Nåden og den frie vilje

REDIGERET AF BO KRISTIAN HOLM
OG ELSE MARIE WIBERG PEDERSEN

EKSISTENSEN

En e-bog fra

eksistensen

Se flere titler på www.Eksistensen.dk

Denne e-bog indeholder et digitalt vandmærk. Der er ved dit køb indlejret et digitalmærke, som kan vise tilbage til dig som køber. Du skal derfor passe på, at andre personer ikke får adgang til en kopi af din fil, da du vil stå som ansvarlig.

Nåden og den frie vilje

Nåden og den frie vilje

Redigeret af
Bo Kristian Holm og
Else Marie Wiberg Pedersen

Eksistensen
København 2017

Nåden og den frie vilje
Redigeret af Bo Kristian Holm og Else Marie Wiberg Pedersen

© Forfatterne og Forlaget ANIS, 2006
2. udgave Eksistensen 2017

Bogen er sat med Garamond på Religionspædagogisk Center

ISBN: 978-87-410-0402-0

Omslag: Mindgame

Udgivet med støtte fra Aarhus Universitets Forskningsfond

Eksistensen
Frederiksberg Allé 10
DK-1820 Frederiksberg C
tlf. 3324 9250
www.Eksistensen.dk

Forord 7

Indledning 9
Bo Kristian Holm og Else Marie Wiberg Pedersen

I
Frihed og forsyn i Origenes' teologi 39
Anders-Christian Jacobsen

II
Sygdom til døden 65
Augustins lære om nåden og den frie afgørelse
Else Marie Wiberg Pedersen

III
Beåndet af nåde til moden menneskelighed 91
Bernhard af Clairvaux's lære om nåden og det frie valg
Else Marie Wiberg Pedersen

IV
Den frie vilje er kun til af navn 119
Luther, Melanchthon og Erasmus
Bo Kristian Holm

V
Fri og trælbunden vilje er ét – Leibniz 153
Johannes Adamsen

VI
Mennesket kan selv ville 175
Kants nye tilgang til nåde og frihed
Peter Widmann

VII
Friheden er forbundet med gudsforholdet 191
Idealismens tid: Hegel – Baur – Schelling
Peter Widmann

VIII
Syndens og nådens bevidsthed 219
Friedrich Schleiermachers teoretiske forarbejdelse af nåde og frihed
Peter Widmann

IX
Den imødekommende nåde 237
John Wesleys opgør med den augustinsk-reformatoriske nådelære
Niels Henrik Gregersen

X
Nådespagten og menneskets frihed 267
N.F.S. Grundtvigs tilføjelse til den augustinsk-reformatoriske nådelære
Niels Henrik Gregersen

XI
Den hildede frihed – Kierkegaard 295
Johannes Adamsen

XII
Opgør med mennesket som et autonomt subjekt 315
Løgstrup og Barth om nåden og den frie vilje
Hans Vium Mikkelsen

Fortegnelse over tekster 347
Bibliografi 349
Navneregister 365

Forord

Denne bog er blevet til som et fælles arbejdsprojekt blandt medarbejderne i faggruppen Dogmatik, Afdeling for Systematisk Teologi på Det Teologiske Fakultet ved Aarhus Universitet. Som afslutning på dette projekt udsender vi resultatet i form af bogen *Nåden og den frie vilje*. Bogen er tænkt som studiehåndbog, hvilket afspejles i dens opbygning og litteraturvalg.

Trykningen af bogen er muliggjort gennem en bevilling fra Aarhus Universitets Forskningsfond, som vi hermed retter en varm tak til.

Redaktørerne

Indledning

Af Bo Kristian Holm og Else Marie Wiberg Pedersen

Mens Guds nåde og menneskets frihed stort set uproblematiseret har været betragtet som uløseligt forbundne i den østkirkelige teologi, har forholdet mellem nåde og frihed til gengæld været et omdiskuteret tema i den vestkirkelige teologi siden Augustin.

Denne bogs behandling af spørgsmålet om nåden og friheden spænder fra den store østlige teolog Origenes fra det 2. århundrede til den danske teolog Løgstrup fra det 20. århundrede. Da kristendommens udvikling ikke former sig som én ret linie, men snarere som et net af linier, er der foretaget en udvælgelse, som dog aftegner konturerne af disse linier. Udvælgelsen er sket ud fra tre kriterier. For det første er der valgt personer og positioner, som tilsammen kan danne et billede af udviklingen i spørgsmål og svar til problematikken omkring forholdet mellem nåde og fri vilje. For det andet er der udvalgt personer og positioner, som i forvejen har særlig betydning for vores egen teologiske sammenhæng. Det gælder selvsagt teologer som Augustin, Luther, Grundtvig, Kierkegaard og Løgstrup, samt positioner som oplysningstænkningen og den tyske idealisme. Også fokuseringen på i første omgang den vestkirkelige og i anden omgang den (danske) lutherske tradition er begrundet i dette kriterium. Endelig er der valgt personer og positioner, som er underbelyste i vores egen teologiske sammenhæng, men som ikke desto mindre har spillet en væsentlig rolle i den teologiske udvikling, og hvis inddragelse dermed giver et mere fuldstændigt billede af bogens tema og dets kompleksitet. Det gælder teologer som Origenes, Bernhard og Wesley. Alt i alt frem-

står et billede af, hvordan spørgsmålet om Guds nåde i relation til menneskets frihed i stigende grad problematiseres og forfines fra den tidlige oldkirke med dens centrum i den såkaldte østkirke, over middelalderen i vestkirken med dens mange former for augustinsk lære, til reformationen og moderniteten med deres respektive nytænkning og ombøjning af det augustinske arvegods i relation til fremvæksten af de europæiske frihedsidealer.

Dette indledende kapitel indfører kort i nogle af hovedtankerne i forståelsen af frihed og hovedbegreberne i forståelsen af nåden med en ultrakort skitse af den klassiske nådesterminologi. Derefter følger en oversigt over indholdet af de øvrige kapitler.

Frihed og fri vilje.

Frihed er et begreb, der spiller en central rolle i teologi, filosofi, etik og politik, men begrebet, som rummer en mængde af betydninger, optræder i flere forskellige sammenhænge. I vor tid forbindes frihed nok især med politik, økonomi eller jura, idet den umiddelbart opfattes positivt som frihed til noget. Politisk gælder det primært ytringsfrihed og forenings- og forsamlingsfrihed; men i det hele taget omfatter politisk frihed en lang række frihedsrettigheder, herunder religionsfriheden. Frihed således forstået som friheds- og menneskerettigheder har sin rod i oplysningstiden. Oplysningsmennesket troede på det frie individ, der kunne handle og tænke som et suverænt og uafhængigt subjekt, og som måtte respektere andre suveræne og uafhængige subjekter, hvorfor tolerance eller fordomsfrihed var et lige så vigtigt begreb. Som et absolut vestligt ideal slog frihedsbegrebet igennem som en række frihedsrettigheder i den amerikanske Uafhængighedserklæring (1776) og overvejende i juridisk forstand som menings-, ytrings- og handlefrihed i Den franske Revolutions Menneskerettighedserklæring (1789). Vi kalder den politiske ideologi bag denne "frihedsbevægelse" for liberalisme (af lat. *liber* "fri", *liberalis* "frisindet"). Idet liberalismens grundtanker kan spores tilbage til så forskellige karakterer som Thomas Hobbes (1588-1679) og John Locke (1632-1704), kan man på ingen måde se den som en entydig størrelse. Man skelner således hovedsageligt mellem liberale og liberalistiske idéer.

Den liberale linie grunder på humanistiske værdier som tros- og ytringsfrihed, hvor fordomsfrihed og tolerance er afgørende faktorer, mens den liberalistiske linie først og fremmest grunder på økonomiske interesser, hvor privat ejendomsret og frie markedsmekanismer er afgørende faktorer.

I det sen-moderne vesten forekommer frihed at være blevet et absolut absolut for det enkelte individ. Frihed er nu ikke blot lig med uafhængighed og frigørelse fra alle snærende bånd og autokratier, men ofte også frihed fra autoriteter, strukturer og relationer, som ellers har garanteret en vis sammenhængskraft. Frihed er ikke mindst knyttet til økonomi. Vi befinder os nu på det frie marked, hvor de frie markedskræfter hersker, også i de strukturer, der før dannede en ramme, som friheden kunne råde inden for. Som en konsekvens stiller vi krav om eller, måske endda i endnu højere grad, kræves det af os, at vi træffer vore frie valg inden for alle samfundsområder. Man har ikke bare fri uddannelse men frihed i uddannelse og dermed ansvar for egen læring, ikke bare frie, offentlige sygehuse men frit sygehusvalg; der er fri elsektor og fri seksualitet m.m. på et tilsyneladende totalt frit marked. Vor frihed og vore valgmuligheder synes at være ubegrænsede.

