

”Hvorledes forstår Luther i *De Servo Arbitrio* pdes. menneskets vilje og ansvar og pdes. Guds udvælgelse og nåde i forbindelse med menneskets frelse eller fortabelse, og hvorledes spiller hans sondring mellem den åbenbarede og skjulte Gud i den forbindelse ind?”

- Af Filip Torp Kildeholm

Aarhus Universitet foråret 2013

Indholdsfortegnelse

Abbreviationer	2
Indledning.....	3
Kort om De Servo Arbitrio (1525)	3
1. Menneskets vilje og ansvar i forbindelse med dets frelse eller fortabelse.....	4
1.1. Menneskets vilje og syndefaldet.....	5
1.2. Menneskets vilje bundet til synden og underlagt Satans herredømme.....	5
1.3. Mennesket som ansvarligt	8
2. Guds udvælgelse og nåde i forbindelse med menneskets frelse og fortabelse.	9
2.1. Guds nåde	9
2.1.1. <i>Nåden som Guds suveræne indgriben</i>	10
2.1.2. <i>Nåden i lyset af en ret sondring mellem lov og evangelium</i>	12
2.1.3. <i>Nåden afspejler Guds almagt</i>	13
2.2. Guds udvælgelse.....	14
2.2.1. <i>Guds alviden og almagt fordrer den nødvendighed, der begrundes</i> <i>udvælgelsen</i>	15
3. Sondring mellem den åbenbarede og skjulte Gud.....	17
3.1. Den skjulte og åbenbarede Gud som forklaring på <i>opus alienum Dei</i>	18
3.2. Den skjulte og åbenbarede Gud som forklaring på <i>Guds vilje</i>	19
3.3. Kritiske bemærkninger	20
3.3.1. <i>To guder?</i>	20
3.3.2. <i>To frelsesteologiske niveauer</i>	21
Konklusion	22
Litteraturliste.....	24

Abbreviationer

LSU:	Luthers skrifter i udvalg. Bind V. Om den trælbundne vilje
W:	Weimarer Ausgabe, bd. 18 – <i>de servo arbitrio</i>
ESBT:	En sermon om beredelsen til at dø

Indledning

Hos Luther er der en nøje sammenhæng mellem antropologi og soteriologi, forstået på den måde, at først, når man har redegjort for den tilstand mennesket befinder sig i efter syndefaldet, kan man rettelig forstå den baggrund, på hvilken Gud griber ind, frelser, er nådig og udvælger mennesket. Menneskets tilstand begrunder med andre ord, *hvorfor* Gud må gribe ind, hvis mennesket skal frelses. Men når Gud griber ind og frelser mennesket, så står udvælgelsens og nådens væsen som den bagvedliggende årsag. Derfor vil vi først se på, hvorledes Luthers syn er på mennesket – dvs. menneskets vilje og ansvar i forbindelse med frelsen – for derefter at kunne redegøre for Luthers tale om Guds udvælgelse og nåde.

Som vi skal se i det nedenstående, er spørgsmålet om menneskets vilje i forhold til frelsen ikke blot et spørgsmål om viljens beskaffenhed. For når det for Luther bliver så afgørende at redegøre for, hvad mennesket i kraft af sin egen vilje formår i forhold til frelsen, så er det fordi, at netop svaret på dette definerer, hvorledes man forstår: lov og evangelium, nåde, synd og retfærdiggørelsen, Guds væsen, og soteriologi. Derfor er det et spørgsmål, der berører selve grundstenene i Luthers teologi.

Kort om De Servo Arbitrio (1525)

Hensigten med *De servo arbitrio*¹ er at undersøge, "hvad den frie menneskevilje kan præstere aktivt, og hvad den er henvist til at modtage passivt: Hvilket forhold er der mellem den og Guds nåde?"² (LSU 42; 614W). Allerede i skriftets titel, *de servo arbitrio*³, antyder Luther sit eget svar på dette spørgsmål, idet menneskets vilje betegnes som *trælbunden (arbitrio)*. Dermed antyder allerede skriftets titel den polemiske brod, der er rettet mod Erasmus af Rotterdam mod hvem, skriftet er fremkommet som en direkte respons imod. Erasmus havde i 1524 skrevet *De libero arbitrio diatribe sive collatio* (Kolb, 12), i hvilken han plæderede for, at mennesket har en grad af fri vilje, når det gælder frelsesspørgsmålet. I dette er Luther, som allerede nævnt, fundamentalt uenig

¹ Det findes ikke nogen direkte oversættelse af *arbitrium* til dansk. Ordet kan på klassisk latin betyde: "et frit valg mellem to eller flere givne muligheder; et subjektivt skøn" (Oversætterens forord i LSU s. 14). *Arbitrium* består af to andre bestanddele, der kan kaste lys ind over betydning, nemlig: ratio og voluntas, som har med fornuften og viljebegrebet at gøre. (ibid s. 14).

² I gennem min opgave har jeg for læsevenlighedens skyld valgt at bringe citaterne fra *De Servo Arbitrio* fra den danske oversættelse, Luthers Skifter i Udvalg, *Om den trælbundne vilje*. Jeg vil dog, hvor den danske tekst afviger fra den latinske, eller hvor den latinske indeholder nuancer, den danske udgave ikke har med, gøre brug af den latinske tekst. Ligeledes vil jeg fremhæve nogle af de centrale latinske begreber.

³ Luther henter udtrykket *servum arbitrium* fra Augustin, der ligeledes taler om en trælbunden vilje. Dermed signalerer Luther også, at han ønsker at forsvare kirkefaderen Augustins dogme om synd og nåde (Lohse, s. 263; jf. LSU s. 127).

med Erasmus. Ja, "kristendommens sandhed er på spil i mange menneskers hjerter" (LSU 24; 602W) i netop dette spørgsmål.

Inden vi ser nærmere på dette, er det vigtigt at notere sig Luthers bibelsyn i skriftet, da det begrunder den metodiske tilgang, Luther har til emnet. Luther har en grundlæggende tillid til, at hele Skriften er Guds Ord (LSU 34; 607W); som er åbenbaret for os mennesker, så vi kan få "kundskab om *alle* de ting, der står i Bibelen" (LSU 33; 606W). Dog sådan forstået, at den klarhed skriften har objektivt, først bliver til subjektiv klarhed for det menneske, der ved Åndens hjælp får åbnet skriften (LSU 36; 609W, jf. Lohse, 165). For Luther er det helt afgørende, at man ikke kan gå uden om skriften, og opnå en klarhed i spørgsmål, som skriften ikke giver klarhed i (jf. LSU 165f; 684fW). Derfor vil der for Luther heller ikke være noget odiøst i et udsagn om Gud, der menneskeligt set virker urimeligt og fornuftstridigt, da udsagn om Gud fuldt og helt skal understøttes af skriften. Når dette skal nævnes, så er det også for at pointere, at de bibelske udsagn for Luther ikke mister deres gyldighed, selvom de umiddelbart kan virke fornuftsstridende eller paradoksale (LSU 69; 631W).

1. Menneskets vilje og ansvar i forbindelse med dets frelse eller fortabelse

Som titlen på Luthers skrift mod Erasmus også antyder, så har mennesket ikke en fri (*liberum*), men en trælunden (*servus*) vilje. Dermed ikke sagt, at mennesket i enhver henseende har en bunden vilje, der ikke kan gøre noget godt i sig selv, da Luther anerkender, at mennesket på det horisontale plan er sat til at være herre over "det skabte, der står lavere end ham selv, og over for det har han ret og kan frit selv skønne, hvad han vil gøre med det, så det føjer sig og udfører, hvad han vil" (LSU 360f, 781W). Men mennesket kan ikke på det vertikale plan ved sin vilje nå frem til en retfærdighed *coram Deo* (ibid), og det er netop her, stridsspørgsmålet mellem Luther og Erasmus befinder sig. Luthers standpunkt er derfor følgende: "at 'Menneskeviljen (*Liberum arbitrium*) er fri!' er lodret løgn" (LSU 25, 602W).

Vi vil i det følgende se nærmere på, hvori denne bundethed består, hvorledes den er opstået, og hvorledes dette spiller ind på menneskets vilje og ansvar i forbindelse med frelsen og fortabelsen⁴.

