



JOHANNES AAKJÆR STEENBUCH

KORSETS GÅDE

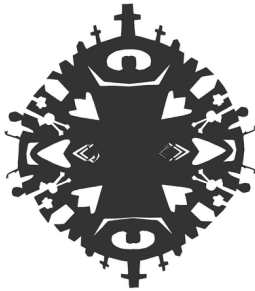
*Essay om den kristne
forsoningslære*

FØNIX



Korsets gåde

Essay om den kristne forsoningslære



Korsets gåde

Essay om den kristne forsoningslære

Johannes Aakjær Steenbuch

København: Fønix 2020

Guldtåren #2

isbn 978-87-93600-21-8 (e-bog)

Udgivet under Creative Commons-licens:

Kreditering-Ikkekommerciel-

Ingen afledninger 4.0 International

Forsideillustration: Willem Vrelant,

Nådestolen. Den Hellige Treenighed (15. årh.).

Vignet på titelblad: Papirklip af Cæcilie Jessen

www.foenix1976.dk

Indhold

Forord.....	9
Korsets gåde.....	11
I. Hovedsagen.....	13
II. Forsoningslærens råstoffer.....	21
III. Der er ingen retfærdig.....	31
IV. Ad stier, de ikke kender.....	41
V. Den gode beslutning.....	50
VI. Kalkedon revisited.....	60
VII. Den, som hænger på et træ.....	70
VIII. Genfødt til et levende håb.....	80
IX. ”Se, jeg gør alting nyt!”	89
X. Forsonet fællesskab.....	99
Udvalgt litteratur.....	109

Ja, jeg tror på korsets gåde,
gør det, Frelser, af din nåde.
Stå mig bi, når fjenden frister!
Ræk mig hånd, når øjet brister!
Sig: vi går til Paradis!

– N.F.S. Grundtvig

Although the Scriptures often speak of the sacrifice of Christ as both ordained and made from before the foundation of the world, and thus seek to lift it clean out of the limits of time, we commonly think of it only as a sacrifice made on a certain sacred day in our human calendar. And yet the Cross of Christ must speak to us of an eternal sacrifice, it must become the symbol of a divine and eternal passion, before we can rise to an adequate conception of its significance.

– Samuel Cox, *Salvator Mundi* (1877)

Forord

NÆRVÆRENDE ESSAY BLEV TIL i sin oprindelige form ovenpå en række diskussioner om forsoningslære fra 2014 til 2016. Da en debattør i Kristeligt Dagblad op til påsken krævede et opgør med ”forsoningslæren”, førte det til en ophedet debat i avisens spalter. Der bliver sjældent plads til alle nuancer i den slags debatter, men både tilhængere og modstandere af den såkaldte ”forsoningslære” havde et for mig at se noget ensidigt billede af, hvad der kan menes med ”forsoning” i den teologiske tradition. Mit essay var et forsøg på en refleksion – i sin oprindelige form som et langt blogindlæg bragt på *Scriptorium Theologiae*. Teologer har siden oldkirken diskuteret den kristne forsoningslære, så ud fra den antagelse, at emnet til stadighed er relevant, udgives det nu på tryk, genskrevet og justeret med de kommentarer *in mente*, som den oprindelige udgave genererede.

Det følgende er ingenlunde en redegørelse for de forskellige positioner i forsoningslæren – det ville kræve en meget mere omfattende fremstilling – men netop en essayistisk overvejelse over nogle af de perspektiver, der for mig at se trænger til belysning. Tilgangen er eklektisk, så brugen af de bibelske tekster vil måske fremstå som stærkt udglattende, hvis ikke

ligefrem groft harmoniserende. Der er ikke tale om systematisk teologi eller videnskabelig eksegesi, men en forsøgsvis læsning ud fra den grundtanke, at teologi nødvendigvis er ”pleonastisk” – altså at det samme gamle må siges med nye ord, som strengt logisk er overflødige, men som i teologiens tilfælde er nødvendige, fordi det samme gamle aldrig kan indfanges entydigt én gang for alle.

En del af stoffet har ligget til grund for den meget kortere fremstilling i *lille KATEKISMUS* fra 2018 samt *Guds rige er anarki* fra 2019. I begge bøger spiller forsoningen en rolle som led i en bredere refleksion over, hvad det vil sige, at evangeliet først og sidst handler om Guds rige. I nærværende essay zoomer jeg ind på mellemløbet og undersøger forsoningen mere specifikt – selvom der også hen mod slutningen bliver plads til videre perspektiver. Det kan forhåbentlig inspirere til refleksion over ét af kristendommens væsentligste temaer.

Tak til Kristoffer Garne, Lene Steenbuch og Cæcilie Jessen for kommentarer og korrektur.

God fornøjelse!

Johannes Aakjær Steenbuch
Nylars, Bornholm
Påsken 2020

Korsets gåde

DET LIGGER I DEN TEOLOGISKE TRADITION, at Jesus med sin død på en eller anden måde skulle bøde for vores synd. Jesus, har man sagt, er den "lidende tjener", der bærer menneskers synd, den ene midler mellem Gud og mennesker, givet som "løsesum" for alle (1 Tim 2,5-6). Jesus er et "sonoffer" for hele verdens synd (1 Joh 2,2), for at Gud i Kristus på korset kunne forsones og forlige alting med sig (Kol 1,20, 2 Kor 5,19-20). Der er blevet tænkt og sagt meget om, hvordan det nu skal forstås. Nogle har ment, at Jesus døde for at besejre Djævelen, eller at Jesus' død var en slags løsesum betalt til døden på vores vegne, så vi kunne gå fri fra dens magt. Andre har ment, at Jesus døde som et sonoffer til Gud. Der er i tidens løb givet mange bud på en kristen "forsoningslære" – bud, som ofte hævdes at udelukke hinanden.¹ Men korset er paradoks og mysterium og kan derfor ikke indfanges rationelt og entydigt. Korset er det egentlige *coincidentia oppositorum*, hvor modsætninger falder sammen i

¹ Der er de såkaldte "klassiske", herunder "rekapitulationslæren" og "løsesumslæren", som findes fx hos Irenæus og Athanasius; den "objektive" og "forensisk-juridiske", som findes hos Anselm og i den protestantiske ortodoksi; de "subjektive" og "moralske", som findes hos fx Abelard og liberalteologien; "den føderale", som findes i reformert pagtsteologi; Og på baggrund af en nyvakt interesse for klassisk forsoningslære: "Christus Victor", den "dramatiske" og den "narrative", som findes hos fx Gustav Aulen og frem – og så videre.

en singularitet, der kun kan begribes ”stykkevis” (Paulus) – i metaforer, billeder, lignelser. De mange bud på forsoningens betydning må hver især opfattes som perspektiver på ”korsets gåde”. Forsoningen samler i sig modsætningerne død og liv, dom og nåde, fortabelse og frelse. Forsoningen består netop i den vedvarende mangfoldighed af metaforer, som den afkaster (Milbank).² Forsoningen forbliver derfor en gåde, et mysterium, der til stadighed må beskrives i alkens billedsprog. Forsoningen indeholder en spænding, som kaster et kalejdoskopisk virvar af billeder af sig, når den forsøges sat på begreb. Alligevel – eller måske netop derfor – må vi gøre forsøget.

I det følgende beskriver jeg først, hvad der for mig at se er problemet i sin grundform. Derefter præsenterer jeg en række væsentlige bibelske tekststeder, som synes centrale for at forstå, hvad der i den kristne tænkning bør tænkes ved sådan noget som ”forsoning” og de beslægtede begreber om ”løskøbelse” og ”forligelse”. I de efterfølgende kapitler diskuterer jeg syndens væsen for derefter at berøre nogle af de for mig at se væsentligste aspekter af forsoningen. I de sidste kapitler peger jeg på forsoningens bredere betydning for praksis, liv og kirke.

² Forsoningens metaforer må altså ikke forstås som fx ufuldstændige billeder på en platonsk arketype, som er mere ”sand” end metaforerne. Se John Milbank, ”The Name of Jesus” i *The Word Made Strange* (1997).

I. Hovedsagen

Som skaber er du stor, o Gud,
din gerning roser dig;
dog, på din nådes almagtsbud
det større viser sig

– Julius Købner, *Baptisternes Salmebog* 331

I middelalderens forsoningslære, som den ofte fremstilles, blev Gud tænkt som en krænket fyrste, der skulle have genoprettet sin ære efter, at mennesket havde krænket den med sin synd. Da mennesket ikke selv kunne betale, måtte Jesus skride til og tage straffen, så i hvert fald nogle mennesker kunne gå fri. I sin karikerede form er Gud en "rageaholic" (Gregory Boyd), der i vrede over menneskets synd skal have nogen at afreagere på, og det bliver så tilfældigvis, men heldigvis for os, Jesus. Kristendommens gode nyhed skulle så være, at Jesus med sin død betaler gælden, så vi kan slippe for straf. Problemet er, ifølge kritikere, det dystre gudsbillede, der følger af det, som nogle har kaldt "myten om forløsende vold" (Walter Wink). En kærlighed betinget af vold svarer ikke til det nytestamentlige billede af Gud, der simpelthen er kærlighed.

Det hævdes ofte, at det først var godt oppe i middelalderen, fx med Anselm af Canterbury (1033-1109),

at forsoningen blev forstået sådan, at Kristus ofrede sig til Gud for at sone for menneskets synd, men at oldkirken ikke kendte til denne tankegang. Ifølge oldkirkelige teologer som Gregor af Nyssa (ca. 335-395) havde Jesus med sin død betalt døden, hvad den havde krav på, og derved frisat mennesket fra dens magt med fredelige midler. Det ændrer sig i senmiddelalderen og frem, hvor tanken snarere bliver, at Jesus betaler menneskets bundløse gæld til Gud. Den danske præst og teolog Otto Møller (1831-1915) beklagede sig i sin klassiker af en bog om forsoningslære ellers over, at den opfattelse findes allerede hos Origenes i det tredje århundrede – hvilket måske siger noget om, at tanken har været på spil fra tidlig tid, selvom den først senere blev et primært perspektiv på forsoningen.³

Tanken om Jesus' død som et sonoffer til Gud kom til at spille en væsentlig rolle i protestantismen, men er i nyere tid blevet kritiseret og kasseret. Den siden middelalderen traditionelle ("objektive") forsoningslære stemmer ikke godt overens med de første kristnes opfattelse, og den tegner et billede af en Gud, hvis

3 Se Otto Møller, *Gjensløsningen eller Jesus' Christi Liv, Død og Opstandelse til Verdens Frelse, forsøgt fremstillet i Sammenhæng* (1884). Origenes skriver om Rom 3,25 (her citeret fra Otto Møller): "Efter at Apostelen har lært os mange vidunderlige Ting om vor Herre Jesus Christus, hvilke siges om ham i Hemmelighed, fremfører han paa dette Sted noget endnu højere, som jeg vanskeligt tror, skal findes andensteds i Skriften; thi efter at han foran havde sagt, at han hengav sig selv til Gjensløsning for hele Menneskeslægten, for at han kunde forløse dem som holdtes i Syndens Fangenskab, idet han uden Gud smagte Døden for alle, tilføjer han nu noget endnu mere ophøjet og siger, at Gud fremstillede ham til Forsoning (propitiation) ved Troen paa hans Blod, idet han nemlig ved sit Legems Offer gjorde Gud forsonet med Menneskene."

kærlighed i modsætning til bibelens ikke er betingelsesløs, påpeger kritikere: I Ny Testaments fortællinger er Jesus' død ikke en betingelse for Guds kærlighed. Jesus tilgiver rask væk mennesker, uden at de skal vente på korsfæstelsen, der derfor må være et udslag af Guds kærlighed snarere end betingelse.⁴

Det er en vigtig pointe, men det alternativ, der ofte sættes i stedet for den traditionelle forsoningslære, er dog også problematisk. I stedet for middelalderens rigtignok dystre fantasier om en ærekrænket Gud, siger man måske, at synd blot er en fejl, der skal repareres, en plet på menneskets gudbilledlighed, eller en sygdom, der skal læges – og at evangeliet handler om, hvordan Gud hjælper mennesket til igen at blive det i sig selv gode væsen, det er skabt til at være, og som det på bunden stadig er. Jesus er i en måske karikeret udgave af den tankegang kommet for at vise os, hvordan vi ved egen hjælp skal blive hele, gode, harmoniske mennesker ved bare at udfolde vores potentialer – uheldigvis døde han undervejs, men altså ifølge den opfattelse ikke for at hele noget brud mellem Gud og mennesker.⁵

Den tanke stemmer godt overens med et moderne, positivt menneskesyn, hvor mennesket nok vil det

4 Fx Johannes Væрге, *Guddommelig uorden* (2016). Væрге beskriver, hvordan forsøget på at sætte nåden i system med en objektiv forsoningslære i den latinske teologiske tradition har overset, at det slet ikke handler om at få orden i "regnskabet med Gud", men om, at nåden bryder alle vores begreber om orden.

5 Se fx Lau Sander Esbensen, "Påskekrønik: Folkekirken må gøre op med forsoningslæren" i *Kristeligt Dagblad* (2014).

bedste, men dog har brug for hjælp – vi skal bare mindes om, at vi er gode nok, så skal det nok gå. Men det bibelske menneskesyn er et andet. Det bibelske menneskesyn er i mange tilfælde, at mennesket hverken kan eller vil elske Gud. Alle er løgnere (Rom 3,4), ingen er retfærdige, ingen forstår, og ingen søger Gud (Rom 3,11). Mennesket er ikke ”godt i sig selv”, for i os selv har vi ingen relation til Gud. Derfor er der behov for forsoning. Kun Gud er god i sig selv. Kristendom handler ikke om, at vi er gode nok, men at vi tværtimod *ikke* er gode nok – og at Gud elsker os på trods. Vi har ikke potentiale til at frelse os selv og må derfor frelses ved en *iustitia aliena*, en ”fremmed retfærdighed”. Forsoningen er ikke, som i fx visse former for religionspsykologi, en forsoning af modsætninger i Gud eller i det menneskelige selv, men en forligelse af verden med Gud (2 Kor 5,19).

De, der kritiserer traditionel forsoningslære, hævder af og til, at der egentlig slet ikke findes noget videre skel mellem Gud og mennesker, som skal overkommes. Der lægges vægt på ”immanens” og ”kontinuitet”, for mennesket er allerede i Guds nærvær, vi skal blot lære at forstå det, lyder påstanden – og ikke sjældent hævdes det i samme åndedrag, at Jesus ikke døde for at overvinde skellet mellem Gud og mennesker, men blot for at vise os Guds kærlighed. Gud kan, når det kommer til stykket, ikke skabe engle ud af djævlébørn, og mennesket må derfor have en umiste-

lig iboende godhed, hvis det skal kunne frelses, lyder det i én klassisk udgave af den tankegang. Tankegangen, som findes i N.F.S. Grundtvigs bog om "den kristne børnelærdom", indebærer ved at insistere på kontradiktionsprincippet en risiko for rationalisme, som kun kan undgås ved at tænke relationelt – at mennesker er hvad de er i kraft af deres relationer.⁶ Sagen er, at menneskets værdi ikke er noget det har eller ikke har – i sig selv – men noget, der alene afgøres af dets relation til Gud, der som treenig i sig selv *er* relation.

Mod troen på ligheden og kontinuiteten mellem Gud og mennesker har dialektiske teologier siden oldkirken med rette lagt vægt på det radikale skel mellem skaberen og alt andet, det evige og det tidslige, som måtte overkommes gennem negation.⁷ Synd er i bund og grund menneskets forsøg på selv at overkomme dette skel ved at gøre sig selv til gud – ved at sikre sig åndeligt og materielt, men også gennem forsøg på at sætte verden i system med moral, filosofi, religiøse praksisser, teknologi, politisk magt og ideologi. Fordi mennesket aldrig når sit mål med disse forehavender, fanges det uundgåeligt i en slet uende-

6 Det er selvfølgelig vovet at kalde Grundtvig for rationalist, men der er et element af rationalisme, når han hævder, at "modsigelsens grundsætning" (kontradiktionsprincippet) ligefrem forhindrer Gud i at frelse "djævelbørn". Samtidig tænker Grundtvig dog relationelt, for så vidt menneskets genoprettelse hænger sammen med dets gudbilledlighed, der jo netop er relation til det, som det afbilleder.

