

Otto Møllers lære om genløsningen med særligt henblik på spørgsmålet om den menneskelige viljes trælbundethed og frihed

Af Steffen Kjeldgaard-Pedersen

Otto Møllers genløsningslære repræsenterer, set i forhold til den samtidige teologi, en selvstændig og egenartet teologisk indsats. Da O. M. efter nogen tøven fremlagde den for offentligheden – i *Gjenløsningen eller Jesu Christi Liv, Død og Opstandelse til Verdens Frelse*, som kom i hæfter i løbet af året 1884 – vakte hans opfattelse da også betydelig opmærksomhed og satte en omfattende teologisk diskussion af undertiden temmelig uforsonlig karakter i gang. O. M.s to øvrige genløsnings skrifter, *Om Forstaaelsen af nogle Bibelord* (1886) og *Om vor Frelse fra det onde* (1888), var, som forsøg på at præcisere anliggendet, bidrag til denne diskussion. I alle tre skrifter polemiseres der mod andre opfattelser, idet O. M. dog som oftest lader modstanderen forblive anonym. Polemikken får imidlertid ikke O. M.s skrifter – endsiges da hans teologi – til at falde fra hinanden; de er, netop fordi han ikke er polemisk for polemikkens egen skyld, trods al vidtløftighed og omstændelighed karakteristiske ved en sluttethed i tankegangen. I det følgende skal O. M.s genløsningslære behandles med henblik på dennes indre sammenhæng og med særligt henblik på forbindelsen med den opfattelse af menneskets trælbundethed og frihed, som i forfatterskabet får sit mest prægnante udtryk i det lille skrift *Noget om Determinisme og Frihed* (1893) [1].

[1] Litteraturen om O. M. er sparsom. Den nyeste afhandling om O. M. er *Jørgen I. Jensens* gennemgang af hele forfatterskabet fra en bestemt synsvinkel, i artiklen: Teologi og erfaring. En side af Otto Møllers tænkning. Kirkehistoriske Samlinger 1970, s. 53–84. Der findes alle væsentlige afhandlinger om O. M.s liv og teologiske tænkning anført i noteapparatet, ligesom artiklen afsluttes med en fortegnelse over O. M.s trykte skrifter. De væsentligste bidrag til den i nærværende artikel afhandlede problematik er følgende: R. Prenter: Trælbunden og fri vilje i Otto Møllers forløsningslære. Festskrift til Ragnar Bring, Lund 1955, s. 122–137; samme: Skabelse og Genløsning. Dogmatik. København 1967⁴, s. 434–439 (en kritisk gennemgang af hovedtankerne i »Gjenløsningen«); og endelig Chr. Lindskrog: 'Determinisme og frihed' i Otto Møllers teologi. Tidehverv 33, 1959, s. 69–76. Den øvrige for artiklen relevante litteratur om O. M. meddeles i noterne i det følgende.

I. *Det onde*

1. Det ondes væsen

Det onde er hos O. M. den mørke baggrund for forløsningsværket [2]. Derfor indleder han den systematiske fremstilling i »Gjenløsningen« med en redegørelse for det onde. Sit udgangspunkt tager O. M. i den dagligdags erfaring, at der er noget, der gør ondt. Alle, der overhovedet sanser, må medgive dette, men for O. M. er det en almindelig indrømmelse af, at det onde *er* [3]. At det onde er, kan således ikke erkendes uden om erfaringen af, at det gør ondt, og denne erfaring gælder både i det fysiske og i det etiske eller moralskes sfære [4]. Det onde er altså ikke blot noget, der angår mennesket som etisk eller moralsk handlende person, ikke blot noget som findes i menneskets bevidsthed; det har kosmiske dimensioner, og angår på yderst direkte og nærgående måde menneskets fysiske liv [5]. Også lidelsen i naturen er en af det ondes manifestationer [6]. For O. M. er det derfor en erfaringssag, at verden *ligger* i det onde, men det betyder samtidig, at det onde, som vi ikke kan undgå at erfare i verden, ikke hører til verden på den måde, at den er blevet ond af sig selv. At den ligger i det onde vil sige, at det onde er kommet over verden og indeslutter den [7].

Det er åbenbaret erkendelse, at det onde er noget personligt i den forstand, at det skyldes en ond vilje; der er imidlertid samtidig tale om en erkendelse, som for O. M. stemmer overens med »al Selvbesindelse« [8]. Ond vilje og ond person hører sammen. I den kristne menighed kaldes dette onde – i forsagelsen – djævelen, hans væsen og gerninger: »... det første Guds Ord, der møder os personligt, er Ordet om at forsage Djævelen, hans Væsen og Gjerninger som Guds Ords Navn for det onde [9].« Det onde stammer fra djævelen, fra *den* onde. Den rette erkendelse af det onde som virkelighed er ikke mulig uden om denne forståelse af dets personlige karakter [10]. Med denne forståelse af det ondes personlige karakter er det ondes dybeste væsen og dets oprindelse

[2] Gjenløsningen s. 173.

[3] Smst.; smlgn. Om vor Frelse s. 20.

[4] Gjenløsningen s. 174.

[5] Om vor Frelse s. 25. Jfr. *Prenter*, Festskrift s. 124. Det er karakteristisk for O. M., at han i det forhold, at hvert menneske kommer grædende til verden, kan se et simpelt udtryk for, at det ondes tilværelse er »den aller umiddelbareste Erfaringsag«; Gjenløsningen s. 175.

[6] Om vor Frelse s. 24 f.

[7] Gjenløsningen s. 174; O. M. henviser her til 1. Joh. 5,19.

[8] Ibid. s. 175.

[9] Smst.

[10] Smst.

imidlertid ikke erkendt, og det er for O. M. vigtigt at fastholde, at det onde i den forstand overhovedet ikke lader sig erkende. Den menneskelige tanke går med nødvendighed i stå over for spørgsmålet om det ondes oprindelse, om dets tilblivelse eller evighed, fordi den føres ind i uløselige modsigelser, hvis den forsøger at komme til rette med disse spørgsmål. Således fører umuligheden af at tænke det ondes tilblivelse – det kan jo ikke være af den gode Gud, som er alle tings ophav – til benægtelsen af det ondes væren. Mod denne det ondes ikke-væren protesterer imidlertid ifølge O. M. den »umiddelbare Følelseserfaring« på samme måde som den »umiddelbare Gudsbevidsthed« vender sig mod tanken om det ondes evige væren [11]. Monismen og den evige dualisme er altså ikke acceptable løsninger. Men det betyder, at det onde i virkeligheden ikke kan tænkes, at det er en tankemæssig umulighed. Det onde transcenderer den menneskelige tanke, samtidig med at det på yderst håndgribelig vis trænger sig på i menneskets tilværelse, melder sig for »Følelsen« som det, der er [12]. Derfor går det ikke an at slutte *a non posse ad non esse* [13]. Spekulative forsøg på at klargøre det ondes »Grundvæsen« og oprindelse er ørkesløse, og man må afstå fra dem samtidig med, at det ondes realitet hævdes [14].

Derimod giver den hellige skrift yderligere oplysning om det, som er kirkens (menighedens) udgangspunkt, at det onde er *den* onde, djævelen. Oplysningen findes mere end noget andet sted i ord af Jesus, fordi han – som det uden videre hedder i sammenhængen hos O. M. – kendte det, som ligger uden for den menneskelige erkendelse [15]. Hermed har O. M. foretaget den bevægelse, som er bestemmende for hans måde at drive teologi på; almenmenneskelig erfaring og skriften holdes i denne bevægelse sammen på en for dette teologiske forfatterskab ejendommelig måde [16]. Den almene erfaring af det onde fortolkes ikke på rette måde af den menneskelige tanke eller erkendelse, som tværtimod ligefrem kan føre til benægtelse af det onde som en virkelighed. En sådan benægtelse vil på sin side atter hænge nøje sammen med en frigørelse

[11] Gjenløsningen s. 176 f.

[12] Ibid. s. 177.

[13] Om vor Frelse s. 26.

[14] Gjenløsningen s. 177.

[15] Ibid. s. 177 f.

[16] Der skal ikke her gives en nærmere redegørelse for spørgsmålet om det indbyrdes forhold mellem skrift og erfaring hos O. M. Problemet, som er vanskeligt, er for visse aspekters vedkommende behandlet hos *Jørgen I. Jensen*, Kirkehistoriske Samlinger 1970, s. 53–82 og hos *A. Pontoppidan Thyssen*: Teologiens ret og uret. En Otto Møller-studie. DTT 28, 1965, s. 129–145.

fra den af skriften og den kristne menighed fastholdte uløselige enhed af *det* onde og *den* onde [17]. Det erfarede onde må benævnes ret for at forstås ret, men den rette forståelse vindes i skriften, som rykker den uomgængelige erfaring af det onde på plads.

Med udgangspunkt i Joh. 8, 44 – med dets bestemmelse af djævelen som »Menneskemorder« og »Løgner« – taler O. M. om to sider af djævelens væsen, hans mordervæsen og løgnvæsen, som udtryk for, at djævelens fald til at blive djævel har givet død og løgn tilværelse. Begge sider af djævelens væsen kan – med forsigtighed – antages at have været til før menneskefaldet, og djævelens fald betragtes bedst som et oprør mod Guds råd, som et forsøg på at oprette et andet rige end Kristus- eller sandhedsriget, nemlig et rige med en falsk selvstændighed over for Gud, hvor der også skulle herske frihed til at handle mod Guds vilje [18]. Det onde er altså blevet til mod Guds vilje; det er »en Skinselvstændighed, som har sin Oprindelse fra Hovmod, Misundelse og Trods« [19]. Djævelens rige er løgnens rige eller mørket, og dets realitet lader sig ikke *tænke* bort med en henvisning til, at mørke og løgn er rene negationer af lyset og sandheden. Ganske vist ligger det i det ondes eget væsen som mørkets magt, at det skjuler sig, idet det unddrager sig erkendelse, og således fører til påstanden om sin egen ikke-væren. Heroverfor gælder det imidlertid om at gøre det onde gældende som en virkelig magt, da grunden ellers tages bort under hele Guds frelsesråd og dermed under hele kristendommen [20]. Mørke og løgn er virkeligheder, er det rige, djævelen på krig med sandheden har frembragt ved sit ord [21]. Netop fordi det ondes væsen er løgn kunne det komme over verden, idet det klædt i det godes skin blev anset for godt. Det onde er således også forførelse [22].

2. Syndens og dødens lov

I menneskeverdenen manifesterer det onde sig først og fremmest i synd og død. O. M. taler med Paulus (Rom. 8, 2) om syndens og dødens lov. I sin nærmere forståelse heraf knytter O. M. til ved loven om årsag og virkning som en for menneskelig tænkning nødvendig antagelse; denne lov må anerkendes i dens principielle urokkelighed. Loven om

[17] Smlgn. Gjenløsningen s. 175 og s. 177.

[18] Gjenløsningen s. 178 ff.

[19] Gjenløsningen s. 181; jfr. Om vor Frelse s. 26.

[20] Gjenløsningen s. 190; smlgn. *ibid.* s. 173 og s. 176.

[21] *Ibid.* s. 180.

[22] *Ibid.* s. 187.

årsag og virkning gælder både i tænkningens og sansningens verden, og den repræsenterer således både et uomgængeligt livsvilkår og et nødvendigt redskab på alle planer af menneskelig orientering i verden [23]. Som sådan hører denne lov til Guds skabelsesorden, er den en guddommelig lov. På denne baggrund hævder O. M. nu urokkeligheden af loven om synd og død, idet han betegner den som en modifikation af den guddommelige lov om årsag og virkning [24].