⁴ Luther udtaler sig ikke ligeså eksplicit om Helvede som eks. Augustin (se eks. Om Guds stad s. 920ff), der kommer med præcise beskrivelser af Helvedets beskaffenhed. Det betyder ikke, at Helvede for Luther ikke er et lokaliserbart sted efter døden, hvor mennesket oplever lidelse. Men mens Helvede hos Augustin er en pine, der kommer udefra, har Luther et aspekt mere med, nemlig at også "forventningen om straf og pine" er et Helvede. Dermed er pinen også noget, der

1.1. Menneskets vilje og syndefaldet

Det er et hovedanliggende for Luther i de *servo arbitrio* at afvise den tanke, "at vi har virksomme kræfter i os; at vi kan stige opad, når vi anstrænger os af alle kræfter (*totis uiribus enitmur*); at Guds barmhjertighed ligger i luften" (LSU 39; 611W). Denne manglende tilstrækkelighed til at søge Gud har sin rod i menneskets syndighed (MacKenzie 2005, 386), som igen har sin rod i syndefaldet: "Eftersom vi mennesker, på grund af een stamfaders, Adams, enkeltstående forseelse (*unico delicto*), allesammen er inde under synden og fortabelsen (*peccato et damnatione*), hvordan kan vi så give os i kast med noget som helst, der ikke klæber synd og fortabelse ved?" (LSU 343; 773W). Her bemærker vi, at synden er et fremmedlegeme i Guds skaberværk (jf Kolb, 56), og at den har sin oprindelse i Adams ene fald, så at dette ene fald bliver årsag til menneskets væren og eksistens "under synden og fortabelsen". Dette udspecificeres yderligere i Luthers tale om, at Adams synd går "i arv til os" (*originale peccatum*) mennesker "derved, at vi bliver født i verden", så at den "forhindrer den frie selvbestemmelse" "til noget som helst andet end at vælge synden og fortabelsen" (LSU 343, 773W). Hvorledes synden videreføres fra generation til generation giver der ikke nogen videre forklaring på⁵, da pointen for Luther er at forklare *implikationerne* af syndefaldet, nemlig: at alle mennesker har mistet evnen til at *ville* Gud.

Når Luther radikaliserer syndens gennemgribende karakter efter syndefaldet, så er det for at understrege, at synden influerer og perverterer *alle* aspekter af den menneskelige eksistens og ageren, så at mennesket i hele dets væren står vendt mod Gud, og ikke har den fornødne vilje til at søge ham. Ja, viljen retter sig mod at *fravælge* Gud ved i stedet at vælge "synden og fortabelsen". Dermed afviser han også Erasmus, der argumenterede for, at mennesket efter syndefaldet stadig besidder en fornuft og en vilje, der kan stræbe efter det gode (MacKenzie, 388), da også disse er inficeret af synden.

1.2. Menneskets vilje bundet til synden og underlagt Satans herredømme

Når mennesket efter syndefaldet er afskåret fra at søge Gud, så ligger en del af forklaringen i Luthers syndsforståelse. Synd er ikke blot enkelthandlinger, mennesket gør, men er en grundindstilling i menneskets hjerte og et fjendskab mod Gud, hvor det "intet kendskab har til Gud";

kommer indefra, ligesom Helvede kan blive noget dennesidigt *inden døden* (Værge s. 111f). Her i opgaven vil forståelsen af frelse og fortabelse dog i udgangspunktet være en henvisning tilværelsen *efter døden*.

⁵ Her knytter Luther til ved Augustin, der ligesom Luther så Adams fald som årsag til syndens iboen i hele menneskeslægten (Om Guds stad s. 919), idet hans fald blev skyld i, at "hele menneskeslægtens masse [blev] fordømt". Augustin forsøger dog, i modsætning til Luther, at begrunde, hvorledes denne "første-synd" bringes i arv til hele menneskeheden, ved at henvise til faldets karakter. For "jo mere mennesket havde sin glæde i Gud [i Edens Have], desto større gudløshed var det at forlade Gud (Om Guds Stad s. 917).

"nærer ringeagt for Gud"; "har sin opmærksomhed rettet mod det onde og er ubrugeligt til det gode" (LSU 318; 761f W); ikke "frygter Gud" og dermed i "alle de dele, de består af – og allermest med de såkaldte ædleste dele [fornuften og viljen] – i deres hovmod agter Gud ringe" (LSU 318).

Luther knytter her til ved Augustins lære om syndens gennemgribende karakter og viljens bundethed efter syndefaldet: "After the fall, however, a more abundant exercise of God's mercy was required, because the will itself had to be freed *from bondage* in which it was held *by sin and death*" (Enchiridion s. 271 – min kursivering. Se også LSU 91; 644W).

Dog er der en lille distinktion mellem Augustin og Luther, når vi ser på tilstanden inden syndefaldet. Augustin betoner nemlig, at mennesket i Edens Have besad en fri vilje til enten at handle godt eller ondt, og at det var det frie menneskes viljesbeslutning, der medførte det første fald, og dermed medførte, at hele menneskeslægten blev underlagt synden og døden. Dermed får den frie vilje inden syndefaldet hos Augustin den virkning, at den betoner faldet, som menneskets frie valg.

Luther plæderer derimod *ikke* for en fri vilje hos mennesket *før* faldet (Holm, 130). I stedet betoner han, at intet sker uden om Guds almagt, hvilket derfor også medfører, at syndefaldet kunne være undgået, hvis Gud havde villet det: "Hvorfor lod [Gud] Adam falde ved syndefaldet, og hvorfor lagde Han i os allesammen en grund, der er smittet (*infectos*) af den samme syndighed, når Han godt kunne have (*potuisset*) frelst Adam og have skabt os af et andet stof?" (LSU 220; 712W). Til dette findes der ikke nogen "forstandsmæssig årsagsforklaring", siger Luther, fordi Skaberens vilje ikke, i modsætning til mennesket, ikke har en "forudsigelig udfoldelse at rette sig efter" (LSU 220, 712W). Dette efterlader os med et paradoks, for betyder det ikke, at Gud bliver ansvarlig for syndefaldet (jf. MacKenzie 394)? Det vil være at gå for vidt at tillægge Luther en sådan påstand. Alligevel kommer han tæt på denne konklusion, når han i en beskrivelse af Adam fra *før* faldet skriver: "til trods for *Helligåndens nærhed* var denne mand [Adam] med sin unge nye viljekraft *ikke i stand til at ville det gode (nova uoluntate non potuit uelle bonum)*, der var stillet ham for øje helt fra nyt af – det vil sige, han var ikke i stand til at sætte sin vilje ind på lydighed, *fordi Helligånden ikke føjede den ind i ham (quia spiritus illam non addebat)*" (LSU 147 – mine kursiveringer; 675W). Mens Augustin altså begrundet syndefaldet på baggrund af menneskets frie vilje, så begrundet Luther syndefaldet ud fra Helligåndens manglende tilstedeværelse i mennesket, og dermed bliver Gud den, der ikke gav mennesket, hvad det havde brug for til at afværge syndefaldet (jf. MacKenzie 395). Dette gør ikke partout Gud ansvarlig for syndefaldet, men i så fald, forbliver det i det skjulte, hvorfor Gud lod noget ske, der kunne være undgået. Pointen for Luther er helt at afvise menneskets frie vilje – også *før* syndefaldet (contra Augustin) – for i stedet at betone Guds suveræne almagt. Derfor må Luther også afvise et hvert udsagn, der inddrager menneskets frie vilje i frelsesprocessen, for det vil gøre det muligt for mennesket at vælge noget

andet, end hvad, der er den almægtige Guds vilje. Derfor er fri vilje i absolut forstand ene og alene en egenskab, Gud besidder (Holm, 132f), for hvis mennesket blot besad en smule fri vilje, ville det kompromittere Guds almagt (Forde, 48; jf. også Jenson, 248).

Dermed har vi også bevæget os frem til en vigtig præcisering af Luthers forståelse af menneskets vilje, idet viljen hos mennesket ikke retter sig *mod valget* mellem det *gode og det onde*, for viljen har intet at gøre med "viljestyrkens mægtige evne" (liberum arb. est uis uoluntatis) til "at sige ja og nej til Guds ord og Guds gerning" (LSU 124; 664W). Rettere har menneskets vilje med en *orientering* og *retning* at gøre, hvor viljen strækker sig mod et bestemt mål (LSU 134; 669 W), der er udstykket af en af de to magter, og som derfor bestemmer hvilke valg, mennesket med sin bundne vilje med "nødvendighed" træffer (Forde, s. 54f).

Menneskeviljen er ifølge Luther at sammenligne med et trækdyr, hvor *enten* Gud eller Satan er kusk. "[I] tilfælde af, at det er Gud, der er kusk, går dets vilje og dets gang i den retning, Gud vil (*uult Deus*). (...) Hvis kusken er Satan, går menneskets vilje og dets gang i den retning, Satan vil" (LSU 78; 635 W). Mennesket kan ikke vælge hvem af de to, der skal være dets kusk, da "det er kuskene selv, der ligger i kamp med hinanden om erhvervelsen af mennesket og herredømmet over det" (LSU 78; 635W).⁶

Det medfører også for mennesket, at når det er underlagt Satans herredømme, så kan det ikke gøre andet, end at sige *nej* til alt det, der har med Gud at gøre, og netop heri består dets bundethed (Forde, 50). Bundetheden er en afskårethed fra Gud, men samtidig en bundethed, hvor det er bundet af Satans og syndens herredømme og vilje.

Dog er der ikke tale om en bundethed, hvor mennesket *tvinges* til at gøre noget, der er imod dets vilje, for da var det "ikke vilje; for tvang betyder snarere – om jeg så må sige 'u-vilje'" (*Noluntas*) (LSU 78, 635W). Derimod er der tale om, at mennesket er underlagt en "nødvendighed" (*necessitas*)⁷, som er en fast og uforanderlig "lovæssighed", som bestemmer "Alt hvad vi mennesker foretager os" (jf. Luthers citat af Augustin (LSU 75; 634W), og hvor mennesket gør det "onde af egen drift og tilmed positivt gerne vil gøre det! (*sponte et libenti uoluntate facit*) og denne drift eller aktive handlingsvilje kan han ikke ved hjælp af egen indsigt give slip på, holde i tømme eller lave om. Tværtimod fortsætter han i samme retning med at ville sig eget" (LSU 76; 634W)

Dermed ikke sagt, at menneskets vilje ikke kan ændres, men det må komme udefra fra Gud, hvilket vi vil vende tilbage til. Men selvom mennesket bliver kristent bliver vilje ikke dermed bliver fri, da den da er bundet til Gud (Klann, 259).

