



*Tidsskriftet Fønix, Årgang 2017, s. 103–140*

## **Korsets og kommaets Jesus**

*Discipelskab og korsteologi i aktuel neo-anabaptisme og historisk baptistteologi. Foredrag holdt til baptisters præstekonvent i Ådalen, Randers maj 2017.*

*Johannes Aakjær Steenbuch, ph.d., cand.mag.*



*Dette værk er licenseret under en Creative Commons Kreditering-IkkeKommerciel-IngenBearbejdelse 2.5 Danmark Licens.*

Tidsskriftet Fønix  
[www.foenix1976.dk](http://www.foenix1976.dk)  
ISSN 2446-175X

## Korsets og kommaets Jesus

### *Discipelskab og korsteologi i aktuel neo-anabaptisme og historisk baptistteologi*

”Er nogen i Kristus, er han en ny skabning. Det gamle er forbi, se, noget nyt er blevet til!” (2 Kor 5,17)

De senere år har budt på en gryende interesse for reformationstidens radikale, de såkaldte døbere eller ”anabaptisterne”. Der er dog god grund, tror jeg, til at tage det med et gran salt, når kirkefolk i dag vil have os til at lære af reformationstidens radikale. Ofte er såkaldt ”anabaptisme” en temmelig idealiseret størrelse, hvor fx pacifisme og ”modkultur” er gjort til en slags kristne ”værdier” som man kan tilslutte sig uafhængigt af den historiske sammenhæng. Man taler meget om kristendommens etiske aspekter, men faren er, at man helt glemmer evangeliet, når det alt sammen kommer til at handle om efterfølgelse, discipelskab og kirkens kultur.

For nylig gik det op for mig, at jeg endnu har til gode at befinde mig i en kirkelig sammenhæng, hvor man talte mindre om sig selv, end man talte om evangeliet. Det gælder i hele det kirkelige spektrum – missionsbevægelserne, grundtvigianere, Tidehverv, de økumeniske bevægelser, baptister, pinsefolk og så videre elsker at tale om sig selv, egne oplevelser, værdier, identitet og aktiviteter og så videre. Det gælder også de kirkelige miljøer, der for tiden lader sig inspirere af reformationstidens radikale.

Det er selvfølgelig sagt polemisk, men jeg siger det også som en selverkendelse, for det er nok et grundvilkår, ingen af os kan slippe for: at vi ikke kan sige noget om Gud uden også at sige en masse om os selv. Det kan egentlig være godt nok. Evangelisk teo-

logi er, som Karl Barth udtrykker det, nødvendigvis teo-antropologi, fordi det må handle om den Gud, der i sit Ord netop relaterer til mennesker. Omdrejningspunktet er Emmanuel, Gud med os, snarere end en abstrakt filosofisk guddom. Men udfordringen er, at vi tænker rækkefølgen rigtigt – Gud først og så menneske, så vi ikke i stedet ender i antropo-teologi, altså en teologi, der vil tale om Gud ud fra menneskets egen psykologi, praksisser, kultur og så videre.<sup>1</sup>

Hvis vi begynder med os selv og vores praksisser er risikoen, at vi aldrig kommer videre end det. Vi kommer aldrig ud af boblen, hvis vi starter inde i boblen. Vi er i stedet nødt til at tage udgangspunkt i det eneste, der kan bryde vores bobler, nemlig evangeliet om det Guds Ord, som er talt til os i Jesus Kristus. Når vi fatter interesse, fx for reformationstidens radikale bevægelser, bør det første spørgsmål, vi stiller, derfor ikke være ”Hvilke praksisser kan vi lære af denne bevægelse?”, men snarere ”Hvad er det for et evangelium, vi finder her?”.

Det følgende skal således handle om, hvordan det aktuelle fokus på den radikale reformationens begreber om discipelskab og efterfølgelse bør korrigeres af et evangelisk perspektiv. Jeg vil undervejs berøre Reformationens diskussioner om menneskets frihed og nådens suverænitet samt begrebet om *Gelassenheit*. Men jeg vil også pege på, hvordan den radikale reformationens vægtlægning på menneskers omvendelse resulterede i en mildest talt problematisk kristologi. Døbernes moralisme kan med fordel korrigeres af de tidlige engelske partikularbaptisters radikalisering af reformatorisk retfærdiggørelseslære. Til sidst vil jeg give mit bud på, hvordan vi bedst kombinerer disse indsigter, når vi aktuelt giver os i kast med at applicere principper hentet fra reformationens radikale fløj på vores egen sammenhæng.

1 Se Karl Barth, *Evangelical Theology* (1979), s. 12.

### *Neo-anabaptisme*

”Forkynd evangeliet, om nødvendigt så med ord”. Sådan lyder et citat, der ofte tillægges Frans af Assisi. Det er dog meget sigende, at citatet første gang blev anvendt i begyndelsen af 1990erne og altså ikke i Middelalderen. Tanken udtrykker jo egentlig meget godt en postmoderne pragmatisme, hvor vi eklektisk kan plukke fra alverdens traditioner, alt efter hvad der fungerer i praksis. Sandhed handler i den tankegang mere om at leve ”autentisk” end om, hvad vi siger og tror. Den pragmatiske grundtanke tror jeg også i høj grad ligger bag den aktuelle interesse for den såkaldt radikale reformation.

Den moderne aftapning af traditionen efter døberne er nogle gange blevet kaldt ”neo-anabaptisme”. Baptister, men også lutheranere, metodister og alle mulige andre, har peget på reformationstidens radikale som en oplagt inspirationskilde i et samfund, der ikke længere kan kaldes ”kristent” – men altså uden at man af den grund bliver fx mennoniter. I stedet forsøger man at abstrahere nogle principper ud af traditionen fra døberne, som man så applicerer på sine egne kirkelige sammenhænge.<sup>2</sup> Derfor kan man opleve det besynderlige fænomen, at mennesker, der aldrig kunne finde på at ”gendøbe” nogen, alligevel frejdigt omtaler sig selv som ”anabaptister” – altså ”gendøbere”.

Mere konkret betyder det, at man fx taler meget om discipelskab og efterfølgelse af Jesus og om, hvad det vil sige, at kristendom er et levet liv snarere end abstrakte trossætninger, overbevisninger og så videre. Eller man taler om, hvad kirke og mission er i et samfund med stadig færre spor af stats- og kulturkristen-

<sup>2</sup> Se fx Stuart Murray, *The Naked Anabaptist – The Bare Essentials of a Radical Faith* (2010); Jeppe Bach Nikolajsen, *The Distinctive Identity of the Church: A Constructive Study of the Post-Christendom Theologies of Lesslie Newbigin and John Howard Yoder* (2015).

dom. Typisk konstaterer man, at kirken må til at forstå sig som et radikalt alternativ til en kultur, der ikke længere kan kaldes ”kristen”. I en kirkefremmed kultur, hvor kristendommens store fortællinger ikke længere er hvermandseje, skal vi, siger man, snarere end at spørge ”Hvordan bringer vi mennesker til tro?” i stedet stille spørgsmålet ”Hvordan gør vi mennesker til disciple?”. Vi skal altså ifølge neo-anabaptismen begynde med praksis og etik for derigennem at lære, hvad evangeliet principielt betyder.<sup>3</sup>

Oftest fremstilles reformationstidens radikale som et alternativ til en såkaldt konstantinsk kristendom, altså den form for kristendom, der efter kejser Konstantins omvendelse i 300-tallet førte til en sammensmeltning af kirke og statsmagt. Nogle kirkehistorikere har dog peget på, at reformationstidens radikale netop tænkte ud fra et konstantinsk tankesæt.<sup>4</sup> Idéen var jo også her, at kristne skulle udgøre et særligt samfund med sin egen livsstil, etik og omgangsform. Hvor kristne kilder fra de første århundreder i flere tilfælde peger på, at kristne netop ikke er til at kende fra andre og derfor må betragtes som noget af et mysterium, var både konstantinismens og døbernes opfattelse jo typisk den, at kristendommen kunne gøres til grundlag for en særlig kristen samfundsorden.<sup>5</sup>

Det førte under Reformationen til nogle voldsomme forsøg på at skabe et rent kristent samfund. I døberkongeriget i Münster gennemførte man med magt en række radikale principper om ejendomsfællesskab som i Apostlenes Gerninger, men også flerkorneri og andet godt, som man mente at kunne hente delvist ud af

3 Arven fra liberalteologiens fokus på liv og etik og moderne og post-moderne filosofisk pragmatisme er klar – selvom den for det meste er ret uudtalt. Wittgensteiniansk sprogspilsteori og neo-aristotelisk dydsetik har også sat sine tydelige spor.

4 Se Simon Pedersen Schmidt, *How to be the Church in the World but not of the World. A Theological Analysis of Three Interpretations of the Constantinian Shift* (2015).

5 Her tænker jeg som altid på *Brevet til Diognetus*.

Bibelen og delvist ud af nye åbenbaringer. Den historie bør minde os om, at den populære forestilling om døberne som særligt fredelige, er noget af en moderne myte. I hvert fald skal vi passe på med at påberåbe os det, vi kalder den radikale reformation, for den havde altså elementer af fanatisme, selvretfærdighed og vold.

Hvad volden angik, adskilte de ”radikale” sig selvfølgelig ikke fra de protestantiske og romersk-katolske, der jo også flittigt anvendte sværdet og bålet til at sikre ortodoksien. Mange af døberne forsvarede dog en mere radikal trosfrihed og pacifisme, og det er selvfølgelig den opfattelse, der ligger til grund hos dem, der i dag lader sig inspirere af døberne. Men alene den mangfoldighed, vi finder indbyrdes blandt reformationstidens døbere, bør minde os om, tror jeg, at vores forestillinger om sådan noget som ”discipelskab” og ”kristne værdier” er stærkt afhængige af en lang række øvrige forhold. I hvert fald er mange af de principper, man i dag mener at kunne hente fra døberne, en moderne idealisering af historisk kontingente forhold.

