at søge svar på, fordi det er et forsøg på at trænge ind på den guddommelige majestæt i hans dybe hule og som tillige er overflødigt for fromheden. For det andet modsiger Erasmus' inspirationslære åbenbaringsforståelsen, idet han nemlig efter at have samlet skriftstederne for og imod må konkludere i den frie viljes favør. Begrundelse: Helligånden, som er ophavsmand til skriftstederne, kan ikke modsige sig selv¹⁰. Når vi har konstateret, hvad Erasmus ud fra skriften kan tillægge viljen med henblik på dens andel i frelsen, bliver det svært at øjne, hvad der er levnet nysgerrigheden.

Modsiger Diatribes udtalte skepticisme, der fremstilles som et alternativ til Luthers assertoriske udtryksmåde, hvad vi tidligere har konstateret? Svaret er nej. Skepticismen tolkes i konteksten bedst som omfattende de uigennemtrængelige steder i skriften; men til den del af åbenbaringen hører spørgsmålet om den frie vilje ikke¹¹. Viljen står

(6) AS IV, Ia9,14,21f.

(7) AS IV, Ia8,10f.

(8) AS IV, Ia8,12,11-18.

(9) AS IV, Ib10,36,12-15.

(10) AS IV, IIIa17,118,8f; IV1, 156,27-30.

(11) Jævnfør Bernhard Lohse, Erasmus von Rotterdam - eine Alternative zur Reformation?, i: Humanismus und Reformation - Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit, Freiburg 1985,

nemlig i forhold til det, som klart kan erkendes i skriften, hvilket vil sige budene. Hos Luther derimod berører den frie vilje p.g.a. hans retfærdiggørelsesforståelse gudsrelationen direkte. Men det betyder, at Luther har ført spørgsmålet ind på et af de uklare områder, Erasmus mener, det er utilladeligt for fromheden at bevæge sig ind på, og dette får til følge, at man havner i uhyrligheder, som får helt uantagelige konsekvenser for gudsbilledet først og fremmest necessitas-begrebet og Guds retfærdighed. Vægringen ved assertoriske påstande er derfor, hvad det debaterede tema angår, ikke så meget vendt imod Erasmus selv, men nok så meget imod Luther¹².

Vi har i det foregående begrundet, at Erasmus ikke principielt finder stridstemaet ubesvarligt ud fra skriften, således som indledningen umiddelbart kunne give indtryk af. Erasmus ligger endvidere på linje med Luther i at spørgsmålet skal besvares ud fra skriften. Erasmus ønsker at være skriftteolog. Til trods for, at Erasmus altså finder sagen klar, indrømmer han, at der findes dunkle steder, som tilsyneladende kan tolkes modsat. Her kan uenigheden derfor finde grobund^{13K}. Hvad *sensus scripturae* er på disse steder, fører Erasmus ind i hermeneutiske overvejelser, som fordeler sig i to retninger. Den første angår åndsbesiddelse; den anden inspirationslæren. Desuden finder vi et ureflekteret aksiom, som spiller en helt væsentlig rolle, nemlig Guds retfærdighed.

Først om åndsbesiddelse. For at give klarhed over skriftens dunkle steder gav Gud i den gammeltestamentlige æra Anden til profeterne. Den samme åndsbesiddelse genfinder vi hos apostlene. Erasmus rejser nu spørgsmålet, hvem Gud i efterapostolsk tid skænker den ånd, hvis den i det hele taget formidles længere¹⁴. Svaret er ikke definitivt, men en

s.67f, som gør opmærksom på, at Erasmus' skepsis ikke gælder, hvad der står i skriften. Hos bl.a. Zickendraht medfører den manglende son-
dring, at han ikke mener, Erasmus finder spørgsmålet klart besvaret i skriften (s. 28f, 31) eller finder selve temaet betydningfuldt (s. 26f).

(12) Har vi ret i denne antagelse, så sætter det ingenlunde Maurers iagttagelser angående menneskets manglende mulighed for gudserkendelse ud af kraft, Maurer, s. 373-378. Vi vil blot pointere, at mennesket igennem læren om den frie vilje står i et indirekte gudsforhold, nemlig gennem budene, og derfor ikke, hvad dette forhold angår, er uden kundskab.

(13) AS IV, Ib4,26,21-26.

(14) AS IV, Ib4, 24-27.

sandsynlighedsantagelse, der tillægger apostelembedet, d.v.s. paven, størst sikkerhed for at have videreført apostlenes ånd¹⁵. Tankegangen er naturligvis påvirket af traditionel skolastisk ekklesiologi; men til forskel fra denne, mener Erasmus ikke, at kirken eo ipso er ufejlbarlig i sin tolkning. Han medgiver nemlig Luther, at paver og konciler har taget fejl¹⁶. Skønt Luther ikke lod sig imponere over den massive tradition, der føres i felten, så er han udmærket klar over argumentets vægt i en skolastisk sammenhæng¹⁷. Som privatmand står han alene imod en til embedet knyttet åndsbesiddende tolkning. Erasmus finder sin antagelse bekræftet ved at sammenholde den med et aksiom, som udspringer af hans etisk-religiøse kristendomsforståelse. Eftersom Helligåndens gerning i et menneske giver sig udslag i et fromt liv, kan lærens sandhed deduceres af den kristnes moralske standard. Kirkefædrene bevidner således deres åndsbesiddelse igennem deres *vitae sanctimoniae*¹⁸. Vi ser her, hvorledes en afgørende bestanddel af Erasmus' *theologia practica* bestemmer hans eksegesi¹⁹. Miraklerne er endnu et konstaterbart tegn til verifikation af, hvem der besidder *spiritus evangelicus*²⁰. Og selv om kirkefædrene ikke nævnes på linje med apostlene, så er der ikke tvivl om, at Erasmus har de mange mirakellegender i tanke, som knytter sig til deres liv. På grund af hvad vi kunne kalde *notae spiritus*, har Erasmus altså et moralsk kriterium til bedømmelse af lærens sandhed. Denne iagttagelse stemmer helt overens med de advarsler Erasmus gav Luther i deres brevveksling.

Det næste princip afledes af inspirationslæren. Eftersom Anden er skriftens *auctor* og ikke modsiger sig selv, kan skriften ikke indeholde modsigelsesfulde udsagn. De klare udsagn om den frie vilje kaster derved lys over de dunkle steder²¹. Kun hvis vi tager fejl i, at Erasmus opfatter stridstemanet som hørende til den åbenbare del, omfattes disse dunkle steder principielt af hans skriftskepsis. Gør det ikke det, tillader inspirationslæren Erasmus en a priori tilgang til

(15) AS IV, 28,4-10.

(16) AS IV, Ib3,26,1-6; Ib4,28,4-7.

(17) Cl 3, 130,7-24; 134,35-40.

(18) AS IV, Ib2,22,10-16; Ib3,26,16-18.

(19) Auers tese om Erasmus' mest fundamentale lov, om fromheden per visibilia ad invisibilia, spiller altså også en rolle i hermeneutikken, se Tracy, s. 92.

(20) AS IV, Ib6, 30,12-19.

(21) Ratio, AS III,454.

de skriftsteder, Luther har ført i marken. Følgerigtigt gælder det om, at stederne tolkes *de sensu scripturæ*, hvilket vil sige at den hermeneutiske nøgle svarer til skriftens enkle anliggende. Erasmus sammenfatter det i ordene *studio* og *conando*²². I sin skrifttolkning bryder Erasmus ikke med *quadringa*, men accentuerer blot den typologiske tolkning, som er skriftens *spiritus*. I overensstemmelse med Origines mener han nemlig, at skriftens ånd levendegør, mens bogstaven slår ihjel²³. Men den bogstavelige mening er dog grundlaget for de øvrige tolkninger undtagen, hvor den medfører meningsløsheder²⁴. Luthers eksegese er netop et eksempel på en tolkning, som ikke lader dette akkomodationsprincip gælde, og kan derfor ikke undgå indre modsigelser.

Det ureflekterede hermeneutiske holdepunkt gives Erasmus i opfattelsen af *iustitia Dei*. Som det vil fremgå senere, mener Luther, at dette begreb i højeste grad kræver en nærmere bestemmelse, men hos Erasmus er det forud bestemt. Vi vil i afsnit III A nærmere bestemme relationen mellem Guds retfærdighed og LA. Her vil vi blot påpege, hvad denne Guds *accidens* betyder som hermeneutisk aksiom²⁵. I kap. Ia8 sammenfatter Erasmus kort, hvad man af skriften kan sige om viljen. Vi skal stræbe efter at gøre fremskridt til det bedre. Gør vi det, vil vi, uanset om der tilstøder os ondt eller godt være overbevist om ikke at lide uret; thi Gud er af naturen retfærdig og mild²⁶. Indebærer Guds retfærdighed en forsikring om, at mennesket ikke kan tilstødes nogen uret, såfremt det gør sit bedste, så er denne forsikring, der afledes af gudsbegrebet, kun mulig, hvis mennesket med en kontingent vilje kan fremvise gerninger, der tilfredsstillende en retfærdig dommer. Gud er *iustus iudex*²⁷. Alene, hvad Maurer kalder Erasmus' asketiske 'munkefromhed'²⁸, hans humilitas, forhindrer ham i at drage konsekvensen af den aristoteliske etik og i stedet alene lade interessen koncentrere sig om den praktiske livsførsel.

Vi har i dette afsnit argumenteret for, at Erasmus på trods af (22) AS IV, IIIc9, 148,10-19.

(23) Enchiridion, AS I, 88.

(24) M. Hoffmann, Erasmus im Streit mit Luther, i: Humanismus und Reformation - Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit, Freiburg 1985, s. 96.

(25) AS IV, IV7,168,8-11.

(26) AS IV, Ia8,12,6-11.

(27) AS IV, IIb4,82,3-27.

(28) Maurer, s. 374. Cf. AS IV, IIIc8,146,19f.

indledningsordene og sin udtalte skriftskepsis ikke stempler det drøftede tema som utilgængeligt for en eksegetisk undersøgelse. I de to følgende afsnit, som analyserer Erasmus' antropologi og teologi, vil vi finde vores tese bekræftet.

B TEOLOGIENS OPGAVE

Erasmus befinder sig på fremmed grund i en dogmatisk strid som den, han har indladt sig på. Besjælet af en naturlig afsky for slige slagsmål, har han hidtil udelukkende spillet på musernes frie arene²⁹. Foruden generthed må også føjes afsky for dialektiske spidsfindigheder, hvorfor forhånelse af den form for teologisk beskæftigelse er et gennemgående tema i hans øvrige forfatterskab. Tvunget dertil må han imidlertid selv forsøge sig. I skriftet *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam* nævner Erasmus hvilke midler, man må søge til, hvis man vil nå til sand gudskundskab. Forudsætningen herfor er det velkendte humanistiske slagord *ad fontes*³⁰, som i *philosophia Christi* indeholder den sande, uforfalskede gudserkendelse. Gudserkendelsen kan dog aldrig stå alene, men må følges op af efterlevelse af Kristi lære. *Philosophia Christi*'s og teologiens scopus er efter Erasmus' opfattelse en og den samme, nemlig at opflamme sjælen til at bestrebe sig på at nå frem til et bedre moralsk levned³¹. Hvis ikke blot teologi skal være skadelig tidsspilde, er dens opgave altså praktisk anvisning på vejen til fuldkommen fromhed. For Erasmus er denne opgave identisk med, hvad skriften lærer os om LA³². Da nu Luthers tese, at viljen er et tomt begreb uden sagligt indhold, satte hele hans teologiske virksomhed, at opflamme hjerterne *ad meliora* på anklagebænken, var han også for sin egen skyld nødt til at tage det, som udgjorde grundkonstitutionen for hans kristendomsopfattelse op til overvejelse. Vi må derfor afvise de forskere, som enten formoder, at spørgsmålet i realiteten slet ikke interesserer Erasmus, eller at han højst anser

(29) AS IV, Ia4, 6,4-9.

(30) *Enchiridion*, AS III, 68.

(31) *Ratio*, AS III, 118; 152-154; 294.

(32) AS IV, Ia8,10,23ff.

Det er anerkendt, at Enchiridions fromhedsideal er kristocentrisk. Kristus er både forbillede og fører, og den menneskelige *industria* lykkes ikke uden ved Kristus og med Kristus som fromhedens midte. Man kan således tale om den erasmiske teologis kristocentriske karakter³⁴. Vi må dog konstatere med Luther, at der ikke er levnet Kristus megen opmærksomhed i Diatribe³⁵. Om dette betyder, at Kristus er vejet bort fra fromhedens midte eller det af pragmatiske grunde er forvirrende at tale for meget om Kristus, når opgaven lyder på specifikt at forsvare viljen, skal stå åbent i denne undersøgelse.

II Antropologien

A HOMO DUPLEX

For at kunne vurdere Erasmus' begreb *liberum arbitrium*, er det nødvendigt at anskue den i den psykologiske ramme, hvor den hører hjemme. Ved først at fremdrage, hvad Erasmus lærer om mennesket *in statu originalis* bliver det ved at skildre syndefaldets konsekvenser muligt at forstå begrebets indhold.

Diatribe gengiver i hovedtræk det væsentligste i antropologien, men et dækkende billede opnår vi først ved at inddrage Enchiridion. Ligesom i Diatribe sonder Erasmus i Enchiridion imellem tiden før og efter faldet. Begge steder benyttes urtilstanden til at påvise, at viljen er identisk med den nuværende³⁶. Erasmus sonder både mellem en to- og tredeling af mennesket. Den dichotomiske fordeler mennesket i *corpus* og *anima*³⁷, hvoraf den ene del er dyrisk, endog dyrene underlegen, og den anden del er et guddommeligt væsen. Efter den trichotomis-

(33) Zickendraht, s. 26; W. Lesowsky, Einleitung, Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften IV, Darmstadt 1969, s. XXVIII.; R. Bring, s. 175.

det for et subtilt, teoretisk spørgsmål³³.

(34) Kohls, Die Theologie des Erasmus, a.o.f., s. 99, 103-110.

(35) Cl 3, 103, 25-30.

(36) AS IV, IIa8, 46, 22-48, 3. (37) Enchiridion, AS I, 108-116.

ke inddeling følges Origines, hvorefter mennesket består af *spiritus*, *anima* og *caro*. *Spiritus* svarer til *anima* efter den dichotomiske deling, mens *caro* dækker det tilsvarende efter den dichotomiske inddeling. *Anima* svarer til viljen efter todelingen. Vi behøver derfor ikke at gå ind på en nærmere beskrivelse³⁸. Forskellen mellem dyr og mennesker er først og fremmest *ratio*, som netop er den væsenssegenskab, der konstituerer mennesket som skabt *ad imaginem Dei*³⁹. *In statu originalis* var der samdrægtighed mellem de to substanser, hvilket vil sige, at legemet frivilligt underordnede sig sjælen⁴⁰. Om denne frivillighed nødvendiggør eksistensen af viljen besvares ikke i *Enchiridion*, men forudsættes der som en selvfølge. At Erasmus dog opfatter viljen som den anden konstituerende del af *portio superior* bekræftes direkte i *Diatriben*⁴¹. Hans definition af dens frihed som evnen til at vende sig mod det gode eller det onde viser os, at viljen er en del af menneskets skabte natur. Hvad mere er, skønt viljen ikke måtte kæmpe mod den lavere dels affekter, da disse frivilligt underordnede sig, indebærer definitionen, at synden er en potentiel mulighed. I den forstand er viljen kontingent og valget nødvendiggjort. Som det faktisk hændte, er synden med dens følger menneskeskabt. Med menneskets naturlige kræfter kunne Adam være forblevet i uskylden, hvorved han dog ikke uden en ny nåde kunne opnå saligheden⁴².

Faldet var ikke nødvendigt, men en følge af en viljesakt. Selv om

(38) *Enchiridion*, AS I, 138-146. Kohls opfatter den trichotomiske inddeling som en "Vollendung der Anthropologi", hvormed han mener, at den er udtryk for en afklaret mere bibelsk forstået antropologi; idet *spiritus* er en i dåben ved Anden skænket genfødsel. Heri tager Kohls fejl. Erasmus selv giver ikke udtryk for, at den trichotomiske inddeling siger andet end den dichotomiske. Tvært imod indleder han afsnittet om den trichotomiske inddeling med at pointere, at alt er sagt med den dichotomiske og tilføjelsen alene er for oplysningens skyld, nemlig at Origines har sagt det samme blot på en anden måde. Kohls henviser da heller ikke til selve afsnittet, for at bevise at *spiritus* er en i dåben nyskabt substans. Hvis den trichotomiske antropologi i Kohls forstand var Erasmus' endelige standpunkt ville dette afspejle sig i *Diatriben*, hvilket der intet belæg er for. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, s. 91-93.

(39) AS IV, IV 13, 180, 19-22.

(40) AS I, *Enchiridion*, 110.

(41) AS IV, IIa2, 38, 10-15.

(42) AS IV, IIa2, 38, 20-24.

viljesakten ikke var besværet af synden, må vi konkludere, at LA også i uskyldstilstanden i Erasmus' dogmatiske system er forudsætningen for, at Adam kunne opnå frelsen. Hvad nåden angår, er den i princippet lige så nødvendig før som efter faldet, selv om den havde uhindret påvirkningseffekt, hvilket indebærer, at nåden ikke i egentlig forstand er betinget af synden. Intet sted bliver det vel mere åbenlyst, at nåden opfattes som en habitus til den menneskelige psyke.

B HOMO POST LAPSUM

Hvilke følger fik syndefaldet for mennesket? Også efter faldet består mennesket af to substantielt adskilte former, *corpus* og *anima*, som i paulinsk terminologi benævnes *caro* og *spiritus*⁴³. Bortset fra terminologien er der ingen forskel på den platonske og bibelske inddeling af mennesket, som hele Erasmus' psykologi bygger på. Plato siges endog at have skrevet med guddommelig indsigt!⁴⁴.

I første omgang vil vi betragte faldets konsekvenser for *portio superior*. Både *ratio* og *voluntas* blev fordærvet af synden. Hvorledes skal det forstås? Betragtes den substantielle del *anima* for sig, kan den ikke blot rumme det guddommelige, men er et med Gud⁴⁵, d.v.s. af samme væsen som Gud. Substantielt er sjælen ikke beskadiget. Imidlertid hævder Erasmus også, at både fornuft og vilje er fordærvet p.g.a. faldet, men vakler hvad omfanget af fordærvet angår⁴⁶. Sjælen stræber på den ene side efter det guddommelige og efter at blive sig selv lig, d.v.s. efter det sande og evige⁴⁷. Evnen hertil skyldes en medfødt oplysthed, *lux nativa*, der svarer til *lex naturæ*, som til gengæld fordunkles af viljens *assuetudo peccandi*⁴⁸. Synden opfattes altså som

(43) Enchiridion, AS I, 126.10-13.

(44) Enchiridion, AS I, 112,21-25.

(45) Enchiridion, AS I, 108; 114.

(46) Det fremgår tydeligt af hans overvejelser om forskellen mellem følgerne for henholdsvis Adam og Eva. Hos Eva synes ikke alene viljen, men også fornuften at være blevet fordærvet. Erasmus ville gerne kunne friholde mandens fornuft, men dens forbindelse med viljen udelukker det (ærgerligt nok), AS IV, IIa2,40,1-10.

(47) Enchiridion, AS I, 110. (48) AS IV, IIa8,48,3-10.

en *habitus*, der fordunkler fornuftens erkendelse. Som oplysning for den af synden tilslørede fornuft har Gud derfor givet loven, der er klarest og kvalitativt højest udtrykt i *philosophia seu lex Christi*. Udstyret med den rette viden er fornuften sund og kan endda overvinde den syndige appetitus⁴⁹.

Hvad nu viljen angår er billedet mere sløret. På den ene side er det et aksiom, at viljen er i stand til at følge *dictamen rectae rationis*, da den foruden den ikke kunne vide, hvad der er godt. Men den er også i stand til at lade være. I dens magt er nemlig givet *potestas eligendi*⁵⁰. Selv om kroppens lidenskaber kæmper for at få magt over viljen, er den ikke tvunget til at adlyde dem. På den anden side, hævder Erasmus, er den så fordærvet, at den må tjene synden, hvilket dog ikke udelukker vælgeevnen⁵¹. Og modsigelsesfuldt hertil understreges i kap. IIIb4, at netop evnen til at handle *ad honesta* er en del af menneskets natur⁵². Sammenholder vi det enkeltstående udsagn om, at viljen er underlagt syndens tvang med de øvrige udsagn og hans antropologi i øvrigt, må stedet tolkes som en sproglig uklarhed, eller snarere foranlediget af Luthers beskyldninger for pelagianisme.

Fornuften og viljens fordærv betyder altså ikke, at deres væsen er beskadiget, men blot at de p.gr.a., hvad vi kunne kalde affekternes oprør, er kommet i kamp mod lidenskaberne. Er viljens væsen ikke beskadiget, er vælgeevnen, som netop er dens væsen, det heller ikke, hvorfor den ikke er tvunget til at synde⁵³. Var den det kunne læren om den frie vilje ikke fastholdes. Derfor er det indlysende, at Luther netop slår ned på de udsagn, hvor Erasmus lader viljen være underlagt synden. Et vidnesbyrd om, at han fuldt ud har forstået Erasmus og forsøger at få ham til at indse, hvad synden indebærer for antropologien. (53) Det er ukorrekt, hvad Erasmus angår, men sandt for McSorleys eget vedkommende at hævde, at Erasmus ikke var opmærksom på de antropologiske forudsætninger, der lå bag Luthers påstand om den menneskelige trælbundethed under synden. Redegørelsen for hans egen antropologi tjener netop det formål at afvise bundetheden og netop denne uenighed forhindrer ham i at begribe Luther. Se McSorley, s. 262

(49) Enchiridion, AS I, 123.

(50) AS IV, IIa7,46,12f.

(51) AS IV, IIa3,40,14-17; IIa4,42,6-8.

(52) AS IV, IIIb4,128,8-10.

1 Affekterne

Corpus' oprindelige underordning under *anima*'s herredømme - fornuften var konge -, hvorved der bestod harmoni mellem de to dele, blev ødelagt ved Adams frivillige overtrædelse. Som følge heraf kæmper sjæl og legeme om hver især at få magt over hinanden⁵⁴. Enchiridions intention at opildne den kristne, d.v.s. viljen til kampen mod affekterne, har den absolutte dualisme mellem sjælens og kroppens higen som sit grundlag. Over viljen ikke lidenskaberne modstand, opstår der en *appetitus peccandi*⁵⁵ som stadig forøges. Kampens nødvendighed skærpes endvidere af dens eskatologiske udfald. Er sjælen nemlig død, når den fysiske død indtræffer, vil Gud ikke genopvække sjælen igen, men overlade den til evig smerte⁵⁶. Det giver god mening at opfatte Diatribes forsvar for den frie vilje, netop som en retfærdiggørelse af kampråbet mod affekterne, da det ville være overflødigt, hvis ikke viljen kan udrette noget mod affekterne. Den paulinske tale om kampen mellem kød og ånd foregår således i menneskets indre. Og er suverænt viljens kamp, da hverken fornuften, nåden eller affekterne kan afgøre udfaldet.

Som nævnt ovenfor er det græske begreb *affectus* identisk med det paulinske *caro, corpus, homo exterior* og *lex membrorum*⁵⁷. Som følge heraf omfatter den gammel- og nytestamentlige tale om mennesket som *caro* ikke, som hos Luther hele mennesket, men blot *portio inferior*. Erasmus er enig med Luther i, at kødet, dvs. affekterne er i oprør mod Gud og skal tilintetgøres⁵⁸; men skriften taler netop ikke om, at mennesket udelukkende er kød; det er tillige ånd⁵⁹. Den platonske psykologi giver derfor Erasmus et udgangspunkt, hvorfra han kan afvise alle Luthers skrifthenvisninger, som indeslutter hele mennesket under synd.

Vi kan nu sammenfatte, at den frie vilje er en del af den menneskelige psykologi, hvis væsen netop er friheden, og som ikke blev beskadiget ved Adams fald. Derimod kom affekterne i ubalance, hvorved viljen blev sat ind i en kampsituation, som den suverænt er herre over

(54) Enchiridion, AS I, 110.

(55) Appetitusbegrebet ligger uden tvivl til grund for udtrykket *assuetudo peccandi*, AS IV, 48, 7f.

(56) Enchiridion, AS I, 71.

(57) Enchiridion, AS I, 126.

(58) Idem.

(59) AS IV, IIIB4, 124-128.

med de hjælpemidler, som Gud i sin barmhjertighed har stillet til dens disposition. Erasmus er i sin antropologi grundlæggende i overensstemmelse med skoleteologien, Og fordi han ukritisk bevæger sig inden for den platonske psykologis struktur, er den frie vilje en selvfølgelighed. Man finder ikke som hos Luther en sontring mellem teologiens og psykologiens område. Vi finder i Diatribe ikke tegn på, at Erasmus overhovedet har bemærket distinktionen. Om det skyldes, at hans kendskab til Luther ikke omfattede de tekster, hvor sontringen er åbenbar, eller at han ganske enkelt ikke kunne forstå den, er uvist. For ham udgør de et og det samme.

C VILJESBEGREBET

Berhard Lohse har i en fornylig udkommet artikel påpeget, at man i tolkningen af Erasmus, mere end det tidligere er gjort, må tolke ham ud fra hans egen forståelse af kristendommen og ikke så meget i lyset af Luther. Primært er den at forstå som *philosophia Christi*, der ifølge Lohse betyder: *die Lebensweise, die Jesus für sich selbst erwählt hat und die er seinen Jüngern anempfohlen hat*⁶⁰. Derfor er teologi først og fremmest etisk paranese⁶¹. I den kontekst bliver LA den kraft i mennesket som muliggør den kristnes efterlevelse af *philosophia Christi*⁶². Dogmatisk interesserer den frie vilje ikke Erasmus, så længe den er en aksiomatisk selvfølge. Men idet Luther rokker ved aksiomet, føler han sig foranlediget til at reflektere begrebet systematisk igennem.

Med den modifikation, at Erasmus kan tale om en medfødt nådesindgydelse, *gratia naturalis*, gælder definitionen det naturlige menneske. At Erasmus altså ikke stiller et andet spørgsmål end det, han afviser på grundlag af Luthers Assertio art. 36, har vi fået bekræftet af antropologien. Kohls hævder højst besynderligt, at Erasmus' definition ikke er noget egentligt opgør med Luther, fordi de taler om forskellige ting. Luthers spørgsmål drejer sig om, hvad det faldne menneske

(60) Lohse, Erasmus von Rotterdam - eine Alternative zur Reformation?, i: Humanismus und Reformation - Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit, Freiburg 1985, s.59.

(61) Jævnfør 2. del. afsnit IB.

(62) AS IV, Ia8, 10,23-12,6.

uden nåden kan, mens Erasmus ikke antyder, at det faldne menneske er syndens slave⁶³. Hertil må vi gøre opmærksom på, at begge taler om det naturlige menneske; men at opgøret netop består i, hvorvidt det er syndens slave. Her er opgørets kerne, hvorfra alle øvrige spørgsmål finder deres besvarelse.

Ovenfor har vi konstateret, at viljen sammen med fornuften udgør substansen *anima*. Viljens funktion, at vælge forudsætter, at den opfattes som en *voluntas rationalis*, hvilket vil sige, at den er i stand til at erkende fornuftens *recta ratio*. Ved fornuftens anvisning stilles viljen over for et objekt, *opus bonum*, som svarer til lovens indhold. Således forudsætter viljesakten fornuften. Men afhængigheden berører dog ikke viljens frihed, således at viljen skulle være tvunget til at handle efter fornuftens anvisning lige så lidt som den behøver at følge lidenskaberne. Som vi ligeledes har set ovenfor, blev dens frihed ikke tabt ved syndefaldet, hvilket indebærer, at den er neutral både i forhold til fornuftens anvisninger og legemets affekter⁶⁴. Følgelig bliver, at nok kaldes fornuften konge; men en konge uden magt til at påvirke viljens suveræne valg. Medens fornuften efter sit væsen stræber mod det gode, gælder dette ikke for viljen. Den er etisk indifferent.

Som McSorley korrekt påpeger, er Erasmus' definition af den frie vilje endog mere radikal end Gabriel Biels, der tillægger viljen evnen til at vende sig mod det gode eller onde; men ikke som Erasmus mod det som fører til evigt liv⁶⁵. Den naturlige frihed omfatter altså ikke blot menneskelige forhold, men udstrækker sig til frelsen. Vi må derfor antage, at *vis applicare* svarer til viljens evne til lovopfyldelse, og at lovopfyldelsen disponerer mennesket for saligheden. En nærmere redegørelse følger i de to næste afsnit.

Enchiridion viser os, at selv om definitionen giver Luther berettiget anledning til kritik af Erasmus' *absolutum Velle*, som befinder sig i en neutral position mellem det gode og det onde⁶⁶, så fører viljesbegrebet dog ikke til de konsekvenser, som Løgstrup har hævdet. Viljen er i praksis ikke blot en degageret, absoluteret villen, en

(63) McSorley, s. 264.

(64) I IIIb4 kalder Erasmus upræcist fornuften for en *affectus homini*, AS IV, 126,4-8.

(65) McSorley, s. 264f.

(66) Cl 3, 159,4-11.

*liberum arbitrium indifferentiae*⁶⁷. Den handler, dvs den er aktivt vendt enten mod fornuften eller lidenskaberne. Den er i etisk forstand absolut engageret. I dens magt ligger blot evnen til at ændre retning. Erasmus kan derfor give Luther ret i snarere at give viljen prædikaterne *vertibile* og *mutabile*⁶⁸, hvis blot magten til ændringen ligger hos viljen. Luthers kritik retter sig ikke mod engagementet, men mod at viljen i dette engagement er vendt mod Gud.

