

**Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke** / 2012 / **02** / 39. årgang

**GUDSRIGET:** Peter V. Legarth / Morten H. Jensen / Carsten Vang / Asger Chr. Højlund / Kurt E. Larsen /  
Leif Andersen / Thomas Kristensen



Redaktør	Jeppe B. Nikolajsen
Redaktion	Leif Andersen, Peter Thise, Morten H. Jensen, Andreas Ø. Nielsen og Klaus Vibe
Redaktionssekretær	Henrik H. Hansen
Regnskabsfører	Walther P. Hansen
Layout og sats	Graphic Care
Trykkeri	Zeuner Grafisk A/S
Oplag	800
ISSN	1903-6523
Hjemmeside	<a href="http://www.teologisk-tidsskrift.dk">www.teologisk-tidsskrift.dk</a>
Copyright	Forfatterne og Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
Forsidebillede	©iStockphoto.com/Allkindza

#### ABONNEMENTSPRISER

Studerende indland	150 DKK
Studerende udland	225 DKK
Privatpersoner indland	285 DKK
Privatpersoner udland	325 DKK
Institutioner indland	375 DKK
Institutioner udland	425 DKK

#### DANSK TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE

Menighedsfakultetet  
Katrinebjergvej 75  
DK-8200 Aarhus N  
Telefon + 45 86 16 63 00  
Telefax + 45 86 16 68 60  
E-mail [dttk@teologi.dk](mailto:dttk@teologi.dk)

## Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke udgives af Menighedsfakultetet i Aarhus. Det udkom første gang i 1974 og udgives fire gange årligt. Relevante artikler optages i følgende indekser: Elenchus Bibliographicus, International Zeitschriftensschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete og New Testament Abstracts. Endvidere uploades artikler på tidsskriftets hjemmeside. Tidsskriftet udgives med støtte af Undervisningsministeriets tips- og lotomidler og af Menighedsfakultetet i Aarhus. Enhver er velkommen til at indsende artikler og debatindlæg med henblik på udgivelse i tidsskriftet. Retningslinier for manuskripter tilsendes på efterspørgsel.

# INDHOLD

## GUDSRIGET

### INTRODUKTION

- Guds rige, gudsriget, Guds kongerige,  
kongeriget fra Gud!  
Peter V. Legarth og Morten H. Jensen 3

### ARTIKLER

- Gudsriget ifølge Det Gamle Testamente  
Carsten Vang 5

- Gudsriget og korset  
Historien om, hvordan to modsætninger  
blev evangelium  
Morten H. Jensen 19

- Guds rige ifølge synopsen  
Peter V. Legarth 36

- Harde Luther en teologi om Guds rige?  
Asger Chr. Højlund 48

- Talen om Guds rige i de danske vækkelsesbevægelser  
Fra pietismen til Tidehverv  
Kurt E. Larsen 58

- Guds rige mellem forkyndelse og handling  
Leif Andersen 68

### ANMELDELSER

- Mødet mellem himmel og jord  
På vandring gennem gudstjenesten  
Thomas Kristensen 83

- Is God a Moral Monster?  
Making Sense of the Old Testament God  
Carsten Vang 86



# GUDS RIGE, GUDSRIGET, GUDS KONGERIGE, KONGERIGET FRA GUD!

Hvad er Guds rige? Det er et godt spørgsmål, som har vakt ikke så lidt debat igennem tiderne. Er Guds rige det, der kommer i evigheden? Er det næsten lig med kirken? Er det lig med mission og vækst i antal kristne? Er det en etisk forvandling af os – eller af verden? Er kamp mod sygdom, fattigdom, naturens ødelæggelse og social uretfærdighed en gudsrige-kamp? Eller er det udelukkende et godt og nødvendigt arbejde? Skal Kristus *forkyndes*, før vi kan kalde hjælpearbejde for gudsrigearbejde?

Spørgsmålene omkring denne term er mange, og de går lige til nerven af selve Jesu virke. Nogle forskere vil ligefrem sige, at vi i kirken fuldstændig har misforstået Jesu forkyndelse af Guds rige. I sin seneste bog, *Did Jesus Exist?*, siger Bart Ehrman for eksempel, at Jesus var en apokalyptisk profet, der forventede den kendte verdens snarlige undergang, hvorefter Guds rige vil komme. Og da det ikke skete, så udviklede kirken et helt nyt syn på Jesus og skabte sig en Jesus og et Guds rige, der ingen forbindelse har med den rigtige Jesus.

Med afsæt i de mange spørgsmål om Guds rige afholdt vi på Menighedsfakultetet den 3.-4. november 2011 en foredragsrække om Guds rige, hvor lærerkollegiet belyste dette centrale emne fra deres respektive fagområder. Det er disse foredrag, der nu er samlet i denne bog/særudgivelse af Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke.

Indledningsvis vil vi her forholde os til to ting: For det første, hvad betyder selve termen *Guds rige*? Det er en oversættelse af det græske *he basileia tou Theou* (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ). *Basileia* betyder kongeheredømme respektive kongerige. Ordet er tæt forbundet til det græske ord for konge, *basileius*. Den engelske oversættelse “Kingdom of God”, altså: “Guds kongerige”, vil derfor være mere præcis. *Tou Theou* er genitivformen af *Gud*. Den græske genitiv åbner for flere mulige oversættelser alt efter, hvordan man forstår den. Vælger vi at se den som en såkaldt semitisk genitiv (adjektivisk genitiv) er oversættelsen *gudsriget* også mulig, hvilket svarer til oversættelsen af *menneskesønnen* i ét ord, selvom den græske term består af to ord. En tredje mulighed er at se den som en såkaldt *genitivus auctoris*, der beskriver, hvorfra noget udgår. Oversættelsen bliver da *kongeriget fra Gud*. Det er i virkeligheden blot tale om nuanceforskelle i alle tilfælde.

For det andet, hvor ofte forekommer termen i Det Nye Testamente? ‘Guds rige’ er en udtryksform, der overvejende foreligger i de synoptiske evangelier og i ApG (61 belæg). Det forekommer næsten ikke i Johannesevangeliet (undtagen i 3,3.5) og en halv snes steder hos Paulus. Den karakteristiske formulering i Matthæusevangeliet er *himmeriget* (34 belæg), mens vi i Johannesevangeliet møder betegnelsen *livet* (36 belæg). Det er forbløffende, at *Guds rige* er en vending, som ikke forekommer i Det Gamle Testamente. Her er vægten lagt på tanken om Gud som konge og herre.

Uanset hvordan vi vender og drejer det – om vi ser på Guds rige fra evangeliernes perspektiv, fra kirkehistoriens perspektiv, fra et nutidigt perspektiv – så har vi at gøre med et centralt emne. Diskussionerne i forbindelse med foredragsrækken endte ikke i enighed på alle områder, men vi fandt dog et omrids for en fælles forståelse af dette begreb, der kan samles i fire punkter:

Guds rige er Guds, før det er noget andet. Det er ikke en betegnelse for en særaktivitet i kirken som nogle særligt energifyldte personer kan slide med. Guds rige er Guds plan for frelse og genoprettelse af al ødelæggelsen fra syndefaldet i verden.

Guds rige bliver dermed også afgørende forbundet med Jesus. Han er det helt centrale omdrejningspunkt i denne store historie. Gudsriget kommer til os gennem ham.

Dette rige har sit centrum i tilgivelse og forsoning, men kan ikke begrænses til det. Som vi rundt omkring Jesus ser en genoprettelse af syndens ringvirkninger i form af sygdom, sult og nød, så er vi som kirke og kristne kaldet ind i en kamp på Guds side for hans rige.

Guds rige er både fortid, nutid og fremtid. Det brød igennem til os med Jesus i hans død og opstandelse i Jerusalem og i hans livgivende gerning i Galilæa, og vi venter dets endelige gennembrud på den yderste dag. Derfor beder vi: "Komme dit rige, i himlen som på jorden".

God læselyst!

Peter V. Legarth og Morten H. Jensen

# GUDSRIGET IFØLGE DET GAMLE TESTAMENTE



Lektor, cand. theol. Carsten Vang

RESUMÉ: Mens Guds rige er det helt centrale begreb i Jesu forkyndelse og i megen nutidig forståelse af kirken, synes det at stå langt svagere i Gammel Testamente. GTs stærke tale om Gud som kongen danner et afgørende bagtæppe for GTs lovprisning af Guds præsentiske kongedømme og for GTs vision om et kommende Guds rige, hvor alt, som modarbejder hans vilje, og som ophøjer sig selv på Guds og medmenneskets bekostning, vil blive tilintetgjort.

## 1. Indledning

Da Jesus indleder sit offentlige virke i Galilæa, sammenfatter Markus Jesu forkyndelse med ordene: “Tiden er inde, og Guds rige er kommet nær; omvend jer og tro på evangeliet!” (Mark 1,15).<sup>1</sup> Et centralt punkt i Jesu forkyndelse er den gode nyhed om, at det ventede Guds rige nu er i færd med at bryde ind i verden. Jesus tager her et bestemt begreb op – ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, Guds rige – som hans tilhørere forbandt noget bestemt med. Baggrunden for Jesu tale om Guds rige er dog ikke så meget samtids forventninger, som det er Gammel Testamente, konkluderer flere forskere (f.eks. Lohfink 1993, 200-01).

I denne artikel vil vi søge at efterprøve, hvad GT har at sige om Guds rige. Hvilke

gammeltestamentlige forudsætninger trækker Jesus på, når han prædiker Guds riges indbrud i verden? For at forstå Jesu samtids forventninger til Guds rige og den ideologiske kontekst for Jesu forkyndelse vil det være relevant også at inddrage de tidligjødiske forestillinger om og forventninger til Guds rige; dette falder imidlertid uden for rammerne af denne artikel.<sup>2</sup> Den omfattende videnskabelige diskussion om den religionshistoriske baggrund for Guds præsentiske kongedømme vil heller ikke blive berørt her.<sup>3</sup> Artiklen vil først sætte GTs forestilling om “Guds rige” ind i den kontekst, som GTs forståelse af Gud som konge udgør. Dernæst vil selve begrebet “Guds rige” i Ps 145, i Krønikebøgerne og i Danielsbogen blive drøftet.

## 2. Begrebet Guds rige i GT

Et paradoksalt faktum slår os, når vi sætter os for at undersøge begrebet “Guds rige” i GT. Begrebet findes slet ikke i GT! I slutningen af det andet tempels periode var den gængse hebraiske term for Guds rige *malkût* <sup>2</sup>*lohîm*<sup>4</sup>, evt. *malkût haššāmayim* (“himlens rige”). Sidstnævnte er det foretrukne udtryk i den omfattende rabbiniske litteratur. Ordet *malkût* betyder i GT kongelig magt, kongedømme, kongelig værdighed, rige”. Betydningerne “magt”, “regering” og “rige” glider over i hinanden og kan ikke altid skelnes klart fra hinanden (Nel 1996, 957). Men selve vendingen “Guds rige” *malkût* <sup>2</sup>*lohîm* – svarende til det græske ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ – forekommer ikke i GT.<sup>5</sup>

Derimod anvendes vendingen “Herrens rige” *malkût* <sup>2</sup>*donāy* en enkelt gang i GT, nl. i 1 Krøn 28,5. Og i 2 Krøn 13,8 finder vi det parallelle idiom *mamlækæt* <sup>2</sup>*donāy* “Herrens kongedømme”. Flere gange taler GT dog om “hans rige” eller “dit rige”, hvorved der sigtes til Guds rige/kongedømme. Dette sker i alt 7 gange i GT.<sup>6</sup> I Ps 145,10-13 lovprises Gud for hans kongedømme – hans *malkût* – og for hans herredømme – *mæmsālāh*. Ordet *malkût* forekommer fire gange i dette lille afsnit. Først og fremmest er det Danielsbogen, som taler om et kommende Guds rige, på den måde at Himlens Gud vil oprette “et rige” i endetiden, der skal afløse verdensimperierne, men selv bestå for evigt. Den aramæiske betegnelse for dette rige er *malkû* (Dan 2,44; 7,14). Konklusionen på denne oversigt er, at begrebet “Guds kongedømme/rige” kun forekommer i tre sene skrifter i GT, nl. i slutningen af Salmernes Bog, i Krønikebøgerne og i Danielsbogen. Det er med andre ord først i efterkristelig tid, at begrebet begynder at dukke op. Meget ofte synes den primære betydning af ordet at være Guds herredømme, dette at Gud udøver sin kongelige magt, fordi det

står parallelt med andre ord for herredømme (f.eks. Ps 145,13; Dan 3,33). Spørgsmålet er, om det i GT også kan rumme betydninger “rige”, forstået som Guds herredømmes område og sfære.

Nu er det hebraiske ord for “rige”, *malkût*, i det hele taget et relativt sent ord i GT (Seybold 1984, 941f). Det anvendes især i efterkristelige tekster i betydningen “kongedømme” eller “regeringstid”.<sup>7</sup> Det optræder kun ganske få gange i Pentateuken og i de historiske skrifter<sup>8</sup> og her aldrig i betydningen “rige”. *malkût* forstået som “det område, som en konge behersker” findes udelukkende i Esters Bog, Danielsbogen og i Krønikebøgerne.<sup>9</sup>

Er det så ikke muligt at spore “Guds rige” tidligere i GT, blot under andre betegnelser? I førekristelige tekster finder vi ofte et andet ord i betydningen “kongerige”. Det er nominet *mamlākāh*, dannet af roden for “konge” *mlk*. Dette ord bruges i GT ofte om kongedømmet som institution (Seybold 1984, 941), men også om omfanget og udstrækningen af en konges “rige”. Som eksempler kan nævnes Deut 3,10: “Ogs kongerige”, Es 9,6: “Davids rige” eller Ez 37,22: “to riger”. Ordet indgår ofte i den faste vending *kāl maml'kôt hā'āræš* “alle jordens riger” (f.eks. Deut 28,25; 2 Kong 19,15; Jer 24,9). Men ordet *mamlākāh* bruges aldrig i GT om Guds kongedømme/rige – med undtagelse af 2 Krøn 13,8.<sup>10</sup> Fænomenet Guds rige synes derfor helt fraværende fra de dele af GT, som beskriver Israel i førekristelig tid.

Mange eksegeter konkluderer på den baggrund, at begrebet “Guds rige” kun spiller en perifer rolle i den gt-lige teologi (f.eks. Dietrich 1980, 251; Preuß 1991, 182-83). Andre eksegeter, som især befinder sig i den reformerte tradition, understreger derimod, hvor afgørende “Guds rige” og “Guds kongedømme” er som et samlebegreb for



GTs teologi (Peels 2001, 174. 181-82).

Begrebet kan dog siges at have en noget bredere basis i GT, end de ret få direkte forekomster af vendingen "Guds rige" giver indtryk af. Ganske ofte beskrives Herren som "konge" *mælæk* i GT.<sup>11</sup> Han tilbedes som "konge", han hersker som "konge". Han "troner" i himlen, og han "troner" på jorden i Jerusalem (Pigott 1998, 6). Tilmed bliver Guds pagt med sit folk undertiden struktureret ud fra den særlige traktatform, som storkongen anvendte over for sine lyd konger for at regulere forholdet til dem.<sup>12</sup> Pagten kan derfor anskues som en konges pagt med sit folk. Begrebet Guds rige har derfor en langt videre fundering i GT, end de få forekomster af udtrykket kunne lede én til at tro. Det giver god mening at forstå "Guds rige" i forlængelse af GTs tale i øvrigt om Gud som kongen.

I Nærorienten på GTs tid kendte man ikke fænomenet konstitutionelt monarki, hvor man har et kongedømme uden reelle magtbeføjelser. Som Lohfink bemærker, var kongedømmet med få undtagelser den eneste kendte styreform (Lohfink 1993, 154). Sagde man "konge", tænkte man også på det folk, som han herskede over, og det rige, hvor hans autoritet og vilje gjaldt. Ordene "konge", "kongedømme" og "kongerige" hører uløseligt sammen og kan ikke skilles ad i GT, hverken sprogligt eller begrebsmæssigt. Eller sagt med Klaus Kochs ord: "Ein König ohne Reich ist kein *mäläk* und eine Reich ohne König keine *malku(t)*" (Koch 2007, n. 11). Samtidig skal det understreges, at vægten entydigt synes at ligge på det verbale aspekt i GTs beskrivelse af Gud som konge: Han hersker som jordens konge og som sit folks konge. Dette bliver tydeligt af den følgende oversigt over GTs tale om Gud som konge.

### 3. Gud som konge i GT

#### 3.1 Moseloven

Første gang, hvor roden *mlk* "herske som konge" dukker op i GT med Herren som subjekt, er i Ex 15,18, i israelitternes sejrssang efter underet ved Sivhavet. Israels folk har netop erfaret, hvordan Gud greb ind i en ekstrem nødsituation og som en uovervindelig kriger (15,3.6.11-12) besejrede farao og frelste dem fra hans stærke hær. Guds kongedømme på jorden viste sig ved hans evne til at befri sit folk af rædselsslagne slaver fra trældom og undergang; derfor munder sejrssangen ud i bekendelsen af, at Herren er konge for evigt. Triumfudsagnet i 15,18 anvender ikke nominet *mælæk* "konge" om Gud som et statisk udsagn, men verbet *mälak* "herske som konge" som et verbalt, dynamisk udsagn.<sup>13</sup> Hans kongedømme og magt er langt stærkere end andre guder (15,11). Det er ikke farao, det er ikke hans mange guder, det er ikke folkene, men Herren, som har kongemagten, og den besidder han både nu og i fremtiden. Hans kongemagt begrundes med den frelse, som prosakonteksten har berettet om (15,19). Derfor *proklamerer* Israel ham nu som konge, både nu og for altid. Guds kongedømme viser sig i det folk, som hylder ham som den sejrende konge, fordi det har erfaret hans intervention. Det er en aktuel, nutidig virkelighed.

I Ex 19,6 kaldes det befriede folk til at være et "kongedømme af præster". Dette for GT så enestående udtryk<sup>14</sup> står parallelt med vendingerne *s<sup>g</sup>ullāh* "ejendom" og *gōy qādōš* "helligt folk" i vv 5b-6a. Da disse bestemmelser beskriver hele folkets privilegerede stilling i forholdet til Gud, må det midterste også gøre det (jf. præpositionen *lī* i v 6a).<sup>15</sup> Vendingen kan dels forstås i passiv forstand, dvs. som en karakteristik af det folk, der lever under Guds kongedømme, dels kan det have en mere aktiv betoning,

således at folket som helhed står i en aktiv præstelig relation til Gud (Davies 2004). Guds særlige bestemmelse med Israel synes at være, at det som følge af pagtsforholdet skal udgøre et unikt kongedømme blandt folkene. Gud, som er den suveræne hersker over hele jorden (v 5b), hersker som konge gennem dette folk. Folket er hans præstelige kongedømme.<sup>16</sup> Pagten og loven kan derfor ses som Guds kongelige styringsform i Israel.

Det er et paradoksalt faktum, at forestillingen om Herren som konge spiller en yderst tilbagetrukket rolle i Moseloven. Den i GT hyppigt forekomne vending "Hærskarers Herre", der kan opfattes som en kongelig titel (Pigot 1998, 6), mangler tilsvarende helt i Moseloven. Kun yderst få steder ud over Ex 15,18 og 19,6 bliver Guds kongelige magt og værdighed antydnet (Num 23,21; Deut 33,5).<sup>17</sup> Med mulig undtagelse af Ex 19,4-6 er der tale om poetiske tekster. Guds kongevælde skildres i hymnens formsprog.

Den antalsmæssigt set svage betegnelse af Herren som konge i Moseloven bliver ofte forklaret med, at Israel måske i begyndelsen af sin historie i landet havde forbehold over for de kana'anæiske kongeforestillinger (jf. Peels 2001, 178). En mere nærliggende forklaring er nok, at Israel i Dommertiden udgjorde et egalitært samfund af stammer, som var uden de normale hierarkiske magtstrukturer (Berman 2008, 51-80; jf. Lohfink 1993, 161). Grundmetaforen med Herren som Israels konge fandt derfor ringe genklang i Moseloven, og andre metaforer for gudsrelationen fik stærkere vægt (f.eks. fader-søn metaforen: Ex 4,22-23; Deut 14,1-2; 32,6).

### 3.2. Salmerne og profeterne

Også andre dele af GT undgår helt betegnelsen *mælæk* om Gud og verbet *mālak* til at beskrive hans position, værdighed og

virke. Det gælder eksempelvis Visdomslitteraturen og de tidlige skriftprofeter Amos og Hoseas (Peels 2001, 176-77). I GTs historiske tekster har forestillingen om Guds kongedømme kun fundet få nedslag.<sup>18</sup>

De tekster i GT, som især skildrer Herren som konge og hersker, er koncentreret i en ganske bestemt gruppe af tekster, nl. hymniske og profetiske tekster med relation til Zion-ideologien<sup>19</sup>. Hovedparten af disse udsagn finder vi i Salmernes Bog, hos profeterne Esajas, Mika og Jeremias, og endelig i de eftereksilske skrifter Krønikebøgerne og Danielsbogen. Forestillingen om Herren som konge synes således uløseligt forbundet med templet i Jerusalem som Guds bolig og som det sted, hvor han er nær (Nel 1996, 960-61).

Dette illustreres i skildringen af Esajas' kaldelse i Es 6. Esajas modtager i Jerusalems tempel et syn, hvor han ser Herren siddende på sin himmelske trone, omgivet af de himmelske hærskarer; profeten udbrøder forfærdet, at han har set "kongen, Hærskarers herre" (Es 6,5). Esajas' kaldelse afslører en dobbelthed i forståelsen af Gud som *mælæk* "konge". Gud troner som konge i himlen, han er hele jordens skaber og konge, og hans herlighed fylder jorden som helhed (6,3); men samtidig har hans herredømme et konkret nedslagsfelt i Jerusalem, for dér er hans helligdom (*hêkāl*), og kanterne på hans slæb fylder hele helligdommen (6,1). I templet befinder Guds trones fodskammel sig i form af pagtens ark (Ps 99,5; 48,3). Hans kongedømme er reelt og virkelig, men samtidig skjult og utilgængeligt for normal erfaring. Det er nært, men samtidig skræmmende anderledes. Det modsiges af folkets ulydighed og mangel på vilje til at ville lytte til deres konges ord og vejledning (6,9-10). Herrens gerning som konge resulterer da i dom over folket. I GT er kongens opgave bl.a. at dømme de onde



## Guds kongedømme viser sig i dette, at han vil dømme folkene med retfærdighed



i samfundet og skaffe de undertrykte deres ret (1 Sam 8,5.20, verbet *šāfat* "dømme"). I Es 6 indebærer Guds kongelige magt imidlertid ikke blot dom over de ugudelige, men over folket som helhed.

Hvem er genstand for Guds kongedømme if. Salmerne og profeterne? Dels karakteriseres Gud som hele jordens konge (Ps 47,3.8; 96,9) og som "folkenes konge" (Jer 10,7; Mal 1,14). Som himlens og jordens skaber er Israels Gud konge over hele jorden, og den tilhører ham (Ps 24,1-2). Dels er han Israels konge, hvor han hyldes som den ophøjede konge og herre (Ps 47,7: "vor konge"; Es 43,15; 44,6: "Israels konge"). Endelig er Herren også konge i relation til folkenes guder (Ps 95,3; 96,4; 97,9). Hans kongedømme viser sig dog her som en modsætning til afguderne, der betegnes som værdiløse (96,5).

Ved siden af den spatiale dobbelthed i forståelsen af Gud som ham, der samtidig både troner i himlen og i Jerusalems tempel, rummer Guds kongedømme to tidlige aspekter, dels et stærkt præsentsk aspekt, dels et afgørende futurisk aspekt.

Det præsentske aspekt er især fremme i Salmernes Bog, hvor Herren hyldes som kongen. Han kaldes "ærens konge" (Ps 24,8-10), hvis frygtelige suverænitæt viser sig i krig for sit folk. Imidlertid er det især de såkaldte "Herren-konge" salmer (Ps 47. 93-99), der hylder Herren som konge. I Ps 47 opfordres alle folkene på jorden til aktiv

hyldest af Gud sammen med Israels folk, fordi han "er en mægtig konge over hele jorden" (47,3). Det er muligt at tolke denne salme i forbindelse med, at arken blev ført op til Jerusalem, og han herefter fik bolig i denne by (2 Sam 6).<sup>20</sup>

Tanken om Guds universelle kongedømme finder vi udfoldet i Ps 96. Alle jordens folk skal indse, at Herren er den virkelige konge. De skal komme til Jerusalem for at verbalisere denne indsigt. Udsagnet *ʿdonāy mālāk* "Herren er konge!" står centralt i Israels proklamation af Herren (96,10; sml. 93,1; 97,1; 99,1).<sup>21</sup> De store undere, som Gud har udført for sit folk, demonstrerer hans kongedømme i verden (96,3; 98,1-2). Guds kongelige herredømme omfatter ikke blot det folk, som tjener ham i hans tempel, men ret beset også alle hedningerne, som opfordres til at komme og tilbede i hans tempel (96,7-9). Hvis Gud virkelig er jordens konge, så er han det ikke bare for det folk, han har udvalgt, men for folkene.

Guds præsentske kongedømme får den konsekvens, at han vil *komme* som konge for at dømme hele jorden (96,11-13; 98,9). Guds kongedømme viser sig i dette, at han vil dømme folkene med retfærdighed. Heri ligger et futurisk aspekt (imod Koch 2007, 132). Guds rige kan siges at manifestere sig i det folk, der hylder ham som konge, og det vil sætte sig entydigt igennem, når kongen selv kommer for at fælde retfærdig dom over Israel og folkene.

Det futuriske aspekt i GTs tale om Guds kongedømme kommer endnu stærkere frem hos profeterne. Adskillige profeter taler om, at Herren på et tidspunkt vil dømme alt fra-fald, pagtsulydighed og ondskab i verden. Da vil han forløse sit folk fra dets undertrykkere og bringe det tilbage til landet (Es 43,14-15; 52,7; Mi 4,7). Guds kongedømme viser sig som en tilstand af frelse og fred for hans folk, når han befrier dem fra fangenskab. Hos flere profeter får forventningen til Guds futuriske kongedømme stærke eskatologisk træk. I denne kontekst hedder det gentagne gange, at Herren skal være konge, når han dømmer al vanhelligelse og ondskab i verden: Se f.eks. Es 24,23; Ob 21; Sef 3,14-20. Kongedømmet skal have sit udgangspunkt på Zion. Det virkeliggøres gennem en kommende hersker af Davids hus (Mi 4,8 og 5,1-4). Det bliver ikke længere modsagt af menneskelig synd og oprør mod Guds ordninger. Hans rige er kendetegnet ved omfattende syndstilgivelse og ved stor fred (sml. Es 33,22-24; Mi 5,4).

Også profetien i Es 2,1-4 kan forstås om Guds futuriske kongedømme på Sion. Profetien fremhæver en række kongelige aktiviteter fra Guds side: Han skal "skifte ret" mellem folkene, hvilket er kongens opgave. Han skaber en altomfattende fred for alle, der tilhører ham, og alle folkene kommer for at modtage denne konges belæring.

Guds kongedømme er først og fremmest et bærende teologisk tema i Salmernes Bog og hos Jerusalems profeter. Hans kongedømme er på samme tid åbenlyst og skjult: Den viser sig i folkets/folkenes hyldelse af ham som konge og i deres villighed til at følge hans ordninger. Samtidig modsiges den konstant af folkets ulydighed og af folkenes lovprisning af andre guder. Guds kongelige vælde skal desuden åbenbares fuldt ud i fremtiden, når han som jordens konge dømmer al oprør og synd og skaber en varig til-

stand af fred og frelse for sit folk.

På denne baggrund kan vi nu undersøge begrebet "Guds rige" i GT.

#### 4. Guds rige i Salmernes bog

Hen mod slutningen af den 5. bog i Salmebogen, i Ps 145, støder vi på begrebet "Guds rige" i form af ordet *malkût* med suffiks, der refererer til Gud. Det kommer med andre ord ganske sent i den gt-lige salmebog og optræder tilmed i slutningen af den eftereksilske samling af salmer (Ps 107-150).<sup>22</sup> I v 1 tiltales Gud som konge: "Jeg vil ophøje dig, Gud, min konge", og salmen er én lang lovprisning af Gud, fordi han er konge.

Barnabas Lindars har foretaget en strukturel analyse af denne akrostiske<sup>23</sup> salme. Ifølge denne analyse udgør vv 10-13 salmens midtpunkt, omfattende bogstaverne *yod* til *mem* (tilsvarende deClaissé-Walford 2012, 65). I dette midterafsnit møder vi udtrykket "hans" eller "din *malkût*" tre gange (vv 11-13), og her bestemmer salmisten Guds kongedømme som en *malkût kâl 'olāmîm* "et kongedømme/rige til alle tider" (145,13). Læst bagfra danner begyndelsesbogstaverne i vv 11-13 netop ordet *mælæk* "konge" (Lindars 1989, 28; deClaissé-Walford 2012, 58). Salmen har Guds kongedømme som omdrejningspunkt. Som synonym til hans evige kongedømme nævnes hans bestandige *mæmsālāh* "herredømme" i hver generation (v 13b). Om *malkût* her skal gengives ved "rige" (således Kraus 1978: "Königreich") eller "kongedømme" (jf. Hossfeld & Zenger 2008: "Königtum"), er usikkert. Parallelismen i v 13 tyder snarere på "Guds kongedømme" i form af hans kongelige magt.

Guds kongedømme udmærker sig ved sin overmåde store herlighed, som kan gøres til genstand for bekendelse, omtale og lovprisning (v 11-12). Mens Esajas' synskildrer Guds kongedømmes herlighed

(*kābôd*) som dybt skræmmende, ser Ps 145 Guds kongedømme som noget, der inviterer til beskuelse og tilbedelse. Dets skønhed skal kundgøres for alle mennesker (v 12) og er ikke forholdt en snæver kreds, men er tiltænkt en langt bredere gruppe til erkendelse og tilbedelse. Guds kongedømme har således universel rækkevidde (Hossfeld & Zenger 2008). Desuden skal hans *mal-kût* vare i al evighed (v 13). Det kan ikke ødelægges eller overvindes, det forsvinder ikke med tiden, og det afløses ikke af noget andet. På den måde er hans kongedømme markant forskellig fra alle jordiske kongedømmer (Hakham 2003, 459).

Guds kongedømme synliggøres først og fremmest ved hans gerninger. Disse gerninger defineres i v 8 og i v 14, altså lige før og lige efter salmens fokuspunkt i Guds kongedømme. Guds gerning består dels i, at han er nådig og barmhjertig mod syndere (v 8-9<sup>24</sup>), og dels i, at han hjælper de fattige og nedbøjede (v 14). Måske vi kan sige, at Guds rige if. Ps 145 manifesteres der, hvor mennesker *erfarer* Guds nåde og barmhjertighed, og der, hvor nødlidende kalder på ham i deres afmagt og *erfarer* hans hjælp. Guds herredømme manifesteres for de elendige og fattige. De erfarer Guds kongelige magt og herlighed (v 18). De ugudelige derimod, som ikke har behov for hans hjælp eller hans barmhjertighed, skal gå til grunde (v 20b).

Samtidig synes Guds kongedømme ikke bare at gælde de fromme i Israels folk, men alle mennesker. Guds store gerninger viser sig nemlig også i det forhold, at han mætter alt levende (v 15-16). Kongen imødekommer skabningens behov for føde og tryghed. Som den retfærdige konge hersker han med retfærdighed (v 17). Kongens store undere i fortid og nutid og hans kongedømmes virkelighed er noget, som skal bringes til alle menneskers kundskab (v 12, jf. det meget

generelle *b'nê hā'ādām*), så at de kan tilslutte sig det folk, som lovpriser ham som deres konge.

Guds kongedømme/rige er i denne salme først og fremmest noget præsentisk. Dets virkelighed gør sig gældende på skabelsens plan, men det synliggøres i den menighed, som lovpriser kongen for hans mange undere i historien og i skabelsen. Som Kraus udtrykker det i sin konklusion på gennemgangen af Ps 145: "Auf dem Weg zur neutestamentlichen Verkündigung der βασιλεία του θεού ist Ps 145 ein wichtiger Meilenstein" (1978, 1130).

## 5. Guds rige i Krønikebøgerne

I Krønikebøgerne<sup>25</sup> møder vi termen "Herrens rige" *mal-kût* <sup>26</sup>*donāy* i en ejendommelig teologisk konstruktion. Mod slutningen af sit liv siger kong David om sønnen Salomo, der skal overtage riget og kongemagten efter ham og skal opføre templet: Herren har udvalgt Salomo til at herske på sit riges trone over Israel (1 Krøn 28,5).<sup>26</sup> Gud vil ikke blot indsætte Salomo som konge i Jerusalem og overdrage ham kongeværdigheden; Salomo modtager ikke blot et guddommeligt sanktioneret kongedømme; men han skal herske på Guds *riges* trone. Der markeres dermed en enhed mellem Salomos jordiske kongedømme i Jerusalem og Guds rige. Derfor siges det også, at Salomo efterfølgende sætter sig på "Herrens trone" (29,23; jf. 2 Krøn 9,8). Hvor 2 Samuelsbog taler om Davids rige og kongedømme, tolker Krønikebøgerne gennemgående dette som Herrens kongedømme.<sup>27</sup> Denne enhed mellem det jordiske kongedømme i Jerusalem og Herrens evige rige gælder ikke blot David og Salomo, men også Davidsdynastiet som sådan. Gud har overdraget Davidsdynastiet sit rige (*mamlækæt* <sup>28</sup>*donāy*), siges det i 2 Krøn 13,8. Derfor vil det vise sig forgæves for Nordriget at inkludere sig

i kamp med den aktuelle jordiske konge i Guds kongedømme.

Da Salomos kongedømme betyder, at han hersker over Israel som folk (1 Krøn 28,5), er det nærliggende at forstå Herrens *malkût* som en kombination af hans kongedømme og hans rige. Samtidig synes Guds rige ifølge Krønikebøgerne langt større end det konkrete kongedømme i Jerusalem. For 29,11 lader David lovprise Gud, fordi "riget er Guds", og Gud alene er den, der hersker i verden.

Krønikebøgerne antyder denne enhed mellem Davids rige og Guds rige, selv om den udmærket ved, at kongedømmet blev forvaltet af fejlende mennesker, og at de fleste af Davidsdynastiets konger ikke levede op til Guds standard (Selman 1989, 168-69). Guds kongedømme manifesteres gennem et konkret, jordisk kongedømme i Jerusalem og med centrum i Guds tempel. Krønikebøgerne viderefører således salmernes tale om Gud som Israels konge.<sup>28</sup> Den fokuserer stærkt på Davids kongedømme i en tid, hvor menigheden i snart 200 år havde stået uden nogen af Davids slægt som kongeligt overhoved, men i stedet var underlagt den persiske storkonge. Derfor må forestillingen om Guds rige for Krønikebøgenes forfatter også have indebåret et håb om, at Davids rige engang måtte blive genoprettet, og en retfærdig konge ville indtage Guds riges trone (Selman 1989, 170-71; Koch 2007, 142).

## 6. Guds rige i Danielsbogen

I Danielsbogens aramæiske del<sup>29</sup> beskrives Guds rige først og fremmest som en *eskatologisk* størrelse, der skal afløse alle jordiske imperier og derefter fylde alt. Her er Guds rige ikke blot synonymt med Guds præsentiske, kongelige herredømme. Dette rige står som en absolut modsætning til de jordiske storriger, det er båret af en hel an-

den etisk-religiøs standard end disse, og det fremstår selv som et jordisk rige, hvor Guds vilje vil gælde uindskrænket og uimodsagt. I modsætning til Krønikebøgerne forbinder Danielsbogen ikke Guds rige direkte med Davidsdynastiet og templet i Jerusalem (Selman 1989, 171).

Danielsbogen taler om Guds kongedømme på flere niveauer. For det første er det en afgørende pointe i bogen, at storkonger som Nebukadnesar og andre imperie-skabere ikke er de virkelige magthavere i historien, men det er "himlens Gud" (Dan 2,21.37; 4,14.22; 5,21). Det er ham, som ene har magten til at indsætte og afsætte konger, ikke mindst hedenske konger, der ikke kender ham. Han handler suverænt med de himmelske herskare og med mennesker (4,32). Det var Guds vilje, at Nebukadnesar i sin tid kunne erobre Jerusalem og vise sin magt på Jerusalems tempel (1,1-2); men samtidig kan himlens Gud erstatte storkongens tilsyneladende urørlige herredømme med "den ringeste blandt mennesker" som konge (4,14). Trods Nebukadnesars store magt og indflydelse er han ikke den virkelige hersker, men himlens Gud. Dette tvinges babylonerkongen til at erkende, dels gennem Daniels tydning af en usædvanlig drøm (2,36-45) og dels gennem personlig ydmygelse (4,25-30). Han tvinges derfor til at bekende Guds kongedømme (*malkû*) som et evigt kongedømme, der aldrig vil forgå (3,33<sup>30</sup>; 4,31; jf. 6,27).

Guds magt og kongedømme er en aktuel virkelighed, som de forskellige verdensherskere må anerkende og bekende, også de nye magthavere (Dan 6,27). Den er kendetegnet ved særlige etiske værdier som ydmyghed, retfærdighed og barmhjertighed mod de nødstedte, som den jordiske konge bør følge (4,24). Samtidig er dets virkelighed skjult, og himlens Guds kongelige magt lader sig ikke uden videre erkende. Først en

særlig åbenbaring med tilhørende tolkning ved det af Gud udpegede redskab afslører Guds evige kongedømme og magt (Koch 2007, 152-54).

For det andet vil Gud *oprette* et særligt rige ved endetiden, hvilket fremgår af 2,44-45 og 7,13-14. Ordet, som anvendes begge steder – *malkû* –, betyder dels kongeværdighed (4,26), dels det rige, kongen hersker over (4,15; 7,23). Begge elementer hører med i forståelsen af dette ord i Danielsbogen.