Åbenbaringen, men også »al uvilkaarlig Følelse«, fastslår denne uopløselige sammenhæng mellem synd og død, som betyder, at den ene kun kan ophæves sammen med den anden [25]. Hvor døden skal bort, må således synden først bort, da de hører sammen som to sider af samme sag [26]. Den lovmæssige forbindelse mellem synd og død er ikke Guds lov, men »Syndens Lov«, det er synden selv, der fører døden med sig [27]. Døden som syndens sold er, som det kan hedde, det ondes selvstraf [28]. Døden er ikke Guds straf for synden, lige så lidt som synden selv er Guds værk [29]. Synden er overtrædelse af Guds vilje, og om døden gælder det derfor: »... den er i alle Maader Djævelens Værk og kommer af egen ond Villie over alle dem, der synde [30].« Loven om synd og død er altså ikke sat af Gud, selv om den faktisk virker med en lovmæssighed som er karakteristisk for den guddommelige lov om årsag og virkning. Det er dette forhold, som O. M. forsøger at bringe på en formel ved at tale om syndens og dødens lov som en *modifikation* af den guddommelige lov om årsag og virkning. Hermed skal det ondes gådefulde karakter udtrykkes, idet problemet er at fastholde det onde som noget, der virkelig er til, skønt det ikke kan være sat af Gud. Det ondes realitet kommer netop til udtryk i, at det virker i en lov, som er i overensstemmelse med den almene lov om årsag og virkning, der bestemmer hele menneskets virkelighed. Men hvorledes det kan gå til, at syndens og dødens *lov* med dens *almengyldighed* er djævelens og ikke Guds værk, fortaber sig i det mørke, som hører det ondes væsen til, og som er utilgængeligt for den menneskelige tanke. Syndens og dødens lov har samme realitet og gyldighed som den gud-

[23] Gjenløsningen s. 216 f.; smlgn. *ibid.* s. 231.

[24] Smlgn. Gjenløsningen s. 218 og s. 221.

[25] Gjenløsningen s. 219.

[26] *Ibid.* s. 228; jfr. Om vor Frelse s. 42.

[27] Jfr. Gjenløsningen s. 220: »... Synden er selv Moder til Død, og dens Fader er Djævelen«.

[28] Om vor Frelse s. 13.

[29] Gjenløsningen s. 220.

[30] *Ibid.* s. 224 f.

dommelige lov om årsag og virkning, men som en modifikation af denne guddommelige lov er den ond, d. v. s. djævelens eller den ondes værk, og har sin væren og urokkelighed fra det ondes gådefulde væren. O. M. forsøger en nærmere indkredsning af problemet ved at henvise til de love i den fysiske verden, hvorefter livet nedbrydes. Disse nedbrydende love er ikke livets love, men tværtimod modifikationer af disse, nemlig af de opbyggende love; *som* disse modifikationer er de indført ved den almene syndens og dødens lov, der jo selv er en modifikation af den almene lov om årsag og virkning, som er en guddommelig grundordning [31]. Hvorledes det imidlertid kan gå til, at det onde på denne måde får væren og altså ikke blot er en ren negation (eller privation) af det gode, er en gåde, og talen om syndens og dødens lov som en modifikation af den guddommelige lov om årsag og virkning vil netop bringe denne gåde til udtryk.

Den død, som med nødvendighed følger synden, er nu for O. M. ingen anden end den »naturlige«, d. v. s. biologiske død, som alle kender fra erfaringen som forestående eller indtrædende, på samme måde som erfaringen bekræfter syndens almindelighed [32]. Til denne død hører som forløbere og ledsagere al menneskelig lidelse og sorg [33]. Ingen har erfaret døden selv, og derfor kan der kun tales om den i negative bestemmelser – døden er først og fremmest livets modsætning, dets fjende; alle har imidlertid erfaret dens grø og ved derfor, at døden er den store ulykke for mennesket [34]. Sammenhængen mellem synd og død betyder, at Gud ikke kan fritage mennesket for døden uden samtidig at ophæve synden. Guds barmhjertighed må derfor vise sig i frelse fra synden, og evangeliet er netop budskabet om, at Gud i sin

[31] Ibid. s. 221 f.

[32] Ibid. s. 224.

[33] Ibid. s. 223 f.; smlgn. Om vor Frelse s. 43. O. M.s teologiske forståelse af og usminkede tale om døden har sin baggrund i hans egen oplevelse af dens grø. Der lå således personlig erfaring bag hans arbejde med genløsningsproblematikken og bag den løsning på problemerne, som han fremlagde i »Gjenløsningen«, i en skarp afvisning af forsoningslæren. Se hertil *J. P. Bang*: Gyllingpræsten Otto Møller. Liv og Forfatterskab. København 1931, s. 78 ff., og *A. Pontoppidan Thysen*: Den nygrundtvigske Bevægelse med særligt henblik på den Borupske Kreds. I, 1957, s. 434 f., og samme: DTT 28, 1965, s. 142. Jfr. også *Jørgen I. Jensen*, Kirkehistoriske Samlinger 1970, s. 62–66. Det er karakteristisk for O. M.s brug af erfaringen i det teologiske arbejde, at han aldrig argumenterer med sin personlige erfaring, men – som i den anførte sammenhæng – altid henviser til, hvad der alment kan erfares og bliver erfaret; smlgn. *Jørgen I. Jensen*, ovennævnte artikel, s. 66.

[34] Gjenløsningen s. 229 f.

nåde har frelst os fra synden og dermed fra dødens og djævelens magt [35].

Synd og død er det, hvorigennem djævelen udfolder sin magt i menneskets verden, men for O. M. er det vigtigt at fastholde, at det onde er forud for mennesket i den forstand, at det var til allerede før menneskets skabelse og fald. Gud hader synden og døden som det ondes udtryk i menneskeverdenen, fordi han hader det onde, som var til forud [36]. Denne tanke spiller en vigtig rolle i O. M.s forståelse af menneskets skabelse og fald.

II. *Det faldne menneskes genløsning*

1. Skabelsen

Som det, der er Guds væsen aldeles imod, er det onde, som også var til før menneskets skabelse, under Guds vrede, og derfor går det den evige undergang i møde. Frelsens nødvendighed betinges netop af det onde [37]. Denne indsigt fører imidlertid det spørgsmål med sig, hvorfor Gud ikke virkeliggjorde tilintetgørelsen af det onde før menneskets skabelse, når den magt, som det onde er, alligevel skal tilintetgøres. Også her er der imidlertid tale om en uløselig gåde, som bunder i, at Guds rådslutning er uigennemskuelig [38]. O. M. vover sig ikke desto mindre frem med et forsøg på en forklaring; denne går da ud på, at menneskets skabelse skulle være det første skridt til tilintetgørelsen af det onde – ved mennesket [39]. I overvejelserne over den rådslutning, som går forud for skabelsen, vil O. M. så langt som muligt forsigtigt holde sig til, hvad han mener at kunne finde belæg for i skriften. Det afgørende i disse overvejelser er forsøget på at tænke skabelsen sammen med kampen mod og overvindelsen af det onde. Rådet før skabelsen må tænkes at være gået ud på at oprette faldet i ånde verdenen (englefaldet, djævfaldet) og på at gennemføre den oprindelige plan, som faldet måske var et oprør imod. Hvis det er tilfældet, må det imidlertid

[35] Ibid. s. 227 f.

[36] Ibid. s. 231 f.

[37] Gjenløsningen s. 188 ff.

[38] Ibid. s. 195.

[39] Det hedder i »Gjenløsningen«: »Men hvad om Raadet var netop dette, at »Mørkets Magt« skal tilintetgøres ved Mennesket, saa at Menneskets Skabelse er det første Skridt af Gud til dette Maal? Ville det ikke stemme med Guds Visdom, at naar en Skabning i Vanvid rejser sig mod hans Villie og Raad, han saa kalder en Skabning tillive, der skal afskaffe dette Uvæsen, gjenoprette den forstyrrede Orden, saa at Skabning skal vise Skabning til rette?« (s. 195 f.).

også have været indbefattet i rådet, hvilket frelsesmiddel der skulle være, hvis det onde fik magt i den nyskabte menneskeverden [40].

Guds oprindelige plan gik ud på oprettelsen af et rige, skabt både til og ved Kristus, et Kristusrige, hvor Guds selvåbenbaring i Sønnen kunne få en ny åbenbaring i en skabt verden, som skulle blive legeme til det hovede, som er Guds udtrykte billede, »et Billedlegeme til Guds Billedhoved«. Guds *evige* åbenbarings-billede (Kristus) skulle således åbenbares ved sit *skabte billed*-legeme (mennesket) [41].

I overensstemmelse hermed finder skabelsen af mennesket sted, idet rådet efter faldet i åndeverdenen skrider frem hertil. I rådet ligger, at den ny skabning, mennesket, skal stå i et blandt alle skabninger enestående inderligt forhold til Sønnen, et forhold som O. M. i skriften finder udtrykt ved talen om børnekår, der jo også er Sønnens eget kår. At mennesket er skabt til Kristus, at det er skabt i Guds billede, idet netop Sønnen er Guds billede, betyder det samme som at vi er skabt til at være Guds børn. Som Guds børn er vi skabt til at være Guds arvinger og Sønnens medarvinger – til det evige liv [42].

Hermed er tanken om menneskets gudbilledlighed foreløbig placeret i dens for hele O. M.s teologi afgørende betydning. Tankerne om Kristusriget hos O. M. er ganske enkelt hans lære om denne menneskets gudbilledlighed [43]. Gudbilledligheden og den derigennem konstituerede gensidighed mellem Kristus og mennesket er genløsningens mulighedsbetingelse [44]. I menneskets skabelse i Guds billede eller til Kristus ligger den bestemmelse, at det blev skabt til at vokse en vækst, som skulle være en vækst uafbrudt opad, indtil legemet passede for sit hovede, Guds søn. Men netop fordi mennesket er denne bestemte skabning, var det muligt, at Guds søn kunne blive menneske: »... kan Mennesket efter sit Anlæg stige op til Guds Søn, saa kan Guds Søn ogsaa stige ned til Mennesket [45].« Derfor går det heller ikke an, at man vil gøre genløsningens nåde større ved at hævde menneskets fordjævelse, eller gudsbilledets udslettelse i mennesket, for derved gør man i virkeligheden blot frelsen til en umulighed. Sønnen kan ikke blive hovede for et legeme bestående af fordjævlede

[40] Gjenløsningen s. 201 f.

[41] Ibid. s. 202 f.

[42] Ibid. s. 203 f.

[43] Jfr. *Prenter*, Festskrift s. 125.

[44] Smlgn. *Prenter*, Festskrift s. 127.

[45] Gjenløsningen s. 205 ff.; citatet s. 206.

mennesker, d. v. s. umennesker. I det enestående forhold til Guds søn, hvori mennesket er sat, har Guds forsyn så at sige regnet med muligheden af syndefaldet, idet frelsens mulighed er nedsat. Det betyder nu selvfølgelig ikke, at syndefaldet med nødvendighed ligger i Guds råd, for det ville gøre Gud og ikke mennesket ansvarlig herfor. Men det betyder, at der ved menneskets skabelse, som måske tog sigte på at afskaffe det onde, som allerede var i verden, måtte regnes med den mulighed, at mennesket kunne blive fanget af det onde. I gudbilledligheden er da frelsens mulighed bevaret, og til denne mulighed svarer det aktuelle frelsesråd: Guds menneskevordelse [46]. Herigenem skal Guds råd om oprettelsen af et Kristusrige gennemføres så at sige ad omveje, men den fra menneskets (troens) synspunkt lange omvej – forårsaget af djævlafaldet – skal vise sig at have været til Guds ære [47].