Idet vi har konstateret, at viljen er suveræn i forhold til de højere og lavere affekter, rejser spørgsmålet om Erasmus' syndsbegreb sig. Hos Luther var synden identisk med selve det syndige begær, men således ikke hos Erasmus. *Concupiscentia*, som Erasmus vel nok vil karakterisere som den stærkeste af kødets affekter, kan friste viljen; men først i det øjeblik viljen tilslutter sig fristelsen, er der tale om synd⁶⁹. Erasmus taler om *proclivitas ad peccandi*⁷⁰ og endog om, at synden er blevet identisk med den menneskelige natur. Men syndens magt over mennesket er alene en habitus til viljen, hvorimod vi har konstateret, at viljens væsen er uskadt omend besmittet. Udtrykket *corrupta voluntas* betyder således ikke en ødelagt vilje, men en habituelt besværet vilje, og tilbøjeligheden til det onde skyldes den svage natur⁷¹. Uanset hvor vant viljen er med at følge begæret, står den dog altid fri til at sætte sig imod. Derfor bliver mennesket aldrig nødt til at synde⁷². Og skønt flertallet har tilbøjeligheden til at synde, gælder det ikke alle⁷³ Erasmus vil strække sig meget langt og gør det i slutningen af Diatribe i en afvejning af, hvor lidt menneskets kræfter skal tilskrives i forhold til nåden; men helt at fornægte den er umuligt, både fordi mennesket var tvunget til at gøre det onde, og al tale om synd ville være forkert. Synd uden en fri vilje er *contradictio in adjecto* efter Erasmus' begreber.

Til den psykologiske substans LA svarer den moralske handling, hvis objekt fornuften viser. Uanset hvor lidt den moralske akt end formår, så ligger det uden for Erasmus' tankeverden, at den ikke skulle have betydning for frelsen. Set i lys af antropologien er den gode

(67) Viljesbegrebet i *De sevo arbitrio*, i: DTT 3/1940, s.129-147.

(68) Cl 3, 151,30f.

(69) AS IV, IIa7, 46,17-20; IIb5, 84,1-3.

(70) AS IV, IIa3, 42,1; IIIb2, 122,19f.

(71) AS IV, IIIb1, 122,6f.

(72) AS IV, IIa14, 60,6-8; IIIb4, 128,8-15.

(73) AS IV, IIIb2, 122,19f.

akt jo viljens tilslutning til fornuftens higen imod det guddommelige, hvilket samtidig svækker lidenskabernes magt. I hvilket omfang Erasmus mener, at viljen ved dens naturlige kræfter kan disponere sig, er et spørgsmål, der må afgøres i dens relation til loven og nåden.

D DISPOSITIO AD GRATIAM

1 Liberum arbitrium og lex triplex

Skriftens inddeling i forskellige klarhedsområder giver os et indblik i Erasmus' opfattelse af skriftens væsentligste indhold. Ube-
tinget størst opmærksomhed tildeler han *praecepta bene vivendi*⁷⁴, dvs. loven. Hvortil loven er givet besvarer han i udlægningen af Sir 15,15⁷⁵. Da fornuften efter faldet er fordunklet, har Gud dels givet fornuften et medfødt lys, *lux nativa*, hvormed den kan erkende *lex naturae*⁷⁶. Ved dens forskrifter ved Erasmus tilsyneladende ikke, hvad viljen formår, idet han i IIa4 siger, at viljen er ude af stand til at gøre godt⁷⁷, hvilket modsiges i IIa5⁷⁸. At Erasmus beslutter sig for det sidste, kan vi sikkert afgøre ud fra IIa7, idet han her erindrer om, at evnen til at vælge en god akt netop er viljens væsen⁷⁹.

Den anden lov benævnes *lex operum* og svarer til Dekalogen. Denne lovs formidling ved Moses udgør dens kvalifikation som en højere lov end *lex naturae*, hvilket indebærer, at den ikke kan erkendes fuldt ud af hedningerne, skønt han dog i andre ikke-systematiske sammenhænge tilskriver hedningerne evnen til at overholde alle Dekalogens bud. Erasmus er åbenbart uklar på dette punkt. Det er han imidlertid ikke, hvad angår repressalierne for lovovertrædelse. Straffen er strengere.

(74) AS IV, Ia9, 14,8f.

(75) AS IV, IIa7, 46,7f. Skriftstedet viser tilbage til det foregående.

(76) AS IV, IIa4, 42,9-19.

(77) AS IV, 42,8.

(78) AS IV, 44,5-8.

(79) AS IV, 46, 12f.

Usikkert er det, om denne lov kan opfyldes uden nåden. Men at dette givetvis er Erasmus' overbevisning, kan bestemmelsen af *lex fidei* tyde på, da alene den siges ikke at være opfyldelig uden *addita gratia*⁸⁰. Hvis det er korrekt, så beror dens guddommelighed alene på formidlingen, hvorimod dens opfyldelse er mulig ved viljens naturlige formåen.

Lex fidei, den tredje og højeste lov, som svarer til Enchiridions *lex Christi*, *lex spiritus* eller *lex evangelica*⁸¹, kan kun erkendes gennem en i dåben ved troen helbredt fornuft og opfyldes ved en af kærligheden fremdrevet vilje. Dog gennemhulles skemaet totalt i den senere refleksion (IIa9-IIa10) over viljens formåen før nåden. De antikke filosoffer tildeles ikke blot en vis erkendelse om Gud, som de har p.gr.a. det medfødte lys, men de har også *fiducia* og *caritas* til Gud⁸².

Erasmus' lovinddeling svarer til en almindelig tredeling i skoleteologien. Vi skal dog bemærke, at Erasmus ingen interesse har i at gå ind på mange af de skolastiske begrebsdistinktioner, som har til hensigt nøje at afklare, hvilken meritorisk værdi lovopfyldelsen har f.eks. *secundum substantiam facti*, men ikke *ad intentionem legislatoris*. Hans anliggende er blot at fastholde, at viljen kan noget og derfor også er ansvarlig for synden. Idet nemlig lovopfyldelsen opfattes som moralske handlinger, kan de bedømmes og må belønnes eller straffes⁸³. At denne belønning eller straf vedrører frelsen er klart, eftersom Erasmus i overensstemmelse med traditionel tankegang om en *opus bonum* er *moraliter bonum* eller blot *ex genere bonum*. I afsnit IIa9-IIa10 spørges om, hvor meget viljen formår i os efter synden og før nåden. Pelagius og Scotus nævnes som eksempler på, at viljen tilskrives meget, mens Luther anføres som talsmand for helt at afvise moralsk gode akter. Erasmus bryder sig ikke om Luthers absolutte forkastelse og nævner i sammenhængen de hedenske filosoffer som eksempler på mennesker, der har gjort gode gerninger, der var *ex genere bona*, mens det stilles hen i det uvisse, om de også var *moraliter bona*⁸⁴. Betænkelighederne ved også at kalde disse gerninger for moralsk gode, og dermed meritoriske er imidlertid forsvundet i ekseplet med Kornelius⁸⁵ Hermed har Erasmus faktisk tilsluttet sig *meritum de congruo*-be-

(80) AS IV, IIa6, 44,12-15.

(81) AS I, 208,8f; 228,8-10 (82) AS IV, IIa10, 50,8-16.

(83) AS IV, IV16, 190,4-11. (84) AS IV, IIa10, 50,9-16.

(85) AS IV, IIIb3, 124,9-16. Zickendraht, s.34, kan ganske vist hos Erasmus finde belæg for, at mennesket ikke kan gøre *opera morali-*

grebet⁸⁶.

Arsagen til, at Erasmus tilsyneladende alligevel ikke lægger vægt på at beregne gerningernes værdi, må søges i hans fromhedsideal *humilitas*. Hvor meget eller hvor lidt viljen skal tilskrives, er for Erasmus afhængig af, hvad der tjener den sande fromhed. Eksempelvis kan han have stor sympati for Augustins mening, selv om den forekommer ham at være *inclementior*⁸⁷. Begrundelsen er, at fromheden tager skade ved at fæste lid til egne evner⁸⁸. Alligevel mener han også at formaningen til at bestræbe sig *ad meliora* er nødvendig, for at ikke *habitus peccandi* frit skal kunne forøges. Med andre ord er spørgsmålet om, hvilken vægt viljen tillægges, et pædagogisk problem, nemlig spørgsmålet om, hvad der formerer dyden, ydmygheden og den fromme iver mest. Diatribes slutning sætter forholdet på den rette formel. Pelagius tilskriver viljen for meget, Luther for lidt, mens Erasmus sejler den rette vej mellem Charybdis og Scylla⁸⁹.

Erasmus finder sit syn på den frie viljes evne til lovopfyldelse bekræftet igennem hele GT og NT og tydeligst i pagtslutningsceremonierne i Deutoronomium⁹⁰, men tillige overalt hvor der tales om bud, løn og straf, bekræftes evnen⁹¹.

Vi har konstateret, at Erasmus i sin omtale af den tredelte lov udelukkede viljens evne til at opfylde den højeste lov uden nåden; men i den eksegetiske gennemgang tager han ikke højde for denne sondring. Iblandt antikkens lærde fandtes nogle, som Erasmus tilskriver gerninger, der hører under troens lov. De dogmatiske vanskeligheder som følger heraf, indser Erasmus ganske givet ikke. Således finder han heller ikke spørgsmålet, hvorvidt vi kan opfylde alle Guds bud for sagen vedkommende⁹². Ikke desto mindre kan mennesket gøre moralske gerninger,

ter bonum uden gratia peculiaris, men som vi har påvist, siger Erasmus to ting, og det er vores opfattelse, at Erasmus' egentlige synspunkt i de tilfælde, hvor han modsiger sig selv, må søges uden for de sammenhænge, hvor han systematisk gør rede for den ortodokse katolske lære

(86) AS IV, IIa9, 48,22-50,3.

(87) AS IV, IIa10, 50,4-52,4.

(88) AS IV, IIa10, 50,16-18.

(89) AS IV, IV 16, 188,18-190,4.

(90) AS IV, IIa14, 58,22-62,8.

(91) AS IV, IIa14, 62,1-4; IIa17, 68,18-20; IIB1,74,5-15; IV14, 184,15f.

(92) AS IV, IV14, 184,17f.

som fortjener belønning. I næste afsnit vil vi analysere dette forhold mellem fortjeneste og nåde.

2 Liberum arbitrium og quatuor gratiae

Umiddelbart efter overvejelserne om den trefoldige lov følger gennemgangen af viljens forhold til nåden. Ligesom Erasmus ikke fandt det fornødent eksegetisk at begrunde den tredobbelte lov, så gælder det samme for nåden, der opdeles i tre eller fire slags⁹³.

(93) AS IV, IIall, 52,19-56,18.

Idet Erasmus vælger at definere *gratia* som en ufortjent velgering mod os fra Gud⁹⁴, kan han betegne menneskets naturlige udrustning som en medfødt nåde, *gratia naturalis seu influxa naturalis*, og som derfor findes den hos alle. Men da den er fælles for alle, kalder skoleteologien den ikke for *gratia*, hvilket den efter Erasmus mening bør⁹⁵. Ved hjælp af denne udfører mennesket moralske handlinger, men Erasmus ved ikke, om disse forbereder til Guds barmhjertighed, eller der kræves en speciel nåde⁹⁶. Eftersom den anden nåde, som benævnes *gratia peculiaris, extimulans seu cooperans* imidlertid også er fælles for alle⁹⁷, så er spørgsmålet uden betydning for ham. Men ved at lade denne nåde omfatte alle, havner Erasmus ikke et sted, hvor han kan beskyldes for at lade Gud fordømme en moralsk god handling og dermed gøre Gud uretfærdig. Vil man friholde Gud fra denne beskyldning er det imidlertid helt nødvendigt, som Erasmus indser, at nåden bliver en *accidens* til menneskets natur.

Hvad udretter den tilskyndende nåde? Den fungerer som en tilskyndende habitus for viljen, så lovopfyldelsen sker lettere. Den er så at sige en modvægt til affekternes habitus *peccandi* og stiller derved viljen mere frit⁹⁸. Derved bliver lovopfyldelsen dog ikke mindre viljens bedrift. I det hele taget er der ingen del af loven, som viljen ikke materielt kan udføre uden nåden. Viljens *inefficax ad salutem* uden nåden siger intet om viljens evne til at udføre lovens krav; men

(94) AS IV, IIall, 52,19f: "Itaque cum gratia significet beneficium gratis datum."

(95) AS IV, IIall, 54,5f.

(96) AS IV, IIall, 52,27-54,5.

(97) AS IV, IIall, 21f.

(98) AS IV, IIIcll, 152,27f.

at Gud har bestemt, at frelsen skænkes gennem *gratia gratum faciens*. Erasmus' opfattelse af forholdet mellem lovopfyldelse og fortjeneste falder udmærket sammen med den scotistiske lære, han refererer til i IIa10⁹⁹. Efter dens natur skal gerningen mest tilskrives viljen, mens nåden gør den meritorisk. I hvilken forstand Erasmus forstår dette, er dog ikke klart. Er den fuldkommengørende nåde identisk med indgydelse af kærligheden til Gud og dermed had til affekterne, hvorved akten alene p.g.a. kærligheden kvalificeres som meritorisk. Spørgsmålet optager ikke Erasmus. Det faktum at han ikke skelner imellem døbtet og hedningers mulighed for at disponere sig til saligheden - det viser sig med hensyn til Kornelius og Farao - reducerer nådesbegrebet kraftigt, så det nærmest bliver en *titulus sine re* eller en helt integreret del af den menneskelige natur. At den ikke er en del af viljen, men netop en habitus, bliver åbenbart derved at den kan tabes, hvis den ikke vedligeholdes ved den etiske stræben.

I anskuelsen af forholdet mellem nåden og viljen ligger Erasmus helt på linje med den skolastiske lære om *dispositio ad gratiam*, som Luther gjorde op med i romerbrevsforelæsningsen. Mennesket er med sin vilje i stand til at opfylde loven, og når det gør, hvad det har i sig, Erasmus kalder det *industria* og *connatus ad meliora*, så tilbagekalder Gud ikke sin nåde¹⁰⁰. Arvesynden spiller ikke nogen afgørende rolle i relationen¹⁰¹, men det gør derimod naturens utilstrækkelighed eller svaghed, den selvforvoldte skade. Denne svaghed ophæver nåden, idet den bliver en habitus til viljen, men selv om Gud suverænt skæn-

(99) AS IV, IIa10, 52, 12-14.

(100) M. Hoffmann, Erasmus im Streit mit Luther, i: Humanismus und Reformation - Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit, Freiburg 1985, s. 112, tolker Erasmus' løsningsforslag til forholdet mellem nåden og viljen i lyset af, hvad han kalder den deliberative retorik (s.107). Når det i afslutningen udtrykkes med ordene: det meste - næsten intet, så betyder det, hvad frelsen angår: alt - slet intet. Dermed mener han, at synergismen udelukkende hører hjemme på lovens tredje brugs område (s. 110), altså kommer Erasmus slet ikke i konflikt med Luther. Hoffmann har tilsyneladende ikke forstået, at Erasmus netop gør krav på, at det fromhedsliv der i luthersk teologi rubriceres under lovens tredje brug af Erasmus kræver at blive taget i betragtning ved nådens tildeling.

(101) I overensstemmelse hermed tilskriver Luther efter Erasmus' overbevisning arvesynden for stor betydning, AS IV, IV13, 182,10-20.

ker nåden, ophæver dette faktum ikke, at viljen også er subjekt for det overnaturlige liv. Følgelig kan viljen til enhver tid vende sig fra nåden¹⁰².

Erasmus vil formelt altid kunne afvise Luthers beskyldning for pelagianisme¹⁰³, idet åde selve viljens væsen anses som en Guds nåde ligesom målet for den ihærdige stræben udelukkende nås ved nådens bi-stand¹⁰⁴. Luther har dog ret i, at Erasmus' koncentration i utilsløret grad er rettet mod menneskets aktivitet. Den afgørende faktor i coo-perationen er viljen, mens gudsbegrebet sikrer, at nåden ikke mangler, når den menneskelige betingelse er opfyldt¹⁰⁵.

Nådesindgydelsen er på de to første stadier i den moralske udviklingsproces så automatiseret, at den er blevet en naturlig habitus til viljen. Men automatikken formindskes ej heller ved viljens stræben mod den nåde, *quæ perducit usque ad finem*.

Efter at vi nu har gennemgået Erasmus' antropologi med henblik på at belyse dens betydning for den frie vilje, kan vi sammenfatte resultatet. Viljens væsen, som ikke beskadiges ved syndefaldet, er dens frihed. Ved viljens evne til at følge *dictamen rectae rationis* kan den udføre moralsk gode akter. Udfører viljen disse akter, vil de blive tilregnet som *meritum*. Det meritoriske tillægger Erasmus dog nådens del i samarbejdet, som imidlertid p.g.a. gudsbegrebet straks føjes til automatisk.

Netop fordi viljens frihed er den handlende del af den menneskelige sjæl, resulterer Luthers fornægtelse af begrebet i, at mennesket helt er overladt i de lavere affekters magt uden mulighed for at kunne stilles til ansvar for sit moralske levned. Den aristotelisk bestemte etik betyder ligeledes, at Erasmus må opfatte Luthers benægtelse af, at selv det nådesindgydte menneske ikke kan udføre meritoriske handlinger på en såda måde, at intet menneske kan handle moralsk. Så længe Aristoteles bestemmer opfattelsen af *opus bonum*-begrebet, er Luthers tese farlig for Erasmus' bestræbelse på at forme dydige individer.

(102) AS IV, Ib6, 86,23f.

(103) Diatribe anstrenger sig på intet tidspunkt for at lægge afstand til Pelagius. Se især IV7, 168, 19-25. Som Luther anfører for-dømmes Pelagius ikke, Cl 3 169,34-36.

(104) AS IV, IIIa4, 96, 5-12.

(105) AS IV, IIa11, 56,1-6; cf. IIIa7, 100,6-9; IIIb3, 124,10-13.

Hans konklusion på striden, der i hans øjne gælder, hvor meget eller hvor lidt man skal tilskrive nåden, er fra hans standpunkt meget imødekommende over for lutheranerne, men stemmer samtidig overens med hans egen humilitasfromhed. Da det er nåden, som gør akten mertitorisk, er den eneste fromme holdning at tilskrive Gud alt¹⁰⁶.

Det erasmiske menneske er mennesket med de ubegrænsede muligheder, men også mennesket med det grænseløse ansvar for nutid og fremtid, skyld eller belønning bundet til den kontingente vilje.

III Teologien

A IUSTITIA DEI

Det er et vidnesbyrd om den erasmiske psykologiske antropologiske forankring i den skolastiske tradition, at han ikke går ind i et opgør med Luthers *totus homo*-begreb. Dermed er den afgørende tilgang til at forstå Luther ham spærret. Medens Erasmus dog kan se et berettiget anliggende i, at Luther ligesom Augustin lægger meget stor vægt på nåden, for at ingen skal kunne hovmode sig, så foreligger derimod ingen formildende anliggender, hvad angår benægtelsens konsekvenser for gudsbegrebet. Uden en kontingent vilje, som selv bærer skylden for fortabelsen, må Gud forekomme grufuld¹⁰⁷, idet de mennesker som går fortabt ikke har mulighed for at forhindre det, og hvad værre er: Gud selv bliver årsagen til menneskenes fortabelse. Således lyder argumentationen, som knytter sig til gudsbegrebet. Derfor må vi nærmere analysere *iustitia Dei*-begrebet, da det netop er Guds retfærdighed, Erasmus finder truet ved Luthers benægtelse af LA.

En egentlig kundskab om Gud er utilgængelig, idet Hans guddommelige majestæt, omend den er tilstede i skriften, dog skjuler sig i et mystisk mørke. Derfor er det umuligt at definere Gud. Gud selv kan kun tilbedes¹⁰⁸. Erasmus' mystiske gudsbegreb udelukker ikke blot mulighe-

(106) AS IV, IIIc1, 136,18-24; 138,9-11; IIIc5, 142,15f; IIIc7-8, 146,14-20; IV7, 170,3-9.

(107) AS IV, 164,5-7; IV12, 178,8-12; IV14,182,26-184,1; IV16, 190,12f. (108) AS IV, Ia7, 10,5-22; Ia9, 14,3-7.

den af at erkende *Deus ipse*, men forbyder også intellektuelt at beskæftige sig med de logiske problemer, som f.eks. trinitetslæren byder på. Derimod kan teologien godt erkende Gud i Hans relation til skabningen¹⁰⁹. I vor tekst må opmærksomheden naturligvis koncentrere sig om Guds retfærdighed, herunder Hans barmhjertighed og Gud som *causa prima*.

(109) Jævnfør Kohls, *Die Theologi des Erasmus*, s. 94.

Idet Gud igennem loven har givet udtryk for sin vilje, har Han også dermed angivet normen for en god moralsk akt, som viljen er forpligtet på enten med belønning eller med straf til følge¹¹⁰. Budet har således løftekarakter. Forpligtelsen, som ifølge Dt 30 endog er let at overholde¹¹¹, ville slet ikke give mening, såfremt mennesket ikke er i besiddelse af en fri vilje, thi hvorledes skulle Gud kunne forlange noget, som mennesket ikke kan¹¹². Desuden behøver Guds vilje at have en kontingent handling at bedømme, eftersom kun viljesakter kan gøres til genstand for en retfærdig dom¹¹³. Derfor må Erasmus' etisk-forensiske retfærdighedsbegreb medføre, at Gud bliver grusom, og tilmed årsag til menneskenes onde handlinger¹¹⁴, hvis man som Luther afviser muligheden for at kunne handle godt¹¹⁵. Guds retfærdighed er således den dømmende instans, der vurderer, om menneskets kontingente handlinger er i overensstemmelse med Guds vilje. Erasmus betegner Gud som *iustus iudex*¹¹⁶. At afsvække viljens magt til at afgøre sin egen frelse er derfor også umuligt i lyset af begrebet *iustitia Dei*.

At Erasmus umodificeret forestiller sig frelsen og fortabelsen som en følge af viljens valg understreges af hans forståelse af *misericordia Dei*, som den kommer til udtryk i eksegese af Ex 9 om faraos forhærdelse. Barmhjertigheden er en følge af menneskets forbedring¹¹⁷, som også kan give sig udslag i en pædagogisk tugtelse, hvis mennesket ikke omvender/forbedrer sig for at give anledning til anger¹¹⁸. Denne anledning vil Erasmus ganske givet også betegne en nådeshandling; men

(110) AS IV, IIa14, 60,11-13.

(111) AS IV, IIa17,68,18-20; IIb1, 74,14f; IV14, 184,15f.

(112) AS IV, IIb3, 80,9-11.

(113) AS IV, IIb2, 74,23f; IIIa4, 94,17-21.

(114) AS IV, IIb3, 80,12f.

(115) AS IV, IIa16, 68,14; IIb3, 80,12f,27ff.

(116) AS IV, IIb4, 82,24f.

(117) AS IV, IIIa2, 92,20f.

(118) AS IV, IIIa3, 94,4f.

i Diatribes afslutning advarer han direkte imod at opfatte barmhjertheden som syndstilgivelse uden om viljen¹¹⁹. Fra en synsvinkel er Luthers forståelse af løntanken som Guds belønning af sine egne gerninger i os, *placibilibiter*, fordi den nemlig lovpriser Gud; men den må afvises, da den får urimelige moralske følger. Ifølge sit tolkningsprincip må barmhjertheden tolkes tropologisk i overensstemmelse med Guds retfærdighed.¹²⁰

Eftersom Erasmus' retfærdighedsbegreb er bestemt af den aristoteliske etik, må Luthers benægtelse medføre et uacceptabelt - for ikke at sige gudsbespotteligt gudsbillede - hvor Gud gøres uretfærdig og grusom. Derfor er et forsvar for LA både et værn om den ortodokse lære om Gud imod manikæisme¹²¹ og nødvendigt for den religiøse iver, thi betyder den intet, hvem vil da ikke blot følge de lavere affekter¹²². Forventningen om lønnen er nødvendig for at stimulere viljen.

B PRAEVISIO DEI OG LIBERUM ARBITRIUM

Kritik af Luthers necessitasbegreb

Medens *iustitia Dei*-begrebet entydigt forudsætter den frie vilje, så indrømmer Erasmus, at prædestinationen byder på visse eksegetiske vanskeligheder. Men samtidig introducerer Erasmus her den beskyldning, der til vore dage har været rettet mod Luther: at han er determinist. Konsekvensen heraf, er på den ene side, at mennesket påføres tvang, og på den anden, at mennesket ikke kan gøres ansvarligt for sin skyld. Problemstillingen finder vi formuleret i afsnit IIIa, hvor Erasmus gennemgår de skriftsteder, som tilsyneladende udelukker en fri vilje, hvoriblandt Ex 9 og Rm 9 om faraos forhærdelse udgør udgangspunktet.

Fremstillingen af forholdet mellem *praescientia Dei* og *praedestinatio Dei* udspringer af tolkningen af *induratio* i Ex 9,12,16; Rm 9,14ff; Ex 33,19; Mal 1,3; Es 63,17, som i tilknytning til Origines afvises at udelukke viljen¹²³. Hvis man skal tale om forhærdelsen som

(119) AS IV, AS IV, IV7, 168,9-11.

(120) AS IV, IV5, 164,5-7.

(121) AS IV, IV7, 168,11-17.

(122) AS IV, IV4, 164,5-7. (123) AS IV, IIIa3, 94,17-21.

en aktiv handling fra Guds side, falder den helt sammen med Hans funktion som *iustus iudex*, nemlig som en straf for menneskets kontingent valgte afvisning af Guds godhed¹²⁴. Forhærdelsen er altså den retfærdige straf for afvisningen af den tilbudte nåde. Subjekt for forhærdelsen er ikke Gud, men mennesket selv. Var Gud årsag til det onde, ville dette medføre, at ondskaben var en del af den guddommelige natur, hvilket dog er udelukket, eftersom Hans attributter er *iustus* og *bonus*¹²⁵. Således er det Erasmus' ontologiske gudsbegreb, der udelukker at Guds godhed på nogen måde kan forbindes med forhærdelsen¹²⁶.

Vanskeligere er det at forklare forholdet mellem den menneskelige vilje og Guds vilje. Eftersom Gud er almægtig, må det, som sker også være villet af ham, da Han ellers kunne have forhindret det¹²⁷. Og derfor synes Guds vilje at pålægge os tvang¹²⁸. I første omgang afviser Erasmus spørgsmålet som ufromt med henvisningen til Rm 9,18, men for straks efter at give en probaliter forklaring¹²⁹.

Efter den orden som Guds vilje har sat, er Gud *causa prima* til alt, mens mennesket er *causa secundaria*. Gud kan ganske vist gribe ind og pålægge mennesket tvang *in inferioribus*, men for det første sker det kun undtagelsesvis og mest vendt mod onde handlinger og derfor altid i overensstemmelse med retfærdigheden, og for det andet - og det er det afgørende - aldrig som en tilsidesættelse af viljens kontingens med hensyn til frelsen¹³⁰. Det er dette indbyrdes forhold distinktionen mellem *necessitas consequentiae* og *necessitas consequentis* forklarer, og som Erasmus skønt ubehaget ved dens skolastiske sproglige form

(124) AS IV, IIIa2, 92,22f; IIIa6, 98,12-14: "Voluit deus male perire Pharaonem et iuste voluit et bonum erat illum perire" (min understregning).

(125) AS IV, IIIa2, 92,9f.

(126) Samme ontologi forhindrer, at Helligånden kan bo i mennesket, hvis det efter faldet er uretfærdigt, IIIa10, 106,3f.

(127) "Vult enim deus eadem, quae praescit. Nam aliquo modo velit oportet, qui, quod praescit futurum, tamen non impedit, cum ipsi sit in manu", IIIa6, 96,23-25.

(128) AS IV, IIIa6, 98,2-5.

(129) AS IV, IIIa6-IIIa10. Vi opdager til vores forundring, at Erasmus, som har forhånet de skolastiske hårdkløvere nu selv ruller det skolastiske begrebssystem frem, selv om vi fornemmer forlegenheden derved.

(130) AS IV, IIIa11, 106,12-15; IIIB7, 132,10-15.

fuldt ud er i overensstemmelse med¹³¹. Det viser pointeringen af, at Judas ikke blev tvunget til at forråde Kristus.

Eftersom Erasmus' anliggende er at skaffe rum for den frie vilje, lader han det åbne spørgsmål om *voluntas Dei* blive stående. Han er ikke på samme måde som Ockham og Biel forsigtig eller interesseret i at fastholde Guds kontingente vilje, som det sker i distinktionen mellem *potentia absoluta* og *potentia ordinata*¹³². At Erasmus entydigt er talsmand for *causa praedestinationis*¹³³, både hvad angår forudbestemmelsen til salighed og fortabelse, betyder, at han ikke kan undgå beskyldningen for at underlægge Gud en vis form for nødvendighed. Et eksempel som giver anledning til mistanken, finder vi i IIIa11, som omhandler Guds udsagn om Esau og Jacob i Gen 25,23. Her siges det, at Gud kan ville pålægge et menneske tvang *in inferioribus*, men Han kan ikke ville, at det forkastes fra saligheden¹³⁴. Sammenholdes denne tendens med, hvad vi tidligere har bemærket om den indgydte nådes faktiske ligegyldighed, hvad angår hedninger og døbtes evne til at opfylde *lex fidei*, da forstærkes mistanken om, at Erasmus faktisk regner med en autonom selvforløsende vilje. I hvert fald er Gud ikke mindre end i Luthers opgør med skolastikken forvandlet til *deus ex machina*.