Når det er sagt, så tror jeg, at det er rigtigt, at vi kan lære noget af reformationstidens døbere. Vi kan fx lære at tage Jesu liv, hans lære og hans etiske forkyndelse alvorligt – uden at forsøge at bortforklare det med spekulativ teologi og filosofi. Når Jesus forbyder sine disciple at herske og regere, at dømme og fordømme, så mener han det – når Jesus forbyder sine disciple at lade andre kalde sig ”fader” eller ”lærer” eller at tage penge for nådegaverne, så mener han det.<sup>6</sup> Den fredelige fløj af reformationstidens radikale havde også blik for, at Jesu ord om at vende den anden kind til, ikke at besvare ondt med ondt og så videre ikke bare skulle forstås som et spørgsmål om at opdyrke en ”indre holdning”, som man

6 Det kunne fx være relevant, når frikirker og andre trossamfund arrangerer kurser, hvor man for et pengebeløb kan lære at gøre brug af nådegaverne. Se min artikel om karismatisk kirkekultur. Johannes Aakjær Steenbuch, [Fremmed ild? Profetiens genkomst i karismatisk kirkekultur](#), Fønix årg. 2016, s. 70-109.



mente i traditionen fra Augustin. Døberne forstod derimod Jesu bud som et pejlemærke på en helt ny virkelighed, en nyorientering i retning af det gudsrige, der ikke virker gennem vold og magt, men gennem kærlighed og afmagt.

Døberne lagde særlig vægt på, at kirken med missionsbefalingen er sendt til verden for at forkynde Guds rige, men også på, at vores måde at gøre det på må være formet af fortællingen om den Gud, der i Jesus virker gennem afmagt og ikke-vold, og ikke af, hvad der lige forekommer nødvendigt, effektivt eller smart. Evangeliet handler ikke kun om tilgivelse og forsoning, men i det hele taget om, at Guds rige er nær.<sup>7</sup> Jesus giver ikke kun sine befalinger i Bjergprædikenen for at give os dårlig samvittighed, så vi ved, at vi har brug for nåden. Jesu ord peger også fremad på gudsriget. Saligprisningerne beskriver ikke, som man mente i Middelalderen, moralske dyder, som særligt fromme mennesker kan præstere, eller en særlig etik, der kun gælder i et fremtidigt gudsrige, men de er, som Glenn Stassen og David Gushee har formuleret det, profetiske udsagn om det nye gudsrige, der er brudt ind i verden med Jesus.<sup>8</sup>

### *Kommaets Jesus*

Mennoniten John Howard Yoder har fremført den opfattelse, at nikænsk og kalkedonsk kristologi måske nok var gyldige som svar på nogle af datidens filosofiske udfordringer, men at vi med et moderne verdensbillede bør forstå Kristi guddommelighed etisk eller historisk. Kristologien skal forstås kontekstuel ved, at vi overvejer, hvordan fortællingen om Jesus revolutionerer netop vo-

<sup>7</sup> Tak til Bent Hylleberg for utrætteligt at minde mig om, at evangeliet først og fremmest handler om, at Guds rige er nær (Mark 1,15).

<sup>8</sup>Se David P Gushee & Glen H Stassen, *Kingdom Ethics* (2003).

res kontekst.<sup>9</sup> Historien og fortællingen om Jesus er fra det perspektiv afgørende for at forstå, hvad kirken er også i dag. Et udtryk som at være ”i Kristus” skal ikke så meget forstås metafysisk, men, som også den mennonitiske teolog J. Denny Weaver udtrykker det, som det at kirken lever med i fortællingen om Kristus.<sup>10</sup> Baptisten James McClendons dogmatik indledes af samme grund med bindet om etik, der jo ellers ofte kommer sidst i dogmatiske fremstillinger. Etikken, narrativt forstået, går altså ifølge neo-anabaptismen forud for dogmatikken.

Britiske Stuart Murray og andre har i forlængelse af denne narrative teologi talt om ”the Jesus of the Comma”, altså ”kommaets Jesus”. Dermed menes hele den historie, den fortælling, der gemmer sig i kommaet mellem den apostolske trosbekendelses ord om Jesus, der er født af jomfru Maria – komma – og så den Jesus, der blev pint under Pontius Pilatus. Trosbekendelsen ”glemmer” helt Jesu liv og lære, den nævner ikke hans forkyndelse, og den glemmer hans etik, siger man. Der mangler altså noget, for Jesus peger jo selv på, at det ikke handler så meget om at vide noget om abstrakt teologi, men om at leve i efterfølgelse – som discipel af ham.

Hvor de første kristne lagde stor vægt på Jesu etiske forkyndelse, kom kristendommen ifølge kritikerne alt for hurtigt til at handle om abstrakt dogmatik. Der skulle altså være sket et skift fra en kristendom, der først og fremmest drejede sig om evangeliernes historier om Jesus og hans lære, til en kristendom, der mere drejede sig om abstrakte trossætninger uden nogen umiddelbar relation til liv og etik. Denny Weaver peger på, at dette skift hang sammen med overgangen til en imperial statskristendom i det

9 John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1984), s. 35ff.

10 Jf. J. Denny Weavers begreb om Narrativ Christus Victor. Se J. Denny Weaver, *The Non-Violent God* (2013), s. 25.



fjerde århundrede.<sup>11</sup> At være kristen handlede nu ikke længere om at give afkald på magt og rigdom, som Jesus gjorde det, men om at kunne sætte krydser i en tjek-liste, der skulle sikre samfundets ideologiske homogenitet. Protestantismen forstærkede denne tendens, fordi den i så høj grad handlede om troen forstået som de overbevisninger, de troende har – på bekostning af etikken.

Så simpelt tror jeg dog ikke, det kan stilles op. Læser man prædikener fra det fjerde århundrede, vil man opdage, at man netop lagde stor vægt på Jesu liv og lære, herunder hans ord i Bjergprædikenen. Hos Gregor af Nyssa, der var en vigtig figur i stadfæstelsen af nikænsk ortodoksi, finder vi masser af eksempler på, hvordan kristologien kobles til fortællingerne om Jesu liv og derved former etikken. Ved at blive menneske har Kristus givet afkald på sin kongelighed for at tjene i stedet for at herske, og en lignende ydmyghed bør derfor karakterisere dem, der følger Kristus, skriver Gregor. Efterfølgelse bliver netop et helt centralt begreb i denne tænkning.<sup>12</sup>

Men netop fordi kristendom i dag så ofte gøres til et spørgsmål om moral og etik er det for mig at se forfriskende, at trosbekendelserne alligevel intet har at sige om disse ting. Men når trosbekendelserne ikke nævner Jesu liv, tror jeg ikke, det skyldes, at forfatterne anså Jesu liv og etiske lære for at være ligegyldigt, men

11 J. Denny Weaver, *The Non-Violent God*, s. 158ff. Med en narrativ teologi baghånden peger Weaver på, at det at være "i Kristus" ikke skal forstås metafysisk eller mystisk, men simpelthen som at deltage i fortællingen om Guds gerninger i verden igennem Kristus og hans kirke.

12 Det gælder for mig at se også hos Augustin, også selvom vi hos ham ser klare tendenser til en spiritualisering af Jesu lære om vold og magt, så det ikke længere kommer på tværs af imperial statskristendom. Se Stanley Hauerwas & William H. Willimon, *Resident Aliens: A Provocative Christian Assessment of Culture and Ministry for People Who Know that Something is Wrong* (Abingdon Press: 1989), s. 82; Johannes Aakjær Steenbuch, *At gøre det utænkelige: Mellem negativ teologi og etik hos Filon, Klemens af Alexandria og Gregor af Nyssa*, Patriстик #13 (2015).

tværtimod, at der netop var enighed om, at det var noget helt centralt. Det, der derimod var uenighed om, var spørgsmålet om, hvem denne Jesus egentlig var og er. Kristologien var nemlig fortolkningsnøglen til at forstå Jesu liv og lære. Netop derfor blev det nødvendigt at slå fast, at Gud er tre personer i et væsen, og at Jesus er både helt Gud og helt menneske og så videre.

Jesu liv og etiske lære kan netop kun forstås i lyset af evangeliet om den Gud, der blev menneske og led og opstod for os. Glemmer vi det, bliver resultatet hurtigt, at Jesu lignelser fremstår som ren moraliseren og i sidste ende dårligt nyt. Det, der gør evangeliernes fortællinger om Jesus til noget særligt, er ikke, at Jesus udmærker sig som moralsk vismand og profet, eller at han er endnu en karismatisk mirakelmager – for dem har vi så mange af. Det afgørende er, at Gud i Jesus selv har levet det liv, vi skulle have levet, og at han er død og opstået *for* os. Det er det budskab, der skal gennemlyse og forklare hans liv og lære.

### *Den ”skjulte gud” eller humanisme?*

Når vi så vender blikket mod den radikale reformation, er vi nødt til, tror jeg, først at stille spørgsmålet: Hvad havde Reformationen i det hele taget at sige om, hvem Jesus var og er? Eller mere generelt: Hvad var egentlig Reformationens anliggende? Jo, mange vil nok sige retfærdiggørelseslæren, hvilket kan være rigtigt nok. Men mere generelt tror jeg, vi kan sige, at Reformationens primære spørgsmål drejede sig om forholdet mellem Gud og mennesker – er forholdet medieret af institutioner og ritualer? Er det mennesket eller Gud, der tager initiativet til frelsen? Hvem og hvad afgør egentlig menneskets skæbne? Og så videre.

