



Universiteit
Leiden
The Netherlands

De onverenigbaarheid van menselijke vrijheid met het christelijk geloof

Doomen, J.

Citation

Doomen, J. (2004). De onverenigbaarheid van menselijke vrijheid met het christelijk geloof. *Información Filosófica*, 1(2), 251-265. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/17816>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/17816>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

De onverenigbaarheid van menselijke vrijheid met het christelijk geloof

Jasper Doomen

Summary: In this article, it is examined whether there is room for human freedom in a Christian perspective. Augustine's and Luther's views are illuminating in order to clarify this matter. The way they deal with the idea of predestination is an important issue. According to Augustine, man is, to a certain degree, able to grasp the way in which God governs man; this idea is not present in Luther's thoughts. Their notions of 'freedom' differ considerably as well; here, too, Augustine has more confidence in human reason than Luther does. However, it is difficult for both Luther and Augustine to defend a notion of human freedom and at the same time maintain God's foreknowledge. Still, even irrespective of that, human freedom is something which can't easily be demonstrated. For both Christians and non-believers, the issue of human freedom remains an unresolved problem.

□

Inleiding

Het doel van dit artikel ligt erin aan te geven in hoeverre menselijke vrijheid kan bestaan. Hiertoe zijn de behandelingen van Augustinus en Luther over het onderwerp behulpzaam. Deze blijken op vele punten overeen te stemmen, maar er zijn, ten gevolge van verschillende uitgangspunten, ook belangrijke verschillen.

Paragraaf 1 behandelt de predestinatieleer, die zowel bij Augustinus als bij Luther een rol speelt en die door beiden wordt aangehangen. In paragraaf 1.1 wordt aangegeven hoe Gods voorkennis verschilt van de (voor zover aanwezige) menselijke. In paragraaf 1.2 wordt onderzocht hoe Augustinus omgaat met enkele problemen die met de predestinatieleer verbonden zijn; paragraaf 1.3 behandelt Luthers antwoorden, waarbij een vergelijking met Augustinus wordt gemaakt. In paragraaf 1.4 worden deze antwoorden aan een kritische beschouwing onderworpen.

Paragraaf 2 behandelt het vrijheidsbegrip. Ook aan Erasmus, als tegenpool van Luther, zal hier enige aandacht geschonken worden. Paragraaf 2.1 geeft de verschillende standpunten van Augustinus, Luther en Erasmus weer, waarna in paragraaf 2.2 duidelijk zal worden dat deze verschillende uitgangspunten tot uiteenlopende visies leiden, die niet in overeenstemming te brengen zijn. In paragraaf 2.3 worden enkele consequenties van de verschillende visies aangegeven. De beschouwingen

van zowel Augustinus, Luther als Erasmus brengen problemen met zich mee die ze mijns inziens onhoudbaar maken.

In paragraaf 3 zal hiervoor een alternatief geboden worden. Dit bestaat in de (radicale) oplossing dat menselijke vrijheid niet bestaat. Aangezien beide in paragraaf twee aangegeven opties om het begrip ‘vrijheid’ in het handelen te handhaven, namelijk enerzijds gezien als geleid worden in het handelen en anderzijds als de mogelijkheid om een eigen beslissing te nemen, problematisch zijn, lijkt dit me het enige alternatief.

1. Predestinatie en vrije wil

1.1

Een belangrijk onderwerp dat bij Augustinus en Luther aandacht krijgt is de predestinatie. God voorzag vóór de schepping hoe de wereld zich zou ontwikkelen. Hij voorzag dat Adam zou zondigen, hoe vervolgens alle mensen door de erfzonde schuldig waren en hoe ze zouden handelen. Deze kwestie brengt een aantal problemen met zich mee, waaraan aandacht besteed zal worden vanaf paragraaf twee. In deze paragraaf gaat het om het contrast tussen Gods voorkennis en de menselijke kennis van de toekomst.

De astrologie kan hierbij als illustratie dienen. Zij levert een verklaring voor de gedragingen van mensen. Volgens deze verklaring bepaalt het lot hoe men zal handelen. Augustinus verzet zich tegen deze gedachtegang: de gratie van God staat boven de sterren.¹ Volgens Augustinus kent God de goede dingen toe in Zijn gratie, die niet noodzakelijk is. God handelt namelijk niet volgens een noodzaak. Duidelijk is dat niets uit het lot voortkomt.² God redt de mens niet omdat dit noodzakelijk is, maar vanwege Zijn goedheid: Gods gratie is Zijn geschenk aan de mens.

Augustinus kent geen waarde toe aan de astrologie: als astrologen een juiste voorspelling doen, komt dit niet doordat ze een juiste horoscoop getrokken hebben, maar door een geheime inspiratie.³ De astrologen hebben gelijk in de zin dat er een voorkennis van de toekomst is; waar het Augustinus om gaat is echter de manier waarop ze dit invullen. God heeft voorkennis, ‘want het bestaan van God erkennen en Hem toch deze voorkennis ontzeggen, dat is het toppunt van de dwaasheid.’⁴ De toekomst ligt vast, maar niets komt voort uit het lot.⁵ Op deze wijze gaat ook Luther met deze kwestie om. Hij legt de nadruk op Gods besluit en onderscheidt Gods voorkennis van die van de mens. De mens

¹ Augustinus, *Contra duas epistulas pelagianorum*, boek 2, 6, 12 (blz. 428/429).

² Augustinus, *Contra duas epistulas pelagianorum*, boek 2, 6, 12 (blz. 428/429).

³ Augustinus, *De civitate Dei*, boek 5, 7 (blz. 668/669).