Erasmus løser prædestinationsproblemet ved at underordne prædestinationen under Guds forudviden, således at Gud prædestinerer *ex praeviso merito*. Guds prædestinatoriske vilje er altså ikke aktivt bestemmende; men en vilje som vil i overensstemmelse med det, den forud ved vil ske¹³⁵. Tolkningen lader Gud forblive retfærdig og fastholder menneskets ansvar. Tillige undgås den for det metafysiske gudsbillede uacceptable tanke, at Gud skulle være foranderlig eller besidde affekter som nåde, kærlighed og had, der kan determinere et menneskes evige skæbne¹³⁶. Sådanne udsagn er ifølge Erasmus antropomorfismer, som løses i overensstemmelse med tolkningsprincippet: *sed interpretatio querenda, quae nodum explicet*¹³⁷.

(131) AS IV, IIIa9, 102,25-104,2.

(132) Se den ikke offentliggjorte afhandling af Grane, Johannes Duns Scotus og William af Ockham, 1974, s. 33f.

(133) Idem, s. 19f.

(134) "Potest enim deus velle, ut homo velit nolit servus sit aut pauper, ut tamen non reiciatur ab aeterna salute", 106,13-15.

(135) AS IV, IIIa6, 98,12-22; IIIa9, 102,17-24; IIIa12, 108,5-9.

(136) AS IV, IIa18, 70,11-72,15; IIIa11,106,15-18.

(137) AS IV, IIIa17, 118,10f.

Viljens frihed respektive ufrihed afgøres for Erasmus ikke i prædestinationsproblematikken, men er afgjort med antropologien, lovforståelsen og *iustitia Dei*. Derfor er prædestinationen ikke et argument for den frie vilje. Omvendt bliver den frie vilje et forsvar imod prædestinationens necessitaristiske påtrængenhed. Dette gøres ved at underordne *voluntas Dei* under *praescientia Dei*, således at Gud vil, hvad Han forud ved. Gud prædestinerer *ex praeviso merito*.

C STUDIO HOMINI OG REPROBATIO DEI

Hvilken magt, Erasmus tildeler viljen, kan anskueliggøres ved at fremdrage den i dens position over for Guds And og Satan. På den ene side finder vi Satan, i hvis magt det ligger at vække *concupiscentia*. Fristelsen nødvendiggør dog ikke, at mennesket synder, idet det ved påkaldelse af Kristi ånd får hjælp til at modstå begæret¹³⁸. På den anden side står Helligånden og tilskynder til det gode; men dog således at viljen har magt til af afvise ansporingen. Mennesket er meget mere sin egen lov, tilføjer han¹³⁹.

Opdeler vi spørgsmålet om viljens magt uden for nåden i to spørgsmål, får vi det klareste indblik i Erasmus' forståelse af sammenhængen. Det første spørgsmål lyder, hvorvidt viljen har magt til at bestemme sig for at ville bevæge sig ind på frelsesvejen eller fra den. Svaret lyder, at det har den og den alene¹⁴⁰. Sagt med Erasmus afhænger den af *studio homini*. Gud kan ikke påtvinge nogen retning. Dernæst følger det andet spørgsmål. Når mennesket har valgt retning, hvad må da, hvad frelsen angår, tilskrives viljens og hvor meget nådens andel? I det spørgsmål er Erasmus fleksibel. Det afgørende er, at viljen og nåden samvirker¹⁴¹. Viljen kan gøre krav på *meritum*; men da Gud er *causa prima* til alt, bør nåden også tilskrives alt¹⁴². Ikke

(138) AS IV, IIb5, 84,13-19.

(139) AS IV, IIb6, 86,17-19: "Si quos agit spiritus sanctus, sic agit, ut sit illis liberum, si velint, obticescere, multo magis hominis voluntas ex sese sui iuris est."

(140) Enchiridion, AS I, 124: "Magna pars Christianismi est toto pectore velle fieri Christianum."

(141) AS IV, IIIc4, 142,509.

(142) AS IV, IV7, 170,5-9.

fortjenesten, men *fiducia meritorum* er skadelig for den sande fromhed¹⁴³. Men da Luthers afvisning af den frie vilje truer den religiøse stræben, kan Erasmus alligevel ikke lade nåden stå alene, men må hævde, at reprobationen afhænger af viljens gerninger.

Eftersom det er den moralske akt, der disponerer mennesket for saligheden, er Erasmus' kritik af Luthers necessitasbegreb forståelig. At Gud forhærder et menneske betyder nemlig ifølge Erasmus' begreber, at mennesket fratages evnen til at handle moralsk i det hele taget. Var Erasmus' anliggende udelukkende rettet mod en metafysisk determinisme eller havde han ret i sin anklage mod Luther på det punkt, så måtte Diatribe rehabiliteres. Men Diatribe lader ikke denne formodning finde støtte. Definitionen på *liberum arbitrium* indbefattede viljens evne til at vende sig mod frelsen, og vores gennemgang af teksten har bekræftet, at den ikke var en uheldig formulering, men dækker Erasmus' faktiske position. Af denne grund kunne Luther ikke unddrage sig modskriftet *De servo arbitrio*.

(143) AS IV, IIIc12, 154,12-14; IV17, 192,7-10.

DE SERVO ARBITRIO

Et brev fra Melanchton til Erasmus den 30. september 1524 oplyser, at Dia. var nået til Wittenberg. At Luthers svar på skriftet først forelå et år senere, kan undre. Skønt ikke alt er forklaret derved, er det dog en kendsgerning, at urolighederne i forbindelse med bondeoprøret optog tiden. Omkring årsskiftet 1524/25 skrev Luther "Wider die himlischen Propheten". Men også skolearbejdet lagde beslag på ham, idet han arbejdede med udgivelsen af deuteronomium-forelæsningerne, "Adnotationes ad Deuteronomium Mose". Først den 27. september beretter Luther, at han er helt optaget af gendrivelsen af Erasmus¹. I november var manuskriptet færdigt, og i december forlod det trykken.

I Hermeneutiske overvejelser

Proomiums bemærkninger om, at et svarskrift er overflødigt, da Erasmus intet nyt siger om LA, og både han selv og i særdeleshed Melanchton allerede har sagt, hvad der skal siges, indebærer imidlertid næppe, at Luther har overvejet ikke at tage til genmæle. Dertil har han været for bevidst om Erasmus' autoritet, og som vi straks skal vende tilbage til, så har temaets frelseskarakter nødet ham. Som i 1516-brevet til Spalatin begrundes også dette responsum med hans offentlige læreembedes ansvar for brødrenes frelse². Men visse pligter udskydes som bekendt længst muligt.

I sin form følger Dsa. Diatribes inddeling. Et forhold som vanskeliggør tolkningen, idet vi ikke dermed får adgang til at følge Luthers egen tankestruktur. For at finde den må vi derfor følge de an-

(1) WA Br 3, 582,5.

(2) Cl 3, 96,17-25.

visninger Luther giver med udgangspunkt i, hvad han anser for *cardo rerum*. Skriftet inddeler sig som følger: Proomium, hvor Diatribe helt afvises, hvorfor en gendrivelse er sagligt overflødig; men hensynet til brødrenes forvisning om sandheden betinger skriftet, s. 94,1-97,18. I praefatio tages stilling til indholdet af den tilsvarende i Diatribe. Luther knytter kommentarer til Erasmus' metodiske tilgang til temaet omfattende teologiens assertoriske udtryksmåde; hvad teologien kan og skal udtale sig om, hvilket for Luther er givet med skriftens indhold, og i forbindelse hermed, kriterier for dogmers verificering. Svaret, at Guds ånd selv overbeviser om, hvilke dogmer, der er nødvendige, medfører en afklaring af, hvorledes forkyndelsen og læren skal bedømmes, s. 97,19-151,7. Herefter følger første hovedafsnit, som indledningsvis godtager emneformuleringen, men afviser definitionen som mangelfuld og uvidende om sit eget indhold. Derpå gendrives Diatribes argumenter henholdsvis ud fra GT og NT, s. 151,8-193,22. I anden hoveddel tages stilling til Diatribes konfutation af belæggene for den trålbundne vilje, der væsentligst udformes som kritik af Erasmus' fortolkningsmetode og stadfæstelse af Luthers eget standpunkt, s. 193,22-256,9. Den sidste hoveddel tilføjer et nyt afsnit i forhold til Diatribe indeholdende skriftbelæg mod LA hentet fra Paulus og Johannes, s. 256,10-291,19. Epilogen sammenfatter afvisningen i fem punkter og slutter med en personlig anerkendelse og diskvalifikation af Erasmus; den samme som har været gennemgående for Luthers bedømmelse siden 1517. Endelig bekræftes måden, hvorpå beviset er ført og indholdet af det hævdede, s. 291,20-293,12.

Schwartzwaller har i sin fortolkning til Dsa. korrekt påvist, at epilogen har hermeneutisk overvægt, hvilket vil sige at diskussionens kerne, som den opfattes af Luther, her præsenteres i sin yderste skarphed³. Vi må derfor forvente at finde hovedanliggendet i Luthers afvisning af LA klarest formuleret i den afsluttende sammenfatning, hvilket dog ikke indebærer, at den først forekommer der. Her præsenteres vi derfor for den hermeneutiske nøgle til hele skriftet.

(3) Schwartzwaller, *Theologia crucis*, s. 44. Om Schwartzwaller, s.43, har ret i, at genren polemisk lejlighedsskrift, hvortil han henregner Dsa. altid vil præsentere *cardo rerum* i forord og afslutning, er en tese, der må underbygges før den kan legitimeres som en generel metodisk tilgang. Formkritikken indebærer nemlig faren for, at teksten ikke selv får lov til at tale, men at formen bestemmer, hvad den skal sige.

Eftersom vor opgave ikke har til hensigt at være en omfattende kommentar til Dsa., vil vi se os løst fra hans anvisning om den metodiske tilgang til skriftet og i stedet gøre brug af hans resultater. Opgaven følger i større udstrækning bogens inddeling, idet vi dog først vil fastslå, hvorom diskussionen står. Luthers heftige undsigelse af Erasmus' diskussionsmåde og manglende forståelse for emnet nødvendiggør en indledende analyse af Luthers hermeneutiske overvejelser. Herefter kan vi gå over til den egentlige konfutation, som viser sig at tilintetgøre Erasmus' hovedargumenter for LA, bestemmelsen af menneskets kontingens efter faldet og Guds almagt.

A CARDO RERUM

I epilogen retter Luther en tak til Erasmus for, at han som den eneste ibandt de mange, der har angrebet ham har ramt *res ipsa*⁴. Som kontrast hertil, men ikke modsætning, rettes gentagne beskyldninger mod Erasmus for ikke at have forstået selve sagen. Således både i proomium og epilog⁵. Vi må derfor indledningsvis og i første omgang uforklaret konstatere, hvilke sandheder eller dogmer læren om den frie vilje berører.

Proomium varsler, at læren om den frie vilje indeholder faren for hele den kristns tro i manges hjerter⁶. Som svar på Diatribes henvisning af temaet til et akademisk forum, svarer Luther, at menigmand tvært imod må kende svaret, eftersom det omfatter begge dele af hele kristendommens sum. Idet Luther anerkender, at Erasmus' definition inddrager selve frelsen i problemstillingen, er det på den ene side nødvendigt at vide, hvad vi ved LA's kræfter kan opfylde af det, som er nødvendigt til frelse, og på den anden side hvad Gud kan⁷. Med andre ord er det selve menneskets frelse, der står på spil.

Imidlertid nøjes Luther ikke med at præcisere, hvilke konsekvenser antagelsen af en fri vilje får for evnen til at fortjene sin egen frelse, dvs. dens antropologiske følger⁸; men han eksplicerer endvidere dogmets følger for treenigheden. Den almægtige Gud forvandles til

(4) Cl 3, 292, 11-22.

(5) Cl 3, 95, 28-30; 29, 11-18; 292, 28-293, 3.

(6) Cl 3, 96, 17-20.

(7) Cl 3, 106, 25-108, 10.

(8) Cl 3, 165, 5-10; 169, 28f; 185, 7-11.

en afgud⁹; Kristi forsoning gøres til intet¹⁰; og Helligåndens livgivende gerning overflødiggøres¹¹. Intet mindre end fornægtelsen af den treenige Gud står på spil. I epilogens sammenfatning af argumenterne bekræftes temaets hjemsted i troens centrum. I fire credo'er afvises LA. Troen på den forudvidende og almægtige Gud; troen på Satan, som denne verdens fyrste; troen på arvesynden; og troen på Kristus som korsfæstet¹². Eftersom cardo rerum er frelsen, og Kristus er den eneste, der kan tilvejebringe denne, bliver kristologien således den position, hvorfra Luther møder Erasmus, som for sin del, som vi har set, står på den kontingente viljes position, dvs. hos sig selv. Hvad der med andre ord er til diskussion, er retfærdiggørelseslæren¹³. Som vi senere skal uddybe, hører prædestinationslæren sammen hermed i en uløselig enhed. Ud fra denne grundposition bliver det indlysende, hvorfor Erasmus gentagne gange frakendes alvor¹⁴. En teolog, som ikke ved, hvad teologi er, har ikke krav på navn af teolog.

Som vi har påvist, er det alene forholdet mellem LA og nådens andel i frelsen, det er formasteligt at søge viden om for Erasmus, derimod ikke hvorvidt mennesket har en fri vilje. Om Luther har opfattet denne nuance, lader sig ikke påvise i Dsa. Sagligt får det heller ingen betydning, idet Luther ikke spørger efter, hvor meget eller lidt viljen kan. Da viljen slet ikke kan nærme sig nåden, er det netop formasteligt ikke at spørge efter, hvad viljen kan. Luther kan kun tolke denne omgæelse af det egentlige spørgsmål som en fornægtelse af sandheden.

B TEOLOGIENS ASSERTORISKE UDTRYKSMÅDE

Anledningen til, at Luther i praefatio indlader sig på diskussionen om teologiens assertoriske udtryksmåde, er at præcisere denne modus loquendis nødvendighed i teologien i modsætning til Diatribes skepticisme i det omfang skriften og kirkens dekreter tillod ham

(9) Cl 3, 200,27-201,4.

(10) Cl 3, 129,25f; 136,3-6; 179,10-23; 281,21-23.

(11) Cl 3, 167,24-28; 170,31-35; 185,7-15.

(12) Cl 3, 291,20-292,4.

(13) Schwartzwaller, Theologia crucis, s. 57-61.

(14) Cl 3, 115,36-116,2; 245,23f.

det¹⁵. I disse to udtryksmåder er der ikke blot tale om stilpræferencer. De har at gøre med selve sagen. Form og indhold hører sammen, fordi teologiens og troens genstand ikke kan komme til udtryk på anden måde. Luther formulerer sammenhængen så skarpt, at den, der ikke har behag i påstande, er ingen kristen¹⁶, og uden faste påstande er kristendommen ophævet¹⁷. Disse aksiomatiske udsagn nødvendiggør en nærmere bestemmelse af *assertio*-begrebet, som vi vil afklare ved at stille to spørgsmål. For det første, hvorfor må teologien tale assertorisk, og for det andet hvorfor kan den gøre det?

Svaret på det første spørgsmål besvares koncentreret i de to si-deordnede hensigtssætninger: *ut clarificet Christum et confiteatur usque ad mortem*¹⁸. Luther definerer altså indholdet af den teologiske tale som kristologi. Parallen mellem *tolle assertiones* og *tolle Christum e scripturis*¹⁹, er ikke blot iøjnefaldende, men også sagligt overensstemmende. Når Erasmus ønsker sig frihed til at tvivle, har han dermed undsagt sig Kristus. Da alle dogmer nemlig tjener dette ene formål at belyse Kristus, er ingen af dem unyttige endsige unødvendige²⁰, som Erasmus også henregnede dogmet om LA til i det specifikke spørgsmål om forholdet mellem viljens og nådens skal tilskrives mest. Luther medgiver Erasmus, at der er mange unødvendige spørgsmål, som teologerne spilder tiden med. Til dette hører alt det, som ikke vedrører Kristus, kan meget vel være interessant og nødvendigt i anden sammenhæng, men blot ikke for teologien, som derfor stiller disse ting frit. Når det derimod drejer sig om det, der hører til teologiens område, så er intet unødvendigt. I hvilken forstand kommer nu læren om den frie vilje ind under denne unødvendige kategori²¹. Det gør den, fordi der består et kontradiktorisk forhold mellem Kristus og LA, som kun bliver åbenbart ved, at Kristus proklameres som korsfæstet²². Først når det er afklaret, hvad viljen kan, får Kristi kors sin rette betydning. Denne afklaring, Luther benævner spørgsmålene kristendommens sum, omfatter to spørgsmål, dels hvad viljen formår at gøre for

(15) Cl 3, 97,19-27.

(16) Cl 3, 97,31-33.

(17) Cl 3, 98,13-15.

(18) Cl 3, 98,15-17.

(19) Cl 3, 101,29.

(20) Cl 3, 98,37-99,20.

(21) Cl 3, 103,22-104,40.

(22) Cl 3, 129,24-28.

at opnå frelsen, og dels hvad Gud formår. Denne sum må ethvert menneske have fuld vished om, og derfor må teologien svare klart og tydeligt på disse to spørgsmål²³. Da det naturlige menneske ikke har erkendt og ikke vil erkende det rette svar herpå, men klarer sig uden Kristus og Guds ånd, må teologien i lyset af *Christus crucifixus* erklære alt, hvad mennesket gør, for synd²⁴. Mennesket kan med andre ord ikke ved at indsamle alverdens visdom erkende sig selv som synder *coram Deo*²⁵ og må derfor tiltales på en måde, som ikke giver mulighed for modsigelse og indvendinger. Man kan på en måde sige, at synderen skabes i tiltalen²⁶. Luthers heftighed mod Erasmus i Dsa., som har kaldt på modsigelse både fra Erasmus selv og mange senere kommentatorer, beror ikke alene på en "bonde"-mentalitet, eller hvorledes man nu vil udtrykke det. Luther vedkender sig sin heftighed, og anser den for en del af den assertoriske provokation af LA, dvs. som en lovens tale²⁷.

Ligeledes må teologien klart og hårdnakket påstå, at Kristus som korsfæstet eksklusivt retfærdiggør synderen og dermed gør ham velbehagelig for Gud²⁸. At Erasmus kan sammenfatte sin kristendomsforståelse uden Kristus og Anden i en religionsform, der ikke adskiller sig fra jøders og grækernes, bekræfter den påstående tales nødvendighed²⁹. Rigtigheden af vores tolkning af den assertoriske tale bekræftes i Luthers sammenfatning i besvarelsen af Erasmus' spørgsmål, hvorfor menneskets trælbundethed skal forkyndes for menigmand, når læren deriblandt medfører åbenbar moralsk forværring³⁰. Den frie vilje skal å-

(23) Cl 3, 117,2-4; 205,13-21.

(24) Cl 3, 106,25-107,5.

(25) Jævnfør romerbrevsforelæsningsen.

(26) Cl 3, 100,10-17; 104,6.

(27) Cl 3, 255,30-35.

(28) Cl 3, 129,24-32.

(29) Cl 3, 104,23-34.

(30) Cl 3, 123,26-124,37. Bemærk at Luther ikke afviser Erasmus' indvending. Det hænger sammen med, at forkyndelsen af viljens ufrihed hos de gudløse vil medføre dels ligegyldighed med hensyn til moralsk forbedring, da det alligevel ikke belønnes, som Erasmus korrekt har erfaret og dels vækkes ondskaben til had mod evangeliet, hvorefter kommer uro i verden (116,24-117,5). Men den moralske forværring er så at sige den eneste metode Gud benytter i sin føring af mennesket. Andens forberedelse af mennesket for nåden gennem loven sker alene ved, at men-

benlyst benægtes, for at ydmyge mennesket, thi viljen er af natur ubodfærdig og modsætter sig endog ydmygelsen. Selve læren om den frie vilje viser jo til fulde, at mennesket ikke vil ydmyge sig. Erasmus' sammenstillende og overvejende drøftelse, *collatio*, for og imod LA er således selv et oprør mod Kristus, idet den ikke sønderbryder den menneskelige sikkerhed, men tvært imod stadfæster den. Den anden begrundelse er selve den kristne tro³¹. Eftersom Gud altid handler *sub contraria specie*, må troen have et fast ord at holde sig til. Den assertoriske tale er så at sige det eneste faste, troen kan hæfte sig ved, idet virkeligheden, både bag de erfaringer vort eget liv bringer og bag Guds handlemåde som verdens egentlige Herre og menneskets forløser, aldrig kan gennemskues, men hører til Guds absconditas. Overladt til sig selv må ratio opfatte sig selv som fri, Kristus forvanskes til et forbillede for et godt levned og Gud i sin majestæt til en afgud. Uden den teologiske tale ville mennesket være overladt til et totalt mørke og uden kundskab om *res divina* overhovedet og dermed virkeligheden.

Til troens væsen hører altså et kundskabselement, som dog ikke er at forveksle med, men ej heller kontradiktorisk til en intellektuel viden²⁰. Som replik til Erasmus' villige underlæggelse under kirkens dogmer uanset om han forstår indholdet eller ej³³, fremsætter Luther et anathema, netop fordi troen ikke kan leve uden kundskab om sin genstand³⁴. Troserkendelsen er dog ikke rationelt tilgængelig, som vi skal udvikle i afsnittet om skriftens klarhed, men er en videnserkendelse om sin genstand oplyst gennem skriften³⁵.

Vi kan konkludere, at den assertoriske tale er nødvendig, fordi den dels for troen tolker Guds virkelighed bag den ydre, tilsyneladende modsatte virkelighed og dermed giver denne et holdepunkt, nemlig et fast ord. Dels afslører den det naturlige menneskes virkelighed som syndens. En erkendelse af en art, som mennesket ikke kan opnå af sig selv. Og læren om den frie vilje afsløres i den *modus loquendi* som

nesket bliver en virkelig synder, tyv, morder og bedrager. Erasmus' teologiske fredsvirksomhed i overensstemmelse med hans gudsbegreb, står derfor i modsætning til Guds egen handlemåde.

(31) Cl 3, 123,35; 124,16-37.

(32) Cl 3, 124,31-33.

(33) Cl 3, Diatribe, AS IV, Ia4, 6.

(34) Cl 3, 99,26-100,9.

(35) Cl 3, 97,36f; 100,1-9.

værende den største hindring for menneskets selverkendelse, fordi den konsoliderer mennesket i dets synlige og selvsikre virkelighed. Fordi Erasmus ikke kender andet end filosofernes, dvs. den immanente virkelighed, er hans sagsfremstilling deliberativ.

Vi kan nu besvare det andet spørgsmål, vi stillede, nemlig hvorfor teologen kan tale assertorisk med en sikkerhed, som han er villig til at gå i døden for, og som følgelig dengang som nu betegnes som formastelig af den teologiske skepticisme. Vi vil gøre det ved at sonde mellem klarheden, som den gives af Anden, og som den kommer til udtryk i skriften og bekendelsen.

1 Andens klarhed

"Du ved intet om vort emne Erasmus; jeg ved alt." Denne gengivelse, som endog er en skånsom formulering af Luthers diskvalifikation af Erasmus, lyder i vore øren som det største hovmod. Schwartzwaller har påvist, at denne tilspidsede refutation hører til skriftets genre, polemisk lejlighedsskrift³⁶. Hermed er dog ikke alt sagt, for det gengivne udsagn er en saglig konsekvens af SA, som gør at Luther må formulere sig således.

Vi finder den uadskillelige forbindelse mellem teologiens assertoriske talemåde og Helligånden i den allerede nævnte sætning: "Tag påstandene bort og kristendommen er ophævet"³⁷. Vi har konstateret, at kristologien er indholdet heraf, og hertil føjer Luther nu i den følgende sætning en præcisering af, hvorledes en så stor sikkerhed om dette kan gives, så at teologien ikke er overladt til antagelser. Det sammenfattes i sætningen: *Quia spiritus sanctus de coelo illis datur...*³⁸. Og på linje med de to apodiktiske tolle-sætninger, vi har fremhævet, står den lige så fyndige sætning, hvori afsnittet om den kristnes kærlighed til påstande sammenfattes: *Spiritus sanctus non est Scepticus*³⁹. Helligånden er altså antitese til den skeptiske tale, som Luther i samme afsnit identificerer som rent immanente-rationalistiske tanker og meninger⁴⁰. Den har ikke andet end mennesket selv for øje

(36) Schwartzwaller, *Theologia crucis*, s. 40.

(37) Cl 3, 98,14f.

(38) Cl 3, 98,15f.

(39) Cl 3, 100,31.

(40) Cl 3, 100,13-15.

uden bekymring for, hvad der er over mennesket, dvs. Gud⁴¹. Det viser sig altså, at Luther ser en nøje sammenhæng mellem, hvad mennesket er og den teologiske erkendelse, og andet kunne vi heller ikke forvente. Er mennesket nemlig *cæro*, begrebet behandles udførligt senere, og uden evne til selv med sine ypperste egenskaber, fornuft og vilje, at nærme sig frelsen, hvorledes skulle det da kunne sige noget sikkert om *Christus crucifixus*. Den, som nemlig har erkendt ham, er allerede kommet til tro på ham. Luther udtrykker dette i metaforen om brønden på det solbeskinne torv. Metaforen skal illustrere, hvad vi allerede har antydnet, at Kristi opstandelse har oplyst skriften som solen brønden, og derfor er den klar. Skriftens *obscuritas* skyldes derfor ikke skriften, men afgørende er, om mennesket er placeret således, at brønden kan ses⁴². Vi kan således konstatere, at det er den indre sammenhæng mellem den manglende frihed til at frelse sig selv og at se Kristus i skriften, som giver anledning til Luthers dom over Erasmus' skepsis.

Ved at bekræfte negationen: "Du ved intet", ikke blot som en defekt ved den menneskelige fornuft, men som selve synderens position hvad angår gudserkendelsen⁴³, har vi da ikke i samme åndedrag benægtet positionen: "Jeg ved alt", og derved påvist den assertoriske tales umulighed? Af brøndmetaforen kan vi imidlertid slutte, at der er en position, nemlig i lyset, hvorfra det er muligt at tale klart⁴⁴. Positionsforandringen er dog ikke at forstå som en renselse af ratio hos det benådede menneske, således at fornuften er blevet rensat for syndefaldets konsekvenser og nu *sua ipsa* kan erkende skriften. I så fald ville der ikke for fornuftens vedkommende gælde det samme som for retfærdigheden, at den er en fremmed retfærdighed *extra nos*. Men parallelen er til stede. Skriftens klarhed er nemlig Andens klarhed i den forstand, at Anden og ikke en helbredt ratio bringer klarheden.

At dette forholder sig således fremgår af Luthers svar til den af Erasmus drøftede problematik om hvem, der kan tolke skriften korrekt. Han er som Luther overbevist om, at dertil kræves, Anden vejleder mennesket. Men hvorledes konstatere, hvem der er det?⁴⁵. Uden tvivl har Luthers svar overrasket Erasmus, der var af den overbevisning, at Lu-

(41) CL 3, 100,10-17.

(42) CL 3, 101,39-102,2; 147,32-148,5.

(43) Cl 3, 149,4f. Iwand, Studien, s. 35.

(44) Jævnfør Cl 3, 147,32-148,5.

(45) Diatribe, AS IV, Ib5.

ther netop taler under påberåbelse af åndsbesiddelse. Imod sværmerne danner han nemlig fælles front, og i samme vending slår han Erasmus og skolastikerne i hartkorn med dem⁴⁶. Ikke den som besidder Anden, men derimod den, hvem Anden oplyser, kan bedømme alle dogmer, læren om LA inklusiv. Luther svarer så at sige, at intet menneske har klarhed i kraft af åndsbesiddelse, men af Andens oplysende aktivitet i hjertet. Klarheden er derfor uden for mennesket i Anden, vi kunne sige som en fremmed klarhed. Luther viser sig her som systematiker i ordets anti-systembyggende forstand. Anden forstås nemlig her i sammenhængen mellem dens levendegørelse af caro, genføderen, og dens levendegørelse eller oplysning af skriftens ord i mennesket, som Andens komme og væren i mennesket, og netop ikke som en habituel forstået renselse af den faldne fornuft. Fremmedheden eller eksterniteten i klarheden er også givet i og med, at Anden skænkes gennem ordet⁴⁷. Gennem det forkyndte ord udgår Anden, som gør skriftens tale om den korsfæstede klar. Mere herom i næste afsnit.

Når det naturlige menneske tolker skriften, Mostert benævner tematisk den fortolkende instans *spiritus proprius*⁴⁸, kan det kun ske i overensstemmelse med dets egen higen. Eftersom mennesket, som vi så i romerbrevsforelæsningsen, er *incurvatus in se*, vil alt i skriften blive tolket i overensstemmelse hermed. Skriften må altså bevidne LA og underlægge Gud en menneskelig målestok. Først når Anden sætter sin egen fortolkning igennem, kan skriften blive klar. Mostert understreger således, at en fortolker må gøre sig fri for egne tanker, og give sig hen til skriftens genstand⁴⁹. Dette er korrekt og gælder uindskrænket for enhver eksegesi; men hertil må ud fra Dsa. føjes, at evnen til at opgive *sensus proprius* og dermed blive belært af skriftens *sensus*, ikke står i det naturlige menneskes magt. Det er tvært imod uløseligt bundet til sin egen ånd.

Den assertoriske klarhed beror netop på, at den ikke er Luthers egen, men Guds ånds tale, i hvilken der intet dunkelt er, og derfor

(46) Luther udmønter ikke denne pointe; men Erasmus' underkastelse under kirkens dekret fører også ham ind under pavens tolkning, dvs. en tolkning som har paven selv som subjekt, Cl 3, 141, 18-29.

(47) Cl 3, 188, 37-189, 7.

(48) Mostert, *Scriptura sacra sui ipsius interpres*. Bemerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift durch Luther, *Lutherjahrbuch* 46/1979, s. 62f. Benævnelsen er hentet fra *Assertio*, WA 7, 98, 40-99, 2.