I Daniels udlægning af Nebukadnesars drøm i 2,44-45 vil Gud aktivt erstatte denne verdens imperier og magtstrukturer med et nyt jordisk rige, som han selv etablerer. Guds rige skal ikke blot erstatte de jordiske imperier, men tilintetgøre dem fuldstændigt (jf. billedet af stenen, der rammer og pulveriserer statuen, v 35). I visionen vokser stenen til et stort bjerg, som vil fylde alt. I modsætning til de store imperier, som trods deres størrelse altid har andre kongedømmer over for sig, skal Guds rige være enerådende. Riget kommer fra himlens Gud; men det er selv jordisk. Det afløser ikke bare de jordiske kongeriger, men står i afgørende modsætning til dem (Koch 2007, 151). Det har samme kvaliteter som Gud selv og vil derfor bestå i al evighed. Hvad Ps 145 siger om Gud, nl. at hans kongedømme består for evigt, udvikler Daniel her i sin udlægning af billedstøtten.

Det eskatologiske Guds rige får en yderligere udfoldelse i Dan 7,13-14. Efter Daniels indledende vision med de fire uhyrer fra havet, den ene mere grusom end den anden, ser han, hvordan scenen skifter, Gud sætter sig på tronen, og dyrene og de riger, som de repræsenterer, bliver dømt. Herefter kommer en person til syne med himlens skyer. Hans fremtræden er som en menneskesøn (aram. *k<sup>a</sup>bar ʾnāš<sup>31</sup>*). Han kommer i skikkelse af et menneske og er dermed afgøren-

de forskellig fra dyrene, idet hans oprindelse er i det himmelske. Han får overdraget "herredømme, magt og kongerige", *šolṭān wīqār ūmalkū* (v 14). Meget tyder på, at v 13b-14 skildrer en konges indsættelse, hvor kongeværdighed og kongerige overdrages ham, og hvor alle hans undersåtter erklærer deres lydighed og hengivenhed. Menneskesønnens rige skal omfatte alle jordens folk, idet de skal tjene ham på samme måde, som man tjener Gud.<sup>32</sup>

Nebukadnesars drøm i Dan 2 og Daniels vision i kap. 7 er på centrale områder helt parallelle. I begge tilfælde bliver fire stadigt mægtigere kongedømmer afløst af Guds rige. Imperierne bliver annihileret, i drømmen ved, at en sten pulveriserer statuen (2,34), og i Dan 7 ved, at dyrene tilintetgøres og brændes (7,11). I både drøm og syn opretter Gud sit rige, som skal vokse og fylde alt. For begge beskrivelser gælder, at dette rige aldrig skal forgå og ikke vil blive efterfulgt af noget andet rige. Nyt i Dan 7 er menneskesønsskikkelsen, der kommer med himlens skyer, og dette at kongedømmet bliver overdraget til ham. Menneskesønnen bliver Guds riges eskatologiske konge på jorden. Mens Dan 2,44-45 tydeligt lader Guds riges komme smadre de jordiske riger, er det uklart i Dan 7, hvilke rolle den menneskelige person spiller for Guds dom over det fjerde dyr og de øvrige dyr.

Der råder en generel enighed inden for forskningen om, at menneskesønsskikkelsen i Dan 7,14 ikke skal tolkes individuelt, men kollektivt: Menneskesønnen betegner ikke et individ af himmelsk oprindelse, men Guds hellige folk. I den efterfølgende udlægning af synet om magtoverdragelsen i 7,15-28 tales der nemlig *ikke* om nogen enkeltperson, men kollektivt om "den Højstes hellige" (7,18 og 22), og særligt tydeligt bliver det i v 27 med "den højstes Helliges folk", der skal få kongedømmet givet (jf.

Scobie 2003, 340). Det betyder, at Guds rige i Dan 7 identificeres som det jødiske folks verdensherredømme.<sup>33</sup>

Dog mener jeg, at den individuelle tolkning af menneskesønnen ikke kan udelukkes her, men at han, der fremtræder som en menneskesøn og modtager riget, både sigter til en konge, der krones, og til det folk, som deler herredømmet og riget med ham.<sup>34</sup> Dels sættes der ikke bare én trone (sing.) frem i 7,9, men troner (*korsāwān* – plur.). Mindst én anden trone befinder sig ved siden af den gamle af dages trone; og selv Guds højeste engle sidder ikke på troner ved Den Almægtiges side. Dels har dyrene såvel en kollektiv som en individuel reference; de symboliserer både de undertrykkende imperier som en kollektiv størrelse og de konger, der står i spidsen for dem. Hovedet af guld i Dan 2,32 sigter både til Nebukadnesars rige og til ham selv som konge (2,38: “Du er hovedet af guld”). Endelig bliver menneskesønnen i 7,14 genstand for dyrkelse som en gud. I GT betegnes Guds folk nok med stærke metaforer for tilhørsforholdet til Gud (f.eks. “min søn”); men det bliver aldrig genstand for tilbedelse.<sup>35</sup>

Menneskesønnen synes i Dan 7,13-14 at være en individuel skikkelse, der får givet al magt, kongeværdighed og rige. Dette rige deler han med Guds hellige, der skal regere sammen med ham og have del i hans herredømme. Fordi det fjerde dyrs brutalitet og undertrykkelse af Guds folk fylder meget i Dan 7, fokuserer tolkningen af synet tilsvarende meget på folkets kommende delagtighed i riget, mens menneskesønnen glider i baggrunden. Hvordan dette rige nærmere skal være, siger Danielsbogen meget lidt om ud over legemlig opstandelse af døde og evigt liv (12,2). Det afgørende er, at Gud vil

lade et afgørende anderledes rige fremstå i endetiden, og at de herskendes tyranniske styreformer i nutiden og ved tidens ende skal tilintetgøres fuldstændig. Dette rige vil blive kendetegnet ved Guds kongedømmes normer, og ingen kraft eller magt, menneskelig som overmenneskelig, vil længere stå Guds rige imod.

## Konklusion

Vi har her analyseret den gt-lige baggrund for Jesu forkyndelse af, at Guds rige nu er ved at bryde frem. Der er næppe tvivl om, at Jesus i meget høj grad bygger på Danielsbogens visioner om det kommende eskatologiske Guds rige, hvis frembrud er ensbetydende med Guds dom over alle gudsfjendtlige magter (Wenham 1987; Patrick 1987, 77; Lohfink 1993, 200-01). Samtidig har GT vist os, at Guds rige udtrykker Guds kongelige herredømme på jord, hvor han som den retfærdige konge griber ind for alle fattige, arme og nødstedte, og hvor han frisætter mennesker for deres skyld. Endelig synes Guds fremtidige kongedømme også at virkeliggøre Davids kongedømme, som hurtigt forfaldt. Guds kongedømme viser sig synligt i denne verden der, hvor hans folk hylder ham og tilbeder ham som konge, og hvor menigheden erfarer hans befrielse og frelse. Både det præsentiske og det futuriske aspekt ved Jesu Guds riges forståelse har derfor stærke forbilleder i GTs tale om Guds kongedømme og Guds rige. Mens GT ser frem mod Guds rige som det længselsfuldt ventede vendepunkt i historien, proklamerer Jesus, at dette vendepunkt er ved at indtræffe.

GTs teologi om Guds dynamiske kongedømme og rige er et værdifuldt bidrag til nutidens ekklesiologiske debat.

## NOTER

1 Tilsvarende Matt 4,17 (“himmeriget er kommet nær”); jf. Luk 4,43: “evangeliet om riget”. Allere-

de Johannes Døberen havde forkyndt budskab om Rigets umiddelbare nærhed (Matt 3,2).



- 2 Se hertil f.eks. Camponovo 1984; Beasley-Murray 1986, 43-51; Collins 1987; Viviano 1987 og Koch 2007, 142-50. If. Camponovo er temaet Guds rige ikke noget centralt tema i den tidligjødiske litteratur (1984, 437-38). Dette bestrides dog af Koch, som påviser, at tanken om det eskatologiske Guds rige i al fald er fremtrædende i de aramæiske oversættelser (targumen) til profeterne.
- 3 Se hertil f.eks. Peels 2001, 175; Koch 2007, 130-38.
- 4 I transskriptionen af hebraiske ord følges gængs praksis; dog skelnes ikke mellem konsonanter med og uden *dagesh lene*.
- 5 Heller ikke i den græske oversættelse af GT (LXX) anvendes betegnelsen ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Første gang denne græske vending forekommer i LXX, synes at være i oversættelsen af det pseudepigrafe skrift Salomos Salmer (ca. 80-40 f.Kr.). I PsSal 17,3 hedder det: ... ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἐπὶ τὰ ἔθνη ἐν κρίσει. I det apokryfe skrift Visdommens Bog (1. årh. f.Kr.) møder vi betegnelsen ἡ βασιλεία θεοῦ (Visd 10,10), hvor Jakobs natlige drøm i forbindelse med hans flugt fra Esau beskrives som dette, at Visdommen her viste Jakob Guds rige. Drømmesyntet af den åbne himmel med Gud stående på himmeltrappen betegnes som Guds rige.
- 6 1) *malkūt-kā* "dit rige": Ps 45,7; 145,11.13. 2) *malkūtō* "hans rige": Ps 145,12. 3) *malkūteh* "hans rige" (aram.): Dan 3,33; 4,31; 6,27. Jf. også Dan 7,14: "hans herredømme" (om menneskesønnen).
- 7 F.eks. Dan 8,23; Jer 49,34.
- 8 Num 24,7; 1 Sam 20,31; 1 Kong 2,12.
- 9 F.eks. 2 Krøn 36,22. Se de gængse hebraiske ordbøger for andre referencer.
- 10 Ex 19,6 (*mamlækæt koh<sup>n</sup>nīm*) er også en mulig undtagelse; men se nedenfor.
- 11 Peels taler om 42 forekomster i alt (2001, 176). Lohfink opregner godt 70 forekomster i GT, hvor ord dannet over stammen *mlk* anvendes om Gud (1993, 156-57).
- 12 Dekalogen har på flere måder ligheder med de politiske vasaaltraktater (hittitiske) fra slutningen af det 2. årt. f.Kr. Ikke mindst Deut. viser mange strukturelle og indholdsmæssige lighedspunkter med det 2. årtusindes traktater. Jf. Berman 2008, 28-44.
- 13 Ex 15,18: *ʾdonāy yimlok l' ʾolām wā ʾed*. Den hebraiske ordstilling er interessant, fordi subjektet *ʾdonāy* er foranstillet verbet *yimlok* i *yiqtol* (ældre betegnelse: imperfektum), hvilket tjener til at give subjektet eftertryk. Sådanne ordstillinger er typiske for proklamationer af en person eller gud som (kommende) konge, efter at denne har vundet sejr (Propp 1998, 545).
- 14 Hebr.: *mamlækæt koh<sup>n</sup>nīm*.
- 15 Flere forskere plæderer imidlertid for, at vendingen *mamlækæt koh<sup>n</sup>nīm* skulle sigte til en særlig elite inden for Israel, således at Israel som folk skulle være styret af præster (Durham 1987, 263; jf. Lohfink 1993, 192). Men ordet *mamlækæt* betegner næppe nogen lederelite inden for Israel, men skal forstås ligefremt som en konstruktforbindelse, hvor *koh<sup>n</sup>nīm* tjener til nærmere at bestemme ordet "kongedømme": "et kongedømme bestående af præster", dvs. "et præsteligt kongedømme". "The emphasis is on the mode of Israel's belonging to Yahweh, not on its mode of government" (Davies 2004, 81). Se den omfattende diskussion hos Davies, p. 70-100.
- 16 Jf. Ps 114,2, som udtrykker en tilsvarende forståelse: Ved udvandringen fra Egypten blev Israel Guds *qodæš* "helligdom" og hans *mæmsālāh* "herredømme" (jf. Davies 2004, 208-11).
- 17 Om Num 24,7 refererer til Herrens kongedømme, er ganske usikkert.
- 18 1 Sam 8,7; 12,12; jf. Dom 8,23 (hvor roden *mlk* imidlertid ikke anvendes). Dog begynder forestillingen om Herren som *ʾdonāy š**ʾ**bāʾōt* "Hærskarers Herre" (f.eks. 1 Sam 1,3.11; 4,4; 17,45; 2 Sam 7,26) og som den, der "troner" (y *šab*) på arkens keruber (1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2), at vinde indpas. Når Patrick kan sige, at vendingerne for Gud som konge "come from all segments of the canon and from all eras of Israel's history" (1987, 72), svarer det ikke helt til det samlede tekstlige vidnesbyrd.
- 19 Zion-ideologien: Forestillingen som Zion som Guds udvalgte og hellige by, jf. Ps 46, 48, 76 og 87.
- 20 Jf. Ps 47,6: *ʾālāh ʾlohīm bitrū ʾāh / ʾdonāy b<sup>e</sup>qōl šōfār*. Såvel jubelråb som blæsning af shofarhorn og talen om Herrens "opstigen" (*ʾālāh*) til Jerusalem er fælles. På den anden side mangler salmen konkrete historiske referencer (Goldingay 2007). Andre forskere fin-

- der en mytologisk baggrund for Herren-konge salmernes proklamation af Herren som konge i den udbredte nærorientale mytologi om gudens evige kongedømme som følge af dennes sejr over kaosmagterne (f.eks. Koch 2007, 130-38).
- 21 Inden for forskningen pågår der en stadig diskussion om den rette forståelse af udsagnet <sup>ʿ</sup>*donāy mālak*, om det udsiger, at Herren er *blevet* konge (f.eks. Koch 2003, 130-35), eller som i den aut. overs. mere markerer en tilstand: Herren *er* konge” (f.eks. Kraus 1978, 816-17). Som følge af Ps 93s stærke understregning af Guds *evige* trone finder jeg Kraus’ tolkning mere plausibel.
- 22 Ps 22,29: *kī la’donāy hamm’lūkāh* “for Herrens er kongedømmet”, taler næppe om Guds kongedømme forstået som et rige eller som det folk, der anerkender hans autoritet, men som Guds herredømme, når han griber ind til frelse, jf. v 29b: Gud hersker over alle. I Ps 103,19 tales der om Guds universelle herredømme: *malkūtō bakkol māsālāh*. Heller ikke her synes der at være tale om Guds rige i rumslig forstand, men om hans herredømme i den himmelske verden.
- 23 “akrostisk”: Det første bogstav i hver linje står alfabetisk, således at linje én begynder med *alef*, linje to med *beth*, osv.
- 24 Ps 145,8 er et let omskrevet citat fra Guds ord til Moses i Ex 34,6-7, og v 9 gengiver samme indhold med salmistens egne ord.
- 25 For en udfoldelse af begrebet “Guds rige” i Krønikebøgerne, se f.eks. Selman 1989, 163-71; Japhet 1997, 395-411.
- 26 Hebr.: *lāšəbət ‘al kisse’ malkūt ‘donāy ‘al yisrā‘el*; LXX oversætter ordret: καθίσει αὐτὸν ἐπὶ θρόνου βασιλείας κυρίου ἐπὶ τὸν Ἰσραῆλ. Aut. overs. har imidlertid svækket det markante udtryk *kisse’ malkūt ‘donāy*, idet den siger: “... til at sidde på Herrens kongetrone og herske over Israel”.
- 27 If. 1 Krøn 17,14 siger Gud til David, at han vil indsætte hans efterkommere som konger i “mit hus og i mit kongedømme *b’bēti ūb’ malkūtī* for evigt”. Mens parallellen i 2 Sam 7,16 siger, at Gud vil grundfæste Davids hus og kongedømme for bestandigt, omtolker Krønikebøgerne Davids trone til Guds riges trone. Jf. Japhet 1997, 398-99.
- 28 I 1 Krøn 16 gengives således Ps 96.
- 29 Dan 1,1-2,4a og Dan 8-12 er skrevet på hebraisk, mens 2,4b-7,28 er skrevet på aramæisk.
- 30 Dan 3,33b er en direkte verbal parallel til Ps 145,13, og 3,33a med dets fokus på Guds store undere minder også om toner i Ps 145, f.eks. vv 4-5. Sprogligt og teologisk er Ps 145 beslægtet med Danielsbogens tale om Guds kongedømme.
- 31 Vendingen *bar ‘nāš* skal ikke blot gengives med “menneske”, men med “menneskesøn”. For aramæisk behøver ikke nominet *bar* for at udtrykke det alment menneskelige, jf. 7,4 *kə‘nāš* “som et menneske” og 7,8 *k’aynē ‘nāšā’* “som et menneskes øjne”. Teksten siger ikke, at han “så ud som en menneskesøn” (som DO 1992 og DO 1931 gengiver det). Partiklen *k’* sigter næppe til hans udseende, men til hans fremtræden og komme. Derimod bliver de himmelske skikkelsers udseende i Dan 8,15 og 10,18 udtrykkeligt sammenlignet med *udsendet* af et menneske.
- 32 Verbet *pālāh* bruges i Danielsbogen om det at dyrke himlens Gud (3,12.14.18.23; 6,17.21), og det står ofte parallelt med verbet “tilbede”. Det sigter derfor til noget andet og mere end tjenerens lydighed mod sin herre.
- 33 En anden tolkning går ud på, at *qaddīšē ‘əlyônîn* “den Højestes hellige” ikke sigter til de fromme i Israel, der lider under det fjerde dyrs mange overgreb (7,21), men til den højeste klasse af engle i himlen (Koch 2007, 151) eller til en bestemt af disse engle, f.eks. Mikael (se Beasley-Murray 1986, 29-30, for referencer). Det er dog vanskeligt at forestille sig, at disse engle skulle være “besejret” af dyret i dets krig mod dem, sådan som det siges i 7,20.
- 34 Jf. diskussionen hos Beasley-Murray 1986, 26-35; Selman 1989, 172-73.
- 35 Som 7,27 bliver gengivet i DO 1992, ser det ud, som om alle magter i verden skal “tjene og lyde” det, altså folket (*yifl’hūn w’yištamm’ ūn leh*). Men maskulinumssuffikset i *leh* kan lige så gerne vise tilbage til “den Højeste”, hvorfor alle magterne skal dyrke ham og adlyde ham. Jf. New American Bibles gengivelse: “all dominions shall serve and obey *him*” (min fremhævelse). Sådan som verbet *pālāh* “dyrke” ellers bruges i Danielsbogen (jf. note 32 ovenfor), synes dette at være den mest naturlige forståelse.

## LITTERATUR

- Beasley-Murray, G. R. 1986: *Jesus and the Kingdom of God*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Berman, Joshua A. 2008: *Created Equal: How the Bible Broke with Ancient Political Thought*, Oxford: Oxford University Press.
- Collins, John J. 1987: "The Kingdom of God in the Apocrypha and Pseudepigrapha", i: *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*, Wendell Willis (red.), Peabody: Hendrickson, 81-95.
- Camponovo, Odo 1984: *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in der frühjüdischen Schriften*, Orbis Biblicus et Orientalis 58, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Davies, John A. 2004: *A Royal Priesthood: Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6*, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 395, London: T & T Clark International.
- DeClaissé-Walford, Nancy L. 2012: "Psalm 145: All Flesh Will Bless God's Holy Name", *Catholic Biblical Quarterly* 74 (2012), 55-66.
- Dietrich, Walter 1980: "Gott als König. Zur Frage nach die theologischen und politischen Legitimität religiöser Begriffsbildung", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 77 (1980), 251-68.
- Durham, John I. 1987: *Exodus*, Word Biblical Commentary 3, Waco: Word.
- Goldingay, John 2007: *Psalms Volume 2: Psalms 42-89*, Grand Rapids: Baker Academic.
- Hakham, Amos 2003: *The Bible: Psalms with the Jerusalem Commentary. Volume Three: Psalms 101-150*, overs. fra hebraisk af Israel V. Berman, Jerusalem: Mosad Harav Kook.
- Hossfeld, Frank-Lothar & Erich Zenger 2008: *Psalmen 101-150*, Herders Theologische Kommentar zum Alten Testament, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Japhet, Sara 1997: *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*, 2. rev. udg., Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antikken Judentums 9, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Koch, Klaus 2007: "Gegenwart und Zukunft des Reiches Gottes im Alten Testament sowie in hebräischen und aramäischen Texten um die Zeitenwende", i: *Apokalyptik und Qumran*, J. Frei & M. Becker (red.), Einblicke 10, Paderborn: Bonifatius, 123-67.
- Kraus, Hans-Joachim 1978: *Psalmen 60-150*, 5. udg., Biblischer Kommentar Altes Testament XV/2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Lindars, Barnabas 1989: "The structure of Psalm 145", *Vetus Testamentum* 39, 23-30.
- Lohfink, Norbert 1993: "Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen", i: *Studien zur biblischen Theologie*, N. Lohfink (udg.), Stuttgarter biblische Aufsatzbände 16, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 152-205. Trykt oprindeligt i: Josef Schreiner (red.) 1987: *Unterwegs zur Kirche: Alttestamentliche Konzeptionen*, Quaestiones disputatae 110, Freiburg: Herder, 33-86.
- Nel, Philip J. 1996: Art. „*mlk*“, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* 2, Exeter: Paternoster, 956-65.
- Patrick, Dale 1987: "The Kingdom of God in the Old Testament", i: *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*, Wendell Willis (red.), Peabody: Hendrickson, 67-79.
- Peels, H. G. L. 2001: "The kingdom of God in the Old Testament", *In die Skriflig* 35, 173-89.
- Pigott, Susan M. 1998: "The Kingdom of the Warrior God: The Old Testament and the

- Kingdom of Yahweh”, *Southwestern Journal of Theology* 40/2, 5-20.
- Preuß, Horst Dietrich 1991: *Theologie des Alten Testaments. Band I. Jahwes erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Propp, William H. 1998: *Exodus 1-18*, The Anchor Bible 2, New York: Doubleday.
- Scobie, Charles H. H. 2003: *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Selman, Martin J. 1989: “The Kingdom of God in the Old Testament”, *Tyndale Bulletin* 40.2, 161-83.
- Seybold, K., H. Ringgren & H.-J. Fabry 1984: Art. *מְלָכָה*, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band IV*, Stuttgart: Kohlhammer, 926-57.
- Viviano, B. T. 1987: “The Kingdom of God in the Qumranic Literature”, i: *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*, Wendell Willis (red.), Peabody: Hendrickson, 97-107.
- Wenham, David 1987: “The Kingdom of God and Daniel”, *Expository Times* 98, 132-34.

#### FORFATTEROPLYSNING

Carsten Vang  
 Menighedsfakultetet  
 Katrinebjergvej 75  
 8200 Århus N  
 cv@teologi.dk  
 +45 73 56 12 54

# GUDSRIGET OG KORSET

## Historien om, hvordan to modsætninger blev evangelium



Lektor, ph.d. cand.theol. Morten Hørning Jensen

RESUMÉ: Store dele af den moderne evangelieforskning såvel som den nutidige debat i kirken kan føres tilbage til, hvordan vi skal forstå de to helt centrale begreber i evangelierne: Gudsriget og korset. Er det sådan som det teoretisk set er blevet hævdet af den formkritiske skole, at vi står over for to forskellige traditionslag – en gudsrigemessias i herlighed over for en korsfæstet nederlagsmessias? Eller er det snarere sådan, som det i praksis ofte har taget sig ud i kirkelige traditioner og strømninger, at det ene perspektiv er vigtigere end det andet? I denne artikel skal vi læse os igennem Markusevangeliet, der vil være vores særlige fokus, med et spørgsmål for øje: Hvordan beskrives forholdet mellem gudsriget og korset? På den baggrund vil vi til slut kort spejle vores egen praksis i hvad, vi finder.

*Sandelig, den mand var Guds søn (Mark 15,39)*

### 1. Basileia eller Stauros – Kongerige eller Kors Ved Jupitertemplet i Rom, i kejser Neros regeringstid

*“Triumpe, Triumpe, Triumpe!”, brøler skaren taktfast. Soldaternes sværd lyner i solens stråler, mens de svinger dem højt. En flok drenge har sneget sig helt frem mellem dem med olivengrene i hånden. Bagved følger mænd og kvinder, så langt øjet rækker.*

*Langsomt men med stolt rank ryg går han op af trapperne mod templet. Nero – kejseren af Rom. Han er klædt i selve den guddommelige dragt: Jupiters purpurrøde kappe! En slave løfter Jupiters krone af guldbelagte laurelblade over hans hoved.*

*Råbene tager til i styrke: “Triumpe, triumpe, triumpe – tilsynekomst, tilsynekomst, tilsynekomst”. Om lidt vil Roms øverste gud, Jupiter, komme til syne i denne guddommelige mand. Hans sejr er ubestridelig; han har undertrykt endnu et folkeslag; han er nu blevet båret igennem Roms gader på folkets hyldest og de slagte slavers blod i et mægtigt triumftog. Han er kejseren, imperatoren, fredsfyrsten, den største ypperstepræst, den guddommelige søn, inkarnationen af gudernes gunst og magt – ja: Han er deus selv: gud!*

## Ved indgangen til Rom langs Via Appia, i kejser Neros regeringstid

*Romulus ved ikke, hvad han synes er værst: synet eller stanken. Han er på vej ind fra sin landsby med grøntsager til det store marked i Rom og kan ikke lade være med at gyse over de lig, der igen i dag hænger på korsene på bakken ved Roms bygrænse.*

*Flere af dem er tydeligvis helt døde. Sorte fugle flokkes på deres skuldre. Øjnene har de for længst prikket ud. Nu gælder det kødet fra de åbne sår: Romulus husker den sang, de altid mobbede hinanden med som drenge: "På korset skal du op; fugls føde bliver snart din krop".*

*"Arrrrch" – det giver et sæt i Romulus. En af de korsfæstede er stadig i live! Han drejer hovedet som i en sidste krampetrækning. Fuglene gider knapt lette sig. Synet af de blodige tomme øjenhuler og skriget fra en åben mund er lige ved at blive for meget for Romulus. Det vender sig i ham.*

*Romulus vender hovedet væk og giver æslet et ekstra rap med pishen. Nu gælder det grønsagsmarkedet.*

## To uforenelige modsætninger – gudsriget og korset

Der gives modsætninger, som ikke kan forenes – såsom vandet der slukker ilden og lyset der fortrænger mørket. Vi skal i denne artikel arbejde med to sådanne absolutte modsætninger: *Guds rige / Guds kongerige* (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) og *korset* (σταυρός).

For enhver i det romerske samfund; borger, slave, rig, fattig, anset, som ugle-set, repræsenterede korset det diametralt modsatte af kejserlig/kongelig rige, magt og ære. Korset var "den værste form for straf" (*summum supplicium*, Cicero, *Verres* 2.5.168); ja faktisk burde en dannet romer slet ikke kende ordet kors, hvis man spurgte Cicero (*Pro Rabirio* 16). Det romerske samfund (som alle antikke samfund) var umådelig optaget af at synliggøre magt og prestige gennem alt lige fra guddommeliggørelsen af den siddende kejser til templer med overdådige facader og alenlange ærestitler for ikke at tale om de ubegribeligt overdådige og religiøst ladede triumftog gennem Roms gader. Den direkte kontrast hertil var straffen over alle straffe: korsfæstelsen. Med Martin Hengels ord, gik Paulus' "ordet om korset" (1 Kor 1,18) stik imod ikke alene romersk politisk tænkning men

også "the whole ethos of religion in ancient times" (Hengel 1977, 5).<sup>1</sup>

Der er ingen antikke paralleller til hævdelsen af en positiv synergi og sammenhæng mellem kongerige/konge og kors til de første kristnes forkyndelse af en korsfæstet konge. Da det samtidig må betragtes som en upolemisk antagelse, at netop gudsrige forkyndelsen og korshændelsen er de to grundlæggende epicentre evangeliet, så står vi over for en enkel, men akut problemstilling: *Hvad er forholdet mellem Jesu forkyndelse og magtfulde udbredelse af gudsriget i Galilæa og hans skamfulde korsdød i Jerusalem?*

## Galilæa eller Jerusalem: Hvad er problemet?

På sin vis kan store dele af evangelieforskningen de sidste 200 år siges at være debat om netop dette spørgsmål. En hovedlinje – Galilæa-linjen, kunne vi kalde den – vil lægge vægt på Jesu aktioner og gudsrigeudbredelse i Galilæa. Evangeliet er, at Jesus forandrer verden. I den formkritiske skole med Bultmann i spidsen så man ligefrem spændet til Jerusalem for at være så stort, at der var tale om en anden tradition/skole af sekundær natur (Bultmann 1963, 275-

83, jf. Matera 1995, 1). En anden hovedlinje – Jerusalem-linjen, kunne vi kalde den – vil modsat lægge vægt på Jesu korsdød i Jerusalem. Evangeliet er, at Jesus *sonede* verdens synd. Ifølge Martin Kähler kan evangelierne betegnes som passionsberetninger med en lidt lang introdel (jf. diskussionen i Bird 2011, 40).

Og sagen er, at et lynkig på Markusevangeliet, der vil være vores hovedfokus i denne artikel,<sup>2</sup> ikke kan afgøre sagen. Begge linjer er tilsyneladende repræsenteret. På den ene side begynder Markus nemlig med en proklamation af evangeliet om Jesus Kristus (1,1), der straks kobles på forkyndelsen af gudsriget (1,14f). Jerusalem og korset for slet ikke at tale om soningsdød er i begyndelsen slet ikke på tale. På den anden side viser det sig efterhånden, at Jerusalem-linjen er bedst repræsenteret. Seks ud af 16 kapitler foregår der, og allerede fra 8,27 og frem flyttes fokus mod Jesu foranstående lidelse og død.

Vi stiller altså et urgammelt spørgsmål, der ned over forskningshistoriens hyldemeter har en linje tilbage til forvirringen og skuffelsen i hjertet på de første disciple: Hænger evangeliets beretning overhovedet sammen? “Er du den, som kommer, eller skal vi vente en anden?” (Luk 7,20). “Er det nu, du vil genoprette Riget for Israel?” (ApG 1,6). “Gud bevare dig, Herre, sådan må det aldrig gå dig!” (Matt 16,22).

*Hvad ville Jesus egentlig?* Ville han være konge eller dø? Og hvis han ville begge dele, på hvilken måde hænger Jerusalems korsdød så sammen med forkyndelsen og virkeliggørelsen af gudsrigets nærvær i Galilæa og frem?

### Praksisbetydning, fremgangsmåde og formål

Dette spørgsmål går i første omgang lige til hjertet af den indre sammenhæng i evange-

liet selv og dermed også har stor bibelteologisk betydning. Hvis vi ikke kan finde en sammenhæng i evangeliernes todelte struktur, kan vi det endnu mindre mellem evangelierne og Paulus for slet ikke at tale om sammenhængen mellem GT og NT. I næste omgang får det betydning kirkeligt-pastoralt. En overbetoning eller værre endnu, en rendyrkning, af enten Galilæa-linjen eller Jerusalem-linjen vil uundgåeligt præge vores praksis.

Vi har derfor brug for igen at fokusere på den indre sammenhæng i evangeliets beretning. I denne artikel vil vi på baggrund af nyere litterære læsninger af Markusevangeliet (jf. Rhoads, Dewey og Michie 1999; Iverson og Skinner 2011) foretage en undersøgelse af, hvordan Markus beskriver hhv. Galilæadelen og Jerusalemdelen såvel som *overgangen og sammenhængen* mellem dem – dels ved at undersøge den narrative struktur i evangeliet, dels ved at iagttage brugen af specifikke termer og vendinger på det verbale niveau.

Formålet er at bidrage til en både robust og distinkt forståelse af evangeliets fortælling og enkeltheder, på hvilken baggrund vores praksis som kirke og kristne til stadighed bør justeres.

### 2. Præludium: Messias- og gudsrigeforventninger i Jesu samtid

Før vi begynder, har vi dog brug for en fornemmelse af de Messias- og gudsrigeforventninger, der var i spil på Jesu tid.<sup>3</sup> Alt tyder nemlig på, at præcis denne periode var unik med en række sammentræf af historiske, religiøse og politiske omstændigheder, der til sammen bidrog til en højspændt tid, hvor mange nye jødiske strømninger så dagens lys sammen med en strøm af gnidninger, krige og messiasforventninger.

Ikke mindst tyder en række ting på, at perioden var præget af en særlig intens re-

ligiøs iver. Motivationen for rituel renhed nåede nye højder og væk var tidlige tiders evindelige frafald fra loven. Historisk set skal noget af forklaringen uden tvivl hentes i den enkeltstående begivenhed, der mere end nogen anden fødte det 'moderne Israel' på Jesu tid, nemlig Mattathias' oprør og nedhugning af den syriske udsending, der i 167 kom til hans landsby Modein og krævede at byen skulle ofre til Zeus (1 Makk 2), hvilket gennem den efterfølgende makkabæiske opstand førte til Israels fulde selvstændighed i år 142 f.Kr. Israel på Jesu tid blev født i lyset et ydre pres fra hellenistiske magter og fandt sin indre politiske og militære styrke gennem en nyfokusering på lovens betydning. Som det senere jødiske skrift, Tosefta, siger det: "renhedsiver brød frem i Israel" (Shabbat 1.14).

Det betød langtfra, at også *enhed* brød frem i Israel. Tværtimod var perioden præget af forskellige fortolkningsgrupper, hvoraf saddukæerne, farisæerne, essæerne og de nidkære zeloter blot er de mest kendte (jf. Sanders 1992, 317-494). Et muligt fællestreæk ved disse højest forskellige grupperinger er forventningen om en genrejsning af Israel, hvor Guds kongedømme og herremagt skulle synliggøres. Man kunne kalde denne brede forventning for *restorativ eskatologi*. Ofte er denne forventning koblet til en Messiasforventning. Messias skal fremstå som Guds redskab til at genoprette sin fred (*shalom*), sit kongerige (*malkut*) gennem sin søn, Davidssønnen eller lignende betegnelser. I alle tilfælde er denne forventning konkret og ikke spekulativ. Konkret skal sværdene smedes om til plovjern (Es 2,4; Joel 4,10; Mika 4,3) og diverse forbandelser hæves som for eksempel mangel på vand og mad (Es 55).<sup>4</sup>

### 3. Galilæa-linjen

Det er på denne brogede baggrund, at Jesu

gudsrigeforkyndelse og hans Kristus/Messias-betegnelse skal tolkes. Som jernstøv i et magnetfelt blev begge termer umiddelbart tolket ud i de forskellige hjørner af disse forventninger. Hvordan præsenterer Markus Jesus i et sådant billede, hvor næsten ethvert ord er ladet?

Det skal vi se på nu ved at følge den narrative struktur, der ligger i udviklingen af evangeliet fra prologen (1,1-13), der sætter en overskrift over hele evangeliet til Jesu gudsrigeforkyndelse og gudsrigedubredelse i og omkring Kapernaum (1,14-8,26) frem mod det punkt, hvor Jerusalem træder tydeligt frem (8,27), hvorefter vi til sidst skal undersøge, på hvilken måde Markus holder de to hovedtemaer sammen – Galilæa og Jerusalem.

#### En elektrisk indledning (1,1-13)

Markus' stil er til tider blevet beskrevet som lidt primitiv og uelegant (jf. Caneday 2004, 40). Tag fx den korte prolog: Hvordan skulle den kunne måle sig med Matthæus' jødiske slægtstavler, Lukas' lange barndomsberetninger og Johannes' smukke poesi? Intet kunne dog være mere forkert. Markus' prolog er et mesterværk, der på elektrisk vis sender stød igennem hele evangeliet og placerer læseren midt i spændingen fra første sætning (jf. Matera 1995):

Det sker allerede med det første ord i skriftet overhovedet – "Begyndelsen" (ἀρχή) – der bedst tolkes som en markant markering af en tidsovergang fra en æon til en anden (jf. Gundry 1993, 32-3, Stein 2008, 40). En jødisk læser vil straks fornemme linjen til de to første ord i Bibelen: "I begyndelsen" (ἐν ἀρχῇ, jf. Pilgaard 2008, 50). Nyheden i Jesus rivaliserer skabelsens morgen. Nu flænges himlen på ny, og Ånden svæver over vandet igen (jf. v.10).

Dernæst følger den prægnante indledningssætning<sup>5</sup> med tre vigtige betegnelser



på Jesus, der udpeger ham som (a) selve evangeliet<sup>6</sup>, (b) Kristus og (c) Guds søn.<sup>7</sup>

Umiddelbart derefter forbinder Markus nyheden i Jesus med løfterne hos profeterne (v2-3). Som fremlagt af Rikki Watts, anslår Markus et *nyt-exodus*-tema, hvor en ny udfrielse og vej i ørknen skal banes (Watts 1997).

At Jesus ikke blot en tilfældig overgang eller nyhed understreges frem for alt af prologens højdepunkt i dåben (1,9-11). Hvor Guds Ånd og herlighed før hvilede over Sinajbjerg, og siden over tabernaklet og templet, så hviler den nu over Jesus. Han er det nye mødested i hvem himlen på ny er "flænget" (σχιζω, 1,10).

Derfor er Satans antirige også mobiliseret, og i v12-13 introduceres vi til et kampmotiv. Overgangen til denne nye begyndelse kommer ikke til at stå uimodsagt.

Fra første færd får Markus altså udpeget Jesus som: (a) en ny begyndelse på et kosmisk plan såvel som tilvejebringeren af et nyt exodus på det frelseshistoriske plan, (b) evangeliet, (c) Messias, (d) Guds søn, (e) den Ånden hviler over/det nye mødested, (e) den, der kæmper mod Satan. Som læsere kan vi næsten ikke vente på næste vers for at finde ud af, hvordan Jesus vil forvalte denne position. Hvordan vil han udvirke Guds nyskabelse og Satans besejring?

### Jesus på oneliner (1,14-15)

Markus lader os ikke gå til af nysgerrighed. Ligesom han i v1 bastant sætter en ramme for hele evangeliet, sætter han nu i 1,14-15 en ramme og en slags overskrift for hele Jesu forkyndelse. Gennem en dobbelt konstaterende *tilsigelse* (er inde/πεπλήρωται + er kommet nær/ἤγγικεν) og en dobbelt bydende *udfordring* (omvend/μετανοεῖτε + tro/πιστεύετε)<sup>8</sup> forkynder Jesus (κηρύσσω) "Guds evangelium" (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ) og siger: "Tiden er inde, Guds rige er kom-

met nær; omvend jer og tro på evangeliet!" (1,15).