⁴ Augustinus, *De civitate Dei*, boek 5, 9 (blz. 672/673).

⁵ Augustinus, *Contra duas epistulas pelagianorum*, boek 2, 6, 12 (blz. 428/429).

kan een zons- of maansverduistering voorspellen op grond van ervaringsgegevens: men heeft onderzoek gedaan, kent bepaalde patronen in de natuur en kan op grond hiervan een voorspelling doen.

Gods voorkennis verschilt van die van de mens, enerzijds in de zin dat Hij zelf besluit wat er zal gebeuren en de mens niet, anderzijds in de zin dat Zijn besluit ook noodzakelijk zal gebeuren, terwijl dit voor de bevindingen van de mens niet geldt.⁶ De mens kan zich vergissen: als zijn gegevens niet kloppen; dan zal de verduistering (tegen verwachting in) niet plaatsvinden. Bovendien is de verduistering een voorwaardelijk proces en geen noodzakelijk: de omstandigheden voor de verduistering moeten aanwezig zijn. De verduistering kan wel noodzakelijk zijn, maar dan slechts als gevolg op een bepaalde oorzaak; op zich is ze niet noodzakelijk (met een moderne bewoording: ze is niet noodzakelijk in alle mogelijke werelden). Gods besluit, daarentegen, zal noodzakelijkerwijs plaatsvinden.⁷ Anderzijds volgt God geen noodzakelijk proces, zoals het natuurverschijnsel; Hij is juist de initiator van het proces.

1.2

De onderwerpen predestinatie en erfzonde brengen belangrijke problemen met zich mee. Ook hier hebben zowel Augustinus als Luther, die grotendeels overeenstemmen in de behandeling ervan, oplossingen proberen te bieden. In de rest van de paragraaf zal onderzocht worden in hoeverre deze toereikend zijn.

Volgens de predestinatieleer wordt een aantal gelovigen door God uitverkoren; dit gebeurt niet op grond van hun verdiensten, omdat deze afwezig zijn. Een objectie hiertegen kan zijn dat het uitverkoren worden dan willekeurig is: als God Zijn gratie niet geeft op grond van verdiensten van de mens, wat is dan het criterium op grond waarvan de gratie geschonken wordt? Als de mens niets kan doen om zijn eigen heil te bewerkstelligen, dan moet God een ieder gratie geven.

De waarde van deze objectie wordt bepaald door de uitgangspunten die men heeft. Als men stelt dat de mens als een onbeschreven blad is bij de geboorte en hem niets te verwijten valt, dan is het inderdaad vreemd dat God een onderscheid maakt en sommigen wel genade schenkt en anderen niet.

Augustinus gaat hier echter niet van uit. Alle mensen zijn volgens hem vanaf de geboorte belast met de zonde van de eerste mens.⁸ Niemand is uit zichzelf in staat om een goede handeling te beginnen of

⁶ Luther, *De servo arbitrio*, blz. 716.

⁷ Luther, *De servo arbitrio*, blz. 716.

⁸ Na de eerste zonde (door Adam (Gen. 3:17)) is de mensheid hiermee belast. In het Nieuwe Testament komt de erfzonde niet aan bod; in het Oude Testament wordt de kwestie niet expliciet behandeld, maar het komt (als men vrij interpreteert) aan bod in Job 14:4 en Pred. 2:24, 25. In elk geval wordt in Ez. 18:14-32 kritiek geuit op de erfzonde: ieder mens is slechts verantwoordelijk voor zijn eigen daden.

te voltooien.⁹ Hiervan uitgaande kan Augustinus de ‘bewijslast’ om-draaien: het is niet zo dat men onschuldig is en in principe gratie moet ontvangen, maar men is schuldig en moet gestraft worden. Als er mensen verlost worden, dan komt dit voort uit Gods goede wil; in beginsel wordt niemand verlost. God zegt dat Hij Jakob heeft liefgehad, maar Esau heeft gehaat (Mal. 1:2). Augustinus leest dit als volgt: Jakob krijgt Gods genade en Esau niet; beiden hebben straf verdiend, alleen heeft God Jakob gered.¹⁰ Slechts door gratie hebben de uitverkorenen ontvangen wat ze ontvangen hebben.¹¹

Het is duidelijk dat God niemand hoeft te verlossen. Echter, als Hij goed en almachtig is, waarom strekt Zijn genade zich dan niet uit over allen en worden slechts enkelen gered? Hierop heeft Augustinus twee antwoorden, in beide gevallen steunend op de Bijbel. Ten eerste redt God niet alle mensen, omdat Hij Zijn toorn wil tonen en de mens Zijn macht wil laten kennen (Rom. 9:18-23).¹² Ten tweede zijn Gods motieven niet bij de mens bekend en mag deze Zijn oordeel niet in twijfel trekken (Rom. 9:20; Rom. 11:33).¹³ De predestinatie is de voorbereiding op de genade.¹⁴ Gods belofte wordt slechts gerealiseerd als men gelooft, maar zelfs het geloof is een geschenk van God.¹⁵ Gods gratie wordt niet veroorzaakt door menselijke verdiensten, maar slechts door Zijn medelijden.¹⁶ Augustinus stelt zelfs dat *al* het goede van God komt: ‘Omne [...] bonum ex Deo, nulla ergo natura est quae non sit ex Deo.’¹⁷

1.3

Zowel voor Augustinus als voor Luther speelt de gedachte dat het geloof een geschenk van God is een belangrijke rol; het uitverkoren worden door God gebeurt niet op grond van menselijke verdiensten en God, hoewel Zijn motieven niet bij de mens bekend zijn, handelt rechtvaardig.¹⁸ Wel heeft ‘genade’ voor Augustinus een andere betekenis dan voor Luther: voor Augustinus is het *formatio* van de natuur; voor Luther *reparatio*.¹⁹ Volgens Augustinus ligt het in de menselijke natuur om zondaar en rechtvaardige tegelijk te zijn en gaat het erom dat, aangezien het eerste overheerst –de mens is zondaar geworden– het laatste

⁹ Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*, 1, 2 (blz. 466/467).