⁶ Dog er der ikke tale om en ultimativ dualisme mellem Satan og Gud, da også Satan kan bruges som et redskab af Gud (Parker, 218).

⁷ Se også Augustins Enchiridion s. 270 om Guds vilje, der med *nødvendighed* sker.

1.3. Mennesket som ansvarligt

Som vi har set ovenfor, kan mennesket på grund af sin trældom ikke med sin vilje stræbe efter frelsen. Det betyder også, at initiativet til menneskets frelse ligger hos Gud. Men det ligger ifølge Luther også i selve frelsens væsen, at mennesket intet kan eller skal gøre for at blive frelst, fordi frelsen netop sker af Guds nåde alene (LSU 39; 611W), hvorfor mennesket ikke kan gøres ansvarlig for sin frelse.

Det bliver dog straks mere vanskeligt at placere et ansvar, når det gælder menneskets fortabelse, for er det Gud eller mennesket, der er ansvarlig for denne?

Som vi har set, står ethvert menneske i sig selv pga. dets bundethed til synden og Satan som uretfærdig over for Gud, og det kan dermed ikke undgå Guds vrede og dom (LSU 310; 758 W). Luther taler derfor heller ikke her om, at mennesket er uskyldigt, når det rammes af Guds vrede. Nej, tværtimod er alle mennesker "skyldige til Guds vrede" (LSU 310, 758W)⁸. Som skabt af Gud skylder mennesket at frygte, stole på Gud og gøre hans vilje, og netop dette er mennesket siden syndefaldet skyldig i *ikke* at gøre, og derfor er mennesket også ansvarligt for dets egen fortabelse (Kolb, 56).

Men hvis Guds almagt består deri, at han "både beslutter og bevirker (proponit et facit) alting i kraft af Hans uforanderlige og evige, usvigelige vilje" (LSU 45; 615W), er det så ikke Gud - frem for mennesket - der er ansvarlig for det onde, der bevirker fortabelsen? Luther fastholder, at da det er Gud, "der sætter alting i gang og driver det hele, så sætter Han også handlinger i gang i Satan og den gudløse (...). Men i dem tager de handlinger, Han sætter i gang, skikkelse efter deres natur, sådan som de nu er indrettet, og sådan som Gud forefandt dem; det betyder, at da de er bagvendte og onde, og de så bliver revet med af den igangsættende energi i den guddommelige almagt (motu illo diuinae omnipotentiae), så gør de ikke andet end bagvendte og onde handlinger" (LSU 213; 709W). Det er med andre ord den almægtige Gud, der gør det muligt for både Satan og den gudløse overhovedet at gøre noget, men på grund af den skrøbelige og (efter syndefaldet) syndige natur, der ikke vil Gud, bliver det, mennesket (og Satan) gør, altid af det onde (LSU 214f; 709W). Dermed kan Luther fastholde, at det for Gud "er en umulighed ... at handle ondt – til trods for, at Han lader noget ondt ske", hvilket netop skyldes, at "Hans redskaber er onde" (LSU 214; 710W).

Med dette vil Luther altså fastholde, at mennesket og Satan alene er ansvarlige for synden, samtidigt med at Guds almagt og vilje fastholdes. Dette gør derfor ikke Gud ansvarlig for menneskets fortabelse, idet fortabelsen er en konsekvens af menneskets fjendskab mod Gud, men det gør ham ansvarlig for, at mennesket *ikke* frelses, da menneskets "evige salighed ... [ligger]

⁸ Jf. Augustin, som kan tale om, at når Gud frelser et menneske, så ser vi hans nåde. Men når Gud straffer, så ser vi "den retfærdige hævn" (Om Guds stad s. 917).

uden for vore kræfters og kloge beregningers rækkevidde og alene afhænger af Guds indgriben" (solius opere Dei)(LSU 76; 634W). Vi vil derfor nu se nærmere på Guds nåde og Guds udvælgelse.

2. Guds udvælgelse og nåde i forbindelse med menneskets frelse eller fortabelse.

Som vi har været inde på, er Luthers anliggende ikke blot at redegøre for, at menneskeviljen og "fromhedslivet ikke skal tjene til at påvirke Gud" (Værge, 108), men at vise, at bestemmelsen af den trælboundne viljes væsen indvirker på, hvordan vi kan og må forstå Guds udvælgelse og nåde. Kun ved at forstå menneskeviljen i absolut forstand som bundet til synden og Satan, kan vi tale om Guds nåde og udvælgelse i absolut forstand. Ved at forstå nåden absolut uden menneskelig indvirkning kan Guds fuldkomne barmhjertighed og kærlighed fastholdes, og ved at forstå udvælgelsen absolut uden menneskets indvirkning, kan Guds almagt opretholdes. Dermed bliver definitionen af viljen en lakmusprøve på, hvorledes vi forstår Gud væsen, som den kommer til udtryk i hans nåde og udvælgelse.

2.1. Guds nåde

Som allerede nævnt, stod diskussionen mellem Luther og Erasmus i forståelsen af sammenhængen mellem nåden og viljen. Erasmus argumenterer her ikke for en fuldstændig fri vilje, men forstod viljen, som "den evne i den menneskelige vilje, ved hjælp af hvilken mennesket kan vende sig mod det, som fører til evig frelse, eller bortvende sig fra det" (Holm 2006, 130). Dette har sin baggrund i Erasmus' syn på mennesket, idet han forstod mennesket som tredelt i: ånd, sjæl og kød. Ånden i mennesket tillader menneskets gode gerninger, mens kødet sænker mennesket ned i dets dyriske lyster og begær. I mellem disse to modsatrettede orienteringer i mennesket er sjælen, som er neutral, og derfor kan sænke mennesket ned på det enten det kødelige niveau eller ophæve det til det åndelige niveau. Det er ud fra denne opdeling af mennesket, at Erasmus mener, at mennesket besidder en grad af fri vilje, hvor det kan tilslutte sig enten den evige frelse eller vende sig bort fra den (Bayer, 187).

Vigtigt er det at understrege, at Erasmus ikke afviser nåden alene, da nåden altid er det bagvedliggende, når mennesket frelses (Holm, 131). Men nåden forstås alligevel på en anden

måde end hos Luther, da nåden tænkes sammen med menneskets vilje, så nåden motiverer og driver viljen til at tilslutte sig nåden. Dermed forstås viljen hos Erasmus aldrig løsrevet fra nåden, da "nåden som ubetinget førsteårsag altid er Guds ufortjente velgerning mod mennesker"(Holm, 131).

For Erasmus er det helt afgørende, at mennesket har en grad af fri vilje, for ellers fratages mennesket enhver ansvarlighed i frelsesspørgsmålet; det bliver nytteløst at formane et menneske til etiske handlinger, ligesom det vil betyde, at ondskaben måtte blive tilskrevet Gud (Bayer, 188).

I dette er Luther fundamentalt uenig, da mennesket ikke på nogen måde kan vende sig mod nåden, da det er bundet til synden. Men hvis mennesket ikke kan vende sig mod nåden, hvordan skal den da forstås i forhold til menneskets frelse, og hvordan vil Luther undgå at ende i de grøfter, Erasmus ville undgå?

2.1.1. Nåden som Guds suveræne indgriben

Nåden er ifølge Luther Guds suveræne og kærlige indgriben i menneskets eksistens (jf. LSU 73; 632W), hvor mennesket fuldstændigt passivt bliver genstand for Guds nåde. Dvs. mennesket skal ikke først tilslutte sig nåden med sin vilje, for at den bliver gældende, eller godkende, at Guds gerning sker i mennesket⁹. Nej, Guds gerning i mennesket er gennemgribende, dynamisk og uimodståelig, så den ikke overlader nogen plads til synergisme (Wicks, 19; Klug, 16). Det betyder dog ikke, at Gud retfærdiggør og giver mennesket nåden af tvang (Wicks, 19), for "hvis Gud virker i os, forvandles viljen, når den hører Guds Ånds blide, sagte stemme; atter en gang stræber den da med ren og ublandet lyst og af en tilbøjelighed, *som kommer indefra*. Og stadig uden at være i en *tvangssituation (non coacte)* bliver den ved med at ville og handle, sådan at den ikke af nogen optænkelige hindringer kan omskiftes til andet ... men den går videre fremad med at ville og have lyst til at elske det gode" (LSU 77; 634W). Nåden tvinger med andre ord ikke menneskets vilje, men befrier rettere den trældbundne vilje til frivilligt at *gøre* og *ville* det gode, fordi Ånden virker i mennesket (jf. LSU 78; 635W).