(49) Mostert, a.o.f., s. 66.

kan og skal teologien tale klart. Følgerigtigt kan Luther da også hævde, at kirken aldrig end ikke i den mindste artikel har taget fejl!⁵⁰ Ligeledes forstår vi, at det må tages for pålydende, når han hævder, at Dsa. og hans kamp mod LA i virkeligheden er Guds kamp⁵¹ Eksegese og hans embedspligt til at tage til genmæle mod Diatribe er en praktisk eksplikation af Luthers cooperatio- forståelse⁵².

Da Erasmus' opfattelse af psykologien er helt traditionel, vil han sandsynligvis ikke have forstået, at Anden kan gøre sin gerning i mennesket uden at være en menneskelig habitus, dvs. netop åndsbesiddelse. Og da intet helligt kan forenes med noget urent ifølge Erasmus' metafysik, kan Helligånden aldrig forenes med det syndige menneske, således som Luthers tanker nødvendigvis forudsætter⁵³. Alene det apostolske embede besidder efter Erasmus' opfattelse i virkeligheden en sådan hellighedskarakter, at Anden kan virke derigennem. Individuelt findes den kun hos særlig hellige mænd, apostlene eksempelvis, som dog ikke ifølge Erasmus er at finde i dette åndsfattige seculum. Beviset på åndsbesiddelsen ville være åbenbar for enhver, idet den ville bevise sig selv gennem mirakler og dyd.

2 Skriftens klarhed

I det foregående afsnit gjorde vi opmærksom på, at Andens klarhed ikke betyder, at man kan legitimere en autoritativ skriftudlægning under påberåbelse af åndsbesiddelse. Tvært imod ville al assertorisk tale da være udelukket, da mennesket ikke kan skilles fra sin sensus proprius. Vi påpegede også, at skriften er det middel, hvorigennem Anden sætter sin klarhed igennem. I opgøret med Erasmus' skepsis, først og fremmest hvad gudserkendelsen angår, fremsætter Luther tesen: Skriften er klar og klar i sin helhed. Det er indholdet af denne tese, vi skal undersøge med henblik på nærmere at konstatere, hvori afvisningen af Erasmus' skepsis består.

(50) Cl 3, 138,2-10.

(51) Cl 3, 96,25-32.

(52) Cl 3, 253,19-29.

(53) Jævnfør Diatribe, AS IV, IV14, 184: *Iugulato libero arbitrio docent hominum iam agi spiritu Christi, cuius natura non patitur consortium peccati.*

Som Luther korrekt havde opfattet, beror Diatribes sondring mellem nyttige og unyttige dogmer i skriften på, at Gud selv dvæler i skriften. De dogmer, som har karakter af at ville trænge ind i Guds majestæt, må den gudfrygtige afholde sig fra⁵⁴. Hertil svarer Luther med at bekræfte, at meget er skjult i Gud, men det berettiger ikke til at overføre denne dunkelhed på skriften. Gud er nemlig ikke skjult i skriften. Gud selv og skriften er forskellige som skaber og skabning. Luther påpeger allerede på dette tidspunkt Guds majestæt som en nødvendig erkendelsesforudsætning for eksegesen. At indeslutte Gud i skriften er, uanset hvor meget majestætisk mørke man omgiver ham med, at reducere ham til en del af skaberværket, hvilket er at gøre ham til en afgud og ikke erkende og tilstå Hans guddommelighed. Erasmus får medhold i, at der er en grænse for vores erkendelse, som det er formasteligt at ville overskride. Denne grænse er dog ikke at trække i skriften, men mellem Gud og skriften. Med distinktionen henviser Luther al gudserkendelse til skriften som stedet, hvor Gud har givet os sin vilje til kende og bragt sig selv frem, *proditum*. Alene den er genstand for gudserkendelse⁵⁵. Den skjulte gudsvilje og majestæt skal mennesket bøje sig for i gudsfrygtig tilbedelse, ikke som et ukendt korykisk mørke, men fordi skriften har åbenbaret en grænse for vor erkendelse. Som eksempler nævner Luther treenigheden, Kristi menneskelighed, arvesynden⁵⁶ og prædestinationen⁵⁷. Skriften derimod er klar. De dunkelheder, som Luther medgiver, der er i skriften, skyldes alene grammatiske og vokabulare vanskeligheder, men ikke dens indhold. Efter Kristi opstandelse kan intet mere være skjult. Med ham er nemlig alle hemmeligheder kommet for dagens lys, og dermed er de oplyste⁵⁸. Skal vi ud fra dette sted karakterisere, hvori klarheden består, kan vi benævne den kristologisk i dobbelt forstand. Eftersom Kristus har åbnet eller oplyst skriften, vil det sige, at han kaster lys over hele skriften, men samtidig er skriftens sag, dens indhold, også Kristus selv, hans inkarnation, død og evige herredømme. Kristus er både skriftens subjekt og objekt.

Brøndmetaforen, hvormed Luther illustrerer klarheden, synes dog at modificere den. På den ene side konstaterer Luther nemlig, at disse

(54) Cl 3, 100,34-101,5.

(55) Cl 3, 101,5ff

(56) Cl 3, 102,39-103,2.

(57) Cl 3, 101,11f.

(58) Cl 3, 101,23-36.

hemmeligheder er udbredt på gader og stræder og til jordens ende⁵⁹. Men når Kristus nu er åbenbaret i skriften, hvorledes kan Luther da sige, at de, som er i gyden, ikke ser ham?⁶⁰ I denne kontekst spiller de filologiske vanskeligheder ingen rolle; de omtales som ubetydeligheder. Den tilsyneladende modsigelse besvares i fortsættelsen. Metaforen sigter ikke til en geografisk udbredelse som det efterfølgende afsnit gør, men derimod til en eksistentiel position i forhold til den åbenbarede klarhed, så at sige ansigt til ansigt med den. Luther karakteriserer den her som blindhed eller sløvhed over for den klareste sandhed⁶¹. Luther forsøger at klarlægge dette ved begrebsparrene henholdsvis *claritas interna* og *claritas externa* og henholdsvis *obscuritas interna* og *obscuritas externa*⁶². Hvad først *claritas interna* angår, så bemærker vi, at Luther slet ikke omtaler den i denne sammenhæng, men derimod alene *obscuritas interna*. Alene nævnes det, at Anden er nødvendig for at forstå blot den mindste del i skriften. Vi kan derfor henvise til, hvad vi beskrev om Andens indre klarhed i det foregående afsnit, som efter Luthers eget udsagn netop svarer til skriftens *claritas interna*⁶³. Denne klarhed er altså en klarhed, som er skænket af Anden, men altid formidlet gennem den ydre klarhed.

Hvad indebærer begrebet den indre dunkelhed? Da den indre klarhed alene er hos det menneske, som har Guds ånd, må dunkelheden høre det naturlige menneske til. Nu er det indlysende, at Luther ikke mener, at ratio ikke kan læse, høre eller forstå. Ej heller at det ikke kan tale om Kristus eller tro på ham i en vis forstand. Det faktum, at Diatribe ikke inddrager Kristus, betyder ikke, at Erasmus' kristendom kan tænkes uafhængigt af Kristus. Enchiridion kan således betegnes som et kristologisk skrift, som vi har nævnt tidligere⁶⁴. Hvad Luther sigter til med påstanden om, at Erasmus' kristendom er uden Kristus, kan vi få belyst i fortalen til Weihnachtspostille (1522)⁶⁵. Her karakteriseres den

(59) Cl 3, 101,28; 102,5-10.

(60) Cl 3, 102,1.

(61) Cl 3, 102,13-16.

(62) Cl 3, 103,9-22.

(63) Cl 3, 141, 38f.

(64) Enchiridion, AS I, 62-64; 152; 212; 238-240. Jævnfør Kohls, Die Theologie, s. 98-115.

(65) Eyn kleyn unterricht, was man ynn den Euangelijs suchen und gewartten soll, WA 10 I, 8-18. Se hertil S. Kjeldgaard-Pedersen, Gesetz, Evangelium und Busse, Leiden 1983, s. 268-279.

indre dunkelhed som noget, der gør Kristus til en ny Moses, derved at Kristus bliver eksempel til efterfølgelse og ikke gave⁶⁶. Fornuften forvansker således altid evangeliet til lov, hvor Kristus fra at være syndebærer bliver forbillede på, hvorledes det svage menneske skal gøre moralske fremskridt i den frie viljes kraft⁶⁷.

Mostert har i den førømtalte artikel, som fortrinsvis tager sit udgangspunkt i Assertios præfatio, analyseret indholdet af Luthers tese: *Scriptura sacra sui ipsius interpretas*⁶⁸. Mosterts analyse har betydning for os, idet Assertio netop opstiller skriften som sin egen fortolker og udlæggerens *spiritus proprius* som kontrære størrelser. Skriften er i sig selv åbenbar og beviser, dømmes og oplyser alt. Sætningen, skriften er sin egen fortolker og begrebet skriftens klarhed, er med andre ord synonyme. Skriften har sin egen ånd eller sag, som står i modsætning til fortolkerens, og som den vil sætte igennem heroverfor. Fortolkeren bliver derfor først fortolker ved at høre tekstens egen ånd og netop ikke ved at omsætte den til fortolkerens egen ånd. Ethvert apriorisk tankesystem forhindrer teksten i selv at komme til orde, hvilket medfører, at teksten aldrig bliver hørt. Når Luther derfor i Dsa. afviser både skoleteologiens omgang med skriften og filosofiens propædeutiske funktion, som anerkendes af Erasmus⁶⁹, så skyldes det, at en sådan fremmed tankestruktur helt vil dominere teksten, så den ikke bliver hørt. Som metode til at indføre sin egen ånd er allegorien fortræffelig. Den er altid eisege, aldrig eksege⁷⁰. Skriftens autoritet bliver derfor altid en transformering af *spiritus proprius*, idet den sætter sin egen ånd igennem. I modsætning til menneskets egne tankestrukturer vinder skriften sin stærkest tænkelige eks-

(66) WA 10 I, 10,20-11,18. Fortalen er som skrevet som svar til Enchiridion, hvor Kristus netop er den store fører: An nescis, o Christiane miles,...., nomen dedisse te duci Christo, cui bis vitam debes, pariter et donatam et restitutam, cui plusquam te ipsum debes?", AS I, 62.

(67) Selv om Luther dadler Erasmus for, at han ikke skelner mellem lov og evangelium, ved han godt, at det nødvendigvis må være sådan, Cl 3, 172,3-14.

(68) W. Mostert, a.o.f. WA 7, 97,20-26.

(69) Jævnfør med hans advarsel til Luther i 1520 om ikke at forkaste filosofien, WA Br 2, 157,44-48.

(70) Mostert, a.o.f., s. 90.

ternitet, effekt og autoritet i den mundtlige forkyndelse. Mostert hævder således, at skriftens magt til at virke alene er knyttet til dens mundtlighed, idet den principielt forvandler vores tænkende ånd til en lyttende⁷¹. Og det er i denne modtagelsens position at skriftens sag, Kristus, kommer til os og vi til ham⁷². Den nødvendige tilføjelse, som SA bibringer, er, at Kristus ikke modtages, hvis ikke Gud vil, selv om Kristus bringes i evangeliets ord, og endda når det forkynder Kristus som korsfæstet og ikke blot som forbillede⁷³.

Skønt det er korrekt at evangeliets egentlige form altid er kerymaet, må vi ikke i Luthers navn reducere skriftens mundtlighed, således at skriften alene i forkyndelsen kan sætte sig igennem. Luther dadler netop Erasmus for, at han ikke længere vil tillade lægmanden at læse skriften, og Luther tolker forbudet således, at Erasmus ligesom paven netop vil forhindre skriften i selv at tale med sin overbevisende kraft⁷⁴. Dertil kommer, at man ifølge Luther i hans egne skrifter kan inddrikke Helligånden⁷⁵, et udsagn som bekræfter ligestillingen mellem forkyndelsen og læreembedet, dvs. lærer i den hellige skrift⁷⁶. Eksempelvis er også Dsa. stedet, hvor skriftens klarhed udfoldes. Med den ydre klarhed mener Luther altså en forkyndelse eller skriftfortolkning, som så at sige lægger mund til skriftens egen tale om Kristus, som den kommer til udtryk i GT og NT. Dette kan ske enten i en positiv fremstilling eller, som Dsa. er et eksempel på, ved at gendrive læren om LA, der par excellence står skriftens ånd imod. Beisser foretager dog en falsk, omend i lutherforskningen ofte anerkendt, distinktion mellem *Wort der Predigt* og *Buchstabe der Schrift*⁷⁷. Sondringen bygger på, at skriftens klarhed er *posita* i ordets forkyndelse. Vil man forfægte tesen radikalt, når man til det resultat, at man må sondre tilsvarende for den indre klarheds vedkommende, og der er ingen udgang fra en engang indtrængt dunkel forkyndelse. Men sammenhængen for Luther består i, at forkyndelsen, som stedet hvor Kristus proklameres og bringes, netop har sin klarhed, fordi skriften er klar. Dsa. er også helt igennem eksege, en udlægning af *clara verba*⁷⁸.

(71) Mostert, a.o.f., s. 68.

(72) WA 10 I, 13,19-14,1.

(73) Cl 3, 286,15-19.

(74) Cl 3, 99,26-30; 101,17-19.

(75) Cl 3, 95,38.

(76) Cl 3, 142,6f.

(77) Beisser, s. 83. (78) Cl 3, 195,9-12; 271,35f.

Skønt skriften er klar og har autoritet, kan det imidlertid ikke lade sig gøre deraf at udlede en almengyldig skriftautoritet, som man vil gøre formelt gældende. Skriftens klarhed kan nemlig ikke skilles fra dens genstand. Og når troen alene er tilgangen dertil, giver det ingen mening at påtvinge fornuften dens autoritet. Erkendelsen af skriftens autoritet er kun mulig som en aposteriori erfaring, og som sådan er den identisk med erkendelsen af SA. Først når den er menneskets position, erkendes den som sådan. Opstiller man en formal skriftautoritet, som Erasmus bifaldt⁷⁹, er det altid udtryk for at ville sætte sin egen sensus igennem. Modsætningen mellem *spiritus scripturæ* og *spiritus proprius* betyder derfor, at skriftens klarhed aldrig rationelt kan bevises. Bevisførelsen for dens klarhed kan kun ske ved at lade skriften selv komme til orde. Mostert drager en fin sammenligning til musikken. At fortolke et musikstykke gøres ved at spille det⁸⁰. Denne erkendelse af skriftens egenart i forhold til fortolkeren betyder da for spørgsmålet om den frie vilje, at det alene løses ved skriftfortolkning, dvs. ved at lytte til skriftens eget svar. Og dertil er tesen om skriftens klarhed et nødvendigt første princip⁸¹. Desuden kan vi erkende, at det for Luther i striden med Erasmus alene drejer sig om at bringe Guds ord til udtryk. Metafysisk og rationel bevisførelse står i modsætning til overbevisningen om *scriptura sacra sui ipsius interpres*, og derfor må vi ikke forvente, at Luther tillægger sådanne argumenter selvstændig beviskraft, dvs. ønsker at sige noget dermed ud over, hvad skriften selv ønsker sagt.

Skønt Luther ikke selv udfolder, hvad der ligger i *obscuritas externa*-begrebet, er det muligt at bestemme dette ud fra de tre øvrige begreber. Kort kan den sammenfattes som den forkyndelse og teologiske virksomhed, der tolker skriften i overensstemmelse med *sensus proprius*. Diatribe er et eksempel herpå. Den vil altid i skriften finde argumenter for sin egen tolkning, hvorved dens position forstærkes. Luther anfører således at både hans og Erasmus' position forstærkes gennem striden⁸². Og når Luther hævder, at sandheden er umulig at modstå selv for ratio, betyder det ikke, at den er tvunget til at opgive sin mening i intellektuel forstand⁸³. Netop fordi mennesket ikke

(79) Diatribe, AS IV, IIIa17, 118.

(80) Mostert, a.o.f., s. 69.

(81) Cl 3, 142, 17f.

(82) Cl 3, 96, 39-97, 3.

(83) Cl 3, 146, 35-147, 31; 148, 32-149, 1.

har nogen fri vilje, er det endda bundet i sin dunkelhed, omend dunkelheden er åbenbaret igennem skriftens klarhed. Dunkelhedens skikkelse er mennesket selv og ikke skriften.

Som det er fremgået af analysen, består der et gensidigt forhold mellem henholdsvis skriftens indre og ydre klarhed og dens indre og ydre dunkelhed. Den indre klarhed består i, at Ånden igennem skriften sætter sig igennem menneskets dunkelhed. Den ydre klarhed er skriftens egen klarhed, som dog alene er klarhed i eksegese og forkyndelse, hvor mennesket har den indre klarhed. Det naturlige menneskes forkyndelse og eksegese må nødvendigvis være dunkelhed⁸⁴. Det betyder, at Kristus ikke forkyndes og forstås som gave, men som eksempel for den frie viljes ihærdighed⁸⁵.

Fordi skriften er klar ved sin genstand, kan forkyndelse og eksegese tale klart. Den gør det ved at lade skriften selv komme til orde. Når Luther derfor så skarpt kritiserer Erasmus' allegoriske tolkning til fordel for en bogstavelig tolkning, hvor ikke skriften selv benytter metaforer, er det for at bevæge Erasmus til at tro, hvad der står. Luther kan formulere det så skarpt, at aldrig er noget kætteri opstået, hvor skriften er læst bogstaveligt⁸⁶.

I Luthers radikale refutation af Erasmus' skriftskepsis, ligger der en fundamental hermeneutisk erkendelse, som uadskilleligt er forbundet med afvisningen af LA. De fire klarhedsområder, som Erasmus inddeler skriften i, er defineret af Erasmus selv og ikke af skriften, da de nødvendiggør fortolkeren, som vogter af grænserne. Ratio kommer da i eminent grad til at sætte klarheden hos sig selv i stedet for at erkende skriftens. Skriftens dunkelhed må oplyses af menneskets klarhed⁸⁷. Således har ratio fuldbyrdet den fuldkomne perversion, hvormed den har gjort sig til herre over Guds ord.

(84) Beisser ved ikke rigtigt, hvad han skal stille op med den ydre dunkelhed (s. 86). Grunden er den, at han ikke ser den indre og ydre klarhed i deres relation, jævnfør næste note.

(85) Beisser påstår, at den ydre klarhed har forrang. Da skriftens indre og ydre klarhed er aspekter, der står i et uløseligt forhold til hinanden, giver det ikke mening at spørge, hvilken af disse, der har forrang. Man opnår derved blot ikke at have forstået, hvad Luther siger i det hele taget.

(86) Cl 3, 195, 9-12. Jævnfør 195,41-196,3; 208,10-22.

(87) Cl 3, 129,21-23; 202,1-4.

3 Bekendelsen

Som vi har set i det foregående, må og kan teologi tale assertorisk som følge af, at dens tale er Andens og skriftens tale. Hvad klarhed og overbevisning angår, træder bekendelsen ind på linje hermed. Alene det faktum, at teologien er bundet til at være eksegetisk tale, mens bekendelsen udspringer direkte af *claritas interna*, dvs. er personlig overbevisning, udgør forskellen. At bekendelsen ikke er eksegetisk tale betyder naturligvis ikke, at den er løsrevet herfra eller stammer fra et *verbum tacitum*, der siger noget andet. Da klarheden er menneskets fremmede klarhed følger heraf, at læren om SA må være et bekendelsesudsagn. Intet menneske kan tro sig ufri, og alligevel er det menneskets faktiske tilstand.

I epilogen sammenfatter Luther den virkelighed, mennesket lever i i fire credo'er, hvis fælles kendetegn er, at mennesket er ufrit i alle dets relationer. For det første alene ved at være skabning. Gud virker alt i alle, og dermed også i mennesket. For det andet er ufrihed syndefaldets konsekvens, hvorved det er bundet til at ville det onde, fra hvilket det har frelse behov. Satan er herre over verden og holder sine fangne bundet under sit herredømme. Virkeligheden, som er skildret i credoerne, er en virkelighed, som mennesket er sat ind i fra fødslen, og som det derfor ikke giver mening at benægte. At benægte dette er at se bort fra, at mennesket er skabt og tro sig i stand til at skabe sig selv guddommelighed. Menneskets ufrihed er at være bundet i alle disse relationer. Paradokset er, at det ufri menneske ikke kan erkende sin ufrihed, ja, at netop troen på friheden er den menneskelige *captivitas*⁸⁸. Og mennesket må leve i denne tro indtil illusionen bliver mennesket frataget. Misopfattelsen af sin stilling *coram Deo* er dog ikke nogen defekt ved ratio; men en position hvorfra friheden må tage sig ud som virkelig⁸⁹. Den antropologiske iklædning af denne fundamentale selverkendelse skal beskæftige os i den resterende del af opgaven, og vi behøver derfor blot at fremhæve det, som har betydning her. Så længe mennesket tror sig i stand til at udrette noget af betydning for frelsen, vil det forblive i tillid til sig selv⁹⁰ og følgelig stå Guds nåde imod og hovmode sig over Gud. Ratio fornærmes over alt det i skriften, som står dens frihed imod og fordrejer derfor skriftens klare tale. Skriften må således mene noget

(88) Cl 3, 170,36-40.

(89) Iwand, Studien, s. 35.

(90) Cl 3, 124,1-6.

andet end den siger⁹¹.

Af sig selv formår mennesket ikke at slippe friheden og først i det øjeblik, tilliden til viljen er blevet frataget det igennem *vox legi*, kan ufriheden erkendes⁹². Erkendelsen af ufriheden falder således sammen med retfærdiggørelsen af tro og er uadskilleligt forbundet hermed. Derfor er det også korrekt at sige, at Luther hævder tesen om SA ufrit, idet erkendelsen heraf alene er forbundet med troen på den treenige Gud, som den eneste frelser. Troens vished, som udtrykker sig i assertio/bekendelse, beror alene på, at Gud i Kristus har skænket frelsen⁹³ og derfor ligger eksklusivt *ekstra nos*.

De åbenbare uhyrligheder, som afvisningen af LA medfører i Erasmus' øjne, er ifølge Luther vantroens hovmod over at være skabning. For troen er det indlysende, at Guds almagt udelukker den fri vilje og Kristi kors synergismen. Da Guds handling altid sker *sub contraria specie*, som vi har konstateret, så forbliver troen på Guds godhed og retfærdighed, Kristi retfærdighed og min frelse netop tro og ikke viden. Troen kender derfor til sondringen mellem *vidi* og *est*⁹⁴, hvad det naturlige menneske ikke gør. Stærkest formulerer Luther det i karakteristikken af den største grad af tro, som den, der holder fast ved, at Gud er mild og god, selv om alle måttte gå fortabt. Og at troen holder fast ved det viser, at troen ikke er virket af mennesket, men af Anden, for dermed bekender den, at det er retfærdigt om Gud fordømme mig. Eftersom Guds virkelighed imidlertid ved Helligåndens gerning har bemægtiget sig den menneskelige erkendelse i troen, medfører spændingen i den troende ikke usikkerhed, men netop overbevisning i samvittigheden og tager assertionens form i bekendelsen.

Resultatet af vor undersøgelse har vist, at hævdelser af SA nødvendigvis må tage påstandens og bekendelsens form, da den alene derved kan bringe det naturlige menneske til erkendelse af sin ufrihed. Ikke at udtryksformen i sig selv bevirker dette men alene denne *modus loquendi* lader skriften selv tale. Teologien i forkyndelse og læreembede kan tale assertorisk, fordi klarheden er den korsfæstede og opstandne

(91) Cl 3, 202,1-13. De givne eksempler på følgen af Erasmus' skriftskepsis er ikke blot tænkelige, men den faktiske konsekvens af læren om LA.

(92) Cl 3, 123,10-13.

(93) Cl 3, 288,16-27.

(94) Cl 3, 203,23-30.

Kristus. Skriften taler om hans menneskevordelse, lidelse og opstandelse, og denne begivenhed kaster lys over hele skriften. Et lys, som åbenbarer, at alt hvad skriften siger, vidner om ham. I dette ords klare forkyndelse kommer Kristus selv til os som vor retfærdighed, hvilket ved Helligåndens overbevisning bliver hjertets erkendelse og bekendelse.

En nødvendig konsekvens af *scriptura sacra sui ipsius interpretatur* er, at spørgsmålet om LA må være eksegese, og en sådan som ikke forud sætter rammerne for, hvad skriften skal og kan sige om Gud og mennesket. Erasmus' villighed til at lade alle menneskelige forhold afgøre ud fra skriften, hos Luther bliver samme villighed, at skriften må definere Gud og mennesket for os. Og da viser det sig, at det mest selvfølgelige i Erasmus' teologi - antropologien og gudsbegrebet - er *res ipsa*, det som teologien er koncentreret om og sætter mennesket under tiltale angående.

II Kristologien

Da Kristi opstandelse af Luther hævdes at være begivenheden, som kaster lys over spørgsmålet om den frie vilje, og da hans død på korset er tolkningsnøglen⁹⁵, må vi nu undersøge i hvilken forstand, Luther gør dette gældende.

I Diatribe kommer Erasmus ind på, at der er en vis sandhed i Luthers tese: alle ting sker med nødvendighed. Af hensyn til de moralske konsekvenser, denne sandhed ville få blandt lægfolket, må man dog afholde sig fra at give den kødelige natur anledning til at synde, da det alligevel ikke nytter at leve dydigt. Man skal derfor i stedet holde sig til at lære Kristus som korsfæstet⁹⁶. Denne sætning knytter Luther anved, fordi den, som Erasmus korrekt anfører, er *cardo rerum*, men samtidig LA's endeligt. Stik imod Erasmus' hensigt om at formane Luther kristeligt, kommer hans sætning til at stå som en sønderlemmende dom over hans egen teologi. Hans beskrivelse af *forma Christianismi* har ifølge Luther netop som kendetegn, at den er *sine Christo*

(95) "Nam et nos nihil nisi Ihesum crucifixum docemus, At Christus crucifixus haec omnia secum affert", Cl 3, 129, 24-26.

(96) Diatribe, AS IV, Ial0-11, 18-20.

*sine spiritu*⁹⁷. Hævdelsen af LA manifesterer denne kristendomsforms Kristus-løshed, samtidig med, at den forbyder teologien at stille de grundspørgsmål, hvis besvarelse alene gives i og med den korsfæstede, nemlig spørgsmålene om, hvad mennesket formår, og hvad Gud formår. At Erasmus' kristendomsopfattelse ikke udelukker Kristus i formal forstand, er Luther godt klar over. Hvad han derimod hævder er, at Kristus i Erasmus' teologi ikke bekendes som den, han i virkeligheden er. Kristus som korsfæstet er alene kendt af dem, som alene har ham og ikke en fri vilje at stole på⁹⁸.

Skal det give mening at hævde en fri vilje, må det forudsættes, at mennesket kan få afgørende indflydelse på sin egen frelse, og at det lykkelige udfald er betinget af den iver og alvor, hvormed loven søges opfyldt. Skriften opfattes da som en lovebog, dvs. en hjælp til et bedre liv⁹⁹. Budene kan være vanskelige eller lette at opfylde. Erasmus mente, at de var lette. Deres uopfyldelighed må LA på forhånd udelukke. Ligesom skriften gøres til en lovebog, gøres Kristus følgelig til forbilledet på, hvorledes budene skal opfyldes¹⁰⁰. At Kristi lovopfyldelse bliver et bindende eksempel for mennesket implicerer imidlertid, at han reduceres til et blot og bart menneske. Men denne reduktion, som dog altid vil opfatte ham som *primus inter pares*, gør ham nødvendigvis til dommer. Som det menneske, der har opfyldt loven bliver han tilmed den nådesløse fordømmer af menneskets manglende lovopfyldelse. I Enchiridion er Kristus endog en hårdere dommer end loven¹⁰¹. Luther bekræfter Erasmus i, at hans Kristus er som antaget; thi som man tror, har man¹⁰². Men fordi Kristus er Gud, står mennesket over for den ubønhørlige dommer, som ikke tilpasser loven efter det overkommelige. Men også det modsatte er tilfældet. Den, som tror Kristus som sin frelser, har i ham Guds nåde og retfærdighed¹⁰³. Det vil sige, at Kristus er alt det, som loven kræver. Som *salvator mundi*, er han vores gave. Men denne bekendelse er alene SA's, idet LA ikke uden at gå til grunde kan vide af nogen fremmed retfærdighed. Følgerigtigt må Erasmus gøre indvending imod Assertios kategoriske fornægtelse af,

(97) Cl 3, 104,23-28. (98) Cl 3, 129, 24-32; 135,35-136,6.

(99) Cl 3, 185,34-38. (100) Enchiridion, AS IV, 62-64.

(101) *Lex te punit, si quid alieni sustuleris. Non punit, si tuum fratre egente subtraxeris. At utrumque punit Christus*", AS I, 282.

(102) CL 3, 281,39-282,8. Med ordene fra Eyn kleyn unterricht er Kristus gjort til en ny Moses, WA 10 I, 10,20-11,1

(103) Cl 3, 281,6-15.

at viljen kan frembringe noget godt, idet Mt 7, 20 taler om "deres frugter". Hvis alt sker med nødvendighed, kan frugterne ikke være deres¹⁰⁴. Imod denne habituelle meritum-forståelse hævder Luther, at da kan Kristus ej heller være vores, for vi har ikke skabt ham¹⁰⁵. Men han er netop vores på en sådan måde, at hvad han har gjort, har vi selv gjort¹⁰⁶. Kristi gerning er vores, men derved er den frie vilje helt overflødiggjort, da hans gerning er nok til frelse. Med rette fører Luther LA's nødvendige indvending ad absurdum ved at parallelisere frelsen med skabelsen. Endnu har ingen påstået, at skønt ingen har skabt sig selv, er livet ikke ens eget¹⁰⁷. Forudsat at Erasmus havde ret, ville ingen frelse være mulig, for uden for Kristus er vi overladt til os selv og dermed til at stå over for Gud som den nådeløse dommer og at være underlagt Satans herredømme.