¹⁰ D. Steinmetz, blz. 17.

¹¹ Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*, 6, 11 (blz. 498/499).

¹² Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*, 8, 14 (blz. 508/509).

¹³ Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*, 8, 16 (blz. 514/515).

¹⁴ Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*, 10, 19 (blz. 522/523).

¹⁵ Augustinus, *Contra duas epistulas pelagianorum*, boek 2, 6, 12 (blz. 428/429, 430/431); *De praedestinatione sanctorum*, 10, 20 (blz. 526/527).

¹⁶ Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*, 14, 27 (blz. 546/547).

¹⁷ Augustinus, *De libero arbitrio*, boek 2, 20, 54 (blz. 376/377).

¹⁸ W. von Loewenich, blz. 78.

¹⁹ W. von Loewenich, blz. 84.

aspect ontwikkeld wordt (waarvoor God benodigd is): dit is de ontwikkeling (formatio) van het tweede aspect.

Luther stelt dat God niets wat in de mens aanwezig is ontwikkelt, maar de mens, die door en door zondaar is, rechtvaardigt: dit is het herstel (reparatio) van het tweede aspect. God herstelt de situatie die oorspronkelijk (vóór Adams zonde) het geval was. Dit verschil in zienswijze ligt wellicht in het feit dat Augustinus sterk beïnvloed is door Plato en Luther niet.²⁰ Augustinus wil de kwestie (in elk geval tot op zekere hoogte) inzichtelijk maken, terwijl dit voor Luther geen rol speelt. Hij benadrukt juist voortdurend de tekortkomingen van het verstand en het is niet zijn doel om een samenhangende wijsgerige gedachtegang op te bouwen.

De gedachte dat de predestinatie op de genade voorbereidt²¹ speelt ook voor Luther een belangrijke rol. Gratie wordt ook volgens hem niet toegekend als beloning voor bepaalde verdiensten. Een onderscheid moet worden gemaakt tussen potentia activa en potentia subiectiva. Het eerste houdt in dat men een handeling voort kan brengen, het tweede dat men in staat is iets te ontvangen. Tot het slechte kan de mens zich uit zichzelf richten: dit ligt in zijn aard. Een goede handeling, echter, kan hij pas verrichten nadat God hem hiertoe in staat heeft gemaakt.²²

Augustinus' stelling dat Gods motieven onbekend zijn wordt ook door Luther uitgewerkt. Hij geeft aan dat de mens de geheimen van God niet moet proberen te kennen, maar deze slechts moet aanbidden.²³ Hij gaat echter nog verder: terwijl Augustinus nog stelt dat de zonde ingaat tegen de eeuwige wet, waarbij de goddelijke wet boven de natuur staat²⁴ en deze de wil van God is,²⁵ benadrukt Luther dat de mens Gods werken niet naar menselijke maatstaven mag beoordelen. Men moet rekening houden met de afstand tussen God en de mens.²⁶

Bij Augustinus is nog sprake van een bepaalde orde, volgens welke de menselijke normen een afspiegeling zijn van de eeuwige wet. Ook hier blijkt de invloed van Plato. Bij Luther ontbreekt deze houvast: niet alleen weet men niet waarom God doet wat Hij doet, maar zelfs een model voor het juiste handelen ontbreekt, niet in de zin dat men geen onderscheid kan maken tussen juist en onjuist handelen, maar in de zin dat God bepaalt wat juist handelen is. Buiten God is niets goeds en al het goede is in God.²⁷

²⁰ W. von Loewenich, blz. 84.

²¹ Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, these 29 (blz. 225).

²² Luther, *Disputatio Heidelbergae habita*, these 14 (blz. 360).

²³ Luther, *De servo arbitrio*, blz. 712.

²⁴ E. Gilson, blz. 328.

²⁵ E. Gilson, blz. 334.

²⁶ P. Althaus, blz. 244.

²⁷ Luther, *Vorlesung über den Römerbrief*, blz. 393.

1.4

De antwoorden die Augustinus en Luther op de met de predestinatieleer gepaard gaande vraagstukken geven worden gekenmerkt door hun verschillende standpunten, die er de oorzaak van zijn dat ze bepaalde Bijbelpassages op uiteenlopende wijzen interpreteren.

Een belangrijke passage voor zowel Augustinus als Luther is Rom. 11:33, waarin aangegeven wordt dat Gods motieven onbekend zijn. Dit kan men zo breed of nauw interpreteren als men wil. Een nauwe interpretatie, volgens welke slechts een gedeelte van Gods natuur onbekend is, laat een bepaalde kennis van God toe. Augustinus geeft, zoals in paragraaf 1.3 bleek, aan dat God aan het hoofd van een (door Hem bepaalde) orde staat; kent men deze orde, dan kent men bepaalde aspecten van God. Luther maakt gebruik van een brede interpretatie en geeft een gedachtegang volgens welke God volstrekt onbekend is. Zo wil God vele dingen die Hij niet meedeelt.²⁸

Het nadeel van genoemde passage is dat ze gebruikt kan worden wanneer men om antwoorden verlegen zit: men probeert tot een sluitende gedachtegang te komen en wanneer de grens van het kunnen is bereikt in de zin dat geen bevredigende antwoorden meer gegeven kunnen worden, zet men de passage in. De optie bestaat zelfs om, via een zeer brede interpretatie, God als oorzaak boven alle bepaling te duiden (zoals Pseudo-Dionysius de Areopagiet (al dan niet op grond van de passage) doet²⁹). Op deze wijze worden alle moeilijkheden omzeild doordat men stelt dat alle spreken over God ontoereikend is.