Når det for Luther ligeledes er vigtigt at afvise enhver synergisme, så er det fordi, at den frie vilje gør nåden billig (LSU 337; 770W), idet nåden da ikke gives uforskyldt på baggrund af Guds barmhjertighed og udvælgelse, men på baggrund af en "ærlig stræben" (*pusillo conatu*) i mennesket (LSU 353; 777W). Dermed bliver den frie vilje noget, mennesket "fortjener Guds nåde med" (ibid), så nåden bliver "af så ringe værdi, at man kan opnå den, overalt, i flæng, blot ved, at en hr. Hvem som helst viser en ussel lille bitte smule 'ærlig stræben'" (LSU 353; 777W).

⁹ Dette taler ikke blot imod Erasmus' standpunkt, men også Bernard af Clairvaux, som kan sige: "None but God can give it [grace], nothing but free choice receive it" (Clairvaux, 54)

Dette er helt afgørende for Luther at slå fast, for hvis mennesket ikke er bevidst omkring, at dets "frelse ligger helt og aldeles uden for rækkevidden af [dets] egne kræfter" (LSU 73; 632W), så er det i fare for at miste selve frelsen. For pointen for Luther er netop, at kun det menneske, "der har ydmyget sig, det vil sige dem, der er fortvivlede og har opgivet sig selv", og som ser, at de intet selv har at bidrage med i forhold til frelsen, kan modtage Guds løfte om tilgivelse (LSU 73; 632W). Hvis et menneske derfor bliver overbevist om, at det kan bidrage med blot en lille smule til dets frelse, så "ydmyger [mennesket] sig netop af den grund ikke over for Gud, men giver sig på forhånd i kast med at finde eller håbe på eller det mindste ønske sig et passende sted, en passende tid eller en gerning til engang omsider at nå frem til sin frelse med", hvorimod det menneske, der ved sig fuldkomment afhæng af Guds nåde "venter i tillid på, at Gud griber ind" (LSU 73; 632W). Dermed er det menneske, der nærer tillid til egne evner i forhold til frelsen i fare for at miste "løftet om Guds nåde" (LSU 74; 633W).

Det betyder dog ikke, at mennesket er udelukket fra at gøre det gode, for hvis nåden af Gud gennem Helligånden indgydes i et menneske, så får mennesket viljen til "at holde budene" (LSU 179; 691W), men da er da tale om en fremmed vilje, som kommer udefra fra Gud. Derfor er nåden ikke kun Guds tilsigelse af syndernes forladelse og menneskets retfærdiggørelse, men en fornyelse og genfødsel af mennesket ved Helligånden, hvor det i tro søger Gud; stræber efter at gøre hans vilje og lader syndens lyster dø i sig (Parker 1966, 219). Dermed er nåden ikke blot noget, der sker i Guds hjerte, men udvirker en fornyelse i menneskets hjerte: "så at vi med glæde vil (*uelimus*) og med glæde gør (*faciamus*) det, som Han vil" (*uelit*) (LSU 78; 635W). Derfor er både retfærdiggørelsen og helliggørelsen virket af nåden (Parker, 219).

Når Luther betoner nåden så radikalt, hænger det nøje sammen med hans retfærdiggørelseslære, som er den nådige handling, hvor Gud uden menneskelig indvirken skænker mennesket *sin* retfærdighed (Packer, 219). Men der ligger også for Luther en direkte modsætning mellem både at fastholde en grad af fri vilje og samtidigt Guds retfærdighed og nåde. For en fastholdelse af den frie vilje, opererer med en grad af fortjeneste, som er fremmed for nåden og retfærdiggørelsen, som en ufortjent tilsigelse af syndernes forladelse (LSU 338; 771W).

Det skal ligeledes understreges, at hvis Guds nådige indgriben i forbindelse med det enkelte menneskes frelse bliver billiget ved menneskets delagtighed i frelsen, så bliver også Guds nådige indgriben i forbindelse med hans inkarnatoriske og soteriologiske gerning i Kristi offerdød billiget, da en billigelse af nåden er en billigelse af Kristi død, da nåden jo udspringer af Kristi gerning (jf. LSU 329; 767W). For når mennesket, kan modtage Guds nåde, så skyldes det alene "den yndest, Kristus har hos Gud", og ikke ved en ærlig stræben i mennesket efter nåde (LSU 353; 777W). Dette vil nemlig ifølge Luther fejlagtigt gøre gerningerne til et betalings- eller forsoningsmiddel, der skal

behage Kristus, så han skænker mennesket nåden. Men betalingsmidlet er netop ikke gerningerne, men Kristi udgydte blod (LSU 354; 778W).

2.1.2. Nåden i lyset af en ret sondring mellem lov og evangelium

Problemet i Erasmus' *Diatriba* er for Luther, at Erasmus ikke sonderer ret "mellem røsten fra Loven og røsten fra Evangeliet", og derfor forfejler hele sit anliggende med at gøre rede for menneskeviljens evner og bestræbelser (LSU 157; 680W). For Luther er denne sondring ikke blot en teoretisk hermeneutisk sondring, der udspiller sig i en homiletisk situation, men helt afgørende for at forstå, hvorledes Gud virker *med* og *i* mennesket (Kolb, 45).

Derfor er det for Luther vigtigt at sondre mellem, hvad mennesket *bør* (*debeat*) opfylde, og hvad mennesket *kan* (*possit*) opfylde i oven (LSU 150, 677W). Problemet med hele menneskeslægten er nemlig ifølge Luther ikke blot, at den er bundet til synden og Satan, men at "den slet ikke véd af" denne bundethed (LSU 363; 782W), og derfor hverken *kan* eller *vil* gøre, hvad det bør. For "Satan ved nemlig godt, at han, hvis han, hvis mennesket kendte sin egen elendighed, ikke var i stand til at beholde en eneste under sit tyranni, fordi Gud umuligt kan lade være med at ynkes over stakler, der véd, det er det, og at komme dem til undsætning straks, når de skriger. ... Følgelig går Satans anstrengelser for at beholde menneskene i sit greb ud på, at de ikke må blive klar over deres situation som stakkels elendige væsner, men skal blive i den fordom, at de sagtens kan klare alt, hvad der bliver sagt til dem" (LSU 155; 679W).

Lovens funktion bliver derfor heller aldrig, at tilskynde mennesket til at overholde loven, for derigennem at skaffe sig retfærdighed, da meningen med loven "ikke at påvise et eller andet moralsk fortrin hos mennesket" men at "blotlægge for mennesket, hvor ynkværdig en stakkel det er" (LSU 155; 679W), ligesom den "belærer os og viser os, at i mennesket er der ingen mægtig kraft" (LSU 150; 677W).

Lovens funktion bliver med andre ord at give mennesket syndserkendelse; vise mennesket dets fortabthed; samt skabe en fortvivlelse i mennesket over synden og Guds vrede over synden (LSU 73; 632 W). Men netop, hvor loven har ydmyget og knust menneskets tro på selv at kunne yde noget i forhold til frelsen, bliver der plads til evangeliet. Derfor er lovens overordnede opgave heller ikke blot at lede mennesket ud i fortvivlelse, men at skabe plads for evangeliet.

Evangeliet er budskabet om nåden (jf. ovenstående): at mennesket frelses ved Guds nåde *alene* – uden menneskelig medvirken. Det er budskabet om Kristi inkarnation, lydighed og offerdød, fra hvilken nåden udspringer og virker syndernes forladelse for det menneske, der tror (LSU 191; 698W, Packer, 213). Dermed ikke sagt, at troen er en ny gerning med hvilken,

mennesket skal gøre sig fortjent til Guds nåde, for også troen er udvirket og givet til mennesket af Gud, og er derfor i sig selv et vidnesbyrd om Guds nåde. (Packer, 213; LSU 191; 698W).

Evangeliet som budskab er samtidigt også det *middel* i hvilket, Gud griber ind i det enkelte menneskes liv og skænker det nåden; en "tiltale, hvori Ånd og Nåde skænkes os til syndernes forladelse, opnået ved Kristi den Korsfæstedes hjælp, til gavn for os" (LSU 180; 692W). Så hvor loven åbenbarer Guds vrede, åbenbarer evangeliet Guds nåde og barmhjertighed, så mennesket skænkes Guds nåde og gøres retfærdigt uden gerninger.

2.1.3. Nåden afspejler Guds almagt

Når vi nu har set på, hvorledes nåden er Guds absolutte indgriben og frelse af det til synden trælbundne menneske; en nåde, som kun kan forstås absolut ved en ret sondring mellem lov og evangelium, så er det for at understrege et anliggende, som er helt afgørende for Luther i de *servo arbitrio*: Guds almagt som "den drivende Kraft, hvormed Han på vældig vis bevirker alt i alle" (potenter omnia facit in omnibus)(LSU 231; 718W).