Det frie valg er en grundlæggende værdi og forbindes uadskilleligt med oplevelsen af individuel frihed. Bevidstheden om en stigning i valgmuligheder på et enkelt område vil oftest føles som en forøgelse af den generelle frihed. Dette er helt i tråd med den herskende liberalistiske ideologi, at der skal være flest mulige valg til borgerne, og at ingen instans, hverken smagsdommere eller eksperter, skal træde ind foran den enkeltes frie valg. Ifølge det liberalistiske maksime er enhver sin egen lykkes smed (Adam Smith), og det er egentlig friheden selv, der er lig med lykke. Ethvert enkeltindivids frihed og lykke står frem for noget andet eller nogen anden i højsædet. Spørgsmålet er bare, om vi i virkeligheden har den frihed, vi tror. Kunne det eksempelvis tænkes, at liberalismen med dens boom af valgmuligheder er blevet ikke bare total men totalitær?

Socialpsykologen Barry Schwartz[1] peger på, at der er en slagside ved den umådelige frihed. For med den stigende valgfrihed følger en stigende utilfredshed. Når folk ikke har noget valg, men må handle af tvang eller nød-

1. *The Paradox of Choice*, New York: Harper Collins 2004.

vendighed, er livet ganske vist utilfredsstillende. Dette problem løste forbrugerkulturen ved at forsyne os med et stigende antal valg, hvilket medførte en autonomi og frigørelse i folks "handlemønster", som var stærk og positiv. Men når informationssamfundet nu har øget antallet af valg yderligere, er virkningen negativ. Valgene fylder folks bevidsthed og stjæler deres tid. Valgene er dermed blevet til tyranni, både når de skal træffes, og længe efter de er truffet. Med den endeløse række af valg er folk usikre over for hvilket valg, der mon er det rigtige, og de forbliver usikre over for de trufne valg. Derfor bliver de ved med at sammenligne deres valg med hinanden, og lader sig tyrannisere af de andres valg, som de ser som bedre, osv. Den overflod af valg, vi lever med og i, gør vores fornemmelse af frihed stor. Men i virkeligheden er vi ikke i stand til at vælge det, vi vil eller ønsker, og vi bliver utilfredse. Vi lever altså i en kultur, hvor vi kan vælge, hvad vi vil, men hvor vi samtidig faktisk ikke ved, hvad vi vil. Det er Schwartz' pointe, at selvom der i logisk forstand kan tales om valg, så er der det ikke i psykologisk forstand. Vores hverdag er i virkeligheden fastlagt efter et mønster med traditioner og ritualer (fra man står ud af sengen, spiser morgenmad, osv.).

En anden problematisering af den frie vilje kan findes blandt ligestillingsforskere. Her hævder sociologen Karen Sjørup,[2] at *det* store problem for ligestilling er den liberalistiske forestilling om, at den frie vilje er slået igennem. Når påstanden om den fri viljes frie operation forbindes med forestillingen om, at alle har lige muligheder, bliver det nemlig op til den enkelte at skabe sin tilværelse. Teorien om, at enhver er sin egen lykkes smed, levner ikke plads til samfundsstrukturer, der tvinger folk ind i bestemte handlemønstre. Sjørup fastslår således, at den frie vilje har meget lidt med folks arbejdsmarkedssituation at gøre, hvor de jo faktisk er underlagt bestemte krav og skal udføre bestemte opgaver til en fastsat tid. Men der er også bestemte fordomme, som lægger kønnenes (og etniske gruppers) arbejdssituationer fast og dermed spærrer for den frie bevægelighed for kønnene (og de etniske grupper) på arbejdsmarkedet.

---

2. Karen Sjørup i "Kvindekampen er blevet til den glemte kamp", interview i MetroXpress, 7. marts 2003, 12.

Spørgsmålet om menneskets frihed er nok et af de mest centrale i vor samtid. Ja, det er ikke bare et dogme for et moderne, demokratisk menneske. En ubegrænset frihed for den enkelte betragtes som en rettighed. Talen om nåde synes at have trange kår, eller snarere ingen rum i et samfund, hvor man ikke blot taler om ret men snarere om rettighed. Den enkeltes rettighed sættes så stærkt igennem, at der ikke er plads til at vise nåde.

I et teologisk perspektiv er spørgsmålet om menneskets frihed langt fra nyt. Spørgsmål som hvordan mennesket er udspændt mellem frihed og nødvendighed, hvortil mennesket er bestemt, hvem der bestemmer den menneskelige livsbane, og hvad det enkelte menneskes råderum i dette liv såvel som et eventuelt efterliv egentlig er, har altid optaget teologien. Spørgsmålene om menneskets frihed stilles her først og fremmest ud fra den erkendelse, at mennesket er begrænset af forskellige faktorer, for hvad er det for en frihed, mennesket har, når dets liv faktisk begrænses af lidelse og død? Her svarer teologien, at mennesket er underlagt synden. Mennesket har syndet og er faldet ud af en oprindelig frihed, der ikke var behæftet med sådanne begrænsninger. Teologisk set har man i den sammenhæng beskæftiget sig med begreber som determinisme, forudbestemmelse (*prædestinatio*) og forudviden (*præscientia*), for spørgsmålet er, hvor megen frihed mennesket har i forhold til Gud, og hvordan Gud forvalter sin almagt i relation til mennesket og dets frelse. Imidlertid har begreberne og deres tolkning ændret sig gennem tiden, og heller ikke teologisk har man altid ment det samme med frihed.

I Det Gamle Testamente ses frihed som en udfrielse, idet mennesket (Moses) endda kan få Gud til at fortryde det onde (især i Exodus), men som helhed anskues den i ganske særlig grad i et afgørelses- og ansvarlighedsetisk perspektiv, hvor mennesker skal vælge mellem godt og ondt (eksempelvis i Deuteronium 30,29f.).[3] I Det Nye Testamente ses en videreførelse af den gammeltestamentlig-jødiske forståelse af frihed som en udfrielse eller befrielse, som dog artikuleres i en græsk-hellenistisk filosofisk og ideologisk kontekst. "Hellenisterne" proklamerer det nye gudsfolks frihed fra Israels tora

3. Om frihedsbegrebets udvikling og brug i GT, NT og senere se henholdsvis *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. oplag, bd. 3, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, sp. 304ff, og *Lexikon für Theologie und Kirche* bd. 4, Freiburg: Herder 1995, sp. 95ff.

(Apg 6,14). Men det er først og fremmest Paulus, der sætter friheden i centrum for sin forkyndelse. De kristne anskues som frie børn befriet fra slaveånd (1 Kor.), idet friheden i Kristus gør de troende til kærlighedens slaver. I sine breve til Romerne og Galaterne betoner Paulus de troendes nye liv som et liv i frihed fra loven; og hans teologi indeholder i det hele taget et emancipatorisk potentiale.

Mens den antikke jødedom især anskuer frihed som et politisk program, hvor friheden fra slaveri forstået som fremmedherredømme står i front, så ser den græskdominerede oldkirke frihed i forlængelse af det stoiske frihedsbegreb. Frihed er identisk med en autonomi, der betyder fuld kontrol over hele livet og de følelser og bevægelser, livets tilskikkelser måtte tilføje et menneske. Det drejer sig om at gå gennem livet befriet for de følelser af begær og smerte, som det faldne menneske i modsætning til det paradisiske menneske er blevet "henfalden" til. Men mennesket bevarer altid sin frihed og sin frie vilje til at vælge mellem godt og ondt, idet Gud og mennesker dog samarbejder (synergi) om menneskets frelse. Nåden og den menneskelige frihed hører sammen og kan ikke konciperes uden hinanden. Dette syn på friheden og dets tætte tilknytning til nåden finder vi stadig uændret i sin grundform i østlig teologi.

Anderledes er det i vestlig teologi, siden Augustin udviklede sin arvesyndslære, hvorefter den menneskelige frihed teologisk set først og fremmest er bestemt af en fortabt natur. Menneskets frihed er med arvesynden bestemt af en tilbøjelighed til at synde (det kan af sig selv kun synde), og den nu forkert rettede vilje står i et modsætningsforhold til Guds frie nåde. Augustin mener, at mennesket i kraft af Adams første synd har mistet evnen til frit at vælge det gode, simpelthen som et resultat af hans misbrug af sin paradisiske frihed, og nu er bundet til syndens herredømme, medmindre det bistås af Guds nåde. Synden er blevet menneskets (u)natur, overført gennem det seksuelle begær, og mennesket er uden Guds nåde bundet til at vælge det onde. Heroverfor står Pelagius med en i store træk videreførelse af den østlige teologis forståelse af menneskets bevarede frihed til at vælge mellem godt og ondt. De to positioner kommer til at tegne den vestlige teologi og kultur op til vor tid med forskellige accentueringer af henholdsvis den ene og den anden position.