Mange peger i dag på, at Luthers fortjeneste var den tanke, at alle mennesker er lige over for Gud. Det skulle så være den tanke, der ad omveje har medvirket til frihedstanker og demokrati, selv-

om Luther selv var modstander af den slags. Så enkel er sagen dog ikke. Alle mennesker er nemlig ikke skabt ens, mente Luther. Ikke alle er *lige lige* over for Gud, kunne man sige. Nogle er nemlig skabt med evnen til at tro, mens andre ikke besidder denne evne. Den tanke kom til udtryk i Luthers opgør med Erasmus af Rotterdam, der havde forsvaret den opfattelse, at mennesker selv kan bestemme sig for at tro. Gud ønsker at frelse alle, mente Erasmus, så når det i Bibelen fx hedder, at Gud ”hader” bestemte mennesker, skal det forstås sådan, at han hader synden og tugter syndere for at omvende dem. Men mennesker er i sidste ende fri til selv at afgøre deres egen frelse, mente han.

Luther var uenig. Luther udlægger historien om Jakob og Esau sådan, at Gud fra evighed hader nogle, mens han elsker andre, uden nærmere grund. Jesus er måske nok i princippet død for alle, men kun dem, som Gud har forudbestemt til at blive frelst, er skabt med en evne til at tro, så de kan få gavn deraf. Luther indrømmer, at Gud ifølge Bibelen ikke ønsker nogen synders død, og at det er Guds vilje at frelse alle – men i virkeligheden ønsker Gud kun at frelse få udvalgte, mente han. Og det er altså de udvalgte, der derfor er skabt med en evne til at tro. Resten er skabt med henblik på fortabelse.<sup>13</sup>

13 Martin Luther, *Om den trælbudne vilje*. Se WA 18,634-636. Ifølge Regin Prenter er skellet mellem den åbenbarede og den skjulte Gud identisk med skellet mellem Guds skrift og Gud selv. Se Regin Prenter, ”Luther som theolog” i *Præsteforeningens blad* 1980/10, s. 166f. Gud skjuler sig ikke ”i”, men ”uden for” sin åbenbaring. Der er dog en uopløselig sammenhæng mellem Gud ”i hans åbenbaring” og Gud ”uden for hans åbenbaring” (Prenter 1980, s. 167). Vi kan ikke af læren om den skjulte Gud udlede, at bestemte konkrete mennesker er forudbestemt til fortabelse. Også for Luther er prædestinationslæren ikke en løsrevet teori, men et redskab til at føre mennesket til at håbe på Guds nåde alene. Én ting er, at der i Gud findes en ”uudforskellig vilje”, noget ganske andet er, hvad denne vilje består i. Ikke desto mindre er det klart, at skriften ifølge Luther vidner om, at der findes en skjult Gud udenfor åbenbaringen.

Gud er nemlig ifølge Luther ikke bundet af sit ord. Uden for åbenbaringen findes der en ”skjult gud”, hvis vilje er en ganske anden end den, vi kender fra det åbenbarede ord. Vi må derfor skelne mellem Guds forkyndte og fremstrakte vilje til barmhjerlighed på den ene side, og så på den anden side Guds hemmelige, frygtindgydende vilje, som på forhånd har bestemt, hvem der skal gøres i stand til at modtage den fremstrakte frelse og hvem der ikke skal. Menneskets vilje er trælbunden, og det vil altså sige, at vi er ude af stand til selv at afgøre os over for Gud ved egen kraft.

Især i den reformerte tradition fra Calvin og frem blev udvælgelseslæren med teorien om en ubetinget, dobbelt prædestination groft sagt til en idé om, at kristne er udvalgt på bekostning af resten. Gud har skabt de fleste mennesker til fortabelse, alene for at de udvalgte skal forstå, hvor heldige de er og af den grund ære Gud. Man skal selvfølgelig passe på med at spore kausaliteter for vidt, men det var blandt andet den opfattelse, der lå bag mange protestanters afvisning af missionsarbejde.<sup>14</sup> Også genindførslen af slaveri blev forsvaret ud fra den opfattelse, at hele slægter og racer kunne være forbandede. Sociale skel og uligheder blev forsvaret ud fra den tanke, at de var forudbestemt af Gud og derfor ikke noget, man skulle pille ved. Om ikke andet, så synes der i bagklogskabens klare lys at være en sammenhæng mellem protestantismens sociale konservatisme på den ene side og så dens teologiske teorier på den anden.

Langt de fleste af døberne vendte sig mod Luthers og senere Calvins opfattelser. I stedet bekræftede man i mange tilfælde Erasmus’ tro på, at det er Guds vilje at frelse alle, men at frelsen samtidig kræver menneskers frivillige tro og tilslutning. Netop derfor bør vi ivrigt forkynde og missionere for alle mennesker, mente mange af døberne. Melchior Hoffmann skriver, at:

14 Se Shenk, et al., *Anabaptism and Mission*.

”Kristus har givet sig selv for alle folk, ja for hvert eneste individ, og han har betalt for hele verdens synd, taget den væk, skaffet den af vejen, og fremskaffet evig frelse. Og nu er det så igen tid til at forkyndelsen af Guds Ord skal nå ud til alle folkeslag, uden undtagelse.”<sup>15</sup>

Allerede under Reformationen overvejede grupper af døbere derfor at rejse til Amerika for at missionere. Mission var afgørende for døberne, for nok var alle mennesker kaldede, det er Guds vilje, at alle får gavn af Jesu offer, men om det faktisk sker, afhænger af, hvordan mennesker selv forholder sig til evangeliet, når de hører det. Menneskets fri vilje har en central rolle at spille i frelsen, for kun ved aktivt at efterfølge Kristus kunne nåden ifølge døberne realiseres.

Den sydtyske døber Balthasar Hubmaier gik så langt, at han eksplicit forsvarede en form for frelsessynergisme – altså den opfattelse, at frelsen er et samarbejde mellem Gud og mennesker: ”Gud har skabt dig uden din hjælp, men han frelser dig ikke uden din hjælp,” skriver Hubmaier.<sup>16</sup> Det er således menneskets eget frie valg, der afgør om det skal have at gøre med den åbenbarede, barmhjertige Gud, der ønsker at frelse alle, eller om det skal overlade sig til den skjulte Gud, der straffer synderen for sin vantro. Hubmaier og en række andre døbere med ham var for så vidt i mange henseender, som Erasmus, humanister, der lagde vægt på menneskets værdighed, ansvar og frihed. Det var, tror jeg, samti-

15 Melchior Hoffmann, *Die Ordonnantie Godts*. Se George Huntson Williams (ed.), *The Library of Christian Classics: Vol. XXV, Spiritual and Anabaptist Writers* (1957), s. 185.

16 Balthasar Hubmaier, ”Freedom of the Will, I” i J.H. Yoder and H.W. Pipkin, *Classics of the Radical Reformation, Balthasar Hubmaier* (Scottsdale: Herald Press, 1989), s. 440. Kun når mennesker selv vælger at afvise evangeliet, møder de den mørke side af Gud, ”den skjulte Gud”, skrev således Balthasar Hubmaier. Men det er altså ikke med Guds gode vilje, at han straffer dem, der afviser ham.

dig den her humanistiske grundtanke, der kom til udtryk i deres syn på sociale forhold og krav om trosfrihed. Troen på menneskers iboende værdighed og ansvar for selv at afgøre sig for nåden betød en afvisning af social tvang og undertrykkelse i kirken såvel som samfundet i almindelighed.

Døbernes fortjeneste ligger i, at de slog fast, at Guds kærlighed gjaldt alle, og at ingen var skabt til at gå fortabt. Men humanismen betød også, at mennesket i bund og grund var ansvarligt for sin egen skæbne. Det, der afgør sagen, bliver nemlig, om mennesker aktivt vælger at tro og efterfølge Kristus. Forudbestemmelsen til frelse var ikke som hos Luther ubetinget, men betinget af, om Gud havde forudset, at mennesker af sig selv ville vælge at tro. Men hvis mennesker på den måde gøres ansvarlige for deres egen skæbne, har vi et problem – for så er mennesket gjort til sin egen gud. Selvom det kan lyde kønt, så må humanismens og døbernes tro på menneskets værdighed og fri vilje derfor, mener jeg, i sidste ende afvises som en slags afgudsdyrkelse eller ateisme (Moltmann).<sup>17</sup>

Sammenlignet med den humanistiske opfattelse var Luthers fortjeneste, at han alene ville lade Gud råde. Menneskers skæbne afgøres alene af Gud. Det er ikke mennesker, der vælger Gud, men Gud, der vælger mennesker. Retfærdiggørelsen sker uden for os (*extra nos*), vi erklæres retfærdige i kraft af en fremmed retfærdighed i Kristus, uafhængt af vores egne bestræbelser. Men hvis Jesus er det sande billede af Guds væsen, som det hedder i Hebræerbrevet, må Luthers ”skjulte gud” også afvises som en afgud.

17 Jürgen Moltmann skriver: ”Can some people damn themselves, and others redeem themselves by accepting Christ? If this were so, God’s decisions would be dependent on the will of human beings. God would become the auxiliary who executes the wishes of people who decide their fate for themselves. If I can damn myself, I am my own God and judge. Taken to a logical conclusion this is atheistic.” Jürgen Moltmann, *The Coming of God* (2004), s. 245.

Hvis vi kender Gud fra Jesus på korset, kan der ikke være nogen anden gud uden for åbenbaringen, som afgør menneskers skæbne. Reformationstidens døbere gjorde derfor ret i, mener jeg, at afvise læren om en ubetinget, dobbelt prædestination funderet i en teori om en ”skjult gud”.<sup>18</sup>

Problemet med læren om en ”skjult gud” bliver tydeligt, når prædikanter helt åbenlyst fornægter den Kristus, som vi kender fra korset. En populær amerikansk prædikant hævdede for nogle år siden, at han ikke kunne ”tilbede en fyr, som han kunne tæve”, og at han derfor så frem til, at Jesus kom tilbage som en slags krigertype for at slagte sine fjender. Uden for åbenbaringen på korset findes der altså i den tankegang en helt anden gud, der ikke som Jesus på korset har tænkt sig at lide for sine fjender, men som hellere vil smadre sine fjender, hvis han kan slippe af sted med det.