7 Med "dialektisk teologi" mener jeg i det hele taget teologi, der ikke i banal forstand er bundet af kontradiktionsprincippet, men indtænker en radikal negativitet – dom, fortabelse, forkastelse, død – som opløst og op-hævet forudsætning for dets positive modsætning – frelse, udvælgelse, liv.

lighed i samme øjeblik, det giver sig i kast med dem. Guds dom over mennesket, hans "nej" til dets selvhævdelse og forsøg på at retfærdiggøre sig selv, er som sådan en befrielse: "Herre, jeg ved, at dine bud er retfærdige, i din trofasthed ydmygede du mig" (Salme 119,75). Der er noget rigtigt ved den dialektiske tanke: At Gud ved at sætte grænser for menneskets selvudfoldelse har gjort det muligt for mennesket at *være* det begrænsede væsen, det nu engang er skabt til at være. Det er imidlertid ikke nok.⁸ Uden bro over kløften er der ingen forsoning, intet nyt liv. Forsoningen indebærer en dom over mennesket, men den må også indebære et nyt, positivt gudsforhold, nyt forsonet liv. Guds "ja" til mennesket ligger deri, at det gives ånd og kraft til at leve det liv, det har fået skænket, så det ikke forgår under evighedens dom. Det på én gang dømte og benådede liv er ikke kun det gamle liv repareret, men også det gamle liv skabt på ny: "Det gamle er forbi, se, noget nyt er blevet til!" (2 Kor 5,17).

Men det faldne menneske vil have nåde uden dom. Vi har derfor en naturlig tendens til at skille de to, så dommen er noget, der falder over de andre, mens nåden gerne er noget vi selv tager patent på – hvis vi da ikke helt afskaffer enhver tale om dom, så der kun er en forsimplet, "livsbekræftende" nåde tilbage, der kun

⁸ Forsoningen kunne tænkes moralsk-dialektisk, idet Guds dom åbenbarer menneskets endelighed og derved gør det muligt for mennesket at være det væsen, det er skabt til at være. Risikoen er imidlertid, som John Milbank bemærker, at forsoningen derved reduceres til ren "gnoseologi" uden reelt, positivt indhold.

bekræfter det vi allerede kender og klynger os til. Men dom og nåde kan ikke skilles ad. De to hører sammen. Vi skal alle dø, det er dommen. Men af samme grund slipper ingen af os for nåden.

At Jesus med sin død trådte i stedet for syndere (Es 53,12), betyder, som Gregor af Nyssa forklarede det i sin kateketiske tale, at Jesus har bundet modsætninger sammen, så vi med ham er gået gennem død til liv. Det er forsoning. At Guds "nej" og "ja" til mennesket hænger sammen som to sider af samme sag, er ikke blot en abstrakt lovmæssighed, men en konkret realitet. På korset bliver Jesus genstand for Guds dom på hele menneskehedens vegne. Fordi han er død, er alle døde (2 Kor 5,14). På grund af hans opstandelse bliver de selvsamme alle derfor også delagtige i det liv og den retfærdighed, han har bragt for dagen (Rom 5,18-19). I Kristus er mennesket en ny skabning. Med Helligåndens arbejde gøres denne virkelighed nærværende i menneskers konkrete historie. I kraft af ånden er vi, hvad vi ikke er (Barth). Noget nyt er blevet til. Forsoning er derfor, som den dansk-tyske baptistpioner Julius Købner (1806-1884) skrev, "det større", der viser sig ved Guds "nådes almagtsbud".⁹

Selvom forsoning faktisk omtales relativt sjældent eksplicit i Ny Testamente, kan det læses ind i en lang række kernebegreber: Retfærdiggørelse, frelse, tilgi-

⁹ Købner synes her at være ude i et opgør med en nedvurdering af forsoningen, hvor frelsen ikke indebærer en nyskabelse af mennesket, men kun en genoprettelse af det i sig selv gode menneskeliv.

velse, genoprettelse, tro og så videre. At forsoningen således spiller en afgørende rolle i evangeliet må dog ikke føre til en nedvurdering af menneskelivet i al dets historiske, naturlige og kulturelle mangfoldighed. Der kan ligge en udmærket intuition bag sloganet ”menneske først, kristen så”, for så vidt man derved peger på, at kristendommen ikke betyder en fornægtelse af de mennesker vi nu engang er i kød og blod i al vores folkelige og partikulære særegenhed. At menneskelivet har værdi og derfor ikke skal forkastes til fordel for en verdensjern, gnostisk åndelighed, skyldes imidlertid ikke, at det i sig selv er godt, men at det er forsonet, forligt og genoprettet i Kristus. Når Kristus gør ”alting nyt” (Åb 21,5), betyder det ikke, at alt det gamle skaffes af vejen, men at alt det gamle sammenføjes og samles ”i ét i Kristus” (Ef 1,10). I kraft af forsoningen bevæger vi os fremad mod noget nyt – Guds rige, det ny Jerusalem og i sidste ende altings genoprettelse. Kirken er den forsamling af kristne som allerede her og nu lever i lyset af forsoningen som et forsonet fællesskab. Hvad det betyder skal vi se nærmere på, men først skal vi gå til sagens kerne og undersøge, hvad der egentlig siges om forsoning i de mest centrale bibeltekster.

II. Forsoningslærens råstoffer

O, søde bytte,
O, uransagelige værk,
O, uventede velgerninger:
At de manges lovløshed
skulle skjules i én retfærdig,
og at den enes retfærdighed
skulle retfærdiggøre mange lovløse.

– Brevet til Diognetus (2. århundrede)

Det kan måske for en protestantisk tankegang virke overraskende at konstatere, at det kristne budskab, evangeliet, ikke ved første øjekast handler om korset, men om at Guds rige er nær (Mark 1,15). Guds rige er evangeliets i sig selv rent positive tema. Som et kompromisløst budskab om gudsrigets fred, forsoning og retfærdighed er evangeliet imidlertid også en negativ dom over vores splid, uretfærdighed og uforsonlighed. Evangeliet gør det klart, at der er en uoverstigelig kløft mellem os og Guds rige. Gud må derfor selv tage affære. Det, der er umuligt for os, er kun muligt for Gud, for hvem alt er muligt. Det er her, korset kommer ind i billedet, som Guds umulige mulighed, der gør det umulige muligt. Korset er således en uomgængelig del af evangeliet, som gudsrigets ”hvordan” eller ”hvorledes”.

Ordet ”evangelium” betyder ”godt nyt”. Det besynderlige ved ”de gode nyheder” er imidlertid, at de på en måde altid har været med os. De er på én gang nye og gamle. Længe før Jesus’ fødsel talte profeterne om den kommende Messias, den ”salvede”, Kristus, der skulle gøre en ende på lidelse, uretfærdighed, synd og død. Allerede da Adam og Eva blev smidt ud af paradiset, lovede Gud, at Eva ville få en efterkommer, der skulle ”knuse slangens hoved” (1 Mos 3,15). Eva hørte altså evangeliet, og skal vi tro Paulus, gjorde Abraham det også. Paulus forklarer i brevet til menigheden i Galatien, hvordan historien om Abraham i Gamle Testamente egentlig handler om, at Abraham hørte og troede evangeliet på forhånd (Gal 3,8). Mere nyt er evangeliet altså ikke. Kristus døde for vores synder, i overensstemmelse med skrifterne, forklarer Paulus også (1 Kor 15,3). Rundt omkring i Gamle Testamente skulle altså ifølge klassiske kristne læsninger kunne findes spor af evangeliet. Fragmentarisk og billedligt i profetier og forudannelser, forstås, men ikke desto mindre klart nok til, at sporene kunne bringes til at berette om evangeliet af dem, der ”modtog Guds ord” (ApG 17,11).¹⁰

10 Flere tidlige kristne tænkere, fx Klemens af Alexandria (ca. 150-215 e.Kr.), mente ovenikøbet, at Gud havde plantet spor af evangeliet i hedensk filosofi, mytologi og digtning, der derfor kunne læses som forudannelser, som skulle forberede hedningerne på kirkens budskab. At ethvert narrativ, der fortæller om forsoning, kan rumme spor af evangeliet, er, kunne vi sige, den teologiske forklaring på de ligheder, der trods alt er mellem religioner og mytologier – som altså ikke relativiserer evangeliets unikhed, men snarere vidner om dets altomfattende betydning.

I flere nytestamentlige fortællinger står referencerne til profeten Esajas centralt, ikke mindst profetien om "den lidende tjener", der skulle straffes, for at vi kunne få fred:

Foragtet og opgivet af mennesker,
 en lidelsernes mand, kendt med sygdom,
 én man skjuler ansigtet for,
 foragtet, vi regnede ham ikke for noget.
 Men det var vore sygdomme, han tog,
 det var vore lidelser, han bar;
 og vi regnede ham for en, der var ramt,
 slået og plaget af Gud.
 Men han blev gennemboret for vore
 overtrædelser og knust for vore synder.
 Han blev straffet, for at vi kunne få fred,
 ved hans sår blev vi helbredt.
 Vi flakkede alle om som får,
 vi vendte os hver sin vej;
 men Herren lod al vor skyld ramme ham
 (Es 53,3-6).

Det var, tilføjes det, Herrens vilje at "knuse" den lidende tjener. Hans liv blev bragt som "skyldoffer", som det hedder i den danske oversættelse (Es 53,10). Esajas forklarer, at han "hengav sit liv til døden og blev regnet blandt lovbrydere" og derved bar "de manges synd, og trådte i stedet for syndere" (Es 53,12). Den "lidende tjener" er ofte blevet forstået som et billede på det jødiske folk. I Ny Testamente peger flere tekster på, at nok er der tale om Israel, men dog i

skikkelse af én bestemt person, nemlig Jesus Kristus. For eksempel citerer Jesus selv Esajas ifølge Lukas, da han henviser til ordene om at han skulle ”regnes blandt lovbrydere”, og i Apostlenes Gerninger tager Filip afsæt i Esajas, da han fortæller den etiopiske hofmand om evangeliet.¹¹ Med en parafrase af Esajas forklares det i Første Petersbrev, at Jesus ”på sit legeme” selv bar ”vore synder op på korset, for at vi, døde fra synden, skal leve for retfærdigheden.” Det tilføjes, at ”ved hans sår blev I helbredt” (1 Pet 2,24). Senere i samme brev forklares det, at ”Kristus led én gang for menneskers synder, som retfærdig led han for uretfærdiges skyld for at føre jer til Gud” (1 Pet 3,18). Jesus’ lidelser har på en eller anden måde bragt uretfærdige mennesker nærmere Gud.

Det hører dog med til historien, at flere af de nytestamentlige tekster citerer udgaven af Esajas fra Septuaginta, altså den klassiske græske oversættelse af Gamle Testamente, som typisk blev anvendt i oldkirken – og altså ikke den hebraiske, som ligger til grund for den moderne danske oversættelse. Septuaginta gengiver Esajas’ ord noget anderledes end den hebraiske og dermed den danske tekst. Helt afgørende tales der ikke om den lidende tjener som et skyldoffer, som

11 Se Luk 22,37, Luk 24,25-27 og Es 53,12 samt ApG 8,32-35 og Es 53,7-8. Johannes Værges har hævdet, at sammenføjnngen af Jesus og billedet af den lidende tjener er ”en tendentios læsning – for ikke at sige misbrug” (s. 77). Værges har måske ret i, at der ikke i Ny Testamente foretages en en-til-en applikation af billedet, men de mange referencer tyder dog på, at vi er nødt til at forholde os til en mulig sammenhæng.

det var Herrens vilje at knuse, men tværtimod om, at det var Herrens vilje at frelse tjeneren.¹² Den lidende tjener tager med andre ord vores synd på sig, men det er Guds vilje at befri ham igen. Når Jesus helbreder mennesker, opfylder det ifølge Matthæus profetien om, at "han tog vores lidelser" og "bar vores sygdomme" (Matt 8,17). Her er det altså ikke i sin død, at Jesus tager vores lidelser, men i sin tjeneste bærer han vores sygdomme ved at helbrede dem.

I Hebræerbrevet udfoldes imidlertid den tanke, at Jesus sonede (ἰλάσκεσθαι) "for folkets synder" (Heb 2,17). Det gjorde han ved i modsætning til andre præster at give det endegyldige offer ved at ofre sig selv (Heb 7,27). I Romerbrevet skriver Paulus, at Kristus er gjort til et "sonoffer" for, at Gud kan vise sin retfærdighed (Rom 3,25). Kristus er et "sonoffer" for hele verdens synd, hører vi også i Første Johannesbrev (1 Joh 2,2). Ordet, der her ofte oversættes "sonoffer", har at gøre med det sted eller dække, "nådestolen" (*hakkappōret*), på pagtens ark (2 Mos 25,17), hvor Herren modtog de ofre, der blev bragt ind for arken.¹³ I He-

12 Helt bogstaveligt hedder det i Septuaginta, at det var Herrens vilje at "redde ham fra plagen" (καθαρίσαι αὐτὸν τῆς πληγῆς) (Es 53,10 LXX). Tjeneren blev i den danske oversættelse ramt "for mit folks synd", mens det i Septuaginta hedder, at han døde "på grund af folkets lovløshed" (τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ) (Es 53,8 LXX). Det peger i retning af, at den lidende tjener ikke dør for at betale for menneskers synd, men snarere som et resultat af folkets ondskab. Hvor det i den danske hedder, at den lidende tjener gives som et "skyldoffer" konstateres det lidt mystisk i Septuaginta, at hvis du kan give "noget for synden" (δῶτε περὶ ἁμαρτίας), skal du se afkom, etc. (Es 53,10 LXX).

13 Ordene er ἰλαστήριον i Rom 3,25 og ἰλασμός i 1 Joh 2,2. Origenes forklarede, at Paulus' ord i Rom 3,25 skal læses sammen med Guds befaling til Moses om at bygge pagtens ark i 2 Mos 25,10. Se Origenes, *In Rom. III,8*.

brærbrevet nævnes det, at der ”oven over arken var herlighedens keruber, som overskyggede sonedækket”, men det tilføjes, at ”det skal der ikke gås i enkeltheder med nu” (Heb 9,5). Måske er detaljerne ikke så væsentlige. Spørgsmålet er snarere, hvilken funktion denne ”nådestol” har.

Det ligger ikke nødvendigvis i begrebet ”sonoffer”, at der er tale om en slags betaling, der skal tilfredsstille Guds vrede. Helt principielt handler det om, at sonofferet er det, der genopretter den brudte forbindelse mellem Gud og mennesker. Derfor var det ganske godt fundet på, da Tyndale i det sekstende århundrede fandt på det nye engelske ord ”at-one-ment”, for at forklare den gøren-til-et, som er formålet med nådestolen. N.T. Wright oversætter det i Rom 3,25 med ”a place of mercy”, altså at Kristus er gjort til ”nådens sted” for, at Gud derved kan vise sin retfærdighed, som netop er hans nåde. Kristus er, kunne vi måske sige, som bindeleddet mellem Gud og mennesker på én gang det ”sonoffer”, der gives, og den ”nådestol”, hvorpå offeret modtages. Deri består den præsterolle, som især Hebræerbrevet tillægger Kristus. Jesus er både offer, den der foretager ofringen og den, der modtager offeret. Vi går nok ikke helt galt i byen, hvis vi mere mundret simpelthen siger, at Jesus er det sted, hvor vi finder nåde.