Fuldt stop: Markus har netop foretaget en afgørende sammenkobling. I v1 udpegede han *evangeliet* som det, at Jesus er Messias. Nu udpeger han yderligere *gudsriget* som indholdet af evangeliet (jf. Matt 4,23: "evangeliet om Riget").<sup>9</sup> Dette summarium af Jesu forkyndelse gør det altså tydeligt, at Guds rige ikke er en subkategori i Jesu virke præcis som evangeliet heller ikke er det. Begge dele fremsættes af Markus som overordnede betegnelser for Jesu virke.

Men på hvilken måde er "Guds rige kommet nær"? Hvordan skal den græske indikative perfektumsform ἤγγικεν ("er kommet nær") af verbet ἐγγίζω ("nærme sig") forstås? Er gudsriget brudt frem som en fuldbyrdet *nutidsvirkelighed*? Er det nært men dog endnu ikke brudt igennem, således at der er tale om en *fremtidsvirkelighed*? Eller er det begge dele – "ved at bryde igennem/gennembrydende" – som en art *nutids-fremtid*? Det er kort fortalt indholdet af en klassisk gudsrige-diskussion,<sup>10</sup> der henter sin energi fra, at evangelierne selv beskriver gudsriget nærhed på flere måder. Alene i Markus er fremtidsdimensionen tydelig i 9,1 og 14,25 (foruden også 15,43), ligesom det kan beskrives som en lokalitet man går ind i (εἰς, 9,47; 10,15.23.24.25). Modsat er nutidsdimensionen tydelig i gudsrigelignelserne (4,3-34) og ikke mindst i det berømte udsagn i Matt 12,28/Luk 11,20, hvor de nutidige dæmonuddrivelse fremstilles som et bevis for, at gudsriget er "kommet til jer" (ἔφθασεν, jf. Luk 10,9; 17,21; 7,22).

Oscar Cullmann får ofte æren af at være den, der førte diskussionen frem til en syntese. Gudsriget bryder igennem (er 'gennembrydende) i Jesus på samme måde som sejren i 2. verdenskrig de facto var afgjort efter D-dagen, men endnu ikke en fuld realitet før V-dagen – victory-dagen, da kri-

gen endelig var slut. Denne allerede/endnu ikke-beskrivelse forklarer den spænding vi finder hos Markus. I 1,14-15 er det på den ene side tydeligt, at noget afgørende nyt er sket. De to perfektumsformer tolker gensidigt hinanden. På samme måde som tiden er opfyldt, er gudsriget kommet nær. Derfor kræves også en umiddelbar respons – nu markeret med de to imperativer: “omvend jer og tro!” Præcis hvor fundamental en forandring Jesus bringer med sig til Galilæa giver Markus et tydeligt eksempel på umiddelbart efter (1,16-20) med kaldelsen/omvendelsen af de første disciple, som netop kaldes ud af samfundets stærkeste struktur: familien (jf. Jensen 2008). Jesus repræsenterer noget afgørende *nyt* (καίνός), der ikke kan hældes på gamle sække (2,21-22, jf. 1,27). På den anden side bliver det som nævnt tydeligt senere i evangeliet, at gudsrigets gennembrud har flere faser og derfor ikke kan siges at være fuld nutid. Det er *ved at* bryde igennem – det er *gennembrydende* i Jesus.

### **Gudsrigets grænsesprængende ‘gennembrydende’ i Galilæa (1,16-8,26)**

På blot 15 vers har Markus nu introduceret en ny begyndelse, en ny skabelse, et nyt exodus, en opfyldelse af tiden, et nyt evangelium om Guds sejrige indgriben, der bringer hans kongerige nær på bekostning af Satans antirige – og det alt sammen pointeret i personen Jesus, der er Messias, Guds søn, evangeliet selv. Jesus *fortæller* ikke blot om et foranstående gudsrige – han bringer det nær i selve sin person.

Hvordan kommer Markus videre herfra? Hvordan strukturerer han beretningen om gudsrigets grænsesprængende ‘gennembrydende’ i Galilæa? Mit bud er, at vi i Markus kan iagttage nogle nærmest pulsagtige ringe i vandet fra dette punkt, der konstant *udvider* gudsrigets grænsespræn-

gende rækkevidde og omfang. Lidt som hvis 1,1-15 var en af de helt store sten, vi som børn kun med nød og næppe kunne trille ud over branddammens stejle kant, men som derefter belønnede os med et dybt plump og mangfoldige ringe, der spredte sig hastigt i det grønne vand.

Den første ‘ring’ finder vi i Jesu virke i og omkring Kapernaum (1,16-4,34), hvor Markus med sit karakteristiske næsten staccatoagtige “straks” (εὐθὺς) første gang demonstrerer, hvor omfattende Jesu messianske autoritet/embede (ἐξουσία) skal forstås:

(a) I kapitel 1 lærer Jesus som en, der har autoritet og ikke som deres skriftkloge (1,22).

(b) Han *handler* som en, der har autoritet ved at udrydde en dæmon (1,23ff). Selvom Markus ikke eksplicit tolker Jesu eksorcisme som et gudsrigetegn som Matthæus (12,28) og Lukas (11,20 og 10,9.11 foruden 7,22 og Matt 11,5f), så fungerer de tydeligvis som bevis for Jesu autoritet (jf. reaktionen i 1,27).

(c) I kapitel 2 demonstrerer Jesus sin myndighed til at tilgive synder og genindsætte syndere i fællesskabet (2,5-10.15-17). Dermed tydeliggøres endnu en side af Jesu genoprettende gerning. Ikke nok med at han kan helbrede sygdom og besættelse; han har også myndighed til at *tilgive* (ἀφιέναι) som var han templet selv.

(d) I kapitel 3 skærpes den direkte konfrontation med Satans anti-rige med Beelzebul-udsagnet. Jesus afviser at stå i ledtog med Beelzebul, men er tværtimod den stærkere, der kan binde selv den stærke (ὁ ἰσχυρός, 3,27) og røve hans hus. Satans rige knager og brager under Jesu virke (jf. Luk 10,17-19; Matt 11,12; 12,25ff).

(e) I kapitel 4 sluttes den første ring, der geografisk set foregår i og omkring Kapernaum, med gudsrigelignelserne i 4,3-34.

Deres samlende tema er præcis det samme som handlingen i øvrigt: gudsrigets *udvidelse* og kraft. Sædemandslignelsen slår tonen an og beskriver sædemandens rundhånede jagt på den gode jord, der bærer stort udbytte. Det samme gør billederne af riget som et lys, der ikke kan skjules, som et mål i overflod og som et sennepskorn, der former sig uhæmmet som ukrudt (jf. Jensen 2003).

Den næste 'udvidelsesring', begynder umiddelbart efter i 4,35 og demonstrerer i praksis, hvad Jesus lige har sagt i ord om gudsrigets udvidelseskraft på en måde, der samtidig tester disciplenes tro til det yderste. "Lad os tage over til den anden bred" (δέλωμεν εἰς τὸ πέραν), byder Jesus, og som vi snart skal se, repræsenterer "den anden bred" (πέραν) et hidtil særdeles fjendtligt territorium – det hedenske område i Dekapolis kendt som Gerasenernes land (5,1.20). Kan gudsriget virkelig 'slå rod' der?:

(a) Umiddelbart ser det ikke lovende ud. Stormen på søen former næsten et råbende rødt advarselsskilt: "Bliv ude af vores område!" Og som var der en dæmonisk kraft på spil, byder Jesus over søen som over en anden ond ånd ("ti stille, hold inde!"/ σιώπα, περιώσω, 4,39) ligesom han konfronterer disciplenes manglende tro. Men det tror da skam! Jesus har netop udført et naturunder, der som et minikosmisk genskabesunder lægger endnu en dimension til nyheden i hans rige (jf. Kvalbein 2008, 142).

(b) "Straks" mødes Jesus dog også af en værdig repræsentant fra denne fæstning i Satans anti-rige: En person, der ikke alene er besat af en enkelt ånd, men af utallige ånder (jf. 5,9) og umulig at tøjle med nogen kendt metode (jf. 5,3-5). Men selv over for en så stærk manifestation af Satans rige er *nyheden* i Jesus blot endnu mere overvældende og gudsrigets helbredende kraft vinder.

(c) Men overraskende nok sker der her efter en vending i beretningen. Folkene fra gerasenerens land udviser Jesus (5,17). Jesus synes at have ramt "klippegrunden" i sit forsøg på at slå Riget – dog én person responderer med omvendelse, den tidligere dæmonbesatte, der nu sendes til sine "egne" (τοὺς σοῦς) for at evangelisere og annoncere (ἀπαγγέλλω) det *gennembrydende* gudsrige. Guds barmhjertighed (jf. 5,19) er nu nået til selv Dekapolis, og selvom vi som læsere nu tager med tilbage til Galilæa, er der udlagt et spor til os, som vi vender tilbage til i kapitel 7-8.

Den tredje 'udvidelsesring', der griber ind i den anden, formes af fire på hinanden følgende underberetninger, der konstant stiger i omfang og styrke:

(a) I 4,37 beskrives stormen, der stilnes, som en voldsom hvirvelvind (λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου), der kaster bølger ind over båden og næsten sænker den (ὥστε ἦδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον) – og i hvert fald disciplenes tro og mod.

(b) I 5,3-5 møder vi som nævnt den legion-besatte som ingen længere, end ikke med lænker, kunne binde (οὐδὲ ἀλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι), selvom de havde prøvet mange gange (πολλάκις), og som nu i stedet skreg og skar sig nat og dag (διὰ παντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας). En overvældende, udpenslet nød.

(c) Men selv disse magtmanifestationer af anti-riget overgår i det følgende, hvor vi først i 5,25-26 møder en kvinde hvis situation er så desperat, at den får Markus til at overgå sig selv i sit græske sprog og med hele fem beskrivende attributive participier på emfatisk ekspressiv vis stærkt understreger kvindens håbløse situation: Hun 'er (οὔσα) i blødninger' i 20 år; hun *har lidt* (παθοῦσα) meget fra mange læger; hun *har brugt* (δαπανήσασα) alt hvad hun havde; det *har ikke gavnet* (ὠφεληθεῖσα)

hende, men det er nu tværtimod *kommet* til (ἐλθοῦσα) 'det værre' for hende.

(d) Denne udpenslede nød overgås til sidst af den korte og kontante besked til Jairus: "Din datter er død!" (ἡ θυγάτηρ σου ἀπέθανεν, 5,35). Men Jesus følger med til hans hus, og Jairus bliver vidne til en be-sejring af Satans magt over mennesket, da hans datter vækkes til live. Gudsrigets gen-nembrud i Jesus måler sig med skabelsens morgen, hvor selv muld blev til liv.

Den fjerde og sidste 'udvidelsesring' i Galilæa finder vi i de to brødundere (kapitel 6-8). En række ting understreger for mig at se, at disse to hændelser ikke er dubletter, som blot er kastet ind skriftet af en forvir-ret redaktør, men at de derimod tilsammen bærer en dybere teologisk pointe:<sup>11</sup>

(a) Det første mirakel (6,30-44) finder sted omkring Kapernaum i Herodes Antipas' Galilæa. 5.000 personer er til stede. Kurvene, der er til overs, er af κόφινοϛ-typer (6,43), og de 12 tiloversblevne kurve leder umiddelbart læserens tanker hen på Israels 12 stammer.

(b) Det andet mirakel derimod (8,1-10) foregår uden for Antipas' område ved afslutningen af Jesu anden rejse ud af Galilæa, der tager ham så langt nordpå som til Tyrus og Sidon, inden han vender tilbage til søen gennem det romerske Dekapolis (7,24.31). Men denne gang udvises Jesus ikke. Tværtimod samler der sig en stor skare på 4.000 personer omkring ham. Også dem mætter Jesus, og der bliver 7 kurve tilovers nu af σπιριϛ-typer. En mulig tolkning af 7-tallet gives i den bibelske tradition om, at det var 7 folk som Josva udviste ved indtagelsen af Kanaan (5 Mos 7,1 og ApG 13,19). Den gennemført hedenske kontekst understreges af parallel-teksten i Matt 15,31, hvor det noteres, hvordan skaren "priste Israels Gud" (ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ).

Spørgsmålet er nu, om vi får noget ud af at lægge 12 og 7 sammen. Rummer de to brødundere en samlet pointe? Ifølge Markus gør de! Brødtemaets vigtighed er allerede slået an i 6,52 og bliver helt tydeligt i den efterfølgende samtale i 8,14-21. Jesus vil have disciplene til at indse noget, som de ikke kan fatte, nemlig hvordan der i hans messianske gudsrigesprogram er brød nok til at fylde 19 kurve. Til Israels folk såvel som til de hedenske folk uden for Israel. *Nyheden* i Jesus rækker så at sige over søen til "den anden bred". I Jesus sluttet ringen og Guds barmhjertighed gøres nu igen gældende for de fortabte, der ikke er af Israels hus (jf. 5,19; 7,24-30). De to brødundere og de 19 kurve fungerer nærmest som "Galilæas Golgata" og viser på forhånd betydningen af, at Jesu død i Jerusalem er "for mange" (10,45; 14,24) i betydningen alle.

### Midlertidig konklusion

Så langt har vi nu set, hvordan Markus på en robust og omfattende måde beskriver gudsrigets *gennembrydende* i Jesus gennem hans forkyndelse og handlinger. Hans nyskabelse og genoprettelse af det ødelagte er bred, dyb, høj og lang, og bringer ham i berøring med nøden og antiriget på alle niveauer fra besættelse til sygdom, synd, sult og naturens fordærv.

Selvom vi allerede i Galilæa møder den første omtale af Jesu død (2,20; 3,6), så er fokus på gudsrigets konstante udvidelse, og som læsere er vi nu på vej mod en stor overraskelse i det tematiske nybrud i 8,27, der flytter fokus mod Jerusalem.

## 4. Jerusalem-linjen

For lige så tydeligt som Markus har pointeret gudsrigets *gennembrydende* i Galilæa, lige så tydeligt begynder han nu at pointere gudsriget *centrum og omdrejningspunkt* i Jerusalems kors og opstandelse. Mindst

fire iagttagelser på det narrative plan understreger dette.

For det første er der efter det andet brødunder et meget tydeligt mellemstykke i Markus, som binder Galilæa og Jerusalem sammen. Igen markeres overgangen *geografisk*. Denne gang rejser Jesus ud af Herodes Antipas' Galilæa og bort fra de tegn-krævende farisæere mod nord til de øde egne omkring Cæsarea Filippi (8,27). Nu retter Jesus på en særlig måde opmærksomheden mod disciplene, der som den blinde i Betsaida (8,22-26) har brug for at få klaret synet, så de kan se den messianske mening med 'brødunderne' (jf. samtalen i 8,14-21). Det narrative centrum i dette stykke (8,14-9,32) er forklarelsen på bjerget (9,1-13), der åbenbarer Jesus i hans fulde kraft og messianske herlighed med en linje tilbage til dåben, hvor en stemme fra himlen talte for første gang og bekræftede Jesus som Guds søn (9,7). Men – og *det* er Markus' store overraskende men – *indholdet* af den foranstående opstandelse og ophøjelse i Jerusalem er knyttet uløseligt til og går via *nødvendigheden* (δεῖ) af overgivelse/forrædelse (παραδίδωμι), lidelse (πάσχω), forkastelse (ἀποδοκιμάζω), drab (ἀποκτείνω) foruden forskellige former for tortur (jf. 8,31; 9,31; 10,33f). Det er præcis dette gudsrigets "men" disciplene med Peter i spidsen ikke forstår (8,32). Deres uforstand synes blot at vokse i styrke.<sup>12</sup>

For det andet bemærker vi, hvordan vi efter skæringspunktet i 8,27 med de tre lidelses- og opstandelsesforudsigelser (8,31; 9,31; 10,33f) ser en bemærkelsesværdig ændring i brugen af "Guds rige". Hvor termen indtil nu har været knyttet til Jesu præsensvirke refererer den nu enten til noget fremtidigt (9:1; (11:10); 14:25; 15:43) eller beskrives som en lokalitet, man går ind i (9:47; 10:15.23.24.25; 12:34). Med andre ord: Gudsriget rummer endnu et betydningslag

ud over det, som indtil nu er synliggjort i Jesu Galilæa-virke.

For det tredje bemærker vi en højst bemærkelsesværdig eksplosion i brugen af gudsrige/kongerigetermen (βασιλεία) netop omkring korsfæstelsen i kapitel 15, hvis vi inkluderer brugen af kongetermen (βασιλεύς). Faktisk overses det umiddelbart på dansk, da vi normalt oversætter ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ med "Guds rige" og ikke med det mere tekstnære "Guds kongerige" (jf. det engelske "kingdom of God"). En simpel optælling viser denne forskel. Hvis vi kun fokuserer på βασιλεία-terminen, så er den næsten fraværende i passionsberetningen og bliver kun brugt af Jesus i 14,25. Medregner vi derimod βασιλεύς-terminen forvandles billedet fuldstændigt, og passionskapitlet rummer nu den hyppigste anvendelse af disse to termer (15,2.9.12.18.26.32.43).

For det fjerde viser det sig, når vi zoomer ind på denne "konge-eksplosion", at termen helt bevidst anvendes til at skabe, hvad man kunne kalde for "Kristus-konge-korskiasmen". Gudsrigebølgen fra 1,15 når nu sit klimaks ved at vise, hvordan den lidende Kristus på korset er Kongen:

(a) I 14,61-62 lige forud for korsfæstelsen bliver Jesus under forhøret hos ypperstepræsten stillet det afgørende Kristus-spørgsmål: "Er du Kristus/Messias?" (σὺ εἶ ὁ χριστός). Jesu svar nærmest chokerer læseren: "Det er jeg!" (ἐγώ εἰμι). Det er første gang Jesus direkte bekræfter sin identitet. Selv i 8,27ff, hvor han spørger disciplene, hvem han er, er det blot Peter, der udtaler: "Du er Kristus" (σὺ εἶ ὁ χριστός). Og indholdet af Kristus-identiteten giver Jesus umiddelbart efter med sit kombinationscitater af Sl 110,1 og Dan 7,13, der begge er gennemført "kongelige": Sl 110,1 beskriver en kongelig tronbestigelse og menneskesønnens komme på skyerne er i Daniel forbundet med overdragelsen af kongeriget til sønnen,

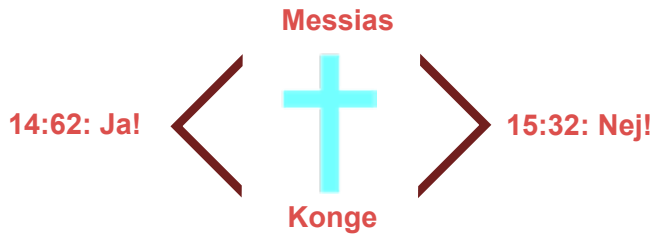


Fig. 1: Kristus-Konge-Kors-kiasmen rundt om korset. Spørgsmålet er, om korset kan fungere som en forbindelse mellem Kristus og Konge. To svar gives.

der skal regere med myndighed. Med andre ord: Jesus stilles et Messias-spørgsmål og giver et konge-svar og smelter dermed de to titler sammen ved sin foranstående korsfæstelse!

(b) En lignende sammensmeltning sker i forbindelse med selve korsfæstelsen, men med modsat fortegn. “Messias, kongen over Israel” (ὁ χριστός ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ), råber den hånende skare – “lad ham nu stige ned fra korset, så vi kan se og tro!” (15,32). Skaren kobler altså Kristus og konge-termerne sammen.

Læst sammen sætter disse to hændelser maksimalt fokus på Jesu korsophøjelse på en kiastisk måde: Kan Jesus som Konge og Messias være ophøjet på et kors? – er det bærende spørgsmål, der besvares med et definitivt “JA!” af Jesus selv i 14,62 og et definitivt “NEJ!” af folk, der gik forbi, og af ypperstepræsterne (15,29-32).

### Korsets soning i centrum

Spørgsmålet om Guds riges oprettelse og nærvær i Jesus (jf. 1,15) får dermed et *absolut centrum* i Jesu død på korset. Det ligner en anti-ophøjelse af en spotte-konge – og korsfæstelse var sandsynligvis også helt bevidst designet af romerne som et anti-triumftog med spottetilbedelse (15,16-20), triumf-march gennem byens gader (15,20-22) inden “ophøjelsen” på korset foran den

“tilbedende” skare.<sup>13</sup> Men for Markus taler skiltet over korset – “Jødernes konge” – sandt. Ja, faktisk mere endnu. Jesus er på korset, 19-kurve-kongen, der gav sit liv som “løsesum for mange” (λύτρον ἀντι πολλῶν, 10,45) og udgød sit blod “for mange” (ὑπὲρ πολλῶν, 14,24).

Den nærmere betydning af “løsesum” og “for mange”-vendingen har givet anledning til stor debat i forskning. Selvom Markus’ soteriologi ikke er emnet for denne artikel, så vil jeg alligevel antyde, at der af mindst to årsager er grund til at forstå Markus’ beskrivelse af Jesu korsdød som et i centrum internt guddommeligt anliggende med sonende betydning. For det første gives der i lidelses- for opstandelsesforudsigelserne såvel som i 10,45 og 14,24 en række allusioner til særligt Es 43,3-5 og 53,10-12, hvor der også tales om løsesum (ἀλλαγμᾶ/כֶּפֶר 43,3); om at dø i en andens sted (ἑστη/ὑπὲρ σοῦ 43,3f); om at dø for mange (ἐπί/πολλοῖς, 53,11f).<sup>14</sup> Hele rammen for Esajas’ tjener-sange er netop Gud som den handlende.

Denne sammenhæng mellem Jesu korsdød og Gud understreges for det andet også af Jesu korsord, der er rettet mod Gud (15,34), ligesom der efter hans død følger en utvetydig soteriologisk ladet guddommelige respons i 15,38: “Og forhænget i tempel flængedes (ἐσχίσθη) i to dele, fra øverst til nederst”. Jesu død forbindes altså intimt

med tempelkulten og får dermed sonende betydning.

Det er i øvrigt anden og sidste gang, at σχίζω bruges af Markus, og der dannes en linje tilbage til Jesu dåb i 1,10, hvor himlen flængedes og med et midterpunkt i auditionen/røsten fra himlen på bjerget i 9,7.

Alle tre steder spiller erkendelsen af Jesu identitet som Guds søn en afgørende rolle. I 1,11 siges det: "Du er min elskede søn (σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός)". I 9,7 siges det disciplene: "Det er min elskede søn (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός)". Og paradoksalt og dybt modsætningsfyldt udsiges det nu for første gang af et menneske i 15,39 og det af en romersk officer: "Sandelig, den mand var Guds søn" (οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν). Men pointen er ligefrem for Markus: Han indledte med at anslå et messiansk Guds-søn-tema i 1,1 og har nu ledt os frem til korset som det sted, hvor Jesus mod al forventning kan erkendes som Messias på en eksklusiv og entydig måde.

### Midlertidig konklusion

Det er tid for en enkel og ligefrem konklusion: På sammen måde som Markus både på ordplanet og dybt integrereret i sin narrative struktur gengiver Jesu *gennembrydende* gudsrigedebredelse i Galilæa som en sejrrig udvidelse og fremgang, så placeres vægten i Jerusalem på korset og Jesu død. Markus ser ikke en modsætning mellem Galilæas udvidelsesringe og Jerusalems kors. Det er ikke et bump på vejen, en ulykkelig ende eller en anden traditionskilde. Tværtimod: Netop på korset ophøjes Jesus som Kristus-Kongen.

Den nære sammenhæng mellem de to gør, at vi ligefrem kan skærpe vores overskrift – "Gudsriget og korset" – til "Gudsriget *via* korset". Gudsriget har sit ankerpunkt i den mest forargelige modsætning til traditionel kongeværdighed.

## 5. 'Jeru-læa'-linjen

Dermed er vi tilbage ved det indledende spørgsmål: På hvilken måde hænger de to linjer samme – Galilæa og Jerusalem? Så langt har vi set, hvordan evangeliets fortælling bevidst fører os fra Galilæa til Jerusalem. Det vi nu til sidst mangler at se er, at Markus' evangelium ikke slutter med korset. Han fører os tilbage til Galilæa, og der dannes en overordnet sammenhæng mellem gudsrigedelen i Galilæa, korset og opstandelsen i Jerusalem og så disciplenes tilbagevenden til Galilæa efter opstandelsen, hvor Jesu gudsrigegerning spejles i dem *via* korset.

For det første finder vi en meget tæt sammenstilling af Jesu død og opstandelse. Korset er ikke et punktum – men et centrum. Opstandelsens, vindikationens og herlighedens betydning er et vedvarende tema:

(a) De tre lidelsesforudsigelser kunne også kaldes opstandelsesforudsigelser og burde kaldes for 'lidelse- og opstandelsesforudsigelser', da de alle ender i et "og opstå tre dage efter" (καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι, 8,31; 9,31; 10,34).

(b) Forklarelsen på bjerget er indkapslet i en samtale om gudsriget endegyldige komme i herlighed (9,1) og opstandelsen fra døden (9,9-10).

(c) Jesu klareste tydningsord af sin død i 14,24 under indstiftelsen af nadveren følges umiddelbart af en proklamation om det kommende gudsrige i 14,25.

(d) Som nævnt kobler Jesus også sin messianske status i forhøret hos ypperstepræsten med den kommende herlighed og tronbestigelse som konge (14,62).

Havde korset alene været målet og endestationen, ville det have været et nederlag. Så ville spotternes afvisning af koblingen mellem Messias og Konge have været fuldt berettiget. Jesus ville blot have været

endnu en fejlslagen messias.

En anden vigtig detalje for Markus er det dobbelte påbud om at "gå tilbage til Galilæa" (14,28; 16,7). Det er altså vigtigt for Markus (som for Matthæus og Johannes), at evangeliet ikke slutter i Jerusalem, men i Galilæa.

Forklaringen herpå finder vi, for det tredje, i den gentagne spejling af Jesu vej og eksempel på disciplene:

(a) Det er ikke mindst tydeligt i det konsekvente mønster, vi har omkring de tre lidelses- og opstandelsesforudsigelser, der hver gang følges af en understregning af, hvordan Jesu vej også skal blive disciplenes vej. Den faste struktur har tre dele: Jesus forudsiger sin død og opstandelse i Jerusalem (8,31; 9,31; 10,32-34); disciplene misforstår (8,32f; 9,32; 10,34-41), hvorefter Jesus kalder dem til efterfølgelse (8,34-38; 9,33-50; 10,42-45, jf. Collins 2007, 397).

(b) Spejlingen af Jesu vej på disciplene bliver akut, når vi zoomer ind på detaljerne i de tre discipelbelæringer i 8,34-38; 9,33-50; 10,42-45. Det er her vi første gang møder ordet kors (8,34), talen om at give sit liv for noget (8,35-37; 10,29) og talen om at drikke et bæger (10,38-39). Ord og vendinger, der senere bruges eksplicit til at tolke Jesu gerning – kors, givet sit liv (10,45; 14,24), drikke bægeret (14,36) – bliver dermed spejlet på disciplenes efterfølgelse.

(c) Intet sted er den intime forbindelse mellem Jesu gerning og disciplenes efterfølgelse tydeligere end i "καὶ γὰρ"-bindeleddet i 10,45 – "for også/for end ikke". Umiddelbart efter følger det udsagn, der sammen med 14,24 tydeligst tolker det soteriologiske indhold af Jesu død (løsesumsordet/lytronlogiet, jf. Bird 2011, 46). Umiddelbart forinden har Jesus stærkt formanet disciplene til at leve ydmygt i modsætning til verdens jagt på storhed (10,42-44). Og til at binde de to sider sammen (Jerusalem/sote-

riologi og Galilæa/efterfølgelse) bruges den ekstra emfatiske understregende og sammenbindende "for også"-markør.<sup>15</sup> Efterfølgelsen begrundes soteriologisk med Kristus som forbillede.

(d) Endelig vil jeg i al korthed nævne, hvordan de tre udsendelser af disciplene (3,13-15; 6,7-13; 16,15-20) indeholder nøjagtigt den samme sammentænkning af Jesu gerning med disciplenes. Disciplene modtager Jesu myndighed/ἐξουσία (3,15; 6,7); sendes med hans budskab (3,14; 6,12; 16,15), og med hans helbredende virke (3,15; 6,7.13; 16,18). Jesu myndighed og kraft spejles på og overtages af disciplene. Eller mere præcist: Disciplene inkorporeres i Jesu myndighed participatorisk.

### Midlertidig konklusion

Markus foretager altså ikke bare én, men to højst bemærkelsesværdige koblinger: For det første kobler han gudsriget og korset så tæt, at vi bør tale om gudsriget *via* korset. For det andet kobler han Jesu 'gudsriges-korsvej' på disciplene og angiver fællesskab med ham i hans lidelse såvel som i hans kraft og udrustning.

Mens den første sammenkobling af Galilæa- og Jerusalem-linjerne uden tvivl var den største overraskelse for de første læsere og i hvert fald for Jesu disciple, så er det måske en større overraskelse for os, at Markus så tydeligt kobler efterfølgelsen af Jesus på Jesu unikke gerning i Jerusalem såvel som i Galilæa. I opstandelsens lys ledes disciplene *via* korset tilbage til Galilæa for at vandre i, hvad man kunne kalde 'Jeru-læa'-linjen – på en og samme gang dialektisk mærket af korset og gudsriget.

## 6. Konklusion

Udgangspunktet for denne læsning af Markusevangeliets brug af gudsrigetermen var



en observation af den *tidshistoriske* 'umulighed': sammenstillingen af 'ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ' og 'σταυρός'. Absolut *ingen* antik tekst antyder denne mulighed. Det afspejles også rigeligt i forskningshistorien, hvor det ofte er endt med et valg af den ene side på bekostning af den anden.

Det bærende spørgsmål var derfor: Hvad sker der, hvis vi læser Markus forfra med det formål at få hold på, hvordan han præsenterer gudsriget og korset på det verbale niveau såvel som på det fremadskridende narrative niveau? Der sker ifølge den læsning, jeg her har lagt frem, fire sammenhængende ting:

For det første får vi øje for, hvordan Markus fortæller en *sammenhængende* beretning om nyheden i Jesus. I de første 15 elektriske vers samler Markus en lang række tråde, forventninger og profetier om en grundlæggende restauration, nyskabelse og ny befrielse. Markus anvender her en række forskellige termer såsom *evangeliet*, *Kristus*, *Guds søn*, *Guds rige*. Det synes ikke afgørende for Markus at udpege, hvilken, der er den bærende, da de alle er knyttet til den ene og samme beretning om Guds gennembrud og sejr i Jesus *som* Kristus. Omkring Markus' brug af termen "Guds rige" kan vi altså for det første konkludere, at han bruger den som en samlende betegnelse for hele Jesu virke fra brohovedet i 1,15 *via* korset og til opstandelsen. At spørge Markus: "Hvilken del af Jesu virke har at gøre med gudsriget?", vil give lige så lidt mening som at spørge ham, hvilken del af Jesu virke, der er messiansk! Gudsriget er synonymt med Guds nærvær og frelsesplan i fortiden, som bryder igennem i nutiden og endegyldigt fuldbyrdes i fremtiden.

For det andet kan vi konkludere, at Jesu gudsrigeprogram i Galilæa rummer en *omfattende* nyskabelse med konstante grænsesprængende udvidelsesringe. Geografisk

set er Jesu virke også grænsesprængende, hvilket når sit klimaks med brødunderet for hedningerne. I forhold til sygdom, lidelse og dæmonbesættelser er Jesu kamp mod antiriget omfattende og sejrrig selv over dødens magt. I forhold til synden påberåber Jesus sig magt til at tilgive. Selv naturens ødelæggende kræfter stilnes. Som faldets ødelæggelse af skabelsen var omfattende er Jesu restauration det også.

Den grundlæggende sammenhæng og omfattende helhed i Markus' fortælling om Jesus betyder dog ikke, at der ikke i selve narrativet er et tydeligt markeret centrum. Og den tredje konklusion vi kan drage er, at vi, målt både i forhold til hans prolog og i forhold til reaktionerne på Jesus, ramler ind i en solid overraskelse, når Jerusalem og korset udpeges som centrum for Jesu gudsrigeprogram fra det kristologiske skæringspunkt i 8,27 og frem. Selvom Jesus så tidligt som i 2,20 har introduceret sin forestående død, og selv om konflikterne rundt om Jesus konstant vokser i styrke frem mod farisæernes krav om at få et bevis fra himlen i 8,11, så forbliver disciplenes evne til at se sammenhængen mellem Guds rige, Kongen, Kristus og Korset fuldstændig fraværende. De når nok frem til en erkendelse af hans messianske *status* – hans *hvem* (8,29) – men aldrig til hans messianske *vej* – hans *hvordan* (8,32f). To veje til gudsriget støder i disciplenes reaktion på Jesu Jerusalem-linje frontalt sammen. Der er vejen til gudsriget "ifølge mennesker" (τὰ τῶν ἀνθρώπων) og vejen "ifølge Gud" (τὰ τοῦ θεοῦ, 8,33).<sup>16</sup> Alt dette eksploderer i kapitel 14 og 15 med (a) den intense brug af kongerige og konge-terminer; (b) koblingen af Konge og Kristus i Kristus-kiasmen rundt om korset; (c) reaktionen på Jesu død i 15,38 og 15,39, hvorigennem Markus' evangelium siger så tydeligt som det overhovedet er muligt i en fortælling, at Jesus

er Messias, og gudsriget manifesterer sig ikke *på trods af* korset, men netop *på grund af* og *via* korset! Centrum i Jesu messianske gudsrigeprogram er altså hans sonende løsesumdsdød og pagtoprettelse "for mange" (jf. λύτρον i 10,45 og διαθήκη i 14,24), der er uløseligt knyttet til hans opstandelse "efter tre dage".

For det fjerde konkluderer vi nemlig, at til trods for, at Markus' fokus på korset er så kraftigt som det er, så er korset ikke enden på evangeliet. Korset er tomt. Præcis som Jesus hele vejen igennem har peget frem mod sin opstandelse netop i de sammenhænge, hvor han har talt tydeligst om sin død (8,31; 9,31; 10,32-34; 14,24f med undtagelse af 10,45), så følger nu en opstandelse i kapitel 16, der sender disciplene tilbage til Galilæa (16,7) og former en overordnet sammenkobling mellem: (a) Gudsriget, (b) korset og opstandelsen og (c) disciplenes sendelse/menigheden. *Centrum* i denne kiasme er Jesu gerning *for os* (jf. 10,45 og 14,24's ἀντι og ὑπέρ, og 1,15 og 10,45's konstaterende indikativer), hvorudfra gudsrigets grænsesprængende ringvirkninger breder sig som en robust *helhed* med et kald til disciplene i bydeform (fx 1,15.17.19; 2,14) og med en tilsigende meddelelse af samme myndighed og kraft som den Jesus har (fx 3,14f; 6,7; 16,15-20).

### Et praksisspejl: Trinitarisk korsrige-teologi

Markusevangeliet lykkes altså med at *samle* Jesu virke til et helt evangelium, samtidig med at det *sondrer* mellem de forskellige faser uden at *skille* dem ad. At spille "Gudsrige-teologi" ud mod "Kors-teologi" er ganske enkelt ikke muligt uden at splitte evangeliet og Jesus ad. I stedet kalder evangeliet os til at spejle vores tro og prak-

sis i en teologi, der på en og samme gang er robust og distinkt nok til at rumme begge dele. Vi har brug for, hvad man kunne kalde for en "trinitarisk *korsrige*-teologi".

På den robuste helhedsside kan den ikke være mindre end trinitarisk. Præcis som vi i Jesu gudsrige-*gennembrydende* ser en nyskabelse på skabelsens plan (i helbredelser, naturundere mv.); en nyskabelse på forløsningens plan (i tilgivelsen og korsdøden) og en nyskabelse på Åndens udrustende plan (i meddelelsen af Jesu myndighed til disciplene). Ganske enkelt: Så omfattende som faldet var; så omfattende er genoprettelsen i Jesus.

På den distinkte side kan vi ikke være mindre tydelige end Markus er og må derfor placere Jesu kors og opstandelse i Jerusalem som det glødende centrum, hvorudfra alt fordeler sig.

Det stiller os som kirke overfor en stor 'spejlingsopgave'. Hvordan bliver vi på én og samme gang robuste og klare nok? Hvis vi overfokuserer på 1. trosartikel og gudsrigets forandrende og lindrende sider risikerer vi at sekularisere gudsrigebegrebet ved at skille det fra dets centrum i Jesu soningsdød. Hvis vi overfokuserer på 3. trosartikel og gudsrigets udrustende kraftdimension risikerer vi at ende i en form for åndeliggørelse. Hvis vi overfokuserer på 2. trosartikel risikerer vi at begrænse gudsriget til en tanke for troen uden betydning for nøden i verden.

Markusevangeliet river os ud af sådanne falske modsætninger ved at lade os betragte, hvordan Jesus som Kristus og Konge indvirkede, indvirker og vil indvirke *korsriget* gennem sin gerning i Galilæa, Jerusalem og nu gennem sin menighed frem mod genkomstens dag.

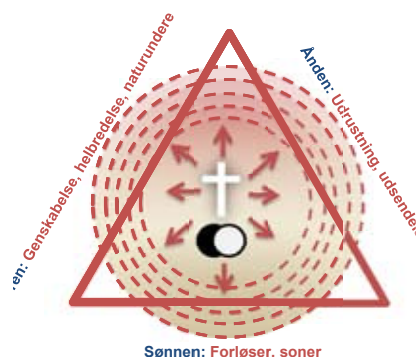


Fig. 2: “Trinitarisk kors-rige-teologi”, som med centrum i Kristi kors og opstandelse pointerer Sønnens forløsning som den centrale base ud fra hvilket en omfattende genoprettelse / restoration strækker sig på Faderens / skabelsens og Åndens / udrustningens plan.