2. Faldet

Syndefaldet bestod i ulydighed mod Guds vilje, som i budet om ikke at spise af kundskabens træ netop var udtalt i en bestemt retning, nemlig med henblik på det onde i verden [48]. Samtidig med dette forbud lærte Gud også mennesket den lov at kende, som er kommet ind i verden med det onde, nemlig syndens og dødens lov. Det er Gud, som gør mennesket bekendt med, at en indladen sig med det onde har døden til følge, men det betyder ikke, at loven bliver til i det øjeblik, og at den skyldes Gud; den skyldes djævelen og er hans modifikation eller omdannelse af den guddommelige lov om årsag og virkning [49]. Gud er den kærlige fader, som forud advarer mennesket om, hvad overtrædelsen af hans vilje vil føre med sig [50]. Hovedsagen i selve beretningen om faldet er for O. M. den, at Adam og Eva »ikke af egen Villie og med klart Vidende overtraadte Guds Bud for at overtræde det.« Der er nok tale om en klar overtrædelse af Guds bud og om en ubetinget efterfølgelse af »Slangeraadet«, men det sker ikke i den hensigt at handle imod Gud, at blive som djævelen, men i den hensigt at blive som Gud [51]. Men det vil nu sige, at faldet først og fremmest er forførelse. Djævelen forfører, idet han giver sin løgn skin af sandhed.

[46] Ibid. s. 206–209.

[47] Ibid. s. 211 ff.

[48] Gjenløsningen s. 235.

[49] Ibid. s. 238 f.

[50] Ibid. s. 239.

[51] Ibid. s. 241 f.

Faldet består da i, at de første mennesker lader sig forføre til at anse det onde for at være godt, idet det onde ifører sig det godes skin [52]. Ved dette fald, som i alle måder er sket ved forførelse, og derfor også er en stor uret, er mennesket blevet træl under det (den) onde [53]. Men samtidig er mennesket faldet under syndens og dødens lov, fordi det har syndet i ulydighed. Faldet er altså på én gang forførelse og ulydighed, det er på én gang ulykke og brøde i fuld forstand. Set ovenfra er faldet imidlertid først og fremmest ulykke, på én gang angreb på Gud og uret mod skabningen. Derfor ynkes Gud over det faldne, men ikke fortabte menneske, samtidig med at han udtaler sin dom over slangen [54]. Selv om O. M. således også for mennesket fastholder viljesmomentet i synden, får hans stærke fremhævelse af dualismen mellem Gud og djævel i sidste ende afgørende betydning for hans forståelse af mennesket som synder. Der er som ovenfor nævnt ikke tale om en evig dualisme, det onde er bestemt til tilintetgørelse, men med sin betoning og udformning af det kosmiske perspektiv, kampen mellem Gud og Djævel, synes O. M. selv at afsvække sin tale om synden som brøde i fuld forstand [55].

Guds dom over slangen rummer en forjættelse om frelse, således at Guds frelserværk i grunden begynder med denne dom [56]. Forudsætningen for frelsen er – som det fremgik – at menneskets gudbilledlighed ikke er gået tabt. Det udtrykker O. M. i denne sammenhæng ved at sige, at faldet ikke er et fald ud af sandheden; mennesket er altså ikke blevet djævelen lig, og det viser sig netop deri, at det kan vedgå sandheden [57]. Mennesket kan komme, når Gud kalder, og det kan lade sig hjælpe til at bekende sin synd. Denne »evne« er frelsens grundbetingelse [58]. Sandheden om mennesket er den, at det er en »ulykkelig, ynkværdig, angst Træl«, ikke en »trodsig, løgnagtig Djævel« [59].

[52] Ibid. s. 243 f.

[53] Ibid. s. 244; smlgn. *ibid.* s. 251.

[54] Ibid. s. 251 ff.

[55] Ikke uden grund retter *Prenters* kritik af O. M. sig først og fremmest mod syndsopfattelsen og dermed mod O. M.s udformning af dualismen, jfr. *Dogmatik* s. 437 ff.

[56] *Gjenløsningen* s. 253 f.

[57] Ibid. s. 251.

[58] Ibid. s. 255.

[59] Ibid. s. 252.

Det vil nu sige, at det onde ikke er blevet menneskets natur [60]. Karakteristisk for trællen er jo, at han holdes i en tilstand, som han længes efter udfrielse fra. På den anden side gælder det, at trællen ikke kan skænke sig selv friheden; han kan derimod løskøbes, idet han så helt og holdent kommer til at tilhøre den, der løskøber ham [61]. Denne forståelse af dobbeltheden i det faldne menneskes situation er af afgørende betydning for O. M.s lære om genløsningen, og i sammenhæng hermed også for hans tanker om menneskets frihed.

3. Genløsningen

O. M.s opfattelse af genløsningen lader sig kun forstå i sammenhæng med hans redegørelse for gudbilledlighedens og faldets natur. Mennesket er skabt til Kristus som billedlegeme til Guds billedhovede, men faldet betyder, at Guds søn må gå ind under den faldne slægts vilkår for at blive hovede for denne slægt. Genløsningen, og det vil sige menneskets udfrielse af trældommen under det onde, er altså kun mulig under forudsætning af, at Kristus blev menneske [62]. Inkarnationen er altså det i Guds råd forudsete frelsesmiddel, nemlig midlet til virkeliggørelsen af Guds evige råd til det ondes overvindelse under faldets vilkår [63]. Som et nyt friskt hoved sætter Guds søn sig foran den gamle, døende slægt for at føre den igennem alt, hvad der var den selv

[60] Ibid. s. 255. O. M. taler undertiden selv om menneskets syndige natur, men opfattelsen af forholdet mellem mennesket og det onde eller synden synes alligevel at være den samme som på dette sted. Se f. eks. følgende passus fra »Om Forståelsen af nogle Bibelord«. »... det er Mennesket, der trænger til at forliges med Gud, fordi det af syndig Natur, i *det ondes Vold og Trældom*, er hans Fjende«. (s. 68, her udhævet). Smlgn. *ibid.* s. 70.

[61] Gjenløsningen s. 255; jfr. Om Vor Frelse s. 38. I *Prenters* gengivelse af O. M.s tale om det dobbelte i trælbundetheden, lægges der ikke vægt på dette, at trællen længes efter befrielse. I overensstemmelse hermed fremhæver *Prenter* ved gennemgangen af hovedtankerne i »Noget om Determinisme og Frihed« heller ikke O. M.s sondring mellem menneskets (viljens) villen og kunnen, skønt denne sondring er afgørende for O. M.s forståelse af trælbundethedens karakter og dermed bestemmende for hans opfattelse af menneskets egen afgørelse (trosvalg). Smlgn. Festskrift s. 127. I afsnittet om O. M.s forsoningslære i »Skabelse og Genløsning« (Dogmatik s. 434–439) vender *Prenter* sig derimod skarpt mod de tanker hos O. M., som han i festskriftartiklen nærmest lader ude af betragtning, skønt de er afgørende for forståelsen af sammenhængen i O. M.s teologi. Se især Dogmatik s. 437.

[62] Gjenløsningen s. 258 ff.

[63] Jfr. *Prenter*, Festskrift s. 127.

umuligt. Som den, der er et virkeligt menneske, lever Kristus et lydighedsliv under Guds vilje, som er vilje til at frelse det faldne menneske [64]. Men denne lydighed er også en lydighed til døden, som den må være det i den faldne menneskeverden, der er undergivet syndens og dødens lov [65]. Kristi menneskeliv er et liv i lydighed og tjeneste, det vil sige i fuld selvhengivelse, og da der er tale om hengivelse i Faderens vilje, er hans liv et offer til Gud, et offerliv, som også – og især – omfatter hans lydighed i døden. Guds kærlighedsvilje gik netop ud på dette, at Sønnen skulle dø til verdens frelse [66].

Menneskets frelse foregår da ved, at Guds søn går foran – som hovede – ind i og igennem alt det, som mennesket på grund af synden er hjemfaldet til at lide, det vil først og fremmest sige døden [67]. Da døden og synden er to sider af samme sag, er synden ikke besejret og afskaffet, hvor døden ikke er det. Ligesom derfor døden kom ved synden, skal synden endegyldigt afskaffes ved døden. Det sker ved, at mennesket gennemgår døden med Jesus Kristus, som er opstandelsen og livet [68]. Kristus tilintetgjorde døden, idet han på korset frivilligt hengav sig for vor synd og døde synderes død. Idet nemlig døden blev tvunget til at slå ham ihjel, slog den sig selv ihjel, fordi en levende i dødens rige betyder dødens tilintetgørelse [69]. Som en syndfri, på hvem døden derfor med urette har forgrebet sig, har Kristus banet vej gennem helvede og død frem til opstandelsen [70]. Opstandelse er opstandelse ind i et rige, der var beredt før verdens skabelse, livets fuldkomne rige [71]. Kristus er vejen til livet netop som den, der er opstået fra de døde; han er vejen *ud af* den onde verden *gennem* døden *til* livets rige.

Kristi tilintetgørelse af døden betyder således ikke, at mennesket slipper for den, og heller ikke, at døden ophører at være fyldt med gru. For mennesket er der ingen anden vej til frelse end den at følge Kristus efter, og hans vej er død og opstandelse. I hans navn går de troende forbi helvede, og døden, som ingen kan slippe for, bliver »en Adgang til det Paradis, hvor der kan ventes i Fred på Opstandelsen«. Den vej Kristus baner er ikke en vej uden om syndens sold, døden, men en vej

[64] Gjenløsningen s. 261 f.

[65] Smlgn. Gjenløsningen s. 260 og s. 264.

[66] Gjenløsningen s. 263 f.

[67] Ibid. s. 264 og s. 268 f.

[68] Ibid. s. 280 f.

[69] Smlgn. Gjenløsningen s. 292 og s. 299.

[70] Gjenløsningen s. 300 f.

[71] Ibid. s. 304.

midt igennem den, således at hans menighed, d. v. s. alle, der tror på ham, kan dø med ham og dog leve [72]. Genløsningen består således efter O. M.s opfatelse deri, at menneskene får den menneskeblevne Kristus til hovede og som hans legeme følger efter ham gennem død til opstandelse [73].

To sammenhørende aspekter er afgørende i den genløsningslære, som her kort er ridset op. Det ene aspekt har forbindelse med O. M.s opfattelse af det onde og vedrører forståelsen af enheden i Kristi gerning som en gerning rettet mod det onde i dets helhed, mod synd, død og djævel. I det andet aspekt drejer det sig om menneskets trosafgørelse i forhold til Kristi gerning, d. v. s. om dette, at Kristus kom for at samle sig en menighed, han kan være hovede for [74].