Korset udtrykker, snarere end betinger, Guds kærlighed: ”Deri består kærligheden: ikke i at vi har el-

sket Gud, men i at han har elsket os og sendt sin søn som et sonoffer for vore synder”, skriver Johannes (1 Joh 4,10). Det tyder på, at Jesus’ offer næppe skal forstås som en betaling, der skal købe os Guds kærlighed. Det er ud af kærlighed, at Kristus ofrer sig for at redde mennesker fra ”vreden”¹⁴, forklarer Paulus i Romerbrevet: ”Gud viste sin kærlighed, ved at Kristus døde for os, mens vi endnu var syndere” (Rom 5,8). Mens vi stadig var fjender blev vi ”forligt” med Gud, ”ved at hans søn døde” (Rom 5,10).

Forligelse kan forstås som forsoningens umiddelbare resultat. Med sit sonoffer har Jesus forligt verden med Gud. Det ord, der typisk oversættes med at ”forligge” (καταλλάσσεισθαι), betyder egentlig at bytte eller veksle, som når man veksler penge fra én valuta til en anden, men også at komme overens, som når man indgår forlig, eller at omgøre nogens eller nogets status fra fjendskab til venskab. Igennem Kristus har Gud besluttet at ”forlige alting med sig selv” (Kol 1,20).¹⁵ Den forligelse, der her er tale om, handler helt afgørende ikke om, at Gud forliger sig med verden, eller om at verden forliger sig med Gud, men om, at Gud i Kristus forliger *verden med sig* (2 Kor 5,19). Gud gjorde ham, der ingen synd havde, ”til synd for os”, så

14 Det er en interessant detalje, at Paulus taler om, at Kristus med sin død redder mennesker fra det ubestemte ”vreden” snarere end ”Guds vrede”, som det hedder i nogle bibeloversættelser.

15 Her oversætter den autoriserede danske bibel ordet ἀποκαλλάσαι med ”forsone”, men det giver mening at skelne mellem forsoning, forstået som selve det at give et sonoffer, og forligelse, som forsoningens umiddelbare resultat. På engelsk skelnes mellem ”atonement” og ”reconciliation”.

vi i stedet kunne "blive Guds retfærdighed" i ham (2 Kor 5,21). Menneskers fjendskab mod Gud er vekslet til venskab i kraft af det bytte, som Gud har gjort i Jesus.

Med sin død løskøber Jesus mennesket fra døden, så døden derved har mistet sin magt over mennesket: "Døden er opslugt og besejret. Død, hvor er din sejr? Død, hvor er din brod?" (1 Kor 15,54-55). Paulus' velkendte ord er hentet, måske delvist fra Esajas (Es 25,8), delvist fra Hoseas, hvor Herren spørger, "skulle jeg udfri dem fra dødsriget, løskøbe dem fra døden?" og umiddelbart efter udbryder: "Død, hvor er din pest! Dødsrige, hvor er din sot!" (Hos 13,14). Paulus synes altså her indirekte at sætte Esajas' profeti om dødens nederlag i forbindelse med en løskøbelse.¹⁶ Flere steder i Gamle Testamente findes den tanke, at der skal noget særligt til at løskøbe mennesker fra døden, fx Salme 49, når det hedder, at løsesummen for at fri "en broder" fra graven er for høj til, at nogen kan "betale Gud løsepenge". Men det tilføjes håbefuldt et par vers efter, at "Gud vil løskøbe mit liv, han vil drage mig ud af dødsrigets magt" (Sal 49,16). Ligesom i andre tekster er det ikke helt klart, hvem der betaler, og hvem der modtager betalingen. I Jobs Bog forklarer den unge Elihu, at der skal en engel eller "en talsmand" til, der siger "fri ham fra at gå i graven, jeg har

¹⁶ Tanken om løskøbelse findes også hos Esajas selv, fx da Herren et sted siges at have løskøbt Israel ved at give Ægypten som løsepenge (Es 43,3), "ἀλλογαμία" i LXX.

skaffet løsepenge!”, hvis Gud skal gengive mennesket dets retfærdighed (Job 33,23-26).

Det er fristende at læse Elihus ord i Jobs Bog sammen med Første Timotheusbrev, hvor Jesus beskrives som en ”formidler” mellem Gud og mennesker, der har givet sig selv som ”løsesum for alle” (1 Tim 2,5-6). Tanken om løskøbelse fra døden går igen, da Jesus forklarer, at ”menneskesønnen” ikke er kommet for at herske, men for at give sit liv som ”løsesum for mange” (Matt 20,28). Her giver det god mening at medforstå den verdslige betydning af ordet ”løsesum” (λύτρον) som den pris, der skal til for fx at betale for frigivelsen af en slave. Som i flere af de gammeltestamentlige tekster er tanken, at Gud selv betaler den pris, der skal til for at løskøbe mennesker fra døden. Dermed ikke sagt, at løskøbelse og forsoning er synonyme, men tanken om, at Jesus med sit offer har løskøbt mennesker, findes fx hos Paulus (1 Kor 7,23) og i Første Petersbrev, hvor læserne mindes om, at ”I blev løskøbt fra det tomme liv, I havde overtaget fra jeres fædre” ved ”Kristi dyrebare blod” (1 Pet 1,19). Løskøbelsen er ikke så meget her en løskøbelse fra døden som fra det system af religiøse love, som ”fædrene” levede under, men som nu er sat til side i kraft af Jesus’ offer. Løskøbelsen betyder en ny frihed for mennesker. Jesus’ død på korset betyder en sejr over de ”magter og myndigheder” (Kol 2,14-15), der hersker over mennesket, og i sidste ende dødens magt (Heb 2,14).

Kort sagt er forsoningen en bevægelse fra Gud til mennesker og tilbage igen – en bevægelse, som drager mennesket med sig og skaber det fællesskab mellem Gud og mennesker, som mennesket selv er ude af stand til at oprette. Forsoningen består i, at Gud som menneske forliger menneskeheden med sig og derved løskøber mennesket fra dødens magt. Men fordi Gud har forligt os med sig, er det nu vores opgave at forlige os med Gud – og med andre mennesker. Deri ligger den opgave, der ifølge Paulus knytter sig til evangeliet, at Gud gør det hele, men at det alligevel er vores opgave, at gøre det hele efter: ”Vi beder på Kristi vegne: Lad jer forlige med Gud!” (2 Kor 5,20).

III. Der er ingen retfærdig

Herren ser fra himlen
ned over menneskene
for at se, om der er en forstandig,
én der søger Gud.
De er alle kommet på afveje,
alle er fordærvede;
ingen gør godt,
ikke en eneste.

– Salme 14,1-3

Kristus led som et sonoffer for ”hele verdens synd” (1 Joh 2,2) for at føre uretfærdige mennesker til Gud (1 Pet 3,18). Ved at sone vores synd har han friet os ud af dødens magt. Synd og død hænger på en eller anden måde sammen. Vi får som Job ingen forklaring på, hvorfor Gud tillader død og lidelse, men Paulus slår dog fast, at død og synd hører sammen: Døden er syndens ”løn” (Rom 6,23). Dødens ”brod” er synden (1 Kor 15,56). Døden skal have en årsag, siger vi, og den årsag er altså synden. Forsoningen i Kristus har for så vidt til formål at frelse mennesker fra dødens magt ved at gøre en ende på synden.

Sammenhængen mellem synd og død illustreres i historien om Adam og Eva, der spiser af træet med ”kundskab om godt og ondt”, selvom de havde fået at vide, at de ville dø, den dag de spiste af træet. Som resultat bliver Adam og Eva smidt ud af paradiset have.

Beretningen er et billede på, at mennesker forsøger at gøre sig selv til guder – med døden som resultat. Gud har ellers udskilt mennesket for, at det skal vide, at det ikke er andet end et dyr, hører vi i Prædikerens Bog (Præd 3,18). Vi har som mennesker netop den særlige indsigt, at vi ikke er guddommelige. At spise af træet med kundskab om godt og ondt, for at blive ligesom Gud, er at ville flygte fra det grundvilkår, at vi ligesom alt andet i denne verden er skabte og forgængelige – og at vi dør, hvis ikke vi har en relation til livets kilde: ”Den dag I spiser af træet med kundskab om godt og ondt, skal I dø!”, siger Gud til Adam og Eva. Det er ikke et moralsk bud eller en ”lov”, men en advarsel om, at når mennesker ophøjer sig selv til guder, medfører det brud, splid og død. Mennesket lever ikke af brød alene, ”men af alt, hvad der udgår af Herrens mund” (5 Mos 8,3). At Guds Ord er ”livet selv”, som giver liv til alt levende, der tager del i det, er en tanke, der især findes i traditionen fra Origenes og frem. Døden er konsekvensen, når vi vender os væk fra Gud, som er ”livets kilde” (Salme 36,9), forklarede Athanasius af Alexandria således i sin bog om inkarnationen. At udskifte Guds Ord med kundskaben om godt og ondt er at ville have stene for brød, skrev Gregor af Nyssa i en prædiken over saligprisningerne.

Syndens konsekvens er i bibelen overvejende døden, men også netop døden. I nogle former for hedensk filosofi og religion før (og efter) kristendommen

fandtes den tanke, at mennesker straffes eller belønnes efter døden, afhængigt af hvad de har gjort i dette liv. Havde man været slem, måtte man finde sig i at blive sat til at trille sten i dødsriget. Var man anderledes heldig, kunne man få lov at hygge sig med guderne i Elysion. Den opfattelse, at døden således egentlig kun var en overgang til en anden verden, blev overtaget af teologer i middelalderen, da kirken udviklede sine egne udgaver af teorierne om himmel og helvede. Opfattelsen har imidlertid ikke meget at gøre med bibelsk tankegang. I bibelen er syndens yderste konsekvens døden, hverken mere eller mindre. At flere af hedenskabets mytologiske begreber af og til anvendes metaforisk og billedligt i bibelens lignelser og beskrivelser af døden (fx i lignelsen om den rige mand og Lazarus), må ikke skygges over det forhold, at det bibelske begreb om døden er ganske realistisk. Døden er ikke sjælens overgang til en anden verden, men det "intet", som kendetegner Sheol eller graven: "De levende ved, at de skal dø, men de døde ved ingenting", skriver prædikeren: "De får ingen løn, for deres navn er gået i glemme" (Præd 9,5f). I graven er der "ingen handling eller sammenhæng, ingen kundskab eller visdom."¹⁷

17 Det udelukker ikke et håb om Guds nærvær i døden, jf. Fil 1,23. Selv i graven er Gud med: "lægger jeg mig i dødsriget, er du dér" (Sal 139). Og fordi døden er besejret af Kristus, kan Paulus beskrive den (i hvert fald for troende) som en søvn (1 Thes 4,14f).

Det er nogenlunde den samme historie, Paulus fortæller i sit brev til menigheden i Rom. Guds ”usynlige ting” (τὰ ἀόρατα), der ”siden” skabelsen har kunnet ses i kraft af det, han har gjort, gør det klart, at kun Gud bør tilbedes og æres som Gud (Rom 1,19-21). Men det forstår vi ikke, og derfor dyrker og tjener vi skaberværket i stedet for skaberen (Rom 1,25). Syndens ”løn” består ifølge Paulus i, at Gud ”prigsiver” synderen til syndens konsekvenser. Han holder ikke længere sin skjærmende hånd over os, men overlader os til ”vanærende lidenskaber”. Paulus opremser så en lang række konkrete dårligdomme, som dog er symptomer på synd, mere end de er synden i sig selv: Seksuelle udskejelser, griskhed, løgn, ondskab og så videre – alle mulige ting, som i sidste ende fører døden med sig. Det er ikke klart, om Paulus her debatterer med en fiktiv samtalepartner – det kunne for eksempel være en skriftklog jøde. Uanset hvad, er pointen for Paulus i hvert fald ikke at fordømme bestemte mennesker, men tværtimod at gøre det klart, at alle mennesker har del i synden, og at ingen derfor har ret til at dømme andre (Rom 2,1-3). Pointen er, at synden og dens konsekvens er en universel realitet.

Paulus citerer ordene fra Salme 14, når han slår fast, at ”der er ingen retfærdig”, for der er ”ingen, der søger Gud” (Rom 3,10-11). Der findes ellers en populær forestilling om, at alle mennesker har en længsel efter noget højere, som beviser, at vi er skabt til Gud.

Tanken er, at vi på en eller anden måde søger Gud, uanset om vi er bevidste om det eller ej, og at kristendommen taler til vores længsel efter en højere mening med tilværelsen.¹⁸ Den opfattelse trækker ofte på Augustin, der meget fint talte om, at mennesket er skabt til Gud, og at vores hjerte først finder ro, når det hviler i ham. Og det kan være rigtigt nok, men det betyder ikke, at vi uden videre har en længsel efter Gud, endsige, at vi ”søger Gud” – af os selv. Det er meget muligt, at vores længsel efter Gud i teorien kunne ”bevise”, at Gud findes (C.S. Lewis). Men tager vi de bibelske vidnesbyrd alvorligt, må vi konstatere, at det ikke passer, at mennesket af sig selv længes efter Gud: Ingen søger Gud, for ”alle er fordærvede” (Rom 3,12). Selv Jesus’ disciple måtte finde sig i at blive kaldt ”onde” (Matt 7,11). Det lyder hårdt, men det skal selvfølgelig forstås i den rette teologiske sammenhæng. At vi er ”fordærvede” og at ”ingen gør godt”, betyder fx ikke, at alle vores gode intentioner ”i virkeligheden” bare dækker over selviske behov, eller at vi inderst inde er drevet af egoistiske impulser. Det ville være en psykologiserende læsning. Nej, pointen er snarere, at intet menneskeligt, heller ikke det bedste og mest uselviske, som vi er i stand til, udspringer af, at vi søger Gud.

Læg også mærke til ordene ”ingen gør godt” (Sl 14,3). Hvis det bare handlede om ikke at gøre ondt,

¹⁸ Tanken findes fx hos C.S. Lewis. Se også Thomas Aalman, *Længsel* (2013).

kunne vi nøjes med at leve et pænt, borgerligt liv, flytte ud på en øde ø eller ind i et retræte-center. Så kunne vi bilde os selv ind, at vi kunne undgå at gøre noget galt. Men synd handler ikke bare om de ting, vi med vilje gør forkert. Synd er mere omfattende, for det kommer især til udtryk i alle de ting, vi *ikke* gør: ”Du gør uret mod hvert eneste menneske, du kunne hjælpe, men ikke hjælper”, skrev Basileos af Cæsarea således i en prædiken. Sjældent ser vi alvoren i, at undladelsessynd også er synd.

Synd (ἁμαρτία) betyder at ramme forbi målet, men det betyder i bibelen også at mangle ”retfærdighed”. At være ”retfærdig” betyder at være på rette vej i overensstemmelse med Guds vejledning, toraen eller ”loven”. Kernen i loven er som bekendt, at du skal ”elske Herren din Gud af hele dit hjerte og af hele din sjæl og af hele din styrke” (5 Mos 6,5), og ”din næste som dig selv” (3 Mos 19,18). At elske Gud uden forbehold betyder mere, end bare at have prioriteterne i orden. Middelalderens asketiske udskejelser havde i det mindste det element af sandhed, at skal man virkelig elske Gud af hele sin sjæl, er det halve ikke godt nok, for uanset hvor tæt vi er på målet, er en forbier en forbier: ”Den, som ellers overholder hele loven, men fejler blot på ét punkt, er blevet skyldig i dem alle” (Jak 2,10). At alle mennesker derfor er uretfærdige er en tanke, der findes mange steder i både Gamle og Ny Testamente, fx hos Esajas, der forbinder beskrivelsen

af mennesker som ”vildfarne får” med Herrens lidende tjener, der har taget vores synd på sig (Es 53,6). Forsoning består for så vidt i, at Kristus med sine lidelser har ført mennesker tilbage på den rette vej, gjort dem ”retfærdige”, og derved sat dem fri af døden.