## NOTER

- 1 For en historisk indføring i korsfæstelsen i det romerske samfund, se også: Jensen 2012a.
- 2 Når jeg i det følgende referer til Markus eller Markusevangeliet skal det ikke forstås i modsætning til de tre andre evangelier; blot som et udtryk for, at jeg i denne artikel undersøger den litterære sammenhæng i ét af evangelierne: Markusevangeliet.
- 3 For en mere udførlig behandling, se Jensen 2010.
- 4 Blandt de mange indføringer i Messias-spørgsmålet på Jesu tid anbefales: Zetterholm 2007 og Collins og Collins 2008.
- 5 Mark 1,1 forstås bedst som en markant nominal-sætning, der gør brug af en absolut nominativ (jf. Wallace 1996, 49-50) der markerer et indledende stærkt understreget udsagn. Jf. diskussionerne i Cranfield 1972, 34-5; Pilgaard 2008, 49-50, Collins 2007, 130-1.
- 6 Markus bruger i alt εὐαγγέλιον syv gange, og det står kort fortalt som en samlebetegnelse for hele Jesu virke – eller mere præcist: som en betegnelse for Jesus selv. Han er på en og samme gang bringeren af evangeliet og evangeliets indhold (Ἰησοῦ Χριστοῦ kan forstås både som en subjektiv og objektiv genitiv og nævnes faktisk af Wallace som et eksempel på en flertydig plenar brug, Wallace 1996, 121. Jf. også diskussionen i Cranfield 1972, 36 og Pilgaard 2008, 51-3). Den nærmeste baggrund for brugen af εὐαγγέλιον skal vi finde i GT, hvor det er knyttet til annonceringen af Guds intervention til sejr for sit folk (jf. Cranfield 1972, 35). I en romersk sammenhæng blev ordet også brugt som en betegnelse for sejr og triumf. Fx blev det udråbt som et evangelium, når kejseren fik en arving, eller når han selv besteg tronen (jf. Cranfield 1972, 36).
- 7 Der er en tekstkritisk usikkerhed omkring ægtheden af “Guds søn”. Men se nu Wasserman 2011.
- 8 Strukturen og rytmen mellem de to første perfektumsformer (der understreger en fortidig afsluttet virkelighed) og de to følgende præsens imperativ-former (der understreger en nutidig udstrakt konsekvens) i v15 er slående og bærer en grundlæggende teologisk pointe: Nyheden i Jesus *hviler* på et “er”, hvorefter den fører til et *forandrende* “skal” (indikativ-imperativ-strukturen).
- 9 Det er også på den baggrund at vi skal forstå den ret så stærke tekstkritiske variant i Mark 1,14, der netop læser “evangeliet om Guds rige” (A D W Mehrh). NA27 er dog den sværeste læsemåde og antages derfor, jf. Collins 2007, 134; Stein 1992, 75.
- 10 Jf. Pilgaard 2008, 74; Cranfield 1972, 67-8.
- 11 Jeg følger her den fortolkning, der er fremlagt i Pixner 1992. Det skal dog bemærkes, at andre gode fortolkere ikke ser en dybere me-

- ning i tallene, da en definitiv reference ikke kan opnås (fx Stein 1992, 370).
- 12 Disciplenes uforstand er et af de hyppigste temaer i Markus, jf. 1,37; 4,13.40; 5,31; 6,52; 7,18; 8,4; 8,14-21; 8,32f; 9,10; 9,18; 9,32; 9,33-37; 10,13-16; 10,26; 10,32.35-45; 14,5; 14,27-31.
- 13 For mere om romernes udformning af korsfæstelsen som et spotte-triumftog, se Marcus 2006. For mere om Markus' gengivelse af denne tradition, se Schmidt 1995. Se nu også gengivelsen i Jensen 2012b.
- 14 For en udførlig diskussion af dette emne, se: Betz 1998, Stuhlmacher 2005 og Bolt 2004.
- 15 Ifølge Bauer/Danker har καὶ γὰρ en understregende og sammenbindende funktion ala: "for også", "for selv", "for præcis". Også Blass-Debrunner-Rekoph-grammatikken angiver en sådan emfatisk brug som den hyppigste (452.3).
- 16 Jf. den tætte parallel i 1 Kor 1,18-23.

## LITTERATUR

- Betz, O. 1998. "Jesus and Isaiah 53", pp. 70-87, i *Jesus and the Suffering Servant*, red. W. H Bellinger. Harrisburg.
- Bird, Michael F. 2011. Mark: Interpreter of Peter and Disciple of Paul. Side 30-61 i *Paul and the Gospels: Christologies, Conflicts, and Convergences*. Redigeret af Michael F. Bird og Joel Willits. London: T&T Clark.
- Bolt, P. 2004. *The Cross from a Distance: Atonement in Mark's Gospel*, Leicester.
- Bultmann, Rudolf. 1963. *The History of the Synoptic Tradition*. Oxford: Basil Blackwell.
- Caneday, A.B. 2004. Christ's Baptism and Crucifixion. *Southern Baptist Journal of Theology* 8(3):70-81.
- Collins, Aela Yarbro. 2007. *Mark: A Commentary*. Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press.
- Collins, Aela Yarbro og J. J. Collins. 2008. *Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans.
- Cranfield, C.E.B. 1972. *The Gospel According to Saint Mark*. Cambridge Greek Testament Commentary. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gundry, Robert H. 1993. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans.
- Hengel, Martin. 1977. *Crucifixion: In the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. Philadelphia: Fortress Press.
- Iverson, Kelly R. og Christopher W. Skinner, eds. 2011. *Mark as Story: Retrospect and Prospect*. Resources for Biblical Study 65. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Jensen, Morten Hørning. 2003. "Med Guds rige er det som et sennepsfrø". Historisk sidelys over Jesu lignelse om sennepsfrøet. *TEL* 14(4):12-4.
- \_\_\_\_\_. 2008. Familieliv i Bibelen i lyset af arkæologien og historien. *TEL* 21(3):3-4.
- \_\_\_\_\_. 2010. Jesus + Loven = MMM<sup>c</sup>. Side 17-36 i *Den kristne og loven*. Vol. 1 af *Teologiske Studier fra Menighedsfakultetet*. Fredericia: Kolon.
- \_\_\_\_\_. 2012a. Korsfæstelse - grusommere end døden. *TEL* 23(1):3-9.
- \_\_\_\_\_. 2012b. "Ordet om korset" - et uhørt evangelium. *TEL* 23(1):13-6.
- Kvalbein, Hans. 2008. *Jesus - hva ville han? Hvem var han?* Oslo: Luther Forlag.
- Marcus, Joel. 2006. Crucifixion As Parodic Exaltation. *Journal of Biblical Literature* 125(1):73-87.

- Matera, Frank J. 1995. The Prologue As the Interpretative Key to Mark's Gospel. Side 289-306 i *The Interpretation of Mark*. Redigeret af W.R. Telford. London: T&T Clark.
- Pilgaard, Aage. 2008. *Markusevangeliet*. Dansk kommentar til Det nye Testamente 5. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Pixner, Bargil. 1992. *With Jesus Through Galilee According to the Fifth Gospel*. Rosh Pina: Corazin Publishing.
- Rhoads, David M., Joanna Dewey og Donald Michie. 1999. *Mark As Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. Minneapolis: Fortress Press.
- Sanders, E. P. 1992. *Judaism: Practice & Belief 63 BCE - 66 CE*. 2 ed. London: SCM Press Ltd.
- Schmidt, T.E. 1995. Mark 15.16-32: The Crucifixion Narrative and the Roman Triumphal Procession. *New Testament Studies* 41:1-18.
- Stein, Alla. 1992. Gaius Julius, An Agnoramos From Tiberias. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 93:144-8.
- Stein, Robert H. 2008. *Mark*. Baker Exegetical Commentary to the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic.
- Stuhlmacher, P. 2005. "The Messianic Son of Man: Jesus' Claim to Diety", pp. 325-344, i *The Historical Jesus in Recent Research*, red. J. Dunn og S. McKnight.
- Wallace, Daniel B. 1996. *Greek Grammar Beyond the Basics*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Wasserman, Tommy. 2011. The 'Son of God' Was in the Beginning (Mark 1:1). *Journal of Theological Studies* 62(1):20-50.
- Watts, Rikki. 1997. *Isaiah's New Exodus and Mark*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Reihe 2 88. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zetterholm, Magnus, ed. 2007. *The Messiah in Early Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press.

#### **FORFATTEROPLYSNING**

Morten Hørning Jensen  
Menighedsfakultetet  
Katrinebjergvej 75  
8200 Aarhus N  
mh@teologi.dk

# GUDS RIGE IFØLGE SYNOPSSEN



Professor, theol. dr. Peter V. Legarth

## Indledning

Hvis man googler på begrebet *Guds rige*, kan man få et højst uvidenskabeligt resultat, men alligevel. Det kan hedde, at Guds rige er Guds måde at gøre tingene på. Guds rige er Guds dynamiske kraft. Guds rige er Guds herredømme. Guds rige er Guds barmhjertige regering.

Med andre ord: Guds rige bestemmes som Guds kongemagt, Guds kongestyre. Det er mit anliggende i det følgende at nuancere den forståelse af Guds rige. Som jeg læser de synoptiske evangelier, er Guds rige her primært forstået som en betegnelse for frelsen, frelsens gave.

Lidt firkantet udtrykt: Når Jesus forkynder, at Guds rige er kommet nær, er pointen ikke i første række at sige, at Gud er blevet konge og har indtaget herskersædet, men Jesus forkynder, at frelsen er kommet nær i hans person.

I Fadervor beder vi: *Komme dit Rige. Ske din vilje*. Det er efter min opfattelse ikke samme bøn udtrykt med to forskel-

lige formuleringer, men netop to forskellige bønner. De har beslægtet, men dog forskelligt indhold.

## Begrænsning til Jesu forkyndelse

Guds rige er i synoptikerne i overvejende grad et tema i Jesu forkyndelse. Også Johannes Døberen prædikede Himmeriget, og det hedder, at disciplene skal prædike Himmeriget, men det er undtagelser. Overordnet set er Guds rige at finde som tema i Jesu forkyndelse.

Det er overraskende, at βασιλεία slet ikke nævnes i missionsbefalingen i Matt 28,18-20, heller i Mark's og Luk's beretninger om sendelsen af disciplene efter Jesu opstandelse. I ingen af opstandelsesberetningerne nævnes βασιλεία. Heller i lidelseshistorien er βασιλεία fremtrædende. Det nævnes i Jesu ord,<sup>1</sup> men noget centralt begreb kan βασιλεία næppe siges at være i synoptikernes skildring af Jesu lidelse, død og opstandelse. Det er ikke fraværende, men som formulering er det ikke centralt.

Det er lige så overraskende, at begrebet ikke har en central placering hos Paulus eller hos de øvrige NT-forfattere. Paulus bruger βασιλεία θεοῦ nogle gange i sine breve.<sup>2</sup> Men det er andre begreber, der står i centrum i hans breve.<sup>3</sup>

Det er tankevækkende, at Guds rige som formulering er så svagt dokumenteret uden for evangelierne, når det tages i betragtning, at begrebet er vigtigt i Jesu forkyndelse.<sup>4</sup> Det er på den anden side et godt indicium for, at ordene om Guds rige er ægte Jesus-ord. Det var jo ikke en gængs frase i den ældste kirke, som efterfølgende blev lagt i munden på Jesus.

### Begrænsning til synopsen

Ordet βασιλεία forekommer 121 steder i synopsen. Til forskel herfra findes βασιλεία kun 5 steder i Johannes-evangeliet og kun i 3 vers, nemlig Joh 3,3.5; 18,36. Alene det statistiske forhold betyder, at vi må koncentrere os om synopsen, når vi beskæftiger os med βασιλεία i Jesu forkyndelse og virke.

Βασιλεία θεοῦ er et gennemgående begreb i synopsen. Det forekommer for det første i det materiale, der er fælles for de tre synoptikere, for det andet i det såkaldte Q-stof med Jesus-ord og for det tredje i særstoffet for Matt og Luk. Med andre ord er βασιλεία θεοῦ ikke begrænset til en del af kildematerialet i de synoptiske evangelier, men kilderne til synoptikerne er enige om, at βασιλεία θεοῦ er centralt i Jesu forkyndelse og virke.<sup>5</sup>

### Jesu programmerklæring ifølge Matt 4,17

Det er evident, at proklamationen af Himmeriget er vigtig i Matthæus' præsentation af Jesu forkyndelse. I Matt 4,17 fremstiller Matthæus, hvorledes Jesus træder frem for offentligheden. I den situation taler et menneske ikke om vind og vejr, men som

i et andet moderne fjernsynsstudie sammenfattes i nogle ganske få sætninger det, der er essensen i Jesu forkyndelse og virke: Ἐκ τούτου ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρῦσσειν καὶ λέγειν· μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, *fra da af begyndte Jesus at prædike: "Omvend jer, for Himmeriget er kommet nær!"* (Matt 4,17).

Dette er en nøgletekst i Matt-evangeliet. Den samme programmerklæring forekommer hos Mark i 1,15: λέγων ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μέτανοεῖτε καὶ πιστεῦτε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, *og sagde: "Tiden er inde, Guds rige er kommet nær; omvend jer og tro på evangeliet!"*

Ifølge kompositionen i Matt og Mark er der med disse formuleringer tale om en programmerklæring. Det vigtigste i Jesu forkyndelse og virke kan sammenfattes i ordene om Guds rige.

Ejendommeligt nok forholder det sig anderledes hos Luk. Her indgår βασιλεία-terminen ikke i Jesu programmerklæring. Hos Luk hedder det: *Og Jesus vendte i Åndens kraft tilbage til Galilæa, og rygtet om ham spredtes over hele egnen. Han underviste i deres synagoger og blev berømmet af alle* (Luk 4,14f). Efterfølgende kan vi lytte til Jesu programmerklæring, nemlig i synagogen i Nazaret (Luk 4,16-30). Efter oplæsningen af Es 61 siger Jesus: *I dag er det skriftord, som lød i jeres ører, gået i opfyldelse* (4,21). Det er programmerklæringen hos Luk. Det er overraskende, at termen βασιλεία ikke forekommer i denne perikope. Først senere siger Jesus: *"Jeg skal også forkynde evangeliet om Guds rige i de andre byer; det er derfor, jeg er blevet udsendt."* (Luk 4,43). Når det er sagt, må det føjes til, at teksten fra Es 61 jo giver en god sammenfatning af det, som rummes i forkyndelsen af Guds rige.

Jeg vender tilbage til Matt. Det er bemærkelsesværdigt, at det primære fokus er, at Himmeriget bliver prædikeret. Matt bru-

ger eksplicit κηρύσσειν som en bestemmelse af Himmeriget. Det forholder sig på samme måde i 4,27; 9,35; 10,7; og 24,14.

Jesus prædikede: *Guds rige er kommet nær*. Evangelisterne præsenterer med andre ord Guds rige som et Rige, der forkyndes, proklameres. Fokus er ikke primært rettet imod manifestation af Guds rige i helbredelser, eksorcismer, naturundere, de kraftige gerninger etc., men der er stillet skarpt på Guds rige som noget, der proklameres.

### Summarium

Matt og Mark introducerer Jesu virke ved at påpege hans forkyndelse. Jesu forkyndelse var ifølge synoptikerne Jesu centrale opgave i den første del af Jesu offentlige virke. Det betyder naturligvis ikke, at Jesu gerninger var perifere, hvilket også fremgår med tydelighed af summarierne hos Matt.

Det hedder i 4,23: Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ, *Jesus gik omkring i hele Galilæa, underviste i deres synagoger, prædikede evangeliet om Riget og helbredte al sygdom og lidelse blandt folket*. Jesu virke beskrives som undervisning, forkyndelse og helbredelser. Undervisning og helbredelser var ikke uvæsentlige. Men når Matt og Mark skal sammenfatte Jesu virke på kortform, bliver det med formuleringen: *Jesu prædikede om Guds rige*.

Jesu forkyndelse af Guds rige var centrum i Jesu forkyndelse ifølge synoptikerne. Al Jesu øvrige virke var underordnet denne forkyndelse. Eller rettere: Helbredelserne var en integreret del af Jesu forkyndelse af Guds rige. Helbredelser og forkyndelse skal ikke spilles ud imod hinanden. Diakoni og næstekærlighed er ikke et perifert appendix, men alligevel er det klart, at brænd-

punktet i Jesus virke er hans forkyndelse af Guds rige. Jesus-manifestet er noget, der forkyndes. Det, der forkyndes, er Guds rige.

### Jesu forkyndelse af Guds rige - en forkyndelse af evangeliet

I summariet i 4,23 gentager Matt ordene om Jesu forkyndelse: κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας. Det er bemærkelsesværdigt, at Matt med et sådant eftertryk slår fast, at Jesus forkynder evangelium, når han forkynder Himmeriget. Jesu forkyndelse af evangeliet er ifølge Matt en forkyndelse af Himmeriget. Jesus forkynder *evangeliet om Riget*.<sup>6</sup> Jesu programmerklæring er en forkyndelse af evangeliet.

Det er interessant at notere sig, at ordvalget hos Johannes Døberen og hos Jesus er det samme. I begge tilfælde hedder det: μετανοεῖτε ἥγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, *omvend jer, for Himmeriget er kommet nær* (3,2; 4,17). Det er for Matt tydeligvis vigtigt at understrege kontinuiteten mellem Johannes Døberen og Jesus. Når det er sagt, må det føjes til, at der synes at være en markant forskel mellem Johannes Døberens og Jesu forkyndelse af Himmeriget.

Johannes Døberens prædiken er truende. Den er domsforkyndelse. Proklamationen af Himmeriget synes hos Døberen at være en proklamation af dommens nærhed, mens proklamationen af Himmeriget hos Jesus er en forkyndelse af frelsen, af evangeliet.

Jeg er på det rene med, at denne fortolkning ikke er skudsikker. Johannes Døberen opfylder ifølge Matt 3,3 ordene fra Es 40,3: *Der er en, der råber i ørkenen: Ban Herrens vej, gør hans stier jævne*. Johannes Døberen baner Herrens vej. Tanken er tydeligvis, at Jesus selv kommer som Herren, at Jesus er den, der trøster Guds folk. I kraft af Jesus



er folkets hoveri til ende. Folkets skyld er betalt (Es 40,1f). Det element indgår, når Johannes Døberen forkynder Himmeriget. Men Himmerigets nærhed bliver ifølge Johannes Døberen også en forkyndelse af dommens nærhed, en forkyndelse af den kommende vrede (3,7), en forkyndelse af øksen: *Øksen ligger allerede ved træernes rod, og hvert træ, som ikke bærer god frugt, hugges om og kastes i ilden* (Matt 3,10). Dette aspekt af dom indgår i Johannes Døberens forkyndelse af Guds rige.

Med andre ord: Overalt hvor Jesus forkyndte Himmeriget, var der tale om en forkyndelse af evangeliet. Johannes Døberen (og disciplene) kunne forkynde dom, når han forkyndte Himmeriget. Jesus forkyndte salighed, når han forkyndte Himmeriget.

Til forkyndelsen af Himmeriget hørte et kald til omvendelse. Både Johannes Døberen og Jesus kaldte til omvendelse. Kaldet til omvendelse fik sin motivation (γάρ) i forkyndelsen af Himmeriget. For Jesus var kaldet til omvendelse motiveret af, at frelsen er nær. For Johannes Døberen var kaldet til omvendelse motiveret af, at dommen er nær. Hos Johannes Døberen havde kaldet til omvendelse sin primære motivation i dommen. Hos Jesus havde kaldet til omvendelse sin primære motivation i en proklamation af frelsen.

Med andre ord var Jesu forkyndelse af Guds rige først og fremmest et budskab, der forkyndte det glædelige budskab for fattige, for toldere og syndere. Jesu omvendelsesforkyndelse var evangelieforkyndelse. Når Jesus forkyndte omvendelse, prædikede han evangelium (Matt 4,17.23).

### Guds rige og Guds kongeherrerredømme

Ordet βασιλεία betegner dels kongens funktion, kongens magt, kongeherrerredømme, kongens herskerstilling, dels det område, hvor kongen regerer, altså kongerige. Vendingen

βασιλεία θεοῦ kan med andre ord være en benævnelse af Guds kongedømme, Guds kongemagt og myndighed, Guds kongeherrerredømme. Og βασιλεία θεοῦ kan betegne det kongerige, det territorium, det område, der har Gud som konge. Hvilken af de to betydninger er den afgørende, når Jesus forkynder ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ? *Guds kongeherrerredømme eller Guds kongerige?*

### Guds kongeherrerredømme

Βασιλεία θεοῦ kan i synopsen have dynamisk indhold og kan betegne Guds kongeherrerredømme. Der kan være tale om akten at regere.

Man kan i dette tilfælde bestemme genitiven θεοῦ som en subjektsgenitiv. Formuleringen βασιλεία θεοῦ betegner i dette tilfælde Guds kongeherrerredømme. Pointen er, at Gud er konge. Ja, man gå et skridt videre og hævde, at βασιλεία θεοῦ angiver en egenskab ved Gud. Som δικαιοσύνη θεοῦ hos Paulus kan betegne Gud som retfærdig, således kan tilsvarende βασιλεία θεοῦ fremstille Gud som konge.

Ordet har efter min vurdering den betydning en række steder i synopsen, bl.a. følgende: Matt 4,23; Matt 10,7 / Luk 9,2; Mark 11,10; Luk 1,33; 9,11 og 10,9.

Det fremgår eksempelvis af Matt 4,23, at Jesu forkyndelsen af βασιλεία er uløseligt forbundet med Jesu helbredende virke. Guds kongeherrerredømme ytrer sig i en heling af det brudte.

Det er udelukkende Mark, der ved beretningen om Jesu indtog i Jerusalem giver hyldestråbet: *Velsignet være vor fader Davids rige, som kommer! Hosianna i det højeste* (Mark 11,10). Det er sandsynligt, at βασιλεία her er et kongeherrerredømme, en kongemagt. Folket lovpriser næppe selve riget, men folket lovpriser den kongemagt, som man håber, snart sætter sig igennem. Folket hylder Jesus ved indtoget med disse

ord. Tanken er, at Jesus er den konge, der kommer i Herrens navn, og som skal genoprette Davids kongeherrredømme. Der er med andre ord tydelige kristocentriske momenter knyttet til udsagnet om βασιλεία. Det er folkets forestilling, at Jesus er den davidiske konge.

Et tredje eksempel er at finde i Luk 1,33: *han skal være konge over Jakobs hus til evig tid, og der skal ikke være ende på hans Rige.* Denne tekst er det eneste sted evangelierne, hvor verbet βασιλεύω betegner Jesus som konge. Det er sikkert en formulering, som er inspireret af Mika 4,7 eller Dan 7,14 med ordene om Menneskesønnen; men det er under alle omstændigheder bemærkelsesværdigt, at det så utilsløret siges, at Jesus skal være konge. Og det pointeres, at Jesu kongeherrredømme aldrig skal rokkes. Jesu kongeherrredømme er grænseløst og varer til evig tid.

Det fremgår dermed, at udtrykket βασιλεία θεοῦ kan være en betegnelse for Guds dynamiske virke. Der er tale om *Guds kongeherrredømme*. Gud er den, der udøver sit kongeherrredømme, og det manifesterer sig i helbredelser. Gud er kongen, der sætter sig på tronen. Jesus proklamerer, at Gud er konge, respektive at Jesus er konge.

## Guds rige

Formuleringen βασιλεία θεοῦ kan i synopsen også betegne et område, et kongerige, en lokalitet. Det kan være tilfældet i tekster, hvor det hedder, at et menneske kommer ind i dette βασιλεία<sup>7</sup>. Desuden skal nævnes tekster, hvor tanken er, at et menneske kan befinde sig i (eller uden for) dette βασιλεία<sup>8</sup>. Endvidere kan en række karakteristiske formuleringer indikere, at βασιλεία θεοῦ betegner *Guds rige*.<sup>9</sup>

Genitiven θεοῦ kan i denne sammenhæng kan forskelligt betydningsindhold:

(a) Der kan være tale om en possessiv

genitiv: Guds rige er Guds eget Rige. Riget tilhører Gud; det er Guds ejendom. Ingen andre kan gøre krav på dette rige, slet ikke Satan.

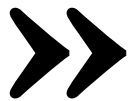
(b) Et rige, hvis eksistens helt og aldeles beror på Guds gerning, på Guds initiativ. Hvis ikke Gud havde grebet ind, havde der ikke været noget βασιλεία θεοῦ. Guds rige er et rige i afhængighed af Gud.

(c) Guds rige er en bestemmelse af Guds historiske handling. Guds rige er et historisk rige, et konkret rige. Gud er en Gud, der handler i historien. Derfor er Guds rige en historisk virkelighed.

(d) Guds rige er en frelseshistorisk virkelighed. Israel er ud fra en frelseshistorisk betragtning at forstå som Guds rige. Jesus kan omtale det jødiske folk som *Rigets sønner* (DO92 – *Rigets egne børn*, Matt 8,12).

(e) En genitivus auctoris, en oprindelses genitiv, ophavets genitiv. Guds rige er et rige, der er *fra* Gud. Guds rige er en gave, som skænkes til mennesker (Matt 21,43; Luk 12,32; Luk 22,29).

Der kan naturligvis ikke altid drages et skarpt skel mellem βασιλεία θεοῦ som Guds kongeherrredømme og som Guds rige. Et eksempel herpå er at finde i Matt 12,28; Luk 11,20. Jesus er anklaget for at uddrive en dæmon ved hjælp af Beelzebul. Jesus skildrer først et rige / by / hus, der er kommet splid med sig selv. Jesus siger, at et rige i splid med sig selv lægges øde. Ordet βασιλεία må betegne et område, når det sammenlignes med en by og et hus. På den anden side hedder det, at Jesus uddriver dæmoner, og dermed bliver det demonstreret, at Guds rige er kommet til dem. Jesus er den stærkere, der binder den stærke og lægger hans hus øde. Guds rige ytrer sig i kampen med Satan. Dæmonuddrivelsen afspejler Guds magt i funktion. Gud udøver gennem Jesu virke sit kongeherrredømme. Gud sejrer. Med andre ord synes βασιλεία



## Jesus uddriver dæmoner, og dermed bliver det demonstreret, at Guds rige er kommet til dem



θεοῦ i denne tekst at betegne både Guds kongeherredømme og Guds rige.

### Guds rige – det fuldendte rige i frelsens tidsalder

I GT findes tanken om Gud som konge i tre forskellige sammenhænge:

(a) Gud blev konge ved skabelsen (Sl 93,1; jf. 74,12-17).

(b) Gud er konge over Israel, og det blev han, da han førte folket ud af Egypten (2 Mos 15,18; jf. Sl 114,1f). Gud Herren er konge over Israel og troner på Zion (Es 6,5; Sl 24,7ff; 99,1).

(c) Gud skal være den eskatologiske konge. I fremtiden skal Gud blive konge over folkene (Zak 14,17; Es 24,21f; 33,22; sml. Es 52,7-11).

Tanken er altså, at Gud er konge over skabelsen og over Israel, og at Gud er den eskatologiske konge. De to første af de nævnte momenter spiller ikke nogen central rolle i Jesu forkyndelse. Jesus udtaler ikke, at Gud er konge qua verdens skaber, og Jesus taler ikke om Gud som Israels konge. Derimod er talen om Guds rige hos Jesus orienteret ud fra den eskatologiske forestilling om Guds rige.

Det primære anliggende hos Jesus er, så vidt jeg kan se, ikke at sammenligne Gud med en konge og at fremstille Gud som konge, men Jesus omtaler i første række det fuldendte rige i frelsens tidsalder, et

rige der er en allerede-virkelighed og på samme tid en endnu-ikke-virkelighed. Det er slående, at Jesus med undtagelse af Matt 5,35 ikke omtaler Gud som βασιλεύς, som konge. Verbet βασιλεύειν benyttes i Jesu forkyndelse ikke om Gud som konge. Det er overraskende, når det så gennemgående er genitiven θεοῦ, der knyttes til βασιλεία. Fokus synes med andre ord ikke at være på Gud som konge, men snarere på nærværet af det fuldendte frelsesrige.

Lidt tilspidset kan man sige, at vægten i GT er lagt på מֶלֶךְ og מְלִיכָה, ikke på מְלִכָּה. Omvendt er vægten hos Jesus lagt på βασιλεία, ikke på βασιλεύειν og βασιλεύς.

Det betyder, at Jesu omtale af Guds rige på mange måder korresponderer med rabbinernes udsagn om den kommende verden. Ifølge Jesus går løfterne om den kommende verden nu i opfyldelse. Den kommende verden er nu ikke længere kun fremtid. Den er med Jesu virke blevet nutid.

Hvis det er en tolkning, som er på ret spor, indebærer det, at Jesu forkyndelse af *Guds rige* først og fremmest er at forstå som en proklamation af den endegyldige frelses-tilstand, den definitive fuldendelse. Tanken er ikke i første række, at Gud er konge, men den er, at frelsens rige nu er en tilstedeværende virkelighed.

### Guds rige – frelsens rige

Det er som sagt et vigtigt aspekt ved ἡ

βασιλεία τοῦ θεοῦ, at der er tale om et rige, og der drejer sig vel at mærke om frelsens rige. Det er selvsagt baggrunden for, at der er en nøje forbindelse mellem Guds rige og evangeliet i Jesu forkyndelse. Denne forbindelse kan der være, fordi ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ er frelsens rige.<sup>10</sup>

### Guds rige kan betegne frelsen

I Matt 19,14 hedder det: *men Jesus sagde: "Lad de små børn være; I må ikke hindre dem i at komme til mig, for Himmeriget hører sådanne til"* (jf. Mark 10,14; Luk 18,16). Jesus siger, at kvinderne skal lade de små børn komme til ham; det skal disciplene ikke hindre, for Himmeriget tilhører sådanne som børnene. Himmeriget er for dem, der er afhængige af andre<sup>11</sup>. Det er her tydeligt, at Jesus ikke blot er en profetisk forkynder af Guds rige, men han er den, der skænker et menneske frelsen, og det hedder, at det er ved at komme til Jesus, at et menneske besidder Guds rige. Det er med andre ord tydeligt, at βασιλεία dette sted er et rige, et område, det vil sige frelsen.

Tilsvarende siger Jesus ifølge Matt 19,23 (jf. Mark 10,23; Luk 18,24), at det er vanskeligt for en rig at komme ind i Himmeriget, ja, det er lettere for en kamel at komme igennem et nåleøje end for en rig at komme ind i Guds rige. Det er altså tydeligt, at βασιλεία er et rige, som man kan stå udenfor eller kan komme ind i. Der er ikke tvivl om, at *Guds rige* betegner frelsen. Disciplenes reaktion er jo: *Hvem kan så blive frelst?* Spørgsmålet om Guds rige er et spørgsmål om frelse.

Jeg vil også nævne Matt 21,31. Jesus siger her: *Sandelig siger jeg jer: Toldere og skøger skal gå ind i Guds rige før jer.* Også dette sted er βασιλεία at forstå som et område, som man kan komme ind i, og det er evident, at βασιλεία betegner frelsen. Det fremgår også af, at der tales om toldere

og syndere, der troede Johannes Døberen. Jesu pointe er, at der uden omvendelse ikke er nogen frelse.

### Guds rige ≈ Livet

Der er tekster, hvor ord om Guds rige fremstår som parallelbegreb til livet. Et eksempel på det findes i Mark 9,43-48: *v43 Og hvis din hånd bringer dig til fald, så hug den af; du er bedre tjent med at gå lemlæstet ind til livet end med begge hænder i behold at komme i Helvede. [...] v45 Og hvis din fod bringer dig til fald, så hug den af; du er bedre tjent med at gå halt ind til livet end med begge fødder i behold at kastes i Helvede, [...] v47 Og hvis dit øje bringer dig til fald, så riv det ud; du er bedre tjent med at gå ind i Guds rige med ét øje end med begge øjne i behold at kastes i Helvede.* Det er umiskendeligt, at det at gå ind til livet i denne tekst korresponderer med det at gå ind i Guds rige. I den forstand er der i en sådan tekst en broforbindelse til den johannæiske koncentration om ἡ ζωή, *livet*.<sup>12</sup> Med εἰσελθεῖν εἰς markeres det, at βασιλεία dette sted betegner et område, det vil sige frelsens område. Modsætningen beskrives som γέεννα, hvor der er en uudslukkelig ild.

### Guds rige / Guds vilje

Guds rige er efter min opfattelse først og fremmest at forstå som et område, et sted, hvor tilgivelsen og frelsen er til stede. Ikke enhver helbredelse og god gerning er en manifestation af Guds rige. Hvis ikke helbredelsen og den gode gerning sker inden for rammerne af syndernes forladelse, er der ikke tale om Guds rige. Da er helbredelsen og den gode gerning et udtryk for Guds vilje, Guds gode skabervilje. Gud lader det jo regne over både gode og onde (Matt 5,45). Guds gode vilje er, at ondskaben skal besejres, at sultne skal mættes, at mennesker skal have tag over hovedet, at retten skal

## **Er der en sammenhæng mellem på den ene side Jesus som person og på den anden side Jesu forkyndelse af Guds rige?**

ske fyldest, at mennesker skal beskyttes imod overgreb osv. Når disse ting sker, sætter Guds gode vilje sig igennem. Men dermed er der ikke nødvendigvis tale om Guds rige.

I Fadervor beder vi: *Komme dit Rige – ske din vilje*. De to bønner har ikke identisk indhold. Det er på den ene side en bøn om, at Guds gode *vilje* må ske overalt i skaberværket, at det onde må blive bekæmpet, uanset om frelsen er til stede eller ej. Og det er på den anden side en bøn om, at Guds rige må komme, det vil sige at frelsens rige må komme. Vi beder om noget forskelligt i de to bønner.

Efter min opfattelse er det vigtigt at sondre skarpt her. Men begreberne kan blive uklare, hvis βασιλεία θεοῦ entydigt bliver tolket som et udtryk for etableringen af *Guds kongeherrødmme*. Sagt på en anden måde: Guds vilje skete også før sendelsen af Messias, og Gud var vel også konge før Messias' fremtræden. Men pointen er, at Guds rige først bliver en fuldgyldig realitet med Jesu komme. Først da er Guds rige kommet til mennesker. βασιλεία er primært forstået som frelsens sted.

Det betyder ikke en benægtelse af, at Guds rige også er en dynamisk enhed. Guds rige er i første række at forstå som det område, hvor frelsen er til stede. Guds rige er frelsens område, det sted hvor frelsen findes. Men det er evident, at dette Guds

rige har en dynamisk karakter. Guds rige er ikke stillestående, så sandt Gud ikke er stillestående og stationær og stereotyp. Gud udøver sit kongeherrødmme, hvor Guds rige er til stede.

Dette kongeherrødmme ytrer sig igenem både sejr og nederlag. Til tider åbenbarer Guds kongeherrødmme sig under sin modsætning. Jesu egen person er et godt vidnesbyrd om dette. Jesu kongeherrødmme manifesterede sig i svaghed, i en ussel klædedragt, i en flok uvidende og tvivlrådige disciple, i omgivelsernes modsigelse og oprør og latterliggørelse. Men Jesu kongeherrødmme kom også til udtryk igennem helbredelser, naturundere, dødeopvækkelser osv.

Sådan erfarer troens menneske også i dag Guds kongeherrødmme. Sygdom og nederlag og fiasko afspejler ikke fravær af Guds kongeherrødmme, men sådan kan dette kongeherrødmme nu engang manifestere sig. Lykkeligvis lever et troens menneske ikke kun under korset, men det menneske kan også erfare Guds rige som en dynamisk og virkende kraft. Guds børn er ikke kun nederlagskristne, men de er også kristne på sejrens side.

Forstået på den måde er βασιλεία θεοῦ at forstå som Guds kongeherrødmme. Men pointen er nu, at Gud udøver dette kongeherrødmme inden for frelsens sfære. Uden for denne sfære er der ikke tale om Guds

rige eller Guds kongeherredømme. Lidt tilspidset: Uden for frelsens område findes βασιλεία θεοῦ ikke. Det indebærer ikke, at Gud her er fraværende, men det betyder, at Gud her sætter sin gode og barmhjertige skabervilje igennem.

Hvis jeg har ret i denne forståelse af Guds rige i synopsen, betyder det, at Guds vilje virker overalt, og at Guds rige er til stede, hvor evangeliet er forkyndt til omvendelse og tro. Det betyder, at et menneske kan være inden for eller uden for Guds rige. Men et menneske kan ikke være uden for Guds vilje. Et menneske kan ikke vælge sig fri af Guds vilje. Men et menneske kan vælge sig fri fra Guds rige.

Det er vigtigt at sondre mellem Guds rige og Guds vilje. Tilsvarende er det vigtigt at sondre mellem Guds rige og Guds kongeherredømme. Min pointe er, at det centrale indhold i betegnelsen ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ er følgende: (a) ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ er i første række at forstå som et rige, et område; (b) dette rige er frelsens rige.

### Jesu person og Jesu forkyndelse af Guds rige

Ifølge Paulus er evangeliet at forstå som et evangelium om Jesus Kristus (Rom 15,19; 1 Kor 9,12; 2 Kor 2,12; 9,13; 10,14; Gal 1,7; Fil 1,27; 1 Thess 3,2; 2 Thess 1,8), Guds Søn (Rom 1,9), et evangelium om Kristi herlighed (2 Kor 4,4). Evangeliet har kristologisk indhold hos Paulus.

I synopsen bestemmes evangeliets indhold snarere som evangeliet om Guds rige. Men hvorledes forholder de to bestemmelser af evangeliet sig til hinanden? Hvorledes er forholdet mellem Jesu forståelse af evangeliet og Paulus' forståelse af dette samme evangelium? Er der ensammenhæng mellem på den ene side Jesus som person og på den anden side Jesu forkyndelse af Guds rige?

### Jesus – den messianske forløser

Sådan som evangelierne fremstiller det, så Jesus sig selv som den messianske forløser. Der er i forskningen mange opfattelser om den sag. Jesus tolkes som en lærer, som en profet, en karismatisk vandreprædikant, en kyniker i opgør med de herskende sociale og politiske forhold etc. Pointen er i givet fald, at der efter Jesu død og opstandelse kom mere og mere fokus på Jesu person, og det endte i kirken med en decideret tilbedelse, da Jesus blev påkaldt som kyrios. Nogle af de kendte spidsformuleringer lyder: *Jesu forkyndte Guds riges komme, men det var kirken, der kom.* Eller: *Aus dem Verkündiger ist der Verkündigte geworden.* Jeg kan ikke her bevæge mig ind i dette emne, men vil tillægge evangelierne troværdighed, når de forudsætter, at Jesus så sig selv som den messianske forløser.