Som vi har set, er det for Luther umuligt at fastholde menneskets frie vilje sammen med Guds, da det er Gud som "både beslutter og bevirker alting i kraft af hans uforanderlige og evige, usvigelige vilje" og dermed strider Guds "almagt (*omnipotentia Dei*) så helt igennem imod den antagelse, at der skulle være nogen frihed (*libero arbitrio*) hos os menneske til at bestemme selv" (LSU 231; 718 W). Det betyder derfor også, at hvis mennesket selv kan bevirke blot det mindste i forbindelse med dets frelse, så bliver Gud frataget noget af sin magt til at vælge og dermed sin rolle som den, der alene frelser mennesket (Forde, 65), og dette kan i sidste instans gøre Gud til et "afgudsbillede af skæbnegudinden" (LSU 207; 706W). For hvis det er overladt til mennesket at sige "ja tak" eller "nej tak" til Guds nåde, så pacificeres Gud og gøres til en gud, der "holder sig i apatisk ro og lader alle og enhver efter behag bruge og misbruge hans godhed og hans revselse" (LSU 207; 706W). Dermed bliver mennesket selv gjort ansvarlig for at finde vej til Gud, mens Gud gøres til en gud, der er begrænset i sine frelsesmuligheder, da han har overladt en del af ansvaret til mennesket (jf. Forde, 65).

Som vi derfor har set, er nåden for Luther kun absolut, når mennesket fastholdes i total magtesløshed over for frelsen, da nåden skal ses i forlængelse af Guds almagt. Dermed hviler Luthers forståelse af nåden (og dermed også retfærdiggørelseslæren og sondringen mellem lov og evangelium) på en fastholdelse af Guds suveræne almagt, for alene den kan hjælpe mennesket ud af dets håbløse situation og bundethed.

Dermed har Luther måske nok forsvaret en radikal nådeforståelse, men i stedet er et nyt problem opstået. For hvis nåden sker på baggrund af Guds almagt, har Gud da ikke også

besluttet, hvem der skal frelses, og hvem der skal fortabes? Ender det dermed ikke med en gudskyndelse, hvor der ikke er plads til en ægte tro, omvendelse og gudsfrygt, og hvor mennesket som person udelades helt i selve frelsesbegivenheden (Forde, 67)? Dette vil vi forsøge at se nærmere på i det følgende, når vi vil undersøge Luthers forståelse af Guds udvælgelse.

2.2. Guds udvælgelse

Når vi i det følgende vil se på, hvorledes Luther forstår Guds udvælgelse af mennesket i forbindelse med dets frelse eller fortabelse, så skal det ses som en integreret del af hans prædestinationslære, som mere principielt forholder sig til konsekvensen af den magt hos Gud, der "både beslutter og bevirker alting i kraft af Hans uforanderlige og evige, usvigelige vilje" (LSU 45; 615W).

Som vi så i (2.1.1.) har loven som funktion at forberede mennesket på nåden ved at ydmyge mennesket, så det ser, at det i forhold til frelsen er aldeles magtesløs. Det betyder dog ikke, at ydmygheden er en præstation mennesket selv aktiverer, da også lovens virkning i mennesket og menneskets stræben efter Guds barmhjertighed afgøres af Gud, så at "Han efter sin egen beslutning træffer bestemmelse om, hvem og hvordan de mennesker er, som ifølge Hans vilje griber den tilsagte og fremrakte barmhjertige syndsforladelse, og får den tildelt" (LSU s. 165; 684W). Når Gud er den eneste agerende i forbindelse med menneskets frelse, så får det den konsekvens, at Gud "ifølge sin plan lader nogle mennesker sejle deres egen sø (*relinquat*), ja forkaster (*reprobet*) dem, så de forgår" (*pereant*) (LSU 175; 689W).

Når Erasmus afviser prædestinationstanken, så skyldes det blandt andet det for ham forargelige og urimelige i den påstand, at "[a]lt, hvad der gøres af os mennesker, ikke [gøres] på grundlag af en fri beslutningsproces, men som følge af ren og skær nødvendighed" (*necessitate*) (LSU 68; 630). En sådan påstand vil ifølge Erasmus føre til gudløshed og menneskelig ligegyldighed over for Gud og de etiske fordringer, Gud angiver for mennesket (Brosché, 85). Men han finder også prædestinationstanken forargelig, fordi den fremstiller Gud som urimelig og uretfærdig, da det jo ikke er mennesket, der bliver skyld i fortabelsen, men Gud (LSU 252; 728W)¹⁰.

¹⁰ I moderne teologi har Jürgen Moltmann fremhævet Erasmus som "the saint of modern times, not Luther og Calvin" (Bauckham 1999, 45), fordi han ikke ender i den for ham uretfærdige tanke om prædestination. Men han afviger også fra Erasmus, da han ikke finder det rimeligt, at den frie vilje kan tillægges det ansvar at kunne vælge i ting, der vedrører den "eternal fate in heaven or hell", da dette valg for manges vedkommende synes umuliggjort (eks. spædbørn, mennesker, der ikke har hørt evangeliet osv.) (s. 44). Dermed er det hverken Guds udvælgelse, der er baggrunden for frelsen, eller menneskets evne til at tilslutte sig nåden. I stedet forstår han fortabelsen som det, at være forladt af Gud, men netop denne forladthed overvandt Kristus på korset, da han oplevede den absolutte gudsforladthed. Derfor er helvedet for Moltmann overvundet i Kristus, hvorfor han også afviser en evig fortabelse, da Guds sidste ord til mennesket

Luther kritiserer derimod Erasmus for at lade et menneskeligt rationale være bestemmende for udformning af en gudstanke, som måske nok er acceptabel og uden anstød blandt mennesker, men som for Luther har Skriften imod sig. For Luther vil prædestinationstanken altid vække anstød for den menneskelige fornuft, fordi den altid vil bryde med den menneskelige fornuft og forstand. Men Gud og hans vilje er ifølge Luther netop større end hvad, den menneskelige fornuft kan begribe (LSU 253; 729W).

Når Luther ligeledes fastholder prædestinationstanken, så er det fordi, han ser den som en naturlig og nødvendig følge og konsekvens af hans forståelse af Guds almagt og nåde. Den må derfor også fastholdes, for fastholdes den ikke, åbnes der for læren om menneskets delagtighed i frelsen, og da "[knækkes] vor trodsige stolthed" ikke (LSU 73; 632 W) så vi ydmyger os og fortvivles over den beskaftenhed vi pga. synden befinder os, og alene sætter vores håb til Gud.

Dermed ser vi også, at netop det forargende og urimelige i prædestinationstanken ikke er skadeligt at høre for det mennesket – vel at mærke det gudfrygtige menneske – men vil lede til ydmyghed, så nåden kan blive gjort gældende. For det gudløse menneske, vil det altid være forargende og føre til en "harmdirrende, gudsbespottelig protest" (LSU 72; 632W).

Begrebet *necessitas*, som vi har set på tidligere (se 2.1.), er her den bagvedliggende *anstødsstenen* for Erasmus, men som vi skal se, er det for Luther *hovedhjørnestenen* og et argument for at fastholde prædestinationstanken.

2.2.1. Guds alviden og almagt fordrer den nødvendighed, der begrundet udvælgelsen

Ifølge Luther er der en afgørende sammenhæng mellem Guds almagt og Guds forudviden, så at det, Gud har forudset ske, også med *nødvendighed* sker. Dermed er skaberværket både *objekt* for Guds forudviden men samtidigt også *forårsaget* af Guds forudviden (Brosché, 89). Dermed ikke sagt, at Gud bliver årsag til synden, så at mennesket af Guds forudviden bindes til at gøre den af Gud forudsete synd. Guds forudviden må nemlig forstås i en sontring mellem tid og evighed¹¹, hvor tiden underlægges evigheden og gøres afhængig heraf (Brosché, 89). Det betyder, at alle de ting, der vil foregå i tiden, foreligger i evigheden som en slags samlet og færdig collage, som Gud i sin forudviden ser. Fordi det, der foreligger i evigheden, har prioritet over det tidslige, kan det tidslige ikke ændres til noget andet, end det, der er foreliggende i evigheden. På den måde er tiden en katalysator, der med nødvendighed indoptager, hvad der allerede i evigheden er foreliggende.

ikke er dommen, men "Behold, I make *all things new*" (jf. Åb 21,5, Bauckham 1999, 46f). Dermed afviser han hovedhjørnestenene i både Luthers og Erasmus teologi, og han får et Guds billede, der ikke indeholder de paradokser Luther og Erasmus må acceptere. Til gengæld skylder han at gøre rede for - i modsætning til Erasmus og Luther - hvorledes han eksegetisk når frem til en afvisning af domstanken, som fylder meget i Bibelen. Lidt firkantet kan man sige, at dette er et eksempel på, om det er guds billedet, der er styrende for bibelordet (Moltmann), eller bibelordet, der er styrende for guds billedet (Luther, Erasmus).

¹¹ Jf. Augustin, der har samme distinktion (Daley, 131)

Derfor har Guds forudviden ikke blot en *kognitiv* karakter, men også en *kausativ* (Brosché, 90), for når evigheden, som Gud i sin forudviden skuer, fastholder tidens indhold, så skyldes det, at Guds forudviden er forbundet med en *necessitas*, der fordrer, at det forudsete sker. Når Guds forudviden på denne måde bliver kausativ, så implicerer det kausative Guds prædestination, så at Guds forudviden og prædestination bliver to begreber, der ikke kan adskilles, men som sammensmeltes og indflettes i hinanden, så de bliver identiske (Brosché, 90).