Det er vigtigt, at vi principielt taler om synd i ental, for synd er et grundlæggende misforhold mellem Gud og verden i det hele taget. Jesus er lammet, der bærer ”verdens synd” (Joh 1,29) – ikke verdens ”synder”. Der er en sammenhæng mellem synd og død, men Jesus afviser dog en direkte forbindelse mellem menneskers moralske habitus og de konkrete ulykker, de kommer ud for (Luk 13,4). Synd er principielt, at vi alle har del i en menneskehed, der har vendt sig fra Gud. Derfor er vi også alle – ikke individuelt, men kollektivt – underkastet dødens magt. Paulus forklarer, at ”synden kom ind i verden ved ét menneske, og ved synden døden, og sådan kom døden til alle mennesker, fordi alle syndede” (Rom 5,12). Man har siden Augustin diskuteret den præcise oversættelse – for og imod arvesyndslæren – men det relevante er ikke præcist, hvordan vi er blevet syndere, men at vi alle er det, og at døden derfor også er en realitet for alle.

Mennesket er i sig selv ondt – ikke i den forstand, at vi i os besidder en eller anden iboende, latent ondskab, som venter på at bryde ud, men i den præcise forstand, at det onde består i ikke at have en relation

til Gud, som er den eneste, der virkelig er god (Mark 10,18). Kun Gud er god, hvilket vil sige, at mennesker kun kan være gode i relation til det i-sig-selv-gode, kærligheden selv. Det onde er derfor ikke en egen-skab eller kvalitet i sig selv, men simpelthen fraværet af kærlighed. Når vi kun er os selv, når vi er alene og vil selv på egen hånd, er vi ”onde”, fordi vi mangler Gud. Gud er jo kærlighed, og kærlighed består i relationer – i, at vi netop ikke bare er os selv.

Skal det traditionelle teologiske begreb om ”arvesynd” forstås korrekt, må det betyde, at vi mangler en naturlig relation til Gud. Synd er ikke så meget bestemte handlinger, som det er manglen på en relation. At ”ingen søger Gud”, skyldes, at ingen af sig selv kan oprette en relation til Gud. Selv hvis vi *selv* vælger at gøre det rigtige, det gode, det retfærdige, selv hvis vi *selv* vælger kærligheden, er det jo os, der vælger – selv. Lige meget hvor gode vores intentioner er, kommer vi ikke ud over det faktum, at vores intentioner netop er vores. Gud findes ikke i ”veje”, forklarede Meister Eckhart i det 14. århundrede. Når vi intentionelt forsøger at gøre Guds vilje, kan vi være sikre på, at det ikke er Guds vilje, vi gør, men kun vores egen. Af ”lovgerninger” bliver intet menneske retfærdigt, skriver Paulus, men det, der kommer ved loven, er syndserkendelse (Rom 3,20). Når Gud giver sin lov, er det for at gøre det klart, at vi er på afveje og har brug for hjælp.

Selvfølgelig er der lysglimt af godt i verden trods terror, krig, fattigdom, forurening, overbefolkning og religiøs fanatisme. Men vi må indrømme, at ingen af os lever evigt. Når vi hører Jesus' ord om de få, der finder den trange sti, der fører til liv (Matt 7,13-14), har vi ellers en naturlig tendens til at forestille os nogle særligt hellige mennesker, som i kraft af deres store tro og asketiske livsstil har undgået den brede vej, som fører til død og fortabelse. Kirkens historie er fuld af helgener, som lader til at have fundet vejen – Frans af Assisi, Moder Theresa og Martin Luther King Jr. er af gode grunde populære navne – men vi må konstatere, at selv den største helgen også er underlagt dødens magt.

Menneskets dødsseng er det skafot, hvor Gud eksekverer sin dødsdom (Købner), en dødsdom, som imidlertid også kan forstås som en nådedom. Theofilus af Antiokia (2. årh.) forklarede, at døden på sin vis var en gave, ”en stor velgerning mod mennesket”, for med døden sættes en grænse for synden.¹⁹ Hvis menneskets ulykke skyldes forsøget på selv at være ubegrænsede guder, sætter døden den grænse for synden, som gør det muligt at være det begrænsede væsen, vi nu engang er. Den umiddelbare følge af synden er åndelig død – mistillid, vantro, splid og selvhævdelse – men den fysiske død indtræffer som Guds dom, der sætter en grænse for den åndelige død. Der er måske

¹⁹ Theofilus, *Ad Aut.* II,26.

noget umiddelbart morbidt ved en så optimistisk lære om døden. Tanken må ikke forveksles med moderne nihilismer, der gør døden til det, der giver livet mening. Men som også Gregor af Nyssa kunne forklare i sin katekismus, er døden det, der muliggør en genoprettelse af mennesket: Ved at smadre de gamle skårrede kar kan pottemageren give sig til at samle skårene på ny og genskabe mennesket, som det var tænkt til at være.²⁰ Døden er forsoningens forudsætning. Der er gryende lys på den anden side af menneskelivets mørke horisont.

²⁰ Gregor af Nyssa, *Or Cat.* 8.

IV. Ad stier, de ikke kender

Jeg fører de blinde ad veje, de ikke kender,
jeg leder dem ad stier, de ikke kender.

– Esajas 42,16

Der er ingen forskel på mennesker, fastslog Paulus i sit brev til menigheden i Rom. Alle har syndet og har mistet herligheden fra Gud (Rom 3,23). Det kunne måske undskyldes, for ingen har jo nogensinde set Gud (Joh 1,18). Men med Jesus og hans forkyndelse af Guds rige kompliceres tingene: ”Var jeg ikke kommet og havde talt til dem, havde de ikke haft synd; men nu har de ingen undskyldning for deres synd” (Joh 15,22). Fordi mennesker har set Jesus og igennem ham Gud, er de nu uden undskyldning. Jesus har forkyndt Guds rige og derfor givet mennesker muligheden for at finde en retfærdighed, som vi ikke kan opnå ved egen hjælp. Derfor er den egentlige synd nu også, at vi har forkastet Jesus.

Der er dog et ”men”. For mennesker er det umuligt, ”men for Gud er alt muligt” (Matt 19,26), også at bane vej i vildniset og give liv til dem, for hvem evigt liv er umuligt. Vi har forkastet Jesus, men ved at lade sig forkaste har Jesus givet os adgang til Guds rige. Stenen, der blev vraget, er blevet hovedhjørnestenen (Salme 118,22 og 1 Pet 2,7). For nok har alle mistet

herligheden fra Gud – men ufortjent gøres mennesker retfærdige af nåde ved forløsningen i Kristus (Rom 3,21-24). Sådan lyder evangeliet – at der altid er et ”men”, når det ser mørkest ud. Selv i dødens intet, i gravens mørke, i Sheol og Hades’ inderste kammer og Tartaros’ dyb, er der håb, for Gud er Immanuel, ”Gud med os”, også i døden. Gud er i Kristus selv gået med os hele vejen ud i den yderste guds-forladthed. Han kan derfor også hive os ud af døden igen.

Paulus forklarer, at ligesom synden og døden kom ind i verden med ét menneske, sådan kom ”retfærdighedens overvældende nåde og gave” også ved ét menneske. De ”mange”, der døde med Adam, har med Kristi død og opstandelse modtaget Guds ”nåde og gave” (Rom 5,17). Paulus fortsætter:

Ligesom en enkelts fald blev til
fordømmelse for alle mennesker, sådan
er en enkelts retfærdige gerning også
blevet til retfærdighed og liv for alle
mennesker. For ligesom de mange blev
syndere ved det ene menneskes
ulydighed, sådan skal også de mange
blive retfærdige ved én enestes lydighed
(Rom 5,18-19).

Adam repræsenterer her alle mennesker, som vi er af os selv, uden relation til Gud. Det er den ”enkelte”, i hvem alle falder, fordi Adam repræsenterer os alle, som vi er i os selv *uden* Gud. Kristus repræsenterer

omvendt alle mennesker, som vi er *med*, altså i relation til, Gud. Ligesom "alle mennesker" er uretfærdige i kraft af, hvad de er som mennesker uden Gud, skal "alle mennesker" erklæres retfærdige i kraft af Kristus. Alle mennesker er med andre ord skyldige, men frikendes på trods. Gud tilskriver os retfærdighed og kalder os retfærdige, selvom vi ikke er det. Det, der tæller, er ikke vores uretfærdighed, men den retfærdighed Jesus giver os del i.

Der er en asymmetri her: Det er vores egen uretfærdighed, der fører til vores fortabelse og død, men det er ikke vores egen retfærdighed, der fører til frelse og liv, men Jesus' lydighed. Som den gamle Adam, det uretfærdige menneske vi alle sammen er uden Gud, er vi fortabte syndere. Men den fortabelse har Kristus taget på sig, og i den "ny skabning i Kristus" er hele verden med ham forligt med Gud (2 Kor 5,19). I kraft af – igennem ($\delta\iota\acute{\alpha}$) – hans lydighed, skal de "de mange" erklæres retfærdige (Rom 5,19). Det er altså ifølge Paulus her Jesus' lydighed, hans "retfærdige gerning", der skaffer mennesker retfærdighed og liv. Hvor den gamle Adam – og det vil sige alle mennesker med Jesus som eneste undtagelse – har forsøgt at gøre sig Gud lig, gav Jesus afkald på at have lighed med Gud ved i stedet at "iføre sig en tjeners skikkelse", som det hedder i Filipperbrevshymnen. Jesus forblev "lydig indtil døden, ja, døden på et kors" (Fil 2,8), det vil sige, han vedblev at leve i overensstemmelse med Guds

kærlighed, selvom det kom til at koste ham livet. Kun Jesus selv formåede at leve i overensstemmelse med den ubekymrethed og tillid til Gud, kærligheden kræver. I hele sit virke viser Jesus solidaritet med udstødte, syndere og forbrydere – han spiser med toldere og syndere, og han helbreder de syge. Jesus' lydighed mod kærligheden fører ham i sidste ende ud på samfundets yderste marginer – i bogstaveligste forstand uden for Jerusalems bymur, hvor han korsfæstes med forbrydere som religiøs og politisk outcast.

Ikke det mindste bogstav skulle forgå af loven, før alt var sket, havde Jesus sagt til sine disciple, da han holdt sin bjergprædiken (Matt 5,18). Men "alt" er netop sket, da Jesus, ifølge Johannesevangeliet, på korset kan konstatere "det er fuldbragt" (Joh 19,30). Det er imidlertid ikke først på korset, men allerede i sin dåb i Jordan, at Jesus opfylder "al retfærdighed" (Matt 3,15) – måske fordi Jesus' dåb forudgriber hans lidelser, som han også omtaler som en "dåb" (Mark 10,38). Forsoningen består i menneskehedens omvendelse til Gud, som Jesus påbegynder med sin dåb. Jesus har ikke selv brug for omvendelse, som Johannes så rigtigt bemærkede, men igennem ham påbegyndes hele menneskehedens omvendelse til Gud. Da Jesus rejste sig fra sin dåb, rejste hele verden sig med ham, forklarede Gregor af Nazianz således i sin berømte dåbsprædiken.²¹ Da Jesus på korset konstaterer "det er

²¹ Gregor af Nazianz, *Or.* 39.

fuldbragt”, er det fordi han nu har fuldendt den omvendelse til Gud, som han påbegyndte i sin dåb.

Jesus har gjort Gud nærværende, hvor Gud synes allermest fraværende. Gud har i Jesus med andre ord oprettet den relation mellem mennesker og Gud, som vi ikke selv formåede at oprette. Vi har derfor ”fred med Gud” ved ”hans blod” (Kol 1,20). Hvor Guds nåde før bestod i, at han åbenbarede en vejledning, en lov, der skulle tugte og vejlede mennesker, består den nu i, at han selv tager affære, selv handler og på vores vegne selv går den vej, som loven udpegede. At vi ifølge Paulus ”gøres” eller ”erklæres” retfærdige, betyder ikke, at vi pludselig selv ved, hvordan vi skal nå i mål. Det betyder, at vi er på rette vej, alene fordi Gud har placeret os på den rette vej – også selvom vi som hovedløse høns render rundt på må og få. Vi er ikke i stand til at følge lovens vejledning, og Gud må derfor selv tage os i hånden og føre os i mål. Jesus kalder sig ikke bare en ”vejviser”, men selve ”vejen” (Joh 14,6). Kristus er vejen til Gud, fordi han selv er gået ad den smalle sti gennem død opstandelse, som vi ikke kan gå ad.

”Hvor der er vilje, er der vej”, siger vi, men i så fald er kristendommens pointe, at vi mangler vilje, og at der derfor netop ingen vej er. ”Man kan, hvad man vil”, lyder en anden udslidt kliché, som dog kan være sand nok – hvis bare vi har det *in mente*, at det netop er fordi vi intet vil, at vi intet kan. Men Gud vil, og

Gud kan, og derfor er der alligevel en vej. Men det er altså ikke vores vilje, formåen og kunnen, der baner vej. Det er ikke de mål, vi sætter os, der afgør vores destination, men Jesus, der går vejen på vores vegne. Intet menneske har fundet ”vejen til livet”, bortset altså fra Jesus, som er den eneste, der har betrådt den trange sti og fundet den snævre port, som han taler om (Matt 7,13). Den trange sti viste sig at gå via et kors, og porten viste sig at være døden selv. Men på den anden side af porten var der liv og opstandelse.

Jesus' død var ikke i banal forstand et offer til en vred Gud. Men vi kan dog meningsfuldt fastholde den opfattelse, at Jesus på en eller anden måde ofrer sig til Gud for mennesker, hvis vi med ”offer” forstår hengivelse og overgivelse. Jesus har trofast og tillidsfuldt holdt fast i sin lydighed mod kærligheden, selv da det førte ham i døden på korset. Det, der gør mennesker retfærdige, er ”Jesus' tro” eller ”Jesus' trofasthed” (jf. den alternative oversættelse af Rom 3,22) – snarere end ”tro på Jesus” – for det er Jesus, der med sin trofasthed mod sit kald baner vej, hvor vores mistillid og vantro har ført os ud i bekymringernes mørke. Jesus har med sin død og opstandelse gjort døden til vejen til livet. Gud har banet nye, for os ukendte, stier i vildniset. Selvom vi er på afveje, bliver vores vej den rette, fordi Jesus går den på vores vegne.

En anden måde at udtrykke det på er, som i Hebræerbrevet, at Kristus er blevet vores ypperstepræst.

Igennem sit ”præstelige embede” har Kristus genoprettet den forbindelse mellem Gud og mennesker, som mennesker var ude af stand til at oprette. Vi taler af og til om det almene præstedømme – at alle kristne er præster – hvilket kan være rigtigt nok, men kun taget i betragtning, at Jesus som ypperstepræst egentlig er den eneste, der står mellem os og Gud. Kristus er én gang for alle gået ind i det ”allerhelligste”, hedder det i Hebræerbrevet med en metafor hentet fra tempelkulten, og dér har han vundet ”evig forløsning”. Kristus har frembåret sig selv som et offer til Gud. Med sin død har han skaffet ”forløsning fra overtrædelserne under den første pagt” og er dermed ”formidler af en ny pagt” (Heb 9,11-15).