Deze 'vluchtroute' was voortdurend aanwezig: ofwel bouwde men een filosofische gedachtegang op waarvan de grenzen op een bepaald moment –afhankelijk van de mening van de filosoof– aangegeven werden, ofwel zag men, zoals Luther, in het geheel af van een dergelijke gedachtegang.

Dat deze mogelijkheid haar tekortkomingen heeft, geeft Luther overigens ruiterlijk toe: na Rom. 9:20 ('O mens, wie ben jij om met God te redetwisten?') aangehaald te hebben zegt hij: 'O pulchrum effugium.' ('Heerlijke uitvlucht!').³⁰ Deze tekortkomingen, die Augustinus niet toe zou laten en zou proberen op te lossen, spelen voor Luther geen rol, omdat de redelijke verklaring voor hem geen waarde heeft.

De voorgaande twee problemen kunnen tot op zekere hoogte opgelost worden door rekening te houden met de uitgangspunten van de verschillende denkers: een ieder hanteert de Schrift, waarbij verschillende interpretaties tot verschillende gedachtegangen leiden. Een moeilijk te verwerken probleem is evenwel dat van de erfzonde. In paragraaf 1.2 werd duidelijk dat in de Bijbel zelf kritische vragen met betrekking tot dit onderwerp gesteld worden. Het bleef onderwerp van discussie.

²⁸ Luther, *De servo arbitrio*, blz. 685.

²⁹ Pseudo-Dionysius, *De mystica theologia*, hoofdstuk 5 (blz. 141).

³⁰ Luther, *De servo arbitrio*, blz. 716.

Op het concilie van Trente (1545-1563) werd vastgesteld dat de erfzonde vergeven wordt door het doopsel.³¹ Na het concilie werden de ideeën van Catharinus Ambrosius (1483-1553) invloedrijk. Hij gaf aan dat de erfzonde slechts een extrinsieke toekenning is van de zonde van Adam, d.w.z.: de zonde wordt geërfd vanwege het feit dat er een eenheid bestaat tussen Adam en alle andere mensen, doordat Adam, als vertegenwoordiger van de mensheid, een overeenkomst met God sloot.

Zowel het doopsel als de erfzonde kunnen niet op deze wijze verdedigd worden. Door het doopsel te gebruiken als reiniging van de erfzonde omzeilt men het probleem. Bovendien blijft de vraag wat er gebeurt met kinderen die sterven alvorens gedoopt te zijn. Hierop is geantwoord³² dat de wens van de ouders het doopsel kan vervangen, maar dit antwoord is opnieuw een omzeiling van het probleem.

De erfzonde kan slechts verdedigd worden wanneer men een bepaalde band tussen mensen veronderstelt die ervoor zorgt dat de zonde van de eerste mens overgedragen wordt op volgende generaties. Het is de vraag of men een dergelijke band mag aannemen. Als men Adam ziet als de vertegenwoordiger van de gehele mensheid, die een verdrag sluit met God, dan volgt hieruit dat Adams zonde ook die van alle andere mensen is. Een probleem met deze gedachte is dat de grond om Adam als vertegenwoordiger op te laten treden, ontbreekt; bovendien is ieder mens een uniek persoon.

Dit punt laat ik hier verder rusten; een redelijke analyse levert voor deze kwestie geen oplossing en ze moet mijns inziens als een geloofskwestie worden behandeld. Een dergelijke analyse kan voor het vrijheidsbegrip echter wel van betekenis zijn; dit zal het onderwerp van de volgende paragrafen zijn.

2. Het vrijheidsbegrip bij Augustinus, Luther en Erasmus

In deze paragraaf zal onderzocht worden wat Augustinus en Luther onder 'vrijheid' verstaan. Ook Erasmus, die als tegenpool van Luther een interessante visie had, zal aandacht krijgen. Op grond hiervan kan vastgesteld worden in hoeverre hun visies volgehouden kunnen worden en waar zich problemen voordoen.

2.1

Augustinus geeft aan dat er geen ware vrijheid is behalve die van gelukkige mannen die zich verbinden aan de eeuwige wet.³³ Voor Augustinus is vrijheid: het ingepast zijn in de orde der dingen. In boek drie van *De libero arbitrio* werkt Augustinus deze gedachte uit: de mens dient Gods geboden op te volgen. De zonde houdt in dat men het ge-

³¹ A. Adam, blz. 376.

³² Bijvoorbeeld door Bonaventura.

³³ Augustinus, *De libero arbitrio*, boek 1, 15, 32 (blz. 256/257).

bod niet ontvangt, niet overweegt of niet opvolgt.³⁴ De rede is hier beslissend: kinderen en dieren, die geen overwegingen kunnen maken, zijn wijs noch dom (de predikaten zijn niet op hen van toepassing) en beschikken niet over een wil.³⁵ Augustinus verbindt hier echter niet de conclusie aan dat kinderen niet zondigen, omdat dit zijn opvatting over de erfzonde zou tegenspreken.