Hvad Gud i sin forudviden altså har forudset ske, sker med andre ord med *nødvendighed*; en nødvendighed som Luther eksemplificerer ved at henvise til Judas. Erasmus sondrede selv (jf. skolastisk teologi) mellem en ubetinget nødvendighed (*necessitas consequentis*) og en betinget nødvendighed (*necessitas consequentia*) (Lohse, 167), hvor Judas ifølge *necessitas consequentis* med nødvendighed ville gøre, hvad Gud i sit forsyn havde set ham gøre (den kognitive side af Guds forudviden). Men i forhold til *necessitas consequentia* kunne Judas have undladt at fornægte Jesus, hvilket Gud da i sin forudviden ville have vidst (Brosché, 93). Dermed bliver nødvendigheden afgjort af en fri beslutning hos Judas (ibid s. 93). Dette vender Luther sig imod, da en sådan sondring mellem *necessitas consequentis* og *necessitas consequentia* er hypotetisk, for "På hvilken måde var Judas i stand til at ændre sin vilje (*uoluntatem suam*), hvis Guds forudviden (*praescientia*) står fast som ubedragelig? Var han da i stand til at ændre Guds forudviden og gøre den til noget, der kan bedrages?" (LSU 236, 721W). Nej, er Luthers svar, for hvad Gud har forudset, det kan ikke på nogen måde ændres, for hvis det var muligt, ville Gud ikke være ufejlbarlig og almægtig.

Dog er der ikke tale om en "voldelig nødvendighed", hvor Judas mod sin vilje forråder Kristus, men en nødvendighed, "der opruller sig med usvigelig sikkerhed i tidens fylde" (LSU 236; 721 W), og som ikke det ene øjeblik er betinget og det næste ubetinget, men en absolut nødvendighed, der med sikkerhed sker, fordi Gud er almægtig (Brosché, s. 94). "For hvis vi nærer tillid til, at det er sandt, at Gud veed alting i forvejen og lægger alting tilrette i forvejen, så indser vi umuligheden af, at Han kan narres – så lidt som forhindres – i det, Han veed på forhånd, og i det, Han har bestemt på forhånd; - hvis vi endvidere tror, at det er sandt, at intet sker, uden Gud vil det" (LSU 371; 786W).

Dermed understreges for det første, at frelsen ikke afhænger af menneskets vilje, men af Guds vilje, hvorfor konsekvensen må blive, at Gud alene udvælger mennesker til frelse.

For det andet understreges det, hvorledes Gud med nødvendighed styrer alt i sin almagt, uden at det fører til determinisme (jf. eksemplet med Judas).

For det tredje understreges det, at kun ved at fastholde det kognitive og kausative ved Guds forudviden kan mennesket med sikkerhed vide, at Gud holder, hvad han lover. "For hvis man tvivler på, eller er ligeglad med, om man ved eller ikke ved, at Gud i forvejen kender alt og sætter

sin vilje ind på det, med vejen til målet klart og ufravigeligt afstukket¹², og ikke snart hid, snart did – hvordan vil man så kunne tro Hans løfter? hvordan stå det hele igennem i fast tillid til dem. For når Han giver sit løfte, så må du stole trygt på, at Han forstår, formår og agter at udføre, hvad Han lover – ellers vil du jo ikke regne Ham for sandfærdig og slet ikke for trofast; og så er du ude i vantro og den allerværste ugudelighed og fornægtelse af Gud den Allershøjeste” (LSU 51; 619W)

Den i prædestinationstanken bagvedliggende nødvendighed og Guds forudviden bliver derfor helt afgørende ifølge Luther for at have fuld tillid til, at Guds løfter om frelse er sikre og urokkelige¹³; ja, den bliver helt afgørende for at mennesket overhovedet skal kunne tro (Loeschen, 258). Dermed er der en dobbelthed i Luthers forståelse af den implicite nødvendigheden i prædestinationslæren, for fra Guds perspektiv er nødvendigheden en *konsekvens* af Guds løfte, mens nødvendigheden fra menneskets perspektiv er en *betingelse* for at Guds løfte er troværdigt (Loeschen, 266).

Men ved at fastholde den nødvendighed, hvormed Gud i sin almagt styrer alt, opstår der er paradoks omkring Guds vilje, som vi indtil nu har skubbet foran os: når frelsen alene beror på Guds vilje, hvorfor frelses da det ene menneske, mens det andet går fortabt?

3. Sondring mellem den åbenbarede og skjulte Gud

Den logiske konsekvens af hvad, vi indtil nu har set på vedrørende Guds almagt, nåden og menneskets trælbundethed, må være en dobbelt prædestination. Dette vil desuden være i god tråd med Augustin, som Luther i store dele af sin teologi læner sig op af. Augustin undrer sig ligeledes over, hvorfor nogle mennesker udvælges, mens andre fortabes, og kalder det ”an insoluble problem”, der ikke kan løses (Enchiridion s. 267), for hvis Gud ville, kunne han frelse hvem, han ville. Han nærmere sig dog alligevel i *De civitate Dei* en løsning på det ”insoluble problem”, idet han i den dobbelte prædestination tillægger Guds vilje at illustrere Guds væsen, så at Gud, når han frelser, på den ene side viser sin nåde, mens han, når han lader gå fortabt, modsat viser sin

¹² Eller bedre oversat i denne sammenhæng: Gud véd forud alt og vil alt på en *nødvendig* og uforanderlig måde (sed necessario et immutabiliter praesciat et uelit)

¹³ Dermed kommer der et interessant homiletisk perspektiv ind, som vi ikke kan gå i dybden med her. For i Guds løfter, som åbenbares i forkyndelsen, (hvilket også inkluderer sakramenterne, bibelordet, bekendelserne m.m.) åbenbares, hvad Gud, der med nødvendighed styrer alt efter sin vilje, med nødvendighed vil. Dermed bliver forkyndelsen sted for Guds udvælgelse af mennesker til frelse (Forde, s. 67). Derfor giver det også mening, når Luther i *En sermon om beredelsen til at dø* lægger vægt på sakramenterne, som løfterige tegnhandlinger, der skal give tro og vished om frelsen, for heri giver Gud sit urokkelige løfte og dermed sammenholdt med *de servo arbitrio* lader Gud den vilje, der med nødvendighed sker, ske: ”At ære [sakramenterne] vil sige, at jeg tror, at hvad sakramenterne betyder, og alt det, Gud deri siger og giver til kende, er sandt og sker mig, så at man med Guds moder, Maria, i fast tro siger: Mig ske efter dine ord og tegn” (s. 97). Troen griber med andre ord om det løfte, Gud i sakramenterne (og forkyndelsen i det hele taget), gør gældende.

retfærdighed (Om Guds stad 917). Dermed vil Augustin belyse paradokset, ved at lade Guds *ene* vilje demonstrere en dobbelthed ved Guds væsen, sådan som han er *i sig selv*: som *nådig* og som *retfærdig*. Luther, som er enig i det uforklarlige i Guds vilje, ser anderledes på Guds vilje; eller rettere *viljer*. For han ønsker at belyse paradokset ved at lade Gud besidde *to* viljer, der demonstreres ved en dobbelthed i Guds væsen, sådan som han tager sig ud *for mennesket*: som *åbenbaret* og som *skjult*.

3.1. Den skjulte og åbenbarede Gud som forklaring på *opus alienum Dei*

Distinktionen mellem *Deus absconditus* og *Deus revelatus* spiller en ganske afgørende rolle i Luthers teologi - særligt hans korsteologi (jf. McGrath, 149ff). Denne sondring er vigtig for at forstå, hvad det er, troen griber om. For på korset åbenbares Gud, men denne åbenbaring er vel at mærke ikke åbenbar for alle, for kun troens øje ser, at den mand, der hænger på korset, er den inkarnerede Gud. Dermed skjuler Gud sig i sin åbenbaring, men han gør det for at give plads til troen (McGrath, 150), for kun ved at skjule sig i en gerning, der for os virker *fremmed* (*opus alienum Dei*), bliver der plads til troen, som griber Kristus, og kun derved sker Guds *egentlige* gerning (*opus proprium Dei*) (jf. McGrath, 151). *Opus alienum Dei* har altså *opus proprium Dei* som sit mål, men for troens skyld ser vi Gud i hans modsætning. Dette er også tilfældet, når Gud handler med os mennesker, for da fremstår Guds egentlige gerning, også for os i sin modsætning: "Når Gud gør levende, gør Han det ved at døde os; når han retfærdiggør os, gør Han det ved at stævne os til dom; når Han drager os til Himlen, gør han det ved at føre os til helvedes grænse ... Sådan skjuler Gud sin evige mildhed og barmhjertighed under evig vrede, og sin retfærdighed under uretfærdighed ... Dersom jeg da på nogen mulig møde var i stand til med min forstand at begribe¹⁴, hvordan en sådan Gud er barmhjertig og retfærdig, når Han udviser så stor vrede og uretfærdighed, så var det jo ikke behov for tro" (LSU 74; 633W). Dermed kan korsteologien ifølge Luther bidrage til at imødekomme den anfægtelse, mennesket oplever i mødet med den gerning, Gud i sin vilje lader ramme mennesket i forbindelse med dets frelse. Det betyder også, at for troens øje er *Deus absconditus* og *Deus revelatus* identiske, da troen ser den *opus proprium Dei*, der ligger skjult i *opus alienum Dei* (McGrath, 165). Men denne identifikation mellem *Deus absconditus* og *Deus revelatus* er kun gældende, når vi ser på Guds *gerning*, for Luther sonderer også mellem en åbenbaret og en skjult side ved Guds *væsen*, ved hvilken Guds *vilje* kommer til

¹⁴ Det er interessant, at troen netop knytter sig til det fornuftstridige. Dvs. det rationelle er en hindring for troen, fordi det rationelle vil mobilisere menneskets egen vilje. Hos eks. Origenes er det lige modsat, da frelsen består i en proces, der knytter til ved det *frie* og *rationelle* i mennesket, og gennem opdragelsen heraf leder det til frelsen/genoprettelsen (apokatastasis) (Jacobsen, 262)

udtryk og som direkte referere til prædestinationen. Dette aspekt har ikke til hensigt at skabe tro, men må dog gribes i tro for at kunne bifaldes.