### Den messianske forløser – den messianske tid

Der løber to meget tydelige linier i de synoptiske evangelier: (a) Jesus fremtræder som den messianske forløser, og (b) Guds riges nærvær betyder, at den messianske tid er oprundet. Spørgsmålet er, om disse to linier løber selvstændigt i forhold til hinanden igennem evangelierne, eller om de flettet sammen i den evangeliske fortælling om Jesus.

Min pointe er, at de to linier i flere henseender er forbundet med hinanden. Ja, man kan gå så langt som til at sige, at vi hos synoptikerne finder en kristologisk bestemme af Guds rige, en kristologisk accentuering af begrebet Guds rige.

Hvis ikke Jesus har haft en messiansk selvbevidsthed, hvis Jesus alene har tolket sig selv som profet og lærer og forkynder, er det vanskeligt at finde en sammenhæng mellem hans person og hans forkyndelse. Men hvis Jesus har haft en messiansk selv-

bevidsthed, er det naturligt at spørge, om Jesu person er integreret i hans forkyndelse af Guds rige, og i bekræftende fald: Hvorledes indgår Jesu person i hans forkyndelse af Guds rige? Hvorledes er de to linier flettet sammen?

Jeg kan ikke her drøfte disse spørgsmål grundigt, men må nøjes med en kort bemærkning. Efter min opfattelse er den vigtigste tekst i denne sammenhæng at finde i Mark 10,14f: Jesus [...] sagde til dem: "Lad de små børn komme til mig, det må I ikke hindre dem i, for Guds rige hører sådanne til. Sandelig siger jeg jer: Den, der ikke modtager Guds rige ligesom et lille barn, kommer slet ikke ind i det." Jesus siger, at de små børn må komme til ham, for Guds rige tilhører sådanne som dem. Børnenes delagtighed i Guds rige er altså nøje forbundet med deres komme til Jesus. Er Jesus simpelthen Guds rige? Eller børnene finder hos Jesus den frelse, som er kommet nær med Guds rige. Under alle omstændigheder er der en umiskendelig sammenhæng mellem Jesu person og Jesu forkyndelse af Guds rige.

### Jesu som konge

Ordet βασιλεύς forekommer i synopsen 45 gange i 44 vers. Det bruges om forskellige kongeskikkelser. Men det er slående, at Jesus proklamerer Guds rige, men han omtaler ikke Gud som en konge. Hvor kongebegrebet indgår, er det Jesus, der benævnes som konge. Der er i synopsen kun én eneste undtagelse herfra, i Matt 5,35: *den store konges by*.

At Jesus omtales som konge, fremgår som bekendt også af andre kristologiske betegnelser i synopsen. (a) Jesus er ὁ Χριστός, den salvede, den salvede konge. Han er fredskongen (Zak 9,9f). (b) Jesus er Davids Søn. Han er opfyldelsen af løfterne i 2 Sam 7,12-16. (c) Jesus er ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου,

hvilket indbefatter tanken om Jesus som den salvede konge.

Det fremgår med andre ord, at vi i synopsen finder en hyppig omtale af Guds rige (βασιλεία), men ikke af Gud som konge (βασιλεύς), og det hedder heller ikke, at Gud skal regere som konge (βασιλεύειν). Tanken synes ikke at være, at Gud skal være konge. I hvert fald siges dette ikke eksplicit. Jesus kan tale om Guds rige, uden at det dermed siges, at Gud skal regere som konge.

Konklusionen er for synopsens vedkommende med andre ord: (1) βασιλεία er næsten udelukkende beskrevet som Guds rige; der tales sjældent om Jesu Rige, omend tanken findes. (2) βασιλεύς anvendes næsten udelukkende om Jesus som konge.

Hvorledes skal vi forklare dette ejendommelige forhold? Det må jo forventes, at når Jesus gentagne gange taler om Guds rige, er baggrunden den, at Gud er konge. Men sådan forholder det sig tilsyneladende ikke. På den anden side må det forventes, at når Jesus gennemgående beskrives som konge i synopsen, er forklaringen den, at Jesus er konge over sit rige. Men heller ikke den konsekvens drages.

Gud er tilsyneladende ikke konge over sit rige. Der tales hos synoptikerne om Guds rige, men ikke om Gud som konge. På den anden er Jesus tilsyneladende ikke konge over sit rige. Hos synoptikerne er der tale om Jesus som konge, men stort set ikke om Jesu rige.

Det er et paradoks. Måske er pointen, at Jesus skal være konge i Guds rige. I givet fald er Guds rige at forstå som frelsens område, hvor Jesus udøver sit kongeheredømme (eller Guds kongeheredømme). Jesus er konge i frelsens rige. Uanset hvorledes dette skal forstås, er det klart, at vi her har at gøre med et vigtigt eksempel på sammenhængen mellem Jesu person og hans forkyndelse af Guds rige. Tanken er,

at Jesus bringer dette rige, og at Jesus er konge i dette rige.

Hvis vi bevæger over i de paulinske breve, kan vi få det nævnte forhold illustreret, nemlig i Paulus' udlægning af Sl 110,1 i 1 Kor 15,24-28. I Sl 110,1 hedder det: *Herren sagde til min herre: "Sæt dig ved min højre hånd, indtil jeg får lagt dine fjender som en skammel for dine fødder!"* Der skelnes i denne tekst tydeligt mellem *Herren* og *min Herre*, mellem יהוה og אֲדֹנָי. Denne sondring udlægges i 1 Kor 15,24-28 som en sondring mellem Kristus som konge og Gud som konge. Det hedder hos Paulus: v24 Derefter kommer enden, når han har tilintetgjort al magt og myndighed og kraft og overgiver Riget til Gud Fader. v25 For Kristus skal være konge, indtil Gud får lagt alle fjender under hans fødder; [...] v28 Og når så alt er underlagt ham, skal også Sønnen selv underlægge sig under ham, som har lagt alt under ham, for at Gud kan være alt i alle. Hvis jeg har forstået synopsisen ret, er det en tilsvarende sondring, der danner baggrund for Jesus ord om ham selv som konge i Guds rige. Det bliver dermed betonet, at Gud har indsat Jesus som konge over sit rige.

## NOTER

- 1 *Fra nu af skal jeg ikke drikke af vintræets frugt, før den dag jeg drikker den som ny vin sammen med jer i min faders Rige* (Matt 26,29; Mark 14,25; Luk 22,16.18; jf. Luk 22,29f). Desuden i beskrivelsen af Josef af Arimatæa, om hvem det hedder, at han ventede Guds rige (Mark 15,43; Luk 23,51) og i gengivelsen af røverens ord: *Jesus, husk mig, når du kommer i dit Rige* (Luk 23,42).
- 2 Med variationer er forekomsterne hos Paulus: Rom 14,17; 1 Kor 4,20; 6,9f; 15,50; Gal 5,21; Ef 5,5; Kol 1,13; 4,11; 1 Thess 2,12; 2 Thess 1,5; 2 Tim. 4,1.18. I ApG forekommer βασιλεία θεοῦ enkelte steder i Paulus' mund (ApG 14,22; 20,25.31) eller i ApG's beskrivelse af Paulus (ApG 19,8; 28,23). Øvrige belæg i ApG: 1,3.6; 8,12. Interessant er skildringen af Paulus'

## Konklusion

Der er forbavsende ringe omtale i Jesu forkyndelse af Gud som konge. Det er bestemt ikke et centralt tema, at Gud skal regere etc. Hvis det primære indhold af βασιλεία θεοῦ er tanken om Guds kongeherreedomme, måtte det forventes, at det gentagne gange blev proklameret, at Gud er konge, eller at Gud er blevet konge. Men det sker ikke, eller i hvert fald i yderst begrænset omfang sammenlignet med de mange udsagn om βασιλεία θεοῦ.

Forklaringen er for mig at se, at fokus i βασιλεία θεοῦ primært er rettet ind på frelsen, på frelsens virkelighed. Dette indebærer ikke en tilsidesættelse af tanken om Guds rige som en dynamisk kraft. Det bliver gentagne gange fremhævet, at Guds rige manifesterer sig i kraft, at Guds rige også er at forstå som Guds dynamiske herredømme. Guds rige er en dynamisk virkelighed. Den tanke indgår, men det rækker ikke ved, at Guds rige først og fremmest betegner frelsens virkelighed. At Guds rige er kommet nær, betyder for mig at se i første række, at syndernes forladelse er komme nær.

- forkyndelse i Rom, idet det i både 28,25 og 28,31 betones, at Paulus vidnede om Guds rige og søgte at overbevise jøderne om Jesus. Det hedder med andre ord, at der var sammenhæng mellem forkyndelsen af Guds rige og forkyndelsen af Jesus.
- 3 Lige så forbløffende er det, at begrebet Guds rige er fraværende i LXX, bortset fra nogle enkelte passager i apokryferne (Visd 10,10; PsSal 17,3).
- 4 Det samme gælder Menneskesønstitlen. Den er hyppig hos Jesus, men ellers ikke i NT.
- 5 Jeg tager her ikke stilling til, om *Himmeriget* eller *Guds rige* er den oprindelige formulering i Jesu mund.
- 6 Den samme pointe findes i Mark 1,15: *Tiden er inde, Guds rige er kommet nær; omvendt jer*



og tro på evangeliet (πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ). Tilsvarende hos Lukas (Luk 4,18f).

- 7 Matt 5,20; 7,21; 18,3; 19,23f; 21,31; Mark 9,47; 10,23-25; Luk 18,17.24f; 23,42 (desuden i Joh 3,5).
- 8 Matt 8,11; 11,11; 13,43; 16,28; 18,1.4; 20,21; 26,29; Mark 14,25; Luk 7,28; 13,28f; 14,15; 22,16.30.
- 9 Følgende kan nævnes: modsætningen til Guds rige (Matt 8,11 / Luk 13,29 + Matt 25,34), parallelt med by / hus (Matt 12,25 / Mark 3,24 / Luk 11,17), sædekornet (Matt 13,19), en skat / perle / vod (Matt 13,44.45.47), discipel for βασιλεία (Matt 13,52), Rigets nøgler (Matt 16,19), at være stor / størst (Matt 18,1.3.4),

betegner frelsen (Matt 19,14 par.; 19,23f (!); 21,31 (!); 21,43), sammenlignes med et bryllup (Matt 22,2 / Luk 14,15). at udelukke andre fra riget (Matt 23,13), at være tæt på / langt fra Guds rige (Mark 12,34).

- 10 Det skal bemærkes, at udtrykket *frelsens rige* ikke forekommer i synopsen.
- 11 Pointen ikke, at *Himmeriget er deres*, som det siges i DO92, men tanken er, at *Himmeriget hører sådanne til*, som det hedder i DO48.
- 12 Himmeriget / Guds rige med analogi til om-tale af livet / det evige liv hos Johannes (ζωή: Joh 1,4; 3,15f.36; 4,14.36; 5,24.26.29.39f; 6,27.33.35.40.47f.51.53f.63.68; 8,12; 10,10.28; 11,25; 12,25.50; 14,6; 17,2f; 20,31; ζῶω: Joh 4,10f.50f.53; 5,25; 6,51.57f; 7,38; 11,25f; 14,19).

## FORFATTEROPLYSNING

Peter V. Legarth  
Menighedsfakultetet  
Katrinebjergvej 75  
8200 Aarhus N  
pvl@teologi.dk  
+45 73 56 12 50

# HAVDE LUTHER EN TEOLOGI OM GUDS RIGE?



**Professor, theol. dr. Asger Chr. Højlund**

**RESUMÉ:** I denne artikel påvises det, at vægtlægningen i Luthers tale om Guds rige ligger på dets præsentiske virkelighed. Baggrunden er blandt andet Luthers meget konkrete forståelse af Djævelens magt som et rige, som Kristus ved sin død og opstandelse har vundet os fra. Luther er, med andre og mere moderne ord, en repræsentant for troen på den kommende æons indbrud i den gamle – og livet ud af denne virkelighed. I denne sammenhæng er der hos Luther en stærk betoning af troen som det afgørende omdrejningspunkt for, at synden og Djævelen har mistet sin magt. Dette leder til en (kort) diskussion af, om Guds rige da alene er en åndelig (i betydningen: usynlig) virkelighed, sådan som visse udlægninger af Luthers kirkesyn og to-regimentelære lægger op til, eller om Luther også giver plads til den betoning af Guds riges synlige fremvækst i verden i form af menigheder, som ligger bag den rolle, termen Guds rige er kommet til at spille i dag.

## Introduktion

Spørger vi det store teologiske leksikon *Theologische Realenzyklopädie* (TRE) til råds, kan man svare ret hurtigt på overskriftens spørgsmål. Og svaret er: Nej. Luther havde ikke en teologi om Guds rige. Eller som det lidt mere præcist hedder i indledningen af afsnittet om Luther i artiklen *Herrshaft Gottes/Reich Gottes*: “Guds rige er ikke et centralt begreb i luthersk teologi” (TRE, 221).

Går man indholdsoversigterne i de gængse fremstillinger af Luthers teologi

efter bekræftes det (som fx Althaus 1962, Bayer 2004 og Wisløff 1983; se også Grane 1983, Lohse 1983, Leppin 2006 og mange flere). Man finder ingen kapitler eller underafsnit med denne overskrift, sådan som man finder kapitler om Kristus, forsoningen, tro og retfærdiggørelse, helliggørelse, gerninger, kirke, sakramenter og så videre.

Det indebærer selvfølgelig ikke, at forfatteren til den pågældende artikel vil sige, at Luther ikke skulle kende til begrebet “Guds rige” eller have noget at sige om det. Som forfatteren (Rudolf Mau) ganske rig-

tigt gør opmærksom på, er Luther jo eksegget af profession. Og det betyder, at der helt naturligt dukker behandlinger af Guds rige op, hvor en bibelsk tekst giver anledning til det.

Lad os så tage vort udgangspunkt der og se, hvad Luther har at sige om dette begreb i den slags sammenhænge. En af de kendteste og mest omfattende behandlinger af Guds rige (artiklen i TRE henviser også til den) finder vi i udlægningen af Fadervors anden bøn "Komme dit rige" i Luthers Store Katekismus.

### "Komme dit rige" i Fadervor

Efter nogle indledende ord, hvor Luther betoner sammenhængen mellem den første bøn "helliget blive dit navn" og bønningen om rigets komme, hedder det: "Men som Guds navn i sig selv er helligt, og vi alligevel beder om, at det må være helligt hos os, sådan kommer også hans rige af sig selv uden vor bøn. Alligevel beder vi om, at det skal komme til os, dvs. at det må være iblandt os og hos os, så vi også er en del af dem, blandt hvem hans navn bliver helliget og hans rige virker" (Luther 1996, 129).

Lige som i udlægningen af de andre bønner begynder Luther med den påfaldende understregning af, at det ikke er vor bøn, der sætter tingene i kraft. Lige så vel som Guds navn er helligt i sig selv, uafhængigt af vor bøn om det, og hans vilje sker, uanset om vi beder om det eller ej, sådan kommer Guds rige, uanset om vi beder eller ej.

Denne indledning kan virke mærkelig, for er der så nogen grund til at bede? Er bønningen så andet end en slags mentalhygiejne?<sup>1</sup> Men sådan ser Luther ikke på bøn. Bøn er i høj grad med til at udvirke noget.<sup>2</sup> Nej, indledningen skal snarere ses i forlængelse af Luthers forståelse af Gud som en Gud, der handler mod os "af lutter faderlig og guddommelig godhed og barmhjertighed *uden*

*nogen fortjeneste og værdighed hos mig*", for nu at bruge ordene fra forklaringen til 1. trosartikel i Luthers Lille Katekismus. Bønningen må ikke få os til at tænke på Gud som en påholdende Gud, der først giver, når vi beder. Det er derfor, at vi får understregningen af, at Gud er den, der allerede gør sin gerning. I den forstand kan man godt kalde bøn mentalhygiejne, en evangelisk mentalhygiejne, vel at mærke. Bønningen er med til at minde os om, hvem Gud er.

Dermed er det ikke rigets komme som sådan, vi beder om i bønningen. Det, vi beder om, er, at Guds rige må "må være iblandt os og hos os", og at vi må være "en del af dem, blandt hvem [...] hans rige virker." Det er en bøn om, at vi selv må være en del af Guds gerning, at riget må komme *til os*. Men det vil så også sige: Luther forstår Guds rige som en *nutidig virkelighed*. Ikke sådan at forstå, at Luther ikke har syn for, at det også handler om en fremtidig virkelighed, Guds riges synlige frembrud i de sidste tider, den endelige virkeliggørelse af Guds rige ved Kristi synlige komme – den forståelse som åbenbart har været fremherskende i den tidlige oldkirke, hos folk som Irenæus og Tertullian (TRE, 219), og som vel går tilbage til de apokalyptiske forventninger, der også kendetegner apostlene, ja Jesus selv. Luther havde en stærk endetidsforventning. Han var i høj grad apokalyptiker.<sup>3</sup> Den side af sagen har Luther også med i udlægningen her: "At 'Gud kommer til os', sker nemlig på to måder, dels i tiden ved ordet og troen, dels i evigheden ved åbenbarelsen. Vi beder nu om begge dele" (Luther 1996, 130).

Men det er ikke desto mindre helt tydeligt rigets komme her i tiden, Luther fokuserer på, sådan som allerede Augustin havde gjort – ikke mindst i værket *Guds stad*, med talen om Guds rige som noget, der allerede her i tiden skrider frem i kamp mod

verdensriget (TRE, 220; anderledes Peters 1992, 79).

Det er det ene bemærkelsesværdige ved Luthers tale om Guds rige i udlægningen af denne bøn, Guds riges nutidighed. Det andet er forståelsen af, hvad der ligger i Guds riges komme her i tiden: "Hvad betyder nu Guds rige? Svar: Intet andet, end [...] at Gud har sendt sin Søn Kristus, vor *Herre*, til verden for at forløse og befri os fra Djævelens magt og føre os til sig og som retfærdighedens, livets og salighedens konge herske over os mod synd, død og ond samvittighed; i den hensigt har han givet os sin Helligånd, som gav os dette ved sit hellige ord og oplyste og styrkede os i troen ved sin kraft. Derfor beder vi nu her for det første, at dette må ske hos os med kraft, og at Guds navn må blive således prist ved hans hellige ord og et kristeligt liv, at vi, som har taget imod det, må blive og dagligt vokse i det, og at det hos andre folk må vinde bifald og tilslutning. Vi beder om, at det må gå vældigt igennem verden [...] så at vi alle til evig tid må være i hans kongerige, som nu er begyndt" (Luther 1996, 129-130).

I dette citat finder vi en række af de træk, som går igen i det meste af, hvad Luther siger om Guds rige:

1. Den dualistiske baggrund - talen om, at vi uden Kristi gerning befinder os i Djævelens rige.
2. Jesu komme og *hans* gerning som stedet for Guds riges indbrud i denne verden.
3. *Forløsningen* i Kristus som omdrejningspunktet for det hele.
4. Forståelsen af denne forløsning ikke "bare" som en fortidig, objektiv størrelse, men som noget, der sætter sig igennem i vore liv.<sup>4</sup>
5. Derfor den fremhævede tale om Helligånden – ifølge Albrecht Peters er anden bøn i Fadervor ikke mindst en bøn om Åndens gerning.<sup>5</sup>
6. Og derfor fokuset på gudsrigets præsentiske virkelighed.
7. Talen om dette som noget, der også udfolder sig i verden, idet nye kommer til tro – altså i mission.
8. Endda som noget voksende – både i verden og i vore liv.

Det er jo i grunden vigtige ting. Men hvor betydningsfuldt er det, hvis Guds rige ikke er nogen særlig central del af Luthers teologi? Spørgsmålet er, om det er helt dækkende at sige det – om ikke Guds rige spiller en meget mere fremtrædende rolle i Luthers teologi, end man i første omgang tænker, selv om det ikke optræder som et selvstændigt tema.

### En betydningsfuld term

Et klart tegn på, at det spiller en sådan fremtrædende rolle, finder vi efter min opfattelse i katekismens udlægning af 2. Trosartikel.<sup>6</sup> Lad os denne gang se på forklaringen i hans *Lille Katekismus*: "Det vil sige: Jeg tror, at Jesus Kristus, sand Gud, født af Faderen i evighed, og tillige sandt menneske, født af Jomfru Maria, *er min Herre*, som har genløst mig fortabte og for-dømte menneske, erhvervet og vundet mig fra alle synder, fra døden og fra Djævelens magt, ikke med guld eller sølv, men med sit hellige og dyrebare blod og med sin uskyldige lidelse og død, *for at jeg skal være hans egen* og i hans rige leve under ham og tjene ham i evig retfærdighed, uskyldighed og salighed, ligesom han er opstanden fra de døde, lever og regerer i evighed. Det er vist og sandt." Baggrunden for de fremhævelser, jeg har foretaget, skulle gerne fremgå af det følgende.

Her står vi virkelig ikke ved et sidetema, men ved hovedtemaet i Luthers teologi. Som Luther siger det i sin egenhændige<sup>7</sup> indledning til Store Galaterbrevskommen-

tar (dette hovedskrift, når det drejer sig om Luthers centraltema, retfærdiggørelsen): "For i mit hjerte hersker denne ene artikel, nemlig troen på Kristus, fra hvem, ved hvem og til hvem alle mine teologiske overvejelser strømmer frem og tilbage dag og nat" (Luther 1981, 17). I fortsættelsen omtaler Luther det som "læren om retfærdiggørelsen". "Troen på Kristus" og "læren om retfærdiggørelsen" står altså for det samme.

Og hvordan udlægger Luther da dette hovedtema, "troen på Kristus" eller "læren om retfærdiggørelsen", her i katekismen? Ikke med ét ord nævner han ordet retfærdiggørelse. Det er åbenbart ikke nødvendigt, når det drejer sig om undervisningen af den almindelige mand og kvinde. Nej, det, som almindelige mennesker skal have fat i, er, at Jesus Kristus er deres *Herre*. Det er det ord, der samler alt (sml. Peters 1991, 93-96, 98-101, 111-115 og 123-127).

Men her er det vigtigt at se, hvad ordet "Herre" dækker over. Artiklen handler jo i Luthers udlægning helt tydeligt om Kristi forløsergerning, at Kristus har *vundet* os. Dermed er det, som ordet "Herre" signalerer, at vi ikke længere tilhører Djævelen i hans rige, men Kristus i hans rige. Det er dette *tilhørsforhold*, ordet Herre signalerer - jf. forklaringens afslutning: "*for at jeg skal være hans egen og i hans rige leve under ham og tjene ham i evig retfærdighed, uskyldighed og salighed.*" Det er ikke bare hos Paulus, vi skal være særlig opmærksomme, når det kommer et "for at". Også hos Luther signalerer det, hvad der er målet og meningen med det hele.

Når Luther her taler om at tjene Kristus "i evig retfærdighed, uskyldighed og salighed", kunne det måske forlede nogen til at tænke, at dette handlede om den kommende fuldendelse. Men det, tror jeg, er en fejltolkning. Det drejer sig om den virkelig-

hed, Kristus *har* løskøbt os til og sat os ind i. I kraft af den pris, der er betalt, og vort tilhørsforhold til ham kan der virkelig tales om en *evig* retfærdighed, uskyldighed og salighed - på trods af den synd, der fortsat klæber ved os. Det er sådan, 2. trosartikel ifølge Luther vil lære os at se på os selv - som dem, der nu i hans rige tjener ham i evig retfærdighed, uskyldighed og salighed. *Det* er retfærdiggørelse.

Med denne forklaring bliver det uægtelig sværere at hævde, at termen Guds rige repræsenterer et underordnet tema i Luthers teologi.<sup>8</sup> Også her ser vi betoningen af dets nutidige virkelighed. Luthers forståelse af Guds rige er gennemsyret af evangeliernes "allerede", med centrum i Jesu død og opstandelse. Med et andet vokabular end Luthers kunne man sige, at Luthers teologi er gennemsyret af den nye æons indbrud midt i den gamle.

### Overvindelsen af syndens og Djævelens rige

Der er en passage i Luthers skrift *Mod Latomus*, som både bekræfter dette og kan tjene som en yderligere uddybelse af det. Luthers skrift mod Latomus handler jo hele vejen igennem om synd og retfærdighed, altså de helt centrale temaer i Luthers teologi. Ifølge *Latomus* er der, efter at nåden er indgydt i den kristne, ingen egentlig synd tilbage i den kristne, kun svaghed. Ifølge *Luther* er der synd - virkelig synd. Det er det, Luther bruger det meste af skriftet til at begrunde.

Men det betyder ikke, at der ifølge Luther ikke er sket noget med denne synd. Det er her, vi har hans vigtige udredning af begreberne *nåden og gaven*, *gratia* og *donum*, som vi ikke har tid til at gå ind på her (se Luther 1995, 152-172).<sup>9</sup> Det, jeg til gengæld vil pege på, er et af de billeder, han bruger som optakt til sin tale om nåden og gaven,

nemlig billedet af Jesus som en konge, der har tilintetgjort syndens magt.

Lige forud for det kommer Luther med en beskrivelse af syndens magt som et *herredømme i hjertet*, et herredømme, der gør, at vi – ligesom Kain efter mordet på Abel – ikke mere er i stand til at se Gud i øjnene, men bøjer hovedet og “styres lige mod helvede” (Luther 1995, 117). Men så hedder det: “Men da Guds rige kom, blev dette rige splittet, verdens fyrste blev kastet ud, slangens hoved blev knust helt ned til bærmener og enkelte rester, som det så skulle være vores opgave at udrydde. Således blev ganske vist alle kongerne dræbt ved Israels sønners indtog i Kanaans land og deres magt knust. Men der blev dog en rest af jebussitter, kanaanæere og amoritter tilbage [...] - efter natur og herkomst en del af de folk, der var tilintetgjort, men dog underkastet tribut og gjort til trælle. Således har vi, efter at vi ved dåbens nåde er kaldet ind i troens rige, fået syndens rige i vor magt. Alle dets kræfter er brudt. I vores lemmer er der blot nogle rester tilbage. Dem skal vi selv udrydde. Men det vil ske, når vor David har sat sig på kongesædet, efter at han har befæstet sit rige” (Luther 1995, 117). Igen bruger Luther termen Guds rige i sin beskrivelse af dette. Og igen har vi den dualistiske baggrund. At være kristen er at være revet ud af ét rige og sat over i et andet.

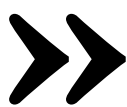
Lad mig bare endnu engang understrege dette med det dualistiske: For Luther er Djævelens virkelighed meget mere levende og konkret, end den er for de fleste i dag.<sup>10</sup> Myster man denne baggrund, og bliver det hele *alene* et spørgsmål om forholdet til Gud (hvad det i høj grad *også* er), er der ting i hans teologi, vi ikke får fat i. Blandt andet at det at tro og høre til i Kristi kirke er det samme som at tilhøre et rige, og her at være placeret midt i en kamp, som raser i denne verden, en kamp hvor det også

drejer sig om at *leve* Guds riges virkelighed ud, og hvor vi ikke kan klare os alene, men er afhængig af al den hjælp, vi kan få, fra andre kristne<sup>11</sup> og ikke mindst fra Kristus og hans Ånd.

Her bliver vi så mindet om en anden vigtig ting i Luthers forståelse af dette, nemlig at synden stadig er der. Den kamp, vi står i, er ikke bare mod kræfter og magter uden for os, men mod kræfter og magter inden i os – det er jo det, der er Latomusskriftets centraltema.

Men alligevel er det helt afgørende for Luther at få sagt, at denne synd i os ved dåben har fået en helt ny status, nemlig den status, som de overvundne folkeslag havde ved Israels indtog i det forjættede land: De er kun kraftesløse rester. Bestemt ikke, fordi de ikke er noget, og den kristne ikke mærker noget til dem – det er det, Rom 7 ifølge Luther modsiger med så stor kraft: Luther 1995, fx 184-185. Men fordi vi hører sammen med ham, som har besejret dem.

Og hemmeligheden i det er *troen* (det som Luther i det følgende betegner som *gaven*, *donum*). Hvor troen ikke er, får synden igen magt i os. Dvs. den oplår “sit sæde i hjertet” (Luther 1995, 117). Frimodigheden og glæden forsvinder. Gud står for os som en anklager og dommer. Man drives længere og længere væk fra Gud, sådan som det netop er Djævelens egentlige mål med os mennesker. Og så er synden virkelig farlig. Men tror vi – eller rettere (for det er vi ikke i stand til, det er Åndens gerning og gave): Der hvor troen på Kristus ved evangeliet får herredømme i hjertet, der mister synden sin virkelige magt, magten i hjertet. Og der tjener vi ham i hans rige i sand frimodighed (Luther 1995, 122-123).<sup>12</sup> Kristi herredømme, hans død og opstandelse, hans nærvær og hjælp, og *troen*, Åndens gave – det er omdrejningspunktet for Guds riges gennemslag og vækst i denne verden.



## For Luther er Djævelens virkelighed meget mere levende og konkret, end den er for de fleste i dag



### Et rent åndeligt rige?

Med den afgørende betydning, troen og Ånden har her, er det klart, at Guds riges virkelighed her i verden er en åndelig virkelighed. Det er jo troen og Ånden, der er de afgørende fortegn for den. Det er troen, der gør hele forskellen. Det er netop et *troens* rige. Men spørgsmålet er, om det dermed står i fare for at blive en *rent* åndelig virkelighed, dvs. noget, der ikke får noget konkret udslag i denne verden, men alene har med hjertet at gøre.

I luthersk teologi er der helt klare tendenser i den retning. Vi finder det ikke mindst i den lutherske teologi, der vokser frem i kølvandet af den dialektiske teologi (herhjemme ikke mindst repræsenteret af Regin Prenter). Og endnu mere finder vi det i videreudviklingen af denne teologi i eksistensteologien, den teologi der herhjemme er (eller måske rettere: tidligere var) repræsenteret af Tidehverv (fx Leif Grane).

Det er en teologi, hvor man stærkt betoner Guds anderledeshed. I den sentimentale fromhed, som man mente, at både liberalteologien og dele af vækkelsesbevægelserne var præget af, var kristendom blevet til noget yderst menneskeligt noget: Nogle bestemte følelser eller værdier eller gerninger. Det var også dybest set det, Guds rige (som både liberalteologer og vækkelsesfolk talte meget om) bestod i. Gud blev overbygningen på noget rent menneskeligt.

I opgøret med dette blev Luther for mange en vigtig inspirationskilde. Luthers opgør med den skolastiske teologi og *dens* sammenblanding af filosofi og tro, af menneskeligt og guddommeligt, blev set på som en parallel til disse teologers opgør med både vækkelses- og liberalteologi.

Gud er anderledes, og det gælder også hans rige.<sup>13</sup> I mødet med ham slås alt vort eget til jorden. Ham kan vi kun nærme os som de nøgne, alene henvist til hans ord. Over for Gud står vi som de modtagende. Her er der kun plads til tro; her må alle vore handlinger og gerninger holdes ude. Det er dette, *evangeliet* handler om.

Det betyder ikke, at der ikke også er gerninger at gøre. Det er blot ikke gerninger eller aktiviteter, der skiller os ud som kristne, men gerninger vi gør, fordi det nu engang kræves af os i kald og stand: I ægteskabet, i forhold til forældre eller til børn, i arbejdslivet og i samfundet (sml. CA 6). I vore gerninger går vi så at sige i et med alle mennesker, her er der ingen forskel.<sup>14</sup>

Noget af det, man begrunder dette med, er Luthers tale om de to regimenter. Lad os til sidst prøve at sige bare lidt om det. Helt irrelevant i forhold til spørgsmålet, om Luther har en teologi om Guds rige, er det jo ikke, i og med at Luther jo også kan tale om de to regimenter som to riger. Så egentlig fortjente dette spørgsmål mere plads, end vi kan give det her.

## De to regimenter

Det, man peger på, er, at Luther taler så positivt om det verdslige regimente, som han gør. Det er ikke en andenrangs-ordning som hos katolikkerne, underlagt og legitimeret af kirken. Og endnu mindre er det en dømonisk ordning som hos sværmerne (Kinder 1969). Midt i sin foreløbighed og begrænsning – det har kun med det ydre liv at gøre – er det Guds gode gerning, en del af hans skabergerning, efter at synden er kommet ind i verden. Det er her, livet, sådan som det leves i syndens verden, udfoldes og bevares. Det er dette liv, den kristne er kaldet til at gå ind i og tjene i – vi er ikke kaldet til at svinge os op til noget andet og finere, sådan som munkene mente, de gjorde.

Kirkens eller det *åndelige regimentes* rolle har med hjertet og med gudsforholdet at gøre. Det er igennem dets virke, at troen skal fødes og mennesker blive frelst ind i det evige rige. Og det sætter selvfølgelig også frugt i forhold til næsten. Men udfoldelsen af denne frugt skal ske inden for det verdslige regimente, inden for de rammer og ordninger, som Gud som skaber har sat for livet i denne verden.

Kirkens inderste virkelighed er derfor usynlig. Den eneste synlighed, kirken kan have her i verden, er forkyndelsen og nådemidlerne. Al anden synlighed – for eksempel i form af kirken som et tjenende fællesskab, der søger at leve Guds rige ud i denne verden – står i fare for at bytte om på Gud og mennesker og gøre menneskelige gerninger til centrum i Guds rige, den plads som alene tilkommer Kristus selv og hans retfærdighed.<sup>15</sup>

Det er klart, at vi med denne forståelse er rigtig langt fra en hel del af det, der siges af dem, der i dag taler stærkt og varmt om Guds rige: Forståelsen af kirken som en tjener for og et nedslag af Guds riges fremvækst i denne verden, forståelsen af kirken

som et alternativt samfund, evt. også et samfund i opposition til staten. Denne forståelse er da også ofte forbundet med en udtalt kritik af Luthers to-regimentelære. Og det er ikke, fordi jeg absolut vil have Luther og vore dages fortalere for Guds rige som en central term til at sige det samme. Der er helt klart forskelle. Den tale om Guds rige, som jeg her sigter til, har uden tvivl en stærkere betoning af dette riges synlighed end Luther. Og Luther på sin side har uden tvivl en stærkere betoning af dette riges usynlige virkelighed, med Kristi overvindelse af Satan og hans anklager og troens enhed med ham og hans nåde som omdrejningspunkt. Fra luthersk hold vil der derfor på dette punkt være en kritisk årvågenhed i forhold til den nye tale om Guds rige. I hvor høj grad fastholdes denne åndelige basis for alt, hvad der har med Guds rige at gøre?

Uden at jeg i øvrigt i denne sammenhæng er i stand til at gå ind i den omfattende diskussion af Luthers to-regimentelære,<sup>16</sup> vil jeg alligevel tillade mig at hævde, at denne lære ikke kan betyde, at kirken reduceres til den rene og skære usynlighed. Det har jeg prøvet at sige noget om andre steder (senest: Højlund 2011). Dertil taler Luther alt for konkret om kirken som et folk, om troen og helliggørelsen som dette folks hellighed og om kirken som et tjenende fællesskab, hvor spillereglerne ikke er det verdslige samfunds begrænsede ydre regler og ordninger, men den selvhengivende indbyrdes kærlighed (fx Luther 1980 og 1992. Endvidere Mülhaupt 1969). Hvis kirken alene var denne usynlige størrelse, med det verdslige regimente som eneste ramme for livet i verden, hvordan kunne Luther da udtrykke sig, som han gør det i sin forklaring til den anden bøn i Fadervor: "Derfor beder vi nu her for det første, at dette må ske hos os med kraft, og at Guds navn må blive således prist ved hans hellige ord og et



kristeligt liv, at vi, som har taget imod det, må blive og dagligt vokse i det, og at det hos andre folk må vinde bifald og tilslutning. Vi beder om, at det må gå vældigt igennem verden [...] så at vi alle til evig tid må være i hans kongerige, som nu er begyndt” (Luther 1996: 129-130)

Her tales der dog om, hvordan Guds navn bliver prist, også ved det liv, der leves, og at det må vokse og gå vældigt frem i verden. Det er svært at forbinde med tanken om, at riget kun er synligt i ordets forkyndelse og sakramenternes forvaltning, og at de kristen i øvrigt går i ét med livet under det verdslige regiments ordninger.

Denne synlige fremvækst er ikke lig

med denne verdens forvandling – det står synden, både den der er i de kristne og den der er i verden, som en vedvarende hindring for. Men der er næppe nogen tvivl om, at man også i luthersk regi kan tale om denne synlighed som en del af den virkelighed, hvorved Kristus træder frem i verden.

Med det fokus, der på det seneste er kommet på Guds riges synlige virkelighed, kunne der være grund til at gå en hel del dybere ind på forholdet mellem dette og Luthers forståelse af kirkenes åndelige virkelighed. Men med de tidsmæssige rammer, der var sat for de foredrag, som denne artikel er et resultat af, må det vente til en anden sammenhæng.

## NOTER

- 1 Sådan kan man betegne Emanuel Kants, Friederich Schleiermachers og Albrecht Ritschls forståelse af bøn. Ifølge Albrecht Peters' gennemgang af Luthers udlægning af Fadervor i katekismernerne (1992 s. 131-132) er bønnen for disse at forstå som “ein demütig-dankbares Sich-Einschwingen in ein allwaltendes Geschick, welches nach ehernen Naturgesetzen den Kosmos durchwalten.”
- 2 Luther kan sige stærk ting om, hvor meget bøn udvirker, se blot den lange indledning til gennemgangen af Fadervor i hans *Store Katekismus*, med en stærk betoning af de løfter, der er knyttet til bønnerne, og hvilke forventninger vi derfor må have til den (Luther 1996: fx 124), underbygget af hans egen erfaring: “Hvordan tror du ellers hidtil så store ting var blevet udrettet, idet vore fjenders planer, foretagender, mord og oprør er blevet forhindret” (126).
- 3 Også understreget af Grane 1983, 180ff. En af dem, der har været med til at understrege dette – for mange moderne mennesker fremmede – billede af Luther, er den kendte Luthersforsker, Heiko A. Oberman, se Oberman 1982, fx 20-21.
- 4 Stærk fremhævet i Regin Prenters gennemgang af Luthers forsoningslære (Prenter 1955, 415-418).
- 5 “hier interpretiert er das Gottesreich ausschliesslich vom dritten Artikel her” (Peters 1992, 76).
- 6 Fremhævelsen af ordet “Herre” i citatet ovenfor (en fremhævelse, som er Luthers egen) må efter al sandsynlighed forstås som en allusion til udlægningen af 2. trosartikel, hvor det netop er ordet Herre, der er omdrejningspunktet for udlægningen, se videre i nærværende artikel.
- 7 Resten af forelæsningsnoterne er jo blevet til på grundlag af medarbejderes forelæsningsnoter.
- 8 Den samme konklusion når Gottfried Forck til (også under henvisning til Luthers udlægning af 2. artikel i trosbekendelsen, Forck 1969, 427). Erwin Mühlhaupt gør i sin læseværdige artikel (Mühlhaupt 1969) en del ud af at skelne mellem termen *Kristi rige* (som noget der fortrinsvis går på Kristi herredømme her i tiden, med Kristi menneskelighed som fortegn, og derfor et rige, der er skjult under svaghed etc.) og *Guds rige* (som en betegnelse, der fortrinsvis går på riget, som det fremtræder i magt og herlighed ved tidernes ende). Det kan meget vel vise sig at være en god pointe, men spørgsmålet er, om denne sprogbrug er så klart og bevidst gennemført, at man konsekvent må holde de to betegnelser ude fra hinanden. Det har jeg valgt ikke at gøre i denne artikel.
- 9 Til en analyse af dette, se Højlund 1992, 34-86. Se også indledningen til den danske oversættelse i Luther 1995.