Reformationen formulerer en særlig forståelse af et kristenmenneskes frihed, hvor Luther videreføre paulinsk lære med sin antitetiske formulering: "Den kristne er den frieste herre over alt og alle, ikke underlagt nogen" samt "Den kristne er den mest forpligtede slave for alt og alle, underlagt alle." Mens Luther frimodigt fremlægger denne forpligtende frihed i *Om et kristenmenneskes frihed* fra 1520, understreger han i *Om den trælbundne vilje* fra 1525, i et heftigt opgør med Erasmus af Rotterdam, at mennesket ikke har nogen fri vilje over for Gud, og at viljen altid er bundet af at ville noget og kun kan befries af den guddommelige nåde. Reformatorerne var uenige om, hvordan den kristnes frihed forholder sig til viljens bundethed, og den nye konfessionelle pluralisme, som de lagde grunden for, afspejler intense diskussioner om religionsfrihed, samvittighedsfrihed og autonomi.

Med oplysningstiden og idealismen fremføres frihed som et absolut ideal for det individuelle menneske, der er sit eget selvstændige og styrende subjekt. Men det betyder ikke, at frihedsbegrebet bliver en entydig eller uproblematisk størrelse. Fra omkring år 1800 øges med den politisk-økonomiske udvikling frihedsbegrebets betydninger, og diskursen om den kristne frihed deler sig i flere traditionslinier med liberale tendenser over for konservative.

Kampen har ikke altid bare stået om menneskets frihed over for Guds almagt og nåde, den har også stået om det individuelle menneskes frihed og Guds nåde over for kirkens institutionelle frihed. I sin roman *Brødrene Karamazov* lader Dostojevskij Storinkvisitoren drage den af Kristus så dyrt betalte menneskelige frihed i tvivl, ja, endog bekæmpe den som et problem for mennesket. Storinkvisitoren bebrejder Kristus, at han kæmpede for menneskets frihed, en frihed, det ikke kunne tackle. Både modståelsen af djævelens fristelser i ørkenen og af fristelsen til at bruge den guddommelige magt til at stige ned fra korset var i Storinkvisitorens øjne en overvurdering af menneskenes evner til at forvalte egen frihed, friheden fra loven, kærlighedens frihed og friheden til det etiske valg mellem godt og ondt.

> I stedet for at tage herredømmet over menneskene gav Du dem endnu større frihed end før! Ved Du ikke, at mennesket frem for alt trænger til ro? Det foretrækker endog døden frem for det frie valg i erkendelsen af godt og ondt. Havde Du glemt det? Intet er mere fristende for mennesket

> end frihed for samvittigheden, og dog er der intet, der volder dem større kval. Du burde have givet menneskene et fast grundlag, så at deres samvittighed kunne have fundet ro én gang for alle. Men Du gav dem ikke noget fast grundlag. Du gav dem alt det, som overstiger menneskelige kræfter. Du handlede, som om Du ikke elskede dem. Og hvem var det, som gjorde det? Den samme, som var kommet for at give sit liv for dem! Den større frihed blev en stadig kilde til lidelse for menneskene, en knugende byrde for deres sjæle. Du ville eje menneskenes kærlighed; de skulle følge Dig frivilligt, grebet af Dit ord og Dit eksempel, den urokkelige gamle lov skulle ikke gælde for dem mere; i stedet for gav Du menneskesjælen det frie valg mellem godt og ondt, og den skulle ikke have andet at rette sig efter end dit forbillede.[4]

Dostojevskijs Storinkvisitor vil redde folk fra al denne frihed og mener derfor, at hvis Kristus kom igen, måtte han nødvendigvis slås ihjel, inden mennesker opdagede ham; og Dostojevskij beskriver på denne måde en kirkeinstitution, der for alt i verden ikke vil tolerere det enkelte menneskes frihed i Kristus.

I det 20. århundrede har befrielsesteologien til gengæld atter hævdet den kristne frihed som menneskets befrielse fra totalitære magtstrukturer, der undertrykker og udnytter det. Befrielsesteologien knytter til ved den bibelske *exodus*-tanke om udfrielse af folket fra slavekår såvel som ved de liberale humanistiske værdier, idet man især retter sig mod en humanisering af de millioner af mennesker i den såkaldt tredje verden, der lever under umenneskelige kår. Her ses frihed som en integreret del af Guds nåde.

Således har de teologiske diskussioner bølget frem og tilbage om menneskets frihed og ansvar, inklusive diverse menneskelige institutioners ageren, over for Guds almagt og nåde.

---

4. Fjodor Dostojevskij, *Brødrene Karamazov*, bd. 1, oversat af Georg Sarauw, København: Gyldendals Boghandel 1978, 253-54.

Indføring i nådens begrebsverden

Forståelsen af, hvad Guds nåde er og gør, har været genstand for mange og store diskussioner i kristendommens historie. Selvom nåde, χάρις, med undtagelse af Matthæus- og Markusevangeliet og dele af Johannesevangeliet optræder i hele Det Nye Testamente, er det først og fremmest fremtrædende hos Paulus. Det er derfor de paulinske skrifter, der mere end nogen andre danner grundlaget for de senere teologiske definitioner af nåden. Det er dog vigtigt at holde klart, at den senere brug af Paulus finder sted inden for en forståelsesramme og en problematik, som ikke er Paulus' egen. Problemet om forholdet mellem nåde og frihed er fraværende, og er det i det store og hele indtil Augustin. Nåde er ifølge Paulus et centralt frelsesbegreb. Grundlæggende er nåden en uforskyldt gave, δωρέα (Rom 3,24). Paulus foretager altså ikke nogen sondring mellem nåden og gaven, sådan som fx Luther senere gør det. Guds nåde kommer dog til udtryk på forskellig måde. For det første som Guds troskab mod sine forjættelser trods menneskers synder (Rom 4,16). For det andet som udmøntningen af denne pagtstroskab i hengivelsen af Jesus som sonemiddel for menneskers synder (Rom 4,25). For det tredje deri, at oprejsningen af Jesus i opstandelsen uforskyldt videregives til det syndige menneske gennem troen. Og endelig for det fjerde de konkrete nådegaver, der følger som en konsekvens af denne oprejsning (1 Kor 12,1ff). Paulus' sprogbrug er imidlertid på ingen måde konsekvent, i det mindste ikke når man sammenligner med senere tiders behov for terminologisk præcision. Χαρίσμα, nådegave, kan Paulus således både bruge om de forskellige opgaver i menigheden og om selve frelsen. Det sidste er tilfældet i Rom 6,23: "For syndens løn er død, men Guds nådegave er evigt liv i Kristus Jesus, vor Herre."

De sidste to led selvstændiggør sig i den senere tradition, fordi de forholder sig direkte til mødet mellem Gud og menneske og dermed lægger grundlaget for det dobbeltperspektiv i nådesforståelsen, der skelner mellem Guds holdning over for mennesket og Guds handling i og forandring af mennesket. Rom 5,15 bliver derfor et centralt vers for senere tiders refleksioner over nådesbegrebet. Paulus' forståelse af nåden som en uforskyldt gave betyder, at det umiddelbart ser ud til, at Paulus opererer med et supplerende begreb om

gaven, δωρέα, ved siden af nåden: "men det forholder sig ikke med nådegaven som med faldet; for døde de mange på grund af den enes fald, er Guds nåde og gave så meget mere kommet de mange rigeligt til gode ved nåden i det ene menneske, Jesus Kristus". Rom 5,15 danner grundlag for en skelnen mellem nåden og gaven, som ganske vist ikke er paulinsk.

Når begreberne nåde og gave bliver brugt i den senere tradition skyldes det, at en sondring mellem nåden på den ene side og gaven på den anden accentuerer den teologiske problematik, der består i præcist at beskrive forholdet mellem henholdsvis Guds holdning over for mennesket og den faktiske fornyelse i mennesket. Er nåden udtryk for Guds frikendelse af det syndige menneske, udtrykt i overvejende juridiske kategorier, eller er nåden en kraft i mennesket, skænket af Gud eller ligefrem lig med Guds eget nærvær i mennesket? Spørgsmålet om den faktiske fornyelse af mennesket kalder på en afklaring af forholdet mellem Guds og menneskets egen delagtighed i denne fornyelse. Er den alene Guds handlen, eller beror en større eller mindre del af den på menneskets aktive medvirken? Og er denne medvirken igen først og fremmest en konsekvens af, at Gud har taget bolig i mennesket, eller skyldes den menneskets egen indsats, måske hjulpet på vej af en særlig nådesudrustning?