3.2. Den skjulte og åbenbarede Gud som forklaring på *Guds vilje*

Guds vilje har en skjult og en åbenbaret dimension, som ifølge Luther begrundes det paradoks i Guds vilje, der har med prædestinationen at gøre. For Luther er det vigtigt at understrege, at når mennesket har med Gud at gøre, har det at gøre med én, der er større end det selv, og som derfor ikke kan rummes af den menneskelige og begrænsede fornuft (Kolb, 36). Ligeledes må det understreges, at Gud, som skaber, per definition er skjult for sin skabning, og derfor kun kan ses, *når han vælger at åbenbare sig*. Mennesket har ikke i sig selv nogen adgang til Gud (Kolb, 35), men Gud har for menneskets skyld i Kristus åbenbaret sig, ved at "Han har taget ordets skikkelse og derved er blevet udleveret i sit ord, hvori Han har skænket os sig selv". Om den åbenbarede side af Gud kan vi vide, at Gud "græder... over sit folks død", "Han begræder døden, som han forefinder i sit folk" ligesom "død over synderen ikke [er] Hans vilje" (LSU 167; 685f W). "For det er Hans vilje, at alle mennesker bliver frelst til livet, så sandt Han kommer til alle i og med sit helbredelsens ord, og når det slår fejl, ligger skylden i menneskets trodsige vilje, som ikke lader Ham få adgang" (LSU 168; 686 W). Dermed vil Gud, som åbenbaret, (*revelatus*) menneskets frelse, men mennesket kan med sin vilje forhindre Gud i at udføre sin gerning.

Men Gud har ifølge Luther også en skjult side. Den skjulte side af Gud, dvs. som Gud er i sin "majestætiske natur" kender vi derimod intet til, fordi den ikke er åbenbaret. Derfor skal vi heller ikke ifølge Luther "forske i, kun falde på knæ for den med oprigtig ærefrygt" for "Gud har forbeholdt sig selv alene det rum og forbudt os adgang til det" (LSU 165; 684W).

Om Gud som skjult gælder, at "Han hverken græder over eller ophæver døden, men Han virker liv og død og alt, i alle og i alting" og dermed bliver "døden Hans vilje" (LSU 167; 686 W).

Dermed finder vi ikke noget egentlig svar på, *på hvilken baggrund* Gud udvælger mennesker til frelse eller fortabelse, kun at dette er henvist til den skjulte Guds vilje, for ifølge Luther, vil Gud i sin skjulthed nogle menneskers fortabelse, og dermed kommer Luther ikke uden om en dobbelt prædestination.

Luther forsøger dog at imødekomme den anfægtelse en sådan lære måtte afstedkomme ved at henvise til de tre lys (LSU 370; 785W): 1) verdens; 2) nådens og 3) herlighedens lys. Det ikke-troende menneske anfægtes af den uretfærdighed, Gud tillader i verden, men i nådens lys åbenbares det, at de uretfærdige på dommens dag vil få deres straf. Ligesom nådens lys altså

ophæver den anfægtelse, hvorved mennesket under verdens lys fandt Gud urimelig, på samme måde vil den anfægtelse, mennesket oplever under nådens lys, at Gud "kan domfælde et menneske, der ikke har en levende chance, i nogen af sine egne evner", bliver ophævet i herlighedens lys, når Kristus kommer igen.

3.3. Kritiske bemærkninger

Jeg vil i det følgende komme med nogle kritiske bemærkninger, som har med hhv. (3.3.1) den dobbelte vilje i Guds væsen; (3.3.2) samt to frelsesteologiske niveauer, jeg mener Luther blander sammen.

3.3.1. To guder?

Jeg har i ovenstående omtalt Gud som hhv. *den skjulte* og *den åbenbarede Gud*, hvilket kan lede til den antagelse, at Luther skulle plæderer for et næsten markionistisk og nominalistisk gudsbillede, hvor Gud i virkeligheden er to guder (Lohse, 166). Dette er bestemt ikke Luthers ærinde, da han netop ønsker at fastholde treenigheden. Derfor havde det måske også været mere fair konsekvent at bruge betegnelserne: *Guds skjulthed* og *Guds åbenbarethed*.

Alligevel mener jeg, Luther skaber et paradoks i gudsvæsenet – eller rettere problem - når Gud i sin vilje *både* vil menneskets død og liv alt efter, om det er *Deus absconditus* eller *Deus revelatus*, der er tale om. For dermed bliver der en antitese i Guds væsen, hvor Gud som åbenbaret i Kristus vil alle menneskers frelse, mens Gud, som skjult, vil det diametralt modsatte i nogle henseender (McGrath, 166). Dette skaber for mig at se en konflikt i Guds væsen, hvor Gud gøres utilregnelig og utroværdig, og hvor samtidigt brodden tages ud åbenbaringen. For hvis den vilje, Gud har åbenbaret, blot er en pseudo-vilje, som ikke er et udtryk for Guds *egentlig* vilje, hvilken værdi har åbenbaringen da? Ja, er det så overhovedet en åbenbaring? Det betyder ikke, at jeg afviser Guds fremmede gerning, for netop i troen ses den fremmede gerning som Guds egentlige gerning, og dermed bliver de to gerninger *i troen* komplementære. Men hvis Guds vilje, som den er åbenbaret, er en anden i Guds skjulthed, så bliver der ikke identifikation mellem den skjulte og åbenbarede side af Gud men diskrepans, og dermed bliver der i den skjulte Gud tale om *en anden* end den åbenbarede, og så har åbenbaringen mistet sin tro-værdighed.

Jeg er enig i, at det brugbart at sondre mellem en åbenbaret og en skjult side af Gud, da det fastholder distinktionen mellem Skaber og skabelse; mellem den almægtige og den magtesløse. Men jeg mener, Luther skulle have ladet Gud, som skjult, *forblive* skjult. For mig at se går han ud

over sit eget åbenbaringsprincip, når han ud fra rationelle kontemplationer, tillægger Gud egenskaber, som Gud ikke har åbenbaret. Pointen for Luther var jo netop, at vi om den skjulte Gud intet kan vide. Alligevel tillægger Luther Guds skjulthed en vilje, som strider med åbenbaringen, og dermed kommer han alligevel til at vide noget om Gud, som ikke er åbenbaret. Dermed bevarer han egentlig ikke paradokset. Han løser det, og dermed har han blot skabt et større problem, der strider mod åbenbaringens ord, som det egentlig var hans anliggende at forsvare.

3.3.2. To frelsesteologiske niveauer

For mig at se ligger løsningen i: at bevare paradokset i Guds væsen - uden at løse det, som Luther mod sin vilje gør i *de servo arbitrio*. Og det, mener jeg, kan gøres ved at fastholde to frelsesteologiske perspektiver, der bevæger sig på to forskellige niveauer. Egentlig er der tale om to niveauer, som vi finder i Luthers egne skrifter, men som han i *de servo arbitrio* blander sammen.

De to niveauer har med to perspektiver at gøre, der forholder sig til hhv. et *teoretisk* niveau, der overordnet har at gøre med, *hvorledes* et menneske bliver frelst (*notitia*), og et *subjektivt* plan, der overordnet har at gøre med den eksistentielle applikation *pro me (usus)* i frelsesprocessen (Brosché, 25). *Notitia* har med Guds almagt, Guds udvælgelse, menneskets trældom og magtesløshed at gøre, mens *usus* har at gøre med, hvordan det kan være, nogle mennesker går fortabt: nemlig fordi de mangler troen.

De servo arbitrio forbliver primært på *notitia*-planet og besvarer spørgsmålet, *hvordan* mennesket frelses. Fejlen for Luther opstår for mig at se, når Luther bruger *notitia*-planet til at forklare, hvorfor nogle mennesker går fortabt, for det kan *notitia* ikke svare på, da det ligger uden for åbenbaringen. Dette giver *usus*-planet i stedet et svar på, idet troen på Kristus som frelsesvej, til hvilken mennesket tilslutter sig, er det afgørende. Dermed kan *notitia*-planet knyttes til den almægtige Guds frelsesvilje, der for os er skjult, mens *usus*-planet kan knyttes til den åbenbarede Gud, der i sin vilje kræver tro hos mennesket.