Augustinus ziet vrijheid als een verlengstuk van de rede: als men wijs is en werkelijk inzicht heeft, dan zal men zich onder de eeuwige wet Gods scharen en op deze wijze vrij zijn. Luther verbreekt deze verbinding tussen redelijk inzicht en vrijheid. Vrijheid houdt voor een Christen slechts in, dat men aan God gebonden is; als ‘werktuig van God’ is men vrij van zichzelf.³⁶ Vrij zijn van zichzelf betekent dat men niet meer gebonden is aan het voortdurende zondigen dat gepaard gaat met de natuurlijke staat van de mens. Ook voor Luther houdt vrijheid dus in dat men zich in een bepaalde situatie bevindt. In strikte zin mag men vrijheid ook slechts aan God toeschrijven: vrijheid is een Gods-predikaat en niet meer dan dat.³⁷ Zolang de mens niet door God begeleid wordt, zondigt hij.³⁸ Hieruit volgt dat zelfs de wil die door God wordt geleid onder een noodzaak staat.³⁹

Erasmus verstaat onder vrije wil de kracht van de menselijke wil, waardoor de mens zich op datgene kan richten wat tot eeuwige heil voert, of zich ervan kan afwenden.⁴⁰ Hij stelt dat de vrije wil gesitueerd moet worden op een moment voordat van goed en kwaad sprake is. Pas nadat men heeft gekozen, kan gesproken worden van goed en kwaad. Luther verzet zich tegen deze gedachtegang. Hij vergelijkt de mens met een lastdier (iumentum), dat ofwel door God, ofwel door Satan bereden wordt.⁴¹ De mens kan niet een willekeurige richting inslaan, maar wordt altijd bestuurd. Er is geen neutrale houding⁴² (zoals Erasmus leert).

2.2

De visies van Augustinus, Luther en Erasmus met betrekking tot het begrip ‘vrijheid’ verschillen aanzienlijk. Welke van deze zienswijzen is het meest overtuigend? Een belangrijk probleem hangt samen met het feit dat een ieder ‘vrijheid’ verschillend definieert. Volgens Augustinus bestaat werkelijke vrijheid pas in het deelhebben aan de eeuwige wet van God. Luther stelt dat de vrije mens slechts door God wordt geleid, terwijl Erasmus enige ruimte openlaat voor een menselijke keuze.

³⁴ Augustinus, *De libero arbitrio*, boek 3, 24, 72 (blz. 518/519).

³⁵ Augustinus, *De libero arbitrio*, boek 3, 24, 71 (blz. 516/517).

³⁶ E. Seeberg, blz. 191.

³⁷ Luther, *De servo arbitrio*, blz. 636.

³⁸ Luther, *De servo arbitrio*, blz. 634.

³⁹ Luther, *De servo arbitrio*, blz. 635.

⁴⁰ F. Mildenerberger, blz. 4.

⁴¹ Luther, *De servo arbitrio*, blz. 635.

⁴² Luther, *De servo arbitrio*, blz. 779.

Bij Augustinus' definitie van 'lot' komt deze kwestie opnieuw op. Hij noemt Cicero, die een situatie waarin sprake is van voorkennis van God over toekomstige gebeurtenissen als gedetermineerd ziet. Niets hangt dan nog af van de mens en er is geen vrije wil. Ofwel is er geen voorkennis, ofwel heeft de mens een vrije wil, maar niet beide situaties zijn het geval.⁴³ Augustinus ontkent het noodlot in deze zin⁴⁴ en zoekt naar een andere uitleg. Door noodlot (*fatum*) te zien als afgeleid van spreken (*fari*) kan men Gods verkondiging inzien: God heeft aangegeven wat er zou gebeuren en dit is onherroepelijk.⁴⁵ De toekomst is aan God bekend, maar er is geen sprake van een *fatum* in de zin waarin Cicero het gebruikt. Door dit verschil van definiëren is Gods voorkennis volgens Augustinus verenigbaar met menselijke vrijheid, volgens Cicero niet.

Hiernaast speelt het feit dat Luther en Erasmus een verschillend mensbeeld hebben een rol. Terwijl Erasmus aangeeft dat de mens zichzelf kan verbeteren door onderwijs en kan kiezen, zij het met Gods hulp, voor zijn heil, staat het voor Luther vast dat de mens niets kan bewerkstelligen en God voor al het goede dat hem ten deel kan vallen verantwoordelijk is.⁴⁶

Hetzelfde probleem is, zoals in paragraaf 1.3 duidelijk werd, het geval bij de definitie van 'genade'. Luthers opvatting van de mens verschilt van die van Augustinus, waardoor ook hun begrip van 'genade' verschilt.

Op grond van deze verschillende definities en uitgangspunten komt men tot verschillende visies. Het is moeilijk, aan te geven welke van deze visies het meest overtuigt. Zo kan Erasmus aangeven dat er vrijheid moet zijn, omdat er anders geen ruimte voor verdiensten is en Gods keuze om sommigen te redden en anderen niet in dit geval willekeurig zou zijn.⁴⁷ Voor Luther heeft deze gedachtegang echter geen waarde, aangezien er volgens hem geen menselijke verdiensten zijn. Een discussie tussen Erasmus en Luther levert geen waardevolle resultaten op, omdat ze langs elkaar heen praten; ze kunnen geen afstand nemen van hun posities en zijn daardoor onverenigbaar.

Het is moeilijk om de posities op hun waarde te schatten. In de beoordeling kan een voorkeur voor één van beide visies een rol spelen (tegenwoordig zal men over het algemeen wellicht eerder geneigd zijn zich bij Erasmus' positie aan te sluiten dan bij die van Luther), waardoor deze beoordeling niet objectief is.