Tematisk er LA og SA kontradiktoriske positioner udtrykt i tесer-
ne: *Cum audis: "qui vult", audis liberam voluntatem*.¹⁰⁸ og*contra liberum arbitrium pugnabunt testimonia (scripturae), quotquot de Christo loquuntur*¹⁰⁹. Forestillingen om, at budene forudsætter en fri vilje, hvormed mennesket selv kan frembringe noget godt, er mulig og indlysende, så længe den ikke bliver sat ind i det rette lys af Kristi forsoning. Men med ham åbenbares den af profeterne forkyndte Guds vrede over mennesket som værende virkelig¹¹⁰. Kristus er ikke blot et eksempel til efterfølgelse, men i korsfæstelse og opstandelse har Gud fremvist ham som sit eneste gode. Det gode er derfor aldrig en akt, men en person. Og i denne person diskvalificeres hele verden som værende under synd¹¹¹ og kun fortjent til fortabelse¹¹². Luther sammenfatter bevisførelsen for Kristi indikatoriske bestemmelse af mennesket i, at skriften overalt prædiker Kristus som antitese til verden¹¹³. Ikke alene er alverdens visdom åbenbaret som intet, da det ikke er faldet en eneste viis ind, at troen på Kristus er frelsesvejen¹¹⁴; men

(104) Diatribe, AS I, IIb2, 78.

(105) Cl 3, 190,6-11.

(106) WA 10 I, 11,12-18.

(107) Cl 3, 190,11-14.

(108) Diatribe, AS IV, IIa16, 66f.

(109) Cl 3, 287,15-17.

(110) Cl 3, 129,32f.

(111) Cl 3, 277,1f. Schwarzwälder, Theologia crucis, s. 70.

(112) Cl 3, 249,36f. (113) Cl 3, 287,13-15.

(114) Cl 3. 191,30-36; 258,2-22; 282,30-283,6; 291,37-41.

synden er netop i mødet med ham åbenbaret i al sin ondskab; nemlig som foragt og forfølgelse af den inkarnerede Gud¹¹⁵. Friheden viser sig ikke, som Erasmus formoder, i den moralske vandel, men i hvorledes den handler med Kristus. Da netop hele skriften taler om Kristus, så er mishandlingen af de gammeltestamentlige profeter¹¹⁶, det samtidige oprør mod Guds ord¹¹⁷ og jødernes korsfæstelse af Jesus et og det samme. Om foragten giver sig udslag i fredelig sikkerhed til LA eller tænder kætterbål er i teologisk henseende det samme.

Eftersom retfærdighed ved loven ikke er tilstrækkelig og enddaved Kristi død er manifesteret som uretfærdighed, forkynder evangeliet Kristus som den eksklusive frelser og retfærdighed. Den, som tror på ham, er den, som tror, at Gud retfærdiggør den ugudelige, dvs. dem som ikke har en vilje, der søger Gud og det gode. Alene den tro tilregner Gud retfærdighed¹¹⁸. Bekendelsen til Kristus som min frelser og retfærdighed åbner derfor erkendelsen af den virkelighed, at jeg er en synder. Er Kristus sandheden, livet og frelsen, erkender jeg, at jeg hverken vil eller ikke vil, kender eller søger sandheden og saligheden¹¹⁹. Således er bekendelsen til Kristus SA's bekendelse. Og den bekendelse kan ikke være LA's, som kun kender Kristus som middel til sin egen frelse.

Med bekendelsen til Kristus som frelser impliceres bekendelsen til Gud. Var Kristus ikke den inkarnerede Gud, men blot et menneske, så var hans vej til frelse netop bare et eksempel og frelsesbestræbelser overladt til os selv. Men bekendelsen til Kristus *simul Deus et homo*¹²⁰ lader erkende enheden i skabelse og forløsning. Det er den ene Gud som frelser, og som har overladt til sig selv at føre skaberværket til fuldendelse¹²¹. Spørgsmålet om *potentia Dei*¹²² besvares altså i Kristi kors og intet andet sted. Erasmus' ønsketænkning om en synergisme mellem nåden og LA finder her sin endegyldige afkræftelse. Af vigtighed for vores senere tolkning af distinktionen mellem *Deus absconditus* og *Deus revelatus* er det, at vi fastholder denne enhed. *Deus revelatus* er Kristus¹²³. Som han hænger på korset, er han *Deus revelatus*, men i åbenbaringen alene at se til som et menneske. Alene i tro-

(115) Cl 3, 258, 23-41.

(116) Cl 3, 182, 31-32.

(117) Cl 3, 116, 24-117.

(118) Cl 3, 274, 26-275, 16.

(119) Cl 3, 282, 35-283, 4.

(120) Cl 3, 258, 27.

(121) Cl 3, 127, 1. Schwartzwaller, *Theologia crucis*, s. 58.

(122) Cl 3, 106, 39-107, 5.

(123) Det er vigtigt med Schwartzwaller, *Theologia crucis*, s. 59

en erkendes netop her hans skjulte guddommelighed¹²⁴. *Deus absconditus* er altså *Christus crucifixus* reelt, men utilgængeligt for os. Luther kunne ikke understrege nok, at vi i ham har alt, ikke blot erkendelsesmæssigt, men selve frelsen. Og uden for ham er tilsvarende både den menneskelige eksistens og gudsbilledet rædsel¹²⁵. Luther nævner af egen erfaring, hvilken fortvivlelse prædestinationens Gud uden om Kristus medfører¹²⁶. SA's bekendelse af den skjulte Guds godhed er derfor ikke en erkendelsesmæssig indsigt i *Deus absconditus* af anden art end ratios, men den erfarede godhed i Kristus *pro me*¹²⁷.

Tilbage i dette afsnit står endnu at påvise, hvorledes LA manifesterer sin gudsfjendtlighed som foragt for Kristi forsoning. Hvis man med Diatribe antager, at det bibelske begreb *caro* alene gælder den lavere del af mennesket, så betyder det, at Kristus ikke er død for hele mennesket, men alene den ubetydelige del. *Ratio* og *voluntas* kan frelse sig selv. Den logiske slutning, Luther drager heraf, er, at Kristus har mindre ære end *portio superior*, da den bringer frelse til det ypperste hos mennesket, men Kristus alene til det ubetydelige, som Erasmus i forøvrigt helst vil være foruden, idet den ifølge ham er dyrisk. Mennesket hæver sig således både over Kristus og djævelen¹²⁸. Skønt Erasmus må anse Luthers slutning for en helt igennem anstødelig, skolastisk spidsfindighed, så er resultatet af Erasmus' antropologi netop en synergisme, hvor menneskets viljesindsats er afgørende, dvs. er frelsesduelig. Argumentet er i streng forstand kristologisk, for Kristus er frelser for hele mennesket. Eksemplet viser *in nuce*, at LA er fornægtelse af Kristi kors og som sådan gudsfornægtelse. Og med sikkerheden om sin egen evne til at frelse sig selv, angrer LA ikke.

n. 32, at gøre sig distinktionens kristologiske fundering bevidst. Guds identitet afhænger af enheden mellem Faderen og Sønnen. Hvad vi ved om Faderen, erkender vi gennem Sønnen.

(124) CI 3, 182,14-29. Jævnfør Heidelbergdisputationen tese 20-21, CI 5, 388f.

(125) CI 3, 281,39-282,8; 289,4-19. (126) CI 3, 214,28-31.

(127) Det er ikke stedet her at udrede den tilsyneladende uoverensstemmelse mellem det af Luther skildrede gudsbillede uden Kristus og så det faktum, at Erasmus' gudsbillede ingenlunde er gruopvækkende, tvært imod. Vi henviser til afsnit IV B og C om *Deus absconditus* og *Deus revelatus*.

(128) CI 3, 241,32-242,23.

*Impenitentia autem peccatum irremissibile est*¹²⁹. Og LA giver følgelig heller ikke Gud ære som verdens frelser og ene Gud¹³⁰. Alvoren ved at have ansvaret for sit eget liv og bevogtningen af og beskæftigelsen med at påminde Gud om fortjenesten skaffer ikke rum for lovprisning¹³¹. SA er derimod frihed fra frelsesalvoren, som giver plads for lovprisning, den eneste gudsdyrkelse, Gud vedkender sig.

Som hermeneutisk nøgle til forståelse af Luthers refutation af LA har Luthers *theologia crucis* vist sig at være det, hvorom striden egentlig står. Fordi frelsen på grund af Kristi død eksklusivt tilregnes troen Kristi død, er alt *extra Christum* kvalificeret som synd. Men ratio i sin frelsesegoistiske position erkender ikke og kan ratio ikke erkende viljens trælbundethed. Tvært imod har den udelukkende behov for Kristus som en medhjælpende faktor og fratager ham derved den ære, som rettelig tilkommer ham, fordi han er Guds summum bonum.

III Antropologien

A HOMO THEOLOGICUS

Idet vi i det foregående afsnit har konstateret, at Kristi kors inkluderer alle modsigelser mod LA, så er det hensigten i dette hovedafsnit at analysere Luthers forståelse af mennesket uden for nåden. Det er vigtigt at erindre sig at erkendelsesgrundlaget for antropologien *sine gratia* er SA's position, eller sagt på en anden måde, kun er mulig, når mennesket ikke længere er uden for nåden. Heraf følger, at den teologiske måde at tale om mennesket på altid vil støde på modstand fra andre videnskaber, som har mennesket som genstand i dets frihed, også i teologisk forstand. Teologien vil imidlertid altid blive beskyldt for at føre *circulus vitiosus*. Derfor er teologien også i så henseende i sin evidensfattigdom kastet tilbage på skriftens klarhed.

Beskyldningerne mod Diatribe for at rode begreberne sammen og ikke sondre mellem *res humana* og *res divina* gælder også for opfattel-

(129) Cl 3, 106,23.

(130) Cl 3, 107,3-5.

(131) Jævnfør Iwand, Studien, s. 47f.

sen af mennesket. Debattens genstanden, forsøger Luther gentagne gange at præcisere over for Erasmus, er *homo theologicus* eller *homo coram Deo*¹³². Teologien er for så vidt en indsnævret videnskab, idet den alene betragter mennesket i dets gudsrelation. Dette betyder imidlertid ikke, at det er illigitimt eller "profant" i betydningen ugudeligt at beskæftige sig med alt andet. Tvært imod stilles mennesket frit i disse ting. I denne sammenhæng må vi forstå Luthers kritik af Erasmus som teolog. Som teolog behøver man ikke Erasmus til at fortælle, at mennesket har øre næse osv.¹³³, hvormed menes, at det er tilgængeligt for intellektet og sanserne. Teologens opgave er derimod at beskæftige sig med det, som er utilgængeligt for ratio¹³⁴. Hvorledes vi er *in coelo coram Deo* må åbenbares *de coelo*¹³⁵.

Diatribes bevisførelse for en fri vilje bygger på en grundlæggende sammenblanding af menneskets tilstand før og efter faldet, uden og med nåden, som skriften holder klart adskilt. Sirak 15,14-18, som er Diatribes hovedbevissted for antagelsen af LA, er et vigtigt sted til belysning heraf¹³⁶. Først påviser Luther skriftstedets uegnethed til at tale om det faldne menneske, da Sirak taler om skabelsesmennesket, dvs. om mennesket i *status originalis*¹³⁷. Luther kunne derfor have undgået overhovedet at kommentere stedet. Men da forståelsen af *status originalis* også for ham har betydning for emnet, inddrager han det. På afgørende punkter består der nemlig parallelitet mellem *status originalis* og *status peccati*. Mennesket har siden skabelsen hørt hjemme i to riger. I det ene regerer mennesket ved udfoldelse af sin vilje. Mennesket har regeringsmagten over det, som er underlagt mennesket, hvilket vil sige det, som Gud har overgivet i menneskets magt. Her er altså tale om en overdraget frihed, hvor den menneskelige psykologi har afgørende indflydelse. I det andet rige derimod er intet overladt til menneskets vilje. Begrundelsen herfor er, at Gud gav mennesket bud, som Han krævede overholdt med trussel om straf for overtrædelse¹³⁸. Vi står her over for et grundlæggende aspekt til forståelse af den antropologisk begrundede forkastelse af begrebet LA.

(132) Cl 3, 251,6f; 285,25-27. (133) Cl 3, 251,27-30.

(134) Cl 3, 285,25-29. (135) Cl 3, 98,15f.

(136) Diatribe, AS IV, IIa1-IIa8, s. 36-48.

(137) Cl 3, 161,23f. Som vi tidligere har påpeget, var Erasmus sig dette bevidst; men hans psykologiske antropologi tvang ham til at identificere mennesket før og efter faldet, jævnfør IIa8, 46f.

(138) Cl 3, 162,6-23.

Alene på Gud kan man hæfte begrebet LA, da alene Han kan, hvad Han vil og ikke er underlagt nogen anden vilje, som Han må rette sig efter¹³⁹. Fra begyndelsen satte Gud mennesket ind i et lydighedsforhold til sig selv, hvor den menneskelige vilje intet kan stille op. Forsøger viljen det, sanktioneres straffen. Mennesket er *coram Deo* kvalificeret som *sub lege*, hvor enhver tale om autonomi er illusorisk.

Sirakstedet giver også anledning til at bestemme den menneskelige ufrihed i en anden relation. Fra skabelsen var Adam ikke som slægten efter ham tvunget til at synde, men Adams forbliven i uskylden beroede ikke på en psykologisk egenskab hos ham, men alene på Andens bistand. Uden den kunne Adam ikke forblive i lydighed og forblev det faktisk heller ikke. Adam kunne ikke ville det gode af sig selv¹⁴⁰. Derfor må Luther helt afvise begrebet *vis arbitrii*.

Paralleliteten mellem de to status består da i, at magten over skaberværket, som er en forlenet magt, er underlagt viljen uden hensyn til gudsrelationen. Underlagt lydighed imod skaberen derimod, har mennesket i sig selv ingen evne til at ville, hvad Gud vil; men er alene henvist til Andens bistand, dvs. bliven hos. Forstået som *velle bonum* besad Adam altså ingen egen magt og var derfor heller ikke fri til at ville det gode.

B Homo sine gratia

a Caro

For vores forståelse af Luthers opgør med forestillingen om LA, er det afgørende at notere sig, hvad syndefaldet betyder for antropologien set i lyset af, hvad vi har sagt om mennesket i *status originalis*.

Den grundlæggende definition finder vi netop i forbindelse med det førømtalte Sirak-sted. Det første menneske var bistået af Anden, mens det som følge af Andens *absentia* må karakteriseres som *sine spiritu* i absolut forstand. Betegnelsen *caro* for menneskeslægten skilddrer derfor den virkelighed, at mennesket er overladt til sig selv uden Andens iboen. I overensstemmelse med Vulgata læser Luther *iudico*

(139) Cl 3, 127,29-36. Hägglund, De homine, s. 166.

(140) Cl 3, 166,3-20.

i Gen 6,3 og opfatter ikke Andens dvælen som omfattende alle, men alene de hellige. Anden er da alene nærværende i menneskeheden som domsforkynder over de kødelige igennem de helliges ord¹⁴¹. Luther kan således ikke medgive Erasmus, at kun den lavere del af mennesket er kød¹⁴². Det bibelske begreb *caro* omfatter altså *totus homo* og beskriver forholdet mellem Anden og kødet absolut antitetisk.

Som vi tidligere har været inde på, får *bonus opus*-begrebet en radikal nyfortolkning som følge af Luthers teologiske antropologi. I overensstemmelse med skoleteologien var Diatribes begreb bestemt ud fra den aristoteliske etik, som kan definere den enkelte akt som enten meritorisk, strafværdig eller neutral. Men for Luther er det gode alene det som Anden bevirker i mennesket¹⁴³, og følgen bliver da, at alt, hvad det naturlige menneske gør er *malum*¹⁴⁴. Luther siger ikke hermed, at det naturlige menneske ikke kan handle etisk godt, mens det genfødte menneske kan. Den ydre betragtning af de etiske handlinger siger slet intet om mennesket. Alene deres *usus* er afgørende for, om de er gode eller onde, nemlig om mennesket handler til sin egen ære og for at vinde retfærdighed, som det er tilfældet med det naturlige menneske, eller til Guds ære, som det er tilfældet hos den troende¹⁴⁵. Men netop fordi mennesket gør alt til sin egen ære, og dermed ikke ærer Gud, er denne *incurvatus in se* gudsbespottelig¹⁴⁶. Således er det skæret fra *gloria propria*, der forhindrer mennesket i at se *gloria Dei*¹⁴⁷.

Hovedargumentet, Luthers Achilleus, imod LA, som er en endegyldig tilintetgørelse af fiktionen om det dichotomiske menneske, der muliggør en identifikation mellem *caro* og *portio superior*, henter Luther

(142) Cl 3, 231,30-37.

(142) Cl 3, 232,5-34; 237,25-238,33. Hos Thomas Aquinas er der i mennesket en urvilje til det gode på grund af menneskets urbinding til det gode/Gud ifølge Pesch. Synderens trælbundethed under synden forudsætter urbindingen til det gode, da der ellers ikke ville være nogen vilje at trælbinde, s. 229. Denne kausalitetstænkning er imidlertid umulig i teologien, fordi den netop ved sin terminologi påtvinger teologien en uteologisk virkelighed. Den kan således ikke begrebsmæssigt omfatte, at mennesket er skabt og forbliver skabning, selv når det er uden urforbindelsen til det gode og kun vil det onde.

(143) Cl 3, 125,18-22.

(144) Cl 3, 241,17-31.

(145) Cl 3, 240,22-29.

(146) Cl 3, 204,2-5.

(147) Cl 3, 240,29-241,2.

fra Rm 7,14ff; 8,7, Gal 5,16ff. Efter Erasmus' eget udsagn har viljen altid frihed til at ville det gode, men når Paulus her fratager selv de hellige evnen til det, så formår viljen uden nåden det langt mindre¹⁴⁸. Vi kan heraf slutte, at endda det genfødte menneske frelses i sin gudløshed, kæmpende mod Anden ved en andens retfærdighed¹⁴⁹. Luther har således brudt totalt med natur-overnatur antropologien. Selv ikke hos det genfødte menneske er der grundlag for at tale om en fri vilje som *velle bonum*. Luther slutter imidlertid ikke heraf, at så vil det genfødte menneske ikke det gode. Det vil det nemlig, da Anden virker det gode i det, og det kan endog ikke undlade at ville det gode¹⁵⁰. Den systematiske klarhed i Luthers tænkning er evident, når vi bemærker sammenhængen mellem dette, og hvad vi tidligere har konstateret om skriftens klarhed og kristologien. I mennesket er der alene dunkelhed og synd, men alligevel er skriftens klarhed dog evident for os, Kristus er vores, og vi vil det gode ved Andens gerning i os og reelt vores, nemlig som gave.

b Sub regno Satanae

For at følge Luthers tankestruktur måtte vi nu beskæftige os med antropologien under synsvinklen mennesket under Guds almægt; men vi vil dog vente hermed til det sidste hovedafsnit, da det er så omfattende og indebærer så store vanskeligheder for fortolkningen, at det betinger en selvstændig redegørelse. Dog vil vi forudskikke, at mennesket under Satans herredømme også står under den almægtige Guds for-tegn.

Til den negative beskrivelse af mennesket *sine spiritu* svarer den positive *sub regno Satanae*¹⁵¹. Vore dages fremmedgørelse for talen om

(148) Cl 3, 287,40-288,16. Det er samme slutning Luther drager af Sirak, og derfor holder han det for det stærkeste bevis mod LA, Cl 3, 166,25-28. (149) Cl 3, 288,31-36.

(150) "Quia si Deus in nobis est, Satan abest, et non nisi uelle bonum adest, Cl 3, 159,32f. Jævnfør Cl 3, 166,13-17. I en note til det sidste skriftsted forklarer Inge Lønning, at mennesket havde Anden, men ikke "den Andens "tilleggs-gave" å vise lydighed mot Guds bud", Martin Luther. Verker i udvalg IV, Oslo 1981, s. 357. Dette er forkert. Pointen er netop, at Luther ikke skelner mellem Anden og en åndelig gave. Ulydigheden er en følge af, at Anden forlod Adam.

Satan (og hvis det gøres, da ontologisk som mangel på væren må,) ikke lukke vore øjne for Satans væsentlige plads i Luthers teologi. Skriftens tale om Satan som denne verdens gud¹⁵² tager Luther for pålydende. Når mennesket ikke er under Andens herredømme, da er det under Satans, og må gøre, hvad han vil. Et neutralt sted herimellem findes ikke. I det berømte rytterbillede er det provokerende formuleret så skarpt, at det spontant fremkalder protest hos læseren¹⁵³. At skarpheden ingenlunde alene er en retorisk gestus viser gentagelsen af sagen gennem hele skriftet¹⁵⁴. Vi kan derfor slutte, at Satan ifølge Luther har en egenmægtig magt over mennesket. Set i forhold til *vis humanæ* må man endog tale om en absolut dualisme i forholdet mellem Guds og Satans magt, da Satans magt også påfører viljen absolut nødvendighed. Selvstændigheden i Satans magt består endvidere i, at der foregår en kamp mellem Gud og Satan, som Luther aldrig tillægger mennesket, skønt det lever i samme oprør mod Gud som Satan.

Under Satans herredømme i dennes kamp mod Gud, bliver det derfor meningsløst at tale om en fri vilje¹⁵⁵, thi hvorledes skulle Satan kunne tillade mennesket at gøre noget, som står hans magt imod¹⁵⁶. For at forstå Dsa.'s tale om Satans magt, vil det være gavnligt at konkretisere, hvori magtudøvelsen består i forhold til LA. Satans ondskabsudøvelse over mennesket består først og fremmest i at omslutte det i dets mørke, så det ikke hører Guds ord¹⁵⁷. Mennesket forhindres altså i at se betydningen af Kristi død for os. Og svarende hertil skylder mennesket Satan sin tro på LA. Han kan nemlig ikke tillade, at mennesket ser sin impotens i øjnene¹⁵⁸. Moralsk oprustning under enhver form og selv bekymrighed for Guds retfærdighed er udtryk for Satans regering.

Med paralleliteten mellem Satans og Guds magt udtrykt i rytterbilledet trænger spørgsmålet sig på, om Luther ikke foretræder et dualistisk gudsbillede og havner i manikæisme¹⁵⁹. At Luther dog tænker strengt monoteistisk samtidig med, at han fastholder Satans magt, giver han klart til kende senere i skriftet. Satan er nemlig som menne-

(151) Cl 3, 241,23-26.

(152) 2 Tim 2,26. (153) Cl 3, 126,10-28.

(154) Eksempelvis Cl 3, 129,6-8; 166,23-25; 201,27f; 277,21-23.

(155) Cl 3, 248,17-20. (156) Cl 3, 249,20-26.

(157) Cl 3, 148,17-19; 149,4-10. (158) Cl 3, 170,37-171,5.

(159) Luther har senere måttet forsvare sig mod denne beskyldning, som en misforståelse af Dsa., som vi også påviser.

sket en falden skabning og under Guds almagtsvirksomhed¹⁶⁰. Heraf kan vi da slutte, at faldet for Satans som for menneskets vedkommende skyldes Andens *absentia*¹⁶¹. I en videreførelse af rytterbilledet i besvarelsen af spørgsmålet om, hvorledes Gud kan siges at virke det onde i os, sidestilles Satan og den ugudelige. Er hesten halt kan der ikke komme et godt ridt ud af det. Guds altvirksomhed omfatter også Satan¹⁶², og han rejses derfor til sit verdensherredømme af den samme omnipotens, som holder mennesket fanget under syndens oprør mod skaberen¹⁶³. Satan gør således intet frit, men kun hvad Gud vil¹⁶⁴. Satans antastelse af Guds magt over sin skabning gælder således kun Deus *revelatus*. Guds majestæt må han bøje sig for og følgelig kan han intet stille op med dem som hører Kristus til. SA's position er derfor triumfens over Satan.

Vor tekst giver os ikke anledning til at gå videre ind på Luthers lære om Satan. Men det vil være på sin plads at bemærke, at også indsigten i Satans magt og den dermed forbundne ophævelse af illusionen om LA er en trosartikel¹⁶⁵. Først når hans magt er brudt kommer mennesket til erkendelse af ham som denne verdens fyrste; thi hans herredømme føres i mennesket gennem dets tro på LA, og derigennem sker tilbedelsen også, men okkult.

(160) Cl 3, 204,1-14.

(161) Vi mener altså, at McSorleys, s. 313, spidsfindige spørgsmål, om Satans vilje var styret af Gud før faldet og i bekræftende fald, hvordan Satan kunne ændre sin vilje, lader sig besvare. I samme forstand som hos mennesket var det Gud, der bevirkede hans viljesændring fra bonum til malum.

(162) Cl 3, 204,12-31.

(163) I det mindste er det derfor en sproglig uklarhed, når Hans-Martin Barth, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*, FKDG 19, Göttingen 1967, s. 197, siger, at Djævelen har en uafhængig eksistens fra Gud.

(164) Cl 3, 206,5-9. Rudolf Hermann, *Von der Klarheit*, s. 255, har korrekt bemærket, at Gud også bevæger og fører den ugudelige; men føres til denne konklusion: "Wo Gott mit seiner Gnade nicht ist, da ist also nicht ohne weiteres und alsbald der Satan und sein Reich." Vanskeligheden for Hermann ligger i paradokset, at Gud fører sin almagtsvirksomhed igennem gennem Satans virksomhed. Luther siger netop, at hvis Gud ikke er hos mennesket med sin nåde, så er Satan der "alsbald". Jævnfør hertil Schwartzwaller, *Theologia crucis*, s. 53, der taler om "die Figur des supplementären Paradox."

(160) Cl 3, 291,28-31. Jævnfør Barth, a.o.f., s. 160f.

Som Gud overlod det første menneske at styre jorden efter sin vilje, så pålagde Han også mennesket restriktioner over skaberværket, for at det skulle Handle efter Hans vilje. Gud underlagde mennesket sin lov og stillede dermed ikke mennesket frit i forhold til sig¹⁶⁶. Vi kan således konstatere, at Luther og Erasmus er enige, hvad angår opfattelsen af loven som udtryk for Guds vilje med mennesket. Men Erasmus har ikke opfattet, at dette for Luther indebærer, at alene Gud i egentlig forstand kan tilskrives en fri vilje, fordi Han "skriver" den lov, som mennesket er forpligtet på. Mennesket kan selvfølgelig udmærket lave sin egen lov; men pointen er, at den, der gør det, stadig er forpligtet på Guds vilje og stilles til regnskab. Det er dette Luther strejfer i beskrivelsen af menneskets frihed som *in inferioribus*. Hvorledes kan det nemlig sammenholdes, at mennesket har frihed til at Handle efter sin egen vilje samtidig med, at også de underordnede ting styres af Guds frie vilje¹⁶⁷. Israels exodus kan illustrere dette for os. Farao havde fået friheden til at regere Egypten efter sin vilje; men da Han nægtede at adlyde Guds befaling om at lade folket gå, måtte Han erfare, at Gud ville føre sin vilje igennem og dermed blev Hans vilje pålagt tvang. Og i denne ulydighed forhærdede Gud Hans vilje.

Skønt frihed i egentlig forstand altså indebærer autonomi, går Luther ind på den reducerede begrebsbestemmelse: frihed til at opfylde Guds bud for derved at disponere sig for nåden. Luther spørger da Erasmus om viljen kan opfylde loven. Erasmus svarer bekræftende, som vi har set. Udgangspunktet for Diatribe er, at når Gud stiller os over for loven, må vi også kunne opfylde den, da mennesket ellers holdes for nar, og da den evige salighed ifølge skriften er betinget af lovopfyldelsen, må den være givet netop til opfyldelse. Viljen ansføres derfor af loven til at bestræbe sig. Gradueringen af loven tjener alene det formål at gøre loven overkommelig, så mennesket ikke på forhånd skal opgive. Hos Erasmus bliver ansporingens hovedord *conatus* og *studium* med den udtalte forudsætning, at mere kan der ikke forlanges. Gør man det, er Erasmus overbevist om, at nåden vil addere, hvad der mangler. Iwand peger på, at menneskets forudviden om nåden nødvendigvis må resultere i en afsvækkelse af loven¹⁶⁸. Resultatet bliver såle-

(166) Cl 3, 161, 33-162, 11.

(167) Cl 3, 129, 1-5; 162, 10-12.

(168) Iwand, Studien, s. 46.

des, at Guds lov identificeres med den borgerlige lov med kravet om dette særligt religiøst-etiske tilsnit bag overholdelsen, som gælder til enhver tid. Erasmus var, som Spitz konkluderer, bestemt af *devotio moderna*-fromheden¹⁶⁹.

Til trods for erkendelsen af kødets svaghed vender mennesket i applikationen heraf på gudsforholdet det hele på hovedet. Mens dets uformåen med hensyn til at holde de enkelte bud anerkendes, ser det sig autonom i forhold til Guds ånd og Satan. Disse åndelige magter evner viljen således at holde sig suveræn i forhold til, og det netop igennem lovopfyldelsen¹⁷⁰. Luther må opfatte en sådan fordrejning af forholdet mellem lovopfyldelse og lovgiver for vantroens ophøjelse af sig selv over Gud og Satan¹⁷¹.