For O. M. holdes hele Kristi gerning sammen af dette ene, at den er rettet mod djævelen [75]. Kristus er sendt af Gudfader – i overensstemmelse med det oprindelige domsord over slangen – til at tilintetgøre døden og djævelens magt [76]. Ved Kristi gerning skal det store råd om overvindelsen af og afskaffelsen af det onde – det, hvortil mennesket blev skabt – gennemføres [77]. I sin fremhævelse heraf vender O. M. sig mod den objektive forsoningslære med dens tale om den ved Kristi død forsonede Gud [78]. Hvis Kristus har sonet menneskets synd, bliver det nemlig uforståeligt, at døden som syndens straf stadig har så grusom en magt. Rent bortset fra, at Kristus allerede før sin død kunne forlade synd, således at hans død kan synes at have været overflødig, så bygger forestillingen om Kristi død som soning for menneskets synd på en adskillelse af synd og død, det onde og dets straf, som O. M. – som det er fremgået – på det skarpeste vender sig imod. Den adskillelse, som O. M. protesterer imod, er den, som lader synden være uret, men straffen derfor være retfærdighed, som med andre ord lader det onde komme fra djævelen, men straffen fra Gud [79]. På

[72] Ibid. s. 306 ff.

[73] Jfr. *Prenter*, Festskrift s. 128.

[74] *Gjenløsningen* s. 270 ff.

[75] Ibid. s. 265 f.

[76] Ibid. s. 308.

[77] Ibid. s. 285.

[78] Det er uden interesse i denne sammenhæng, om O. M.s kritik af forsoningslæren (den objektive) hos *Anselm* og hans efterfølgere er ensidig – hvad der uden tvivl er tilfældet – og i den forstand misvisende; smlgn. *A. Pontoppidan Thysen*, DTT 28, 1965, s. 143.

[79] *Gjenløsningen* s. 274 og s. 278 f.; Om vor Frelse s. 42.

denne baggrund bliver frelse det samme som fritagelse for straf, en tanke, som er O. M. imod, fordi den betyder, at man finder det i sin orden, at synden, det onde, bliver tilbage, blot straffen borttages. Frelse er tværtimod udfrielse af synd og dermed af dens – uadskillelige – følger [80]. Efter O. M.s mening er der noget skarnagtigt i at ville fritages for straf og forblive i det onde. Heroverfor gælder det, at straffen nærmest er et gode, når først det onde *er* [81]. Tanken om syndsforladelse som fritagelse for straf fører med sig, at døden, som jo ikke er bragt ud af verden, ikke mere regnes for det, den er, nemlig syndens sold. Netop denne konsekvens af talen om fritagelse for straf viser for O. M. mere end noget andet, at denne tale er en abstraktion, at den befinder sig fjernt fra det, som al menneskelig erfaring af dødens gru lærer [82]. Synden er ikke overvundet med syndsforladelsen. Menneskets elendighed kom med synden og skal forsvinde med den. Men elendigheden er mere end den synd, der forlades, først og sidst nemlig døden [83].

Der går for synderen ingen vej uden om syndens følger, herunder også det største onde: døden [84]. Men selve straffen er ikke Guds værk, og det vil sige, at den ikke i sig selv er fyldestgørende i den forstand, at der skulle være noget i den, som tilfredsstiller Gud. O. M. kan strække sig til at sige, at Gud sender straffen, men det betyder ikke, at den er hans værk: »Det onde og Døden er en Magt *udenfor* Gud, som han kan holde tilbage i dens Fængsel, men ogsaa kan lade fri Gang; men hvad det onde gjør, naar det løses, er det dog ikke Gud, der har gjort [85].« Det fremgår af det foregående, at O. M. ikke skelner mellem syndens straf og syndens følger; denne skelnen forudsætter, at det syndige menneske er under Guds vrede, men dette benægtes netop energisk af O. M., som hævder, at også det faldne menneske er under Guds nåde, og at vreden er kommende [86].

[80] Om vor Frelse s. 44 f.

[81] Ibid. s. 47.

[82] Ibid. s. 46.

[83] Gjenløsningen s. 280 f.

[84] Om vor Frelse s. 48.

[85] Ibid. s. 50 f.

[86] Ibid. s. 56 ff. I et brev til O. M. af 24. juli 1888 indvender *Skat Rørdam* mod bogen »Om vor Frelse fra det onde«, at den er præget af uklarhed i begreberne, og fremhæver som eksempel herpå, at O. M. sætter syndens følger i straffens sted. *Rørdam* har imidlertid et skarpt blik for, hvorfor O. M. taler som han gør, og er udmærket klar over, at det egentlige stridspunkt er spørgsmålet om Guds vrede. Jfr. *Otto Möller og Skat Rørdam: En Brevveksling*. København 1915, II, s. 136–142. *Prenters* kritik af O. M. er i dette spørgsmål meget lig *Skat Rørdams*, jfr. *Dogmatik* s. 437 ff.

Gud påfører altså ikke lidelse og tilfredsstilles ikke ved sine skabningers pine. Denne tanke er for O. M. uhyrlig, og han ser den som den nødvendige konsekvens af adskillelsen mellem det onde og dets straf. Hvis enheden af det onde og dets straf fastholdes, kan frelsen ikke bestå i en fritagelse for at dø, men den må bestå i at holdes i live midt igennem døden, således at udfrielsen af det onde selv sker midt igennem straffen [87]. På denne måde er frelsen ved Kristus en frelse fra synd, død og djævel, og dermed også en frelse fra Guds kommende vrede, som netop – i overensstemmelse med domsordet – kommer over djævelen [88]. Denne frelse er fuldført ved at Guds søn blev menneske, led døden og opstod fra de døde. For O. M. hører alle tre led i lige høj grad til Kristi frelsergerning, og han ser både Jesu fødsel, død og opstandelse begrundet – og tilstrækkeligt begrundet – i menneskets frelse fra det onde [89]. For at kunne opsøge os dér, hvor vi er, nemlig under syndens og dødens magt, måtte Kristus blive menneske. Da vi kun *gennem* døden kan frelses ud af det onde, må Kristus ved selv at lide den fulde menneskelige død bryde dødens bråd og således gennem døden åbne os udgang af døden. Ved sin opstandelse stod Kristus midt ud af denne død op til evigt liv og holder nu adgangen til at få del i denne opstandelse åben for alle, som tror på ham [90]. Men det betyder nu, at hele Kristi gerning er rettet mod det onde, og at den ikke kræver nogen yderligere grund end det onde, sådan som O. M. ser det. Når man har forsøgt at finde andre grunde hænger det efter O. M.s opfattelse sammen med to ting. For det første har man ikke forstået det ondes fulde omfang, og for det andet har man villet tillægge Jesu død særlig og selvstændig betydning. Over for dette sidste fastholder O. M. Kristi gernings enhed i den forstand, at de enkelte dele henter deres nødvendighed og betydning derfra, at de er dele af et hele. Om døden gælder det således, at den intet ville have virket uden den efterfølgende opstandelse. Det betyder ikke, at O. M. ikke kan tale om korset som midtpunkt i hele Kristi gerning, men det betyder, at lidelsen (på korset) og døden ikke kan få selvstændig betydning som det, der har forsonet Gud og sonet synden [91].

[87] Om vor Frelse s. 50–55.

[88] Ibid. s. 58.

[89] Ibid. s. 58 og s. 65. Disse tankegange hos O. M. viser, at frelse for ham er et eskatologisk begreb. Frelse betyder det ondes endelige afskaffelse, og derfor er det kristne frelsesliv ikke blot et liv i tro på Kristus, men fremfor alt et liv i håb til ham. Om vor Frelse s. 84 f. Jfr. *Prenter*, Festskrift s. 125. Smlgn. *Chr. Lindskrog*: Otto Møller. Tidehverv 3, 1929, s. 57 f.

[90] Om vor Frelse s. 59–65.

[91] Ibid. s. 65–70.

I det andet af de to fremhævede aspekter er det afgørende som nævnt dette, at Kristus er sendt for at samle sig en menighed, der kan følge ham efter. Enheden eller samfundet med Kristus på denne vandring er betinget af troen, hvori mennesket hengiver sig til Kristus, når han kalder [92]. Troen udtrykker eller er altså denne enhed med den menneskeblevne Kristus på vejen gennem død til opstandelse [93]. Kun de, der tror på Kristus og vil følge ham, kan kaldes hans legeme [94]. Mens – som omtalt i afsnittet om skabelsen – gudbilledligheden, den evige og medskabte, anviste Kristus og mennesket på hinanden og således udgjorde genløsningens mulighedsbetingelse, forudsætter virkeliggørelsen af denne mulighed en tilsvarende gensidighed, nemlig mellem Kristi ofrende kærlighed og menneskets efterfølgende tro [95]. På menneskets side er da betingelsen: omvendelse og tro [96]. At mennesket overhovedet kan omvende sig hænger sammen med, at det ikke er faldet ud af sandheden, men tværtimod kan vedgå den og således bekende sin synd. Det skridt, mennesket selv kan gøre, er altså »at vende om, at *vende sig med sit Hjærte* fra det onde, at ofre den onde Villie, som er Moder til alle de onde Gjæringer, *forsage Modersynden*« [97]. Det eneste, mennesket med henblik på sin frelse virkelig formår, er i sin nød at vende sig til Gud, når han kalder. Herudover formår mennesket intet over for det onde, hvis træl det er; det kan ønske sig ud af sin trældom, men det kan ikke selv hæve sig ud deraf [98].

Kristus bliver kun vor forløser ved, at vi i troen hænger ved ham »i hans Død til at dø og leve med ham«. O. M. er imidlertid ivrig for at understrege, at denne vedhængen ikke er vor viljes værk [99]. Tilsyneladende er denne understregning i modstrid med talen om det skridt, mennesket selv må gøre, men O. M. forsøger med en sondring at vise, at dette ikke er tilfældet. Når man nemlig taler om troen som menneskets egen formåen eller værk, hænger det ifølge O. M. sammen med, at man overser, at den samme tro kan være på den ene side søgende og tom og på den anden side sejrende og frelsende, nemlig når den har

[92] Gjenløsningen s. 270 ff.

[93] Jfr. *Prenter*, Festskrift s. 129.

[94] Gjenløsningen s. 273.

[95] Jfr. *Prenter*, Festskrift s. 129.

[96] I sammenhængen i Gjenløsningen er der tale om betingelsen for syndsforladelse (s. 276).

[97] Gjenløsningen s. 276.

[98] *Ibid.* s. 319;

[99] *Ibid.* s. 321.

fundet og er fyldt med »Troens Ord«. I den første forstand (den søgende og tomme tro) er troen noget almenmenneskeligt, idet den ligefrem er udtryk for menneskets menneskelighed; dette er blot et andet udtryk for, at menneskets gudbilledlighed ikke er gået tabt, for var det tilfældet, ville mennesket være ophørt med at være menneske [100]. Denne søgende tro, som altså hører til menneskenaturen, udtrykker en trang til eller modtagelighed for frelse [101]. I modtageligheden ligger en passivitet eller bedre en afmagt; den søgende tro kan nemlig ikke noget af sig selv, først når Gud gennem evangeliet kalder, kan mennesket vende om fra det onde til frelseren – hvis det da vil [102]. Dette skal menneskets vilje imidlertid også selv *ville*, og selv om nådens medvirken ikke kan udelukkes, er der dog, som O. M. vedholdende slår fast, tale om menneskets *eget* skridt. Ikke at ville er den onde vilje, som er modersynd, den synd som ikke kan forlades, fordi den er synd mod Helligånden, men som skal overvindes af mennesket selv [103].

I den anden forstand (den sejrende og frelsende tro) er troen noget særegent kristeligt, idet den er samfundet med Kristus. Denne tro kan ingen skænke sig selv, den opstår kun hvor *ordet* tales til den, men dette ord er nådens og livets ord og gives som sådant kun af den, som taler det og selv er ordet. Men det vil for O. M. sige, at denne tro kun kan have dér, hvor dette ord lyder, nemlig i menigheden, og at den gives ved Åndens nåde ved optagelse i menigheden, d. v. s. ved dåben. Den frelsende tro er således altid dåbens tro [104].