Endnu står det måske ikke helt klart, hvorfor Jesus skulle dø for at genoprette relationen mellem Gud og mennesker. Måske det hænger sammen med, som Origenes skrev, at vejen til evigt liv simpelthen går gennem død.²² Inkarnationen bygger bro over den uendelige afstand mellem Gud og os, mens korset gentager bevægelsen fra os til Gud (Simone Weil). At ”intet menneske kan se Gud og leve” (2 Mos 33,20), kan læses sådan, at mennesket må dø for at se Gud. Det skyldes måske, at der ved skabelsen er sat et for mennesket uoverstigeligt skel mellem skaber og skaberværk, tid og evighed, mennesker og Gud. Vi lever, ånder og er i Gud (ApG 17,28), men Gud kan netop der-

²² Origenes, *Hom. in Ier.* 1,15-16. Se også Ilaria Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis* (2013), s. 189, s. 270.

for ikke gøres til en ting på linje med andre ting, som vi kan bemærte os. Forsøger vi alligevel at overkomme skellet mellem skaberen og skaberværket, bliver skellet med synden et egentligt modsætningsforhold – et modsætningsforhold, som kun kan ophæves, når mennesket ”mister” sig selv. Jesus understreger i hvert fald, at vi må miste vores liv for at vinde det (Joh 12,25), men det er Jesus, der mister sit liv, og derved vinder det – for os, for han drager os med i bevægelsen. Ved at gennemgå modsætningerne død og opstandelse har Jesus bygget bro mellem modsætningerne Gud og menneske. Gregor af Nyssa forklarede det sådan, at Gud i Kristus selv er blevet bindeleddet mellem død og liv. I sin død og opstandelse har Jesus bundet modsætningerne død og liv sammen – i nævnte rækkefølge – så døden er blevet vejen til livet.²³

Måske er det her, det såkaldte Christus Victor-perspektiv har sin plads. Den vej, som Kristus har banet gennem døden til livet, er en sejr over døden, som nu ikke længere har det sidste ord for os. Kristus har stormet dødsrigets porte, men han har stormet dem indefra. Derfor er det egentlig et udmærket billede, vi finder hos Gregor af Nyssa, at Jesus var som en slags lokkemad, der skulle få døden til at sluge Gud, der, som dødens modsætning, imidlertid ikke kunne rummes af døden. Billedet er blevet udskældt for sin grove metaforik, men den rammer ret præcist den overflods-

²³ Gregor af Nyssa, *Or Cat.* 20. Døden er altså nok en fjende, men den er samtidig, som hos fx Anselm af Canterbury, et redskab for Gud.

dialektik, der udspiller sig, hvor Gud negerer dødens "intet" ved selv at gå i døden. Gud gør det, der er "intet", til "noget", som Paulus skriver, ved at gøre det, som er "noget", til "intet" (1 Kor 1,27-28).²⁴ I sammenhængen handler det om, hvordan Gud ydmyger de stolte, for at ophøje de ydmyge, men appliceret på korset peger det på, at Gud helt principielt lader sit eget absolutte "noget" ydmyge for at ophøje alt det, der er gjort til "intet" af døden. I Kristus ydmyges det ophøjede for at det ydmyge kan ophøjes (Barth).²⁵

Døden er ren negativitet, ren maskinel tilintetgørelse, så uanset hvad vi ofrer til døden, bliver også det til intet. Dødens magt er den nihilistiske logik, der gør at alle vores bestræbelser ender i intet i samme øjeblik vi ophører med at fodre maskinen – den bekymringslogik, der hævder, at stilstand er død, at uendelig vækst er både muligt og nødvendigt, at mening aldrig er noget forhåndenværende, men altid udskudt, alt det, der gør vold og grænsebrud til stadige nødvendigheder. Skal dødens negativitet sprænges, må den fodres med uendelighed. Korset er guddommelig sabotage. Gud bliver selv intet for at sprænge dødens intet. Døden er besejret, dens magt er overvundet, forsoningen er en realitet.

²⁴ Døberen Hans Denck (1500-1527) udtrykte det sådan, at da Gud er "intet" for mennesket, som vil være "noget", må mennesket blive "intet", for at Gud kan blive "noget" for mennesket. Gud bliver i Kristus "intet", for at mennesket kan blive "intet" og derved "noget".

²⁵ Karl Barth *KD* IV,3, s. 2ff.

V. Den gode beslutning

Guds kærlighed er ubegribelig og uforanderlig. Det var ikke først, da vi blev forligt med ham ved hans søns blod, at han begyndte at elske os, men han elskede os før verdens skabelse, for at vi med hans enbårne Søn også skulle blive Guds børn, før vi overhovedet var noget.

– Augustin, *Tract. in Jo. 110*

Gud gav Kristus som et sonoffer – et ”nådens sted”, om man vil – for derved at kunne ”vise sin retfærdighed” (Rom 3,25). Gud viste, som Paulus også skriver, ”sin kærlighed til os, ved at Kristus døde for os, mens vi endnu var syndere” (Rom 5,8). Med Guds retfærdighed kan altså forstås hans barmhjertighed og kærlighed, som ikke er et produkt af Jesus’ lidelser og død, men baggrunden for hans offer. Gud gav jo ifølge Johannesevangeliets ”lille bibel” (Joh 3,16), som N.T. Wright bemærker, ikke sin søn, fordi han hadede verden og skulle have tilfredsstillet sin vrede med et sonoffer, men tværtimod fordi han ”elskede verden”.²⁶

At Gud ”er” kærlighed defineres i Johannes’ første brev simpelthen som det, at han gav sin søn som et sonoffer for menneskers synd (1 Joh 4,10). I ”kærlighedens højsang” forklarer Paulus mere principielt, at

²⁶ N.T. Wright, *The Day the Revolution Began: Reconsidering the Meaning of Jesus's Crucifixion* (2016), s. 43.

kærligheden ikke bærer nag, at den udholder og tåler alt og så videre (1 Kor 13). Og det er den kærlighed, Gud "er". Hvis korset er det konkrete udtryk for kærligheden, kan korset derfor ikke være et udslag af, at Gud bærer nag, ikke udholder eller tåler syndige mennesker. Det er os, der har et problem, ikke Gud. Det er ikke Gud, men os, der skal forliges.²⁷

Kritikere af de mere afstumpede udgaver af middelalderens forsoningslære har derfor med rette afvist, at Jesus' død skulle forstås som en betaling, der på en eller anden måde skulle købe Guds kærlighed og nåde. Ifølge en række nyere teorier er der snarere tale om den pris, Gud selv måtte betale, da han løb den risiko at komme menneskene nær med sin kærlighed.²⁸ Det var altså angiveligt ikke planen fra starten af, at Jesus skulle dø, men blot en uheldig bivirkning af, at Gud blev menneske. Det er dog at komme for let over det, for flere nytestamentlige tekster synes at pege på, at Jesus' død var en del af planen fra starten. Temaet berøres blandt andet i Apostlenes Gerninger, hvor Peter gør det klart, at Jesus blev udleveret til

27 Derfor er det mildest talt problematisk, når det i Bibelen 2020 fx hedder, at Jesus' død har gjort det muligt at få Guds tilgivelse, hvor der i andre bibeloversættelser tales om, at Jesus har "skaffet renelse for vore synder" (Heb 1,3). Forsoningen er ikke en mulighedsbetingelse for en potentiel tilgivelse. Det er tværtimod fordi Gud på forhånd har tilgivet os, at Jesus offerer sig på korset for os. I Ezekiel tales om det synd- eller sonoffer, der skal gives i templet af en præst, der er blevet rensed efter kontakt med døde (Ez 44,26-27). Men offeret skal vel at mærke bringes "efter at han er blevet rensed". Offeret skal altså ikke fremkalde Guds tilgivelse, men snarere bringes som tak.

28 Johannes Værgе, *Guddommelig uorden* (2016), s. 79.

korset ”efter Guds fastlagte bestemmelse og forudviden” (ApG 2,23). I Første Petersbrev hedder det tilsvarende, at Kristus blev bestemt (dog bogstaveligt ”forudkendt”) til at løskøbe mennesker, ”før verden blev grundlagt”, omend han først blev ”åbenbaret nu ved tidernes ende” (1 Pet 1,20). Tanken går klart igen i fx *Brevet til Diognetus* fra det andet århundrede, hvor det hed, at Gud nu har åbenbaret og afsløret, ”hvad han fra begyndelsen havde forberedt”, nemlig at give sin søn som ”løsesum”.²⁹

Også i Efeserbrevet tales om korset som kulminationen på en forudgående plan. Igennem Kristus kender vi nu Guds ”viljes hemmelighed”. Jesus’ død er et led i en nøje tilrettelagt plan, der har til formål at sammenfatte ”alt i ét i Kristus”, og det hele beror på ”den gode beslutning”, som Gud traf før verdens skabelse.

I ham har vi forløsning ved hans blod,
 tilgivelse for vore synder ved Guds rige
 nåde. Den gav han os i rigt mål med al
 visdom og indsigt ved at lade os kende sin
 viljes hemmelighed ud fra den gode
 beslutning, han selv forud havde fattet om
 den plan for tidernes fylde: at sammenfatte

29 ”Mens han gemte og bevarede sin vise plan i en gåde, lod han til at overse os og til ikke at bekymre sig for os. Men da han ved sin elskede søn åbenbarede og afslørede, hvad han fra begyndelsen havde forberedt, skænkede han os på én gang alt: såvel delagtighed i hans velgerninger, som indsigt og forståelse.” *Brevet til Diognetus* 8.10-11.

alt i ét i Kristus, både det himmelske og det jordiske (Ef 1,3-10).

Evangeliet handler ikke om en plan-b iværksat af Gud, da det ikke gik efter hans oprindelige planer. Jesus' inkarnation, død og opstandelse var derfor heller ingen nødløsning. Gud var den Gud, der skjulte sig (Es 45,15), men med Kristus kender vi "hans viljes hemmelighed", hans plan for "tidernes fylde". Jean Calvin, der ellers ofte (med rette) kritiseres for sine grove teologiske opfattelser, kunne således også forklare, at Guds kærlighed ikke var betinget af korset, men at det forholdt sig omvendt. Når det i Efeserbrevet hedder, at Gud har givet os del i alle åndelige velsignelser i kraft af udvælgelsen siden verdens grundlæggelse, er det, fordi Gud i kærlighed forudgriber forlignelsen i Kristus. Det er fordi han først elsker os, at Gud forliger os med sig.³⁰

"Gud har fra evighed givet sin Søn os til Herre" (Kampmann).³¹ Det synes at have været meningen fra første færd, at mennesker i Kristus skulle have "forløsning" og "tilgivelse" for deres synder ved "hans blod" (Ef 1,7). Talemåden, at "Guds veje er uransagelige", er selvfølgelig korrekt. Vi ved ikke, hvordan Guds plan er strikket sammen i detaljer, og den ser for os ud til at forløbe ad omveje. Men vi kender dog målet – og vi kender indholdet i de afgørende akter – det

³⁰ Se Jean Calvin, *Institutes* III,16.4.

³¹ Den Danske Salmebog 355. Henrik Kampmann 1791-1794.

overraskende er, at Guds barmhjertighed er større end hvad der kan rummes af vores begrænsede begreber, som altid vil gøre nåden afhængig og betinget (Rom 11,34-35). Planen har hele tiden været at sammenfatte alt i Kristus (Ef 1,10). Jesus' død og opstandelse, og menneskers frelse som resultat deraf, hviler på "den gode beslutning", som forud for alting er baggrunden for, hvad der sker. Den gode beslutning iværksættes med Jesus' død på korset og hans efterfølgende opstandelse.

Guds vilje og plan betinges ikke af, hvad der sker i tiden, men det, der sker i tiden, skyldes, at Gud "i sin gode vilje" før verdens skabelse "forudbestemte" mennesker til "barnekår". Hvis mennesket er et "guddommeligt eksperiment", som det nogle gange formuleres, må det ikke forstås sådan, at Jesus' død og opstandelse er en nødløsning, som Gud sætter i værk, da det viser sig, at det ikke fungerer med menneskene. Det er simpelthen den måde, hvorpå Guds plan udfoldes og realiseres. Gud skabte ikke mennesker med frihed til at bære sig ad, som de ville, for derefter spændt at se til, om de nu opførte sig ordentligt. Faldet var en del af planen fra begyndelsen. Vi får ikke af den grund i bibelen noget svar på "ondskabens problem", der gives ikke nogen bibelsk teodicé. Men det slås dog fast i en række bibeltekster, at der er en plan med det hele. Synd og død er ikke uheldige konsekvenser af skabelsen, men led i en større plan, for Gud har, som

Paulus skriver, ”indesluttet alle i ulydighed for at vise barmhjertighed mod alle” (Rom 11,32).³²

På grund af sin store kærlighed har Gud gjort os levende med Kristus (Ef 2,4). Menneskers retfærdighed og endegyldige forhold til Gud afhænger ikke af noget i tiden, men alene af den ”gode beslutning”, som kom til udtryk i Jesus’ død på korset, men som har sine rødder i Guds evige vilje. Afhængigt af hvordan vi oversætter Johannes’ Åbenbaring, kan vi tale om Jesus som ”det lam, der er slagtet fra verden blev grundlagt” (Åb 13,8). Gud har fra første færd ofret sig for sit skaberværk. I Hebræerbrevet tales om ”en evig pagts blod”, hvormed fredens Gud har ført Jesus op fra de døde (Heb 13,20). Det kan selvfølgelig læses sådan, at den nye pagt er en særligt slidstærk en af slagsen og derfor har ”evighedsværdi” – men med én mulig læsning kunne vi tale om, at der til grund for den nye pagt, som Gud slutter med mennesker i Jesus, findes en evig pagt, en pagt, der har ligget bag alle de pagter, som Gud gennem tiden har sluttet med mennesker. Den pagt, der lå bag ”protoevangeliets” løfte om, at Evas afkom skulle knuse slangens hoved, men ikke uden selv at blive bidt (1 Mos 3,15), er den samme pagt, som opfyldes da Jesus besejrer døden

³² Den opfattelse, at Gud tillod faldet for at realisere sin plan om, at frelse mennesker uafhængigt af sin forudviden om faldet, kaldes traditionelt ”supralapsarianisme” i modsætning til ”sublapsarianisme”, hvor Gud udvælger mennesker til frelse i betragtning af sin forudviden om faldet.

med sin død. Evigheden forudgriber så at sige korset. Gud er *altid* den korsfæstede Gud (Moltmann).

Forsoningen er for så vidt egentlig ikke en historisk begivenhed, men et punkt i evigheden, der i tiden finder sted i Jesus' død og opstandelse – hvis korset da ikke ligefrem *er* evigheden. Måske vi ligefrem, som fx proto-reformationsteologen Wessel Gansfort (1419-1489), kan tale om en "evig forsoning" – så forsoningen egentlig er en evig begivenhed, der først viser sig i tiden i korset – eller med den engelske baptist Samuel Cox om korset som tegn på et "eternal sacrifice". Det ville måske være at gå for vidt også at tale om, at mennesker ligefrem er frelst fra evighed, som Jeremiah White gjorde det i det syttende århundrede og Jacques Ellul i det tyvende, men måske vi dog kan sige så meget, at retfærdiggørelsen af mennesker i en vis forstand finder sted "fra evighed".³³ At mennesket altid er omfattet af Guds forsonende kærlighed, som vi kender fra korset (1 Joh 3,16), betyder "postmetafysisk" sagt, at vi "altid allerede" er elsket.

Uanset hvad er det væsentligt, at menneskers retfærdighed ikke afhænger af historiske forhold i denne verden, men alene af Guds ubetingede nåde i Kristus. Det betyder konkret, at vi ikke skal gennemgå en eller anden proces for at stå i det rette forhold til Gud, men at vi i lyset af Kristi død og opstandelse altid har gjort

33 Læren om "evig retfærdiggørelse", der historisk kendes fra fx William Twisse (1578-1646), John Gill (1697-1771) og Abraham Kuyper (1837-1920), forsvares i dag af såkaldte Primitive Baptists.

det, også selv om vi i og af os selv ikke gør det. Guds retfærdighed er fiks og færdig, før vi overhovedet blev til, som "Anti-Diabolos" (Chr. Møller), formulerede det.³⁴ Alle mennesker er "fra begyndelsen" retfærdiggjort af den almægtige Gud, som en passage i det oldkirkelige Første Klemensbrev kan forstås. Begyndelsen bør dog ikke forstås som det første punkt i en historisk rækkefølge, men som evigheden selv, hvor alt altid har sin begyndelse. Derfor kan vi med Johannes' Åbenbaring måske også tale om et "evigt evangelium", der af englen skal forkyndes for "alle folkeslag og stammer, tungemål og folk" (Åb 14,6).