- 10 Noget som især Heiko Oberman, i hans for- søg på at vriste Luther ud af en moderne om- klamring og placere ham i den senmiddelal- derlige sammenhæng, han historisk set hører hjemme i, på det seneste har været med til at fremhæve (jf. Oberman 1982). Luthers ud- lægning af bønneren "Led os ikke ind i fristelse" i Store Katekismus (1996, 139-142) er et godt eksempel på den fremtrædende plads, dette har i Luthers tro.
- 11 Se for eksempel det ene af Luthers to tidlige nadverskrifter, *En sermon om Kristi legeme og broderskaberne*, Luther 1980, særlig s. 131ff.
- 12 Til en fyldigere udlægning af disse vigtige passager, se Højlund 2001, 127-131. Se også Højlund 1992, 64-72.
- 13 Man kunne her støtte sig til opgøret med liberalteologiens Jesus-forskning med dens forståelse af Guds rige som en indre-menne- skelig og historisk voksende størrelse. Imod dette havde Johannes Weiss og Albert Schweizer omkring 1900 med stor kraft tegnet bille- det af Jesus som en apokalyptisk profet, der forkyndte et helt anderledes rige, nemlig den kommende verdens indbrud i denne verden.
- 14 Det er blandt andet op imod den forståelse, Gottfried Forch skriver sin artikel (Forch 1969, hvor Franz Lau fremstår som en af Forchs modstandere). Ifølge Schrey 1969 står Gerhard Ebeling for en lignende skarp distinktion mellem kirken og det åndelige regimente på den ene side, og på den anden side "alles, was den Menschen angeht, also al- les, was mit seinem ratio, aber auch alles, was mit seinem Willen und seinen Leidenschaften zu tun hat" (Schrey 1969: XIII). Til hjemlige eksempler på en sådan forståelse, se Leif Granes udlægning af CA 6 og 7 (1959, 61-76), og endnu klarere Hansen 1978, 160-166. Se også tendenser til det i Prenter 1955, 568- 571. Prenter kan dog senere betonet tale om en kirkens synlighed, også i form af de men- nesker, der tror på Kristus (fx Prenter 1971).
- 15 Se igen litteraturhenvisninger i note 14 oven- for. Se endvidere Schrey 1969, Kinder 1969, Althaus 1969 og Mülhaupt 1969.
- 16 Selv om artikelsamlingen *Reich Gottes und Welt*, Darmstadt 1969, efterhånden har nogle år på bagen, giver den et godt indtryk af ikke mindst den indre-lutherske, tyske diskussion af emnet.

## LITTERATUR

- Althaus, Paul, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn: Güter- sloh 1962 eller senere.
- Althaus, Paul, "Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik" i: *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buch- gesellschaft 1969, s. 105-141.
- Bayer, Oswald, *Martin Luthers Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2004.
- Forch, Gottfried, "Die Königsherrschaft Christi un das Handeln des Christen in der weltli- chen Ordnungen nach Luther" i: *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969, s. 381-431.
- Grane, Leif, *Confessio Augustana*, København: Gyldendal 1959 eller senere.
- Grane, Leif, *Evangeliet for folket. Drøm og virkelighed i Martin Luthers liv*, København: Gad 1983.
- Hansen, Knud, *Den kristne tro*, København: Gyldendal 1978.
- Højlund, Asger Chr., *Ved gaven helbreder han naturen*, Århus: Kolon 1992.
- Højlund, Asger Chr., "Retfærdiggørelse som helbredelse hos Martin Luther" i: *Teologi med hjertet. Festskrift til Niels Ove Vigilius*, København: Dansk Bibel-Institut 2001, s. 116-141.
- Højlund, Asger Chr., "Luthersk kirkeforståelse i bibelsk og økumenisk lys", i: *Dansk Tids- skrift for Teologi og Kirke* 2011/3, s. 53-67.
- Kinder, Ernst, "Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther. Erwägungen zu einem Vergleich der 'Zwei-Reiche-Lehre' Augustins und Luthers", i: *Reich Gottes und*

- Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969, s. 40-69.
- Leppin, Volker, *Martin Luther*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006.
- Lohse, Bernhard, *Martin Luther: Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München: Beck 1983.
- Luther, Martin, "En sermon om Kristi legeme og broderskaberne" (1519), i: *Luthers skrifter i udvalg*, Århus: Aros 1980<sup>2</sup>, bd. 1 s. 128-150. Grundteksten findes i WA 2 s. 738-758.
- Luther, Martin, "Om den dobbelte retfærdighed" (1519), i: *Martin Luther: Skrifter i udvalg. Troen og livet*, København: Credo 1992. Grundteksten findes i WA 2 s. 143-152.
- Luther, Martin, *Mod Latomus* (1521) i: *Martin Luther: Skrifter i udvalg. Mod Latomus. Om synd og nåde*, oversættelse, indledning og noter ved Asger Chr. Højlund, København: Credo 1995. Grundteksten findes i WA 8 s. 36-128.
- Luther, Martin, *Store Katekismus* (1529) i: *Martin Luther, Skrifter i udvalg, Den Store Katekismus*, Oversættelse, indledning og noter ved Leif Grane, København: Credo 1996. Grundteksten findes bl.a. i: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967 eller senere s. 545-733. Se også *Martin Luther, Den store Katekismus*, København: Det Danske Bibelselskab 1976.
- Luther, Martin, *Store Galatbrevskommentar* (1531/1535), i: *Martin Luther. Skrifter i udvalg, Store Galatbrevskommentar*, oversættelse, indledning og noter ved Helge Haystrup, København: Credo, bd. 1 1981, og bd. 2 1984. Grundteksten findes i WA 40/1 og WA 40/2 s. 1-184.
- Mülhaupt, Erwin, "Herrschaft Christi bei Luther" i: *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969, s. 432-456.
- Heiko A. Oberman, *Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin: Serevin und Siedeler 1982.
- Peters, Albrecht *Kommentar zu Luthers Katechismen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Band 2: *Der Glaube* 1991.
- Band 3: *Das Vaterunser* 1992.
- Prenter, Regin, *Skabelse og genløsning*, København: Gad 1955 eller senere.
- Prenter, Regin, "Umiskendelig kirke" i: *Præsteforeningens Blad* 1971 s. 17-25.
- Schrey, Heinz-Horst, "Einführung" i: *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969, s. IX-XVII.
- TRE: Mau, Rudolf, "Herrschaft Gottes/Reich Gottes V" i: *Theologische Realenzyklopædie* (TRE) Bd. 15, Berlin & New York: Walther de Gruyter 1986 s. 218-224
- Wisløff, Carl Fredrik, *Martin Luthers teologi*, Oslo: Lunde forlag 1983.

## FORFATTEROPLYSNING

Asger Chr. Højlund  
 Menighedsfakultetet  
 Katrinebjergvej 75  
 8200 Aarhus N  
 ach@teologi.dk

# TALEN OM GUDS RIGE I DE DANSKE VÆKKELSESBEVÆGELSER

## Fra pietismen til Tidehverv



Lektor, ph.d. cand.theol. Kurt E. Larsen

RESUMÉ: I artiklen gennemgås brugen af begrebet Guds rige i danske kirkehistorie ud fra syv knudepunkter: Erik Pontoppidans katekismus i pietismens tid, Grundtvigs salmer, Balslevs udbredte katekismusforklaring, Indre Mission i 1800-tallet, den Kristeligt-Sociale bevægelse i begyndelsen af 1900-tallet, Tidehvervs opgør med såvel Indre Mission som den Kristeligt-Sociale bevægelse og de endelig de især københavnske vækkelseskredse, der havde fokus på Guds rige, eskatologi og tusindårsriget.

### Introduktion

Når man skal undersøge brugen af begrebet Guds rige i de danske vækkelsesbevægelser, og når man i det hele taget skal undersøge de danske vækkelsesbevægelses historie, kan man med fordel begynde med grundbogen over alle grundbøger – og det er i denne sammenhæng ikke Bibelen, men Erik Pontoppidans lærebog i kristendom, “Sandhed til Gudfrygtighed”, var den autoriserede lærebog for Danmark og Norge fra 1737 til 1794. Alle danske børn fik den lærebogs stof terpet ind i skole og til konfirmandforberedelse. Bibelen var ikke hver mands eje på den tid, men lærebogen måtte man have, for den skulle børn lære udenad.<sup>1</sup> Senere kom Balles og Balslevs

tilsvarende autoriserede lærebøger, der i lige så høj grad har haft betydning i deres generationer. Rent metodisk er det et godt udgangspunkt at nærlæse disse lærebøger. De var lægfolkets grundbøger. Det var også de bøger, danske præster selv havde lært som børn og som de siden underviste ud fra. Det var nogle uhyre vigtige bøger for dansk kirkeliv og kulturliv. Og hvad skrev så Erik Pontoppidan om Guds rige?

### 1. Pietismens anliggende var at få præciseret skellet mellem Guds rige og verdens rige, mellem sande kristne og navnkristne

Erik Pontoppidans nævner “Guds rige” i 23 af sine 759 spørgsmål i “Sandhed til Gud-

frygtighed”. For Pontoppidan var skellet mellem sande kristne og de kun navnkristne vigtigt. Alle i Danmark var dengang døbt i kongens kirke. Alle gik også i kirke, for det skulle man. Men dette betød slet ikke, at alle blev regnet for sande kristne af kongens og hans gejstlige. For at understrege dette bruger Pontoppidan bestemte NT-udsagn om Guds rige. Han citerer Paulus-ord (fx Gal 5,19ff, 1 Kor 6,9-10) om at den, der lever i åbenlyse synder og ikke omvender sig, ikke har del i Guds rige. Det gælder spørgsmål 215, 222, 234 – og 69:

**Spørgsmål 69:** Hvorledes kan man gøre andre skabninger til sine afguder?

Når man forelsker sig således i dem, at de drager hjertets højeste glæde, trøst og tillid fra Gud til sig, hvilket særdeles kendes hos gerrige, som vil tillige tjene Gud og mammon, og kaldes derfor afgudsdyrkere.

Kol 3, 5. og Ef 5, 5. For dette må I vide, at ingen skørlevner eller uren eller gerrig, hvilken er en afgudsdyrker, har arv i Kristi og Guds rige.

Et andet vigtigt anliggende for pietisten Erik Pontoppidan var, at man ikke kunne være en sand kristen uden at være genfødt ved troen. Genfødselsbegrebet var vigtigt for pietismen, og derfor citerede Pontoppidan flere gange Jesu ord fra Joh 3,3 om, at man ikke kan komme ind i Guds rige uden at fødes på ny, for eksempel spørgsmål 393:

**Spørgsmål 393.** Skal da alle de, som bliver i deres syndestand og naturlige fordærvelse, udstå sådan straf i evighed?

Ja, visselig.

Joh 3, 3. Uden nogen bliver født på ny, kan han ikke se Guds rige.

Spørgsmål 577 er vigtigst, når det gælder hans positive forståelse af begrebet Guds rige:

**Spørgsmål 577.** Hvor mange slags er Guds rige?

Tre slags, nemlig:

1) Naturens rige, hvori han ved sin almagt styrer alle skabte ting efter sin vilje.

2) Nådens rige, det er kirken eller de helliges samfund, hvor han ved sin Helligånd i ordet og sakramenterne regerer sine troende børn.

3) Ærens eller herlighedens himmelske rige, i hvilket de, der hører Kristus til, evindeligt skal herske med ham i fuldkommen glæde og salighed.

**Spørgsmål 578.** Hvilket af disse riger beder vi om i den anden bøn?

Om nådens og herlighedens rige.

Der er tre slags Guds rige: Naturens rige, nådens rige og herlighedens rige. Pietismens vækkelse fik trukket eskatologien og håbet frem igen, så derfor var der i talen om Guds rige både et “allerede” og et “endnu ikke”. Til nådens rige her og herlighedens rige hisset hørte kun de sande troende og det var disse rigers komme, man bad om i Fadervor. Anliggendet var altså igen at få præciseret skellet. I 577, pkt. 2, mærkes det derved, at Pontoppidan hellere ville kalde Nådens rige for “de helliges samfund” end for “kirken”. De helliges samfund var fællesskabet af de sande troende, mens kirken var den institution alle var medlemmer af. Det er også kun de “troende børn”, der regeres af Gud ved Ånden – ikke alle døbt og navnkristne.

Endelig var det et anliggende for Pontoppidan, at det krævede kamp og strid at være en sand kristen og høre til i Guds rige. Det var ingen let og selvfølgelig sag, selv ikke i et statskirkeligt og kristent land som Danmark.

**Spørgsmål 621:** Hvorfor er korset saligt? Fordi det dæmper synden, kødets selvrådighed og verdens kærlighed, opvækker længsel efter den evige ro, det øver, prøver og styrker troen og dens frugter, bøn, Guds Ords betragtning, ydmyghed, tålmodighed, erfaring, håb, giver lejlighed at Guds nåde og almagt kan kendes i vore skrøbeligheder, *gør os ligedannede efter Kristi bilde og baner vej til desto større herlighed. ApGern 14,22:* Os bør at indgå i Guds Rige ved megen trængsel.

**419.** Har denne konge da også et kongerige?

Ja, men et åndeligt, som er hans kirke eller nådes rige her på jorden, hvorfra han forflytter sine troende omsider til herlighedens rige i himmelen.

Joh 18, 36. Mit rige er ikke af denne verden.

I oplysningstiden i slutningen af 1700-tallet og begyndelsen af 1800-tallet lagde man vægt på den enkeltes overgang til evigt liv ved døden. Fordi Jesus var opstanden, var der et håb om udødelighed trods graven. Det trøstede man folk med, men en egentlig eskatologi – talen om et Guds rige, der en dag oprettes i herlighed, så alt bliver nyt – havde man ikke sans for i oplysningstiden.

Det ses for eksempel af den lærebog, som biskop Balle udgav under navnet: "Lærebog i den Evangelisk-christelige Religion indrettet til Brug i de danske Skoler" (udkommet 1791 og påbudt i danske skoler 1794). I Balles lærebog er begrebet Guds Rige kun nævnt to gange og begge gange uden nogen vægt. Det nævnes begge gange, fordi det indgår i nogle bibelvers, der citeres af andre grunde: 4. kapitel §5c og 6. kapitel, afsnit B. Det sidste sted er mest interessant, for her argumenterer Balle for pligten til at elske sig selv, ikke mindst den jordiske og legem-

lige side: "Omsorg for vort Legems sande Gavn, saavel som for vor timelige Velfærd lovlige Befordring." Dette tidstypiske fokus på de jordiske ting underbygger han med Matt 6,33, der – også tidstypisk – tolkes noget bagvendt. I hans oversættelse lyder verset også lidt anderledes end i dag: "Tragter først efter Guds rige, og efter den retfærdighed, som er ham behagelig, saa skal og det øvrige fornødne vorde eder tillagt."

Den store modpol til oplysningstankgangen i den danske kirke blev præsten og salmedigteren Grundtvig (1783-1872). Han gik til kamp mod oplysningsteologien, fra 1810 på bibelsk og konfessionel luthersk grund og fra 1825 "som grundtvigianer" på historisk-kirkelig grund, men kampen var dybest set den samme.

## **2. Grundtvigs nye sang om Guds rige som både nutidig virkelighed i menighedens gudstjeneste og som den kommende kosmiske virkelighed**

Grundtvig var en af sin tids få gammel-dagstroende. En af hans indsatser for den danske kirke lå i at gå imod strømmen ved at fastholde eskatologien, og synge om gudsriget, der en dag skal træde frem i herlighed. Således fik Grundtvig udvirket, at man ikke blev stående i oplysningstidens trøstereligion, men fastholdt den bibelske storhed i talen om gudsriget. Det kom frem i salmerne, for eksempel DDS 319: Vidunderligst af alt på jord:

10. Ja, når han kommer i det blå,  
er kristnes kamp til ende,  
hvad troende i spejlet så,  
skal salige erkende.

11. Da riget er med solekår  
til syne og til stede  
i evighedens gyldenår  
med ret og fred og glæde.

Dette svarer til Pontoppidans tale om "herlighedens himmelske rige". Det andet element hos Pontoppidan – kirken, hvor Gud ved sin Helligånd i ordet og sakramenterne regerer sine troende børn – var også et vigtigt element i Grundtvigs salmer. Ja, dette aspekt fylder endnu mere end det første. Grundtvig var den store kirke-digter. Han talte meget om at Guds rige allerede er til stede midt iblandt os, når man samles i Guds hus, til gudstjeneste, hvor Ånden virker, hvor saligheden opleves i troen, hvor Herren selv er til stede midt iblandt folk, lyslevende.

Midt i salmer om temaet gudsrigets "alderede", føjede han også aspekter af temaet "endnu ikke" ind. Dette var således åbenbart hele tiden tænkt med i Grundtvigs kirkesalmer, for eksempel DDS 320, hvor de kursiverede ord betegner gudsrigets "alderede", mens de fede typer betegner gudsrigets "endnu-ikke".

1. *Midt iblandt os er Guds rige  
med Guds Ånd og i Guds ord,  
i Guds menighed tillige:  
gæster ved hans nådebord.*
2. Synligt ej er her til stede
3. Men når os med Herrens stemme  
Ånden kalder hver især,  
*kan vort hjerte dog fornemme,  
at Guds rige kom os nær.*
4. Og når vi med tro modtage  
ord og Ånd i Jesu navn,  
rigets frugt vi forud *smage*  
i det søde frelsersnavn.
7. Blomstre op da skal Guds rige  
*midt iblandt os dag for dag,  
bære Åndens frugt tillige,*

9. Og når vi med ham forklares,  
som os fødte her på ny,  
skal Guds rige åbenbares,  
synlig som han selv i sky.

Gudsriget var noget, der oplevedes af den gudstjenestefejrende menighed.

Det "fornemmedes" og "smagtes" i hjerterne, og blev tydeligt i Åndens frugter hos de kristne nu – og dog var det endnu ikke fuldt tilstede, for man smagte rigets frugt "forud" og en dag skulle det åbenbares "synligt som han selv i sky".

Grundtvig-kendere har peget på, at Gudsrigets komme i herlighed kom til at stå stærkere med årene for Grundtvig, og at han var påvirket hertil af den store eskatologiske vækkelse i England omkring 1830'erne. Den vækkelse, der førte til fornyet optagethed af Kristi genkomst inden for de etablerede kirker, og til dannelse af frikirker og sekter med vægt på eskatologi: Den Katolsk-Apostolske kirke, adventistbevægelsen og mormon-bevægelsen (Hylson-Smith 1997, 256ff). Grundtvig tog som kender af engelsk kirkeliv denne impuls med hjem til Danmark og havde det med i sine kirkesalmer. (Scharling 1950, 32). Biskop Scharling har påpeget, at det ikke for Grundtvig var sådan, at tidens jammer fik ham til at søge trøst i evigheden, men at det derimod var sådan at "netop i Glæden over Guds store Frelsesværk, som han havde oplevet i Menigheden, netop under Indtrykket af at leve i denne salige Tid har han tilegnet sig de bibelske Forjættelser om Kristi Genkomst og Herlighedsrigets Oprettelse paa den yderste dag" (Scharling 1950, 39).

Som kirkedigter tænkte Grundtvig på hele Gudsfolkets fremtid, hvor pietisterne havde det anliggende at formane den enkelte til alvorligt at søge Guds rige først. Deri lå en forskel i accentuering men ingen modsætning. Grundtvig troede heller ikke at alle blev frelst. Han var også vækkelses-

mand. Kristendom var også en personlig sag for ham – samtidig med at han altså så meget frelseshistorisk på gudsriget og havde helheden med (Scharling 1950, 55).

Endelig skal det nævnes fra Grundtvigs teologi, at han understregede at den gamle jord ikke skulle forgå, men genfødes og forklares. Der var en kontinuitet mellem denne jord og det herliggjorte Guds, jf. salmen: Rejs op dit hoved (DDS 274).

8: Da råber Herren: Jeg kommer snart!  
og bruden svarer: Med lynets fart i sky jeg dig skal følge!

9: Da gjalder luren for sidste gang, da luer baven i blomstervang, da styrter dødens trone, da lutres herlig den gamle jord i skærsilds-luer på Herrens ord, da stråler livets krone!

### 3. Balslevs katekismusforklaring – kirkelig-åndelig-optimistisk tale om Guds rige (1849-1960)

Luthers lille katekismus med Balslevs forklaringer er et hovedværk i dansk kirkehistorie. Bogen udkom første gang i 1849, egentlig beregnet på Balslevs undervisning af sine egne børn i kristen tro. Bogen blev dog udgivet, blev populær og autoriseret til brug i skolen. Oplagstallet frem til 1951 var på 3.763.000 eksemplarer, hvilket næppe overgås af ret mange andre danske bøger. Statsbibliotekets nyeste eksemplar er fra 1999, hvor den kom i 351. oplag.

Hos "Balslev" har vi altså, hvad danske børn har lært i skolerne om kristen tro i slutningen af 1800-tallet, i mellemkrigs-tiden og frem til de første år efter 2. verdenskrig. Man kan sige, at de fik indlært en luthersk-kirkelig, en åndelig og en lidt optimistisk tale om begrebet Guds rige.

Der er en selvfølgelig tilslutning til Bibelen og Luther i "Balslev". Dertil kom, at han var påvirket af vækkelserne midt i 1800-tallet, så der var en tone af pietismens inderlighed og kaldet til personlig tro, jævnfør bogens første spørgsmål:

#### Balslevs spørgsmål 1:

Hvad skal frem for alt ligge os på hjerte?  
Det skal frem for alt ligge os på hjerte, at vi må være og blive Guds kære børn, der lever ham til velbehag og i hans samfund bliver salige.  
Luk 10,41-42: Du gør dig bekymring og uro med mange ting, men ét er fornødent.  
Matt 6,33: Søg først Guds rige og hans retfærdighed, så skal alle disse ting gives eder i tilgift.

Balslev skelnede ikke som Erik Pontoppidan mellem sande kristne og navnkristne. Og han talte ikke om Guds rige som de sande troende. Balslev har ikke den pietistiske vækkelses skel med, men han formanede hele det danske folk til tro og omvendelse, for uden det bliver man ikke frelst. Den enkelte må søge Guds rige og leve i troen på Gud her og nu, for at få del i den evige herlighed engang. Guds rige var for Balslev et åndeligt rige: Livet med Gud i troen, jævnfør stykke 99:

#### Stykke 99 (anmærkning til Luthers forklaring til 2. bøn i Fadervor):

"Jesus Kristus har oprettet Guds Rige blandt menneskene (se nr. 81) og dette rige skal udbrede sig mere og mere, indtil det til sidst fuldendes i herlighed. Vi beder at dette rige i sandhed må komme til os, så at Jesus Kristus, vor konge, hersker i os og giver os sine gode gaver her og hisset.  
Luk 17,21: Guds rige er inden i jer.  
Rom 14,17: Guds Rige består i retfærdighed og fred og glæde i den Helligånd."



Guds rige er her først og fremmest noget indre og åndeligt, hvilket fremgår af de underbyggende bibelord. Guds rige består i Kristi herredømme: Den indre helliggørelse, at Kristus mere og mere kommer til at herske i den troende. Som sådan skal Gudsriget være og vokse inden i os. Ved troen på Gud oplever den enkelte en stigende fred og glæde som gaver fra Kristus. Sådan sker det, at Gudsriget vokser inden i os, for Kristi herredømme er primært et indre rige. Ordene om at Guds rige udbreder sig mere og mere, kan dog måske også tolkes om kirkens og kirkens missionsarbejdets fremgang på jorden. Der er i hvert fald ingen tvivl om fremgangen. Det var typisk for 1800-tallet med denne optimisme på kirkens vegne og på helliggørelsens vegne. Det var ikke tilfældigt at fuldkommenhedslæren kunne få fremgang netop i 1800-tallets kulturelle stemning, og Balslev var som alle andre præget af denne 1800-tals optimisme. "Endnu-ikke"-aspektet har Balslev dog også med. Her på jorden har vi trods alt kun en forsmag på det, vi skal opleve i herligheden.

Vægten hos Balslev ligger på Guds rige som et åndeligt rige. Det handler om noget indre, måske også om kirkelig fremgang, men ikke om noget politisk eller socialt. Det kommer frem i spørgsmål 81:

**Spørgsmål 81:** "Hvad vil det sige, at Jesus Kristus er vor konge?"

Jesus Kristus, som døde for vore synder, er igen opstanden og lever i evighed som sine troendes åndelige konge, der beskærmer sin menighed på jorden og giver os et evigt liv med sig i sit rige. Joh 18,36-37: Da Pilatus spurgte Jesus, om han var jødernes konge, svarede han: "Mit rige er ikke af denne verden."

Balslev presser også et sted Luthers egen forklaring i åndelig retning, for at ingen skulle kunne misforstå Luther.

**Stykke 104: Luther:** "Vi beder som i denne bøn som i en sum, at den himmelske Fader vil fri os fra al slags ondt til Legeme og Sjæl, Ejendom og Ære.

Balslevs anmærkning: "I Guds himmelske Rige er der ikke Synd eller Fristelse eller nogen slags Nød og Sorg."

Balslev ville have præciseret, at Luthers ord skulle forstås om en eskatologisk udfrielse, ikke noget nutidigt.

#### **4. Indre Mission talte om "Guds Rige" som udtryk for den bevidst troende del af de mange døbte – og om "Guds Riges arbejde" som de bevidst troendes missionsarbejde**

I Indre Mission i 1800-tallet videreførte man anliggender fra både Pontoppidan og Balslev. Skellet mellem de sande troende og dem, der kun var kristne af navn, var vigtigt som hos Erik Pontoppidan. At få vist mennesker forskellen på "Guds Rige og Verdens Rige, Guds-Folket og Verdens-Folket, den store Forskel mellem de Helliges Samfund og denne Verdens Børn", det opfattede Vilhelm Beck som en vigtig opgave for en præst, for kun da kunne mennesker føres ud af verden og ind i de helliges samfund. "De helliges samfund" var hans yndlingsudtryk. IM brugte udtrykket Guds Rige i den forstand som Balslev (vistnok) brugte det: Guds rige som det kristne missionsarbejde, der skal brede sig ud over jorden og have fremgang. Beck så på IM som en del af Guds Riges arbejde. Kirken ville man i IM ikke kalde Guds rige, for folkekirken var jo en blandet skare af troende og ikke-troende. Ikke alle døbte kristne var i Guds rige – det var kun de troende (Larsen 2001, 69ff, 113ff, 201-202).

Inden for det kirkelige arbejde gjaldt det også om at drage et klart skel. Der skulle være mission i det, så mennesker førtes fra verden til Guds rige. Beck opfattede ikke alt

kirkeligt arbejde som Guds riges arbejde. Harboøre-sagen med den voldsomme avis-polemik mod IM, også fra andre kirkelige retningsers side, fik Beck til at føle, at "Verden" trådte mere fjendtligt op imod "Guds Riges Sag", og derfor var det nødvendigt at opbygge egne IM-institutioner (skoler, hoteller, sociale institutioner m.m.). IM ville være et stykke af Guds riges arbejde, men altså også kun et stykke. Andre troende kredse i kirken, der også havde et syn for levende tro, blev også anerkendt som Guds riges arbejde. Deraf opstod det pudsige begreb "Guds riges grundtvigianere", hvilket nogle i IM kunne bruge, når de talte om de vækkelsesprægede og gammelgrundtvigske folk til forskel fra andre, der også førte Grundtvigs navn (fx Christian Bartholdy om den grundtvigske pastor Viborg, i Det nye Aar 1946, 92ff).

For IM i Becks tid spillede eskatologien egentlig ingen særlig rolle. Ikke at man på nogen måde nægtede Jesu genkomst eller Guds riges oprettelse i herlighed, men kaldet til afgørelse her og nu dominerede helt. Det gjaldt at lede den enkelte fra verden til Guds rige nu gennem omvendelse og tro. Denne åndelige tale om Guds rige svarede meget godt til Balslevs lærebog. Det var der så nogle, der reagerede imod.

### **5. Liberalteologisk tale om Guds rige som en åndelig tilstand, der virkelig-gøres her i verden som en retfærdighedens og barmhjertighedens tidsalder**

Fra Ritschl og liberalteologien i Tyskland kom cirka 1880-1925 en ny forståelse af Guds rige. Nogle reagerede mod den meget åndelige og individuelle forståelse af Guds rige i vækkelsesbevægelserne. Og mod den eskatologiske forståelse af Guds rige, hvilket man kaldte en jødisk arv, som ikke kunne sige en moderne tid noget. Til gengæld

opfattede liberalteologerne Guds rige som en størrelse, der skulle og kunne mærkes her og nu, både politisk og socialt, gennem menneskers arbejde for at virkeliggøre det gode her i tiden. Ritschl satte nærmest lighedstegn mellem Guds rige og kulturfremskridt. Han var en religiøs og moralsk optimist. Han foretrak bibelordet om "Guds Rige inden i jer" og så Guds Rige som et indre rige af værdier og skønne ting. Båret af mennesker, der ville det rigtige, voksede Guds Rige som en verdslig størrelse fremad mod stadig højere fuldkommenhed (Zahrnt 1970, 40ff).

Ritschls teologi vandt meget gehør i USA, hvorfra studerende strømmede til Tyskland og vendte hjem med impulser til en Social-Gospel-teologi, hvor de med typisk amerikansk handlekraft ville arbejde for at virkeliggøre Guds rige her på jorden, hjemme og ude. Dansk kirkeliv mærkede specielt den nye gudsrige-teologi på missionsmarkerne og i resolutioner fra internationalt økumenisk arbejde og missionskonferencer. Den kendte amerikanske missionær Stanley Jones holdt store møder her, men var også omstridt ved at se Guds kongeherredømme i ethvert fremskridt, der blev gjort i Guds navn. Dansk Ydre Mission arbejdede dengang specielt meget i Kina, hvor der netop i 1920'erne var mange amerikanske missionær, der havde en liberal Guds rige-teologi. Det gav konflikter med danske ydremissionærer, der typisk havde baggrund i Indre Mission (Dansk Missionsblad 1928, 612; Tidehverv 1929, 112; Liv og Lys 1934, 81).

Herhjemme i Danmark vandt de yderligtgående teologiske tanker heller ikke særligt indpas. Fra 1905 blev der en lille liberalteologisk teolog-gruppe. Mere vigtig var en kristelig-social bevægelse omkring 1910, og det var inden for denne, at en ny tolkning af Guds rige vandt indpas i Dan-



## For IM i Becks tid spillede eskatologien egentlig ingen særlig rolle



mark. Den store arbejdskraft indenfor den retning var præsten Chr. Norlev (1883-1946). Hans baggrund var Indre Mission, idet han havde været bymissionær i Københavns Indre Mission. Han blev præst og var meget social aktiv, blev også politiker i Socialdemokratiet og senere medlem af Folketinget for Retsforbundet, der var et politisk parti med kristelig-socialt tanker som baggrund. Norlev var meget aktiv i Kristeligt-Socialt Forbund, hvis arbejde blev hæmmet af hans "Dogmefri Kristendom" (1926) og af at han knyttede sit sociale syn til en ret dennesidig forståelse af Guds rige. Norlev kritiserede det kirkelige arbejde i Danmark for at være for lidt optaget af det sociale budskab i NT. Evangeliet om Guds rige var for ham hovedsagen i NT, og han så på Guds rige som en praktisk virkelighed, der skulle praktiseres. Guds rige var det store ideal, som man så småt måtte prøve at virkeliggøre her på jorden også på det sociale livs område. Norlev mente, at Guds rige kom, jo mere mennesker levede efter hans vilje hvad enten de var troende eller vantro. Denne politiserende brug af begrebet Guds rige vakte markant modstand i resten af kirkelivet (Schjørring 1980, 124-131).

Formand og stifter for Kristeligt Socialt Forbund var pastor N.F.G.A. Birke (1870-1931), der var på samme teologiske linje. I en nekrolog om Birke stod der, at Henry George's tanker om "Guds Rige, virkeliggjort her paa jorden gennem menneskers for-

staaelse af livets sociale grundlove og deres villie til samarbejde og loyalitet" var og blev livsnerven i Birkes "kristelige personlighed og forkyndelse" (Dansk Kirkeliv 1931, 133). Det var ikke populært i den danske folkekirke at forkynde sådan fra omkring 1910 og fremefter. Ifølge Norlev var der "på højere steder" tanker om simpelthen at fyre Birke, men Sjællands biskop, den konservative grundtvigianer Skat Rørdam, holdt dog hånden over ham på den betingelse at Birke undlod at sige den slags fra prædikestolen. Det blev Birke dog alligevel ved med og han blev endda formand for Præsteforeningen 1920-31 (Maalet og Vejen 1931, 108; Dansk Kirkeliv 1931, 133-134).

I den systematisk-teologiske debat i Danmark blev begrebet Guds rige vistnok for første gang genstand for debat i og med dr. theol. Poul Brodersens bog fra 1925: *De Dødes opstandelse og Kristi Genkomst*. Han kaldte heri kristne til kamp for det gode i verden, ud fra en tro på, at "der er en kristen Optimisme, som grunder sig i troen på, at Gud er større end det onde" (side 87). "I en sådan krise har vi lov at spejle ud efter Kristi åbenbarelse. Vi venter da ikke, at han synligt skal komme på skyerne, men at hans sandhed skal lysne op for menneskene og hans ånd gribe samvittighederne og hjerterne" (side 90). Denne forståelse af Guds rige som dette at Kristi sandhed lyser op på jorden ved at gribe menneskers samvittighed og hjerter modererede og debatterede

Brodersen selv. Ordene vakte alligevel stor opsigt og modstand i et land, hvor man underviste efter Balslev, sang Grundtvigs salmer og som regel arbejdede efter IMs model. Tanken om at en teolog som Brodersen, der siden også tog doktorgraden i teologi, skulle blive universitetslærer for kommende præster, var et sådant skrækscenarium i Indre Mission, at man i anledning af Brodersens bog overvejede seriøst at oprette et Menighedsfakultet i protest mod den teologi, der syntes at vinde frem (Sursum Corda 1925, 133; Lindhardt 1960, 149.152).

Den store kender af vækkelsesstrømningerne i dansk kirkeliv fra 1850-1920, dr. theol. Elith Olesen, har påvist at KFUM-lederen Olfert Ricard talte om Guds rige på en måde, der mindede meget om Social Gospel-folkene. Guds rige var for ham et rige med kræfter af samfundsreformerende og verdenserobrende karakter. Han så for sig Helligånden skabe et Guds rige, der ville fylde også det danske samfund med jordisk retfærdighed og fred mellem samfundsklasser (Olesen 1997, 14.182ff). "Denne drømmende optimisme varede ikke ved", siger Olesen, der også har givet hele afsnittet overskriften: "Drømmen, der brast". Da man vågnede igen, var Tidehverv der.

## 6. Tidehvervs reaktion mod al hidtidig tale om Guds rige i dansk kirkeliv

I Tidehvervsbevægelsen fra cirka 1925 var man primært *imod*. Man reagerede faktisk imod begge positioner i debatten, både IMs fokus på den personlige frelse og Norlevs fokus på Guds rige som sociale fremskridt. (Schjørring 1980, 142ff) Gustav Brøndsted skrev i Tidehverv 1927: "det ene (Guds-rige-folkene) søger i Retning af den ideelle Samfundstilstand, her eller hist; det andet (flertallets frelsesreligion) i Retning af sjælelige Oplevelser, her eller hist. Det første faar Flertalskarakter og det sidste Entalska-

rakter – men begge steder er ganske umærkeligt Mennesket ved at træde ind paa den centrale Plads. "Vi" i Riget, og "Jeg" i Frelsen"; "der er i en uhyggelig Grad gaaet Selv, gaaet Ego i Frelsestanken – og hvordan skulde vi saa forstaa, hvad Guds Rige er?" Brøndsted fandt, at først når begge begreber – frelsen og Guds rige – blev forstået ud fra hvad Gud vil, ikke hvad vi vil – forstod man spørgsmålet. Gudsrige-tanken fandt han verdsliggjort i samtidens teologi, både hos dem der gjorde den dennesidig (socialt evangelium) og dem, der gjorde det hinsidigt. For ham handlede modsætningen ikke om dennesidig/hinsidig, men om Gud/menneske: Det afgørende var om man tænkte på sig selv og sin egen indsats eller på Guds gerning (G. Brøndsted: "*Guds-Riges-religion – Frelses-religion, foredrag ved Studentermødet paa Nyborg Strand, 10. Juli 1925*", Tidehverv 1927, 65-69 og 85-92).

Brøndsted afviste altså begge holdninger i samtiden, fordi de begge var blevet misforstået af henholdsvis selvoptagede vækkelsesfolk og selvoptagede kristeligt-sociale folk. Begge begreber kunne godt forstås rigtigt, på en ny måde, men det var bare ikke hans eller Tidehvervs anliggende at udfolde det positive anliggende. Tidehverv var kritikerne. Man opstillede ikke noget alternativ, men kritiserede fejlene ved det eksisterende. Derfor kom det heller ikke til en tilbagevenden til for eksempel en bibelsk eskatologi hos Tidehverv. Og da Tidehverv stillede dagsordenen i dansk teologi i mange år, kom Guds rige ikke til at være noget vigtigt begreb i dansk teologi i årtierne efter 1925.