Historisk set var denne problematik dog ikke den første, og man skal forbi de første århundreder, før nådesbegrebet for alvor reflekteres. Før Augustin er diskussionen en anden (se kap. I). O.H. Pesch taler således om de første århundreders manende tavshed.[5] Den første terminologiske sondring inden for nådesbegrebet drejede sig om forholdet mellem skabelsesnåde på den ene side og forløsningsnåde på den anden side. En forskel der, når vægten lægges på det sidste, kommer til at danne baggrund for den sondring mellem "natur" og "nåde", som stadig spiller en vigtig rolle for katolsk tænkning. Problematikken omkring forholdet mellem skabelsesnåde og forløsningsnåde bliver imidlertid først for alvor påtrængende for Augustin (354-430) og hænger tæt sammen med den arvesyndslære, som Augustin "arver" fra sin nordafrikanske forgænger, Tertullian (ca. 160- ca. 225), og som kommer til at

5. O.H. Pesch & A. Peters: *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981, 8ff.

markere skellet mellem østlig kristendom, for hvem guddommeliggørelsen af mennesket bliver hovedbegreb, og vestlig kristendom, som gør retfærdiggørelsen af mennesket til hovedbegrebet. Dermed flyttes fokus fra tildelingen af og delagtigheden i det evige liv til det mere juridiske spørgsmål om menneskets retfærdighed over for Gud. Var de første århundreder præget af tavshed, så er denne tavshed med Augustin endegyldigt brudt. Med ham lægges grunden til den differentierede nådesterminologi, der kommer til at præge vestkirkens teologi op til reformationen og den katolske teologi fortsat derefter (se kap. II).

Hvor østkirken og Augustins modstander Pelagius (ca. 355 - ca. 435) lægger hovedvægten på "skabelsesnåden" og dermed på menneskets medskabte muligheder og evner, lægger Augustin vægten på "forløsningsnåden". Menneskets skabte gode natur er for Augustin på grund af syndefaldet så fordærvet, at kun Guds genoprettende nåde kan forny den, så den igen kan vende sig mod det gode. Menneskets egen nådehjulpne vending mod det gode er ikke desto mindre et vigtigt element, og Augustin kan derfor også tale om fortjeneste. Enhver fortjeneste beror imidlertid alene på den nåde, der bevirker, at den menneskelige vilje vendes. Augustin kan således i sin 194. epistel sige, at "når Gud kroner vore fortjenester, så kroner han ikke andet end sine egne gaver". For Augustin selv er nåden nemlig først og fremmest gave, og ikke i egentlig forstand belønning efter fortjeneste. Nåden gives gratis, derfor hedder den *gratia*, som Augustin skriver i *De natura et gratia*.

Augustin bidrager afgørende til "nådesterminologien" ved at skelne mellem tre former: 1) den forudgående nåde (*gratia praeveniens*), der virker i mennesket inden omvendelsen, 2) den virkende nåde (*gratia operans*), der virker i mennesket i omvendelsen og 3) den samarbejdende nåde (*gratia cooperans*), der virker i mennesket efter omvendelsen, hvor nåden samarbejder med den befriede vilje. Inddragelsen af mennesket som Guds samarbejdspartner er vigtig for Augustin, sådan som det kommer til udtryk i en anden for eftertiden vigtig augustinsk formulering: "Han som har skabt dig uden dig, frelser dig ikke uden dig." Da tanken om samarbejde imidlertid bygger på forestillingen om Guds alenevirken, kommer prædestinationstanken til at klæbe sig til diskussionen om forholdet mellem nåde og frihed. Hvor Guds nåde virker alt, er der ingen frihed, og alt må være forudbestemt. En forud-

sætning for, at Augustin kan fastholde tanken om Guds alenevirken, er forestillingen om, at Gud tager bolig i mennesket. Har Gud taget bolig i mennesket, kan også menneskets handlinger forstås som Guds.[6]

På konciliet i Orange i 529 bekræftes afgørelserne fra synoden i Karthago i 418 som officiel kirkelære i 8 *canones*. Augustins arvesyndslære stadfæstes, mens pelagianismen principielt afvises. Der sker på et tidspunkt, hvor Augustin selv stod i fare for at blive fordømt. Augustins fortsatte betydning er nu sikret, til trods for at indholdet i de 8 *canones* efter det 8. århundrede langsomt går i glemsel.[7] Med Orange lægges grunden også for udviklingen af en nådelære, der ikke længere betragter frelsen som en helhed, men fokuserer på et enkelt element. Op igennem middelalderen forfines "nådesterminologien", nye distinktioner drages og de augustinske nådesbegreber udbygges til et helt system. Hos skolastikkerne bliver de vigtigste distinktioner: 1) sondringen mellem natur og overnatur, 2) sondringen mellem den nåde, der gives betingelsesløst (*gratia gratis data*), og den nåde, der gør mennesket gudvelbehageligt (*gratia gratum faciens*), og 3) sondringen mellem den virkende nåde, som kun har Gud som subjekt (*gratia operans*), og den nåde, som samarbejder med mennesket (*gratia cooperans*).[8] Og mens man i østkirken fastholder en forståelse af nåden som uskabt, dvs. at den er en del af Gud selv, så forstår vestkirken mere og mere nåden som skabt, dvs. som noget fra Gud forskelligt. I det øjeblik nåden forstås som noget fra Gud forskelligt, kræver det imidlertid skarpere distinktioner for præcist at beskrive forholdet mellem Guds frelseshandlen og menneskets medvirken eller delagtighed. Denne diskussion samler sig blandt andet om det såkaldte *initium*-spørgsmål, dvs. spørgsmålet om, i hvor høj grad omvendelsens "begyndelse" må forstås som en fri viljesbeslutning.

---

6. Se hertil K. Lehmkühler: *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, 62-65.
7. Om betydningen af de 8 canones fra Orange, se O.-H. Persch & A. Peters: Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, 34-42.
8. En kortfattet indføring i middelalderens vanskelige "nådes- og meritumsterminologi" findes hos Alistair McGrath: *Iustitia Dei. A history of the Christian doctrine of Justification*, Bd. 1, Cambridge: Cambridge University Press 1986,100-119.

Den første vigtige distinktion er sondringen mellem natur og overnatur. Denne sondring finder man første gang systematisk gennemført hos Johannes Scotus Eriugena (ca. 810- ca. 870), der med sondringen vil skelne mellem det, der allerede er givet (*datum*) i skabelsen, dvs. i naturen, og den gave (*donum*), som Gud senere giver, og som ligger ud over, hvad der er givet med naturen (*gratia supranaturalis*). Dermed er der formuleret en væsentlig sondring, der danner baggrund for de efterfølgende århundreders mange forsøg på at klarlægge forholdet mellem og omfanget af henholdsvis det menneskelige og det guddommelige bidrag til frelsen.

Der er to hovedpositioner, der især tegner den skolastiske nådesdiskussion. På den ene side står dominikanerne, med Thomas Aquinas (ca. 1225-74) i spidsen, der betragter nåden som en indgydt overnaturlig kvalitet i sjælen. På den anden side står franciskanerne, der overvejende forstår nåden relationelt, som Guds modtagelse eller accept af mennesket. Forståelsen af nåden som Guds accept af mennesket spiller således en stor rolle hos Duns Scotus (1265/66-1308), der i understregningen af Guds absolutte frihed nægter tilstedeværelsen af et kausalt forhold mellem menneskets handling og Guds accept: "Intet skabt kan som sådan fremtvinge Guds accept." Det kan kun den binding, som Gud pålægger sig selv. Duns Scotus skelner her mellem Guds absolutte magt (*potentia dei absoluta*) og Guds ordnede magt (*potentia dei ordinata*). Afstanden mellem skabelse og frelse er her strakt til det yderste.

Hos Peter Lombarderen (ca. 1100-64), der skriver den sentenskommentar, der helt op til reformationen bliver pligtlæsning for alle teologer, finder man et forsøg på at drage den primære terminologiske skelnen mellem den uskabte nåde, som er Gud selv (*gratia gratis dans*), og den retfærdiggørende nåde, som han giver "gratis" (*gratia gratis data*). Det bliver imidlertid franciskaneren Bonaventura (ca. 1217-74), der kommer til at formulere den hovedsondring, som bliver kendetegnende for før-reformatorisk vestlig teologi og efter-reformatorisk katolsk teologi, nemlig sondringen mellem den nåde som gives gratis som gunstbevisning (*gratia gratis data*), og den nåde som i mennesket gør mennesket gudvelbehageligt (*gratia gratum faciens*), hvor den sidste skal forstås som en overnaturlig *habitus* i mennesket. Den første nåde kommer hos Bonaventura til at omfatte alt det, som forbereder eller dispo-

nerer mennesket for den anden nåde, som er den egentligt frelsende. Den grundforståelse fortsættes hos Thomas Aquinas.