Den dobbelte forudbestemmelse (prædestination) kan forstås sådan, at Kristus er den, i hvem forkastelse og udvælgelse, fortabelse og frelse, dom og nåde, fra evighed falder sammen i ét (Barth). I Kristi død på korset viser fortabelse og frelse sig at være to sider af samme sag – men i menneskets historie udfolder forsoningens dialektiske dobbelthed sig som narrativ. At mennesker i historien kan retfærdiggøres af tro og gerninger, skyldes alene, at mennesker allerede er retfærdiggjort af Kristi trofasthed og gerning. I en vis forstand – hvis ikke tidslig, så måske logisk – går Jesus' offerdød forud for alt, der ellers sker. Fra det perspektiv er problemet med de mere forgrovede udgaver af traditionel forsoningslære – som også moderne kritikere påpeger – at Jesus' død ofte er blevet

³⁴ Se Chr. Møller ("Anti-Diabolos"), *Er Daabspagten Veien til Himlen eller er Kristus Veien* (1867).

gjort til en historisk betingelse eller en forudsætning for Guds evige kærlighed. Den evige nåde skulle i så fald være betinget af noget historisk og tidsligt – som om Gud først beslutter sig for at være barmhjertig og kærlig på et bestemt tidspunkt i historien. Men sådan spiller klaveret ikke, for Gud er uforanderlig kærlighed, der hverken kan eller skal købes og betales. Tiden er underordnet evigheden. Hos lysenes fader findes ingen forandring eller skiftende skygge, skriver Jakob (Jak 1,17). Guds uforanderlighed må betyde, at forsoningen ikke ændrer noget ved Gud, men højst noget i verdens relation til Gud. Guds uforanderlighed – en væsentlig tanke i klassisk teologi – betyder ikke stilstand, men at Guds kærlighed ikke afhænger af verdens foranderlighed.

Pointen er altså, at forsoningen ikke afhænger af noget i tiden – for så ville den ikke være af nåde, altså gratis. Jesus' død og opstandelse er ikke en betingelse for Guds kærlighed, men realiseringen af hans evige plan i tidens løb. I Kristus er vi på én gang allerede dømt og taget til nåde. Fra evighed af, og historisk på korset, har Gud i Kristus som udslag af sin ”gode beslutning” forligt alting uden undtagelse i himlen og på jorden med sig selv (Kol 1,19-20). Det er Guds evige valg af os i Kristus (Ef 1,4), der fører til vores retfærdighed, ikke omvendt. Og det er vigtigt, for Gud sætter ingen betingelser for at frelse os. På trods af vores ulydighed kommer Gud os til undsætning ved at lade

Jesus være lydige på vores vegne. Vi står over for Gud som tid over for evighed, umuligt over for muligt, fortabelse over for frelse, uretfærdighed over for retfærdighed. Fra vores synspunkt er det vores ondskab og uretfærdighed, der ser ud til at være det væsentlige, men fra Guds synspunkt er det nåde og retfærdighed, der er det væsentlige.

Det bliver tydeligt i fortællingerne om Jesus. At hævde, som man har gjort det igennem tiden, at Gud er så hellig, at han ikke kan være sammen med syndere, uden at der først skal foreligge et offer, er at hævde, at Jesus ikke er Gud. Jesus har i Ny Testaments fortællinger ikke noget problem med at være sammen med syndere – det har til gengæld de skriftkloge religiøse jøder, der skælder Jesus ud for hans omgang med toldere og skøger. At Jesus som Gud kan have fællesskab med syndere, hænger sammen med, at Gud fra evighed har udpeget og valgt ham som den, i hvem alt og alle skal forliges med Gud. Jesus kommer syndere nær for at realisere den plan, der kulminerer i forsoningen på korset. Ved selv at ”blive synd for os” (2 Kor 5,21) er Gud kommet i det mest intime forhold til mennesket i dets synd – ikke for selv at blive forandret, men for at forandre og oprejse det menneske, der berøres af Guds evige kærlighed. Den forsoning, som evangeliet taler om, er ikke en betingelse for Guds evige kærlighed, men et udslag af den.

VI. Kalkedon revisited

Forsoningsdogmet er jo netop grundet paa Solidaritetsprincippet – Jesus Kristus solidarisk med os Mennesker.

– P. Olsen

Det giver god mening, når kritikere af traditionel forsoningslære påpeger, at vi ikke kan tale om tilgivelse, hvis nogen skal betale for, at Gud kan være nådig og barmhjertig – men pointen er jo, at Gud selv betaler prisen. Den tanke er ikke ny. Allerede Gregor af Nyssa kunne i det fjerde århundrede skrive: ”Da universets konge blev alles tjener og gik i døden på menneskers vegne, blev han på én gang den, der betaler, og den, der modtager løsesummen, som sætter mennesker fri fra syndens og dødens magt”.³⁵

Inkarnationen spiller her en afgørende rolle. Kristus måtte, som det hedder i Hebræerbrevet, blive ”som sine brødre” for at kunne sone folkets synder (Heb 2,17). For med sin død at kunne ”gøre ham magtesløs, som har dødens magt” (Heb 2,14), måtte Kristus blive som mennesker. Det kan læses som svar på et principielt spørgsmål: Hvordan forener man de to modsætninger, Gud og mennesket? Jo, det gør man ved at introducere en midler, der i sig selv rummer

³⁵ Gregor af Nyssa, *In Cant.* VIII 255.

disse modsætninger på en måde, så der bygges bro mellem dem, men uden at de derved opløses. En sådan midler er Jesus Kristus, der med formuleringen fra koncilet i Kalkedon (451 e.Kr.) er fuldt Gud og fuldt menneske, uden adskillelse, men også uden sammenblanding, af de guddommelige og menneskelige naturer. Kalkedon er blevet kaldt et lidt kluntet kompromis mellem kristologiske yderpositioner, men formlen rammer plet, som formulering af forudsætninger for den forsoning, som det var Jesus' gud-menneskelige opgave at afstedkomme. Jesus Kristus er det eneste menneske, der kan bygge bro mellem mennesker og Gud, og det kan han, fordi han selv er Gud.

Fx Regin Prenter lagde derfor med rette stor vægt på tonaturlærens centrale betydning for den "klassiske" udgave af forsoningslæren, som den fandtes allerede hos især Athanasius af Alexandria (296-373 e.Kr.): Det er netop ved selv at være fuldt menneske og fuldt Gud, at Jesus kan genoprette det brudte forhold mellem Gud og mennesker. Kun ved at være Guds skaberord i vores kød og blod kunne Jesus besejre vores synd og død.³⁶ Som Irenæus udtrykte det, blev Gud menneske for at hellige alle dele af menneskelivet med det formål at "rekapitulere" alt under sig selv, altså at gøre alt til en del af sit legeme. Ved at gennemleve et menneskeliv har Gud forenet sig med

³⁶ Se kapitlet om forsoningen i Regin Prenter, *Skabelse og genløsning* (Gad 1955), §30ff. Prenter skriver: "Hvor tonaturlæren i dens soteriologiske tyding bestemmer kristologien, får forsoningstanken 'klassisk' præg."

hele menneskeheden.³⁷ Kristus blev menneske blandt mennesker for at tilintetgøre døden og udvirke samfund mellem Gud og mennesker. Inkarnationen er den uomgængelige forudsætning for forsoningen, for det er her, Gud forener sig med den menneskehed, som han arbejder på at forlige med sig. At Jesus er trådt i synderes sted, betyder ikke kun, at han har taget den straf, der var vores, men at han har levet det liv, vi skulle have levet, døet den død vi skulle have døet, og opstået den opstandelse, som vi derfor har udsigt til.

Derfor er det væsentligt, at vi undgår at lægge et for moderne, individualistisk menneskesyn ned over vores forståelse af Jesus' menneskelighed. Snarere må vi, som en lang række oldkirkelige teologer, insistere på menneskehedens kollektive natur – og at det er den, som Kristus i inkarnationen forener sig med og forliger med Gud. Netop fordi den er en forligelse af menneskeheden med Gud, involverer forsoningen på korset også os.³⁸ Jesus er ikke bare død i vores sted, men i kraft af hans menneskelighed *er* vi også allerede døde med ham på korset. Ved at blive menneske har Gud i Jesus forenet sig med hele den menneskehed, som han har i sinde at forlige. Forsoningen er fuldendt på korset og i opstandelsen, fordi Jesus ved at miste sit liv netop dér vinder, ikke bare sit, men også vores liv. Det, der nogle gange kaldes Guds

37 Irenaeus, *Adv. Haer.* IV 33.4

38 Athanasius, *De In. Verbi Dei* 35.

”fremmede retfærdighed”, er altså ikke mere fremmed end, at den gør menneskeheden delagtig i sig selv.

At Kristus ifølge trosbekendelsen (Apostolicum) er ”nedfaret” til dødsriget, vil sige, at Gud som menneske selv har erfaret den gudsforladthed, som mennesker kan opleve i deres værste stunder (Calvin). Jesus forklarer selv sine disciple, at han var kommet for at ”give sit liv som løsesum for mange” (Matt 20,28), men han har tilsyneladende ikke vidst, hvor ekstremt det skulle gå for sig. Når Jesus på korset råber ”min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?” (Matt 27,46), synes det at være, fordi han et øjeblik erfarer, hvad det vil sige at være et syndigt menneske uden Gud – og netop derved gør han Gud nærværende for de mennesker, der er fortabte i synd og død. Gud er på korset nærværende i sit fravær (Weil), hvilket imidlertid ikke må forstås sådan, at Jesus på korset faktisk forlades af Gud, for i så fald ville Gud ophøre med at være Gud. Gregor af Nazianz forklarede mod dem (arianerne), der fornægtede Jesus’ guddommelighed, at da Jesus på korset råbte ”min Gud, hvorfor har du forladt mig?”, var det ikke fordi Gud havde forladt sin egen søn, men fordi Jesus på korset talte på vegne af den gudsforladte menneskehed, der med sin synd havde afskåret sig fra Gud. Men fordi Gud selv, der ikke kan lide, tager vores lidelse på sig, får vi også del i hans liv.³⁹

39 Gregor af Nazianz, *Or. 30*.

Jesus' ord på korset indeholder i sig et håb. Ordene svarer, som det ofte bemærkes, til Salme 22, hvis beskrivelser i nogen grad passer på Jesus' lidelser. Jesus cementerer på én og samme tid sin totale afstand og nærhed til Gud – sin afstand som menneske, og sin nærhed som Guds Søn. Ved at citere salmens ord om gudsforladthed identificerer Jesus sig med det gudsforladte menneske, der med salmens forfatter kalder sig selv en "orm", men også med det menneske, der som salmeforfatteren kan udbryde: "Du har svaret mig!". Salmen konstaterer, at Herren ikke viste "foragt og afsky for den hjælpeløses nød; han skjulte ikke sit ansigt for ham, men hørte, da han råbte om hjælp" (Salme 22,25). Nok oplever Jesus altså Guds totale fravær, men hans ord peger med salmen dog også frem på den efterfølgende forløsning. Som helt Gud og helt menneske har Jesus gjort Gud helt nærværende for det menneske, der ellers intet kender til Gud.

Gud har i Jesus gjort vores død til sin og sin opstandelse til vores. Når vi dør med ham skal vi også genopstå med ham (Rom 6,8). Forsoningen handler derfor ikke kun om Jesus' død, men også om hans – og derfor vores – opstandelse. Vi blev forliget med Gud, ved at hans søn døde, men det er "i hans liv", vi er frelst, som Paulus skriver (Rom 5,10). Gud har fordømt "synden i kødet" ved at sende sin egen søn "i syndigt køds lighed" (Rom 8,3). Det gamle menneske er dødt og borte med Jesus på korset. Fordi han er

død, er alle døde (2 Kor 5,14ff). Ved at føre det gamle menneske ind under korsets negation har Gud selv omvendt mennesket til Gud. I opstandelsen er det nye menneske, den nye skabning i Kristus, en realitet. Vi er nye mennesker, fordi han med sin død og opstandelse har skabt en ny, forsonet menneskehed. Når det fx i Kolossenserbrevet hedder: ”Tænk på det, som er i himlen, og ikke på det jordiske” (Kol 3,2), er pointen derfor ikke, at vi på en eller anden måde skal stræbe efter at nå fra jorden til himlen, men at vi skal tænke på det, som vi allerede har del i (Ef 2,6). Netop fordi vi allerede har aflagt ”det gamle menneske”, skal vi undgå ”vrede, hidsighed, ondskab, spot og skamløs snak” (Kol 3,8). Ikke fordi vi ved at aflægge de ting bliver nye mennesker, men fordi vi allerede *er* nye mennesker.

Derfor er det også allerede i og med Jesus’ offer – og her må forstås hele hans liv, død og opstandelse – at mennesker ”helliggøres”: ”Ved ét eneste offer har han for altid ført dem, han helliger, til målet” (Heb 10,14). I kraft af forsoningen er alle formaninger til mennesker, om at hellige sig selv (fx Jos 3,5), blevet til, at Jesus helliger sig på vores vegne: ”jeg helliger mig selv for dem, for at også de skal være helligede i sandheden” (Joh 17,19). Vi er hellige, fordi Jesus er hellig, og helliggørelsen har allerede fundet sted i ham: ”I blev helliget, I blev gjort retfærdige ved Herren Jesu Kristi navn og ved vor Guds ånd”, skriver Paulus (1 Kor 6,11). I kraft af Jesus’ offer helliges vi én

gang for alle, som det hedder i Hebræerbrevet: ”efter hans vilje er vi blevet helliget, ved at Jesus’ Kristi legeme er blevet ofret én gang for alle” (Heb 10,10). Læg mærke til perfektum-formen: ”er blevet helliget” (ἡγιασμένοι). Når der umiddelbart efter i nutidsform tales om ”dem, der helliges” (ἀγιαζομένους), skal det næppe forstås som en proces, der ikke er helt fuldført, men snarere sådan, at Kristus vedvarende helliger dem, han har helliget. Forsoningen er mere end en engangs-forestilling – dens logik er ikke nulsum og rationalismens enten-eller, men overflod, gentagelse, pleonasme.

Der er et muligt og oplagt pagtsteologisk perspektiv på tonaturlæren: Som Gud og menneske er Jesus på én gang den, der opretter Guds pagt med menneskeheden, og det menneske, der på menneskehedens vegne opfylder pagten.⁴⁰ Den ny pagt er derfor ikke noget, Gud indstifter, men som vi skal opfylde, fx ved at udøve ”frelsende tro”, som amerikanske evangelikale nogle gange udtrykker det. Den tro, der frelser i den evige og den nye pagt, er Kristi tro og trofasthed, som bliver vores, når vi hører og forstår evangeliet. Gud har både oprettet og opfyldt den nye pagt med mennesker ”ved Jesus’ blod”, der udgydes for mange ”til syndernes forladelse” (Matt 26,28). Gud dømmer i den nye pagt ikke mennesker ud fra den gamle lovs krav om retfærdighed, men alene ud fra kærlighed og

40 James Relly (1722-1778), *Salvation Completed and Secured in Christ* (1753).

barmhjertighed. Dommen over mennesket er en nådedom. Hvis Guds dom over menneskers synd før var en dødsdom uden mulighed for benådning, er den nu pure frifindelse.