## 7. Kredse med bevidst eskatologisk vægtlægning

For nogle hang talen om Guds rige også sammen med en tale om Tusindårsriget. Det skete fra slutningen af 1800-tallet,

især i vækkelseskredse udenfor IM. Det var mest i København og i de kredse, der var påvirket fra angelsaksiske vækkelser: Københavns Kirkefond, Luthersk Missionsforening, Kirkens Korshær osv. Der var i disse kredse en række folk, der arbejdede på at få Bibelens eskatologi på banen igen. En af de aktive skikkelser indenfor dette miljø var en københavnsk lægmand, kontorchef E. Sivertsen, født 1877, der foruden at være

aktiv i meget kirkeligt arbejde (ikke mindst Kirkens Korshær) var en flittig skribent om eskatologiske emner. Han var efter Anden Verdenskrig med til at stifte bevægelsen "Ordet og Israel" og stod vistnok bag den-nes formålsparagraf: "at det bibelske evangelium om Guds rige, indenfor såvel den kristne menighed som Israels folk, må komme til sin fulde ret."<sup>2</sup> Så dette syn på Guds rige levede altså også i dansk kirkeliv.

## NOTER

- 1 Bogen kan i dag læses elektronisk: <http://www.evangelisk-luthersk.eu/Pontoppidan%20%20Sandhed%20til%20Gudsfrygt/Erik%20Pontoppida1.htm>
- 2 <http://www.ordetogisrael.dk/artikler.php?action=laesartikel&id=299>

## LITTERATUR

- Brodersen, P. 1925: *De Dødes opstandelse og Kristi Genkomst*, København.
- Hylson-Smith, K. 1997: *The Churches in England from Elisabeth I to Elisabeth II*, Volume II, 1689-1833, London: SCM press.
- Larsen, K. E. 2001: *Vilhelm Beck – missionspræsten*, Fredericia: Lohse.
- Lindhardt, P.G. (udg.) 1960: *Breve fra F. C. Krarup til Lyder Brun*, København: Gad.
- Olesen, E. 1997: *Der stod et vejr fra vest. Olfert Ricard, Dansk KFUM. Den Kristelige Studenterbevægelse*, Frederiksberg: Anis.
- Scharling, C. I. 1950: "Kristi Genkomst og Kødets Opstandelse. Det eskatologiske hos Grundtvig", i *Grundtvig-studier*.
- Schjørring, J.H. 1980: *Kristendom og socialt engagement. V. Ammundsen og hans samtid*, København: Berlingske.
- Zahrnt, H. 1970: *Saken gjelder Gud*, Oslo.

## FORFATTER

Kurt E. Larsen  
 Majvej 32  
 8210 Aarhus V  
 +45 21 40 07 85  
 kl@teologi.dk

# GUDS RIGE MELLEM FORKYNDELSE OG HANDLING



Lektor, cand.theol. Leif Andersen

RESUMÉ: Der tegner sig for tiden en spænding mellem en traditionel forkyndelse af loven og evangeliet og en nyere betoning af gudsriget. Hvordan forholder de to tilgange sig til hinanden? Dette omhandler denne artikel.

En af de pinligste teologiske erkendelsesprocesser, jeg har været igennem, oplevede jeg for nylig i en ret sammensat kontekst, en meget bredkirkelig og bredfaglig gruppe: Vi var samlet i et forfatterteam, hvor vi ellers ikke kendte hinanden. Dér gik en prås op for mig, som sagde spar to til meget, der ellers sådan går op for mig. Heldigvis var der ingen, der opdagede det. Det var jo heldigt. Men den slags held kan en sand korsteolog naturligvis ikke have siddende på sig. Så her kommer det: En sygehuspræst fortalte, at de i arbejdsgruppen på sygehuset jo var optaget af at møde det enkelte menneske i alle dets *fire* facetter ... og jeg talte jo efter sådan helt for mig selv: ånd, krop, sjæl, det er *tre* ... Se, det værste var jo ikke, at jeg havde det lige på tungen og bare ikke lige kunne komme i tanker om det. Det værste var, at jeg *ikke havde* det lige på tungen. For det havde jeg ikke. Selv

om jeg bagefter jo godt kunne se det indlysende og bibelske i det. For heldigvis viste det sig, at jeg behøvede ikke blamere mig ved at spørge. Og om så det gjaldt livet, tror jeg heller ikke, jeg havde kunnet få mig til at spørge, hvad lige det fjerde aspekt var. Så vild var jeg alligevel heller ikke for at lære noget. Men heldigvis nævnte sygehuspræsten det selv lidt senere: Det fjerde aspekt var jo *relationerne* ...

## Den individualistiske skævvridning

Man kan sagtens hævde, at dette fjerde aspekt på en eller anden måde må ligge implicit i de andre tre. Men pointen er, at det – ud fra den klassiske krop-sjæl-ånd-model – sagtens kan lade sig gøre at betragte et menneske som en isoleret entitet. Og at det vel endda er den betragtningsmåde, der traditionelt ligger lige for.

Derfor: I denne lille pinlige Aha-ople-

velse eksploderede lige op i fjæset på mig en af de skævvridninger, som jeg hele tiden kæmper imod, men som jeg åbenbart stadig har med mig som et instinkt, indlejret i mig fra både min kultur og fra min nedarvede måde at læse Bibelen på: den individualistiske skævvridning – at alt forandres i mig; intet forandres i verden.

Hvis nu man faktisk kan se, at det er et problem – hvad gør man så? Ja, efter sigende kan man jo for tiden bl.a. gøre det, at man lytter til et af tidens fyndord: gudsriges-teologien, hvor der gøres op med den individualistiske skævvridning. Gudsriget er “det nye sort”! Jeg syntes jo ellers lige, at jeg kender skam godt Guds rige:

1. I syndsforladelsens Rige,  
fortabte synderes hvilested,  
der Gud med slægten har sluttet fred,  
og Satans magter må vige.  
Vor synd er sonet, vor gæld er betalt  
med Jesu blod, som har udslettet alt.  
Og lovens krav da må vige  
i syndsforladelsens Rige.

2. Retfærdiggørelsens Rige,  
dér alt er opfyldt, hvert krav, hvert bud.  
Hvad ingen magtede, gjorde Gud ...

Det er en af de sange, jeg holder mest af (Hjemlandstoner 1989 nr 306). Om syndsforladelsens rige, om retfærdiggørelsens rige. Men er Guds rige mere end det? Eller er alt sagt med retfærdiggørelsen og syndsforladelsen?

Jeg tror selv, at der i tidens fokus på gudsriget ligger en indsigt i evangeliet, som mange af min generation har brug for at åbne os over for. Mere end det: Der ligger en nødvendig korrektion af noget skævvredet, af en indsnævring af Guds evangelium. En heling af noget amputeret.

Man skal ikke have dårlig samvittighed

(eller blive sur!) over selv som ældre forkyn-der at opdage, at der endnu ligger rigdomme og skatte og vidunderlige enge og haver og venter på den anden side af bakken. Jeg tror ganske vist også, at den indsigt *kan* betales med en pris, der er skræmmende høj. Men det *behøver ikke* gå sådan – og det er det, jeg gerne vil begrunde.

En af de tekster, der i min egen bagage blev banebrydende, var Manila-manifestet fra 1989: “Manila-manifestet, art 4: *Evangeliet og socialt ansvar*: Det autentiske evangelium må blive synligt i mænds og kvinders forvandlede liv. Samtidig med, at vi forkyn-der Guds kærlighed, må vi selv være engageret i en kærlighedens tjeneste, og samtidig med, at vi prædiker Guds rige, må vi være forpligtede på dets krav om retfærdighed og fred.

Eftersom vort hovedanliggende er evangeliet, kommer evangelisering i første række, for at alle mennesker kan få mulighed for at modtage Jesus Kristus som Herre og Frelser. Men Jesus nøjedes ikke med at forkyn-der Guds rige, han demonstrerede også dets komme med barmhjertigheds- og undergerninger. Vi er i dag også kaldede til at forkyn-der Guds rige i ord og gerninger ...

Forkyndelsen af Guds rige kræver nødvendigvis profetisk fordømmelse af alt, som er uforeneligt med det. Blandt de onder, vi sørger over, er destruktiv vold, herunder institutionaliseret vold, politisk korrupsion, enhver form for udbytning af mennesker og af jorden, underminering af familien, fri abort, narkotikahandel, tilsidesættelse af menneskerettigheder.

Vor stående forpligtelse til social handling skyldes ikke en forveksling af Guds rige med et kristianiseret samfund. Den er snarere en erkendelse af, at evangeliet har uomgængelige sociale implikationer.”

Det blev for mig en banebrydende udfordring til at tænke bredere og større om

gudsriget end det strengt individuelle fokus, som jeg havde med mig fra min kultur og min teologiske tradition – og som åbentbart alligevel nu og da leger kispus med mig ...

Nu tror jeg jo ikke rigtig på, at en forkynder ret ofte begynder at tage ting op og prædike om dem, bare fordi han bør og skal. Vi tager ting op og prædiker om dem, først og fremmest fordi de tænder lidenskab og begejstring i os.

Sådan også med gudsriget. Og jeg tror, at en af de ting, der kan tænde min lidenskab og begejstring og få mig til at bløde op på min kjerkegaardske individualitet, er *evangeliet om Guds folk*.

### Evangeliet om Guds folk

Hvor har vi dog for eksempel sentimentalt sunget og prædikeret om, hvordan “han er min brudgom, jeg er hans brud” (Hjemlandstoner 1989 nr 427) – vel er jeg ej; *jeg* er ikke Jesu brud. *Vi* er Jesu brud! – *kirken* er gift med Kristus; det er ikke den enkelte, der er det ...

Eller et andet eksempel: Det kan til tider være svært til gudstjenesten, når man kun står der som “hin enkelte”, så med power og overbevisning at istemme: “Jeg tror på Gud Fader, den Almægtige, himmelens og jordens skaber”. Man kan gribe sig selv i at stå og mumle det tonløst – eller bytte ud med en slags “Jeg *håber* på Gud Fader, den Almægtige.” Og det er alt sammen vigtigt og væsentligt. Det er også en måde at tro på. Så opdager man en dag, at det er jo slet ikke det, vi siger! Den apostolske trosbekendelse lyder: *Vi tror på Gud Fader ...* Og det tager noget af presset af: Jeg ved ikke, hvor jeg selv står lige i øjeblikket; men *jeg hører til det folk*, der tror! Lige her og nu læner jeg mig op af fællesskabet.

Jamen kan fællesskabet, kan gudsfolket bære sådan et fokus? En illustration: Jeg så

for nogen tid siden et interview i tv med en af de overlevende fra Auschwitz. Hun fortalte, at da de russiske styrker nærmede sig, og vagterne blev bange for, at de skulle befri fangerne og afsløre rædslerne i koncentrationslejrene, drev de fangerne ud på en dødsmarch ind mod Tyskland.

De udmattede og udsultede fanger døde i tusindvis på vandrigen. På et tidspunkt aftalte nogle af fangerne så, at når de vaklede af sted der i uregelmæssige rækker, fem og fem, så kunne den midterste sove! Det kan faktisk lade sig gøre mere eller mindre at falde i søvn, mens man vakler videre, fordi man går tæt sammen ...

Sommetider har man brug for at se, at man alligevel ikke går helt alene, men er en del af et tæt fællesskab – hvor man så kan skiftes til at stå lidt af.

Nu er jeg jo nok klar over, at det ikke er en typisk gudsrige-vinkel, sådan som den efterlyses for tiden. Den er stadigvæk for tøsset, for sjælesørgerisk. Den fremhæver svagheden og fattigdommen; og det er netop dét, nutidig gudsrigeteologi er så træt af. Den efterlyser syn for handling, for styrken og kraften i kirken!

Og jeg tror selv, det er en efterlysning og et fokus, der kommer på høje tid. Mange af os *har* virkelig specialiseret os i et følsomt og sjælesørgerisk fokus – et fokus, der svigter den ressourcestærke og slukker forventningen til fremgang og sejr for Guds rige i denne verden!

Vores traditionelle yndlingstilhører er jo *den anfægtede, den angergivne og den bøjede* – og hvis folk ikke er anfægtede, angergivne og bøjede, så skal vi nok få dem gjort til det! Vi har vore metoder ...

Så kommer gudsrigesteologien og minder os om den sejrstone, den vished om styrke og den forpligtelse til handling, som *også* ligger i NT.

Som en ung teolog sagde til mig: “Vi er



vant til at høre en prædiken, der driver hen til Kristus – nu længes vi efter en prædiken, der også driver os hen til vores næste”.

Det drejer sig jo ikke om at bruge *termen* “Guds rige” og “gudsriget” noget mere og så ellers bare forkynde løs, som man altid har gjort. Det drejer sig om at finde et andet fokus: Guds rige er ikke bare retfærdiggørelsens forensiske rige, men *transformationens* rige, forvandlingens rige!

## To A-nøgler

I Morten Munchs *Det omvendte rige – en bog om Guds rige og kirken* skriver han (Munch 2008, 14): “Det var Pannenbergs ønske, at genopdagelsen [af Guds rige] ville sprede sig til andre dele af teologien som en hermeneutisk nøgle.” Det er det, Morten Munch forsøger at konkretisere i sin bog – ganske udmærket og meget inspirerende; det må jeg virkelig sige. Senere kalder han denne hermeneutiske nøgle for en A-nøgle; gudsriget er universalnøglen til Guds ord.

Da jeg læste det, var der en klokke, der ringede: Det der udtryk “en hermeneutisk nøgle” var jeg da stødt på før ... nemlig i Carl Fr Wisløff-antologien *Fullfør din tjeneste!* – i et foredrag fra 1975. Men det er en *lidt* anden “hermeneutisk nøgle”, Wisløff fremhæver (Wisløff 1993, 104ff)! Han henviser til Konkordieformlens formulering, at “Forskjellen på lov og evangelium [...] er ’et særdeles herlig lys, som tjener til at Guds ord blir retteligt delt og de hellige profeters og apostles skrifter bliver rett forklart og forstått.’ [...] læren om forskjellen mellem lov og evangelium grunner seg ikke bare på terminologiske iakttagelser. En kunne snarere si at denne læren er en hermenevtisk nøkkel, dvs. en fortolkningsnøkkel til forståelsen av Bibelen i det hele tatt.”<sup>1</sup>

Okay. Vi har altså *to* “hermeneutiske nøgler”. To forskellige A-nøgler! Som på Bernardo Strozzi’s “The Delivery of *the Keys*

to St. Peter”, hvor Kristus overrækker Peter *to* nøgler. *Kan* man det?! Eller skal man vælge? Udelukker den ene den anden? Det tog mig ganske lang tid at indse, at noget af energien i denne diskussion simpelt hen kom af, at nogle åbenbart forsøgte at spille de *to* nøgler ud imod hinanden! – og det gjaldt fra begge sider! Men hvis man virkelig vil pudse de *to* tilgange på hinanden, spille dem ud mod hinanden, forudsætter det så ikke, at man har en ret amputeret forståelse af enten den ene eller den anden?!

Som systematiker kan jeg næsten ikke få det over mine læber; men i et emne som dette tror jeg *ikke*, at “Djævelen ligger i detaljen”. Her ligger Djævelen i de store linjer! – fordi *Helligånden* ligger i de store linjer. Som systematikere forsøger vi os ofte med at finpudse detaljerede formuleringer, for eksempel om gudsriget – og tror, at hvis vi udtrykker os lidt uforsigtigt, så er bogstaveligt talt Helvede løs; men hvis vi nu justerer hårfint på terminologien og på definitionen af gudsriget, så er vi inden for rammerne, vi er på sikker grund.

Jeg tror, at dette er et af de emner, hvor vi måske skal være lidt generøse, når det gælder at bedømme hinandens forsøgsvisse, famlende formuleringer – give hinanden lov til at være lidt uforsigtige. Bære over med detaljen, faktisk. For det virkelig vigtige, det er snarere *balancen, betoningen, de store linjer*. Det er dér, det kan gå rivegalt – og det er dér, der kan ske så meget nyt og fint. Bare et enkelt eksempel: Bill Hybels’ kendte og kritiserede tese “Den lokale kirke er verdens håb” (Kristeligt Dagblad 9. nov. 2002). – Og folk protesterer: Jamen “den lokale kirke” er da *ikke* hele sandheden om verdens håb. Eller bare den vigtigste sandhed.

Nej, vel er det ikke *hele* sandheden. Men det er *også* sandheden; så lad os dog lade

det stå som hverken mere eller mindre end det. Det er en dødfødt disciplin at gennemtrawle monografier og fortolkninger for at kunne slå ned på en enkelt fejlagtig formulering eller en enkelt uforsigtig overdriivelse – i et forsøg på at dokumentere, hvad der sjældent kan dokumenteres! For det, vi i virkeligheden spørger efter, det er jo: Hvor er betoningen, balancen? Hvor ligger liden-skaben, begejstringen.

Jeg vil gerne illustrere dette med et meget bemærkelsesværdigt billede, højre sidefløj af en trefløjet altertavle af Hans Memling, hvor han skildrer Johannes på Patmos, der skuer ind i de himmelske syner:<sup>2</sup> “Men en af de ældste sagde til mig: ‘Græd ikke! For Løven af Judas stamme, Davids rodskud, har sejret, så han kan åbne bogen og dens syv segl.’ Og jeg så et lam stå mellem tronen og de fire levende væsener og de ældste.” Helt exceptionelt har Hans Memling her valgt at skildre *Kristus* på tronen – og ikke Gud Fader, som det vel var mest logisk. Så helt paradoksalt går *lammet*, *Kristus*, hen til *kongen*, *Kristus*, for at tage bogrullen af hans hånd.

Om det er en nødløsning for Memling, fordi han ikke kan få sig selv til at aftegne Gud Fader, det skal jeg ikke kunne sige. Men det, han får sagt med det, er: at Kristus både er kongen, altså løven, og lammet i en og samme person! Det kunne jo så illustrere vore to hermeneutiske nøgler: (1) Gudsrigets teologi, det er kongens teologi. Det er ærens og styrkens og magtens og herredømmets fortælling. Det er *løvens* fortælling. (2) Den klare skelnen mellem loven og evangeliet, det er blodets teologi. Det er forsoningens og afmagtens og skjultheds og vanærens og dårskabens fortælling. Det er *lammets* fortælling. Det dækker ikke helt kongruent; men det vender jeg tilbage til. Indtil da: (1) Løven er kongen, den brølen-de, sejrende fyrste. (2) Lammet er det tavse

offer, det blødende, slagtede sonoffer.

Vi har som forkyndere og som kristne ganske vist vænnet os til, at gudsriget er lammets rige, og opfatter det ikke som kontroversielt eller unaturligt. Men lammets fortælling er jo i afsættet egentlig *fremmed* for enhver kongerige-metafor! Den kommer først ind netop ved den *omvending* af riget, som Morten Munch er inde på – den *gudsrigets skjulthed*, som er nerven i Luthers korsteologi.

Og alene dette, at en og samme Kristus er løven og lammet, sikrer, at det hele ikke falder fra hinanden i selvmodsigelser og vrøvl. Det bliver snarere en gotisk kirkebue, der tværtimod holdes oppe ved sin egen indre spændkraft. For de to fortællinger må aldrig adskilles; der må være kommunikation, et ægte *communicatio idiomatum*, mellem de to fortællinger ... så at den store hvide flok råber: “*Lammet, det slagtede*, er værdigt til at få magt og rigdom og visdom og styrke og ære og lov og pris!” – altså løvens idiomata. Og senere tales der ligefrem om “*lammets vrede*”. Klar løve-egenskab!

### Hvad vil vi egentlig med denne diskussion?

Her bliver det da en udfordring, hvis man som missionsk eller som luthersk teolog mener, at man allerede har den bedste teologi i verden. For at tro om sin egen teologi, at nu er jeg nået frem, nu har jeg grebet det, jeg er rig, har vundet rigdom og trænger ikke til noget, det er at gøre sig selv til Gud. Det er, som min kone sagde det en dag, at gøre Jesus begribelig og håndterlig. På den måde kan man faktisk gøre selv Åndens fattigdom til selvros. På den måde kan selv korsets teologi blive til triumfalisme. Og man ender med at stå og takke Gud, fordi man ikke er så farisæisk som de andre ... Der skal jo faktisk ikke så meget til, før “hermeneutisk nøgle” egentlig burde staves “kæphest”!

I en diskussion, hvor det handler om at få ret, går man let hen over egne svage sider og sætter helst fokus på egne stærke sider. Og man sætter gerne fokus på andres svage sider og går let hen over deres stærke sider. I den broderlige samtale, hvor det ikke handler om at vinde diskussioner, men om at vinde visdom, har vi ikke råd til den slags. Der er vi lige så ivrige efter at sætte fokus på egne svagheder og på andres styrker. Men den store styrke og rigdom her er, at de to fortællinger slet ikke skal spilles ud mod hinanden, men kaster lys ind over hinanden: Uden lammets teologi bliver vores forkyndelse triumfalistisk og fordømmende. Den bliver til skat uden lerkar. Påskemorgen uden langfredag. Uden løvens teologi bliver vores forkyndelse defaitistisk og krumbøjet. Den bliver til lerkar uden skat. Langfredag uden påskemorgen.

Og *den grå mellemting*, kompromiset, bliver en slatten, entonig og tandløs forkyndelse. Vi skal vove at forkynde dristigt, kompromisløst, helt ud til kanten. Flertontigt. Begge modmelodier i kontrapunktet.

Og helt konkret og aktuelt er jeg altså både begejstret, benøvet og udfordret over tidens genfundne tone af radikal efterfølgelse, af lidelsesvilligt discipelskab, af afsavnsvilligt diakonalt liv. I udgangspunktet ligner det næsten regulær vækkelse. Tiden vil så vise, om der også er substans bag.

Jeg har da tænkt lidt på: Når jeg om nogle år går på pension og begynder at blive sur og senil, skulle det her så mon være mit lille fagteologiske testamente: – at jeg ved hver ny opdagelse, ved hver nyvunden indsigt stiller mig selv to spørgsmål: (1) Afslører denne nye rigdom en hidtidig skævvridning hos mig selv? – eller måske ligefrem en fejl?! (2) Hvad risikerer jeg nu at tabe af syne?

At spørge sådan er nemlig min bedste forsikring imod faktisk at tabe det af syne!

Det behøver nemlig *ikke* gå galt. Jeg nægter at tro, at vi skulle være styret af sådan en nulsums-teologi, hvor enhver nyfundne rigdom nødvendigvis skal koste et tab et andet sted, fordi summen aldrig kan blive mere end nul!

Så sidder man der med sine homiletiske equalizere og skruer op og skruer ned på sine temaer; for man forestiller sig, at det at forkynde en ny indsigt lidenskabeligt og hæmningsløst, det *må* nødvendigvis koste en betoning et andet sted; jeg må skrue ned for et eller andet for at få plads til det nye.

Nej; at læse teologi er at gå fra herlighed til herlighed! Det er at vokse i indsigt, i kraft og i kærlighed livet igennem. Det behøver *ikke* gå galt. Man behøver ikke give køb på en gammel indsigt, hver gang man finder en ny.

Men det *kan* gå galt. Det er derfor, jeg siger, at den bedste forsikring mod at sætte noget over styr og tabe noget af syne, det er at spørge: Hvad *risikerer jeg* at tabe af syne?

For at tro, at jeg ved hver ny indsigt *aldrig* står i fare for at miste andet af syne, det er også at gøre sig selv til Gud.

Så det vigtigste spørgsmål i denne slags samtaler er det selvkritiske: Hvad risikerer vi at tabe af syne? Er jeg for eksempel bekymret for, at gudsrigesteologien skal løbe af sporet? Er jeg bekymret for, at den skulle tabe et andet centrum i gudsordet af syne? – at prisen skulle blive for høj? At ekklesiologien som en anden gøgeunge skulle skubbe soteriologien ud af reden og tage dens plads?

Det er jeg egentlig ikke bekymret over – *hvis* den vel at mærke selv er lidt bekymret. Men hvis den overhovedet ikke selv er bekymret, så kan det da godt være, jeg skulle begynde at blive det ... Men meget længere end denne spørgende bekymring kan man faktisk heller ikke komme i sådan en sam-

tale om teologiske koder og hermeneutiske nøgler. For i virkeligheden ved vi jo ikke ret meget om, hvordan vi hver især faktisk forkynder, og hvilken vægt de forskellige temaer har hos os hver især. Fordomme kan i hvert fald ikke afgøre sagen!

Galaterne troede, de med den nye, jødaiske lovopfyldelse bare fjøede noget nyt til – men de stod ikke værn om det syn af Kristus og af nådens frihed, som først var blevet aftegnet for øjnene af dem. Så satte de nådens rigdom over styr. Det *behøver* ikke gå sådan; men det *kan* gå sådan. Det er naivt at tro andet. Hvad værre er: Det er selvretfærdigt at tro andet.

### Den konkrete prædiken

Jamen jeg kan da ikke blive ved med at fordoble længden på mine prædikener, fordi jeg skal føje mere og mere til; jeg bliver jo aldrig færdig! Arrrh, men det er jo bare et spørgsmål om håndværk.

Det er da sandt, at man efterhånden får mange bolde i luften; og risikoen for, at man taber en af dem, vokser naturligvis (eller er det ikke sommetider næsten kørende motorsave og tændte fakler, vi jonglerer med?). I særdeleshed, fordi vi altid må tilstræbe det enkle, det klare! Næsten det værste, vi kan gøre, er at gøre evangeliet kringlet og knudret og indviklet. – Som Ole Grünbaum for nylig skrev i en anmeldelse af en forfærdelig svær bog om Gud: "Det guddommelige og hovedpine burde ikke høre sammen."

Men enkelhed og klarhed *er ikke* det samme som ensidighed og snæversyn.

Vi kan ikke bare føje gudsriget til forkyndelsen af lov og evangelium og så smække det oven i det, vi plejer at prædike. Der følger en voldsom udfordring med: Hvordan er relationen mellem dem? Hvordan udfordrer de hinanden, og hvordan belyser de hinanden? De to hermeneutiske nøgler har hver sin dialekt. De har hver sine konnotationer,

de har helt bestemt hver sine ikoner. Hvilket alt sammen er i orden. Måske endda til dels hver sin subkultur, hvilket straks er mere betænkeligt.

Hvordan kaster gudsriget lys ind over forkyndelsen af lov og evangelium?

- Ved at frisætte den fra den rene individualisme.
- Ved at tænde håb om forbedring og kraft.
- Ved at forpligte til efterfølgelse.
- Ved at danne et folk, sammensmedet og samvirkende som et legeme.
- Ved at forfremme os fra uduelige til Guds medarbejdere.
- Ved at forpligte den på det sociale, det diakonale, det profetisk-politiske.
- Ved at skabe håb om kirkens kulturtransformerende kraft.
- Ved at understrege vigtigheden af det dennesidige liv.

Hvis nogen vil indvende, at det er de alt sammen allerede fuldt opmærksomme på, det behøver de virkelig ikke nogen moderigtig gudsrigesteologi for at blive mindet om, jamen så fred være med det. Vi er måske andre, der stadig ikke har vores på det tørre ...

Hvordan kaster så den klare skelnen mellem lov og evangelium lys ind over forkyndelsen af gudsriget?

- Ved at skærme den mod naiv triumfalisme.
- Ved at modvirke selvretfærdig lovgeringskristendom.
- Ved at minde om gudsrigets skjulthed, at det ikke kan peges ud og iagttages.
- Ved at fastholde den enkeltes ensomhed over for Guds dom og nåde.
- Ved at fastholde forkyndelsens sjælesørgelige målsætning.
- Ved at lade dommen, nåden og forpligtel-

sen lyde uafkortet og samtidigt.

- Ved at fastholde nådens ubetingede frihed.
- Ved at indrømme Guds folk en bred margen for fejlbarlighed og svigt.
- Ved at fremholde den eskatologiske alvor.
- Ved at skelne mellem skabelse og genløsning.
- Ved at skelne mellem Guds to måder at regere på, de to regimenter.

Før jeg fortsætter ad hovedsporet, vil jeg lige indskyde om de to sidste punkter:

Jeg ville ønske, at jeg havde meget mere tid til at gå ind på dette emne. For dette at skelne mellem skabelse og genløsning, og at skelne mellem de to regimenter, det er intet mindre end en udløber, *et derivat* af den grundlæggende skelnen mellem loven og evangeliet. Og det er en af de stående udfordringer til gudsrigesteologien:

(1) Når gudsiget gøres til kode for *alt* Guds værk og virke i verden. Alt, hvad der er godt og rigtigt, al sejr over uret og ondskab regnes for et udtryk for Guds rige. For man skelner ikke mellem skabelsens værk og genløsningens værk.

Men at tillægge gudsriget alle gode kræfter i verden er i virkeligheden at underkende *Skaberens* magt og vilje. Han er til stede og handler overalt i verden og ikke blot i gudsriget. Som Skaber handler han ikke blot i en kristen kamp i Sydafrika imod apartheid; han handler også i en buddhistisk kamp i Tibet imod kolonialisme og imperialistisk undertrykkelse. Men at regne en buddhistisk kamp for et udtryk for *gudsrigets* frembrud, giver ingen mening – uanset hvor sand og god den så er. Det er slet heller ikke nødvendigt, for Gud er til stede og handler overalt i verden og ikke blot i gudsriget. At erklære alt godt og sundt i verden alene for *gudsrigets* præero-

gativ er i mine øjne en slags gudsriges-imperialisme. For Guds værk i verden rækker ud over gudsriget!

(2) Når gudsrigets radikale etik rodes sammen med den interimsetik, Gud lader gælder for verden og for samfundet. Hensigten er fin nok; man ønsker at tilskynde samfundet til at adoptere et højt menneskesyn og andre kristelige værdier; man håber på at virkeliggøre kirkens kulturtransformerende kraft. Og det er en sund og rigtig hensigt; Guds rige *kan* faktisk være en kulturforandrende magt. Og det er noget, jeg er meget udfordret af, for det ligger ikke lige til mit teologiske højreben. Men historien viser det: ophævelsen af slaveriet, kampen mod børnearbejde, humanisering af straffesystemer, kirkens bidrag i kampen mod apartheid etc.

Når der reageres over for toregimentelæren, er det ofte, fordi man kun har et overfladisk billede af den – man identificerer den med et tidehvervsk misbrug eller lignende. Og det kan ikke nægtes, at den er blevet misbrugt til social ligegyldighed.

Men kan man ikke skelne mellem regimenterne, kan man heller ikke skelne mellem gudsrigets radikale etik, hvor uretfærdighed skal tåles og tilgives, sådan som det udtrykkes i Bjergprædikenen, og samfundets interimsetik, hvor uretfærdighed skal bekriges. Resultatet bliver et mærkeligt misk-mask, en grå, ubestemmelig mellemting, hvor hverken det ene eller det andet kommer til at stå soleklart og i egen ret. I praksis får man en opskruet og principiel retorik, der bare ikke får gang på jorden i konkret hverdag.

Derfor er jeg bange for, at opgøret med toregimentelæren kan ende i præcis det, den ville gøre op med: en *nedtoning* af gudsrigets radikale etik, hvor vi skal vende den anden kind til, tale godt om vores fjender,

give mere til den, der stjæler fra os – fordi ingen jo alligevel i praksis forsøger at virkeliggøre den som samfundsetik! Så ender man i præcis det, man vendte sig imod: en radikal retorik – og en kompromitteret praksis.

### Er den hellige prædiken nu vel forvaret?

Men tilbage til det væsentligere, det med gudsrelationen, det hovedspor, der umiddelbart jo ser mindre kontroversielt ud: alt det her med nådens frihed, alt det med dommens, nådens og forpligtelsens klarhed – hovedsporet i den klare skelnen mellem loven og evangeliet.

Og her vil jeg sige: Hvis nogen vil indvende, at det er jo indlysende alt sammen, det klarer de da alt sammen med venstre hånd; det taber vi da aldrig af syne – så vil jeg bare sige: Det tror jeg ikke en pind på.

Lad mig lige anvende en illustration fra et andet fag: Sidste år skrev pædagogisk forsker Sten Clod Poulsen en kronik (Poulsen 2010), der gav helt usædvanligt genlyd: *Undskyld – vi tog fejl ...*

Han fortæller heri, hvordan han og to andre pædagoger i 70'erne gjorde op med den sorte skole, med udenadslære, overhøring, eksamen og lektietærperi og erstattede det alt sammen med tværfaglig projektpædagogik. De havde lagt et helt nyt spor for pædagogik i Norden. Det blev faktisk startskudet for projektpædagogikkens sejrsgang.

Og så skriver han: "Men i dag står jeg – nu ikke som forsker, men som pædagogisk konsulent – i de samme klasseværelser og kan se de katastrofale omkostninger, som den ensidige begejstring for 'tværfaglighed og projektarbejde' har medført: Lærerne ved ikke, hvordan elever og kursister kan tilegne sig fundamentale, faglige basiskundskaber på en sådan måde, at de er præsentable og brugbare!

Vi har nemlig fortrængt hukommelsens betydning for læring. Vi har smadret Den Sorte Skole og smidt barnet ud med badevandet og triumferet bagefter. Det er en katastrofe.

Når det kunne komme så vidt, så skyldes det, at vi, der indførte projektpædagogikken, selv havde gået i en skole, hvor vi havde fået kundskaber. Dem tog vi for givet, fordi vi selv havde gået i den. Men vores hadefulde opgør med den vidensorienterede skole var så succesrig, at den i dag er fuldstændig udraderet."

Det er noget af det modigste, jeg har læst. Hvor mange tør æde sin egen succesrige fortid i sig på den måde? – jeg synes endda næsten, han er for hård ved sig selv; men pointen er:

Vi kan meget vel risikere noget ganske tilsvarende, når det gælder *gudsrelationen* og den klare skelnen mellem loven og evangeliet: Vi synes, det er en given ting, at Jesus er synderes ven, at Gud tager imod mig, uanset hvordan jeg er og hvem jeg er; og *det* kan da umuligt forsvinde for os; it's kids' stuff; det ligger vel rent selvfølgelig i os, næsten som et instinkt – og så viser det sig *måske* alligevel om nogle år, at vore tilhørere og vore menigheder roder fortvivlet rundt i det mest elementære og grundlæggende: De aner intet om den frie nåde, om retfærdiggørelsen af tro, om Åndens fattigdom og den frie adgang til Gud i bøn. De bliver trælbundne og glædesløse galatere, eller de bliver selvglade og kødelige korintere, for de har intet at stå imod med, når forfalskningen af evangeliet bryder løs. *Og det kan gå forbløffende stærkt* – sådan som Paulus undrer sig over, hvor forbløffende stærkt det gik i Galatien.

Noget tilsvarende *kunne* for øvrigt en dag også ske med *individualismen*. Her står ikke nær så meget på spil; og individualismen er i dag så overvældende og styrende;

derfor nuancerer gudsrigesteologien den glimrende med sit fokus på gudsfolket og det kollektive. Men den individualitet, Søren Kierkegaard tilkæmpede sig, så blodet flød, er i dag måske netop så selvfølgelig, at den ikke længere værdsættes og beskyttes.

Og så *kan* den måske en dag tabes på gulvet, uden vi opdager, hvilket væsentligt fokus der også ligger i det individuelle. Der er vi overhovedet ikke i dag, det erkender jeg; måske er individualismen i dag *too big to fail*. Men en dag *kan* vi måske have tabt nogle af de indsigter, individualiteten trods alt indebærer.

Også på det punkt kan ting gå utroligt hurtigt. Vi, der er gamle nok til at huske de mere syrede halvfyrdere, hvor det kollektive var en spændetrøje på en måde, man knap kan forstå i dag, vi vil måske værdsætte det individuelle på en helt anden måde.

Og tilsvarende kunne vores forældres og bedsteforældres generationer fortælle et og andet om den rædsel, der også kan ligge i en rendyrket kollektivismen – for eksempel i fascismen, hvad enten den er rød, sort eller brun fascisme. Eller kirkelig, sekterisk fascisme.

Tilbage til hovedsporet: Jeg kan for eksempel godt tænke mit, når jeg hører meget unge og ivrige forkyndere næsten give det indtryk, at det der med *gudsforholdet*, med at skelne mellem loven og evangeliet, det er det rene barnemad; det er søndags-skolestof; nu må vi videre til det der med *hverdagslivet*, dét er det svære. Dét er det spændende!

Jamen efter mange år som både prædikant og homiletiker kæmper jeg selv stadig for at forvalte den rette skelnen mellem loven og evangeliet ... – og jeg plumper stadig i. Den "rette skelnen" er på én gang det mest elementære og det vanskeligste overhovedet at forvalte i konkret praksis.

Jeg har oplevet menigheder og medlemmer prædiker i sæk ved en uklar forkyndelse af loven og evangeliet – en nulsums-forkyndelse, hvor man hele tiden skruer op og ned på equalizeren for sine temaer, fordi summen aldrig kan blive mere end nul: Man *tør* ikke knalde volumen-skyderne helt op for fuld skrue; man *tør* ikke forkynde *dommen* helt ud til kanten, uafkortet, nådesløst og kompromisløst, for man kender ikke nådens ubetingede frihed – og man *tør* ikke forkynde *nåden* ubetinget og uafkortet, for så er man bange for at berolige folk og gøre dem slappe og ugidelige og dovne i tjenesten. Og til syvende og sidst *tør* man heller ikke formane og *forpligte* folk efter Bjergprædikenens radikale etik, men må skrue den ned til noget opfyldeligt, uskadeligt og overkommeligt.

Eller et andet eksempel: Jeg har set det igen og igen i en egentlig meget logisk måde at forkynde på: Først udmaler man, hvor galt dette og hint er iblandt os eller i vores liv eller i menigheden – og så, fuldstændig logisk, går man derfra videre til det næste punkt: Derfor må vi nu gå ud og gøre det bedre ...

Det er en model, jeg støder på i næsten alle sammenhænge. Og det er fuldstændig logisk og indlysende, men ganske enkelt katastrofalt!

Nej, *først* erkender vi, hvor galt dette og hint er iblandt os eller i vores liv eller i menigheden – *så* går vi til Kristus og lægger det frem for ham i bøn om tilgivelse, lægger det ind under hans sonende blod. Og *først derfra* går vi ud og *gør* det bedre ...