Thomas ændrer sin opfattelse flere gang i løbet af sit forfatterskab. De følgende begreber er alle hentet fra det forholdsvis sene værk *Summa Theologiae*, hvor Thomas i løbet af seks *questiones* udformer en detaljeret nådesterminologi. Han skelner i forlængelse af traditionen mellem den nåde, der gives gratis som en gunstbevisning, og den nåde, der gør gudvelbehagelig. Den sidste er af højere værdi end den første, fordi kun den sidste forbinder mennesket umiddelbart med Gud, mens den første blot forbereder mennesket. Der må dernæst skelnes mellem den nåde, der virker i mennesket (*gratia operans*), og den nåde, der samvirker med mennesket (*gratia cooperans*). Og der må skelnes mellem den hjælpende, bevægende nåde (*gratia actualis*) og den habituelle, formende nåde (*gratia habitualis*).

Den første nåde (*gratia prima*), som beror på Kristi fortjeneste, er den, der danner grundlaget for den kristnes næstekærlige gerninger. Den indgydes i mennesket ufortjent (*gratia gratis data*), og Thomas forstår den som en kvalitet i eller habitus ved sjælen (q.110). Den adskiller sig dog fra frelsesnåden (*gratia gratum faciens*), som i første omgang er virkende (*gratia actualis operans*) i og med at viljen bevæges af den, så den vender sig fra det onde til det gode; og i anden omgang samvirkende (*gratia actualis cooperans*), fordi viljen selv ved nådens hjælp bliver aktiv. Viljen kan dog intet i sig selv, men er til stadighed afhængig af nådens hjælp. Gud må først bevæge mennesket (q.112), for det kan ikke ved egen kraft forberede sig til nåden (q.113). Grundtanken er, at mennesket først må forberedes, førend Gud kan tage bolig i det, for menneskets skabte natur kan ikke ved sig selv bringe sig derhen, hvor det kan tage imod Gud. Naturen må derfor suppleres med overnatur, den skabte nåde. Også nåde som *forma* kan forstås på en dobbelt måde. Der må nemlig skelnes mellem den bevægende nåde (*gratia habitualis operans*) og den samvirkende nåde (*gratia habitualis cooperans*), der ved nådens hjælp fortjener sig evig salighed. Ved nådens hjælp formes troen af den overnaturlige kærlighed (*fides charitate formata*).

Ved hjælp af de aristoteliske substanskategorier kan man i skolastikken udvikle en hel "nådesontologi". Spørgsmålet er ikke, hvordan mennesket skal frelse sig selv, for frelses kan det kun med hjælp fra Guds nåde. Spørgsmålet

er i stedet, hvad der skal til, for at mennesket kan blive disponeret for modtagelsen af nåden, og i hvilken forstand mennesket gør sig fortjent til frelsen. For hele frelsesforståelsen er i skolastikken såvel som hos Thomas selv grundet i forestillingen om fortjeneste, sådan som det har været tilfældet siden Augustin. Thomas forsøger at afklare forholdet mellem Gud og mennesket ved at bruge den udbredte skelnen mellem "billighedsfortjeneste" (*meritum de congruo*) og "værdighedsfortjeneste" (*meritum de condigno*). Det fortjenstfulde værk (*opus meritorium*) er, hvis det betragtes som den frie viljes beslutning *meritum de congruo*, altså en fortjeneste som Gud kun tildeler af ren og skær billighed. Betragter man det derimod fra nådens udgangspunkt, er fortjenesten altid *meritum de condigno*, en fortjeneste der ækvivalerer med belønningen.

Sondringen mellem *meritum de congruo* og *meritum de condigno* er hos Thomas alene udtryk for to forskellige perspektiver, men tvedelingen er åben for selvstændiggørelse, sådan som det fx sker hos Duns Scotus og nominalisterne, for hvem der ikke eksisterer nogen direkte kausal sammenhæng mellem menneskets gerning og Guds belønning.

Med reformationen etableres der imidlertid et egentlig alternativ til romerkirkens forskellige, men dog beslægtede nådesteologier. Guds nåde bliver i reformatorisk teologi efterhånden forstået som Guds holdning over for mennesker i betydningen *favor dei*, som må adskilles fra den faktiske fornyelse af mennesket. Denne fornyelse af mennesket er imidlertid også Guds gerning alene, og nådesdiskussionen i reformationsteologien kommer til at dreje sig om forholdet mellem Guds gerning uden for mennesket i syndsforladelsen og Guds gerning i mennesket i fornyelsen. Denne diskussion knytter som nævnt ofte til ved sondringen mellem Guds nåde og Guds gave, *gratia dei* og *donum dei*. I reformationsteologien etablerer Philipp Melanchthon en skarp sondring mellem nåden og gaven, idet han knytter *gratia* sammen med *justificatio*, som igen defineres som et *verbum forense*, en juridisk term. Dermed lægger han grunden for sondringen mellem forensisk retfærdiggørelse og effektiv helliggørelse, som præger store dele af den lutherske teologi.

Skolastikkens store systemdannelse afvises med reformationens entydige nådesbegreb, idet den augustinske arvesyndslære igen udgør en væsentlig del af den teologiske ballast. Men det bliver en stakket frist, for moderniteten

sætter en helt ny diskussion, der nødvendiggør en række afklaringer, som det søges demonstreret i denne bog.

Indholdsoversigt

I det første kapitel behandler *Anders-Christian Lund Jacobsen* Origenes' (185-254) forståelse af frihed og forsyn. Nåden som begreb spiller nemlig en mindre rolle for Origenes, blandt andet fordi han lever før Augustin og dermed repræsenterer en kristendom, der nok er præget af store forskelle, men som endnu ikke er delt i øst og vest. Nåde og fri vilje er derfor heller ikke endnu hinandens modsætninger, sådan som det bliver tilfældet efter Augustins antipelagianske opgør. I stedet for at tale om nåde, taler Origenes om Guds vilje til at frelse det skabte. Den vilje kommer til udtryk i Guds frelsesplan, som blandt andet indeholder Guds opdragelse af mennesket, så det ved hjælp af sin frie vilje når frem til det mål, Gud på forhånd har fastlagt. Guds forudviden bliver dermed det sidste centrale ord i Origenes' frelsesforståelse. I opgøret med dualistiske og deterministiske strømninger i samtidens gnostiske teologi, fastholder Origenes påstanden om menneskelig frihed, for uden den mister tanken om Guds dom sin mening. Origenes er altså i udgangspunktet antideterministisk, til trods for at der også indgår et deterministisk element i tanken om Guds forudviden. "Nåden" får alligevel til slut forrang over for friheden, fordi der ikke findes frihed til endegyldig fortabelse. Origenes ender derfor med en lære om alforsoning (*apokatastasis tån pantån*). Frelsen er imidlertid af den grund ikke et udtryk for tvang, for Gud frelser alene gennem overtalelse. Origenes tegner i denne sammenhæng den østkirkelige tradition med dens stærke betoning af menneskelig frihed. Han danner derved det græske modstykke til Augustin, der vender tilbage til den determinisme og dualisme, som de græske kirkefædre som Origenes bekæmpede, men som i kraft af Augustin lever videre i vestkirkens teologiske tradition.

Med Augustin (354-430) defineres den vestlige teologi. I forhold til Origenes er fronterne vendt om. Hos Augustin forstås mennesket først og frem-

mest som bundet af arvesynden – en tanke, østkirken aldrig har adopteret. I bogens andet kapitel gennemgår *Else Marie Wiberg Pedersen* Augustins lære om synd, nåde og menneskelig frihed. I begyndelsen af Augustins forfatterskab spiller menneskets frie vilje stadig en central rolle. Det ondes eksistens skyldes nemlig menneskets frie afgørelse, hævder Augustin i sit opgør med manikæerne. Dermed vil han sikre den tanke, der holder Det Gamle og Det Nye Testamente sammen, at Gud er god og det skabte godt. Derfor findes det onde heller ikke i egentlig forstand. Det onde består i at vende sig bort fra det gode, og denne venden sig bort er udtryk for en frivillig beslutning. I modsat fald ville dommen være meningsløs. På dette punkt tænker Augustin altså som Origenes. Med hensyn til frelsen forholder det sig omvendt, for mennesket kan ikke rejse sig frivilligt på samme måde, som det faldt frivilligt. Mens både den tidlige og den sene Augustin har en lære om fri vilje eller rettere om det frie valg (*liberum arbitrium*), som senere katolsk teologi bygger videre på, så erklærer Augustin den menneskelige frihed for overvundet i sine *Bekendelser*. Her lærer han, at alle generationer efter Adam er fanget under synden. Uddybningen af synspunktet følger i Augustins skrifter mod Pelagius, der i forsvaret for læren om, at naturen er skabt af Gud og derfor god, og at mennesket er skabt i Guds billede som et væsen, der kan gøres ansvarlig for sine gerninger, vil bevare forestillingen om menneskets frie vilje. Forskellen på Pelagius og Augustin viser sig blandt andet deri, at for Pelagius er ethvert menneske Adam, og begynder som Adam forfra, mens ethvert menneske for Augustin er Adams efterkommer og gennem arvesynden bundet til at begynde, hvor Adam slap eller faldt. Antropologien er altså grundlæggende forskellig, hvilket hænger sammen med, at Pelagius' interesse er beskyttelsen af skabelsestanken, mens Augustins interesse er beskyttelsen af frelsestanken. Det er i de antipelagianske skrifter, Luther små 1100 år senere henter afgørende inspiration. I Augustins senere skrifter dukker en mere positiv forståelse af menneskets frihed imidlertid op igen, men samtidig accentueres også nådens hjælp stærkere. Nåde og frihed hænger derfor sammen. Den medfødte vilje er på grund af synden ikke altid god, og har derfor brug for bistand fra Guds altid gode nåde. Den menneskelige natur er på grund af syndefaldet i virkeligheden en *u*natur, som behøver nådens helbredelse for igen at blive i overensstemmelse med den natur, som var Guds egentlige ska-