I sidste ende har vi her at gøre med et meget tvetydigt syn på forholdet mellem Gud og mennesker – et syn, der for mig at se til forveksling minder om et manikæisk eller måske islamisk gudsbillede. Neo-anabaptistiske teologer har derfor med rette peget på korset som den fortolkningsnøgle, der viser Gud som ubetinget kærlig og barmhjertig. Alle øvrige teologiske spørgsmål skal ses i lyset af den Jesus, der lider på korset for sine fjender.<sup>19</sup> Vi har ikke i evangeliet at gøre med en Gud, der kun tilsyneladende elsker sine fjender, men som i det skjulte i virkeligheden er essentielt voldelig.

18 Netop spørgsmålet om, hvorvidt Jesus virkelig viser os det fulde billede af Gud, var centralt for oldkirkelige teologer i kampen mod kætterne, og derfor afviste man gnosticisens tro på en dobbelt prædestination. Det bør dog bemærkes, at diskussionen egentlig ikke kan forstås som for eller imod en dobbelt prædestinationslære, men snarere om, hvad der betinger prædestinationen – er det den skjulte guds ubetingede nådevalg eller menneskets eget valg? Begge opfattelser bør afvises og som hos Barth (KD II/2) erstattes med et kristologisk funderet begreb om udvælgelsen.

19 Se Gregory A. Boyd, *The Crucifixion of the Warrior God: Volumes 1 & 2* (Fortress Press 2017).



Alt det betyder selvfølgelig ikke, at vi skal kaste hele den lutherske tradition på møddingen. Den lutherske teologi indeholder i sig selv en klar korsteologi, der kan stå som korrektiv til den spekulative lære om en skjult gud. For Luther synes formålet med læren om den skjulte Gud først og fremmest at have været at fremhæve at menneskets frelse alene afhænger af Guds beslutning. Mennesket må først fornedres, fortvivles og bringes til intet for at forstå, at det er helt og aldeles afhængig af Guds ubegribelige nåde. Hverken menneskets egen vilje eller beslutning kan frelse det, men håbet findes alene i Kristi kors.<sup>20</sup>

### *Gelassenheit?*

Den tanke, at mennesket må bringes til "intet" for at erkende sin afhængighed af Guds nåde går igen i dele af den tænkning, der kom til at spille en rolle i den radikale reformation. Luther synes at have hentet tanken i blandt andet det pseudonyme værk *Deutsche theologie*. Her formuleres den opfattelse, at mennesket må bringes ned i et åndeligt helvede for i fortvivlelse at erkende sit behov for Guds nåde. Først derefter kan det frelses. Den tanke går igen i den sydtyske spiritualisme, især hos Hans Denck (c. 1500-1527), der en overgang var en vigtig figur i den sydtyske døberbevægelse.<sup>21</sup> Dencks tankegang er i høj grad dialektisk, og det vil altså sige, at han tænker i modsætninger – sådan noget som frelse og fortabelse, død og opstandelse, dom og nåde skal ikke ses som adskilte kategorier, men som modsætninger, der i Kristus viser sig at være to sider af samme sag. Denck forklarer på den måde, hvordan alverdens sekter er opstået, fordi hver især baserer sine

<sup>20</sup> Se Prenter 1980, s. 163.

<sup>21</sup> Se J. Denny Weaver, *Becoming Anabaptist* (Pennsylvania: Herald Press 2005), 74; Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525-1531* (Pennsylvania: Herald Press 1977); Clarence Bauman, *The Spiritual Legacy of Hans Denck* (Leiden: Brill 1991)

doktriner på udvalgte skriftsteder uden at tage modstridende skriftsteder i betragtning. Men sandheden kan kun findes ved at forene modsætninger, skriver Denck.<sup>22</sup>

I debatten mellem Luther og Erasmus om menneskets frihed lader der ifølge Denck umiddelbart til at være to muligheder: At mennesket enten er frit over for Gud, eller at mennesket er ufrit over for Gud. Begge påstande er i sig selv sande, skriver Denck, men begge er samtidig falske, fordi de taler om mennesket ud fra mennesket selv. Nogle siger, at de har fri vilje, men alligevel gør de ikke Guds vilje. Andre siger, at de ingen fri vilje har, da de er klar over, at de ikke kan gøre det rigtige. Men hvor den første påstand er udtryk for forfængelighed, så er den anden påstand udtryk for falsk ydmyghed. Begge dele kommer fra menneskets egen egoistiske natur. Men sandheden om menneskeviljens frihed findes i et tredje punkt, nemlig i ophævelsen af menneskets egen vilje – fri eller ej – i *Gelassenheit*, altså eftergivenhed, som vi nok bedst kan oversætte det. Det gør derfor, ifølge Denck, ingen forskel, om vi kalder menneskets vilje fri eller trælbunden.<sup>23</sup>

Synd er i det hele taget udøvelsen af menneskets egen egoistiske vilje. Mennesket har ikke nogen naturlig længsel efter eller kærlighed til Gud, men kun til sig selv, og da kun Gud er god, kan mennesket ikke af sig selv gøre godt, skriver Denck.<sup>24</sup> Menneskets synd er ”intet” for Gud, og som en skolelærer straffer sine elever, når de ”intet” laver, straffer Gud mennesket, når det gør synden, som jo for Gud er intet. Formålet er at nedbryde menneskets selv, så dets vilje kan udskiftes med Guds. Denck skriver:

22 Denck II.68.14; Denck II.58.18-21.

23 Denck II.96.23-97.2; Denck II.107.24-25

24 Denck II.94.15. ”Es seind je zwey, Gott und der mensch, und so sie zwey seind, so thut eyn jedliches das sein, guts und böß, eyn jedlichs nach seiner art.” Se også Denck II.29.37.

”Ja, fordi blod og kød er så modsat Gud, at vores handling for Gud er en laden stå til, vores gøren en bryden ned, og vores noget for Gud er intet, så bør vi altid høre, hvad ånden har at sige os: At Guds bryden ned, som viser sig for os, er den bedste gøren, og at Guds Intet (som vi ikke kan erkende) er det højeste og ædlest Noget.” (m.o.)

Det er her, det centrale begreb om *Gelassenheit*<sup>25</sup> har sin plads. Kun ved at blive til ”intet” i eftergivenhed kan mennesket faktisk være ”noget” – for Gud.<sup>26</sup> Mennesket må derfor bringes til en tilstand af håbløshed, hvor dets vilje helt tilintetgøres.

Med ord lånt fra Første Samuelsbog (1 Sam 2,6) forklarer Denck, at Kristi gerning består i at føre mennesker ned i et åndeligt helvede og op igen. Den gudløse er rigtignok forudbestemt til helvede, men altså kun for, at han derved kan opnå en erkendelse af sin elendighed og derved blive troende – ligesom fx Jonas, der på bunden af dødsriget lærte at anråbe Gud om hjælp. Mennesket er ikke frit til af sig selv at vælge det gode eller det onde, men i det øjeblik, det bliver bevidst om Guds dom, sættes det fri til enten at holde fast i sin egen vilje eller at overgive sig til Guds vilje. Mennesket er altså egentlig kun frit i den krise, som Kristi dom påfører mennesket.<sup>27</sup>

Denck citeres ofte for den tanke, at det kun er muligt at kende Gud for den, der følger Kristus – og at det omvendt kun er muligt at følge Kristus for den, der kender Gud. Pointen er, tror jeg, at

25 Begrebet kendes i øvrigt fra Heidegger, som låner det fra Meister? Eckhart. Fx Martin Heidegger, *Gelassenheit* (Stuttgart: Klett-Cotta 2004).

26 Dencks tankegang synes at være hentet fra Paulus’ ord om, at Gud har udvalgt det, der i verden er intet, for at gøre det, der er noget, til intet (1 Kor 1,28).

27 Denck II.92.10-17; Denck II.23.3-6; Denck II.92.23. Jf. *resignatio ad infernum*-motivet som kendes fra blandt andet *Deutsche Theologie*. Det er især denne tanke, der har givet Denck ry for frelsesuniversalisme.

efterfølgelse egentlig slet ikke er menneskets mulighed. Kun når Gud med sin dom frisætter mennesket til at give efter, er efterfølgelse muligt. Forsøger mennesket at løbe ind i himlen ved egen kraft, ender det i den modsatte grøft. Vil man løbe, må man løbe passivt, skriver Denck, altså lade Gud gøre arbejdet. Efterfølgelse betyder ikke at overholde bestemte regler for reglernes egen skyld, men at ens handlinger er udtryk for den selvforståelse og kærlighed, som netop følger af *Gelassenheit*.<sup>28</sup> Når mennesket sættes fri fra sig selv, får det også mulighed for at elske Gud og andre mennesker.

Men Denck slår fast, at det er ulydighed, usandhed og ufrihed at løbe langsommere eller hurtigere, end Gud giver kraft til. En selvpåført hellighed og kærlighed er falsk, skriver Denck, for det er kun muligt at elske Gud i kraft af det, Kristus selv gør i mennesker. Det betyder, at asketiske øvelser og den slags også er udtryk for synd. Menneskets passivitet eller laden stå til (*lassen*) er også udtryk for egoisme, så længe det kommer fra mennesket selv. Laden stå til er ikke det samme som *Gelassenheit*. Mennesket kan ikke nedbryde sig selv, men må vente på, at Gud slår til.<sup>29</sup>

Det væsentlige er, at *Gelassenheit* ikke er en eller anden åndelig teknik, som vi af os selv kan beslutte os for at gøre brug af. Nogle gange taler neo-anabaptister om det, så det kan lyde som en slags "mindfulness", men det er altså ikke tilfældet. Vi kan ikke af os selv fremkalde den fortvivlelse, der fører til åndelig genfødsel. Nej, *Gelassenheit* er noget, der sker med os, når Kristus gør sin gerning i Ånden og derved genføder mennesker. Det er Kristus, der holder modsætninger sammen, og Kristus alene, der etablerer

28 Denck II.32.30-35; Denck II.81-85; Denck II.84.6-9. Dencks tankegang kommer til udtryk i hans syn på edsaflæggelse, magtanvendelse, ekskommunikation og ikke mindst dåb. Det var afgørende spørgsmål for mange døbere, men for Denck havde de kun relativ betydning.