⁴³ Augustinus, *De civitate Dei*, boek 5, 9, 2 (blz. 674/675).

⁴⁴ Augustinus, *De civitate Dei*, boek 5, 9, 3 (blz. 676/677).

⁴⁵ Augustinus, *De civitate Dei*, boek 5, 9, 3 (blz. 676/677, 678/679).

⁴⁶ Luther, *Disputatio Heidelbergae habita*, these 18 (blz. 361).

⁴⁷ F. Mildenberger, blz. 6.

2.3

Een aantal problemen die uit het voorafgaande rijzen verdient nadere aandacht. Augustinus stelt dat de menselijke vrijheid niet ontkend hoeft te worden wanneer men aangeeft dat God de toekomst kent. Deze opvatting lijkt inconsequent te zijn. Ze kan echter verdedigd worden door de vrije wilsbesluiten in het proces dat God voorziet op te nemen. Hij weet vooraf hoe de mens zal handelen, maar dit impliceert niet dat de mens niet vrij is.⁴⁸

Hier moeten twee situaties onderscheiden worden. God kan de mens precies zo laten handelen als Hij wil. Doordat Hij de toekomst vastlegt, zal de mens Zijn wil volgen. Deze situatie komt neer op determinisme. Dit is echter niet wat Augustinus bedoelt. Het gaat erom dat God weet hoe de mens zal handelen in een situatie waarin deze kan kiezen. Hij voorziet hoe de mens zal handelen. Omdat Hij niet de schepper van de handeling is, is hier echter geen sprake van determinisme. Augustinus kan deze visie huldigen vanwege het feit dat hij de wilsbesluiten in de causale orde opneemt.

Een volgend punt is het feit dat de mens volgens Luther slechts zedelijk handelt wanneer God in hem werkzaam is en er slechts zedelijkheid is wanneer men gelooft.⁴⁹ Aangezien zelfs het geloof Gods werk is,⁵⁰ ontstaat hier een probleem: als al het goede van God afkomstig is, zelfs het geloof, dan zijn er geen menselijke verdiensten. Dit stelt Luther dan ook. Echter, als dit het geval is, dan kan men niet meer van zedelijkheid spreken. Evenmin als het handelen van een zwemmer die in het water geplaatst is en wiens armen en benen door anderen worden bewogen, waardoor hij vooruitkomt, zwemmen is, kan dit handelen zedelijk genoemd worden.

Bij Augustinus en Luther bestaat bovendien het probleem dat vrijheid slechts binnen een gegeven situatie mogelijk is. Het is de vraag, rekening houdend met de definities die ze geven,⁵¹ of dit de notie 'vrijheid' recht doet. Vrij is men volgens Augustinus slechts binnen de kaders van de eeuwige wet, volgens Luther slechts als werktuig van God. Een probleem hiermee is dat men geen reële keuze heeft tussen alternatieven. Het is alsof men bij de paardenraces zelf mag kiezen op welk paard men wedt, maar voor de race te horen krijgt welk paard zal winnen. Op een ander paard wedden is onverstandig (Augustinus) of zondig (Luther).

Het lijkt me adequater niet te spreken van vrijheid wanneer men eenmaal op het juiste paard heeft gewed, maar vrijheid te situeren op het moment dat men gaat 'wedden'. Dit is Erasmus' benadering. Aan

⁴⁸ Augustinus, *De civitate Dei*, boek 5, 9, 3 (blz. 678/679).

⁴⁹ E. Seeberg, blz. 193.

⁵⁰ Luther, *Disputatio Heidelbergae habita*, blz. 364.

⁵¹ Het feit dat men 'vrijheid' verschillend definieert betekent uiteraard niet dat elke willekeurige definitie in aanmerking kan komen.

deze aanpak kleeft echter een ander probleem. Erasmus veronderstelt dat men tot op zekere hoogte zelf kan besluiten, anders is er geen ruimte voor God om te belonen of te straffen. Men kan zelf één van de opties verkiezen.

Deze benadering is mijns inziens evenmin vol te houden. In de laatste paragraaf zal ik proberen duidelijk te maken waarom niet en tevens een alternatief bieden voor de gepresenteerde visies.

3. 'Vrijheid': een problematisch begrip

Er zijn, als men de notie 'vrijheid' wil hanteren en zich niet wil beperken tot eenvoudige bewegingsvrijheid, twee mogelijkheden. Ofwel betekent vrijheid dat men deel uitmaakt van een bepaalde structuur en dat men geleid wordt, bijvoorbeeld door God (Luther) of door Gods eeuwige wet (Augustinus), ofwel gaat het om een situatie waarin men zelf een beslissing kan nemen, daarbij geholpen door God (Erasmus), of niet (zoals sommige moderne denkers stellen).

In de 20^{ste} eeuw is steeds meer aandacht voor de individuele mens gevraagd. Hiermee gaat een gedachte gepaard die het menselijk handelen centraal stelt, al dan niet vanuit een atheïstische motivatie. Sartre wijst de mens aan als degene die een verandering in de wereld kan bewerkstelligen en daarvoor ook verantwoordelijk is: 'L'ouvrier chargé de dynamiter une carrière et qui a obéi aux ordres donnés a agi lorsqu'il a provoqué l'explosion prévue: il savait, en effet, ce qu'il faisait ou, si l'on préfère, il réalisait intentionnellement un projet conscient.'⁵² Hoewel de arbeider een opdracht heeft, is de beslissing aan hem: hij heeft de vrije keuze om haar uit te voeren of niet.