O. M. foretager altså med henblik på troen en sontring. Han kan i denne sammenhæng også tale om, at troen – som er udtryk for, at vi er lemmer på det legeme, som Kristus alene er frelser for – falder så at

[100] Ibid. s. 322.

[101] I skriftet »Den kristelige Vished eller 'Troens fulde Forvisning'« (1892) har O. M. taget forbehold over for den tanke, at man fra den menneskelige trang skulle kunne slutte sig til frelsens karakter. Det kan man lige så lidt, hævder O. M., som man fra sult kan slutte sig til, hvad sund føde er. I fortsættelsen hedder det: »Man naaer i Virkeligheden, naar man vil indskrænke sig til at udgrave sin egen Trang og imedens aflukke sig fra, hvad der bydes os, kun til selv at konstruere sig en Gud og en Frelser i Indbildningen.« En sådan fordybelse i den menneskelige trang mente O. M. at finde hos *Schleiermacher* (s. 31).

[102] Gjenløsningen s. 335.

[103] Ibid. s. 335 og s. 340.

[104] Ibid. s. 322 f. Med denne fremhævelse af dåbens centrale placering griber O. M. tilbage til tankegange i skriftet »Det faldne Menneskes Gjenfødsel og Fornægtelse ved Daab og Nadver« (1872). Se i øvrigt Gjenløsningen s. 322–334, hvor dåb og nadver betragtes som de to store nådemidler, som henholdsvis sætter os i og bevarer os i livssammenhæng med Kristus (s. 327).

sige i to efter hinanden følgende trin: den søgende og den modtagende tro. Med den første, som har sit udtryk i omvendelsen, når evangeliet høres forkyndt, kommer mennesket til dåben, hvor den bliver den fyldte tro, idet det, den fyldes med, er menighedsordet. Her er der opfyldelse af trangen, og det er denne opfyldelse, som er frelsen. Det understreges imidlertid af O. M., at der er tale om den samme tro i de to trin, og at der ikke er tale om en udvikling, som afsluttes én gang for alle. Tværtimod er der tale om en fortsat vækst – som er en sammen-vækst med Kristi legeme – hvor troen vedbliver at være søgende og stadig på ny gør omvendelse fra det onde [105].

Med disse overvejelser søger O. M. at fastholde det dobbelte, at mennesket er trælbundet i det onde, og at det – på trods af denne træl-bundethed – er ansvarligt for at modtage Guds frelse. Denne dobbelt-hed finder O. M. med bestemthed hævdet i skriften, og det er da også den, han forudsætter i skriftet »Noget om Determinisme og Frihed«, hvor problemet om den menneskelige viljes placering i spørgsmålet om frelsen er behandlet mere indgående. Skriftet om determinisme og frihed repræsenterer en uddybning – eller tilspidsning – af tankegange i »Gjenløsningen«, og det er af væsentlig interesse, fordi det viser, i hvor høj grad og på hvilke betingelser det er lykkedes O. M. at fastholde og udarbejde den nævnte dobbelthed. Det afgørende spørgsmål kan godt siges at være det, som Prenter stiller, om O. M. ikke med sin tale om menneskets eget skridt med henblik på frelsen hævder en fri vilje i erasmisk forstand [106]. Med udgangspunkt i »Noget om Determinisme og Frihed« skal denne problematik i O. M.s genløsningslære behandles i et sidste hovedafsnit, idet måden at spørge på – og dermed også i nogen grad svaret – vil være forskellig fra Prenters. Hvis spørgsmålet stilles så direkte, som tilfældet er hos Prenter, er svaret nemlig givet på forhånd.

III. *Determinisme og frihed*

Den nævnte dobbelthed – at mennesket er trælbundet i det onde og dog ansvarligt for at modtage Guds frelse – kan også udtrykkes på en anden måde. Det, O. M. således vil fastholde i skriftet om determinisme og frihed, er, at mennesket råder over, om det vil tro eller ikke,

[105] Gjenløsningen s. 334 ff.

[106] Prenter, Festskrift s. 130 f.; på en lidt anden led og uden anvendelse af den antydede terminologi behandles samme problem i *Chr. Lindskrog*, Tidehverv 33, 1959, s. 69–76; se især s. 74 ff.

samtidig med at det uforkortet må gælde, at det er Gud, der alene frelser [107]. Atter et lidt anderledes udtryk får dobbeltheden, når det et andet sted i »Noget om Determinisme og Frihed« kan hedde, at menneskets eneste evne – med henblik på frelsen – ligger deri, at det kan tro og vedvarende hengive sig i tro, hvorimod det, som i denne tro udrettes med os, er Guds værk [108]. I dette skrift forsøger O. M. at eksplicere den »bibelske« dobbelthed teologisk; denne eksplikation finder sted gennem en teologisk forarbejdning af determinisme-tanken med henblik på spørgsmålet om menneskets trælbandethed og frihed. O. M. ved sig i modsætning til samtidens teologi i denne bestræbelse, som forudsætter en accept af videnskabens hævde af årsag-virkning-lovens almengyldighed. Med sin utvungne indrømmelse til den »vantro« videnskab indtager O. M. da også en særstilling i det nittende århundredes danske teologi, i hvilken den mekaniske naturvidenskab bestandig blev opfattet som en trussel mod tro og lære. Skriftet om determinisme og frihed kan siges at stå under et pastoralt fortegn, idet det for O. M. kommer an på at vise, hvorledes det er muligt at leve »med Samvittighed og til Frelse« med den erkendelse, at alt er determineret [109]. Det betyder imidlertid ikke, at videnskaben indrømmes primatet i forhold til teologien, for slet ikke at tale om, at videnskaben skulle kunne foreskrive troen, hvad den skal tro; teologien afstikker selv sine grænser og viser herunder den »vantro« videnskab på plads [110]. I spørgsmålet om determinismen er der imidlertid tale om en uomgængelig sandhed, bekræftet af skrift og erfaring, og derfor må den fastholdes, og der må leves med den, hvor svært det så end falder teologerne at forlige sig med den [111]. Friheden over for videnskaben kommer til udtryk i, at O. M. på én gang fastholder determinisme-tanken og viser videnskabens begrænsning.

For O. M. er den ret forståede determinisme netop læren om menneskets trælbandethed og frihed, og dermed et integrerende led i hans genløsningslære. Den opfattelse, O. M. vender sig imod, går ud på, at mennesket har valgfrihed, det vil først og fremmest sige frihed til at vælge mellem godt og ondt [112]. Det hører med til skriftets pastorale

[107] Determinisme og Frihed s. 25.

[108] Ibid. s. 32.

[109] Ibid. s. 5 f.

[110] Det sker på flere punkter i Determinisme og Frihed, se f. eks. s. 10, s. 12 og s. 23.

[111] Determinisme og Frihed s. 6.

[112] Ibid. s. 7 f.

fortegn, at O. M. betragter denne antagelse som fordærlig. Talen om den menneskelige frihed eller om menneskets fri vilje betyder nemlig en udhuling af trangen til og trøsten i kristendommens nådehjælp. Trangen hertil beror nemlig på erkendelsen af egen afmagt, og trøsten forsvinder, hvis det ikke er sådan, at viljen er trælbundet og afmægtig, men al vor elendighed tværtimod skyldes vor egen onde vilje [113]. Frelsen, sådan som den er beredt os af Gud, ville i så fald ikke være en nødvendighed, begrundet i, at ingen kan frelse sig selv, men den ville blot være den nemmeste udvej: »Var det virkeligt saa, som jo den almindelige Tale lyder paa, at Mennesket har fri Villie, saa blev Følgen denne, at Synden i ingen Forstand blev en Ulykke, men ene og alene en Brøde, en utilgivelig Dovenskab. Mennesket kunde, naar det blot vilde, men ikke en gider. Frelsen, som Gud har beredt os, blev saa ikke en uundværlig Fornødenhed, idet ikke en eneste var i Stand til at frelse sig selv; men den blev ganske simpelt en mageligere Genvej for den, der ikke selv gad [114].« For selve den onde vilje er der ingen frelse, og derfor forsvinder evangeliets trøst, hvis vi er de fri, der kan, når blot vi vil. Evangeliet henvender sig netop til de bundne, der ikke selv kan [115].

Frelsens mulighed er betinget af, at der i synden, som mennesket skal udfries af, er et moment af afmagt, trældom. Der er tale om et andet udtryk for den tanke hos O. M., at synden nok så meget er ulykke som den er brøde [116]. Tanken om trældommen under synden udfoldes i skriftet om determinisme og frihed i to retninger, som allerede er antydet i det foregående. For det første fortolkes den i lyset af determinisme-tanken, og for det andet forstås menneskets trælbundethed nærmere ved hjælp af en – ofte implicit – sontring mellem menneskets villen og kunnen. I sammenhæng med disse overvejelser giver O. M. en bestemmelse af friheden, hvorefter den, som modsætning til trælbundetheden under synden, intet har med valgfrihed at gøre.

1. Trældommen

Ganske vist er det sådan, at synden vil ende med at være brøde eller hel ond vilje, nemlig hvis der ikke nås frelse, men til at begynde med er synden først og fremmest afmagt, d. v. s. der er tale om en vilje, der er

[113] Ibid. s. 53 f.

[114] Ibid. s. 49.

[115] Ibid. s. 54.

[116] Ibid. s. 52.

i trældom. Det er, hvad der ligger i arvesyndens begreb. At determinismen gælder vil her sige, at synderens liv er lovbundet i den forstand, at han ikke kan lade være med at synde, efter at det første fald én gang er sket [117]. Determinismen indledes med at mennesket fødes i synd [118]. Det betyder, at mennesket i sin naturstand er en træl under djævelen, sådan at det i al sin handlen er underlagt djævelens fremmede vilje [119].

Synd er et uvidenskabeligt begreb, og henvisningen til determinismen betyder da heller ikke, at synden videnskabeligt kan verificeres. Videnskaben må nemlig, hævder O. M., gå ud fra, at mennesket er et isoleret jeg, således at antagelsen af en fremmed vilje i mennesket ville sprænge den videnskabelige betragtning; synd kan i videnskabelig forstand kun være en mangel, som i sig selv er udtryk for en eftervirkning af et tidligere udviklingstrin. Troens betragtning går derfor ud over videnskabens samtidig med, at videnskaben beholder ret inden for sit område. Troen ved, at mennesket er skabt til samfund med Gud; men det vil sige, at den egentlige synd er den at ville være alene, at ville unddrage sig det samliv med Gud, som han kalder til. Denne synd er vantro, og den betyder, at mennesket, idet samfundet med Gud ophører, reduceres til et dyr, d. v. s. bliver en naturting, og som sådan er det underlagt den nødvendighed, der gælder i naturverdenen, og som får sit udtryk i den videnskabelige determinisme [120]. Hvor vantroen bliver absolut, dér er mennesket underlagt determinismen i fuld forstand eller den »rene« determinisme, hvilket vil sige, at der i grunden intet er at føje til den rent videnskabelige betragtning af mennesket. Det er imidlertid teologien – ikke videnskaben – der fælder denne dom, ligesom den kalder den determinisme, mennesket er underlagt, ved det rette navn: trældom i synden.