29 Denck II.107.14-16; Denck II.82.29-31; Denck II.34.30-35.3

forholdet mellem mennesker og Gud. Efterfølgelse og discipelskab handler derfor ikke om at indøve bestemte praksisser, eller om menneskets og kirkens egne bestræbelser i det hele taget. Efterfølgelse er kun muligt, når Kristus selv kalder os til efterfølgelse.

### *Spiritualismens kristologiske afvigelser*

Dencks tankegang er selvfølgelig heller ikke uden problemer. Problemet er især, at retfærdiggørelse bliver til et rent indre, åndeligt forhold – altså en form for spiritualisme. Den opfattelse fører nemlig Denck ud i alvorlige kristologiske afvigelser, hvor det kan virke som om, at Jesus først blev Kristus, idet Guds Ord virkede i ham – altså noget, der lyder som en slags adoptionisme, hvor Jesus ikke fra sin fødsel er Gud. Forståelsen af retfærdiggørelse som en indre, åndelig proces betyder en nedvurdering af Kristi inkarnation, tror jeg. Sagen er, at retfærdiggørelse og helliggørelse flyder sammen, hvorved begge mister deres forbindelse til korset som historisk begivenhed. Men spørgsmålet bliver jo så, hvad vi egentlig skal med Jesu gerning på korset, hvis det hele alligevel skal ske i vores ”indre”?

Denne problematik går igen hos Menno Simons, der ellers ofte fremstilles som den teolog, der efter katastrofen i Münster endelig formåede at formulere en sandt ”evangelisk anabaptisme”. Det kan til dels være rigtigt nok. Menno Simons blev som mange andre døbere anklaget for at ville gøre menneskers gode gerninger til frelsens omdrejningspunkt i stedet for Guds nåde. Men netop derfor slog han fast, at frelsen alene findes i Jesus Kristus. Vi søger ikke vores frelse i gerninger, ord eller sakramenter, skriver Menno Simons, men alene i Kristus Jesus og i ingen andre midler i

himlen og på jorden.<sup>30</sup> I en kort bekendelse fra 1552 skriver Menno Simons:

”Af nåde blev mennesket skabt, gennem Jesus Kristus. Af nåde blev det igen modtaget gennem Kristus, da det gik tabt. Af nåde blev Kristus sendt til os af Faderen. Af nåde har han søgt de fortabte får, lært dem omvendelse og syndsforladelse, og han døde for os, mens vi stadig var ugudelige og fjender. Af nåde modtog vi troen. Af nåde blev Helligånden givet os, i Jesu navn. Kort sagt, af nåde får vi del i evigt liv gennem Jesus Kristus.”<sup>31</sup>

Menno Simons understreger altså, at det alene er ved Guds nåde, at de troende er blevet genfødt og omvendt. Retfærdiggørelsen er ikke et produkt af menneskets anstrengelser, men alene af Kristi gerning. Men af retfærdiggørelsen følger et ønske om at leve i overensstemmelse med Jesu lære. Det er ikke menneskers gode gerninger, der frembringer frelsen, men frelsen, der frembringer menneskers gode gerninger. Så langt, så godt.

Desværre viser der sig også at være væsentlige problemer i Menno Simons’ teologi. Han overtog nemlig den spiritualistiske opfattelse fra Melchior Hoffmann, at Jesus egentlig ikke var et menneske som os andre, og at fællesskab med Kristus derfor er et rent åndeligt anliggende. Hvis Kristus var inkarneret i menneskeligt kød, ville han jo være alle menneskers broder, også synderes, skriver Menno Simons – tilsyneladende med stor rædsel over den tanke, at Kristus skulle kunne have fællesskab med syndere. Nej, ifølge Menno Simons tog Kristus sit eget kød med sig fra himlen,

30 Menno Simons, *The complete works of Menno Simon* (Elkhart, Ind., 1871), s. 262. Se <http://www.mennosimons.net/justification.html>.

31 Menno Simons, ”En principiel og klar bekendelse fra de stakkels, trængte kristne” i *Anabaptist!* (2017) (under udgivelse).

hvori han så blev en slags menneske, men altså ikke menneske som os, kun ”ligesom os”.<sup>32</sup> Inkarnationen er med andre ord aflyst.

Når Paulus forklarer, at da én er død, er alle døde (2 Kor 5,14-15), synes tanken ellers at være, at mennesker netop er døde med Kristus i hans død på korset – og det hænger for mig at se sammen med, at Kristus i sin inkarnation som sandt menneske netop er forenet med menneskeheden, som derfor dør med ham på korset. Men følger vi den spiritualistiske tankegang, kan det altså ikke være tilfældet, for kun ved en åndelig genfødsel bliver det muligt at få del i Kristi retfærdighed, og kun ved også at vælge at leve som disciple i efterfølgelse kan vi bevare vores delagtighed i Kristus. Det viser sig altså, at man nok tilslutter sig den lutherske lære om retfærdiggørelse ved tro, men at der imidlertid ikke er tale om en fremmed retfærdighed. Snarere er der for mange af døberne tale om, at retfærdiggørelse og helliggørelse glider over i ét, så begge bliver til et spørgsmål om en indre transformation, altså noget der skal ske i menneskets indre. Menno Simons tilsluttede sig Reformationens lære om retfærdiggørelse ved tro, ”men dog med en anden logik” (Veen).<sup>33</sup>

Det for mig at se helt afgørende problem hos mange af døberne er, at selvom man ofte understreger, at vores retfærdighed alene findes i Kristus, så ender man alligevel med at gøre delagtighed i Jesus død og opstandelse afhængig af en aktiv trosudøvelse, efterfølgelse og discipelskab snarere end omvendt. Men sagen er, at det store fokus på moralsk perfektion og hellighed førte mange af døberne til randen af kristologisk kætteri. Som i øvrigt også i dele af den lutherske og reformerte ortodoksi havde man så travlt med at

32 Vel en slags doketisme. Det er selvfølgelig den modsatte opfattelse af Dencks adoptionisme, men resultatet er det samme, nemlig at Kristus ikke er inkarneret som fuldt menneske. Opfattelsen kendes i øvrigt fra oldkirkelige gnostiske kætterier, fx valentinismen, som til dels ligner døbernes spiritualisme.

33 Se Robbert A. Veen, *Justification and the Law* (2006), s. 102ff.



skelne mellem Guds udvalgte og alle de andre, at man helt glemte, at menneskers retfærdighed alene afhænger af Kristi inkarnation, død og opstandelse.

### *Kristus alene!*

En delvis løsning på disse problemer mener jeg at kunne finde hos nogle af de tidlige engelske partikularbaptister. I reaktion på samtidens fokus på den enkeltes tro og omvendelse slog de nemlig fast, at retfærdiggørelsen alene sker på korset, og at den derfor går forud for troen. Selvom Luther havde haft travlt med at pege på Kristus som den eneste kilde til menneskers retfærdighed, betød tanken om retfærdiggørelse ved tro, at man i dele af den protestantiske teologi kom til at lægge et usundt fokus på menneskers subjektive tro og overbevisning. Slagordet om *troen alene* er ofte blevet misforstået sådan, at vi dømmes efter, om vi har en stærk nok tro eller de rette oplevelser og så videre. Meget hurtigt bliver tro til *performance*, den ene gode gerning, der retfærdiggør mennesker over for Gud.

Spørgsmålet bliver så igen: Hvad skal vi egentlig med Jesu død og opstandelse? Problemet blev tydeligt i 1600-tallets engelske puritanisme, hvor man ofte lagde vægt på, at individets frelse skulle skride frem i en bestemt orden (*ordo salutis*).<sup>34</sup> Tanken betød i mange tilfælde et overdrevent fokus på menneskers bod og anger som forberedelse til den tro, der så skulle resultere i retfærdighed – et fokus, som også kan genfindes i senere pietisme og moderne evangelikalisme. Det er, som om mennesker på en eller anden måde skal bringes til at opleve og føle sig som fortabte syn-

34 I den engelske puritanisme var tanken typisk, at forudbestemmelsen og nådevalget kom først og så derefter menneskers åndelige genfødsel, tro, omvendelse og først derefter deres retfærdiggørelse, helliggørelse og så videre – sådan cirka i den rækkefølge.

dere, før de må høre og tro evangeliet, og først da kan de få del i Kristi retfærdighed.

Men problemet er, at vi igen tager udgangspunkt i mennesket selv, hvis vi tror, at vi skal have bestemte oplevelser, gennemgå bestemte åndelige processer, før vi kan få del i Kristi retfærdighed. Sådan fungerer det jo ikke i evangelierne. Her kommer Jesus til syndere, som han ofte tilgiver og helbreder, uden at de skal igennem en omstændelig proces først. Jesus forkynder ikke lov, men tilgivelse for syndere. Dem, der derimod bliver truet med bål og brænd, er især farisæerne, de religiøse mennesker, der vil forholde mennesker Guds kærlighed og derfor netop kræver, at man skal igennem en lang omvendelsesproces for at blive tilgivet og forsonet med Gud.