Som sagt går Luther ind i en dialog med Erasmus om lovopfyldelsen. Når Diatribe hævder, at mennesket kan tilslutte sig det, som fører til evig salighed, må det altså indebære, at mennesket kan opfylde loven, dvs. hele loven. At mennesket kan opfylde den borgerlige lov, er han naturligvis klar over. Og mennesket kan derfor siges at have en *iustitia legis civilis vel moralis*¹⁷². Erasmus' manglende evne til at skelne mellem *res humana* og *res divina* består i, hvad dette angår, at han sammen med skoleteologien forveksler denne med *iustitia Dei*. Nedskrivningen af loven til det overkommelige er LA's forsøg på at beherske den, ikke finder støtte i loven selv. Når Luther derfor imødegår Erasmus' lovforståelse, må han assertorisk fremføre loven i dens radikalitet. Kan loven opfyldes, må viljen kunne gøre *opera Dei*, som er *mors, crux et omnia mala mundi numerentur, poterit humana voluntas et mortem et sui perditionem uelle, Quin omnia uelle potest, dum uerbum et opus Dei uelle potest*¹⁷³. Og Luther minder Erasmus om, at endnu har ingen bevist LA med kærlighedsbudet, som dog efter Kristi ord hele loven afhænger af¹⁷⁴. Lovens imperativ og løfternes og truslernes konjunktiv og optativ indikerer ikke, at mennesket kan opfylde loven, men at det skal¹⁷⁵. Idet den største del af Dsa. er en gentagen udlægning af lovens radikale krav, bliver bogen selv lovforkyndelse. Dsa. er altså selv en eksplikation af *vox legis*¹⁷⁶. I imperativet tiltales men-

(169) Spitz, s.236. (170) Cl 3, 154,8-11. Jævnfør Diatribe, IIb5, 84. Iwand, Die Freiheit, s. 256. (171) Cl 3, 103,11-16.

(172) Cl 3, 269,22-25; 151,19f; 274,9-12. (173) Cl 3, 154,2-6.

(174) Cl 3, 172,34-173,20.

(175) Cl 3, 162,33-163,10; 168,17-40 blot for at nævne et par karakteristiske steder. (176) Cl 3, 172,3-5; 175,26f

nesket i dets nedskrivning af loven til blot at kræve ihærdighed ved at fastholde at løfterne og truslerne står fast, når loven ikke overholdes helt. Dette er Moses' og Luthers opgave over for LA¹⁷⁷. Følgen heraf bliver, som Luther skildrer i ekseplet med Farao¹⁷⁸, at synden forøges¹⁷⁹.

Som Guds tale står loven imidlertid ikke alene. Dens hensigt er en dobbelt. Den skal vise mennesket dets elendighed og fastholde det deri¹⁸⁰; men deri ligger også dens præparatoriske opgave, at mennesket skal komme til erkendelse af sin synd og i den erkendelse tro Kristus¹⁸¹. Loven har alene en erkendelsesmæssig opgave, som dog er nødvendig, fordi ratio i sin forblændelse ikke har selverkendelse. Det naturlige menneske kan nemlig ikke erkende, at det er overtræder. Det kan ikke erkende, at det er en synder¹⁸². Luther ræsonnerer da, at viljen ikke kan gøre godt, når den ikke ved, hvad der er godt.

LA's reaktion over for lovens tale er oprør, som vi bemærkede, fordi den ikke kan bøje sig under loven. Det indebærer da, at loven også, når den fastholdes i sin radikalitet ikke eo ipso fører mennesket til omvendelse, således at det blot er den rette lovforkyndelse, der skal til for at føre til syndserkendelse. Konsekvensen af SA er, at kun hvor Anden overbeviser, kommer erkendelsen til¹⁸³. Var det ikke således, måtte Luther med Erasmus skelne mellem en naturlig og overnaturlig lov. Men nu fremsætter Luther loven og mennesket i det skarpeste modsætningsforhold og hævder, at mennesket ikke vil loven, fordi det er *carø*. Fangeskabet er totalt.

Menneskets manglende lovopfyldelse er det ene aspekt ved bundetheden under loven, som gør LA til intet. Det andet er, at selve læren om den frie vilje konsoliderer fangenskabets. Når mennesket tror, at opfyldelsen er mulig, bindes det til sig selv i sin frelsesbestræbelser. Da LA er forudsætningen for at søge Gud og det gode, som enhver etisk-religiøs stræben giver sig ud for, medfører det, at jo større ihærdighed og forsøg der udvises, jo større tillid til sig selv må der udvises. Frelsesegoismen, som vi kan kalde den, konsoliderer derfor mennesket under loven, hvilket vil sige en binding til sig selv. Og dette er, hvad evangeliet afslører som synd. Vi har altså igen konstateret, at det er troen på friheden, der er menneskets bundethed¹⁸⁴.

(177) Cl 3, 171,5-7.

(178) Cl 3, 206,21-207,2.

(179) Cl 3, 275,27-29.

(180) Cl 3, 267,29-35.

(181) Cl 3, 171,5-8.

(182) Cl 3, 268,6-35.

(183) Cl 3, 176,40-177,2.

(184) Cl 3, 164,20-24; 171,305.

Ligesom lovforkyndelsen afslører LA som intet, er det samme tilfældet med forkyndelsen af evangeliet. Evangeliet bringer nemlig Kristus som opfylder og befrieren fra alle lovens krav¹⁸⁵. Retfærdigheden, som mennesket søger at opnå ved ihærdighed, er altså i evangeliet åbenbaret som tilregnet mennesket uden lovgøringer¹⁸⁶. I eksklusiv forstand er retfærdigheden en modtaget og tildelt, nemlig i troen¹⁸⁷. Den fri vilje er altså intet, fordi den er overflødig. Man kunne her til indvende, at det så ikke betød så meget, om mennesket tror på sin vilje, for Gud kan blot se bort fra den og skænke nåden både til den, der erkender at være under syndens magt, og den der alligevel forsøger sig. Hvorfor er retfærdiggørelsen af tro eksklusiv? Luthers svar er, at gudsdyrkelsen er dette ene, at være sikker på Guds velbehag og i denne sikkerhed at sige tak¹⁸⁸. Men det kan viljen ikke, for den opnår aldrig at få vished om at have gjort tilstrækkeligt. Sikkerhed til sig selv og usikkerhed med hensyn til frelsen hører sammen.

Sammenfattende kan vi konkludere, at det naturlige menneske i sin forpligtethed på loven holdes fanget under den, fordi alt, hvad viljen gør, uanset hvor godt det ser ud og er for os, åbenbares som synd og dermed afsløres det, at mennesket end ikke kan erkende det gode. I troen på sin egen formåen holder den frie vilje mennesket tilbage fra at modtage retfærdigheden gratis og afslører dermed sin trældom under sin egen tro. End ikke ved lovens klare miskendelse af viljens ihærdighed kan det naturlige menneske indse sin elendighed, idet Satan holder det skjult. Alene hvor Anden sætter mennesket ind i erkendelsen af dets position *coram Deo*, erkender det sig som synder og tror Kristus. Men den tro er kontradiktorisk til troen på, at mennesket kan *applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem*.

C Viljesbegrebet

Den foregående analyse af Luthers antropologi har påvist, at Luther taler konssekvent teologisk om mennesket, og at denne teologiske antropologi er en nødvendig forudsætning for at forstå Luthers viljesbegreb. Erasmus og med ham adskillige, som har beskæftiget sig med

(185) Cl 3, 268,1. (186) Cl 3, 269,4-16.

(187) Cl 3, 269,37-270,4. (188) Cl 3, 271,10-16.

vort emne støder an mod Luther ved at konfrontere ham med en psykologisk antropologi og viljesbegreb og gør sig det derved let at påvise absurditeten i Luthers tese: *liberum arbitrium nihil est*¹⁸⁹.

Det er hensigten i dette afsnit at sammenfatte viljesbegrebet i lyset af antropologien. Som Luther til stadighed gør opmærksom på, er det viljen hos mennesket uden nåden, der er til diskussion, hvorfor vi også her holder os dertil. Da Luther imidlertid også inddrager teologiske argumenter (i ordets egentlige betydning) i Dsa. ligesom i romerbrevsforelæsningen, vil vi gøre det samme forud for den senere redegørelse.

Mennesket efter faldet er *caro*. Guds ånd bor ikke i det, og derfor er betegnelsen *caro* udtryk for menneskets totale gudsforladthed. Den bibelske antropologi står derfor i skarp modsætning til Diatribes og den skolastiske teologs psykologi, som tænker sig et dichotomisk menneske hvis ypperste del, *ratio* og *voluntas*, om ikke den var befængt med en dyrisk del, da var Gud lig; men som dog tynget af affekterne alligevel kan søge mod det guddommelige, hvis viljen vil.

Den forskellige antropologi kommer derfor til at bestemme synet på viljens evne til at tilslutte sig (eller vende sig fra) det, som fører til evig salighed. Luther må bestemme mennesket som *totus peccator*, hvilket vil sige, at viljen alene vil det ondt¹⁹⁰. Den teologiske bestemmelse af *malum* er ikke identisk med den, som gælder inden for den psykologiske etik. Tvært imod ligger det endog uden for den psykologiske begrebshorisont¹⁹¹. Ondt er nemlig i teologisk forstand alt,

(189) Cl 3, 155,25. McSorley, s. 288f, argumenterer for, at Luther trods alt ikke benægter eksistensen af en fri vilje, fordi han bemærker, at Luther et sted anvender billedudtrykket, at viljen er slået til jorden og sønderrevet (108,10f), og ikke har udtrykt sig, som han kunne have gjort for eksempel noget lignende som: *liberum arbitrium non est*. Gad vide om det citerede udsagn er tilfredsstillende klart formuleret. (190) Cl 3, 233,8f.

(191) (238) Pesch spørger i god økumenisk ånd, om der ikke til trods for terminologisk tilståelse af LA hos Thomas Aquinas og Luthers benægtelse deraf, ikke alligevel er konsensus. Han hæfter sig ved, at Luthers viljesbegreb sigter til væsensfrihed, som mennesket ikke har, men han benægter ikke valgfrihed (s. 218). Da Pesch ikke nærmere præciserer, hvad han sigter til hos Luther, gætter vi på, at han tænker på Luthers tilståelse af *libertas in inferioribus*. Det er dog forkert at overføre den menneskelige frihed i *res humana* på det teologiske

hvad Guds ånd ikke bevirker i mennesket¹⁹². Formuleret anderledes er alt, hvad mennesket gør i sin gud-bortvendte position, ikke Gud velbehageligt. Tesen: *LA nihil est* er ikke det samme som *arbitrium non est*¹⁹³. Pointen er, at viljen i sin vrangvendthed kun kan blive værre¹⁹⁴, hvilket vil sige, at den ikke kan afhjælpe sin bortvendthed. Absurd for en psykologisk betragtning er det, når Luther hævder, at mennesket synder blot ved at leve¹⁹⁵. Identisk med bestemmelsen af mennesket som bortvendt er den i romerbrevsforelæsnungen fremtrædende bestemmelse af mennesket som *incurvatus in se*¹⁹⁶. Formålet med menneskets handlinger er dette ene at tjene sin egen frelsesbestræbelser; men det vil også sige, at viljen tager alt i anvendelse, som den finder anvendelig til dette formål. Hos de ypperste mennesker udtrykker det sig følgelig i den højeste dydighed og/eller selvforsagelse.

Den anden side af samme sag er, at viljen af sig selv ikke kan gøre det gode, dvs. det som fører til saligheden. I analysen af Erasmus' definition på den frie vilje præciserer Luther i mangel på klarhed i definitionen, at det som fører til salighed er Guds ord og gerninger eller loven og evangeliet¹⁹⁶. At gøre det gode er således, dels at opfylde hele loven, dvs. som Kristus skal mennesket også dø på korset og bære verdens ondskab¹⁹⁷, og dels at tro evangeliet. Luther rejser kritik af Erasmus' definition og hele skrift i deres ubestemt-hed med hensyn til, hvad viljen kan. Erasmus bliver tilsyneladende vist uret, da hans *studium* og *conatus* indebærer evnen til at opfylde loven, og netop igennem lovopfyldelsen at tilslutte sig nåden. Luther har dog ikke

plan. Valgfriheden ad bonum hører til *iustitia civilis* ikke *coram Deo*. Derfor er hans tese (s. 238), at Thomas og Luther grundlæggende stemmer overens forkert. Peschs tankegang er bestemt af hans filosofiske kausalitetstænkning, hvor bonum-begrebet nødvendigvis må afhænge af akter. Pesch får da også vanskeligheder med Luthers *necessitas*-begreb, at alt sker med nødvendighed. Hvorledes kan *libertas in inferioribus* forenes hermed (s. 233)? Kausalitetstænkningen har således ikke plads til et rum, hvor Gud har tilstået mennesket frihed, mens han samtidig fører verdensforløbet mod sit endelige mål, fordi valget i dette rum efter denne tankegang destinerer frelsen eller fortabelsen.

(192) Cl 3, 204,5f. (193) Cl 3, 176,26f. (194) Cl 3,270,13-16.

(195) WA 56, 356,4-7. (196) Cl 3, 152,37-153,7.

(197) Også i romerbrevsforelæsnungen pointerede Luther, at lovopfyldelsen indebærer at gøre alt, hvad Gud vil, WA 56, 357,25f.

gjort sig skyldig i misforståelse. Han søger gennem sin analyse at fremtvinge et svar på, om mennesket ved lovopfyldelse vender sig mod frelsen. Det er netop ikke tilstrækkeligt, at mennesket siger: *volō*, og da indbilder sig at viljens akt fører den mod frelsen. Viljen autonomiserer nemlig sig selv både med et forlangende om, at det, den vil, er godt, og at dette bærer fortjeneste med sig. Denne absolutte vilje¹⁹⁸ fortrænger Luther fra sin ophøjede neutralitet, og fører den ind under lovens krav. Illusionen om en potentiel uvirksom magt¹⁹⁹ er ikke nok, for loven kræver handling. Dsa.'s hoveddel er netop en eksegetisk eksplication af, hvad Luther i romerbrevsforelæsnungen kaldte den åndelige lovopfyldelse for at afsløre viljen i dens reducerede opfyldelse.

Det andet, Luther sammenfattede som det gode, er at tro evangeliet. Men eftersom ingen end ikke har kendt til, at Kristus er vejen til saligheden²⁰⁰, er det udelukket at tillægge viljen *vis applicare*. Tvært imod afsløres ukendskabet som synd, da det er synd ikke at tro på Kristus²⁰¹. I modsætning til det psykologiske menneske, er det teologiske menneskes bundethed under synden af en sådan karakter, at det endog ikke erkender viljens *proclivitas ad malum*. Synderen er sin synd ubekendt. Det er derfor forkert, når Hägglund påstår, at det beror på en psykologisk iagttagelse, at Luther benægter mennesket evne til at ændre den "indre" vilje²⁰². Det vil altså sige, at arvesyndslæren, at menneskeheden ikke kan ophøre med at synde, fordi den er kød, er en for den menneskelige ratio utilgængelig trosartikel²⁰⁴.

Forladt af Anden er mennesket overladt til at synde, og om frihed til at vende sig til frelsen kan der ikke være tale. Mennesket er derfor helt underlagt Guds herredømme. At man i forskningen mener at kunne skelne mellem et teologisk argument mod LA, som siger, at mennesket er *sub peccato*, og et ikke-teologisk argument, som siger, at mennesket blot ved at være skabning ikke har en fri vilje²⁰⁵, beror på, at man ikke rigtigt har forstået Luthers syndsbegreb, der helt er bestemt af Andens *adesse*.

Til menneskets skabthed hører, at det er underlagt Guds vilje, som den er ekspliceret i loven og Kristi gerning. Men er viljen forpligtet på en fremmed lov, er den ikke fri til at gøre, hvad den vil.

(198) Cl 3, 159,4-11. (199) Cl 3,262,33-38.

(200) Cl 3, 190,32-35; 282,22-283,10. (201) Cl 3, 287,3.

(202) Hägglund, De homine, s. 172. (203) Cl 3, 239,36-39.

(204) Cl 3, 276,2-4; 291,32-36. (205) McSorley, s. 287.

Gud kræver, at mennesket overholder loven; men da mennesket ikke kan, så medfører viljesindsatsen nødvendigvis, at det ivrer sig til fordømmelse. Friheden til at ville søge Gud har mennesket derfor ikke i sin besiddelse.

Skyldes frelsen alene Guds gerning i os, er intet af, hvad vi gør virksomt til vores frelse. Hans gerning i os er derfor Hans tilstedeværelse i os ved Anden. Den nødvendighed til at synde, som mennesket er underlagt, må Luther følgelig kalde *necessitas immutabilitatis*, hvormed der ikke er tale om, at viljen pålægges tvang. Viljen, som er bortvendt fra Gud, synder tværtimod villigt. Når den handler ondt, er det i overensstemmelse med dens inderste higen, og alt hvad den gør, gøres derfor set fra viljens side med en fri vilje. Alene når den tvinges til at gøre noget, som står dens vilje imod handler den modvilligt²⁰⁶; men viljens bundethed til det onde består i at viljen kun kan ville ondt. Mennesket er derfor ubetinget Gud i vold, for alene Andens *adesse* forandrer viljen, så den vil Guds ord og gerning. I Andens *creatio ex nihilo* både hvad angår skabelse og nyskabelse, har Luther klart set enheden i bekendelsen til Gud som skaber og forløser²⁰⁷. Han ikke blot påbegynder, men fuldender værket, Han har sat igang.

Uden Anden er mennesket dog ikke overladt til sig selv i en ateistisk verden. Gud opholder nemlig alt og uden Hans virkende vilje ville alt skabt ophøre at eksistere. Gud virker ved sin almagt i universet og som en del af det også i mennesket. Uden Guds ånds iboen er mennesket dog under forbandelse, en forbandelse som er en overgivelse til Satans herredømme. Fra hans herredømme kan viljen lige så lidt vriste sig som fra Guds herredømme.

Den frie viljes fangenskab er dens illusion om selv at bestemme sin virkelighed. Den tror sig placeret i en neutral position imellem Gud og Satan, hvor det står i dens magt at inddrage deres virkelighed i sin alt efter viljens valg. Men det forholder sig omvendt, thi Guds virkelighed ligger forud for menneskets, ligesom Satan i sit oprør mod Gud inddrager mennesket under sit herredømme. Her er mennesket placeret uden at kunne afhjælpe det²⁰⁸.

Er vi da majonetter i et determineret teater? Ja, svarer ratio. Troen tilbyder Gud, som alene er retfærdig og god. Hvortil tjener da

(206) Cl 3, 125,13-126,10.

(207) Cl 3, 253,2-31. Jævnfør Pesch, s. 217.

(208) Cl 3, 241,23-26.

verdensforløbet? Er Gud alene ude på at martre sin skabning, som ikke kan gøre hverken fra eller til? Ja svarer ratio. Troen svarer, at Gud selv er kommet til os, kæmper mod synden, overvinder den og lover synderen frelse. Gennem den inkarneredes egen forkyndelse og den kristne prædiken forkyndes evangeliet. Hvorfor prædikenen er nødvendig til omvendelse, og det hele ikke er en aldeles indvortes hændelse, svarer troen, at således vil Gud det²⁰⁹. Ved prædikenen vil Gud føre viljen til erkendelse af sin ufrihed og vende viljen, så den tror, at Kristus blev født, led og opstod for os. Dette må prædikes for de udvalgte skyld²¹⁰.

Svaret på spørgsmålet, om mennesket har en fri vilje, er afgjort på forhånd alt efter, hvilket spørgsmål, der stilles. Stilles spørgsmålet, om mennesket er kontingent, bliver svaret bekræftende. Stilles spørgsmålet, om Gud er kontingent, bliver svaret ligeledes bekræftende. Det definitive svar beror på, hvem af de to parter man mener, bør have friheden. Svaret der gives, er mennesket ikke fri til at vælge imellem.

1 Opgøret med læren om *dispositio ad gratiam*

Skønt Erasmus ikke anvender den skolastiske terminologi *facere quod in se est*, men i stedet mindre hårdkløveraktigt *conatus* og *studium*, så er hans forståelse af forholdet mellem viljen og nåden på linje med skolastikkens, som vi har redegjort for. Ifølge Luther overgår han endog skolastikerne. Luthers skrift har i opgøret med Erasmus da også klar adresse til skoleteologien. På foranledning af Diatribe har Luther således for et på forhånd opmærksomt publikum fået lejlighed til at føre en storoffensiv mod læren om menneskets forberedelse til nåden. Forudsætningerne, som denne lære bygger på, tilintetgøres både ved at borttage grundaksiomerne, at menneskets natur er god, og nåden er en til menneskets handlinger stående kooperativ størrelse og ved at tage lærens elementer op til diskussion et for et og påvise deres uholdbarhed. Man kan sige, at i hvilken forstand antropologien udelukker lovopfyldelse, og derfor er grundlaget borttaget for påstanden om, at mennesket evner at skaffe sig fortjeneste ved moralske gode gerninger. At opnå retfærdighed ved lovens hjælp afvises af Paulus i Rm 3 for i stedet at sætte retfærdighed af tro på Kristus²¹¹. Retfærdigheden gives

(209) Cl 3, 188,31-189,13.

(210) Cl 3, 124,9f.

således gratis, og der levnes intet rum for fortjeneste²¹². På baggrund af det paulinske retfærdighedsbegreb kritiserer Luther den skolastiske distinktion mellem *meritum de congruo* og *meritum de condigno*²¹³. Det hjælper ikke, at man afviser *meritum de condigno* formelt, for man tilskriver alligevel viljen alt det, som hører dertil²¹⁴. Og hvad andet foreskriver man Gud at handle efter, hvis ikke efter om mennesket bestræber sig eller ej²¹⁵. Erasmus' religiøst betingede nedskrivning af viljens meritoriske formåen er i stedet for at være udtryk for en opskatning af nåden det modsatte. Han overgår endog pelagianerne, fordi de forlanger hele menneskets indsats og anstrengelse og lovens faktiske overholdelse for at vinde nåden, og sætter derfor stor pris på belønningen, mens Erasmus kan nøjes med et forsøg og opnå samme resultat. Let opnået værdsættes nåden derfor ikke²¹⁶. Luther gør sig ganske vist skyld i en uretfærdig forhånelse af Erasmus' religiøse alvor og ihærdighed, idet han giver indtryk af, at Erasmus nok ikke reelt tager fromheden så alvorligt, hvilket der ikke er hjemmel for at påstå ud fra hans eget fromhedsideal. Besmædelser er dog uden tvivl fuldt bevidst, fordi viljens anfordring på fortjeneste er en forhånelse af nåden, hvilket vil sige af Kristi lidelse. Thi med sin fortjeneste mener det naturlige menneske at kunne berede sig vej til Gud uden Kristus, hvorved hans lidelse gøres til spot og *nec ex animo dat gloriam Deo ullo momento*²¹⁷.

Læren om *dispositio ad gratiam* tolkes af Luther, som en lære der alene er tankeopspind hos det naturlige menneske, hvormed det vil undgå at lade sig ydmyge under Guds ord og hæve sig selv op til Gud, nemlig ved at være sin egen frelser.

Læren om *dispositio ad gratiam* har ikke været lært inden for den protestantiske kirke takket være Luther. Grundforestillingen, at mennesket besidder en kvalitet i sig, hvormed det kan nærme sig eller modtage nåden, er dog ikke dermed forsvundet ud af teologiens historie. En undersøgelse af forholdet mellem viljen og nåden inden for protestantisk teologi, vil skulle udrede forholdet mellem forkyndelsen og det naturlige menneskes evne til at tro evangeliet.

(211) Cl 3, 269,5-270,2. (212) Cl 3, 271,25.

(213) Erasmus anvender ikke selv distinktionen; men sagligt er der ingen divergens i forhold til hans egen forståelse, som vi har redegjort for. Jævnfør Diatribe, AS IV, IIa9, 48f.

(214) Cl 3, 272,3-15. (215) Cl 3, 272,8f.

(216) Cl 3, 272,21-273,1. (217) Cl 3, 270,15f.

IV Teologien

Hvorvidt Luthers afvisning af LA er kristologisk funderet, må prøves på dette afsnit, idet vi må spørge om hans teologi i alt, hvad den siger, er en *theologia crucis*. Kritikken af Luther går så vidt som til at påstå, at han spalter gudsbilledet i en absolut dualisme. *Deus absconditus* har efter denne mening intet med Jesu Kristi Fader at gøre, men er et metafysisk deduceret fatalistisk gudsbegreb. Og necessitasbegrebet hidhører da fra et tilsvarende metafysisk almagtsbegreb²¹⁷. Luther opnår da ikke det, han vil, nemlig at godtgøre viljens bundethed ud fra skriften; men indfører et fremmedelement i teologien, der påfører mennesket absolut determinisme²¹⁸. Vi vil imidlertid påvise, at netop talen om prædestinationen, *necessitas immutabilitatis* og *Deus absconditus*²¹⁹, er paralleludsagn, der dog alene finder deres løsning i bekendelsen til *Christus salvator mundi*.

A Deus Deus est

I det antropologiske afsnit koncentrerede vi os om den ene halvdel af *summa Christianae*-spørgsmålet, nemlig hvad det naturlige menneske formår med hensyn til at tilslutte sig det, som fører til frelse. Vi vender os nu til den anden halvdel af *summa*, som lyder: Hvad formår Gud til vores frelse? Luther er ikke interesseret i at beskrive Guds væsen eller Hans egenskaber an sich. Spørgsmålet om Guds magt er stillet alene i relationen Gud-menneske. Og som sådan er det vigtigt at finde svar på, hvad Gud kan. Af svaret på denne halvdel af spørgsmålet afhænger frelsen ifølge Luther lige så meget som af den første. Hvordan dette skal forstås, skal beskæftige os nu.

I den teologiske argumentation for LA's intethed har Luther en anden indfaldsvinkel end den, der var anvendt i det antropologiske argument. Bestemmelsen af mennesket som *caro* var udelukkende antite-

(217) McSorley, s. 286f.

(218) For en oversigt over forskeres dom, om Luther var determinist, se McSorley, s. 242-244. (219) Vi anvender begrebet, som det sædvanligvis gøres om *Deus in maiestate et natura sua*.

tisk til Erasmus' dichotomiske menneske. Luther kan imidlertid knytte til hos Erasmus' egen forståelse af Guds vilje, retfærdighed og mildhed²²⁰. Alt, hvad han selv har at sige om Guds vilje og Hans forudviden, finder han klart formuleret hos Erasmus²²¹ og endog hos hedenske poeter og menigmand²²².

Det hører med andre ord med til den naturlige gudserkendelse, at Gud er almægtig²²³. Luther vil derfor fastholde Erasmus på denne erkendelse i spørgsmålet om, hvad Gud faktisk vil. Vægten i henvisningen til den naturlige gudserkendelse ligger ikke på en i modsætning til teologien kvalificeret gudserkendelse, men på at Gud også igennem samvittigheden har givet vidnesbyrd om sig selv, jævnfør Rm 1,21. Benægtelsen af prædestinationen fremtræder derfor i dobbelt dunkelhed imod samvittigheden og skriftens klare tale²²⁴.

Hvad siger da skriften om Guds vilje? Det er af afgørende betydning for forståelsen af Luthers teologi, at vi bemærker os, at det spørgsmål, der stilles, er, hvorvidt Gud formår at stå ved sit ord²²⁵. Står Hans ord til troende, eller er det blot udtryk for ønsker? Den kristne har nemlig alene Guds løfter i ordet at fortrøste sig til, og hvis Gud er en løgner, når Han erklærer, at Hans ord står ved magt, er mennesket faktisk gud-løst, dvs. så findes Gud ikke²²⁶. Når Luther benytter termen Guds ord, betyder det dog ikke et hvilket som helst ord. Det har altid at gøre med menneskets frelse eller fordømmelse. Guds *promissio* er altid hos Luther et løfte om frelse. Og dette løfte gives overalt i skriften,, både i GT og NT. Luther definerer derfor Guds vilje som *efficax* i den forstand, at den er virksom og ikke kan forhindres af nogen modstand²²⁷, hvilket vil sige, at når Gud for eksempel lover at føre Israel ud af Egypten, så kan, og vil Han føre Israel

(220) Cl 3, 108,7-29.

(221) Cl 3, 211,25-34. Jævnfør Diatribe, AS IV, IIIa6, 96f.

(222) Cl 3, 109,40-110,2; 214,16-20.

(223) Skønt vi har konstateret, at Luther forviser filosofien fra teologien, betyder det dog ikke, som Prenter, s. 122f, gør opmærksom på, at enhver naturlig gudserkendelse a priori kan stemples som falsk. Argumentet er imidlertid ikke konstitutivt for necessitas-begrebet. Vi tilslutter os Schwartzwaller, Theologia crucis, s. 130, som karakteriserer argumentet som et argument a minore. Hedningerne kender ikke Gud og bevidner alligevel at have denne indsigt.

(224) Cl 3, 110,17-24.

(225) Cl 3, 110,25-211,7.

(226) Cl 3, 111,8-33.

(227) Cl 3, 33f; 214,11-14.

ud af Egypten. Står der en anden lige så mægtig magt ved siden af Guds vilje, er Guds vilje ikke guddommelig, men slet og ret menneskelig²²⁸. Derfor må Luther hævde, at kundskaben om Gud er ensbetydende med overbevisningen om løfternes og truslernes fuldbyrdelse²²⁹. Og den, som ikke tror ham i stand dertil, tror ikke på Gud, men på en afgud. Luther kalder således Erasmus' gud for Aristoteles' sovende gud²³⁰.

For det naturlige menneske er det ikke muligt at overlade frelse og fortabelse til Gud. Netop dette må Gud ikke ville. Vanskeligheden for ratio er ikke at tilskrive Gud omnipotens i almindelighed; men med hensyn til at frelse og forhærde pålægges Guds vilje at følge den menneskelige retfærdighedsforståelse. Således er *Diatribes iustitia Dei*-begreb det gudsfiendtlige menneskes forsøg på at binde Gud til at følge menneskelige retsnormer, som de er fastlagt i den kirkelige lov og Aristoteles' nichomachiske etik²³¹. I overensstemmelse med *iure humano* kræves da af Gud, at Han skal belønne den gode indsats og straffe den onde. Men hermed har man vendt skaber-skabning relationen på hovedet. Som vi tidligere har været inde på, er der netop ingen grund til Guds vilje, der tvært imod er regel for alt. Hans lov er ret, ret er, hvad Han vil, for Gud er Gud²³².