Kristeligt talt er determinismen da ikke andet end trældom i synden. Den lovbundne nødvendighed, det vantro menneske bliver underlagt, er nemlig udtryk for et fald fra menneskets bestemmelse til den øvrige skabnings stade, og fordi der er tale om et fald, bliver der tale om en trælbundethed i det onde. Idet mennesket – restløst udleveret til verden og som et produkt af alt det påvirkende – handler ud af en lovbundet nødvendighed, kan det ikke handle anderledes end det gør, d. v. s. ondt

[117] Determinisme og Frihed s. 50 ff.

[118] Ibid. s. 30.

[119] Ibid s. 45.

[120] Ibid. s. 22 f.

[121]. Denne determinisme fører lige i døden [122]. Den er en lovbundet udvikling, som fører nedad til undergang, til dom og evig død [123].

Det er de vantros liv, som er underlagt den her skitserede »rene« determinisme. Så længe denne vantro ikke er endegyldig – og det står ikke til noget menneske at fælde denne dom – og det vil sige, så længe troens mulighed endnu er bevaret, er der også mulighed for, at denne trældom kan brydes, at udviklingen nedad i undergang kan afløses af en udvikling opad i befrielse [124]. Det er – som det vil fremgå i det følgende – dette omslag fra den nedadgående til den opadgående determination, som står i centrum af O. M.s overvejelser i »Determinisme og Frihed« [125].

2. Friheden

Også bevægelsen opad er en bevægelse i bundethed, men det er en bundethed under Gud, eller ligefrem en »Determinisme hen til Gud og hans Liv«. Der er altså heller ikke her tale om, at mennesket har frihed til i autonomi og autokrati at vælge mellem godt og ondt, eller til at råde sig selv, for denne frihed eksisterer kun i indbildningen, og som indbildning hænger denne forestilling netop sammen med vantroen, d. v. s. synden [126]. Den sande frihed har ikke noget med valgfrihed at gøre, for den består i at være bundet i Gud, ligesom det at være fri for Gud er bundethed, nemlig trældom under synden [127]. Den sande frihed, som er den eneste mulige virkelige frihed, findes i troen på Gud, fordi han alene er i sandhed fri [128]. Bundetheden under Gud adskiller sig imidlertid ikke i fasthed og lovmæssighed fra den under synden; forskellen er den, at den determinerende magt her er livet, mens

[121] Ibid. s. 15 ff.

[122] Ibid. s. 25 f.

[123] Ibid. s. 34.

[124] Ibid. s. 25, s. 29 f. og s. 34.

[125] Ibid. s. 55; O. M. taler om, »Hvad der her kristeligt interesserer os mest«.

[126] Smlgn. Determinisme og Frihed s. 31 og s. 54. Der er her tale om den skinselvstændighed, som hører til djævelens og løgnens rige.

[127] Smlgn. Determinisme og Frihed s. 30 f. og s. 18. Se hertil *Prenter*, Festskrift s. 131, hvor det hedder: »Trældom og frihed er paradoksale ord, fordi det troende og det vantro menneske er nødt til at bruge dem i helt modsat betydning. At være »bunden« i Gud er sand frihed; mens det at »løsrive sig« fra denne bundethed til Gud for at blive »fri« i sig selv er træl bundethed under det onde, under løgnen.«

den dér var døden [129]. Derfor modsiger denne frihed ret beset ikke determinismen, det gør kun den indbildte (valg)frihed [130].

Dette betyder nu ikke, at denne »kristelige« determinisme, hvor Gud er den determinerende magt, giver nogen mening i videnskabelig forstand; tværtimod er den videnskabeligt meningsløs, fordi den går ud over, hvad videnskaben kan udtale sig om. Hermed sættes der samtidig grænser for videnskaben [131]. Den »kristelige« opfattelse af mennesket er fundamentalt forskellig fra videnskabens. Den sidste må nemlig som nævnt gå ud fra, at mennesket er alene, mens den første må hævde, at mennesket som troende ikke er alene, men i samfund med Gud [132]. Netop derfor er det vantro at slå sig til ro med den determinerethed, som gælder videnskabeligt, for det er det samme som at ville være alene, uden Gud [133]. I tro er der adgang for Gud til at virke – determinerende – ind på mennesket, og derved bliver det muligt, at den »naturlige« eller »rene« determinisme brydes [134]. Denne Guds indvirkning på mennesket – i troen – unddrager sig den videnskabelige iagttagelse og er overhovedet videnskabeligt uacceptabel, således at videnskaben er ude af stand til at forstå troen, mens omvendt troen kan forstå videnskaben og give den ret inden for dens grænser [135].

Hævdelsen af adgangen for Gud til at virke ind på den troende hænger sammen med en anden antagelse, som videnskabeligt hverken kan bevises eller tilbagevises, nemlig skabelsestanken. Skabelsestanken og den dermed forbundne tanke om gudbilledligheden er for O. M. så at sige det kristelige bolværk mod den mekaniske determinisme, som hører sammen med den naturvidenskabelige evolutionsteori. Idet O. M. forbinder skabelsestanke og determinisme-tanke vil han gennembyrde den naturvidenskabelige, rent mekaniske determinisme. Det bliver, som det vil fremgå af det følgende, tydeligt i hans tale om »punktet«. I tanken om skabelsen ligger det, hævder O. M., at skaberens må kunne magte sin skabning. Det betyder, at det normale forhold mellem skaber og skabning netop er et sådant, hvor der i skabningen er adgang for skaberens indvirkning, og det vil kristeligt talt sige, at det normale forhold er tro, hvorimod det abnorme, som kristeligt talt er vantro, består

[128] Determinisme og Frihed s. 18; smlgn. Ibid. s. 30.

[129] Ibid. s. 31.

[130] Ibid. s. 50.

[131] Ibid. s. 20 og s. 40.

[132] Ibid. s. 23.

[133] Ibid. s. 19; smlgn. ibid. s. 27.

[134] Smlgn. Determinisme og Frihed s. 20 og s. 16 f.

[135] Determinisme og Frihed s. 23.

i, at skabningen lukker for skaberens adgang til indvirkning. At der kan være tale om et sådant abnormt forhold synes at modsige udgangstesen med dens sammenknytning af skabelsestanke og determinismetanke. O. M. fastholder imidlertid forholdets mulighed og virkelighed ved en henvisning til erfaringen, og kalder det i øvrigt en ubegribelig gåde, d. v. s. det falder ind under den gåde, som det onde i det hele er [136].

Mennesket er skabt til at leve i samfund med Gud, det er menneskets bestemmelse [137]. Den frihed, som bundetheden under Gud er, består derfor i virkeligheden deri, at mennesket er i overensstemmelse med sin egen dybeste længsel og inderste bestemmelse [138]. Denne frihed nås i faldets verden først, når mennesket i troen er ført frem dertil, at dets liv er helt i Gud; troen vil da være en sådan, som rummer lydighed, selvfornægtelse og selvoffer. Troen er således for O. M. ikke en statisk størrelse, der er tværtimod i høj grad tale om en udvikling eller en vækst; O. M. udtrykker dette ved at kalde tro et elastisk begreb. Begyndelsepunktet er den »rent passive Adgang« for den guddommelige indvirkning [139].

3. Punktet

Før faldet kan man tale om mennesket som bestemt til en relativ frihed inden for et af Gud afgrænset område. Mennesket kan som skabt ikke tænkes at være absolut frit, kun Gud er absolut fri, og det til frihed skabte menneske kan derfor kun være frit i samme grad som dets vilje falder sammen med Guds vilje. Men det vil sige, at selve friheden indebærer bundethed, en bundethed som bliver større, i jo højere grad den menneskelige frihed når i retning af at falde helt sammen med den guddommelige vilje [140].

Faldet betyder opgivelsen af friheden, idet mennesket underlægges en Gud modsat vilje. Ved faldet indtræder trældommen under synden, og den er for O. M. – som det er fremgået ovenfor – frihedens egentlige modsætning. Faldet betyder, at mennesket er ude af stand til at hjælpe, eller frelse, sig selv, og det vil atter sige, at det er Gud, der træffer den afgørelse, om den trælbundne vilje atter kan udfries [141]. At det kan

[136] Ibid. s. 12–15.

[137] Ibid. s. 17; smlgn. ibid. s. 22.

[138] Ibid. s. 31.

[139] Smlgn. Determinisme og Frihed s. 31 og s. 23.

[140] Determinisme og Frihed s. 41 f.

[141] Ibid. s. 42.

ske er ligeledes fremgået af det foregående, men det springende punkt i O. M.s overvejelser er netop redegørelsen for, hvorledes dette er muligt, eller mere præcist, hvorledes overgangen finder sted fra det at være bestemt af det eller den onde til det at være bestemt af Gud [142].

Det er i denne sammenhæng, at O. M.s eksplikation af trælbundetheden ved hjælp af sondringen mellem menneskets villen og kunnen er af afgørende betydning. Trælbundetheden efter faldet betyder nemlig ikke, at viljen til at leve med Gud i frihed er helt udslukket. Denne vilje er nok i sig selv afmægtig, men den giver sig til kende, nemlig deri, at den sukker efter udfrielse; den kan høre, når der kaldes ad den, og med Guds hjælp kan den – nemlig når Løseren (Kristus) kommer – udløses til Guds børns frihed [143]. Denne længsel efter udfrielse hører for O. M. til den ved faldet bevarede gudbilledlighed, således som det også kommer til udtryk i talen om menneskets dybeste længsel og inderste bestemmelse [144]. O. M. tager selv forbehold over for sondringen mellem villen og kunnen. Den betyder ikke uden videre, at vi kan ville lade være med at synde. I den sammenhæng, hvor O. M. tager forbehold over for denne misforståelse, slår han fast, at det afgørende er viljens afmægtighed, som så imidlertid alligevel bestemmes derhen, at viljen ikke *kan* det, som den *vil*, men må gøre, hvad den ikke vil. Sondringen mellem villen og kunnen fastholdes altså ikke uindskrænket, den modificeres, hvor O. M. ser en risiko for, at talen om menneskets trælbundethed i synden afsvækkes [145]. Alligevel er denne sondring af helt afgørende betydning i hans redegørelse for omslaget fra den nedadgående determination til den opadgående. Man kan derfor sige, at O. M. kan gennemføre denne teologiske redegørelse i kraft af en ubestemthed i viljesbegrebet. I hvert fald i denne henseende er O. M.s tankegang »erasmisk«, for nu at bruge terminologien fra Prenters artikel.

Da O. M. selv har ment, at han – i modsætning til samtidige forsøg på at komme til rette med Luther – i spørgsmålet om viljens frihed bragte Luthers tale om trælbundetheden uforkortet til udtryk, er det ikke urimeligt at antage, at netop en redegørelse for, hvori O. M.s tankegang adskiller sig afgørende fra Luthers, vil kunne kaste lys over O. M.s opfattelse [146]. Det betyder ikke, at Luthers opfattelse skal

[142] Smlgn. Chr. Linds-krog, Tidehverv 33, 1959, s. 72.

[143] Determinisme og Frihed s. 42 f.; smln. ibid. s. 54 f.

[144] Ibid. s. 31.

[145] Ibid. s. 43 ff.; smlgn. ibid. s. 52 f.

[146] Til O. M.s protest mod afsvækkelsen af Luthers tale om trælbundetheden, se Determinisme og Frihed s. 54.

være målestok for O. M.s, ligesom det i denne sammenhæng ikke må overses, at den naturvidenskabelige kausalitetsbetragtning ikke udgjorde noget problem for Luther.