Med inspiration fra den engelske præst Tobias Crisp slog de første partikularbaptister i 1640erne fast, at mennesker retfærdiggøres helt uafhængigt af deres tro og omvendelse.<sup>35</sup> Partikularbaptisternes syn på dåb og kirke var inspireret af mennoniternes, men deres teologi lagde større vægt på nådens suverænitet og korsets tilstrækkelighed. Menneskers oplevelse af en åndelig krise kan aldrig være en forudsætning for eller et nødvendigt bidrag til retfærdiggørelsen, men måtte alene være tegn på den. Tanken blev opfattet som radikal i samtiden og afvist som antinomisme, altså den opfattelse, at Guds lov ingen rolle spiller. Det kunne ikke være rigtigt, sagde kritikere, at mennesket kan være retfærdiggjort, før det har oplevet sig som synder.

Den engelske partikularbaptist Samuel Richardson forsvarede sig mod anklagerne om antinomisme og skrev: "We have made a Christ of our works, tears, and crying long enough". Vi har gjort en "Kristus" ud af vores gerninger, tårer og gråd længe nok. Ikke

35 Se David Parnham, "The Covenantal Quietism of Tobias Crisp" i *Church History*, vol. 75, issue 3 (2006), s. 511-543.

engang tro er et middel til retfærdighed. Kristus er det eneste middel til menneskers frelse, skriver Richardson:

”[W]e deny that faith is any means of our Redemption, Justification, or Salvation. Nothing but the Lord Jesus Christ is the means of our salvation.”<sup>36</sup>

Hvis det er Jesu død på korset og hans efterfølgende opstandelse, der retfærdiggør os, kan det ikke også være vores subjektive tro, det afhænger af. Menneskers tro og gerninger, deres discipelskab og efterfølgelse kommer oveni som et resultat af Guds ”gode beslutning” (Ef 1,3-10) om at frelse mennesker i Kristus. For Richardson hang det sammen med, at vi også allerede er forenede med Kristus, før vi tror – det er ikke vores tro, der forener os med Kristus, men Guds forudbestemmelse og Kristi inkarnation. Foreningen med Kristus afhænger altså ikke af en en eller anden aktiv trosakt, men troen er, at det går op for os, at vi allerede er Guds børn. Som hos Zwingli er det udvælgelsen, der fra evighed afgør hvem, der er Guds børn.<sup>37</sup>

36 Richardson fortsætter: ” There are means that are necessary to the revealing and enjoying the comfort of it, as the Holy Spirit and ministers to reveal it and faith to receive it; also, there be fruits and effects of the love of God, as faith, love, and obedience to Christ...yet these are no means of our salvation.” Se Samuel Richardson, *Justification by Christ Alone* (1647). Bemærk i øvrigt, hvor meget citatet minder om det fra Menno Simons ovenfor. Tankegangen er altså den samme her, men den væsentlige forskel er, at mennesket ikke hos Samuel Richardson som hos Menno Simons selv er ansvarligt for at bevare sig i Kristi retfærdighed, men at det omvendt er Kristi retfærdighed, der bevarer mennesket.

37 Partikularbaptisternes syn på udvælgelse, tro og retfærdiggørelse ligner på mange måder Zwinglis. Deres dåbsyn adskiller sig fra hans, primært i deres afvisning af barnedåben som pagtstegn til fordel for bekendelsesdåb efter nyttestamentligt mønster. Dåben er som hos Zwingli ikke en nødvendig forudsætning for frelsen, men snarere et tegn på udvælgelsen. Zwingli kritiserede i øvrigt døberne for at lægge for stor vægt på menneskets fri vilje og aktive trosudøvelse, der ifølge Zwingli intet kunne gøre til eller fra ift. om et menneske var Guds barn. Denne afvisning af troen på menneskets evne til at afgøre sin del-

Troen er nok tegn på nåden, men den er hverken årsag eller middel til nåden – kun Guds plan, realiseret i Kristi inkarnation, død og opstandelse, er årsag og middel til menneskers retfærdighed og frelse. Mennesker er erklæret retfærdige i Kristus, længe før denne retfærdighed overhovedet giver sig udslag i tegn som åndelig genfødsel, omvendelse, tro og dåb. Menneskers retfærdighed og hellighed kan derfor heller ikke afhænge af deres mere eller mindre ”frie” svar på nåden. Efterfølgelse og discipelskab er ikke en måde at opnå delagtighed i nåden på, men et produkt af nåden.<sup>38</sup>

### *Skjult i Kristus*

Der findes for mig at se i den oprindelige partikularbaptistiske tankegang et tiltrængt korrektiv til neo-anabaptismens nogle gange noget overdrevne vægtning af etik, discipelskab og efterfølgelse som det centrale – et korrektiv, der ikke som fx Hans Dencks begreb om *Gelassenheit* gør tro og retfærdiggørelse til et spørgsmål om et rent indre forhold uafhængigt af Kristi inkarnation, død og opstandelse.

At den tunge vægtlægning på etikken hos mange af døberne også i neo-anabaptismen fører til problemer, synes for mig klart, når blandt andre John Howard Yoder og Denny Weaver hævder, at kristologien skal forstås etisk og historisk. Det fine ved den narra-

agtighed i Kristi retfærdighed blev delt af de partikularbaptisterne. Richardson skriver: ”we were actually justified before we believed, because we were united to Christ before we believed, Heb. 2:11; John 1:14. The Scripture says, “we were crucified with Christ:” Gal. 2:20, which could not be, unless the elect were considered in Christ, as Eph. 1:4, and united to Him.” Se Samuel Richardson, *Justification by Christ Alone* (1647).

38 Partikularbaptisten John Gill, ”Dr. Voluminous”, pegede på, at dette hang sammen med, at Kristus allerede ”fra evighed af” er forenet med Guds udvalgte. Deraf følger også en ”retfærdiggørelse fra evighed af” (”justification from eternity”). John Gill, *Exposition of the Old and New Testaments*, 1746, kap. 9:24; 1 John 2:2.

tive tankegang er, at den minder os om, at vi er midt i et forløb, en historie, der ikke bare kan reduceres til en håndfuld teologiske principper. Men problemet er, at vi omvendt risikerer at overse, at det hele alligevel i hvert fald i princippet er fuldendt på korset (Joh 19,30).

Ifølge partikularbaptisterne var Jesu kors af altafgørende betydning. I neo-anabaptismen forsvares derimod ofte en forsoningslære, hvor Jesu død nærmest blot fremstår som en uheldig konsekvens af Guds forsøg på at komme mennesker nær med sin kærlighed. Korset fremhæves af neo-anabaptisterne ofte som det fuldstændige udtryk for Guds kærlighed. Men ofte hævder man samtidig, at Jesu død egentlig ikke var en del af Guds plan, og derfor heller ikke afgørende for forsoningen. Det hænger ret tydeligt sammen med, at mange af de neo-anabaptistiske teologer er så forhåbende på at forsvare principperne om ikke-vold, at det helt afvises, at Gud skulle kunne virke gennem vold, og at korset skulle være en del af Guds plan.<sup>39</sup>

I kernen af denne tanke findes en teologisk rationalisme, der i modsætning til mange af reformationstidens radikale – Hans Denck især – helt glemmer at tænke dialektisk. Det burde måske ikke komme bag på nogen, for så vidt som neo-anabaptismen er vokset ud af en amerikansk evangelikal tradition, der ikke ligefrem er kendt for at have blik for paradokser, men resultatet er, for mig at se, en overraskende udvanding af evangeliet.

Dér kan partikularbaptismens lære om retfærdiggørelsen minde os om vigtigheden af korset. Retfærdiggørelse betyder, at mennesker får del i en fremmed retfærdighed i Kristus, fremskaffet én gang for alle på Golgata – ikke at mennesker lærer, hvordan de kan blive hellige ved at praktisere en eller anden livsstil. Den kristne er alene på grund af Jesu offer på én gang synder og ret-

39 Fx J. Denny Weaver, *The Non-Violent God* (2013).

færdiggjort, *simul peccator et justus*, den gamle Adam på den ene side og så den nye, genfødte skabning i Kristus på den anden.

For den dansk-tyske baptistpioner Julius Købner var denne dobbelthed så væsentlig, at han anså det for umuligt at have kirkeligt fællesskab med dem, der afviste, at der i den kristne på én gang findes to naturer. Danske baptister afviste således over en bred kam fænomener såsom den såkaldte syndfrihedslære, der hævdede, at troende i kraft af helliggørelsen gradvist kunne blive syndfrie. Købner var ellers ganske tolerant over for afvigende teologi, men her gik grænsen altså.

”[N]aar et Menneske er overbeviist om, at han hvert Øieblik af sit Liv er en Synder, og derfor ikke kjender anden Frelse og Retfærdighed end Jesus Christus og Alt hvad han har gjort, saa kan han føle sig hjertelig forbunden med ham i en Tro, og taale, om det skal være, en heel Deel Afvigelser fra hans Overbeviisning i andre Lærepunkter; navnlig ogsaa i Læren om Daa-ben. Men naar Nogen med Hensyn til Synden og Retfærdigheden, som gjælder for Gud, har en Overbeviisning, som er modsat hans; frem for Alt, naar han ikke troer, at der er to Naturer i den Christne, da har han for ham en fremmed Religion, som ikke er hans, og han kan ikke have aandelige Samfund med ham.”<sup>40</sup>

Som mange andre baptister understregede Købner vigtigheden af den enkeltes åndelige genfødsel og omvendelse, men som eksponent for en luthersk og reformert baptisttradition lagde han samtidig vægt på, at menneskers åndelige genfødsel og efterfølgende tro og helliggørelse alene var Guds gerning – og ikke mindst, at den troendes retfærdighed var en tilregnet, fremmed

40 Julius Købner ifølge Niels Larsen, *De danske Baptistmenigheders forenings-Konferents, holdt i Veile Menighed den 30te Juni og 1ste Juli 1871* (Nakskov 1871), s. 40.

retfærdighed i Kristus, og altså ikke en indre tilstand, som den enkelte gradvist kunne vokse i. Mennesket retfærdiggøres alene af Kristi død og ved tro, men dåben er givet som synligt tegn og påmindelse om menneskets løfte om at leve et nyt liv i kraft af Jesu opstandelse.<sup>41</sup> Mennesker frelses på trods af deres naturlige uvilje mod at tro evangeliet.