Omvendelse betyder i det perspektiv, at vi vender os væk fra vores indkrogede forestillinger om, at vores gudsforhold afhænger af os (T.F. Torrance). Omvendt synes former for præstationspræget inderlighedsreligion og pietisme overraskende nok uundgåelige, hvis forsoningen opfattes som noget, der foregår uden for os, *extra nos* – for hvis forsoningen i sig selv kun er et anliggende mellem ”individet” Jesus og hans Fader, synes det nærliggende, at der skal noget mere til, hvis vi også skal nyde godt af den i praksis. Der er noget umiddelbart paradoksalt ved de former for inderlighedskristendom, som insisterer på, at Jesus har gjort alt på korset, samtidig med, at man dyrker menneskers følelser, oplevelser og omvendelse som troens egentlige indhold. Men det hænger måske sammen med, at et for skarpt skel mellem os og Jesus betyder, at hans stedfortrædende død på korset ikke også allerede er vores død med ham. Forsoningen sætter en streg over Guds vrede, og er som sådan måske nok objektivt fuldendt i Kristus, men desværre tilføjes det ofte, at den oven i hatten også skal tilegnes subjektivt i troen, hvis den enkelte skal have del i forsoningen. Om forsoningen faktisk fører til noget afhænger altså, ifølge den opfattelse, ikke alene af korset og opstan-

delsen, men også af, om vi aktivt vælger at tro på og derved "tage imod" nåden. Selv hvis man forsikrer om, at det dog er Gud, der giver mennesket evnen til aktivt at modtage nåden, er vi ude i noget, der bedst kan karakteriseres som en uevangelisk synergisme. Men derved har man nedvurderet forsoningen. En uundgåelig moralisme følger af en forsoningslære, hvor Jesus' død ikke af sig selv berører mennesker. En fornægtelse af Kristi fulde menneskelighed ligger snublende nær, som den fx eksplicit gjorde det for mange af reformationstidens døbere, der spiritualistisk reducerede korset til den enkeltes indre erfaring af en åndelig død og opstandelse.⁴¹

Skal vi sige det mere teknisk, er et væsentligt problem i traditionel forsoningslære, at man har villet skelne mellem forsoningens *sufficiens* på den ene side og dens *efficiens* på den anden – altså at man har hævdet, at Kristi død og opstandelse nok er "tilstrækkelig" til at frelse dem, for hvem han døde, men at den dog kun er "virksom" for de særligt udvalgte. Til forsvar for dette skel har man hævdet, at menneskers delagtighed i forsoningen afhænger af en dobbelt prædestination, eller man har hævdet, at menneskers delagtighed i forsoningen afhænger af deres frie valg og afgørelse for evangeliet. I begge tilfælde har man hævdet, at Jesus' død og opstandelse ikke i sig selv er

41 Blandt andre Menno Simons (1496-1561) hævdede som Melchior Hoffmann (1495-1543) en apollinarisk kristologi, hvor Kristus havde sit eget legeme med fra himlen, så han ikke blev smudset til.

nok til at forsone mennesker med Gud. Derfor ramte ”Hedelærken” – baptisten Niels Hansen – sådan set plet, da han i 1860erne kritiserede ”Kalvinismen” for at sætte prædestinationen over forsoningen, sådan at udvælgelsen sker udenfor, og ikke *i* Kristus. Men han tog lige så meget fejl som de calvinister, han kritiserede, når han gjorde menneskets valg af Kristus til en afgørende betingelse for nåden. Som det stod klart for gamle baptister som Samuel Richardson og John Gill, er det allerede i og med Jesus’ død og opstandelse – og i grunden i en evig forudgribelse af korset – at mennesker i forening med ham også retfærdiggøres med ham.

Jesus er med andre ord ikke død sådan i ”almindelighed”. Forsoningen er ikke en åben kategori, som mennesker skal indføres i ved en beslutning eller et tilvalg, som kommer oven i – enten fra menneskers eller Guds side – hvis den også skal være virksom for dem i praksis. Forsoningen er i en vis forstand ”partikulær” – den angår kun det, som specifikt er givet Jesus: ”Alt, hvad Faderen giver mig, skal komme til mig”, siger Jesus og tilføjer, at han ”ikke skal miste noget af alt det, han har givet mig” (Joh 6,37-39). Men forsoningen angår af samme grund ”alt”, for ”alt” (πάντα) er overgivet til Jesus (Joh 3,35), og på korset drager Jesus alle til sig (Joh 12,32). Ligesom døden kom ved det gamle menneske, Adam, skal alle gøres levende i Kristus, det nye menneske (1 Kor 15,22).

VII. Den, som hænger på et træ

Kun den, der dør på et kors, dør med åbne arme. Derfor var det passende, at Herren skulle dø sådan, for på den måde at kunne række hænderne ud, og med den ene drage jøderne til sig, og med den anden hedningerne, for derved at forene begge i sig selv.

– Athanasius, *De in. 25*

I *Brevet til Diognetus* hedder det, at ”de manges lovløshed” skjules i ”én retfærdig” med det resultat, at ”den enes retfærdighed” retfærdiggør ”mange lovløse”. Byttemotivet er klart. Guds søn er det ”søde bytte”, hvis retfærdighed dækker vores synder.⁴² Dermed er imidlertid ikke sagt noget om, at Gud straffede Jesus i stedet for os. Godt nok gør forfatteren det klart, at lønnen for vores uretfærdighed måtte forventes at være straf og død, men ved at tage vores synder på sig viste Gud, at han altid har været barmhjertig, ikke vred – det kan altså ikke være Guds vrede, vi skal skærmes fra.

At Guds søn træder i stedet for syndere, må forstås sådan, at Gud selv intervenserer og holder sin skærmende hånd over mennesker, så vi undgår det, der ellers var syndens naturlige konsekvenser, døden. Synd er som en boomerang, der rammer os i nakken, men

⁴² Se *Brevet til Diognetus* 9.2ff.

som en anden bodyguard springer Gud ind bag os og dør i stedet for os – med det resultat, at syndens konsekvenser ophører. Flere teologer har inden for de seneste år således peget på, at vi i bibelen har at gøre med en ”ikke-voldelig forsoning”. Korset handler ikke om, at Gud skal have afløb for sine tendenser til vrede og vold, men om, at Gud tager menneskets uretfærdighed og vold på sig og derved tilintetgør den barriere, mennesker selv har sat mellem sig og Gud.⁴³

Men hvorfor var det lige akkurat et kors, Jesus skulle dø på, kunne man spørge? Hvis det bare handlede om, at Guds søn skulle dø som menneske, kunne han så ikke bare have været død af kedsomhed, åreforkalkning eller en helt almindelig hjertekar-sygdom? Skal vi have en egentlig forklaring, er det vel ikke nok med Paulus at pege på, at der jo står skrevet, at ”den, der hænger på et træ” er ”forbandet”, og at Kristus gennem sin forbandelse har løskøbt os fra loven (Gal 3,13). Forbandet kan man vel være på mange måder, men der er selvfølgelig noget særligt grusomt ved døden på et kors. Især siden middelalderen har teologer lagt vægt på lidelsen som det primært forsonende ved korset. Jesus lider den straf, som vi skulle have lidt, og kan derfor ikke nøjes med en alt for skånsom død. I nyere teologi har det været almin-

43 Se J. Denny Weaver, *The Non-Violent Atonement* (2001) og senest Gregory A. Boyd, *The Crucifixion of the Warrior God* (2017). Pointen er især hos Boyd, at korset afslører, at Gud egentlig altid har virket ved afmagt, og at de passager, der især i Det Gamle Testamente synes at tillæge Gud en voldelig adfærd, derfor skal ses i lyset af korset.

deligt at lægge vægt på, at Gud selv lider på korset i solidaritet med mennesker. Jürgen Moltmann har peget på, at det kun er i lidelsen, at Gud kan være solidarisk med fattige, udstødte og undertrykte.⁴⁴ Jesus lider som udstødt blandt de udstødte, men har netop derved gjort Gud nærværende for fattige og undertrykte. Andre har til gengæld forsvaret den klassiske lære om Guds ulidenskabelighed, hans *apatheia*, som ikke skal forstås sådan, at Gud er uberørt af vores lidelse, men tværtimod sådan, at det netop kun er fordi, at Gud i sig selv er fri af lidelse, at han har mulighed for at være solidarisk med os.⁴⁵ Athanasius pegede i sin bog om inkarnationen på, at Jesus måtte dø den mest nedværdigende død i al offentlighed for at vise at Gud også har magten selv over sådan en død.

Man kunne lægge til, at der i korsfæstelsen ligger et umiskendeligt juridisk aspekt. Jesus dør ikke ved en hændelig ulykke eller af naturlige årsager, men som politisk oprører, dømt af myndighederne, og som blasfemiker, dømt af de religiøse autoriteter. At Jesus skulle dø som resultatet af en juridisk domfældelse, er ofte blevet forstået som udtryk for forsoningens juridiske eller "forensiske" karakter. Mennesket er, grundet sin synd, anklaget i en retssag, hvor Gud sidder som dommer, og Djævelen eller Satan, "modstan-

44 Jürgen Moltmann, *The Crucified God* (1972). Se også Paul Fiddes, *The Creative Suffering of God* (1992).

45 Se David Bentley Hart, "No Shadow of Turning" i *The Hidden and the Manifest* (2017). Se også Gregor af Nazianz, *Or. 30*.

deren”, som anklager – og så kunne man jo tænke sig, at Jesus sidder som forsvarsadvokat. Pointen i den juridiske tankegang er som regel, at dommeren træder ned fra sit sæde og selv betaler den bøde, han idømmer det menneske, der ikke kan betale. Det er typisk den tankegang, der kritiseres af dem, der tager afstand fra ”traditionel” forsoningslære. Og godt det samme, hvis sagen ikke uddybes. Den juridiske tankegang er dog ikke forkert, hvis den blot sættes ind i en større åndelig-politisk sammenhæng. Sagen er nemlig, at Djævelen ikke bare er en tilfældig anklager, men den øverste regent, ”denne verdens fyrste” (Joh 16,11), i det rige, som mennesket er indbygger i, og hvis lov, mennesket derfor er underlagt – det rige, der af Jesus omtales som ”denne verden”. Teologer har derfor historisk suppleret det simple juridiske billede med et mere principielt – forsoningen består ikke blot i, at Gud betaler den bøde, mennesket er blevet idømt, men i, at Gud etablerer et helt nyt rige, en ny orden, med en helt ny forfatning, og at mennesket overflyttes fra Djævelens til Guds rige: ”Han friede os ud af mørkets magt og flyttede os over i sin elskede søns rige; i ham har vi forløsningen, syndernes forladelse” (Kol 1,13-14).

Jesus har frikøbt mennesker fra syndens og dødens rige og overført dem til sit eget rige. Mennesker har, kunne man sige med andre ord, i kraft af forsoningen fået et nyt statsborgerskab i Guds rige. Tanken kendes fra tidlige tekster, såsom *Brevet til Diognetus*, hvor

kristne beskrives som statsborgere i et fremmed rige og derfor som gæster i verden. Forstået som et spørgsmål om menneskers åndeligt-politiske tilhørsforhold kan det gamle menneskes død med Kristus på korset forstås sådan, at der sættes en streg over vores statsborgerskab i mørkets rige. Kristus er så at sige den kollektive juridiske person, i hvem hver enkelt menneske mister sit juridiske tilhørsforhold til ”denne verden”, det vil sige de magter og myndigheder, der regerer i det *kosmos*, som også kan forstås som de uretfærdige politiske systemer og strukturer, der kendetegner den givne virkelighed (Wink). Det, der er dødt med Kristus på korset, er vores identitet som statsborgere i mørkets rige, hvis lov og uorden satte skel mellem mennesker og Gud. Vores juridiske identitet som uretfærdige er lagt død på korset, med det resultat, at døden intet har at komme efter. Men netop et sådant identitetstab gør en ny identitet mulig, som statsborgere i Guds rige.

Det såkaldte Christus Victor-perspektiv på forsoningen træder nu frem igen: Forsoningen handler ikke kun om vores individuelle forhold til Gud, men om en kosmisk kamp mellem åndelige magter. Paulus’ teologi er, som den amerikansk-ortodokse teolog David Bentley Hart har bemærket, så meget mere forunderlig og omfattende, end vi er vant til i et traditionelt protestantisk perspektiv, hvor den ofte mest

handler om den enkeltes forhold til Gud.⁴⁶ Evangeliet handler rigtignok om syndsforladelse og tilgivelse, men det sker alt sammen inden for en større ramme. For Paulus er gudsriget en hel ny virkelighed, der i alle aspekter er ved at bryde ind i vores – det være sig i himmelske, jordiske, åndelige og jordiske forhold. Frelshistorien angår ikke kun det enkelte menneske, men hele den kosmiske verdensorden, som er underkastet dæmoniske ”magter og myndigheder”.

”Magterne og myndighederne” står mellem mennesker og Gud, men Kristus har besejret dem alle ved sin død og opstandelse. Ved at lade sig korsfæste har Jesus afvæbnet magterne og myndighederne, som det hedder i Kolossenserbrevet (Kol 2,15). Formålet er i sidste ende at tilintetgøre alle former for ”magt og myndighed”, som Paulus skriver, for først da kan Gud blive ”alt i alle” (1 Kor 15,24-28). Det er det større perspektiv, som forsoningen skal ses i lyset af. Gud er i bibelen den Gud, der befrier sit folk fra undertrykkelse – såvel verdslig og politisk undertrykkelse som syndens og dødens slaveri.

Loven er ikke givet direkte af Gud, men gennem engle, forklarer Paulus (Gal 3,19; ApG 7,53). Disse engle eller formidlere svarer til de verdensmagter (Gal 4,9), som jøderne og hedningene trælledede under før troen. Origenes pegede på, at alle folkeslag således er underlagt hver deres engel (jf. 5 Mos 32,8-9), der skul-

⁴⁶ Se David Bentley Hart, ”Everything you know about the Gospel of Paul is likely wrong” i *Aeon Magazine* (2018).

le tjene som ”tugtemester”, indtil Kristus kom. Disse ”verdensmagters” love er altid partikulære og begrænsede. Derfor har hver nation deres nationale særtræk, hver deres sprog og sæt af normer og regler – som imidlertid ophæves i den nye nation, der udgøres af det kristne fællesskab direkte under Gud, hvis kærlighedslov er universel.⁴⁷ Verdensmagterne har en midlertidig opgave, de skal holde styr på mennesker, indtil Kristus opretter sit rige. Men magterne og myndighederne modsætter sig i sidste ende Guds vilje, fordi de selv vil være guddommelige. Det bliver klart, da de slår Jesus ihjel på korset.

Når det nu var ”magter og myndigheder”, der slog Jesus ihjel, kunne man, som de moderne fredsteologer, i en snæver vending fristes til at konkludere, at Gud så ikke selv havde noget med sagen at gøre.⁴⁸ I hvert fald er det klart, at det ikke var Gud, der slog Jesus ihjel på korset, men politiske og religiøse magthavere, mennesker i det ondes vold. Her må vi imidlertid holde tungen lige i munden. Nok var det mennesker, drevet af onde ”magter og myndigheder”, der slog Jesus ihjel, men vi må ikke glemme, at det er Gud selv, der har indsat disse magter og myndigheder i første omgang. Såvel magter som myndigheder er skabt igennem Kristus (Kol 1,16), og der findes derfor ingen myndighed, der ikke er af Gud, som det hedder i Romerbrevet, hvor det er klart, at der (også) er tale

⁴⁷ Se Origenes, *Con. Cel.* V,30ff.

⁴⁸ Se J. Denny Weaver, *The Non-Violent Atonement* (2013).

om verdslige myndigheder (Rom 13,1). Når Jesus dør for magters og myndigheders hænder, er det altså, om ikke andet så i hvert fald i indirekte forstand, Gud, der står bag.

Det betyder imidlertid ikke, at disse magter og myndigheder er "gode" uden videre. Satan er også en af disse myndigheder, ja han besidder faktisk ifølge Lukas magten over alle jordens riger (Luk 4,6). Magterne er et redskab i Guds hånd, som han bruger i realiseringen af sin gode beslutning om at sammenfatte alt i ét i Kristus. Når Faderen på korset overgiver Kristus til magterne, må det betyde, at Gud selv underkaster sig de magter, han havde sat til at holde styr på mennesker. Men netop derved afklædes de deres sidste rester af legitimitet. Da Kristus "slettede vores gældsbevis" ved at "nagle det til korset", afvæbnede Gud "magterne og myndighederne", idet han "stillede dem offentligt til skue og førte dem i sit triumftog i Kristus" (Kol 2,14-15). Ved at gøre en ende på vores gamle identitet som uretfærdige mennesker, har Gud også overflødiggjort de magter og myndigheder, han havde sat til at holde styr på mennesker, indtil han i Jesus indstiftede sit rige på jorden. Vi er derved sat fri fra Djævelen, synden og døden, hvis magt lå i lovens krav.