Luther skriver i *En sermon om beredelsen til at dø* følgende: "Du skal ikke betragte *helvede* og den evige pine og forudbestemmelsen i din egen person eller i sig selv eller i dem, som er fordømt, og heller ikke bekymre dig om, at så mange mennesker i hele verden ikke er forudbestemt til frelse; thi ser du dig ikke for, så vil dette billede hurtigt vælte dig om kuld og slå dig til jorden [*notitia*]. Derfor skal du her bruge tvang og holde øjnene lukket fast i over for et sådant syn, for det er slet ingen nytte til, om du så beskæftige dig med det i tusinde år, og det vil tilmed ødelægge dig [*usus*]; du må dog lade Gud være Gud, så at han ved mere om dig end du selv [*notitia*]. Betragt derfor den himmelske skikkelse: Kristus, der for din skyld er nedfaret til helvede og var forladt af Gud, som én, der er evig fordømt, da han på korset sagde: "Elí? Elí! Lama sabaktani?"

... Se, i den skikkelse er dit helvede overvundet, og din uvisse forudbestemmelse gjort sikker, så at hvis du alene bekymrer dig om dette og tror, at det er sket for dig, så bliver du visselig bevaret i denne tro. Slip den derfor ikke, og søg blot dig selv i Kristus og ikke i dig selv, så vil du evigt finde dig selv i ham." [usus] (ESBT102).

Dermed bliver troen på *usus*-planet den subjektive synsvinkel på, hvad der kræves af mennesket for at blive frelse: tro, ligesom manglende tro er erklæringen på, at et mennesket går fortabt, selvom det på *notitia*-planet er Gud alene, der i sin majestatiske og mægtige vilje gør frelsen mulig.

Dermed aktiveres menneskets egenvilje på *usus*-planet, idet den sjælesørgeriske hjælp, Luther giver i *En sermon om beredelsen til at dø*, ikke alene består i, at lade mennesket overlade frelsen eller fortabelsen til den almægtige Gud, men *selv* formaner til at vende sig mod Kristus, og derved finde sig evigt liv i ham.

Det betyder også, at når vi befinder os på *notitia*-planet, så er udgangspunktet Guds prædestination, og retfærdiggørelsen er underlagt denne. Det betyder, at retfærdiggørelsen er en virkning og følge af prædestinationen, for derved fastholdes Guds "evige, usvigelige" vilje, som den kommer til udtryk i prædestinationen, og dermed bliver prædestinationstanken, som udtryk for Guds vilje, selve baggrunden og årsagen til menneskets retfærdiggørelse (Brosché 1978 s. 143). Når vi derimod befinder os på *usus*-planet er udgangspunktet troen, og prædestinationen er underlagt denne (Brosché 1978, s. 159), og dermed kan mennesket på *usus*-planet tilslutte sig troen og frelsen. Dette aspekt blander Luther for mig at se sammen, og dermed når han frem en forkert konklusion i forbindelse med Guds vilje.

Konklusion

Som vi nu har set, er det afgørende for Luther at fastholde menneskets manglende vilje i forhold til at søge frelsen, da det er aldeles bundet til synden, så det frivilligt gør syndens og Satans vilje. Dermed står det fuldstændig magtesløs i forhold til frelsen og kan alene frelses, hvis Gud i sin almagt udvælger mennesket hertil. Udvælgelsen er, sammenholdt med menneskets totale magtesløshed, det absolutte udtryk for Guds nåde, og derfor vil nåden miste terræn; ja, høre op med at være nåde, hvis menneskets magtesløshed ikke fastholdes. Kristi gerning vil ligeledes miste værdi, hvis menneskeviljens trælbandethed til synden ikke fastholdes, for da må der være en rest tilbage i mennesket, som ikke er påvirket af syndefaldet, om Jesus derfor ikke er død for. Derfor fastholder Luther en dobbelt prædestination over for menneskets manglende vilje, for kun herved kan Guds almagt, nåden og en ret sondring mellem lov og evangelium fastholdes i sin

absoluthed. Når mennesket er trælbundet skyldes det arvesynden, der gennem Adam har vundet indpas i menneskeslægten, og på baggrund af denne er mennesket også skyldig i at lide fortabelsen. Derfor skylder Gud ikke mennesket at frelse det.

Når Gud udvælger mennesker, er det svært ikke at komme uden om, at Luther argumenterer for en dobbelt prædestination. Dette må medføre en anfægtelse i gudsbilledet, for det betyder, at Gud har udvalgt mennesker til både frelse og fortabelse. Derfor sonderer Luther mellem en åbenbaret og en skjult side ved Gud, hvor Gud i sin skjulthed kan ville et menneskets fortabelse i modsætning til den åbenbarede side ved Gud. Dermed mener jeg også, der opstår en diskrepans i Guds væsen, ligesom Guds selvåbenbaring i Kristus mister sin troværdighed. Derfor mener jeg, det ville være mest korrekt at lade Gud i sin skjulthed forblive skjult, ligesom jeg mener, det er nødvendigt at sondre mellem to frelsesteologiske-niveauer (*notitia* og *usus*), som i forhold til frelsen ikke kan adskilles, men heller ikke sammenblandes, da det forholder sig til to perspektiver i menneskets frelse.

Litteraturliste

Brosché, Fredrik

1978 *Luther on Predestination. The Antinomy and the Unity Between Love and Wrath in Luther's Concept of God.* Almqvist & Wiksell International, Stockholm. S 85-108 + 126-132 + 143-153 + 159-164+183-196 (55 sider)

Forde, Gerhard O.

2005 *The Captivation of the Will*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan/Cambridge, UK s. 47-76 (30 sider)

Holm, Bo

2006 "Den frie vilje er kun til af navn. Luther, Melanchton og Erasmus" in: Bo Kristian Holm & Else Marie Wiberg Pedersen, eds., *Nåden og den frie vilje*, ANIS, Frederiksberg. S. 119-148 (28 sider)

Jenson, Robert W.

1994 "An Ontology of Freedom in *De Servo Arbitrio* of Luther", *Modern Theology* 10 no 3, s. 247-252 (6 sider)

Klann, Richard

1985 "Human Claims to Freedom and God's Judgment", *Concordia Journal* 11 no 2, s. 52-61 (19 sider)

Klug, Eugene F.

1972 "Luther: Right or Wrong?", *Springfielder* 36 no 1, s. 12-28 (15 sider)

Kolb, Robert

2005 *Bound, Choice, Election, and Wittenberg Theological Method*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan/Cambridge, UK. S. 11-66 (51 sider)

Lohse, Bernhard

2011 *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development.* Fortress Press, Minneapolis. S. 160-168+215-218 (10 sider)

Loeschen, John

1971 "Promise and Necessity in Luther's *De servo arbitrio*", *Lutheran Quarterly* 23 no 3, s. 257-267 (10 sider)

Luther, Martin

1983 *Luthers skrifter i udvalg. Bind V. Om den trælbundne vilje*, Forlaget Aros, Århus. S. 21-49+72-78+120-128+146-155

1964 "De Servo Arbitrio", *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 18. band, Weimarer Ausgabe*, Hermann Böhlhaus Nachfolger. S. 600-617+632-635+661-666+675-679.

(Den trælbundne vilje/ De Servo Arbitrio: 55 sider. Den danske udgave er en oversættelse af de sider, der også er angivet på latin).

- MacKenzie, Cameron A.
2005 "The Origins and Consequences of Original Sin in Luther's Bondage of the Will", *Concordia Journal* 31 no 4, s. 384-397 (14 sider)
- Marius, Richard
1999 *Martin Luther. The Christian Between God and Death*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London. S. 442-468 (27 sider)
- McGrath, Alister E.
1985 *Luthers Theology of the Cross*, Basil Blackwell, Oxford. S. 148-175 (27 sider)
- Bayer, Oswald
2003 *Martin Luther's Theology. A Contemporary Interpretation*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge, UK. S. 177-213 (35 sider)
- Packer, James I.
1966 "Luther Against Erasmus", *Concordia Theological Monthly* 37 no 4, s. 207-221 (15 sider)
- Wicks, Jared
1983 "Justification and faith in Luther's theology", *Theological Studies* 44 no 1, s. 17-20 (4 sider)

Fra fælles pensum

- Augustin, Aurelius
2002 *Om Guds stad*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus
- 1993 "Enchiridion" in *Nicene And Post-Nicene Fathers of the Christian Church, vol III*, Wm. B. Eerdmans publishing company, Grand Rapids, Michigan
- Bauckham, Richard
1999 *Gud Will be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann*, T&T Clark, Edinburg
- Bernard af Clairvaux
1988 *On grace & free choice*, Cistercian Publications Inc, Kalamazoo, Michigan
- Daley, Brian E
2002 *The Hope of the the Early Church*, Baker Academic
- Jacobsen, Anders-Christian
2002 *Kødets opstandelse? Mennesket og målet hos Irenæus og Origenes*, Forlaget ANIS, København
- Johannes Værge
2008 *Efter døden. En bog om det evige liv*, Forlaget Anis
- Luther, Martin
1980 "En Sermon om beredelsen til at dø" in *Luthers Skrifter i udvalg bd. 1*, Forlaget Aros, Århus