Når det kom til sådan noget som ”helliggørelse”, så var det ifølge Købner ikke en proces, hvor det gamle menneske gradvist bliver mere som Kristus, tværtimod: Ved siden af vores identitet i det gamle menneske får vi givet, men altså netop givet, en helt ny identitet i den nye skabning i Kristus. Der kan ikke være nogen naturlig, glidende overgang mellem de to. At noget nyt er blevet til, når vi er ”i Kristus”, betyder ikke, at det gamle menneske forbedres og gøres i stand til selv at være retfærdig over for Gud, men netop, at noget helt nyt er blevet til ved siden af det gamle, som altså stadig findes så længe vi er mennesker på denne side af dommedag. Helliggørelse kan kun være, at det nye menneske gradvist bliver mere synligt. Men fordi vi stadig ser med det gamle menneskes øjne, er det kun synligt for troen. Vores liv er skjult i Gud med Kristus, som det hedder i Kolossenserbrevet (Kol 3,3).

Med Hebræerbrevets ord har Kristus allerede med sit offer én gang for alle helliget dem, som han nu er i gang med at hellige. Det er den dobbelthed, vi skal have med – at Kristus allerede har gjort det hele på korset, men også at han samtidig, kontinuerligt, helliggør mennesker. Og det gør han jo så ved blandt andet at kalde til efterfølgelse og discipelskab, men det er altså netop dem, han allerede har helliggjort, som han kalder. Købner gjorde det

41 Julius Købner, *Hvori bestaar Daaben? og hvem skal døbes?* (2. oplag, Slagelse: N. Nielsen 1861), s. 10-11. At troen for Købner nok var det middel, hvorved den troende tilegnes Kristi retfærdighed viser, at Købner i dette anliggende nok lå nærmere Luther end de tidlige partikularbaptister, for hvem Kristi død på korset var det eneste middel til synderes retfærdiggørelse.



samtidig klart, at det vigtigste ikke er at formane og bevidst arbejde på sin egen helligørelse, men at opflamme hinanden til tro og kærlighed til Jesus ved at vise, hvor stor og uforanderlig hans nåde er. Forkynder vi evangeliet, følger helliggørelsen af sig selv.<sup>42</sup> Vi skal med andre ord, for at gentage min indledende pointe, tage udgangspunkt i evangeliet frem for os selv. Det er ikke ved at beskæftige os med os selv, at vi kan lære at blive Kristi disciple, men ved at beskæftige os med Kristus.

### *Gå derfor ud i verden*

Men selvfølgelig er heller ikke den partikularbaptistiske tradition uden problemer. Man flyttede fokus fra den subjektive tro og omvendelse til troens genstand, men man overtog i vid udstrækning den lutherske og calvinske prædestinationslære. Samuel Richardson afviste godt nok den traditionelle teori om en dobbelt udgang. Men mange senere partikularbaptister fastholdt den calvinske udvælgelseslære, hvor Jesus kun var død for de partikulært udvalgte – og deraf har vi så betegnelsen ”partikularbaptisme”.

Den afgørende pointe i den partikularbaptistiske tradition, når den er bedst, handler dog for mig at se slet ikke om, hvorvidt Gud har udvalgt og forudbestemt så og så mange til det ene eller det andet, men om at frelsen alene er Guds gerning. Gud har forudbestemt de udvalgte til frelse, men vi kan, som også Julius Købner gjorde det klart, ikke samtidig sige, at han har forudbestemt nogen til fortabelse.<sup>43</sup> Det eneste, vi kan sige, er, at genfødsel, tro, omvendelse, helliggørelse og frelse alt sammen er Guds gerning,

42 Niels Larsen og Søren Hansen, *De danske Baptist-Menigheders Forenings-Konferents, holdt i Oure Menigheds kapel den 1ste, 2den og 3die Juli 1869* (1869), s. 40.

43 Niels Larsen og Søren Hansen, *De danske Baptist-Menigheders forenings-Conferents, holdt i Kjøbenhavn den 1ste Juni 1866* (Nakskov: R. Kjeldskovs Bogtrykkeri, 1866), s. 20. Købners opfattelse var den udbredte, at resten så måtte sejle deres egen sø.

ikke menneskers. Mennesker vælger ikke selv Gud, men Gud tvinger derimod de udvalgte med en uimodståelig kærlighed.

Men også den tanke rummer en fare. Som for så mange andre protestanter førte udvælgelseslæren blandt partikularbaptister i perioder til en decideret anti-missionsk holdning – som stadig kan findes hos såkaldte Primitive Baptists, der helt afviser enhver form for organiseret missionsarbejde, søndagsskoler og så videre. Gud frelser selv de udvalgte, og kirkens opgave er alene at forkynde evangeliet for at opbygge sine medlemmer: ”For Guds ansigt taler vi i Kristus, men alt sammen til opbyggelse for jer,” skriver Paulus jo også (2 Kor 12,19). Når Jesus siger til sine disciple, at det ikke er dem, der har valgt ham, men ham, der har valgt dem (Joh 15,16), betyder det, at mennesker egentlig slet ingen mulighed har for at gøre andre til troende og derved disciple. Ethvert forsøg på at ’lokke’ eller manipulere folk til tro afvises.

Det er vel sådan set meget sundt. Men jeg tror dog, at vi kan lære af reformationstidens radikale, at kirken ikke er til for sin egen skyld, men for hele verdens skyld. Det er rigtigt nok Jesus, der vælger sine disciple. Men samtidig siger Jesus jo også til sine disciple, at *de* skal gøre folkeslagene til disciple. Jesus gør mennesker til disciple igennem sin kirke – når kristne døber og fortæller andre om evangeliet. Og der er det, at reformationstidens radikale kan minde os om at tage den opgave seriøst. Med en parafrase af Melchior Hoffmann ovenfor har Kristus givet sig selv for alle folk, ja for hvert eneste individ, og derfor er det nu tid til at forkynde Guds Ord for alle mennesker, uden undtagelse.<sup>44</sup> Julius Købner gjorde det af samme grund klart, at udvælgelsen netop burde anspore til aktiv mission snarere end at føre til passivitet – og derfor

44 Melchior Hoffmann, *Die Ordonnantie Godts*. Se George Huntson Williams (ed.), *The Library of Christian Classics: Vol. XXV, Spiritual and Anabaptist Writers* (1957), s. 185.

kunne han jo også tilslutte sig J.G. Onckens slogan ”jeder Baptist ein Missionar”.

Som nyere missionsteologer har udtrykt det, er kristne ikke udvalgt på bekostning af de andre, men for de andre. Gud frelser helheden gennem delen. Den tanke er selvfølgelig ikke umiddelbart forenelig med fx Samuel Richardsons påstand om, at Gud alene frelser mennesker gennem Kristi død på korset og altså ingen andre midler, heller ikke kirken, forkyndelsen af evangeliet eller dåben. Gud frelser selv mennesker. Men vi kunne vel tale om, at kirken har en opgave, der blandt andet består i at hjælpe mennesker til at sætte ord på, forstå og glæde sig over nåden ved at forkynde evangeliet – og at der deraf også følger en fordring om at leve i overensstemmelse med det gudsrige, som det er kirkens opgave at pege på. Den engelske baptist Samuel Cox formulerede det fint, da han i 1877 gjorde det klart, at når Gud udvælger og grundlægger en kirke, så er det for hele verdens skyld:

”No man, no family, no nation, no church possesses any gift, any privilege, any superior capacity or power for its own use and welfare alone, but for the common advantage, the general good.”<sup>45</sup>

Samuel Cox gjorde ret i, mener jeg, at forkaste forståelsen af udvælgelsen som noget eksklusivt. Når man forstår udvælgelsen eksklusivt, har man i bund og grund gentaget Israels synd, man er blevet farisæere, der i stedet for at være et lys for alle folkeslag, il besidde nåden for sig selv. Neo-anabaptismen gør, som reformationstidens radikale, også ret i at afvise den eksklusive forståelse af prædestinationslæren. Men den åbenlyse risiko er, at man i stedet ender i humanismens tro på menneskets ansvar for sin egen skæbne, hvis det så alligevel bliver et spørgsmål om, at men-

45 Samuel Cox, *Salvator Mundi* (1877), s. 159.

nesker skal overbevises om selv at bestemme sig for at tage imod nåden.

Derfor er det afgørende at holde fast i, at Gud af nåde vælger mennesker i Kristus på *trods* af menneskers uvilje til selv at vælge Gud. Hvis den forstås korrekt, er udvælgelseslæren, som Karl Barth udtrykker det, selve summen af evangeliet. Guds nådevalg består ikke i en eller anden obskur, dobbelt prædestination, men af Kristi inkarnation, død og opstandelse, hvorigennem alle mennesker bliver genstand for både Guds dom og Guds nåde. Det er sådan, den dobbelte prædestination skal forstås, hvis den skal have en plads i en sandt evangelisk teologi – kun i Kristus kan modsætninger holdes sammen. Kristus er indsat som universets konge og altings herre, og netop derfor må vi afvise både læren om en skjult gud såvel som troen på menneskets fri vilje.

### *Forlig jer med Gud! (og hinanden)*

Når vi i dag taler om sådan noget som discipelskab og efterfølgelse, er det for mig at se afgørende, at udgangspunktet er, at Gud i Kristus *har* forligt verden med sig selv, som Paulus skriver (2 Kor 5,19). Netop derfor er kirken, som Paulus skriver, Kristi udsendinge med ordet om forligelsen (2 Kor 5,20). Kaldet til verden om at forlige sig med Gud må forstås som et kald til at forlige sig med den kendsgerning, at Gud allerede har forligt verden med sig selv. Den praktiske konsekvens af det er, at vi ophører med at søge vores retfærdighed, hellighed, sikkerhed og trøst alle mulige andre steder end i Kristus.