De problemen met de eerste gedachtegang heb ik in paragraaf 2 uiteengezet. Het belangrijkste probleem dat met de tweede gepaard gaat is dat er mijns inziens in elke situatie waarin men een beslissing moet nemen slechts één reële optie is. Uit alle bestaande alternatieven is dit het alternatief dat ten slotte geselecteerd⁵³ wordt.

Men kan in iedere situatie maar één handeling verrichten en niet zelf kiezen wat men zal doen. Men zal steeds datgene doen wat men het meest geschikt (het beste) vindt. Dit kan van persoon tot persoon verschillen (vandaar dat ik liever 'het meest geschikt' gebruik dan 'het beste'). Ook al overweegt men een aantal alternatieven en selecteert men er één, dan nog is van vrije keuze geen sprake: er is immers slechts één reële optie: de meest geschikte.

Een eenvoudig voorbeeld kan deze gedachtegang illustreren. Stel dat men moet beslissen of men vóór of tegen de doodstraf als bestraffing door de Staat is. Men kan hierbij zowel argumenten vóór als tegen aanvoeren. Welke argumenten de doorslag geven, hangt af van het ge-

⁵² J. P. Sartre, blz. 508.

⁵³ 'Geselecteerd', niet 'gekozen': dit laatste impliceert dat men bij het selecteren vrij is, wat ik ontken.

wicht dat men aan de afzonderlijke argumenten toekent. Op grond van bepaalde factoren, zoals een bepaalde opvoeding of kennisneming van bepaalde visies, kan een gedachtegang tot stand komen. Men bepaalt deze factoren niet zelf en is niet vrij om een visie te ontwikkelen. De handeling die op grond van deze overweging tot stand komt is daarmee evenmin vrij. Aangezien een directe aansluiting van de factoren op een van de mogelijke overwegingen het geval is, kan men in dit proces niet werkelijk van vrijheid spreken.

In het zojuist gegeven voorbeeld, waarin het ging om de vraag of men vóór of tegen de doodstraf is, zijn de argumenten factoren. Men wordt door bepaalde argumenten gedwongen tot een bepaald standpunt. De argumenten bepaalt men niet zelf en men is dan ook niet vrij om te kiezen voor het uiteindelijke standpunt. Ook in situaties waarin de rede niet beslissend is, is men niet vrij. Men kan ook vóór of tegen de doodstraf zijn uit emotionele overwegingen, welke men evenmin zelf bepaalt.

Op deze wijze moet ook met het voorbeeld van Sartre omgegaan worden. De arbeider lijkt zelf te kunnen kiezen om de opdracht uit te voeren of niet. Dit is echter niet het geval: hij maakt een afweging en laat zich in zijn handelen leiden door de mogelijke gevolgen van de beide alternatieven. (Als hij de opdracht niet uitvoert, kan hij bijvoorbeeld ontslagen worden. Het gaat om de vraag of hij dit gevolg belangrijk genoeg vindt; het belang kent hij echter niet zelf toe, maar dit komt tot stand op grond van factoren (bijvoorbeeld argumenten).)

Augustinus legt het zwaartepunt bij de vraag of men tot iets wordt gedwongen of niet.⁵⁴ Er kan van vrijheid sprake zijn als men niet in een bepaalde richting wordt geleid. Mijns inziens is er een dergelijke dwang, afkomstig van de genoemde factoren. Deze gedachte is verenigbaar met het christelijk geloof: God kan de oorzaak van de factoren zijn. (Of dit ook zo is, kan mijns inziens niet door middel van de rede vastgesteld worden; een beschouwing hierover laat ik achterwege.)

Als men een standpunt inneemt, wordt men gestuurd door deze factoren. Vrijheid kan op deze wijze mijns inziens niet consequent verdedigd worden. Als men aan de notie 'vrijheid' in het handelen wil vasthouden, dan zal dit ofwel moeten inhouden dat men geleid wordt in het handelen, ofwel dat men de mogelijkheid heeft om zelf een beslissing te nemen. De eerste betekenis doet geen recht aan de notie, de tweede kan niet verdedigd worden omdat men in zijn beslissingen voortdurend gestuurd wordt. Vrijheid speelt, met andere woorden, geen rol in het handelen van de mens.⁵⁵

⁵⁴ Augustinus, *De duabus animabus*, 10, 14 (blz. 90/91).

⁵⁵ Of er in het handelen van God ook sprake is van geleid worden door factoren is moeilijk aan te geven. Het is denkbaar dat Hij de factoren tot stand heeft gebracht, maar dan ontstaat de vraag wat hiervan de grond is (opnieuw factoren?). Ik denk dat hier, net als hierboven, een redelijke benadering tekortschiet; ook hier is een

In de moderne tijd, waarin de invloed van de Kerk en de Bijbel sterk afgenomen is, is de noodzaak om aan een notie van vrijheid in het handelen vast te houden ook verminderd. Erasmus kon nog aanvoeren dat de mens keuzevrijheid moest hebben, omdat God hem anders niet kon straffen.⁵⁶ Deze gedachte speelt ook bij Augustinus een rol: als de vrije wil niet bestond, dan zou men niet gestraft kunnen worden. Men wordt gestraft, dus is er een vrije wil. Formeel klopt deze argumentatie: als niet q dan niet p; p; (dus) q. Het is echter de vraag of de eerste premisse waar is. Deze is tegenwoordig niet meer vanzelfsprekend.