belsesintention. Arvesyndslæren forklarer for Augustin det ondes tilstedeværelse i Guds gode skaberværk. Forestillingen om arvesynd, der er en del af forsvaret for tanken om skabelsens godhed, bliver det naturlige omdrejningspunkt for diskussionen med Pelagius' tilhængere, der betoner forskellen på natur og vilje, og derfor ikke ser menneskets frihed svækket afgørende af den faldne natur. Augustins teologi vender sig i virkeligheden mod to fronter: på den ene side pelagianerne, som anklages for at adskille sammenhængen mellem nåde og frihed og lade frelsen afhænge af fortjenester, på den anden side dem, som hævder, at nåden frelser uden om menneskets frie valg.

Augustins nådelære præger hele den vestlige tradition afgørende, således også Bernhard af Clairvaux (1090-1153). Ikke desto mindre begynder der med Bernhard en ny periode i teologihistorien. Såvel hans afvisning af en "semipelagiansk" nådesforståelse som hans "kærlighedsteologi" peger frem mod reformationen. I kapitel III, om Bernhard af Clairvaux, tager *Else Marie Wiberg Pedersen* udgangspunkt i skriftet *Om nåden og det frie valg*, der udfolder sig som en kommentar til Romerbrevet. Som Augustin taler Bernhard om "det frie valg" (*liberum arbitrium*) frem for om "fri vilje" (*libera voluntas*), fordi netop valget knytter frihedsforståelsen til noget rationelt. Vilje og fornuft kan ikke skilles ad. Viljen uden fornuften ville være vilkårlig. Først skolastikken begynder at operere med den snævrere term "fri vilje". Med baggrund i den klassiske sondring mellem mennesket som skabt i Guds billede (*imago dei*) og i Guds lighed (*similitudo dei*) udvikler Bernhard en tredelt, trinitarisk frihedsforståelse. Den første frihed er *liberum arbitrium*, menneskets frihed fra nødvendighed. Denne frihed kan ikke mistes. Den anden frihed er friheden fra synd, som efter faldet først genskabes med Kristus. Den tredje er friheden fra elendighed og lidelse, som efter faldet først genskabes med Helligånden. De to sidste friheder tabes med menneskets tab af *similitudo dei* i syndefaldet. Bernhard forfiner nu de to sidste friheder yderligere, ved at gradbøje dem i en lavere og en højere frihed, svarende til forskellen mellem den paradisiske tilstand og den fuldkomne i Himlen. Og kun den lavere del kan på grund af arvesynden restitueres i dette liv. Bernhard sammenlignes med Abelard, der på synoden i Sens i 1140 blev dømt som kætter på grund af anklager for pelagianisme, først og fremmest på grund af sin nedtoning af

ursyndens fortsatte betydning. Skyldig er kun den, som gør sig skyldig i kraft af sin fri vilje. Skyld kan derfor ikke nedarves, det kan kun straffen, hvis egentlige formål er at virke afskrækkende. På den ene side betoner Abelard den menneskelige frihed, på den anden side det paradoks, at det frit handlende menneske altid handler efter guddommelig bestemmelse. Forskellen på Bernhards og Abelards positioner er altså ikke antipelagianisme over for pelagianisme, men en forskel i forståelsen af kristologien, som hos Abelard ikke har nær den samme centrale og eksistentielle betydning, som den har hos Bernhard. Sondringen mellem natur og nåde findes også hos Bernhard, men ikke som en modstilling. I kraft af menneskets gudbilledlighed er nåden fra skabelsen i naturen, og Bernhards syn på menneskets muligheder er i forhold til både Augustins og ikke mindst Luthers, hos hvem man senere genfinder mange bernhardinske tanker, ganske anderledes optimistisk. Mennesket synes at være skabt af en nåde, som det aldrig falder ud af. Nåde og natur forbindes derfor hos Bernhard, så de ingen steder kan optræde som modsætninger, således som det sker i skolastikken, men de holdes tværtimod sammen i en paradoksalitet, der i det hele taget præger Bernhards tænkning. Al fortjeneste hører således Gud til, men kan ikke desto mindre kaldes fortjeneste. Nåde og fri afgørelse virker sammen, således at hver bedrift helt og fuldt sker i et frit valg, og samtidig er det hele gjort af nåde.

Bernhards forfinelse af læren om forholdet mellem Guds nåde og menneskets frihed tages på forskellig måde op af henholdsvis skolastikken godt hundrede år senere og af den reformatoriske lære godt 400 år senere. Skolastikken overtager fx Bernhards tredeling af friheden, men den indfører samtidig en gradbøjning af såvel naturen (i natur og over-natur) som nåden. Både den bernhardinske og den skolastiske lære vil påberåbe sig Augustin, som også reformatorerne i deres videreførelse af læren. I kapitel IV beskriver *Bo Kristian Holm* reformatorernes lære, som den udfoldes hos henholdsvis Martin Luther (1483-1546) og Philipp Melanchthon (1497-1560). Luthers lære handler ikke om det frie valg, men om den frie, eller især bundne, vilje, idet viljesbegrebet (*voluntas*) med skolastikken er kommet ind i teologien. I et skarpt opgør med både skolastikkens lære om menneskets mulige medvirken ved frelsen og med humanisten Erasmus af Rotterdams hævdelse af

menneskets frie afgørelse (*liberum arbitrium*), der i store træk ligner en thomistisk lære både i nådesforståelsen og i tanken om Gud som førsteårsag over for skabningen som andenårsag. Selvom Erasmus i sit skrift om det frie valg søger at understrege den guddommelige førsteårsag i alle forhold, må Luther modsætte sig den, måske blandt andet på grund af den stærke lighed med Thomas, men i ganske særlig grad fordi han ikke kan acceptere en tanke om menneskets medansvar i spørgsmålet om dets frelse. Luther kan ikke acceptere en menneskelig frihed i hverken psykologisk eller religiøs forstand i gudsforholdet, der for ham er en totalbestemmelse af mennesket. Derfor må han forstå menneskets vilje som aldeles bundet af enten Gud eller af Djævelen. Den kristne har alene en frihed i sin bundethed til Gud, nemlig frihed til et liv med Gud og næsten, fri af selvbindinger og Guds dom. Menneskets vilje skal med andre ord blive gudformet til at ville Guds vilje, ligesom hos Bernhard. Men Luther ender dog med i sin argumentation, som har særlig vægt på det sjælesørgeriske, at påføre den reformatoriske teologi et uløseligt problem ved at spalte Gud i to: den skjulte med den skjulte forudbestemmelse af mennesket og dets fortabelsesmulighed og den åbenbarede med den allerede åbenbarede frelse. Anderledes ser det ud hos Melanchthon, der ikke som Luther betragter viljen som en totalbestemmelse af mennesket, men som en sjælsevne. Hos Melanchthon er det dog det frie valg (*liberum arbitrium*), der er i fokus, forstået som evnen til at tilpasse sig eller vende sig mod nåden, for dermed at fastholde et menneskeligt ansvar. I ønsket om en konsistent reformatorisk lære må Melanchthon hævde den retfærdige viljes frihed og afvise en prædestinationstanke. Forfatteren påviser, at Luther og Melanchthon begge mener, at den kristne altid i sig vil finde to modstridende viljer, men at de til gengæld følger hver deres Augustin i slutresultatet. Hvor Luther følger den anti-pelagianske Augustins afvisning af viljens frihed, følger Melanchthon den sene Augustins åbne holdning, om end man lige så lidt som hos Augustin kan siges at finde en entydig klarhed hos nogen af dem.