Man skal faktisk være meget bevidst for ikke i forkyndelsen at gå den fuldstændig logiske, almenreligiøse vej. For den nemme vej, genvejen, der smutter uden om vejen til Kristus og hen til det, der skal gøres, det er den logiske, indlysende vej. Men vi er, som Morten Munch siger det, "det omvendte rige"!

## En replik

Nu er det slet ikke min egen tolkning, at der i det nye fokus på gudsriget skulle ligge en distance til den klassiske forkyndelse af loven og evangeliet. Egentlig tror jeg ikke, jeg selv var kommet på at opfatte det som en modsætning, hvis ikke andre havde hævdet så markant, at det er det altså.

Et eksempel: I sit meget fine speciale fra 2007 *En fremstilling og vurdering af nyere tendenser inden for evangelikal teologi og ekklesiologi* fra 2007 kommer Martin Drengsgaard bl.a. ind på min homiletik *Teksten og tiden*. Heri skriver han (Drengsgaard 2007 s. 65f<sup>9</sup>): “Jo mere posttraditionel verden bliver, jo mere vil mennesket forstå sig selv gennem sine handlinger (jf. 2.4.1). Derfor; hvis et evangelium ikke giver hjælp til konkrete handlinger eller inviterer ind i et handlingsmiljø, vil det posttraditionelle menneske ikke forstå evangeliet. Det posttraditionelle postmoderne/senmoderne menneske har ikke brug for at finde en nådig Gud, der kvit og frit tilgiver synd, men en Gud, som inviterer mennesket på en vandring, hvor dette menneske bliver en del af et handlingsmiljø. Andersens problem, er for mig at se, at han stadig hænger i en modernistisk epistemologi og derfor ikke formår at levere en teologi, som kan bruges af det postmoderne menneske. Med hans stædige fastholden på lov og evangelium, som er et individualistisk evangelium, begrænser han Gudsrigets nærhed, at Jesus rent faktisk søgte at kultivere et fællesskab, der levede i Gudsrigets gerninger. Det er ikke min mening med denne kritik af Andersen at gøre lov og evangelium uevangelisk. Men jeg mener, at Andersen burde forholde sig så ydmyg, at han i stedet for at gøre lov og evangelium til det højeste bjerg i bjerglandskabet, gør lov og evangelium til et bjerg på højde med de andre ved fx at lade Jesu proklamation af Gudsriget være en ligeså vigtig del af evangeliet.”

Jeg er ikke *helt* enig ... Jo, nok i det med ydmygheden. Men ikke helt i konsekvenserne af den: Faktisk forekommer gudsriget ganske hyppigt i *Teksten og tiden*; og det er ikke *altid* synonymt med “retfærdiggørelsens rige” ... Men jeg skal gerne vedgå, at bogen lider af en noget individualistisk skævvridning (det er sandelig godt, den kun er “en midlertidig bog”). Hvad mere er: Jeg kan godt genkende det i det hele taget som karakteristisk for min tænke måde om forkyndelsen. Det er en kritik, jeg tager til mig, og en udfordring, jeg vil arbejde videre med.

Egentlig tror jeg hverken, at Guds ord skulle stå på den enkeltes side imod det kollektive, eller at Guds ord skulle stå på det kollektives side imod individualiteten. Men i det omfang, i hvert fald min generation har overdyrket det individuelle, er kritikken helt på sin plads.

Jeg tror også, at Drengsgaard ser fuldstændig ret i sin iagttagelse, at hvis et evangelium ikke giver hjælp til konkrete handlinger eller inviterer ind i et handlingsmiljø, så vil det posttraditionelle menneske ikke forstå evangeliet. Det er meget fint set og meget fint sagt.

Og for balancens skyld vil jeg endda supplere og forstærke Drengsgaards kritik af lov-og-evangelium-hermeneutikken ved lige at præsentere en oversigt over dens traditionelle svagheder, som jeg anvender i undervisningen på Menighedsfakultetet:

Hvad er problemet ved en oversystematisk, bevidstløst repeteret forkyndelse af “lov og evangelium”?

1. Den har ofte været stivnet i forudsigelighed
2. Den har ofte været misbrugt til kætterjagt.
3. Den har ofte reduceret forkyndelsen til dens centrum (“det ene fornødne”).



4. Den er udviklet i en *skyldkultur*, der ikke har kendt styrken i eller anerkendt betydningen af *skammen*.
5. Den har ikke kendt til den moderne / postmoderne identitetskrise.
6. Den har været tilbøjelig til at underbetone skabelsen.
7. Den har været tilbøjelig til at underbetone gudsriget.
8. (ja, okay, det sidste punkt er jeg først begyndt at tilføje, efter jeg havde læst Drengsgaards speciale ...)

*Men:* Jeg kan for det første ikke se, at *Teksten og tiden* skulle være skævvredet på den måde, at den skulle underbetone handlingskristendom eller diakonal omsorg. Det er sandt, at den væsentligst fokuserer det som rettet til *den enkelte*; og den kritik tager jeg til mig. Men trods alt er hele bogens homiletiske matrix bygget op efter:

*Skabt / Afløret / Befriet / Forpligtet*

Så jeg synes jo da nok, at det med forpligtelsen, den tredje brug af loven, det diakonale, fylder en del. Hvordan kan det så være, at det alligevel efterlyses? Ikke specielt sagt imod Drengsgaard, men opsparet gennem længere tid: Sommetider virker det, som om nogen først kan tro på, at vi faktisk forkynder til handling og efterfølgelse, hvis vi *holder op* med al den snak om lov og evangelium ...

Igen ikke specielt sagt mod Drengsgaard, men opsparet gennem længere tid: Jeg skal indrømme, at jeg kan godt blive lidt sur, når jeg for 349. gang hører den fordom *igen*, at forkyndere, der fokuserer meget på at skelne mellem loven og evangeliet, sikkert dermed også kun kan tale om *synd og nåde!* – at så kan vi nok ikke finde ud af at forkynde til handling og efterfølgelse.

Dét er om noget en amputeret forståelse

af den klare skelnens lære. Jeg ved ikke, hvorfor så mange ikke kan høre efter her: *Den, der kun kan tale om synd og nåde, har netop ikke skelnet ret mellem loven og evangeliet.*

Man kan høre det så galt, at den dér klare skelnen mellem loven og evangeliet jo ikke indeholder nogen etisk fordring, og det er derfor, vi har brug for gudsrigesteologien – jamen er der virkelig tale om en ret skelnen, så *vil den uvægerligt* indeholde en etisk fordring, nemlig i lovens tredje brug, i formaningen, i Kristi lov. Gør den ikke det, er der slet ikke tale om nogen overbetoning eller overdrevet skelnen, men tværtimod om et katastrofalt sammenrod.

For det andet (og det siger jeg med nogen tøven): *Helt kongruent* dækker *de to fortællinger*, løvens og lammets fortælling, ikke over *de to hermeneutikker*, gudsrigets hermeneutik og lov-og-evangelium-hermeneutikken.

For så længe vi blot taler om løvens og lammets *fortællinger*, eller om løvens og lammets *metaforer*, så har jeg ingen problemer med at vægte dem lige meget og hylde dem lige højt. Der skal virkelig være en balance mellem styrkens og afmagtens betoning, mellem påskemorgen og langfredag; mellem sejrens og syndighedens temaer.

*Nåden og efterfølgelsen er simpelt hen lige definerende for det at være kristen.* Det er ganske sandt; og det er måske også i virkeligheden dét, der er Drengsgaards anliggende.

Men det er ikke sådan, han formulerer sig. Og jeg må tilstå, at skal jeg se på de to formuleringer, *de to nøgler* til Guds ord: gudsrigets hermeneutiske nøgle og lovens og evangeliets hermeneutiske nøgle, så *kan* jeg faktisk ikke vægte dem lige meget.

## Balance

Jamen nu balancerede det hele jo lige så

nydeligt! Skal vi nu til at have en skæv, asymmetrisk bue: spinkelt og lyst gotisk i den ene side og tungt, mørkt romansk i den anden ...

Jeg ville egentlig ønske – både for den æstetiske symmetris skyld og for den dialogiske imødekommenheds skyld – at jeg kunne fremholde de to nøgler som lige vigtige. Men det kan jeg ikke ærligt. Jeg er ikke dér endnu; og jeg tror heller ikke, jeg er på vej derhen.

Jeg vil lige bede jer lægge mærke til, hvad jeg *ikke* siger: Jeg siger *ikke*, at så skal vi alligevel til at skrue op og ned for nogle temaer i forkyndelsen, og så rangerer nåden alligevel over efterfølgelsen og hvad ved jeg.

Det er sandt, hvad jeg også gerne vil være blandt de første til at fremhæve, at *det er lammets fortælling, der adskiller kristendommen fra alle andre livssyn*. Løvetologi kan du finde i alle religioner og livssyn.

Men det betyder overhovedet ikke, at så er løvens teologi alligevel mindre vigtig! Det er kun en ekstremt dialektisk teologi, der forlanger, at vi *kun* må forkynde, hvad *kun kristendommen* har at sige til forskel fra alle andre! Har vi ikke løvens fortælling med *for fuld skrue*, så krøller lammets fortælling sammen under vægten af nederlag og vanære og dårskab.

Men hvad er det så, jeg siger? At “gøre lov og evangelium til et bjerg på højde med de andre” ved for eksempel at lade Jesu proklamation af gudsriget være en ligeså vigtig del af evangeliet – hvis jeg går ind i *substansen* af de to temaer; hvis jeg spørger *konkret*, hvad der sker, hvis jeg taber enten det ene eller det andet tema af syne, så kan jeg faktisk ikke tillægge dem samme betydningstygde.

Jeg kan jo ikke selv se nogen grund til på den måde at mandjævne de to teologiske koder. Men hvis man endelig vil sammenlig-

ne, så går for mig at se lov-og-evangelium-hermeneutikken simpelt hen et lag dybere end gudsriges-hermeneutikken. Den kaster et klarere lys ind over både vores forkyndelse og vores handling. Den kaster et klarere lys ind over både vores gudsrelation og vores næsterelation.

For hvad skete der nu, *hvis vi mistede* en af dem? Hvad sker der, hvis vi mister gudsrige-hermeneutikken – og dermed mener jeg selvfølgelig ikke, at vi mister selve gudsriget, men vi mister gudsrigesvinklen som *tolkningsnøgle*; vi mister synet for de aspekter, en bibelsk gudsrigeshermeneutik lukker op for os – hvad ville der så ske?

Så bliver vi alvorligt fattigere. Så mister vi et vigtigt aspekt, og jeg kan godt se, at vi må frygte, at vi også mister kraft og fremdrift. Og det er alvorligt.

Men mister vi den elementære evne til at skelne mellem loven og evangeliet (og det er faktisk muligt!), så dør vi. Så mister vi livet. Og det er trods alt alvorligere. Så går vi som farisæeren hjem til vores hus, helligere end andre, mere oprejste og frimodige end andre, mere aktive og handlende end andre, men fortabt.

Så har vi, om jeg så må sige, *smidt barnekåret ud med badevandet*. Og her tænker jeg jo ikke på “lov og evangelium” i dets stivnede, dogmatiske, eftersnakkende, systemiske form, dets museums-form; hvad skal vi bevare dén for? Jeg tænker på det i dets empatiske, sjælesørgeriske, levende form, dets etisk forpligtende, dets autentiske, paulinske form.

Mistede vi dét, så ville det for eksempel en dag *ikke* længere være elementær børnelærdom, at formaning, etisk fordring og discipelskab alt sammen *forværrer os i stedet for at forbedre os* – nemlig hvis det ikke længere lyder på en baggrund af stadigt udpenslet forkyndelsen af den frie nåde.

Så ville ordene om efterfølgelse og “dyr

nåde” (uanset hvor inspirerende og nuanceret og kreativt de lyder!) begynde at forgifte vore menigheder i stedet for at forpligte dem! Og vi ville ikke kunne forstå, hvad det var, der skete; for vi havde jo set det med den frie nåde som noget selvfølgeligt, vi ikke skulle være nødt til at gentage og gentage ...

Sagt på en anden måde: Jeg kan til nød se for mig, hvordan der godt *kunne* lyde et kald til discipelskab og radikal efterfølgelse, også uden en udviklet gudsrigheshermeneutik. Det er ikke godt; det vil blive mudret og uklart; men det kan måske godt lade sig gøre.

Men jeg *kan* vitterligt ikke se for mig, hvordan der på nogen måde skulle kunne lyde et klart kald til discipelskab og til radikal efterfølgelse uden en klar lov-og-evangelium-hermeneutik. Uden den vil hele kaldet til efterfølgelse ikke bare blive uklart og mudret, det vil blive *counter-productive*, det vil forgifte i stedet for at forpligte.

Det så meget mere, når gudsrelationen i dag mere og mere bliver defineret af spirituel erfaringsteologi. På godt og ondt. Den forensiske nådesstand glider ud af synsfeltet, selv når gudsrelationen stadig står i fokus.

Jeg er dybt taknemmelig for det fornyede fokus, der er på efterfølgelse og discipelskab. Formaningen til radikal efterfølgelse og discipelskab er *livsvigtig*.

Men den *kan* også være *livsfarlig*. Den er en meget skarp skalpel, der både kan læge og slå ihjel. Og dette, at man faktisk *kan* formane folk ihjel, man *kan* udfordre dem til døde, nemlig hvis formaningen ikke sker på baggrund af en frigørende forkyndelse af fri nåde, det ligger altså ikke lige til højrebenet. Det undgår man ikke, uanset hvor nuanceret eller kreativt det forkyn- des; *man undgår det heller ikke ved bare at skrue lidt ned for den*. Det undgår man

kun, hvis man har fået lov-og-evangelium-hermeneutikken ind under huden.

Så lad os bare gøre front mod individualismen, hvor alt drejer sig om min egen forædning og min egen åndelige oplevelse.

Lad os også gøre front mod nederlags- og jammerteologien, hvor al tale om sejr og kraft dømmes ude og mistænkeliggøres som sværmeri.

Lad os frem for noget gøre front mod den passive og slappe egoistiske åndelighed, der ser stort på forpligtelsen og efterfølgelsen.

Men *nådens ubetingede frihed* må aldrig svækkes. Og *syndserkendelsen* må aldrig svækkes! Syndserkendelsen, ikke som i skamfyldt, selvcentreret selvhad, men som i kærlighedens nøgterne, velproportionerede sorg over synden, må aldrig svækkes. For Guds æres skyld, for min næstes skyld – og for min egen trosglædes og trosfriheds skyld.

Vi må ikke underkende den åndelige fristelse, der ligger i al forkyndelse af den frie nåde. Den fristelse har min generation af forkyndere nok sommetider underkendt.

Men tilsvarende skal man heller ikke underkende den åndelige overspringshandling, der *kan* ligge i al aktivisme og handlingskristendom: undvigelsen fra syndserkendelsen, undvigelsen fra blodets teologi.

## Konklusion: På vej

Teologien er i opbrud. Det er Guds folk altid. Også teologen må altid stå parat til opbrud, med staven i hånden, kjortlen bundet om lænd og lamperne tændt. Derfor kan *systematisk* teologi aldrig blive *systemets* teologi. Den er løvens og lammets teologi, netop fordi den aldrig må blive et system, men må blive Kristus-teologi. *Det vil altid være Kristus*, der er den egentlige hermeneutiske nøgle. Det er ham, der (som på Strozzis billede) holder de andre nøgler i hånden og giver dem til kirken. Han er og

bliver topstenen i vores kirkebue. I en sund kristologi forsones og fusioneres sund ekklesiologi og sund soteriologi. For gudsriget

er Kristi fredsrigte, hvor der ikke længere er krig mellem gode teologiske koder.

### NOTER

1 Olav Skjevesland spidsformulerer det endog: "Dialektikken mellom lov og evangelium er den hermeneutiske hovednøkkel ved all bibelutleggelse ..." (min fremhævelse, Skjevesland 1997 s. 250)

2 kan findes på [www.hansmemling.org](http://www.hansmemling.org)

3 findes med den lidt anderledes overskrift *En beskrivelse og vurdering af fænomenet "Emerging Church"* på [www.myspace.com/drengsgaard](http://www.myspace.com/drengsgaard)

### LITTERATUR

Andersen, Leif: *Teksten og tiden – en midlertidig bog om forkyndelsen I-II*, Kolon i samarbejde med Credo Forlag 2006.

Drengsgaard, Martin: *En fremstilling og vurdering af nyere tendenser inden for evangelikal teologi og ekklesiologi* (Speciale ved Det Teologiske Fakultet i Aarhus, juli 2007).

*Hjemlandstoner*, Lohses Forlag 1989.

*Manila-manifestet* 1989, [www.lausanne.org](http://www.lausanne.org)

Munch, Morten: *Det omvendte rige – en bog om Guds rige og kirken*, ProRex 2008.

Poulsen, Sten Clod: *Undskyld – vi tog fejl ...* kronik i Politiken 28-8-10.

Skjevesland, Olav: *Det skapende ordet – en prekenlære*, Universitetsforlaget Oslo 1997.

Wisløff, Carl Fredrik: *Fullfør din tjeneste! – artikler og taler*, Oslo, Lunde 1993.

### FORFATTEROPLYSNING

Leif Andersen

Menighedsfakultetet

Katrinebjergvej 75

8200 Aarhus N

la@teologi.dk



**Mødet mellem himmel og jord  
På vandring gennem gudstjenesten  
Flemming Baatz Kristensen  
Kolon i samarbejde med Lohse 2010**

Anmeldt af **Thomas Kristensen**

Ingen tvivl: Denne bog bør læses af alle, som beskæftiger sig med gudstjeneste og liturgi. Særligt da præster, som er ansvarlige for tilrettelæggelse og afholdelse af kirkens normalgudstjeneste, højmesse søndag formiddag. Ja, man bør faktisk ikke kunne blive præst uden at have læst denne bog! Så er det sagt.

Jeg er bange for, at det vil medføre mange skader på kommende generationers tro og kristenliv, at der er så lidt bevidsthed om betydningen af klassisk liturgi i vores tid. Det er farligt at tro, at vi bare kan forandre gudstjenestens enkelte dele efter det, som vi lige brænder for nu. Kristendommen får slagside af det, bliver måske endda til discountkristendom.

Liturgi er et af de vigtigste fag overhovedet for formidling af autentisk kristendom. Og Flemming Baatz Kristensen (FBK) har nu givet os en vigtig lære- og ressourcebog. Den er både en øjeåbner for rigdommen i den overleverede liturgi, og den prøver samtidig at bygge bro til de faktiske gudstjenestedeltager, der møder frem søndag formiddag.

Jeg læser FBK's bog samtidig med Fredrik Modéus' bog *Mod til at være kirke. Menighedsopbygning og kirkens identitet*. Den er ganske vist skrevet ud fra svenske for-

hold og ikke så detaljeret en gennemgang som FBK. Men begge to er enige om gudstjenesten, og ikke mindst højmesse, som troens vigtigste formidlingssted. Af teologiske grunde, men også ud fra deres konkrete erfaringer. Jeg kan selv kun tilslutte mig. Hvor der er hellighed og venlighed (en tysk gadepræsts ord efter en ganske normal højmesse i Lyngvig Kirke), der er der både Himmel og jord, guds nærvær og folkelighed. Derfor er det så afgørende at se os selv som tjenere for liturgien i stedet for at gøre os til herre over den.

I Folkekirken er vi glade for liturgi og ritualer. I andre kirkesamfund ser man det som et mål at dyrke spontaniteten og det impulsive. Hvad er mon bedst for det åndelige liv i kirke og menighed? Når vi er så glade for liturgi og ritualer i både Folkekirken og de fleste andre store kirker i verden, så er det, fordi dette faste og genkendelige har været åndsbærer og livgiver op igennem hele kirkehistorien. I liturgien er så at sige opsamlet det bedste af troens ord fra generation til generation. I parentes bemærket: Når jeg har været til gudstjeneste i andre kirkesamfund med vægtlægning på det frie og spontane i stedet for det faste, så har jeg oplevet, at det alligevel ender i en fast rytme i gudstjenesten. Det er så bare ble-

vet til en anden "liturgi" end vores. For hvor mennesker skal lave noget i fællesskab, er der brug for en fast rytme, en "dagsorden". Ellers sætter de stærke og toneangivende sig på det hele, og de svage tabes. I liturgien er der både stærke bønner og syndsbeholdelser, bodssalmer og lovsange, det dybe og himmelhøje i dåb og nadver. Og selvfølgelig det læste og forkyndte bibelord.

I alt dette ligger der hver søndag kald til omvendelse og til efterfølgelse af Jesus. Altså til discipelskab. Der ligger gode hvilestationer for de sårede og anfægtede og sørgende mennesker, som søger Guds hus. Der ligger sund oplæring i troens liv. Fast og nærende åndelig føde i stedet for blot dessert med tomme kalorier.

Det er Guds nåde, at Åndens vind med passende mellemrum blæser nyt liv i kirken. Det sker fra forskellige vinkler, hvor noget i trosbekendelsen så får ny og stærk betydning. Det kan være en Jesus-vækkelse (2. trosartikel), en vækkelse med nyt syn for Guds skaberværk (1. trosartikel), en Helligåndsvækkelse (3. trosartikel) osv. Vækkelser gør deres gerning og dør så ud igen. For at vækkelserne skal få langtidsvirkning, er det nødvendigt med en god bibelsk liturgi til at samle vækkelsen ind i sunde baner. Hvis en vækkelse vil køre sit eget løb, løber den vild og ender i noget usundt og sekterisk.

Ja, men har vi så ikke også brug for god kritisk sans over for liturgien? Den er da ikke falden ned fra Himlen? Vel, selv om det meste af vores liturgi kan føres tilbage til bibelordet, så skal både de urgamle og de nyere ritualer bestandigt prøves på, om de passer med det bibelske budskab. Gør de ikke det, skal vi ikke bruge dem. Ligesom det også altid er menighedens ansvar at vurdere det forkyndte ord i lyset af Biblens ord.

Gudstjeneste og liturgi skal også bestan-

dig udvikles. Ikke for at følge med tiden og vores trang efter at sætte nye dagsordener. Men for også i vores tid at samle det bedste op fra troens verden og give det videre til næste generation. Men det gør ikke noget, at det går langsomt. For så får vi flest mulige slagter sorteret fra – og får mest muligt ædelt og holdbart med os. Spole tilbage til det oprindelige for at få det rigtige og bæredygtige med os ind i en ny tid. Som FBK ønsker.

FBK samler sin gennemgang af højmessens i fire dele: (a) På vej ind i højmissen; (b) at forny højmissen; (c) at få højmissen ind under huden; (d) udblik. Dertil kommer fine tillæg med ordforklaring, stikordsregister og litteraturhenvisninger. De fire dele er så igen inddelt i underafsnit. Jeg finder særligt den første del givende at læse med dens "vinduer til højmissen". FBK drøfter her også tidens mange, blandt andet unges, indvendinger imod den klassiske messes opbygning. Indvendingerne tages alvorligt, og der svares med stor viden.

FBK gør en del ud af liturgisk fornyelse. Og bygger sin liturgigennemgang op over den form, højmissen har fundet i hans gudstjenester i Sct. Pauls. Jeg ville have foretrukket, at han i stedet havde bygget sin gennemgang op over liturgien, som den forefindes i liturgi- og alterbog. For det er jo grundbogen for folkekirkens liturgi. Faktisk burde han have behandlet del tre før del to, altså have fordybet sig i traditionen, før han antyder muligheder for fornyelse. Dels fordi FBK's liturgi for nærværende sikkert fortsat udvikler sig, og dels fordi den meget vanskelig vil kunne blive standardliturgi i mere almindelige sognekirker, der ikke har så mange kræfter at trække på.

Jeg tror, jeg forstår FBK's grunde til at lave sine ændringer. Jeg er dog ikke enig i dem alle. For eksempel finder jeg det forkert at afskaffe indgangs bønnen. Min

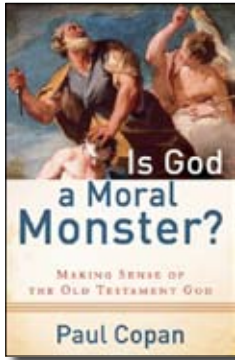
gudstjenestevirkelighed er, at der kommer mange tyske turister til højmesse. De er oplærte i at bede deres egen indgangsbøn stående i kirkebænken, når de kommer. Og først derefter sætter de sig. Denne praksis skulle vores indgangsbøn ideelt set også have udviklet sig til. Det har den ikke gjort. Men netop derfor finder jeg det vigtigt med dette lægmandsindslag i starten af gudstjenesten, som degnen jo repræsenterer. Den personlige bøn i jeg-form, som indgangsbønnen udtrykker.

Jeg bryder mig heller ikke om den kontinuerlige altergang ved en almindelig højmesse, som FBK plæderer for. Selv om vi også kan være mange bordfulde til nadver, skal der være plads til stilhed og til bortsendelsesordene til hvert hold. Den stilhed bliver der aldrig ved kontinuerlig altergang, der har en hurtig afvikling som mål. Så hellere afkorte prædikenen fra de 18 minutter (FBK's prædikenslængde) til 13-15 minutter, hvis det drejer sig om at vinde tid.

Men bortset fra disse uenigheder, så er det en fremragende bog, som FBK har le-

veret med masser af stof til personlig berigelse og indsigt i højmessens betydning. Rigtigt er det, som det skrives, at alt ikke skal mases ned i højmissen. Nej, lav hellere forskellige alternative gudstjenester, og lad så højmissen være for alle dem, som har behov for åndeligt rugbrød uge efter uge. Det er dog de fleste. Det er jeg helt enig med FBK i. For øvrigt er højmissen ikke i sig selv kedelig, skriver FBK. Den kan gøres kedelig af både præst, organist og menigheden selv. Men når vi er sammen i hellighed og venlighed, så sker der noget sundt med os. Ligesom vi også bliver sunde på det fysiske område af at tage sund kost til os. Det smager ikke nødvendigvis af festmiddag hver gang, men det mætter og nærer. Og det er det vigtigste. Derfor skal vi blive ved med at være sammen i gudstjeneste med almindelige mennesker, som har brug for det genkendelige. Højmissen skal aldrig tilpasses den åndelige elite. Det kan man bruge så mange andre gudstjenester til.

Til sidst: Har du, kære læser, ikke denne bog, så ønsk den ved første lejlighed!



**Is God a Moral Monster?  
Making Sense of the Old Testament God  
Paul Copan  
Baker Books, 2011**

Anmeldt af **Carsten Vang**

I nyateismens voldsomme polemik mod kristendommen er det ikke mindst GTs Gud, som står for skud. Richard Dawkins har betegnet Gud i GT som et "moralsk monster", der tillader barnemishandling (Gen 22), svælger i blodtørstige massakrer (folkemordet i Jeriko), og hvis efterfølgere gør uhyrlige ting (fx Jeftas datter). Religionen er roden til alt ondt i verden, mener han.

Ikke kun nyateisterne har problemer med GTs gudsbillede. Også mange bibeltro kristne føler en vis ubehag ved den GT-lige etik, ikke mindst de mange bizarre renhedsforskrifter og buddet om, at alle Kana'ans indbyggere skulle udryddes.

Det er disse to målgrupper, Paul Copan, professor i filosofi og etik ved Palm Beach University i Florida, har for øje med denne bog. Dels vil han formulere et reflekteret svar på nyateismens hadefulde angreb på GTs Gud. Dens tilhængeres slagord dækker ofte over en manglende vilje til at ville læse GT i dens egen historiske kontekst, siger han. Dels vil han hjælpe teologer og almindelige bibellæsere til at forstå GTs Gud.

Bogen giver først en kortfattet skildring af nyateismen og dens heftige polemik mod GT. Dernæst belyser den nogle gennemgående sider ved gudsbilledet i Bibelen: Hvorfor tilbedelsen af Gud ikke er udtryk for en

guddommelig selvoptagethed, og hvordan Guds vrede og nidkærhed i virkeligheden afspejler hans dybe kærlighed til mennesket. Endelig har Copan en omfattende diskussion af 1 Mos 22, hvor han påviser, hvordan man ved at læse Abrahams ofring af Isak i sin kontekst i Genesis får et noget andet billede af Gud end ved som de nyateistiske bannerførere at læse Gen 22 isoleret.

Det tredje hovedafsnit, som er bogens længste, handler om nogle af de mest anstødelige sider ved GTs etik: Renhedslove og spiseforskrifter, grusomheder med hensyn til strafferetten, diskriminerende syn på kvinder, polygami og ægteskabsbrud, behandlingen af slaver i GT, og endelig det vanskeligste etiske problem overhovedet: Guds befaling til Israel om, at alle kana'anæere bør udryddes.

Copans grundsynspunkt er, at Gen 1-2 rummer GTs grundsyn på mennesket: At ethvert menneske er skabt i Guds billede, og at det derfor besidder absolut værdi og ligeværdighed. Imidlertid er GTs love ikke altid udtryk for dette ideal. GT lovgiver ind i en verden præget af syndefaldet, hvor det er de hårde hjerter, som hersker. GTs lovgivning er derfor foreløbig, og det har aldrig været meningen, at lovene i GT skulle



være endegyldige og fuldkomne. Profeterne forkynder bl.a. for at højne den etiske bevidsthed i Guds folk. Men læser man GTs etik på baggrund af den tilsvarende etiske vejledning hos Israels naboer, repræsenterer GT et stort fremskridt med hensyn til menneskesyn, kvinders og slavers stilling og strafferetten. GT tillader nok slaveri i form af gældsslaver; men slavers retstilling blev kraftigt forbedret i forhold til Israels samtid, og GT sætter klare grænser for slaveejernes adfærd. I modsætning til Nærorienten er det ikke kun kvinden, der anses for den skyldige ved ægteskabsbrud, men også den mandlige part i forholdet.

Bogens sidste afsnit drøfter nyateismens påstand om, at moral uden religion er at foretrække for en religiøst baseret etik.

Dette er ikke mindre end en aldeles fremragende bog, der bør læses af alle, som har den mindste interesse for GTs etik og har grebet sig selv i at undre sig over den. Forfatteren røber megen god bibelteologi, for eksempel når han skildrer Abrahams tro som en tro uden lov til forskel fra Moses' svigtende tro, selv om han havde fået loven (side 44). Copan giver mange overbevisende eksempler på, hvordan GTs love udgør et væsentligt fremskridt sammenlignet med lovsamlingerne i Israels omverden. Som eksempel nævner han, at GT ikke har sanktioner, som indbefatter kropslig lemlæstelse, hvilket ellers var udbredt i Nærorienten. Alt med et menneskeligt ansigt får en mildere behandling i GT end uden for Israel.

Loven om "øje for øje og tand for tand", som mange fremholder som et eksempel på den gammeltestamentlige *grusomhed*, får hos Copan en hel anden forklaring. Han siger – med rette – at denne lov ikke skal forstås bogstaveligt, men som et udtryk for *erstatningens størrelse*. Den erstatning, der skal betales den skadelidte, skal svare til forseelsen. Dette afsnit alene (side 93-96)

burde være pligtlæsning for enhver teologisk student, så at han eller hun bliver i stand til at imødegå denne udbredte vrangforestilling om GTs etik.

I afsnittet om polygami mener forfatteren, at GT faktisk rummer et principielt forbud mod polygamiet, nl. Lev 18,18. Den autoriserede danske oversættelse har desværre tilsløret dette fuldstændigt. Men Copan argumenterer for, at sprogligt og kontekstuelt set handler dette vers ikke om giftermål med konens fysiske søster, men med en anden kvinde, så længe konen stadig lever. Læseren får også en god forklaring på, hvorfor der skulle betales brudepris i GT-lig tid (side 117).

Bogen rummer mange tankevækkende indsigter. For eksempel får læseren en overraskende forklaring på Deut 25,11-12 (side 121-22), som i dansk gengivelse forordner, at en kvinde skal have hånden hugget af, hvis hun for at hjælpe sin mand under et slagsmål griber ud efter modpartens kønsdele. Copan finder, at lemlæstelse af kvindens hånd ikke er en sandsynlig forståelse. Snarere skulle straffen bestå i, at hendes eget kønshår skal skæres bort. Kvinden skal altså ydmyges stærkt, men ikke have hånden skåret af. Problemet med Copans læsning er imidlertid dette, at denne forståelse absolut repræsenterer et mindretalssynspunkt. Ingen gængs bibeloversættelse har denne mulighed. Denne tolkning er imidlertid værd at overveje, og han fremfører gode sproglige argumenter for den.

Bogen har et langt afsnit om GTs og NTs forhold til slaver. Den omfattende diskussion kan forekomme lidt omstændelig i en europæisk kontekst. I Europa er der næppe nogle i dag, som i ramme alvor vil hævde, at Paulus skulle støtte slaveriet som samfundsform. Men i amerikansk kontekst er disse afsnit om forholdet til slaver virkelig brændbare. Læseren får en stærk forståelse

for, at ikke mindst kristne i historiens løb lagde sig i selen for afskaffelsen af slave-riet.

Det kan ikke undre, at enkelte af bogens konklusioner kan forekomme vel søgte. Loven om skinsygeofferet i Num 5 bliver udlagt således, at også en skinsyg hustru tilsvarende ville kunne bringe sin mand under anklage (side 104-5). Det er der dog ikke noget, der tyder på. Num 5,12ff forholder sig alene til den jaloux ægtemand. Muligheden for, at kvinden kunne rejse en tilsvarende sag i tilfælde af mistanke om utroskab, nævnes ikke overhovedet i afsnittet.

Copan fremsætter det synspunkt, at Israels soldater ikke måtte plyndre og røve personligt i de guddommeligt sanktionerede krige (side 168). Deut 20,14 taler dog et andet sprog. Her må Israel plyndre alt, de finder i de besejrede byer. Af 2,35 fremgår også, hvordan israelitterne plyndrede kong Sihons byer ved indvandringen: Dyrene blev taget som krigsbytte sammen med alt det øvrige. Netop på dette område synes der ikke at være forskelle mellem GTs og de andre folkeslags praksis.

Forfatteren understreger med rette, at buddet om at tilintetgøre kana'anæerne kun gælder i én bestemt historisk kontekst og ikke gælder Israels krige som sådan. Men når han hævder, at *herem*-sproget (altså sprogbrugen vedr. "band") udelukkende er forbeholdt indvandringen og opgøret i amalekitterne i 1 Sam 15, men ellers ikke bruges, er dette ikke rigtigt! Denne terminologi bruges også i 1 Kong 20,42, hvor Gud har lagt "band" på aramærkongen. Endvidere vil Gud lægge band på alle folkene i sin dom (Es 34,2; Jer 25,9).

Jos 6 og 8 synes at pege entydigt på, at Josva og israelitterne lod hele byers befolkning dræbe, herunder kvinder, børn og gamle. Copan hævder imidlertid, at der ikke findes arkæologiske vidnesbyrd om nogen civilbefolkning i Jeriko og Aj (side 175). Derfor skal udsagnet i Josvabogen om udslettelse af alle Jerikos indbyggere ikke tages som udtryk for massakre på en uskyldig civilbefolkning, men kun som et udsagn om, at alle militære kombattanter i byerne blev udsløttet, siger han. Baggrunden for denne forståelse er den sene datering af udvandringen (ca. 1250 f.Kr.) (side 183). If. denne forståelse var Jeriko blot en militær befæstning på dette tidspunkt, ikke nogen egentlig by.

Problemet med den sene datering er, at der slet ikke var noget Jeriko eller Aj at erobre på dette tidspunkt (ca. 1230 f.Kr.). Han forudsætter, at der var en lille militær garnison på Jeriko; men det er der arkæologisk ikke nogen som helst dækning for at antage. Derimod er der rigtig mange forskellige vidnesbyrd om en civilbefolkning, der levede og døde i byen omkring 1400 f.Kr. og efterfølgende blev gravlagt. Det er vanskeligt at tolke Jos 6 og 8 anderledes, end at hele befolkningen i Jeriko og Aj omkom, inklusiv de ikke-militære befolkningslementer.

Disse forbehold skal kun tjene til at læse bogen med kritisk refleksion. Den rummer megen dyb bibelteologisk indsigt, og den sætter GTs undertiden underlige love ind i en helbibelsk og kristologisk sammenhæng. Et brugt eksemplar af bogen bør stå på enhver teologs skrivebord.

# BOG UDSALG

POUL HOFFMANN

## HERRENS GLÆDE

Syv prædikener af Poul Hoffmann. Bogen er desuden illustreret med malerier af Jørn Henrik Olsen. En flot gavebog.



**99,95 kr.**

Før: 199,95 kr.

**LOHSE**

FORLAGSGRUPPEN LOHSE  
TLF.: 75 93 44 55 - WWW.LOHSE.DK

# BOG UDSALG

ALAN M. STIBBS (RED.)

## STUDIEGUIDE TIL BIBELEN I-III

Systematisk hjælp til personligt bibelstudium af tekster fra hele Bibelen.

Med alle tre bind kan du gennemgå hele Bibelen på tre år.

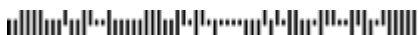


**99,95 kr.**

Før: 400 kr.

**CREDO**

FORLAGSGRUPPEN LOHSE  
TLF.: 75 93 44 55 - WWW.CREDO.DK



## INDHOLD

### GUDSRIGET

#### INTRODUKTION

Guds rige, gudsriget, Guds kongerige, kongeriget fra Gud!  
Peter V. Legarth og Morten H. Jensen

3

#### ARTIKLER

Gudsriget ifølge Det Gamle Testamente  
Carsten Vang

5

Gudsriget og korset  
Historien om, hvordan to modsætninger blev evangelium  
Morten H. Jensen

19

Guds rige ifølge synopsen  
Peter V. Legarth

36

Harde Luther en teologi om Guds rige?  
Asger Chr. Højlund

48

Talen om Guds rige i de danske vækkelsesbevægelser

Fra pietismen til Tidehverv

Kurt E. Larsen

58

Guds rige mellem forkyndelse og handling

Leif Andersen

68

#### ANMELDELSER

Mødet mellem himmel og jord

På vandring gennem gudstjenesten

Thomas Kristensen

83

Is God a Moral Monster?

Making Sense of the Old Testament God

Carsten Vang

86