De benaderingen van Augustinus en Luther kunnen niet eenvoudig terzijde geschoven en hebben hun waarde. Vooral Augustinus' poging om een overeenstemming te vinden tussen de woorden van de Schrift en redelijke overwegingen is indrukwekkend. Wanneer men de uitgangspunten waarop hun aanpak steunt aan een kritisch onderzoek onderwerpt, blijken vele van hun resultaten problematisch te zijn; uitgangspunten heeft evenwel een ieder, ook de moderne mens, en het is het verstandigst om voortdurend rekening te houden met de mogelijkheid dat men zijn mening moet herzien.

Besluit

Ik heb een poging gedaan om aan te geven hoe Augustinus en Luther denken over menselijke vrijheid en hoe ze proberen om de geloofswaarheden ermee in overeenstemming te brengen. In paragraaf 1 kwamen enkele kwesties omtrent de predestinatieleer aan bod, waarbij een definitieve analyse, vanwege de aard van het onderwerp, achterwege bleef. Paragrafen 2 en 3 waren gericht op het onderwerp 'vrijheid'. De gedachte dat vrijheid geen rol speelt in het handelen van de mens geldt mijns inziens niet alleen voor het denkkader van het Christendom, maar moet breder gezien worden. In deze scriptie lag, vanwege het uitgangspunt en de bijzondere aandacht voor Augustinus en Luther, de nadruk echter op de rol die het in het Christendom kan spelen. De meeste argumenten om de problematiek van vrijheid in het handelen te illustreren zijn hier dan ook mee verbonden, hoewel in paragraaf 3 gepoogd is een algemene analyse te geven.

Bij de behandeling van Augustinus' gedachten werd duidelijk dat 'vrijheid' opgevat moet worden als het deelhebben aan de eeuwige wet; met een redelijke overweging kan men zijn vrijheid bewerkstelligen. Luther geeft het vertrouwen in de rede op. Ook hij vult 'vrijheid' in door haar te karakteriseren als een situatie waarin men geleid wordt; volgens hem is de leiding volledig in handen van God. Erasmus geeft een andere betekenis aan 'vrijheid', mede vanwege zijn mensopvatting, die verschilt van die van Luther.

behandeling achterwege gebleven; deze is voor de opzet van dit artikel ook niet van belang.

⁵⁶ F. Mildenerger, blz. 6.

De problemen waarmee deze visies te kampen hebben, maken ze mijns inziens alle drie onhoudbaar. Augustinus en Luther gebruiken 'vrijheid' slechts om een positieve situatie te kenmerken (namelijk de situatie waarin men, doordat men de eeuwige wet dan wel God volgt, goed handelt) en zien daardoor af van de inhoud van het begrip. Bij Erasmus' benadering speelt een dieper liggend probleem. Vrijheid wordt door hem gesitueerd in de reflectie: men is vrij om, na een aantal alternatieven overwogen te hebben, zelf voor één van deze alternatieven te kiezen.

Inderdaad overweegt men een aantal alternatieven. Aan welke hiervan ten slotte de voorkeur boven de andere gegeven wordt, beslist men echter niet zelf; in elk proces bepalen factoren, die men zelf niet bepaalt, het resultaat. Bij een redelijke overweging zijn deze factoren bijvoorbeeld argumenten; in een geval waarin het gaat om een voorkeur die op andere gronden tot stand komt, spelen andere factoren een rol. Vrijheid speelt in deze kwestie geen rol en de volgende stap is dan ook te stellen dat het niet bestaat. Voor Augustinus en Luther was dit geen optie. Te stellen dat datgene wat ze zeggen door het feit dat deze consequentie bij hen ontbreekt geen waarde heeft, is echter niet terecht: ze hielden geen rekening met deze optie omdat deze vanuit hun positie niet aanwezig was.

Literatuur

- A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*: Band 2. Gütersloh: Mohn, 1968.
 P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1962.
 Augustinus, *Oeuvres de Saint Augustin*. Bibliothèque Augustinienne. Parijs: Desclée de Brouwer:
 — *De libero arbitrio*, deel 6, 1976;
 — *De duabus animabus*, deel 17, 1961;
 — *Contra duas epistulas pelagianorum*, deel 23, 1974;
 — *De praedestinatione sanctorum*, deel 24, 1962;
 — *De civitate Dei*: boek 1-5, deel 33, 1959.
 E. Gilson, *The spirit of mediaeval philosophy*. Vert. door A. Downes. Londen: Sheed & Ward, 1936.
 W. von Loewenich, *Von Augustin zu Luther*. Witten: Luther-Verlag, 1959.
 Luther, *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Hermann Böhlau/ Hermann Böhlau Nachfolger:
Disputatio contra scholasticam theologiam; Disputatio Heidelbergae habita, Band 1, 1883;

De servo arbitrio, Band 18, 1908;

Vorlesung über den Römerbrief, Band 56, 1938.

F. Mildenberger, *Der freie Wille ist offenkundig nur ein Gottesprädikat*. Erlangen: Friedrich-Alexander-Universität, 1984.

Pseudo-Dionysius, *The complete works: The mystical theology*. Vert. door C. Luibheid.

Oorspronkelijke titel: *De mystica theologia*. Mahwah, New Jersey: The Paulist Press, 1987.

J. P. Sartre, *L' être et le néant*. Parijs: Gallimard, 1943.

E. Seeberg, *Grundzüge der Theologie Luthers*. Stuttgart: Kohlhammer, 1940.

D. Steinmetz, *Luther in context*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

Jasper Doomen

J. Perkstraat 4 A

2321 VH Leiden

The Netherlands

eMail: jasperdoomen@yahoo.com