Som i romerbrevsforelæsnningen er tro på Gud at fastholde *Deus verax*²³³, også når Han forekommer os uretfærdig²³⁴ og er det efter vore begreber. Til bekendelsen, at Gud er sanddru, følger nødvendigvis korrelatet *homo mendax*, for mennesket er afsløret som løgner både i sin bedømmelse af Gud som uretfærdig og i overbevisningen om gerningernes betydning for frelsen. Trospositionen *Deus verax* er derfor samtidig bekendelse til menneskets ufrihed. Her overfor står LA's position. Ratio ser sig berettiget til at foreskrive Gud sin ret og ikke nok med det, men tillige at gøre nåden til en af menneskets vilje afhængig habitus, nemlig som en tillægskraft hvor viljen ikke er stærk nok til selv at gennemføre, hvad den vil. Gud er udelukkende middel for viljen. Når Gud prises, er det ikke for at give ham ære, men alene som et middel til at søge sin egen frelse²³⁵. Den fri vilje, som Erasmus kræver for mennesket, vil han ikke tilstå Gud. Og han kan ikke, for da bekender han den frie viljes intethed.

(228) Cl 3, 211,19-25. (229) Cl 3, 110,28-33.

(230) Cl 3, 200,38-201,3.

(231) Cl 3, 225,37-226,36.

(232) Cl 3, 208,1-9; 227,29. (233) Cl 3, 111,2.

(234) Cl 3, 289,11-19. (235) Cl 3, 227,21-26.

B Enheden i Guds *praevisio* og *voluntas*

Med udgangspunktet i Erasmus' distinktion mellem Guds *voluntas* og *praevisio* vil vi i dette afsnit nærmere gå ind på Luthers kritik af den skolastiske distinktion mellem *necessitas consequentis* og *necessitas consequentiae*. Med kritikken heraf som grundlag får vi lejlighed til at præcisere teologiens tale om prædestinationen som udgangspunkt for afvisningen af LA.

Anledningen til Diatribes overvejelser om prædestinationsproblemet er især Ex 9 og Rm 9, som siger om Gud, at Han forhærder. At Gud forud ved alt, er uden for al diskussion. På grund af overensstemmelsen mellem Guds vilje og forudviden lader det til, siger Erasmus, at Guds vilje pålægger os tvang. At gå videre ind på den tanke forbyder Paulus os imidlertid ifølge Erasmus' læsning af Rm 9,20²³⁶. Paulus vil således sige, at det er utilladeligt at antyde, at Gud skulle pålægge vores vilje tvang. Gud vidste, at Farao ville gå fortabt, og Han ville det, fordi Han vidste, hvad Farao ville gøre. Efter samme relation mellem forudviden og vilje tolkes også Judas' forrædelse²³⁷. Hensigten med den skolastiske distinktion mellem *necessitas consequentis* og *necessitas consequentiae* er netop at afværge, at Judas med nødvendighed blev forræder, siger Erasmus tilsluttende. Idet McSorley er overbevist om, at Luthers afvisning af distinktionen skyldes, at han ikke har forstået den²³⁸, gør han sig umage for at forklare betydningen. Det lykkes ham godt, og derfor vil vi gengive den. Fordi Judas' forræderi er resultatet af hans frie valg, kan man på en vis måde sige, at Judas kunne have undgået at forråde Kristus ved at svare på nåden, hvormed Gud sætter alle mennesker i stand til at modstå fristelse, og bede Kristus om forladelse. Det var et reelt alternativ²³⁹. Men at det faktisk ville ske, var heller ikke Erasmus i tvivl om, da Guds forudviden netop vidste, hvad Judas ville. Vi tilslutter os gengivelsen som en præcis gengivelse af distinktionens *sensus*. Samtidig har vi et udgangspunkt for at fastslå, hvor indgående Luther har forstået distinktionen og ført den ad absurdum.

Om selve forehavendet, at behandle prædestinationsproblematikken med filosofisk terminologi, har Luther kun spot til overs. Til noget sådant griber man kun, når man ikke ved, hvad man skal sige²⁴⁰. Alli-

(236) Diatribe. AS IV, IIIa6, 96f (237) Diatribe, AS IV, IIIa9, 102f.

(238) McSorley, s. 294. (239) McSorley, s.295. (240) CL 3, 109,10-15.

gevel går han ind på diskussionen og viser dermed sine dialektiske skolekundskaber. Men man må notere sig, at Luther befinder sig på fremmed grund, og vi må derfor opfatte bevisførelsen ud fra refutationens fortegn. Filosofisk bevisførelse er fremmed for *modus loquendi theologicus*. Vil Luther tale med skolastikken, og det vil han, er der imidlertid ingen vej uden om.

Dialektikkens selvrefutation er givet i og med tilståelsen af *necessitas consequentiae*²⁴¹. Hvis Gud nemlig forud ved noget, så sker det også, thi der er ikke divergens mellem Guds forudviden og vilje. Det erasmiske gudsbegreb, som alene tilstår Gud en *praevisio*, som er identisk med en kausal forudberegning af futuriske empiriske begivenheder, reducerer dermed Gud til et element i et *causa-skema*²⁴². Den metafysiske determinisme passer således til Erasmus' gudsbegreb og ville være udtryk for et sådant, hvis den frie vilje benægtes. Skriftens tale om Guds omnipotens som overensstemmelsen mellem Guds forudviden og vilje er derimod løst fra den kausale determinering af de menneskelige anliggender. Den teologiske tale om Guds omnipotens er alene optaget af nødvendigheden med hvilken, Gud frelser dem, Han vil. Og som sådan er skriftens tale om Guds omnipotens ikke en potentiel, men uvirksom kraft. Den er en altid virksom kraft, dvs. altid frelsende eller fordømmende, hvormed Gud virker i alle²⁴³. Den frie viljes fortalere ønsker ganske vist at indføje den naturlige frihed som en under Guds Guds almagt underordnet vilje og som sådan udtryk for Guds vilje²⁴⁴. Men som svar på hævdelser af en sådan tilstået frihed på linje med friheden i de menneskelige anliggender, svarer Luther, at en sådan tilståelse gives ikke i skriften, og dermed er den kun udtryk for tankespind. Diatribe forsøger da heller ikke på at føre andet argument frem end det antropologiske, at mennesket er frit, og derfor må det have frihed.

Hvilken frihed er det, man med benægtelsen af, at alt sker med *necessitas consequentis*, skal sikre. McSorley formulerede det i Judas' tilfælde, som muligheden for ikke at forråde Jesus ved at tage imod den til alle mennesker til rådighed stående nåde. McSorley afslører igen, som vi påviste i forbindelse med romerbrevsforelæsningsen, at han ikke har forstået den bibelske antropologi hos Luther. Nåden er ikke tilgængelig for det naturlige menneske som en valgbar kraftkilde til modståelse af fristelser. Kødet og Anden er kontradiktoriske størrel-

(241) Cl 3, 217,31-34.

(242) Jævnfør Cl 3, 211,19-21.

(243) Cl 3, 214,7-14.

(244) McSorley, s. 293.

ser, og dermed er al tale om frihed til at bede om tilgivelse absurd. Når teologen siger, at Judas måtte blive forræder, er det fordi skriften taler således²⁴⁵

At Guds vilje nødvendigvis må ske betyder dog ikke, at viljen opfylder denne under tvang. Viljen gør altid, hvad den vil villigt²⁴⁶. Den kan pålægges tvang, men tvang formår aldrig at ændre viljen²⁴⁷. Luther kalder derfor nødvendigheden, som Guds vilje pålægger mennesket for *necessitas immutabilitatis, non coactionis*²⁴⁸. Udtrykt teologisk må viljen nødvendigvis synde, hvis ikke Gud ved sin Ånd forandrer selve viljens *non posse non peccare*. Beskyldningen mod Gud for at være grusom, kan teologien derfor aldrig afværge og behøver det heller ikke, for Gud har overladt til sig selv at værne om sin ære, og er ikke afhængig af den menneskelige anerkendelse. Langt mindre afhænger Hans guddommelighed deraf.

Vi har konstateret, at det bibelske almagtsbegreb ifølge Luther skal forstås som overensstemmelsen mellem Guds forudviden og vilje. Ikke som en potentiel magt, men en alvirksom magt. Som bekræftelse af denne almagtsforståelse inddrager Luther hedenske poeter og børnene. Hvad betyder det for spørgsmålet om metafysisk determinisme? Vort svar er, at Luthers almagtsbegreb står på linje med det metafysiske, men han er ikke, som McSorley og andre vil mene, nået dertil ved hjælp af ren filosofisk tænkning²⁴⁹, som vi har bemærket. Men det faktum, at den naturlige gudserkendelse kan lede til en sand gudserkendelse om *gemina praedestinatio*, må rejse spørgsmålet, af hvad art denne erkendelse er. Luther karakteriserer den som en erkendelse af Guds majestæt, som mennesket alene kan forholde sig til ved tilbedelse²⁵⁰. Vi står altså her over for den skjulte Gud, og her formaner Luther til at tro, hvad skriften siger: tilbede og intet mere. Erasmus derimod holder sig ikke til skriften, men forsøger at udrede forholdet mellem Guds frihed og vor, for hvis ikke vor frihed anerkendes, da benægter han straks Guds forudviden²⁵¹.

Når Luther med størst mulig skarphed fastholder prædestinationen endog med den naturlige gudserkendelses additive vægt, ledes vi til at tolke dette som en tilsigtet forkyndelse af *Deus absconditus* for derigennem at føre Erasmus til ærefrygt. Som den radikale lovforkyndelse

(245) Jævnfør Ps 41,10; Mk 14,18; Jh 13,21.

(246) Cl 3, 125,23-25; 216,14-28. (247) Cl 3, 125,42-126,8.

(248) Cl 3, 125,23f. (249) McSorley, s. 287.

(250) Cl 3, 213,17-20. (251) Cl 3, 213,20-29.

skal også forkyndelsen af den skjulte Gud føre LA til erkendelse af sin intethed²⁵² og til erkendelse af dens gudsbespottelse. Med talen om *necessitas immutabilitatis* ledes vi derfor direkte over til en refleksion over forholdet mellem *Deus absconditus* og *Deus revelatus*.

C Distinktionen mellem *Deus praedicatus* og *Deus absconditus*

Af den omfangsrige litteratur til Dsa. påkalder sig netop Luthers distinktion mellem *Deus praedicatus* og *Deus absconditus* ubetinget forskernes største interesse. I betragtning af, at distinktionen er den mest intrikate i skriftet overhovedet og derfor er åben for utallige tolkninger og fejltolkninger, er interessen forståelig. Men netop dette forhold burde medføre, at man ser problemet i hele skriftets sammenhæng. Alene derved er man nemlig i stand til dels at se omfanget af Luthers interesse for spørgsmålet, og dels hvad distinktionen betyder for afvisningen. At Luther netop anvender distinktionen i vores tekst og ikke ellers, må få os til at stille spørgsmålet, hvorfor netop her?

Vanskelighederne ved at forstå afsnittene, hvor distinktionen forekommer, gør det nødvendigt for os at behandle dem hver for sig.

Første gang distinktionen forekommer er i den allerede behandlede problematik om skriftens klarhed²⁵³. Luther tager udgangspunkt i *Diatribes praefatio*, hvor Erasmus ud fra sin åbenbaringsforståelse begrundes, at der er ting, teologien ikke skal beskæftige sig med, da Gud skjuler sig i skriften i et utilgængeligt mørke, som hos Luther bestemmes grænsen for teologiens beskæftigelse hos Erasmus af Guds natur. Denne grænse må trækkes i skriften²⁵⁴. Hertil svarer Luther, at Erasmus tager fejl, når han vil reducere Gud til skriften. Ganske vist har han ret i, at der er meget skjult i Gud, men skjultheden omfatter ikke skriften. Gud og skriften er nemlig to adskilte størrelser, distinkt som skaber og skabning. Til det som er skjult i Gud hører eskaton og hvem, der er udvalgt. Hvad skriften derimod angår, så er den klar og det netop som proklamation af den højeste hemmelighed, nemlig inkarnationen, treenigheden, Kristi lidelse for os og Hans evi-

(252) Cl 3, 214, 7f. (253) Cl 3, 101, 5-102, 23.

(254) Vi henviser til vores gennemgang af *Diatriben*.

ge herredømme.

Der skelnes altså på den ene side mellem en *absconsio* om ting, som hører til Gud selv, og som Han ønsker forbeholdt sig selv. Til det skjulte hører ikke, at der er en yderste dag, eller at Gud udvælger. Det er vigtigt at bemærke sig. Luther anfører netop skriftsteder, som åbenbarer dette. I den simple bekendelses *ut* bekendes Gud som subjekt herfor, og det overlades til ham at vide, hvem der er udvalgt. Prædestinationens at hører altså på den anden side til den *expositio*, som skriften er, dvs. den åbenbarer netop det guddommelige *summum bonum*. At triniteten, inkarnationen og Kristi lidelse til trods for deres åbenbaring forbliver mysterium, skyldes, at der medsiges noget uudforskeligt²⁵⁵. Deus absconditus er således altid indbefattet. Mysteriet kan dog være skjult, men da på grund af menneskets egen dunkelhed. Deus absconditus er altså Gud selv, som Han er distinkt forskellig fra åbenbaringen.

Til Erasmus siger Luther følgelig, at han drager en falsk grænse mellem nødvendigt og unødvendigt. At sætte grænsen i skriften betyder, at man ikke agter på det, som Gud har ladet os erkende om sig selv. Her bliver adagien: *Quae supra nos, nihil ad nos*²⁵⁶ en teologisk dom over Erasmus' teologi for gudsforagt nemlig derved, at den ikke vil høre Guds tale, men reducere hans tale til noget filosofisk anvendeligt. Dette sker, hævder Luther, fordi den ikke tror, der er nogen Gud²⁵⁷. Følgelig unddrager den sig en nødvendig kundskab²⁵⁸. Sondringen mellem *Deus ipse* og *scriptura Dei* tjener altså til at henvise teologien til skriften, dvs. til Kristus, ikke blot som et guddommeligt orakel, men som Gud.

Spørgsmålet som fører Luther ind på distinktionen mellem *Deus absconditus seu revelatus* og *Deus absconditus*, er et andet end det just behandlede. Erasmus har i tilknytning til Ezekiel 33,18 (18,23): *Nolo mortem peccatoris, sed magis, ut conuertatur et uiuat* sarkastisk spurgt, om Gud græder over sit folks død, som Han selv har virket i det²⁵⁹. Erasmus opstiller to alternativer. Enten vil Gud ikke folkets død, så kan skylden for at gå fortabt alene tilregnes menneskets vilje. Eller, mennesket kan ikke omvende sig, fordi det kun kan ville ondt, og så kan Gud ikke tilregne nogen skyld og straf. Ud fra Luthers forudsætning kommer man imidlertid til den absurditet, at Gud dels

(255) Prenter, s. 117.

(256) Cl 3, 100,17. (257) Cl 3,100,27f.

(258) Cl 3, 102,9-11. (259) Diatribe, AS IV, IIa15, 64.

selv bevirker døden, idet Han nemlig ikke har givet mennesket mulighed for at omvende sig og alligevel forkaster det for ikke at have omvendt sig. Dels må man med Ezekiel sige, at Gud ikke vil synderens død. Sorgen over fordømmelsen er derfor Guds sorg over sin egen gerning²⁶⁰. Luthers distinktion mellem *Deus absconditus* og *Deus revelatus* er et svar på denne kontrastering. Luther bebrejder Erasmus, at hans tolkning ikke skelner mellem lovens og evangeliets stemme. Evangeliet: Jeg vil ikke synderens død²⁶¹, omfortolkes til lov med betydningen: Jeg vil ikke, at han synder dødeligt. Denne læsning er imidlertid en direkte fordrejning af det guddommelige løfte. Ordet taler netop til synderen, dvs. til ham, som kender sig selv som synder og derfor frygter straffen derfor. Ham lover Gud, at Han ikke skal modtage straffen. Gøres ordet derimod til et lovord, så siger det, hvad mennesket skal gøre for ikke at modtage dødsstraffen. Da mennesket imidlertid ikke kan opfylde loven, sigter loven til at gøre mennesket synden bekendt. Løfteordet på sin side taler alene til dem, som kender synden og er ført til fortvivlelse ved denne erkendelse, og kundgør, at Gud ikke vil fuldføre straffen²⁶². De mennesker, som loven ikke har ført til syndserkendelse, kender ikke synden og foragter den lovede barmhertighed i ezeziel-ordet. Sådan er det. Og nu rejser spørgsmålet sig, hvorfor overbevises nogle af loven og andre ikke?²⁶³ Spørgsmålet besvares ikke af Ezekiel, som taler om Guds prædikede og tilbudte barmhertighed. Og spørgsmålet skal i det hele taget ikke besvares, for her står vi over for Guds skjulte vilje, som vi skal frygte. Her skal teologien ikke stille spørgsmål, for Gud har ikke åbenbaret os dette *cur*, alene at *alii et non alii*. Luther siger her det samme, som vi konstaterede i det første tekstafsnit, nemlig at prædestinationens hvem, hører til Guds majestætiske natur. Her er blot profileret, at prædestinationen gøres eksplicit i lov og evangelium. Luther tager senere spørgsmålet op, om denne Guds skjulte vilje ikke blot er en tilflugt, han tager, når øvrige argumenter slipper op. Han foregriber altså selv, om det er et begreb han har hentet fra filosofisk tænkning. Og vi kunne spørge, om *Deus absconditus*-begrebet blot er fra en filosofisk-metafysisk uadskillelig lære om Gud. Spørgsmålet er, som vi har set, skærpet ved Luthers overbevisning om, at den naturlige guds-erkendelse siger det samme. Men Luthers svar er negativt. Det er ikke hans egen tale, for han taler i overensstemmelse med skriften. Gud

(260) Cl 3, 174,32-37. (261) Cl 3, 175,5-7.

(262) Cl 3, 175,26-176,16; 176,33-38. (263) Cl 3, 176,38-177,1.

både forhærder og udvælger ifølge Es 58,2; Rm 9,19ff²⁶⁴. Sidstnævnte sted om Faraos forhærdelse gøres senere til genstand for indgående drøftelse²⁶⁵, og følges af andre tilsvarende. Til Erasmus siger Luther derfor: "Du skal vide, at Guds almagt indebærer, at Han alene kan frelse; men hvorfor nogle og ikke andre hører til Hans majestæt, og den skal vi ikke trænge ind i, men tilbede og frygte, som skriften påbyder."

Luther svarer herefter på Erasmus' indvending, om Gud græder over den død Han selv har bevirket²⁶⁶. Teologien skal ikke, som Erasmus gør det, tale forskelsløst om Guds vilje. Hvorledes Gud vil være skjult for os, vedkommer os ikke. Her gælder sætningen positivt: *Quae supra nos, nihil ad nos*. Stadig er der ikke tale om, at den dobbelte prædestination fornægtes²⁶⁷ ²⁶⁸; men spørgsmålet, som besvares, er, om Gud kan græde. Og Luther siger da med adagien, at hvorledes Gud har villet

(264) Cl 3, 182,38-183,10.

(265) Cl 3, 193,23ff. (266) Cl 3, 177,40.

(267) Den skjulte Gud bliver i Jüngels tolkning til Gud, som Han er hos sig selv (s. 218) uden nogen forbindelse med os. Han benægter følgelig, at den skjulte Gud drages ind i frelsesspørgsmålet (s. 219). Vi finder ikke støtte for denne barthianske renselse af Guds majestæt i teksten. Det er korrekt, som Jüngel og især Prenter har bemærket, at Luther med distinktionen vil afværge en falsk skriftbrug. Men Luther ophæver ikke modsigelsen, tvært imod lader han den stå i sin skarphed, og opfordrer Erasmus til i stedet for at gå i rette med Gud, at beskæftige sig med Kristus, *Deus sub contraria specie*, som på korset fjerner døden.

(268) Söderlund er et eksempel på, hvor let man tilsyneladende kan se bort fra, hvad Luther siger med det ene argument: "han har nok ikke ment, hvad han har sagt." Söderlund medgiver således, at ser man "auf die rein verbalen Ausdrucksweisen", da taler Luther om en dobbelt prædestination. Og han spørger videre, om Luther ikke modsiger sig selv, når han mener at kunne sige noget om den Gud, som efter hans egen overbevisning er skjult (s. 23). Luther ved mere end det. Han ved også, at Gud er treenig. Mener man, at en forfatter mener noget andet, end han skriver, må det være fortolkerens opgave at begrunde sammenhængen mellem udsagnet og meningen. Der er vederfaret Luther mange overgreb i lighed med den, Luther beskyldte Erasmus for at øve over for skriften, der består i, at fortolkeren selv dikterer teksten dens sensus.

skjule sig for os, nemlig i inkarnationen, er Hans sag og vedkommer os ikke²⁶⁹ Luther kritiserer her Erasmus' gudsbegreb, som ikke kan forbinde Gud med nogen form for antropomorfe træk²⁷⁰, eller noget syndigt²⁷¹. Erasmus gør sig her visere end Gud, og med sin fornægtelse af Guds menneskelighed trænger han ind på den guddommelige majestæt og foreskriver ham, hvad Han skal og ikke skal. Men, siger Luther, som Han kommer til os, kommer Han os ubetinget ved, dvs. som åbenbaret. Og som sådan græder Han over os, lider for os og kan overvindes. Om Antikrist beretter Paulus nemlig, at han sætter sig op over Gud, og det er som sådan, vi har med Gud at gøre. Når Han har skjult sig for os som grædende og lidende, er det, fordi Han vil have med os at gøre i denne skikkelse, og derfor skal vi holde os til ham som sådan og overlade almagten til Guds majestæt²⁷². *Pro nobis* er Hans herlighed Hans iklædning, nemlig ordet, og altså er Hans herlighed nu i Kristus²⁷³. Hvad Luther har sagt, resumerer han således: Den fromme Gud græder ikke over folkets død, som Han selv bevirker i det, men Han begræder døden, som Han forefinder, og er ivrig efter at fjerne den²⁷⁴. Og det gentages igen differentieret. Gud som åbenbaret gør alt for at fjerne

(269) At Luther her taler om Guds skjulthed i inkarnationen og ikke om den skjulte Guds majestæts vilje som i linjerne 2-9 kan udledes af, at linje 16 taler om en transformation, Deus sese abscondit, mens Deus ipse er Gud som Han uforanderligt er i sig selv. Tillige er den skjulte Gud identisk med den prædikede Gud, som Antikrist kan ophøje sig over. Vi må altså opfatte Deus revelatus som identisk med Deus absconditus distinkt fra Gud, som Han er i sin natur og majestæt. Vi er os bevidst, at denne tolkning af Deus absconditus er i modsætning til den traditionelle. Se blandt andet Jüngel, s. 214, 236, hvor han foreslår, at man ikke benævner Deus sub contraria specie for Deus absconditus, hvad Luther altså gør. Teologien er selvfølgelig i sin ret til at benytte begrebet Deus absconditus for Deus in sua natura et maiestate, som Luther også kan (178,36), når blot man er opmærksom på, at temaet i 177,10-39 ikke er en redegørelse for relationen mellem Gud som åbenbaret og Gud i sin natur.

(270) Jævnfør den vederstyggelige tanke for Erasmus, at Gud skulle befinde sig i skarnbassens hule, Cl 3, 113,28-114,7.

(271) Diatribe, AS IV, IV14, 184,21-23.

(272) Cl 3, 177,22-28.

(273) Cl 3, 177,29-31.

(274) Cl 3, 177,31-33.

synd og død. Gud i sin majestæt²⁷⁵, hverken græder eller bærer døden, som Han gør som åbenbaret, men Han bevirker liv og død, dvs. bevirker alt i alle. *Neque enim tum uerbo suo definiuit sese*²⁷⁶, må derfor vise tilbage til det umiddelbart foregående, dvs. til Gud som skjult for os i sin majestæt, og besvarer spørgsmålet, om *Deus ipse* græder. Det gør Han ikke, for i sit ord har Han ikke defineret sig som den grædende, men har defineret sig som den, der for sig har reserveret frihed over for alt. Vores tolkning af stedet her finder støtte i det sidste sted, hvor Luther skelner mellem majestæten og *Deus incarnatus*²⁷⁷. Spørgsmålet er her igen, *cur* Gud kan græde²⁷⁸.

En ret forståelse af det just gennemgaaede tekstafsnit må nødvendigvis fastholde spørgsmålet, som er udgangspunktet for sontringen mellem den åbenbarede og den ikke åbenbarede Gud. Luther svarer altså, at den af Erasmus forståede absurditet skyldes, at han ikke forstår, at Gud, idet Han har åbenbaret sig, da virkelig søger at helbrede fra døden. Med andre ord foragter Erasmus ved sin spidsfindighed *Ihesus crucifixus*. Idet Erasmus nemlig kræver en *ratio perditionis*, som læren om den frie vilje er, må Luthers almagtsforståelse og talen om, at Gud selv går i døden for menneskets skyld opfattes som en absurditet. Heri ser Luther den gudsfjendtlige ratios spørgen som forargelsen over evangeliet, dvs. Guds eget komme til os skjult i Jesus Kristus. Og forargelsen består just deri, at den ikke vil høre evangeliets ord: *Nolo mortem peccatoris*, men i stedet hører den en befaling til, hvad viljen selv skal.

Det af Erasmus stillede spørgsmål vender sig altså mod hans eget forbud mod at beskæftige sig med unyttige spørgsmål. Hovmodigt er det, fordi skriften forbyder mennesket at søge årsagen til Guds vilje. Resultatet bliver at spørgsmålet forhindrer Erasmus i at høre Gud, som Han har givet sig til kende for os²⁷⁹. Luther opfordrer Erasmus til ikke selv at danne sig et forudfattet gudsbegreb, som siger, hvordan Gud skal være, men i stedet at tage skriftens ord for pålydende og ikke lade det være op til ratios dom at sondre i skriften mellem passende og upassende.

(275) Dunkelheden i *Deus absconditus in maiestate sua* pointerer en anden brug af *absconditas* end linje 16, nemlig som den for os ubegribelige. (276) Cl 3, 177,38.

(27) Cl 3, 182,8-183,23. Bemærk også, at adjektivet *absconditus* herrefererer til Kristus.

(278) Cl 3, 182,25-29. (279) Cl 3, 183,10-14.

Vi må nu besvare det tidligere fremsatte spørgsmål, om Luther spalter gudsbilledet. Hvis Guds gemina praedestinatio er en spaltning af gudsbilledet da ja, for Guds vilje virker alt i alle. Men om spaltning er der ikke tale i Luthers teologi. Thi det er den treenige Gud, som i Kristus har fællesskab med os, og som sådan vil Han alles frelse. Men endda i Kristi proklamerede universelle frelsesvilje samtænker Luther majestæten prædestinerende vilje, for om Kristi gerning og frelsestilbud bliver taget imod, afhænger af, om Gud forhærder²⁸⁰. At fornuften kan få bragt Gud på en formel, var Luther selvsagt klar over. Men polariteten i gudsbilledet for fornuften gælder ikke blot den ene af polerne, men begge og især den ene. Den naturlige gudserkendelse, som ikke er fordrejet af filosofisk spidsfindighed, kender nemlig i samvittigheden betydningen af Guds almagt; men at et menneske, der lider, er Gud, hvem kan tro det²⁸¹.

Luthers distinktion mellem den åbenbarede Gud og Gud i sin majestæt, er *theologia crucis* på grund af enheden i Gud. Dermed pointerer den, at vejen til Gud alene går gennem troen på Kristus. I ham er alt tilstrækkeligt både med hensyn til kundskab om Gud, og hvad der er nødvendigt til frelse²⁸². Kristi død er Guds død *pro nobis*, og dermed har Han vist, hvor og hvorledes Han vil møde os. Enheden åbner ingen mulighed for at finde Gud bag om Kristus. Forsøger nogen det, vil han komme til at kæmpe giganternes kamp, dvs. han finder aldrig Gud²⁸³. At møde Gud med en fri vilje er at møde Gud under lovbudets radikale fordring, og her vil Han vise sig som dommeren, ikke som en til viljen afpasset dommer, men som den ubønhørlige. Alene i evangeliets ord forvandles prædestinationens rædsel til frelsesvished, for der forkyn- der den åbenbarede Gud sin barmhjertighed over synderen og befrier ham fra den frie viljes byrde. Ligesom Luther holder Erasmus fast på Guds prædestinatoriske vilje for at få ham til at se viljens afmagt, således er distinktionen mellem Guds prædestinatoriske vilje i Hans majestæt og som grædende evangeliets henvisning til Gud, hvor Han tilbyder sin nåde til syndere. Den, som har fundet ham, tror netop, at Han er Gud, og giver Gud ære i Hans ringhed som Gud. Han bekender, at Gud er Gud, dvs. netop i sin lidelse. Her er troens vished bundet, og den behøver ikke at stille spørgsmål bag om, thi den tror netop, at Kristus er Gud *pro nobis*.

(280) Cl 3, 182,17-25.

(281) Schwartzwaller, *Theologia crucis*, s. 173.

(282) Cl 3, 182,14-20.

(283) Cl 3, 183,17-20.

Luthers sontring har vist sig ikke at have noget med en metafysisk lære om en Gud at gøre, der overgår *Deus incarnatus* og gør Hans gerning til skuespil. Teologien sontrer mellem Guds majestæt og Gud, som Han er kommet til os. Dermed fastholdes enheden, uden hvilken Kristus ikke var Gud, i dens kerygmatiske forkyndelse af Kristus, som verdens frelser og eneste vej til Gud.