Reformationen efterlader altså en uklarhedens arv, som den senere lutherdom på forskellig vis har taget op og søgt at klargøre. Godt hundrede år senere tager således Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) Luthers viljesbegreb op til kritisk overvejelse under indtryk af de nye opdagelser, naturviden-

skaben på det tidspunkt har gjort. I kapitel V beskriver *Johannes Adamsen*, hvordan Leibniz fastholder menneskets fri vilje som en beslutningsmulighed for det gode eller det onde. Hos Leibniz er den frie og den trælbundne vilje ét og det samme. Viljen er fri, men aldrig neutral, idet den altid vil noget, altid er rettet mod noget eller har lyst til noget. Leibniz fastholder således, at viljen er forbundet med menneskets bevidsthed og følelse, og derfor er en ond vilje forbundet med synd. Som en konsekvens gør han op med både Augustins arvesyndslære og med Luthers tanke om den skjulte Gud, fordi sådanne tanker reducerer Gud og ikke mennesket, sådan som den vanlige anklage på det augustinsk-reformatoriske menneskesyn har lydt. Gud er nemlig ren kærlighed og retfærdighed, som transcenderer vor bevidsthed, og han har forudset og præetableret alt ved skabelsen. I sin monadelære fremstiller Leibniz al tings sammenhæng, idet Gud har præetableret skabelsens harmoni og indbygget et udviklingspotentiale (*telos*) i enhver monade. I sin Teodicé, hvor Leibniz forsvarer Guds retfærdighed mod Pierre Bayles angreb på Guds almagt og algodhed i relation til verdens ondskab, hævder han, at Gud skaber af forståelse og giver skaberværket frihed. Derfor tillader Gud det onde, men skaber det ikke. Verden er med andre ord ikke fuldkommen, den er blot den bedste af alle realisérbare verdener; og Leibniz skelner mellem en oprindelig vilje (*volonté antécédente*), der ville det gode, og en faktisk vilje (*volonté conséquente*), der har skabt det bedst mulige. Imod libertinistiske konsekvenser af hans prædeterminationslære understreger han, at mennesket, fordi det er gudbilledligt, tilhører både naturens og nådens rige og følgelig er forpligtet på at styre mod Guds stad ved fornuftens brug. Guds præetablering skal ikke ses som en tvang, men som en viden, hvorved Gud gør mennesker gudtilbøjelige. Derfor er menneskets fri vilje faktisk fri, om end det er forpligtet via sit adelsmærke, gudbilledligheden, til med udgangspunkt i den præetablerede harmoni mellem naturens og nådens rige at styre mod et menneskeliv i nådens rige.

Peter Widmann viser i kapitel VI, hvordan lutherdommens nyetablerede grunddistinktioner genfindes hos Immanuel Kant (1724-1803), der ikke uden grund har fået tilnavnet "protestantismens filosof". Luthers afgørende distinktioner, der alle var bestemt af frelsesforståelsen, er hos Kant imidlertid

flyttet over i morallæren. Kant adskiller sig fra de andre toneangivende oplysningstænkere ved at have sans for den teologiske problematik.

Egentlig medfører oplysningstiden en regulær afskaffelse af selve spørgsmålet vedrørende forholdet mellem nåde og frihed. Læren om synd og nåde reduceres til forsynslære og etik, mens friheden opfattes som en selvfølgelighed. Kant er her undtagelsen, for samtidig med at han fuldfører oplysningens projekt, har han blik for dens indre vanskeligheder. I modsætning til de fleste oplysningsteologer reduceres kristologi, forsonings- og nådelære ikke til skabelsesteologi. I stedet lader han filosofisk og historisk religionslære udgøre to koncentriske cirkler, sådan at Skriften (den historiske religion) ikke kan undgå at mødes med fornuften. Kants religionsfilosofi er på den baggrund en udlægning af de sider i kristendommen, der umiddelbart synes uforenelige med de moralske fornuftsprincipper. Kant vender det moralske "du skal, thi du kan", til "du kan, thi du skal", og knytter dermed det moralske "du skal" til en ubetinget sandhed, et guddommeligt bud. Den etiske fordring hører dermed hjemme i relationen "mennesket over for Gud". Viljens frihed viser sig først i menneskets villede frihed fra egne tilbøjeligheder og naturbetingende formål, dvs. fra moralens "du skal" til et "jeg vil". Heri ligger autonomien, og alternativet determinisme/indeterminisme ophæves.

Kants religionsfilosofi er en skærpelse af bevidstheden om det etiske synspunkt. Derved afdækker han et problem i morallæren, der for ham nødvendiggør overgangen til en religiøs dimension. Det giver plads til de elementer i kristendommen, der suspenderer det moralske synspunkt. Endelig får Kants religionsfilosofi afgørende betydning i kraft af sin tanke om den nødvendige historiske formidling af bærende fornuftsprincipper. Dette bliver i vid udstrækning afsættet også for dem, der efter Kant finder hans fokus på moralen alt for reduktionistisk.

Oplysningens udrensning af religiøse forestillinger møder sin store kritik i den tyske idealisme, der dækker perioden fra diskussionen af Kants hovedværker til den gamle Schellings nederlag i Berlin. Idealismen formår dog ikke, trods sin påstand om manglen på fornuft i oplysningstidens forstandige moralisme, at overvinde oplysningens religionskritik. Den efteridealistiske tænkning skærper tværtimod det radikale oplysningsprojekt.

I kapitel VII lader *Peter Widmann* den tyske idealisme tegne af hovedfigurerne Hegel, Baur og Schelling. Her bliver emnet "nåde og frihed" for sidste gang genstand for filosofisk diskussion. Alle tænker de i forlængelse af Lessings genfortolkning af Spinoza. Det eneste mulige religiøse verdensforhold består i indføjningen i altets harmoni. Hos G.W.F. Hegel (1770-1831) anskues hele verdenshistorien som fremskridt i frihedens bevidsthed, og Guds eget projekt opfattes som bundet hertil. Den traditionelle modsætning mellem Guds nåde og menneskets frihed må derfor overvindes, og modsætningen mellem "pelagianisme" og "antipelagianisme" ophæves. Nødvendighed og frihed, endeligt og uendeligt, guddommeligt og menneskeligt, bevidstheden om frihed og om nåde skal i stedet anskues som en proces, hvor modsætningerne hører sammen i en enhed. Man finder derfor hos Hegel både formuleringer, der, hvad menneskelig frihed angår, er mere radikale end pelagianismens, og formuleringer, der gentager Luthers mest antipelagianske udsagn. En del af den pris, som Hegel må betale, er, at synden bliver den negation, der er et nødvendigt mellemled på vejen frem mod absolut enhed, og troen selv bliver blot overgangen til "absolut viden".

En reproduktion af dogme- og teologihistorien i forlængelse af Hegels tanker gennemføres af Ferdinand Christian Baur (1792-1860). Det sker i en minutiøs gennemgang af de hovedforskelle, der for Baur eksisterer mellem protestantisme og katolicisme. Her fremhæves protestantismen, fordi den tænker i absolutte forskelle. Mennesket er en synder, og først i Kristus bliver mennesket menneske. Katolicismen kritiseres for at udjævne de absolutte forskelle, når den mener, at mennesket blot behøver et overnaturligt tilskud for at udnytte de kræfter, der allerede er i det. Dermed miskender katolicismen menneskets historicitet. Protestantismen står dog tilbage med et problem. Er mennesket af natur en synder, er der ingen fri vilje, og er der ingen fri vilje, må frelsen ske efter Guds prædestination. Den radikale prædestinationslære er for Baur en konsekvent udlægning af kristendommen, men med tilsyneladende lige så stor konsekvens følger dog den ubærlige tanke, at Gud selv er ophav til det onde. Ifølge Baur er løsningen dog ikke den katolske dogmatiks indføring af en afsvækket pelagianisme, men derimod tanken om alles frelse, som Baur deler med Schleiermacher. Der viser sig dermed det in-

teressante forhold, at den stærkeste prædestinationslære ender med at mødes med en antideterministisk teologi som Origenes' i apokatastasis-læren.

For F.W.J. Schelling (1775-1854) bliver frihedens idealisme, sådan som han så den udført hos blandet andet Hegel, til en blot "negativ filosofi". På den baggrund opstår der ifølge Schelling et behov for en "positiv filosofi". Schelling udformer derfor sin "åbenbaringens filosofi" som en spekulativ omformning af den kristne lære om skabelse, synd og forløsning. Frihed findes kun, hvis den kan bryde ud af de fornuftsbetingelser, som sættes for den, når filosofi forstås som et fornuftssystem. Samtidig afviser Schelling, at friheden dermed skulle unddrage sig tænkning overhovedet. I guddommelig forstand må friheden kunne tænkes, og denne tænkning er tilgængelig, hvis det er sandt, at Gud har åbenbaret sig for mennesker. Schelling deler problemstilling med Kierkegaard, men adskiller sig fra Kierkegaard i sin tiltro til mulighederne for en systematisk åbenbaringsfilosofi, i hvilken menneskets frihed og dets forløsning som den fuldstændige indføjning i den guddommelige selvudfoldelse tænkes sammen. De indre modsætninger placeres i Gud selv i en skelnen mellem Gud selv og det i Gud, der ikke er Gud selv. Det ondes problem løses ved, at Gud selv gennemløber den historie, han har begivet sig ind i, og som ender med, at Gud bliver alt i alle. Således ender også den sene Schelling med at ligge tæt på en lære om apokatastasis.