Den amerikanske baptistprædikant Will D. Campbell, der var aktiv i kredsen omkring Martin Luther King, baserede hele sin teologi på den tanke, at Gud i Kristus allerede har forligt hele verden med sig selv. Kaldet til at leve som kristen handlede derfor ikke om at *gøre* alt muligt, men tværtimod om at *holde op* med at

gøre alt muligt, altså at acceptere den kendsgerning, at vi i lyset af evangeliet egentlig allerede er, hvad vi skal være, og at vi derfor straks må give slip på alle de grænser og skel, vi aktivt sætter mellem os selv og hinanden – det er *Gelassenheit* ret forstået, kunne man sige, at vi forliger os med forligelsen i Kristus.<sup>46</sup>

Etikken, altså læren om, hvordan tingene *bør* være, kan derfor ikke være udgangspunktet, men må forstås inden for rammerne af evangeliet om, hvordan tingene faktisk *er* i lyset af Jesu død og opstandelse. Det har betydning for, hvordan vi taler om discipelskab og efterfølgelse. Jeg har lagt mærk til, at nogle evangelikale benytter sig af vendinger, der handler om at ”gøre Jesus til herre” eller at ”invitere” Jesus eller Helligånden ”ind i hjertet”. Noget lignende gør neo-anabaptismen sig også skyld i, når den forsøger at gøre radikaliteten spiselig for et evangelikalt publikum ved at tale om, at Jesus ”inviterer” til efterfølgelse og så videre.

Men det er altså ikke os, der gør Jesus til herre ved at ”beslutte os for at følge ham”, for Jesus er allerede herre. Det er ikke os, der skal åbne os for Helligånden, men Helligånden, der åbner os – for Guds Ord og andre mennesker. Jesu bud, ”Følg mig!”, er derfor ikke en ”invitation”, men en befaling, der, fordi Jesus er herre, skal tages seriøst lige nu og her – altså ikke noget, vi kan gøre til tema for en arbejdsgruppe eller et missionsudvalg, hvor vi giver os til at diskutere, hvordan vi bedst kan ”efterfølge” Jesus og finde ud af at leve som ”disciple”. Når vi gør det, når vi forsøger at få styr på Jesu befaling, har vi allerede afsløret vores ulydighed.

Derfor bør vi også være påpasselige, når vi taler om ”discipelskab” og ”efterfølgelse” som intentionelle praksisser, der skal indøves og læres. Det er, som vi mindes om i Filipperbrevet, ”Gud, der virker i jer både at ville og at virke for hans gode vilje.” (Fil

46 Se Will D. Campbell, *Crashing the Idols: The Vocation of Will D. Campbell (and Any Other Christian for that Matter)* (Wipf & Stock 2010).

2,13). Og netop fordi det er Herren, ”der styrer en mands gang”, som det hedder i Ordsprogenes Bog, kan et menneske ikke ”forstå sin vej” (Ords 20,24). Jesu bud skal ikke forstås som principper for en ”livsstil” eller nogle åndelige praksisser, som vi kan gøre brug af efter forgodtbefindende til at realisere vores mål. Jesu bud er ikke fromme ønsker eller visioner for verden, men et akut opråb om at forkaste denne verdens løgne om voldens, religionens og magtens nødvendighed til fordel for det gudsrige, der trænger sig på – om vi vil det eller ej.

Kirken udsættes i dag som alt andet i samfundet for effektivisering og optimering ved hjælp af fx økonomiske metoder og ledelsesprincipper fra erhvervslivet. Også her er det vigtigt at slå fast, at tro ikke er noget, vi kan frembringe med nok så smarte ledelsesteknikker og kirkelige marketingsstrategier. Menneskers tro er Guds sag – ikke noget, der kan påduttet andre hverken med magt eller manipulation. Det betyder selvfølgelig ikke, at det er forbudt at beskæftige sig med såkaldt discipelskab eller at diskutere, hvordan kirken kan udvikle sig og finde på nye måder at indrette sig på i lyset af aktuelle udfordringer. Det afgørende er blot at huske, at det hele egentlig allerede er lagt til rette, før vi giver os i kast med det – og at det derfor ikke er vores planer, men Guds planer, der er det væsentlige.

Som det hedder i Efeserbrevet, er kristne Guds ”værk” – skabt i Kristus til ”gode gerninger”, som Gud ”forud har lagt til rette for os at vandre i” (Ef 2,8-9). Det afgørende er at have rækkefølgen og prioriteterne i orden. Vi starter og slutter med evangeliet om Jesus Kristus, ”og det som korsfæstet”, for at parafrasere Paulus (1 Kor 2,1-2). Men indimellem – helt konkret fra søndag til søndag – kan vi give os tid til at spørge, hvordan vi i praksis skal indrette os som kirke, og hvad det konkret vil sige at leve i fortællingen om Jesu liv og lære i lyset af evangeliet. I lyset af evangeliet om den

ubetingede nåde og retfærdighed i Kristus, men altså netop kun i lyset af det evangelium, er der plads til ”kommaets Jesus”.<sup>47</sup>

47 Blandt andre Henrik Holmgaard og Lasse Åbom havde her den udmærkede indvending, at der så alligevel aftegner sig en ekklesiologi som udgangspunktet for teologien. Det, tror jeg egentlig, er rigtigt nok. Også teologien må tage udgangspunkt i den sammenhæng, den befinder sig i, den tradition, den kommer ud af. Men dens opgave er netop at pege på, og det vil altså sige at tale om og forsøge at sætte ord på, den Gud, hvis nåde ikke er afhængig af kirkens og teologernes arbejde, men som omvendt er forudsætningen for alt, hvad vi gør. Det viser netop, at vi her ikke har at gøre med rent teoretiske forhold, men at vores syn på forholdet mellem retfærdiggørelse og efterfølgelse også påvirker vores syn på, hvordan kirken skal indrette sig. Lone Møller Hansen bemærkede, at der mangler en pagtstanke i det ovenstående. Det kan være rigtigt nok, men skal vi have en pagtstanke må det dog stå klart, at Gud i den nye pagt selv opfylder alle krav ved at give alt hvad han kræver, og at ingen derfor skal belære sin broder og sige ”kend Herren!” (Heb 8,11).

*Litteratur*

- Jeppe Bach Nikolajsen, *The Distinctive Identity of the Church: A Constructive Study of the Post-Christendom Theologies of Lesslie Newbigin and John Howard Yoder* (2015).
- Karl Barth, *Evangelical Theology* (1979).
- Gregory A. Boyd, *The Crucifixion of the Warrior God: Volumes 1 & 2* (Fortress Press 2017).
- Will D. Campbell, *Crashing the Idols: The Vocation of Will D. Campbell (and Any Other Christian for that Matter)* (Wipf & Stock 2010).
- Samuel Cox, *Salvator Mundi* (1877)
- Hans Denck, *Schriften. T. 1-3, Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 24.6.* (ed. Walter Fellman 1956).
- David P Gushee & Glen H Stassen, *Kingdom Ethics* (2003).
- Stanley Hauerwas & William H. Willimon, *Resident Aliens: A Provocative Christian Assessment of Culture and Ministry for People Who Know that Something is Wrong* (Abingdon Press: 1989).
- Melchior Hoffmann, *Die Ordonnantie Gods* i George Huntson Williams (ed.), *The Library of Christian Classics: Vol. XXV, Spiritual and Anabaptist Writers* (1957).
- Balthasar Hubmaier, "Freedom of the Will, I" i J.H. Yoder and H.W. Pipkin, *Classics of the Radical Reformation, Balthasar Hubmaier* (Scottsdale: Herald Press 1989).
- Julius Købner, *Hvori bestaar Daaben? og hvem skal døbes? (2. oplag, Slagelse: N. Nielsen 1861).*
- Niels Larsen og Søren Hansen, *De danske Baptist-Menigheders forenings-Conferents, holdt i Kjøbenhavn den 1ste Juni 1866* (Nakskov: R. Kjeldskovs Bogtrykkeri 1866).



Niels Larsen og Søren Hansen, *De danske Baptist-Menigheders For- enings-Konferents, holdt i Oure Menigheds kapel den 1ste, 2den og 3die Juli 1869* (1869).

Martin Luther, *Om den trælbudne vilje*.

Jürgen Moltmann, *The Coming of God* (2004).

Stuart Murray, *The Naked Anabaptist – The Bare Essentials of a Ra- dical Faith* (2010).

Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austri- an Anabaptist Movement 1525-1531* (Pennsylvania: Herald Press 1977).

David Parnham, "The Covenantal Quietism of Tobias Crisp" i *Church History*, vol. 75, issue 3 (2006).

Samuel Richardson, *Justification by Christ Alone* (1647).

Simon Pedersen Schmidt, *How to be the Church in the World but not of the World. A Theological Analysis of Three Interpretations of the Constantinian Shift* (2015).

Regin Prenter, "Luther som theolog" i *Præsteforeningens blad* 1980/10.

Wilbert R. Shenk (ed.), *Anabaptists and Mission* (Scottsdale, PA: He- rald Press 1984).

Menno Simons, *The complete works of Menno Simon* (Elkhart, Ind. 1871).

Johannes Aakjær Steenbuch, *At gøre det utænkelige: Mellem nega- tiv teologi og etik hos Filon, Klemens af Alexandria og Gregor af Nyssa*, *Patristik* #13 (2015).

Johannes Aakjær Steenbuch, *Fremmed ild? Profetiens genkomst i karismatisk kirkekultur*, *Fønix* årg. 2016, s. 70-109.

John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1984).

Robbert A. Veen, *Justification and the Law* (2006).

J. Denny Weaver, *Becoming Anabaptist* (Pennsylvania: Herald Press 2005).

J. Denny Weaver, *The Non-Violent God* (2013).