I sin gennemgang og kritik i *De servo arbitrio* af Erasmus' definition af *liberum arbitrium* tager Luther sit udgangspunkt i et viljesbegreb taget i dets prægnante betydning, hvorefter viljen altid vil noget bestemt og også kan virkeliggøre noget af det, den vil [147]. Det vil sige, at en sontring mellem villen og kunnen – sådan som den findes hos O. M. – falder bort, når Luther skal forklare, hvori menneskets trælbundethed består. Derfor kan Luther ikke som O. M. tale om, at mennesket i sin trælbundethed sukker og længes efter udfrielse, eller tvinges til at gøre, hvad det ikke *vil*. Hos Luther betyder viljens trælbundethed, at mennesket uindskrænket *vil* synden og det onde [148]. Det vil sige, at trælbundetheden for Luther ikke består i, at viljen tvinges til at ville det onde, men i, at den ikke kan ville andet end det onde. Mennesket gør, når det er undergivet Satan, det onde med vilje og lyst, og altså ikke modvilligt. At det forholder sig således udtrykker Luther ved en sontring mellem tvang (*coactio*) og nødvendighed (*necessitas*), idet viljens bundethed – til Satan eller Gud – netop udtrykkes ved det sidste begreb [149]. En sådan sontring falder helt uden for O. M.s betragtning; han taler da også uden videre om tvang dér, hvor Luther vil tale om nødvendighed [150].

Der er her ikke blot tale om en forskel i terminologien, men i selve udgangspunktet for talen om viljens trælbundethed; det bliver f. eks. tydeligt, hvor O. M. taler om menneskets to viljer. Disse to viljer er til stede allerede før det, som kristeligt kaldes genfødsel. Den ene er den vilje, der ikke selv kan, hvad den vil og må gøre, hvad den ikke vil, og som repræsenterer åndens menneske i dets ufødte tilstand. Den anden vilje er den, som skyder op fra neden og tyranniserer mennesket, og som repræsenterer synden, der netop betyder, at mennesket er blevet underlagt en fremmed vilje, men altså underlagt eller trælbundet i den forstand, at der er to viljer, således at mennesket kan klage og angre i den trældom, som det ikke selv kan bryde ud af [151].

[147] Clemenudgaven bd. 3, 151,8–161,11. Til denne forståelse af viljesbegrebet hos Luther, se K. E. Løgstrup. Viljesbegrebet i *De servo arbitrio*. DTT 3, 1940, s. 129–147.

[148] Se f. eks. Clemenudgaven bd. 3, 159,32–37.

[149] Clemenudgaven bd. 3, 125,23–29.

[150] Se f. eks. Determinisme og Frihed s. 20, s. 31, s. 43 og s. 46.

[151] Determinisme og Frihed s. 24 f. Hermed er dette sted hos O. M. sat ind i en sammenhæng, som er meget forskellig fra den, hvori det dukker op i *Prenters*

O. M. udtrykker i en anden sammenhæng det samme ved at sige, at den vilje, som i sin naturstand er ufri og i trældom, ikke er helt løst fra den lov, nemlig Guds, som den oprindeligt var underlagt; tværtimod er den undergivet en dobbelt lov, én lov, der tvinger den til at trælle, og én lov, der kalder ad den til udfrielse [152]. O. M.s tankegang er her fjernt fra Luthers. Luther tænker i totalbestemmelser af mennesket; mennesket hører eksklusivt enten til Guds eller Satans rige, et forhold Luther kan bringe til udtryk ved at lade *caro* og *spiritus* være absolutte modsætninger. For O. M. er det faldne menneske ikke på denne eksklusive måde bundet til Satans rige, han opretholder en skelnen mellem menneskets – ganske vist helt afmægtige – vilje og djævelens vilje, en skelnen, som kun forstås i sammenhæng med O. M.s tanker om gudsbilledets bevarelse [153].

På denne baggrund lader nu også O. M.s redegørelse for omslaget fra den nedadgående til den opadgående bevægelse sig forstå i dens sammenhæng med hele hans genløsningslære. O. M. hævder nemlig, at dette omslag indtræffer, når mennesket selv, i sin inderste vilje, siger ja til Guds indvirkning, d. v. s. vælger i tro at overgive sig til Guds vilje. Over denne afgørelse råder menneskets vilje selv. Muligheden af denne afgørelse hævdes i »Noget om Determinisme og Frihed« på en lang række steder, som selv udgør en slags skæringspunkter mellem O. M.s to bestræbelser, at hævde trælbundetheden under det onde og dermed menneskets totale afmagt med henblik på frelsen, og at fastholde menneskets ansvar for modtagelsen af Guds frelse. O. M. mener, at disse to uopgivelige sandheder lader sig fastholde, idet det område, hvor det er givet mennesket at råde selv, netop reduceres til et punkt. Med talen om dette punkt vil O. M. afgrænse sig til flere sider, samtidig med at han vil bringe det paradoks til udtryk, at menneskets herlighed, troens

artikel, Festskrift s. 133. Det hænger sammen med, at *Prenter*, som nævnt i note 61, ikke anskuer O. M.s tale om menneskets trælbundethed ud fra den synsvinkel, som har været anlagt i det foregående. Hvis man nærmer sig O. M.s tale om vendepunktet mellem bundetheden nedad og bundetheden opad på denne måde, vil det ikke kunne afvises så blankt, som *Prenter* gør det, at der i denne tale er et erasmisk moment; jfr. Festskrift s. 131 f. Det spørgsmål, om O. M. ikke på sammen måde som *Erasmus* hævder liberum arbitrium, kan måske nok besvares benægtende, men det kan ikke isoleres fra den problematik, som her er behandlet.

[152] Determinisme og Frihed s. 43.

[153] Smlgn. hertil *Chr. Linds-krog*, Tidehverv 33, 1959, s. 75. Jfr. i øvrigt til det foregående sonderingen i »Gjenløsningen« mellem den søgende/tomme og den modtagende/fyldte tro.

mulighed, er skjult for verdens øjne. Den herlighed, der ligger i dette punkt, er nemlig menneskets evne til at tro, og denne evne er et udtryk for menneskets gudbilledlighed. Da det altså i dette punkt drejer sig om menneskets gudsforhold, kan O. M. sige, at herligheden er så lille, at den er utilgængelig for videnskabelig iagttagelse [154]. Også her oprettholdes altså sondringen mellem den teologiske (kristelige) og den videnskabelige betragtning på en sådan måde, at den »videnskabelige« determinisme inden for sine grænser beholder sin gyldighed. Over for den rent mekaniske determinisme fastholder O. M. netop med talen om punktet menneskets gudbilledlighed, eller anderledes udtrykt, den bibelske sandhed om menneskets gudbilledlighed og determinismens uomgængelige sandhed forenes i tanken om punktet.

Talen om punktet skal markere muligheden af en »kristelig« determinisme, en determinisme, som fører opad; punktet er på en måde netop vendepunktet mellem den »videnskabelige« og den »kristelige« determinisme [155]. Men netop fordi både den ene og den anden determinisme gælder fuldt ud, må afgørelsen eller valget indsnævres til det uhåndgribelige punkt, hvor mennesket kan vælge determinismens retning [156]. Eller udtrykt i personlige kategorier, afgørelsen må finde sted i det uhåndgribelige punkt, hvor mennesket kan vælge, hvilken herre det vil tjene, dødens eller livets, Gud eller djævelen [157]. Med henblik på hævdelser af menneskets fri vilje, af menneskets mulighed for at råde sig selv, en påstand, som jo netop hører til bundetheden i synden, kan man sige, at mennesket forkaster *liberum arbitrium* for at vælge *servum arbitrium* [158].

Dette valg er det eneste, mennesket har, og når det er gjort, er livet fæstnet under lov, enten »Loven til Trældom og Fordærvelse, evig Død« eller »Loven til Frihed, Udløsning og evigt Liv« [159]. Mennesket har ansvar for dette valg, og O. M. understreger, at valget, som er et trosvalg *i tiden*, kommer til enhver på et tidspunkt i hans liv »her

[154] Determinisme og Frihed s. 20 f.

[155] Ibid. s. 39 f.

[156] Ibid. s. 28; smlgn. ibid. s. 34.

[157] Ibid. s. 35; smlgn. ibid. s. 55.

[158] Jfr. Prenter, Festskrift s. 132. Kun må det tilføjes, at *påstanden* om *liberum arbitrium* efter O. M.s opfattelse ikke med nødvendighed hører til livet i synden, jfr. anerkendelsen af den videnskabelige – partielle – sandhedserkendelse, og jfr. henvisningerne til erfaringen. Det ændrer naturligvis intet ved, at syndens menneske ved frihed kun kan forstå dette at råde sig selv og desuden har villet råde sig selv ved at vende sig fra Gud.

[159] Determinisme og Frihed s. 33 f.

eller hisset« [160]. Derfor må det hedde, at kun den, der ikke har *villet* lade sig frelse, går fortabt [161]. Hermed foretager O. M. en afgrænsning over for den udformning af prædestinationstanken, som betyder en »evig determinisme« [162]. I en afgrænsning til anden side – nemlig mod en pietistisk kredsen omkring omvendelsen – understreger O. M. imidlertid, at dette ikke betyder, at valget eller afgørelsen er tilgængelig for iagttagelse, ja, at den enkelte fra sig selv kun ved, at det ene beständig må vælges. Hvornår valget er gjort kan altså egentlig ikke siges, tværtimod skjuler afgørelsen sig i menneskeviljens dyb [163].

Når O. M. i denne sammenhæng ligefrem kan sige, at punktet, hvor mennesket vælger eller råder sig selv, ikke behøver at være et timeligt tidspunkt, men at det snarere er »et evigt Punkt, et Evighedens Grænseskel«, så understreger han dermed, at selve valget som et valg mellem to evigheder, evig død og evigt liv, er det overordnede i forhold til spørgsmålet om det bestemte tidspunkt for valget [164]. Sagt med andre ord betyder det, at valget på én gang er noget, mennesket har ansvar for og ikke kan beråbe sig på. Evnen til at tro og hengivelsen til Gud i troen er ikke en fortjeneste, som mennesket kan gøre gældende over for Gud. Men troens modsætning, vantroen, er også en reel mulighed, og derfor fastholder O. M., at der er tale om et valg, et »Mennesket kan vælge, hvilken Herre det vil tjene« [165].

O. M. taler kun om frihed i forbindelse med det, der »kristeligt interesserer os mest«, nemlig omslaget fra den nedadgående til den opadgående determination. Det hænger sammen med, at den frihed, der her er tale om, ikke er en valgfrihed, men en rest af den oprindelige frihed, den frihed, hvortil mennesket er skabt i sin gudbilledlighed. Fri-

[160] Ibid. s. 45 f., s. 29 og s. 56.

[161] Ibid. s. 45 f.

[162] O. M. nævner *Augustin* og *Calvin*; jfr. *Determinisme og Frihed* s. 28 f.

[163] *Determinisme og Frihed* s. 34.

[164] Ibid. s. 34 f.