D Prædestination og eskatologi

Det epistemologiske oprør over, at Gud forhærder den, som ikke selv kan andet end at synde, omfatter både den kristne og den gudløse i lige grad. Gud er uretfærdig efter vore begreber. Syndefaldet har således bevirket, at vi ikke kan leve og tænke uden i stadig forhånelse af skaberen. Ikke engang når mennesket modtager Guds ånd, slipper mennesket for at være oprører. Troen er imidlertid et pant på den erkendelse, som vi engang skal få i eskaton. Luther har således i distinktionen mellem de tre lys, *lux naturæ*, *lux gratiæ* og *lux gloriæ* pointeret det håb, som ligger foran os, at vi en dag også skal erkende Guds ufattelige retfærdighed, når vi nemlig skal se Kristus i Hans majestæt. I det interim, vi lever i indtil da, kan vi alene i modtagelsen af Guds nåde i Jesus Kristus i troen bekende, at som Han har vist sig barmhjertig mod synderen nu, vil Han vise sig god og barmhjertig da²⁸⁴.

(284) Cl 3, 291,4-19; 277,30-35.

Sammenfatning

Opgavens første del består dels af et systematisk og dels af et historisk afsnit. Begge afsnittene har til formål at danne en baggrundsviden for striden mellem Erasmus og Luther, som behandles i anden og tredje del.

Først analyseres de relevante steder i Luthers romerbrevsforelæsning fra 1515/16. Opgøret i forelæsningen retter sig imod den skolas-tiske teologi, som Luther selv var vokset op i, og i dette opgør har afvisningen af læren om den frie vilje en betydelig vægt. Årsagen til at denne lære må afvises er, at skriften taler radikalt forskelligt om mennesket i dets gudsrelation end skoleteologien. Over for det skolas-tiske dichotomiske menneske bestemmer Romerbrevet hele mennesket som *caro*. Denne bestemmelse er en væsensbestemmesle af mennesket *coram Deo*, som ikke kan påvirkes af ydre moralske handlinger, som det naturlige menneske anser for gode, idet skriften alene anser det for godt i teologisk henseende, som gøres til Guds ære. Men da viljen bestandig er optaget af at søge sin egen ære, ligger det gode uden for dens rækkevidde. Denne selvsøgen behersker også det naturlige menneskes forhold til loven. I forsøget på at opnå retfærdighed ved loven stilles, mennesket imidlertid over for dennes krav om at elske Gud, et krav som afslører viljens bestræbelse som synd og fangenskab. Således koncentrerer det antropologiske argument mod LA i, at mennesket ikke kan andet end at elske sig selv og dermed ikke Gud. Dette krav er imidlertid lovens eksklusive betingelse for at vinde retfærdighed. Altså kan viljen ikke disponere sig for nåden ved at gøre noget fortjenstfuldt. Benægtelsen af en fri vilje er dog ikke samtidig benægtelse af, at mennesket i det hele taget har en vilje; men at viljen ufravigeligt er *inclinatio ad malum* og derfor ikke fri.

Det teologiske argument mod LA beror på, at Gud som skaber og lovgiver er den eneste som ikke er underlagt nogen lov, hvormed Hans handlinger kan bedømmes som retfærdige eller uretfærdige. Alene Han har en fri vilje. Desuden indebærer Hans almagt, at det Han vil også nødvendigvis vil ske. At det nødvendigvis må gå mennesket som Gud vil, betyder imidlertid ikke at viljen pålægges tvang. Tvang indebærer nemlig, at viljen tvinges til at gøre andet end den vil; men viljen vil netop synde, fordi den vil sig selv. Deri ligger dens trældomhed. Da Gud har forpligtet mennesket på loven, og det ikke står i viljens

magt at opfylde den afhænger frelsen følgelig af, om Gud tilgiver mennesket, dvs. skænker sin nåde. Det gør Han imidlertid ikke til alle, men kun de udvalgte.

Benægtelsen af, at mennekset har en fri vilje, er således ikke at forveksle med en pessimistisk vurdering af menneskets moralske kræfter, men en diskvalifikation af menneskets forestilling om at have nogen indflydelse på sin egen frelse.

Efter behandlingen af romerbrevsforelæsningen følger en kort gennemgang af disputationerne *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517) og *Disputatio Heidelbergae habita* (1518). Disputationsterne siger intet væsentligt nyt i forhold til romerbrevsforelæsningen; men de viser os, at afvisningen af læren om LA stod i forgrunden i opgøret med den skolastiske teologi. Disputationernes betydning er af historisk karakter. Luther fik med disse anledning til at offentliggøre sin kritik af den skolastiske teologi. Sandsynligvis fik også Erasmus for første gang kendskab til Luthers afvisning af LA igennem heidelbergteserne.

Den grundliggende uenighed mellem Erasmus og Luther, hvad viljens frihed angår, mener vi allerede at kunne påvise i Luthers omtale af Erasmus den 19. oktober 1516. Luthers stadige beskæftigelse med Erasmus' skrifter de følgende år er med til at forme hans billede af Erasmus som en teolog, der ikke ved, hvad teologi er, fordi viljen tilskrives en positiv betydning for menneskets frelse. Til trods for den teologiske vurdering af Erasmus som Luther ude tvivl fastholder indtil striden bryder ud, så binder den fælles humanistiske bestræbelse for *studia humanitatis* dem sammen. Sprogstudierne var en ubetinget nødvendighed for teologien og til deres promotion kunne han ikke undvære Erasmus. Over for deres fælles skolastiske modstandere og "tvunget" sammen af deres fælles humanistiske venner indledtes en venlig dialog.

Fra kort tid efter at Erasmus først hørte om Luther i forbindelse med afladsternes, fik Erasmus Luther "påført" sig og bekendtskabet med wittenberg-professoren skulle vise sig at ødelægge de gode fremtidsudsigter, der var for hans kamp for den litterære kultur. Ikke at alt hvad Luther foretog sig mishagede Erasmus, men Luthers teologiske angreb på paveinstitutionen gav papisterne et våben imod Erasmus, idet de hævdede, at Luther var hans mand. At også humanisterne mente at af de to førere ville det samme, viser også, at der måtte en afklaring af en art som stridsskriften til før offentligheden kunne blive sig forskellen bevidst. Erasmus valgte side, og da forsøget på at få Luther forsonet med Rom var mislykket, tog han klart afstan fra

reformationsbevægelsen. Et valg som Diatribe er et vidnesbyrd om ikke kun skyldtes fejhed, men personlig overbevisning, om at Luthers SA-teologi var uforeneligt med hans eget humanistiske kristendomsideal. Det er så et spørgsmål af ligegyldig historisk værdi, hvorledes Erasmus ville have forholdt sig, hvis det var en ældre melanchtonsk forening af tro og en fri vilje, Erasmus var blevet stillet overfor.

Som afslutning på første del inddrages artikel 36 i Luthers *Assertio omnium articulorum*, som var den artikel, der gav Erasmus stof til sit stridsskrift. Til trods for en skærpet formulering af forkastelsen af LA, siger artiklen ikke andet, end Luther tidligere har sagt. Det til trods for Erasmus' formening om det modsatte.

Anden del er en analyse af Erasmus' skrift *De libero arbitrio* fra 1524, det skrift, som var Erasmus' første offentlige og direkte afstandtagen fra Luther. Først tages der i det hermeneutiske afsnit stilling til, hvorvidt der foreligger en dissensus imellem Erasmus' erklærede villighed til at lade spørgsmålet om den fri vilje afgøre alene ud fra skriften og så hans udtalte skriftskepsis. Der argumenteres for, at Erasmus til trods for selvmodsigende udsagn alligevel mener, at temaet er tilgængeligt for en eksegetisk undersøgelse og bør besvares eksegetisk.

Teologiens opgave er for Erasmus at opflamme sjælen til at forbedre sig til et bedre moralsk levned. Da denne opgave falder sammen med skriftens lære om LA, kan vi anse denne lære for grundkonstitutionen i Erasmus' kristendomsopfattelse. Luthers benægtelse af den frie vilje er derfor et grundstød mod hele kristendomsopfattelsen. Forsvaret herfor finder sted i Diatribe.

I overensstemmelse med Erasmus' egen fremstilling redegøres for viljens placering i hans psykologiske antropologi. Denne stemmer helt overens med den skolastiske dichotomiske inddeling af mennesket. For at kunne bestemme viljens kræfter inddrager Erasmus mennesket i *status originalis*, og det konstateres, at viljens frihed er den væsen, som ikke forandres ved faldet. Synden var resultatet af viljens valg, hvorved affekterne kom i ubalance eller oprør imod den højere del. Dette betyder alligevel ikke, at viljen i egentlig forstand er tvunget til at synde, da det til enhver tid står i dens magt at vælge en god akt. Viljens væsen er uskadt, hvilket indebærer, at den er i stand til at følge fornuftens anvisning, men er ikke tvunget til at følge den. Viljen er suveræn både i forhold til fornuftens anvisning og lidenskabernes fristelser. Viljen er således aldrig tvunget til at synde, da synd defineres således, at det forudsætter en viljesakt.

I hvilket omfang viljen er i stand til at vende sig mod det, som fører til saligheden, besvares af Erasmus i redegørelsen for dens relation til loven og nåden. Erasmus tredeler loven og hævder i første omgang, at mennesket ikke uden nåden kan opfylde den højeste lov, *lex fidei*, men fører ikke denne sontring igennem i skriftet. Gjorde han det, ville han ikke kunne have fastholdt, at viljens væsen er dens frihed. I overensstemmelse hermed understreger han da også, at loven er let at holde. Uden at skelne mellem døpte og hedninger kan Erasmus ud fra sit gudsbegreb fastslå, at nåden skænkes den, som har gjort, hvad han har i sig. Følgelig beror nådens tildeling utvetydigt på menneskets fortjeneste. I mennesket er nåden en habitus til viljen, der opvejer affekterne, hvorved lovopfyldelsen sker lettere. Skønt Erasmus foragter skoleteologiens begrebsdistinktioner, kan vi konstatere, at hans lære om menneskets evne til at tilslutte sig frelsen passer fortræffeligt til læren om *dispositio ad gratiam*.

De værste følger afvisningen af LA har for gudsbegrebet er, at Gud gøres ansvarlig for menneskets synd og følgelig fordømmer mennesket på et uretfærdigt grundlag. Erasmus forstår for sin egen del Guds retfærdighed som den dømmende instans, der vurderer om menneskets handlinger er i overensstemmelse med Guds vilje, som denne er udtrykt i den tredelte lov. At Guds retfærdighed må forholde sig til menneskets kontingente handlinger er nødvendigt så længe, man som Erasmus i teologien forudsætter en psykologisk antropologi og aristotelisk etik. Problemerne om Guds forudviden og forudbestemmelse løser Erasmus på en sådan måde, at der hverken gøres Guds retfærdighed og vilje eller menneskets ansvar og frihed uret. Da den frie vilje nemlig er villet af Gud, kan den aldrig stå Guds vilje imod. Da Gud ved alt forud sker der intet, som Gud ikke vil. Prædestinationen bliver således underordnet Guds forudviden, og Luther har derfor korrekt opfattet Erasmus' forståelse af Guds vilje som en potentiel inaktiv vilje, hvad menneskets frelse angår. Interessen for at fastholde menneskets kontingens medfører uundgåeligt, at Guds frihed i virkeligheden benægtes.

For Erasmus' kristendomsopfattelse er forholdet mellem LA og loven og nåden af underordnet betydning, når blot det er underforstået, at mennesket har en fri vilje, og dets ihærdighed kan stilles belønning i udsigt. Hvorledes Gud gør sit, overlades så at sige fortrøstningsfuldt til Ham. Dla. er alene fremprovokeret af Luther, og vil man studere Erasmus "selv", må man læse andre skrifter, f.eks. *Enchiridion*.

Tredje del er opgavens hoveddel, som ønsker at besvare, hvori

Luthers afvisning af læren om LA består, som den er forsvaret af Erasmus i D1a. Luther lægger en bemærkelsesværdig stor vægt på at fastslå, at teologiens *modus loquendi* kun finder sin rette form i *assertiones*, som han endog fremhæver i den skarpeste modsætning til Erasmus' deliberative fremgangsmåde. Denne skarphed rejser spørgsmålet, hvad Luther forstår ved *assertio*-begrebet. Teologien er i dobbelt forstand nødsaget til at tale assertorisk, fordi dens genstand, *res divina* eller den guddommelige virkelighed, altid fremtræder for mennesket *sub contraria specie*. For det andet må den gøre dens anden genstand, mennesket, bekendt med sin virkelighed i den guddommelige. Hvor det sker erkender mennesket sig som synder *coram Deo*, som så at sige også er en erkendelse af sig selv *sub contraria specie*, da denne virkelighed er utilgængelig for menneskets naturlige erkendelse. Et kommunikativt konsensus-princip kan teologien altså ikke benytte sig af, da der ikke i mennesket findes noget tilknytningspunkt for at forstå den teologiske tale. Dette kunne formodes at føre til, at Luther måtte give Erasmus ret i hans skriftskepsis, hvad gudserkendelsen angår, men det er ikke tilfældet. Ved Kristi opstandelse er nemlig det højeste mysterium: at Gud er kommet til os som menneske, har lidt for os og er Immanuel, blevet os åbenbaret og har kastet lys over alt i skriften. Skriften er klar og Anden oplyser selv den dunkelhed i menneskets indre, som forhindrer det i at se betydningen af mysteriets åbenbaring. For den, i hvem Anden virker, er skriftens sag oplyst og klar, hvorfor teologien kan tale utvetydigt og klart. Teologiens *modus loquendi* og dens indhold kan ikke skilles fra hinanden. Er teologiens tale bekendelsesudsagn til *Christus crucifixus* taler den assertorisk. Taler teologien deliberativt, tror den ikke *Christus crucifixus*. Da teologen ikke har klarheden i sig selv, er han henvist til, at skriften fortolker sig selv. Spørgsmålet om LA kan derfor alene besvares eksegetisk.

Afvisningen af LA er et nødvendigt element af *theologia crucis*. Dogmet, som står under debat, er retfærdiggørelsen *sola fide*. Hvis alene retfærdigheden skænkes i Kristus, så medfører hævdelser af LA, at Kristus dels forvanskes til dommer og hans lidelse foragtes. At hævde LA er derfor intet mindre end at benægte, at Kristus er verdens frelser.

At Gud kom i kødet skyldes, at mennesket har frelse behov. Læren om LA, som svarer til en psykologisk antropologi, der gør mennesket i stand til at vende sig til Gud, behøver ikke Kristus. Men det menneske, som Erasmus præsenterer har aldrig eksisteret. Skriften åbenbarer nemlig, at hele mennesket er *caro*. Det vil sige, at det er uden Guds

ånd og dermed ganske overladt til at søge sig selv. Det kødelige menneske kan således ikke gøre godt, dvs søge Guds ære, da det gode står i modsætning til dets natur, og da det ikke ved, hvad det gode er. Eftersom Gud har forpligtet mennesket til lovopfyldelse, og mennesket ikke ved, at loven kræver en åndelig opfyldelse, så er viljens handlinger afsløret som syndige. For at bringe viljen til at erkende det, må loven assertorisk forkyndes i sin radikalitet over for viljens nedskrivning af den til det overkommelige. Troen på viljens evne til at opfylde loven er således dens fangenskab. Og selve læren om LA konsoliderer menneskets trælbundethed ved at stimulere viljen til med flid at gøre lovgerninger til egen frelse, hvilket er at stimulere den til at synde.

Luthers antropologi viser sig at have afgørende indflydelse på forståelsen af viljesbegrebet. Redegørelsen for forskellen mellem Erasmus' og Luthers opfattelse af viljen beror således først og fremmest på forskellen på en psykologisk og teologisk anskuelse af mennesket. At Guds ånd ikke bor i mennesket betyder, at viljen hverken kan erkende eller ville det gode, fordi det ligger uden for dens rækkevidde både erkendelsesmæssigt og viljesmæssigt. Viljens *proclivitas ad malum* kan villjen end ikke erkende. Luther forkaster ikke viljesbegrebet som sådan, men benægtelsen af LA er erkendelsen af, at viljens handlinger *coram Deo* må betegnes som onde og derfor ikke frie. For Luther er der hermed ikke tale om en etisk betragtning af mennesket, som benægter evnen til moralske gode gerninger. Men han må hævde, at teologisk betragtet er alene det godt som er virket af Anden i mennesket. Opgøret med LA kan således siges at være opgøret med menneskets forestilling om sin egen autonomitet i enhver henseende. Derfor er det også åbenbart, at teologiens udsagn om LA siges fra bekendelsens position, idet den nemlig har erkendt og bekender ikke af sig selv at kunne erkende dette om sig, men alene er nået til erkendelse heraf, efter at troen på friheden er blevet den troende frataget. Den modsatte position, dvs. den frie viljes position må følgelig også erkende og bekende sin frihed så længe mennesket er overladt til sig selv. Positionerne er kontradiktoriske og det på en måde så ingen konstruktiv samtale i virkeligheden er mulig.

Luther benægter, at det naturlige menneske kan gøre noget, som disponerer det for nåden. Skal mennesket derfor have håb om frelse, er det andet af de to spørgsmål, som Luther erklærer for teologiens hovedspørgsmål, derfor af afgørende vigtighed. For uden en positiv besvarelse heraf, er mennesket uden håb. Kan Gud frelse mennesket? spør-

ger Luther i lyset af, at mennesket ikke selv er i stand til det. Det er i svaret på dette spørgsmål gudsbegrebet besvares for Luther. Kan Gud ikke frelse, er han ikke Gud. Da skriften ikke har ladet os i tvivl om dette, kan spørgsmålet besvares klart. Gud har i sit ord givet løfte om at ville frelse, og Han har åbenbaret, at Han kan. Erasmus' reduktion af Guds vilje til en vilje, der alene vil det, mennesket beslutter sig for, har intet at gøre med skriftens tale om Guds vilje. Heri beskrives Guds vilje tvært imod som en vilje, der virker alt i alle og ikke kan modstås af nogen anden magt. Løftet til det menneske, som ikke kan frelse sig selv, er derfor ikke blot ønsketænkning, men troværdigt. For det gudsoprørske menneske betyder det, at dets hensigt om at frelse sig selv ved sin viljesindsats, hvormed løftet om, at Gud selv vil frelse foragtes, står imod af en stærkere vilje. Over for denne vilje kan end ikke Satan, der har det naturlige menneske i sin magt, stille noget op. Hvem Gud vil frelse, frelser han. Hvem han ikke vil frelse, kan intet ændre derved.

På anklagen mod Gud for at være uretfærdig og ond svarer Luther, at det må ratio naturligtvis mene, men troen, som har erfaret Guds godhed, kender nok anklagen fra sig selv, men dømmer anderledes og forventer, at eskaton vil bringe svaret på det, som fornuften ikke kan gennemskue. Da Gud imidlertid har ladet sin vilje åbenbare som en vilje, der både frelser og fordømmer, må denne sandhed fastholdes af teologien. Over for den naturlige vilje, som tror sig sikker i sin bestræbelse på at vinde frelsen ved sin ihærdighed, er det teologiens opgave at forkynde Guds altbestemmende vilje for at føre den til at erkende sin egen magtesløshed.

Guds prædestinatoriske vilje og Hans magt til at frelse er ikke holdt skjult, for Han kom selv til os i menneskeskikkelse. Som *Deus revelatus/prædicatus* forkyndte han og forkyndes det nu, at Gud selv vil frelse, idet han selv ville lide og overvinde døden og således fjerne den. Luther anvender således distinktionen mellem *Deus revelatus* og *Deus absconditus* til at forkynde frelsen i Kristus, idet han leder blikket bort fra Guds frygtindgydende og utilnærmelige vilje til det sted, hvor Gud møder os med sin barmhjertighed *sub contraria specie* i Kristus på korset. Uden for Kristus erkender Luther imidlertid, at mennesket alene står over for den forfærdende majestæt, hvor der ingen gudserkendelse eller frelse gives.

Viljens trålbundethed i sin bortvendthed fra Gud viser sig i dens forhold til den skjulte Gud, dvs. Gud som han er kommet til os. Den retfærdighed, som evangeliet forkynder, at han vil tilregne os som

gave, foragter det naturlige menneske hårdnakket, idet det hævder, at dets egen indsats har afgørende betydning for dets frelse. At netop dette er trældom under loven, synden, Satan og Gud forstår mennesket ikke. Den tillægger nemlig sig selv magten til at skabe sin egen virkelighed, skønt den som skabning uden Guds ånd er sat ind i Guds virkelighed og som sådan eksklusivt anvist på Gud i alt.

Forkorteselsliste

Til titler i litteraturlisten er der i noterne henvist efter følgende princip: Hvor en forfatter er præsenteret med en titel anføres blot forfatternavnet. Hvor, en forfatter er præsenteret med flere titler, anføres forfatternavn og de første ord i titlen.

AE:	Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami. Oxford.
AS:	Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften. Udgivet af W. Welzig. Darmstadt.
Cl:	Luthers Werke in Auswahl. Udgivet af O. Clemen. Berlin.
Diatribes:	De libero arbitrio Diatribe sive collatio.
Dla.:	Idem.
Dsa.:	De servo arbitrio.
LA:	Liberum arbitrium.
SA:	Servum arbitrium.
WA:	D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar
WA Br.:	D. Martin Luthers Briefwechsel. Weimar.

LITTERATURLISTE

Kilder:

- Erasmus af Rotterdam: *Enchiridion militis christiani*, 1519.
 Ausgewählte Schriften (Wel) I. Darmstadt 1968, 58-70;
 80-82; 88; 104-106; 108-112; 116; 122-130; 138-144; 148-
 154; 168-170; 182; 190-196; 222; 238-246; 274; 302; 306. 44
Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologi-
am, 1519. Wel III. Darmstadt 1967, 124-128; 152-154; 202;
 218-222; 234; 284-288; 300; 360; 402-404; 422; 454; 462-464;
 472. 31
De libero arbitrio diatribe sive collatio. Wel IV. Darmstadt
 1969, 2-194. 97
Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami (AE) II-VI. Oxford
 1913ff, AE II: 501. AE III: 711, 140f; 872, 409f, 11-21; 910,
 468, 22f; 938, 527, 1-13; 939, 529-532, 44-134; 947, 540, 33-37; 967,
 589f, 68-104; 983, 609, 8-16. AE IV: 1033, 106f, 253-267; 1102,
 261, 12-16; 1113, 287, 15-36; 1139, 337, 86-89; 1141, 339f; 1143,
 344-346; 1165, 394, 1-15; 1166, 398-400, 53-71, 89-108; 1167,
 402-411, 92-459; 1186, 444f; 1195, 460f, 62-73; 1202, 486-493;
 1203, 494; 1228, 567f. AE V: 1275, 48-50; 1290, 74, 37f; 1352,
 258-260, 42-146; 1383, 330; 1384, 327, 1-58; 1408, 381, 21-23;
 1415, 392f, 28-73; 1419, 400; 1445, 451-453; 1500, 454-455.
 AE VI: 1688, 306f. 46
 Luther, Martin: *Vorlesung über den Römerbrief*, 1515-1516. D.
 Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA) 56.
 Weimar 1938, 3, 6-14; 4, 11f; 159, 1-161, 24; 171, 26-173, 18; 176,
 14-177, 33; 179, 26-184, 18; 197, 6-199, 4; 200, 6-203, 16; 207,
 20-208, 10; 216, 3-219, 11; 133, 20-33; 234, 10-238, 2; 254, 18-
 255, 19; 267, 29-268, 25; 271, 1-277, 3; 287, 15-24; 289, 1-32;
 298, 21-300, 8; 308, 4-24; 312, 1-314, 18; 334, 1-336, 17; 336, 24-
 338, 4; 344, 23-346, 8; 353, 11-357, 26; 358, 24-363, 7; 372, 26-
 373, 21; 381, 12-388, 35; 394, 27-395, 7; 398, 9-404, 19; 500, 14-
 504, 7. 68
Contra scholasticam theologiam, 1517. Luthers Werke in
 Auswahl (Cl) V. Berlin 1955, 320-326. 7
Disputatio Heidelbergae habita, 1518. Cl V, 377-404. 28
Assertio omnium artikulorum M. Lutheri per bullam Leonis
X. novissimam damnatorum, 1520. Art. 31, 32, 35, 36. WA 7.
 Weimar 1897, 136, 20-139, 12; 141, 26-149, 7. 10

De servo arbitrio, 1525. Cl III. Berlin 1950, 94-293.	200
D. Martin Luthers Briefwechsel (WABr) I-III. Weimar 1930ff, WABr I: 19,50; 27,70-71; 35,90; 116,260f; 163,361-363; 179, 404; 189,433,5; 242,619,14-17. WABr II: 265,62,11-15; 284, 98,6; 321,156-158; 353,217-218; 429,387f,1-25; 490,527,22- 28; 499,544f. WABr III: 596,50,18-29; 626,96f; 661,158f; 729, 270f; 730,272; 741,287; 789,368,29-32; 797,386f,207-251; 823,428,6f; 829,439,10; 927,583,14-17; 940,599,4f.	24

Litteratur:

Beisser, F.: Claritas scripturae bei Martin Luther. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 18. Göttingen 1966.	190
Bring, R.: Erasmus av Rotterdam och hans förhållande till Luthers reformation og Diskussionen om förhållandet mellan den fria viljan och nåden. En idéhistorisk skiss. I: Kris- tendomstolkningar. Lund 1950, 170-282.	113
Flitner, A.: Erasmus im Urteil seiner Nachwelt. Tübingen 1952, 10-17.	8
Grane, L.: Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theolo- giam 1517. Acta theologica Danica 4. København 1962, 263- 385.	123
Grane, L.: Evangeliet for folket. Drøm og virkelighed i Martin Luthers liv. København 1983, 185-206.	22
Grane, L.: Modus Loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518). Acta theologica Dani- ca 12. Leiden 1975, 115-126.	12
Grane, L.: Protest og konsekvens i Martin Luthers tænkning indtil 1525. København 1968, 198-217.	20
Hermann, R.: Die Lehre vom Willen. I: Luthers Theologie. Gesam- melte und nachgelassene Werke I. Göttingen 1967, 145-168.	34
Hermann, R.: Von der Klarheit der Heiligen Schrift. Untersuchen- gen und Erörterungen über Luthers Lehre von der Schrift in "De servo arbitrio" (1958). I: Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums. Gesammelte und nachgelassene Werke II. Göttingen 1981, 170-255.	86
Hermann, R.: Zu Luthers Lehre vom unfreien Willen (1931) I: Stu- dien zur Theologie Luthers und des Luthertums. Gesammelte und nachgelassene Werke II, 88-97.	10
Holeczek, H.: Erasmus' Stellung zur Reformation: Studia Humani- tatis und Kirchenreform. I: Renaissance Reformation, Gegen-	

sätze und Gemeinsamkeiten. Wolfenbüttel 1984, 131-154.	24
Holeczek, H.: Die Haltung des Erasmus zu Luther nach den Scheitern seiner Vermittlungspolitik 1520/21. I: Archiv für Reformationgeschichte 64, 1973, 85-112.	28
Huizinga, J.: Europäischer Humanismus: Erasmus. Hamburg 1958, 89-149.	61
Hägglund, B.: De Homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition. Lund 1959, 103-128; 164-181.	44
Hägglund, B.: Die Frage der Willensfreiheit in der Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther. I: Renaissance Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten. Wolfenbüttel 1984, 181-195.	15
Iwand, H. J.: Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens (1957). I: Um der rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze. Theologische Bücherei 9. München 1959, 247-268.	22
Iwand, H. J.: Studien zum Problem des unfreien Willens (1930). I: Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze. Theologische Bücherei 9. München 1959, 31-61.	31
Jüngel, E.: Quae supra nos, nihil ad nos. Ein Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott - im Anschluss an Luther interpretiert. I: Evangelische Theologie 32, 1972, 197-240.	44
Kohls, E.-W.: Luther oder Erasmus. Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus I-II. Basel 1972-1978, I: 1-179. II: 1-88; 130-193.	333
Lohse, B.: Luther und Erasmus. I: Lutherdeutung heute. Göttingen 1968, 47-60.	14
Lohse, B.: Marginalien zum Streit zwischen Erasmus und Luther. I: Luther 46, 1975, 5-24.	20
Maurer, W.: Offenbarung und Skepsis. Ein Thema aus der Streit zwischen Luther und Erasmus. I: Kirche und Geschichte 2. Beiträge zu Grundsatzfragen und zur Frömmigkeitgeschichte. Göttingen 1970, 366-402.	37
McSorley, H. J.: Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition. I: Beiträge zur ökumenischen Theologie 1. München 1967, 206-340.	135
Mostert, W.: Scriptura sacra sui ipsius interpres. Bemerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift durch Luther. I: Luther Jahrbuch 46, 1979, 60-96.	37
Pedersen, E. T.: Luther som skriftfortolker. En studie i Luthers skriftsyn, hermeneutik og ekseges. København 1959, 76-92; 346-356.	28

Pesch, O. M.: Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther. I: Catholica 17, 1963, 197-244.	48
Prenter, R.: Luther als Theologe. I: Luther und die Theologie der Gegenwart. Referate und Berichte des Fünften internationalen Kongresses für Lutherforschung (udg. L. Grane og B. Lohse).Göttingen 1980, 112-124.	13
Schwartswäller, K.: Sibboleth. Die Interpretation von Luthers Schrift De serve arbitrio seit Theodosius Harnack. Ein systematisch-kritischer Überblick. Theologische Existenz heute 153. München 1969.	116
Schwartswäller, K.: Theologia crucis. Luthers Lehre von Prädestination nach De servo arbitrio, 1525. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 10/39.	216
Spitz, L. W.: The Religious Renaissance of the German Humanists. Cambridge/Massachusetts 1963, 197-266.	70
Tracy, J.: The Growth og a Mind. Geneve 1972.	258
Wolf, E.: Über "Klarheit der Hl. Schrift" nach Luthers "De servo arbitrio. I: Theologische Literaturzeitung 92, 1967, 721-730.	10
Zickendraht, K.: Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit. Leipzig 1909.	201
I alt	2978 s