Heller ikke Schleiermacher (1768-1834) var tilfreds med Kants løsning. I kapitel VIII fremlægger *Peter Widmann*, hvordan Schleiermacher søger at løse det problem, Kant har efterladt, nemlig at hans system stadig anskuer verden som i den traditionelle metafysik, tvedelt i verden og Gud, den givne og den bagvedliggende virkelighed. For at overvinde denne spaltning tager Schleiermacher udgangspunkt i menneskets hengivelse til den altomfattende helhed, og han anser religionen for at være nødvendig for kulturens helhed. Skønt hans løsning på spørgsmålet om forholdet mellem nåde og frihed har træk tilfælles med Hegels og Schellings, adskiller han sig fra dem ved ikke at udfolde problemet som en spekulativ forarbejdelse af menneskets historicitet, men som en udlægning af en bestemt historisk religions tydning af menneskets inddragelse i Guds historie. Schleiermacher er utvetydig i sin fastholdelse af prædestinationslæren som nødvendig for kirkens nådelære. Samtidig

afviser han Schellings forestilling om en dobbelthed i Gud og pointerer, at der i Gud kun er én vilje. Schleiermacher knytter derfor til ved den augustinske privationsteori og forstår det onde som mangel på det gode. Derfor er det onde for Gud intet, og derfor har mennesket brug for forløsning fra det onde for at komme ind i Guds rige. Også Schleiermacher ender således med at hælde til en lære om alforløsning.

I kapitel IX introducerer *Niels Henrik Gregersen* metodismens fader John Wesley (1703-91) som en kritiker af den augustinsk-reformatoriske nådelære, det er værd at beskæftige sig med. Wesleys udgangspunkt er den augustinsk-reformatoriske retfærdiggørelseslære, men samtidig griber han tilbage til de før-konstantinske kirkefædre og indskriver sig dermed i en teologihistorie, der rækker ud over den augustinske. Wesleys grundtanke er simpel: Guds nåde ophæver ikke menneskets frihed, men sætter den i kraft. Wesleys nådesforståelse kan beskrives som en *konditionalistisk frelsesuniversalisme*. Guds forudgående eller imødekommende nåde (*gratia praeveniens*) kommer mennesket i møde igen og igen, for Gud vil alles frelse. Dog er frelsen betinget af troens frie gensvar til Guds frie nåde, som Gud selv lokker frem. Wesleys frelsesforståelse formuleres i et bevidst opgør med den dobbelte prædestinationstanke, som Luther og Augustin er tvunget til at operere med, men som afvises i Konkordieformlen til fordel for en mere blød variant. Den reformatoriske frelseslære må ifølge Wesley befries fra augustinismens dystre gudsforståelse med dens i bund og grund blasfemiske prædestinationslære. Det medfører, at nåden ikke kan være uimodståelig, sådan som det er tilfældet hos Augustin og Luther, men fx ikke hos Melanchthon. John Wesley og broderen Charles Wesley (1707-1788) bekendte sig begge som tilhængere af Jacob Arminius (1559-1609) og hans kritik af den hollandske calvinisme, hvori han blandt andet gjorde gældende, at prædestinationstanken alene kan udtrykke den guddommelige hensigt at frelse alle, som tror, og at fordømme alle, som afviser evangeliet. Det implicerer for Arminius tanken, at mennesket kan afvise nåden, såvel den forudgående som den efterfølgende nåde, men også forestillingen om, at nåden er nødvendig for såvel det faldne som det genrejste menneske. Sådan tænker også Wesley, der derfor kan forsvare Arminius' ortodoksi. Nåden er for Wesley én og udelt, men kan dog diffe-

rentieres i forhold til dens effekter og virkesteder. Det medfører en ny udformning af den katolske tredeling af nåden i *gratia praeveniens*, *gratia operans* og *gratia cooperans*. Luther og Wesley (hvor intet andet er anført, refererer "Wesley" til "John Wesley") er ofte blevet opstillet som hinandens modsætninger, sådan at Luther lærte menneskets passive retfærdiggørelse, mens Wesley lærte menneskets aktive helliggørelse. I løbet af kapitlet bliver denne traditionelle modstilling problematiseret og nuanceret. Hos både Luther og Wesley er der en stærk betoning af, at mennesket frelses, *hvis* det tror ordet. Men mens Gud hos Luther er den aktive også i menneskets tro, så kalder Gud hos Wesley ved hjælp af nåden mennesket frem til samarbejde. Hos Wesley kan man finde den paulinske forestilling om den kristnes syndfrihed. Det kan man ikke hos Luther. Her er den kristnes frihed fra synden alene altid afhængig af Guds eksterne nåde. Begge betoner imidlertid Guds nærvær i den troende, og hos begge finder man derfor lighedspunkter med østkirkens lære om menneskets guddommeliggørelse, selvom man traditionelt har ment, at også her var der afgørende forskel på Luther og Wesley. Tilbage står ifølge forfatteren Wesleys afgørende indsigt, at nådens attraktivitet ikke er lig uimodståelig kausalitet, og nådens kreativitet ikke er det samme som voldelighed.

Med kapitel X, om Grundtvig (1783-1872), tager *Niels Henrik Gregersen* tråden op fra kapitlet om Wesley og placerer Grundtvig som en væsentlig nytænker i den augustinsk-reformatoriske nådelære. Det afgørende, men oversete, nye består i, at Grundtvig udformer en nådesteologi, som benytter sig af en moderne kontrakttænkning, der forudsætter frihed på såvel Guds som menneskets side. Tanken om den uimodståelige nåde afbalanceres af tanken om Guds overtalende nåde. Grundtvig og Wesley kommer dermed til at udgøre to varianter af en konditionalistisk nådelære. Wesley udformer en lære om den genfødtes samarbejde med Gud. Grundtvig lægger i stedet vægten på, at Kristus ved dåben ikke forlanger mere end det naturlige menneske selv er i stand til at realisere. Denne dåbspagt er imidlertid asymmetrisk. Mennesket kan ikke give andet end troens frie ja til nådens frie gave. For at afbøde den frelsespartikularisme, der knytter sig til tanken om dåben som frelsesbetingelse, udformer Grundtvig en tanke om menneskets "anden chance" på

den yderste dag. Ud fra Grundtvigs salmer og *Den christelige Børnelærdom* vises det, hvordan trinitetstanken gennemtrænger Grundtvigs nådesforståelse. *Naaden, hun er af Kongeblod* viser, hvordan nåden hos Grundtvig flyder ud af den evige kærlighed, som er Gud selv. Forudbestemmelse hører hjemme i Guds indre-trinitariske kærlighedsliv og kan derfor kun være altomfattende. Da nåden samtidig er ét med sandheden, implicerer nådesforståelsen hos Grundtvig også en udelukkelse af "fortabelsens æt". Her er derfor ingen rendyrket apokatastasis-lære. "Kontrakten" mellem Gud og menneske må medtænkes. Dåbspagten er en aftale. Aftalen er imidlertid asymmetrisk. Ved dåbspagtens indgåelse kræver Gud kun menneskets "naturlige tro", dets sandhedssøgen, som er mulig i kraft af menneskets medskabte gudbilledlighed. Den medskabte gudbilledlighed kommer da til at indtage den plads, som den forudgående nåde har hos Wesley. Kun Guds ord kan virkeliggøre frelsen, men frelsen er betinget af det naturlige menneskes frie ja til Gud. På den baggrund er nåden en "bejlende nåde". Denne stædige bejlen er så intimt forbundet med Guds oprindelige indre-trinitariske nådesbeslutning, at den for Grundtvig medfører forestillingen om den "anden chance". Kristi nedfart til dødsriget bliver da en vision om, at evangeliet også forkyndes for de døde, der da en sidste gang får chancen, sådan at Guds universelle frelsesvilje kan opfyldes.

Oplysningstiden havde angrebet arvesyndstanken og i det hele taget fremhævet mennesket som et meget selvstændigt individ, for hvem friheden var et afgørende princip for både tænkning og handling. I kapitel XI demonstrerer *Johannes Adamsen*, hvordan det springende punkt er blevet antropologien, og hvordan Søren Kierkegaard her tager fat i opgøret med sin samtid. I sin berømte bog *Begrebet Angest* tænker han arvesynden om, idet han forstår mennesket som et subjekt, der i frihed har sig selv som opgave. Adam kan ikke have sat dagsordenen for resten af menneskeheden via sit personlige syndefald. Kierkegaard beskæftiger sig ikke med den fri vilje, men med frihed generelt, og denne frihed skal ses dialektisk som en "hildet frihed", for friheden og de mange muligheder, den åbner for. Hertil hører også de forbudte, og det skaber angst i mennesket. Med angsten sættes også synden i mennesket, idet Kierkegaard ud fra en fænomenologisk-psykologisk betragt-