[165] Smst. *Prenter* fortolker så stærkt på dette sted med dets tale om evighedens grænseskel, at han sprogligt får det til at sige nærmest det modsatte af, hvad der – i sammenhængen – står hos O. M. At punktet er et evighedens grænseskel betyder nemlig iflg. *Prenter*: »... at der ikke i denne timelighedens verden findes et ingenmandsland midt mellem troen og vantroen, hvor mennesket kan stå og se sig om til begge sider *for derefter at vælge, hvilken Herre der passer det bedst: djævelen eller Kristus.*« Festskrift s. 133 (her udhævet). Sagligt er den her fremlagte forståelse ikke meget forskellig fra *Prenters*, men *Prenter* systematiserer i tilknytning til det anførte sted tankegangen hos O. M. så stærkt, at spændingen i denne elimineres. Til denne spænding, jfr. også det følgende.

heden er altså friheden til at sige ja, evnen til at *tro* [166]. O. M. udtrykker dette ved at sige, at alene den genfødte er i stand til at »vælge, naa til Frihed«, idet talen om genfødslen viser tilbage til de tanker, O. M. lagde frem i skriftet »Det faldne Menneskes Gjenfødelse og Fornyelse ved Daab og Nadver« (1872). Det, der fødes i genfødslen ved dåben, er åndens menneske, den trælboundne vilje, eller som det hedder i det nævnte skrift: det sande menneske, inderstmanden [167]. Det sande menneske skal udfries af sin trældom i synden, og det sker, når det indbydende pagtsord lyder [168]. Pagtsordet er indbydende, ikke bydende, fordi der er tale om en genfødsel, ikke en nyskabelse. Ordet henvender sig til sandhedsmennesket, til mennesket efter Guds billede, til et væsen med »fri Villie«, derfor må det være indbydende [169]. Dåben er en tilspørgelse ud af synden ind i Guds rige, idet ordet ved dåben – pagtsordet – i form og indhold forudsætter, at det er et menneske i Guds billede, som tilbydes noget [170]. O. M. hævder her Guds ords ubetingede prævalens, samtidig med at han fastholder sin karakteristiske forståelse af gudbilledligheden som det, der konstituerer menneskets eget valg eller skridt. Friheden er ikke så meget det, at mennesket vælger, som dette, at mennesket *i* troen, når det lukker op for ham, der »banker paa ved Troens Dør«, *flyttes* fra mørkets magt over i Guds elskede Søns rige, idet nemlig en stærkere er kommet over den stærke, således at vi *lukkes* ud i frihed, frihed fra den mod fordærvelsen nedaddragende magt [171]. Den frihed, som mennesket udfries til, skal det vælge, men dette valg viser netop ikke, at vi er fri, men at vi er trælle, der løses [172]. Selv dér, hvor mennesket selv kan råde, gælder det således, at det ikke kan råde alene; hvis det var alene, ville det jo netop være underlagt det ondes nødvendighed. Skal mennesket råde, må det være sammen med Gud, d. v. s. på Guds – eller Kristusrigets – betin-

[166] Determinisme og Frihed s. 34 og s. 55.

[167] Ibid. s. 24; jfr. Gjenfødelse og Fornyelse s. 58.

[168] Jfr. Gjenfødelse og Fornyelse s. 77–82. Smlgn. *Jørgen I. Jensen*, Kirkehistoriske Samlinger 1970, s. 59 f. og *Prenter*, Festskrift s. 133 ff.

[169] Smlgn. Gjenfødelse og Fornyelse s. 58 og s. 80. I dette skrift betegner O. M. altså den tilbageblevne rest af den oprindelige frihed som »fri Villie«, i skriftet om determinisme og frihed bruger O. M. kun dette udtryk »negativt« om valgfrihed. Der er alene tale om en terminologisk forskel og modsigelse; det saglige indhold er det samme, som det umiddelbart fremgår af sammenhængen i Gjenfødelse og Fornyelse.

[170] Gjenfødelse og Fornyelse s. 81.

[171] Determinisme og Frihed s. 39.

[172] Ibid. s. 46.

gelser, for hvis det vil råde sig selv, befinder det sig i løgn og indbildning, en løgn, som er modsætningen til Guds børns frihed i herlighed [173]. Det er Gud, der kalder og drager, og kun på hans indbydende ord kan der tros, således at det er Gud alene, som giver mennesket lov til at tro; menneskets svar – ja eller nej – er kun et svar på denne kalde[n] [174]. Evnen til at tro er uvirksom, hvis der ikke er en løser, der selv tilbyder sig for troen [175]. Den bundne vilje frigøres kun ved Sønnen, så den kan »vælge det, som bedst er«, nemlig at lade sig lede i tro [176]. Det er således Gud alene, der frelser, idet menneskets frelse på ingen måde foregår ved, hvad det selv gør, men ved, hvad den Herre gør, som det i tro har overgivet sig til [177].

Når O. M. understreger dette aspekt, synes talen om menneskets evne til at tro, det punktuelle valg, at betyde det samme, som når Luther fastslår, at Gud naturligvis ikke har skabt himlen for gæssene, men at mennesket netop skiller sig ud fra den øvrige skabning ved at være skabt til evigt liv eller evig død, og således kan siges at have en *aptitudo*, en *dispositiua qualitas et passiuua aptitudo*, med henblik på at blive grebet af ånden og opfyldt af Guds nåde [178]. At Gud kan tale til os, er hos O. M. udtryk for, at vi er skabt i hans billede, men denne gudbilledlighed er netop først og fremmest evnen til at tro [179]. Om brugen af denne evne kan det hedde, at den indskrænker sig til det passive at lade sig finde [180]. I denne sammenhæng bliver betydningen af punktet, menneskets eget valg eller skridt, da den at bestemme det frelsende ord som evangelium i modsætning til lov, som genfødende og indbydende ord i modsætning til et skabende og bydende. Ganske vist er det Gud, der med sit ord virker alt, men der er ikke tale om et magtord, som med magt tager mennesket og flytter det som en ting. Ordet kræver tro, således at udløsningen fra trældommen under det onde kun kan finde sted, hvis Guds ord og menneskets tro mødes [181].

O. M.s ganske bestemte opfattelse af trælbundethedens karakter og hermed også af, hvorledes den bevarede gudbilledlighed giver sig til

[173] Ibid. s. 21 f. og s. 35. Jfr. *Prenter*, Festskrift s. 133.

[174] *Determinisme og Frihed* s. 22.

[175] Ibid. s. 29.

[176] Ibid s. 25 og s. 33.

[177] Ibid. s. 30.

[178] *Clemenudgaven* bd. 3, 127,16–23.

[179] *Smlgn. Determinisme og Frihed* s. 22 og s. 57.

[180] *Determinisme og Frihed* s. 45.

[181] Ibid. s. 55. Jfr. *Prenter*, Festskrift s. 136.

kende, så at sige tvinger bestandig hans tale om det punkt, hvori mennesket vælger mellem den opadgående og nedadgående determination, i en retning, der fører bort fra den forståelse, som er blevet fremhævet i det umiddelbart foregående, og hvorefter talen om punktet har den funktion at bestemme det frelsende ord som evangelium. O. M. fastholder ganske vist overalt, at det er Gud, der ved sin kalden gør begyndelsen til troen; den begyndelse sker ved nådestilbudet i dåben, som forbliver i kraft, indtil troen tager imod det, eller vantroen forskyder det [182]. Men talen om menneskets svar på Guds tilbud, som jo selv er svaret på menneskets længsel efter udfrielse af trældommen, synes mange steder ganske uproblematisk i dens understregning af, at mennesket *selv* har ansvar for egen frelse og fortabelse, at det selv *vælger* herimellem [183].

Når der overhovedet hos O. M. – i hans tale om punktet – kan blive tale om to tankelinier, som er til stede i et spændingsforhold, hænger det altså sammen med, at han på baggrund af sin forståelse af trældomhedens karakter – man kunne også her tale om hans teologiske antropologi – næsten nødvendigt må komme med udsagn, som synes at fremlægge en ganske uproblematisk og uanfægtet opfattelse af menneskets trosvalg i tiden. I sidste ende problematiserer netop disse udsagn gyldigheden af den for O. M. »urokkelig kristelige Sætning«, at det er Gud, der alene frelser [184]. Denne sætning kan nu rigtignok siges at være gyldig inden for begge tankelinier, men i den sidst omtalte ikke meget forskelligt fra den måde, hvorpå man – og dette anføres polemisk mod Prenter – også kunne hævde dens gyldighed for Erasmus' teologi.

O. M. kender ingen viljens frihed, som består deri, at den menneskelige vilje frit kan vælge mellem godt og ondt; det hører til menneskelivets vilkår at være undergivet fremmede magter. Bundetheden til dødens magt, djævelen, er trældom, bundetheden til livets magt, Gud, er frihed. Overgangen fra den første bundethed til den sidste finder sted i et punkt, hvor mennesket med tro møder det gudsord, evangelium, som indbyder det. O. M.s redegørelse for, hvad der egentlig sker i dette punkt, volder vanskeligheder, fordi – som det fremgik – ufornelige tankelinier synes at krydse hinanden.

Den ligefremme og uanfægtede hævdelser af menneskets eget valg

[182] Determinisme og Frihed s. 58 f.

[183] Smlgn. f. eks. *ibid.* s. 45 f. og s. 57.

[184] Determinisme og Frihed s. 25.

må siges at ligge i forlængelse af afgørende tendenser i O. M.s teologiske antropologi, som den blev fremstillet under det andet hovedafsnit om det faldne menneskes genløsning og i grunden også allerede kom til udtryk i det første hovedafsnit om det onde. Denne antropologi har, som Prenter hævder det i »Skabelse og Genløsning«, et idealistisk-optimistisk præg, hvilket vel at mærke ikke er det samme som, at O. M. har et lyst syn på tilværelsen [185]. Dette grundtræk i O. M.s antropologi må med nødvendighed manifestere sig, når skriftens hævde af menneskets ansvar for at modtage Guds frelse gøres til genstand for en omfattende teologisk fortolkning.

En kritik af O. M. kan derfor sætte ind ved hans grundlæggende antropologiske konception, sådan som det sker hos Prenter [186]. Kritikken kan imidlertid også først og fremmest rette sig mod dette, at menneskets egen ansvarlighed for frelsen og fortabelsen gøres til led i et teologisk »system«, sådan som Linds Krogs kritik gør det [187]. Ud fra begge ansatzpunkter kan der stilles spørgsmål til væsentlige tendenser i O. M.s teologiske bestræbelse.

Imidlertid må en sådan kritik ikke overskygge, at O. M.s overordnede synspunkt er en hævde af gudsordets myndighed som det, der også lader al teologi blive tilbage som forsøg – forsøg, der så ganske vist også skal gøres, som O. M. jo også selv gjorde det [188]. O. M.s skrift »Noget om Determinisme og Frihed« er et sådant forsøg på at forstå den »bibelske« dobbelthed af total menneskelig afmagt og menneskeligt ansvar for at modtage frelsen, og det afgørende i dette forståelsesforsøg er understregningen af Guds ords komme til mennesket. Men frelsen *selv* forbliver en lige så stor gåde som det onde [189]. O. M. mener således nok, at hans tale om den opadgående og nedadgående determinisme stemmer overens med både skrift og erfaring, men både erfaringen og den teologiske forståelse har – i deres for O. M. uopløselige enhed – bestemte grænser.

[185] Jfr. *Prenter*, *Dogmatik* s. 437 ff.

[186] Se især *Dogmatik* s. 439, hvor det hævdes, at O. M.s forsoningslære går i retning af en konsekvent dualisme, som fører gudsbilledet i retning af entydighed og menneskeforståelsen i idealistisk-optimistisk retning.

[187] Jfr. *Tideherv* 33, 1959, s. 75.

[188] Denne forståelse er stærkt fremhævet af *A. Pontoppidan Thyssen*, *DTT* 28, 1965, s. 129–145; se især s. 145. Det er karakteristisk, at adskillige af O. M.s skrifter på titelbladet betegnes som »forsøg«.

[189] *Determinisme og Frihed* s. 38 f.