Der er et klart billedsprog hentet fra den verdslige magtsfære i talen om forsoningen. Korset er magthavernes mest frygtede redskab, men med opstandelsen

bliver korset et trofæ for Jesus' sejr over de åndelige magter og myndigheder, der står bag den politiske magt. I et fragment forklarede Origenes, at ligesom verdslige konger og krigsherrer efter et slag går i optog med trofæer, er korset et trofæ, der vidner om Kristi sejr over magter og myndigheder. Der synes i mange bibeltekster at være en snæver sammenhæng mellem åndelige og politiske magter. Befrielsen fra en åndelig magt er også en politisk befrielse og *vice versa*. Som et budskab om befrielse fra "magter og myndigheder" kan evangeliet ikke undgå også at have en politisk betydning – ordet "evangelium" betød ikke kun "godt nyt" i almindelighed, men også mere specifikt "godt nyt fra fronten", for så vidt ordet blev brugt sådan af de romerske kejsere som betegnelse for det godt nyt det var, når det lykkedes Romerriget at underlægge sig et territorium.⁴⁹ Når det kristne evangelium omvendt proklamerer som godt nyt, at Jesus er herre, betyder det en befrielse – ikke bare fra den romerske kejsermagt, men fra ethvert politisk og åndeligt herredømme. Djævelens påstand i ørkenen om at være givet al magt over jordens riger må efter Jesus' død og opstandelse vige for Jesus' ord om, at "mig er givet al magt i himlen og på jorden" (Matt 28,18). Jesus er nu indsat højt over alle magter og myndigheder. Kristus er nu Herre (Rom 14,11), navnet over alle

49 Ched Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (1990), s. 124.

navne (Fil 2,9), indsat for at herske, indtil den sidste fjende, døden, er tilintetgjort (1 Kor 15,24-26).

Vi er i kraft af forsoningen på korset sat fri fra ”magter og myndigheder”, verdensmagterne og deres partikulære normer og love. Jesus’ død og opstandelse betyder derfor ikke bare menneskers forsoning med Gud, men også en forsoning mellem mennesker, nationer og folkeslag. Ved at frisætte os fra loven – eller rettere lovene i flertal – og føre os ind under et nyt universelt rige under Kristus har Gud gjort det muligt for mennesker at overskride etniske, sociale og politiske skel. Den by, som vi nu har fået borgerskab i, regeres alene ved Ordets fredelige midler (Origenes). Det er nu ikke historiske magtforhold, traditioner og overleverede normer (givet af ”engle”), der bestemmer forholdet mellem mennesker. Der er derfor i Kristus ingen græker eller jøde, ingen kvinde eller mand, ingen slave eller herre (Gal 3,28). I Guds rige er Kristus ”alt i alle”, og derfor er der ingen forskel på græker og jøde, omskåret og uomskåret (Kol 3,11). Men derfor afstedkommer forsoningen samtidig et nyt krav til mennesker. Evangeliet indebærer ikke bare en befrielse fra ”loven”, men også en ny lov, ”Kristi lov” (1 Kor 9,21) – buddet om at elske sin næste som sig selv. Intet mere, men heller intet mindre (Rom 13,8).

VIII. *Genfødt til et levende håb*

The Cross on which He died, flinging out its arms as if to embrace the world, lifted up its head toward the Lamb slain from the foundation of the world. Our hearts now go back to Calvary; and from Calvary they go up to God.

– R.D. Hitchcock

Nok er vi forliget og har fred med Gud i kraft af vores død med Jesus på korset. Men hvordan adskiller denne fred sig fra gravens tavshed, hvis ikke den også indebærer nyt liv? Forsoningen sker på korset, men dens betydning bliver først klar i opstandelsen, som derfor hører med til forsoningen. Evangeliet handler om det forsonede liv, snarere end blot den forsonende død – et nyt liv i tro, håb og kærlighed, der nu er blevet muligt. Uden opstandelsen og det nye liv i Helligånden har forsoningen i Kristus ingen virkelighed. Med Jesus' død og opstandelse er syndens og dødens magt overvundet, besejret og tilintetgjort.

Forsoningens formål er menneskets ”genfødsel”. Det kommer til udtryk, da Jesus fortæller Nikodemus, at kun den, der er ”født fra oven” kan træde ind i Guds rige (Joh 3,3-5). Den ny fødsel, det handler om, er ganske uden for menneskets mulighedsrum. Ligesom et barn ikke kan føde sig selv, kan vi heller ikke

genføde os selv. Når Jesus forklarer, at det netop derfor er nødvendigt, at han skal "løftes op" på korset, er det fordi hans død på korset er forudsætningen for, at mennesker kan genfødes med ham i hans opstandelse: "Når jeg er blevet ophøjet fra jorden, vil jeg drage alle til mig", siger Jesus i Johannesevangeliet (Joh 12,32). På korset drager Jesus menneskeheden til sig, som genfødes i hans opstandelse. Gud har, som vi kan læse i Peters første brev, "i sin store barmhjertighed genfødt os til et levende håb ved Jesu Kristi opstandelse fra de døde" (1 Pet 1,3). I sin opstandelse oprejste Kristus hele verden sammen med sig (Krysostomos).⁵⁰

Det er med andre ord forsoningen, der gør mennesker til Guds genfødte børn. I kirkesamfund, der lægger særlig vægt på sakramenterne, opfattes genfødslen ellers typisk som noget, der sker i dåben, mens genfødslen i mere pietistiske kirkesamfund, som især de frikirkelige, tænkes som en indre oplevelse, den enkelte skal igennem – eventuelt med dåben i vand som det ydre tegn på genfødslen. Men måske menneskets genfødsel slet ikke er noget, der sker i den enkeltes livshistorie, men allerede i og med forsoningen? T.F. Torrance sagde det i hvert fald meget præcist, da han, adspurgt om sin omvendelse af en geskæftig evangelist, svarede, at han blev genfødt for to tusind år siden, da Jesus blev født, levede, døde og opstod for os. At vi allerede er genfødt i kraft af Jesus'

50 Johannes Krysostomos, *De in. Dei nat.* II,44.

opstandelse, udelukker dog ikke, at vi med den nye fødsel har at gøre med en virkelighed, som endnu ikke er kommet fuldt til syne – så genfødslen derved kan forstås som noget, der udspringer af og tager sin begyndelse i Jesus' opstandelse, men først får sit fulde udtryk i den enkeltes omvendelse og dåb. Et barn kommer jo heller ikke pludseligt til verden, men ser dagens lys som resultatet af en forudgående proces.⁵¹

Frelshistorien udfolder sig med andre ord ikke i et enten-eller, men i et både-og. Mennesker både er og bliver Guds børn. Den ny skabning i Kristus er allerede virkelig i opstandelsen – usynligt, men til stede iblandt os i kraft af Helligånden, som på pinsedag blev udgydt over "alt kød" (ApG 2,17). Det er Helligånden, der konkret gør forsoningen nærværende. Helligånden er "mere af det samme", forsoningens altid-allerede konkretiseret her-og-nu. Væsensligheden mellem treenighedens anden og tredje person består ikke mindst deri, at Helligånden fortsætter Kristi forsonende gerning, uden at vi af den grund kan sige, at forsoningen på korset ikke er endegyldig. Helligånden er en del af forsoningen, for det er i kraft af Helligånden, at Kristus til stadighed er solidarisk med mennesker.

Gud har sluttet en ny pagt med mennesker ved med ånden at skrive sin lov i deres hjerte (Heb 10,16).

51 Jeg ved ikke, hvor velbegrunder denne opfattelse af genfødsel som en proces, der kulminerer i dåb, er. Jeg har hentet den hos baptisten Niels Larsen. Se Niels Larsen, *Hvad er Daaben? eller en Prædiken om Daaben, holdt ved en Daabshandling den 25de Oktober 1863.*

Helligånden er bånd fra Gud (Aagaard), altså det, der opretholder forbindelsen mellem Gud og mennesker og derved, så at sige, holder forsoningen ved lige.⁵² Man kan ikke længes efter noget, man ikke kender, skrev Gregor af Nyssa, så Gud kan vi kun længes efter, hvis ånden først er rykket ind. Men så er det egentlig ikke os, der længes, men Guds Helligånd, der længes i os. Vi ved ikke selv, hvordan vi skal bede, forklarer Paulus, men ånden beder i os (Rom 8,26). Kun Gud formår at elske Gud (Weil). Vi kan ikke selv søge Gud, men ånden kan søge i os og for os. Derved har vi nu en relation til Gud. I kraft af Helligånden er vi, hvad vi ikke er (Barth). At menneskers ”tanker anklager hinanden” (Rom 2,14-15), at vi har en samvittighed, viser, at vi har del i den nye, forsonede skabning i Kristus.⁵³

Forsoningen har derfor konkret betydning for os her og nu – for selvom forsoningen på korset i princippet har fundet sted én gang for alle, handler det også om vores subjektive oplevelser, følelser og erfaringer. Skal forsoningen komme os til gavn i vores levede liv, må den helt ind under huden. Det sker, når Helligånden giver forsoningen udtryk i kærlighed,

52 Johannes Værge lægger vægt på, at Ånden ikke af den grund er en kirkelig specialitet, men virksom overalt. Se Johannes Værge, *Guddommelig uorden* (2016), s. 126.

53 Paulus siger i Rom 2,14-15 ikke, at mennesker af naturen har loven og kan gøre sig retfærdige, men at Gud i den nye pagt har indskrevet loven i menneskers hjerter. På græsk lægger ”af naturen” sig snarere til ”ikke har loven” end til ”gør, hvad loven siger”. Se fx S.J. Gathercole, ”A Law Unto Themselves” i *Journal for the Study of the New Testament* (2002), s. 35.

glæde, fred, tålmodighed, venlighed, godhed, trofasthed, mildhed og selvbeherskelse (Gal 5,22-23). Forsoningen sætter helt konkret mennesker fri af syndens magt. Synd er, forstået som mistillid, en psykologisk og åndelig magt, der styrer mennesket. Når mennesket i mistillid til Gud vil sikre sig selv, bliver det slave af de psykologiske mekanismer og afguder, der knytter sig til kampen for selvopretholdelse. Det er ifølge Hebræerbrevet frygten for døden, der har holdt mennesket nede, indtil Kristus kom (Heb 2,14-15). Når evangeliet om dødens nederlag omvendt vinder frem, er resultatet, at frygten må vige. Dødens magt ligger i den frygt for liv og sikkerhed, som evangeliet gør kål på. Evangeliet sætter os fri fra vores afguder, vores bekymrede forsøg på at sikre os selv. Hvis vi er plaget af frygt, er det fordi vi ikke har forstået kærlighedens væsen, for den fuldendte kærlighed – Guds kærlighed – uddriver al frygt (1 Joh 4,18). Evangeliet betyder frihed fra frygten for døden og dermed frihed fra alle de former for afgudsdyrkelse, der følger med (Stringfellow).

Forsoning er psykologisk, at mennesker sættes fri af frygt, skam og bekymringer for i stedet at sættes i en ny, tillidsfuld relation til Gud og hinanden. Retfærdiggørelse ved tro betyder, at forsoningen konkretiseres i tillid og trofasthed, for tillid og trofasthed bygger bro, hvor der ellers er brud og afgrund. Det er for så vidt et falsk dilemma at hævde, at hovedtemaet hos Paulus ikke er ”retfærdiggørelse ved tro”, men der-

imod ”deltagelse i forsoningen” (Milbank), for retfærdiggørelse betyder netop forsoning – retfærdiggørelse betyder at blive sat i relation til Guds retfærdighed, som åbenbares gennem tro: Tro er participation og relation, for tro er ”tro til tro” (Rom 1,17), en relation mellem Guds trofasthed og menneskers tillid til Gud. Troen er det redskab, som Gud bruger til at genoprette forbindelsen til mennesker med evangeliet. Dermed ikke sagt, at forsoningen og retfærdiggørelsen først finder sted for den enkelte det øjeblik vedkommende tror – for hvad var der så at tro på, hvis ikke en af troen uafhængig virkelighed? – men i troen viser det sig, at forsoningen altid allerede er en realitet. Tillid og trofasthed er ikke noget, vi kan frembringe af os selv, men må opstå spontant på baggrund af den tryghed, der følger af evangeliet – en tryghed, der sætter fri af dødens magt, for i stedet at åbne muligheder for nyt, forsonet liv. Tro er, så at sige, mediet for forsoningen, men det betyder ikke, at vi uden videre kan tale om ”retfærdiggørelse ved tro alene” – en tanke, der kun nævnes én gang i Ny Testamente, hvor den afvises klart (Jak 2,24). Guds retfærdighed – og det vil vel egentlig sige forsoningen – åbenbares rigtignok ved tro uden lovgerninger (Rom 3,21-22). Forsoningen medieres gennem tro, men kun hvis troen udmunder i en forsonende praksis, kan den meningsfuldt siges at betegne den retfærdighed, der kommer af korset.

Dermed ikke sagt, at vores delagtighed i forsoningen alligevel afhænger af vores tro og praksis. Forsoningen er tværtimod den evige mulighedsbetingelse for tro og praksis. Evangeliet er et frihedsbudskab, fordi det henter et håb i en sikkerhed, der ligger uden for os selv, og som derfor befrier os fra os selv og vores bekymringer. Evangeliet giver håb, fordi det ikke er os, det kommer an på. Når vi mangler tro, når vi dømmes os selv for, hvad vi er eller ikke er, lyder evangeliet, at det slet ikke er vores selv billede, der betyder noget, når det kommer til stykket, men det, som Jesus har gjort med sin død og opstandelse. Johannes skriver, at ”over for ham kan vi bringe vort hjerte til ro, hvad end vort hjerte fordømmer os for; thi Gud er større end vort hjerte og kender alt” (1 Joh 3,19-20). Det, der betyder noget, er ikke, hvem vi selv tror, vi er, men hvem Gud siger, vi er: Altid allerede forsonet og forligt. Al dømmesyge må vige for evangeliet.

Den, der hører og tror Jesus, har evigt liv (Joh 5,24). Evtigt liv kan bibelsk forstås som det liv, som ikke er selvberørende, men som gives af Gud, der selv er ”evigt”, et liv, der i modsætning til synden, står i relation til Gud. Evtigt liv er derfor (også) et liv her og nu befriet for de bekymringer, der hører til det ”sjælelige”, og det vil altså sige det selvberørende liv.⁵⁴ At vi skal miste vores sjælelige liv for at vinde evigt liv, betyder ikke, at vi kan fortjene evigt liv engang i det hin-

⁵⁴ Forskellen på de to slags liv, ζῶν αἰώνιον og ψυχὴν, fremgår ikke af typiske oversættelser af Joh 12,25.

sidige ved at lide afsavn her og nu. Pointen er snarere, at evigt liv – her og nu – består i ikke at være optaget af bekymringer og ikke at være ”indkroget i sig selv”, men i stedet at tage imod livet, som det gives af Gud.

Kristendom handler ikke om det, vi kalder det gode liv, menneskelig lykke og græsk *eudaimonia*. Der er ingen risiko for, at vi ikke ”lykkes”, at vi får ”ødelagt vores liv”, eller at vi går glip af alt det, der kunne have været vores. Evangeliet ophæver tragediens mulighed. I modsætning til den historisk set udbredte folkereligiøsitet, som har gået under benævnelsen kristendom, hvor et menneske kan være så uheldig ikke at tro i tide eller ikke få del i sakramenterne på det rigtige tidspunkt og derved gå fortabt mod Guds vilje, er der fra et evangelisk perspektiv ingen risiko for, at Guds planer ikke lykkes. At tragedien kristeligt set er en umulighed, vil sige, at den almægtige Gud, som *er* kærlighed, har fat i den lange ende, så alting i sidste ende indretter sig efter hans gode vilje. At han gør det ad omveje og skaber liv gennem død, lykke gennem ulykke og derfor kan erklære dem, der sørger og hungrer, for salige, viser bare, at Guds veje ikke er vores veje (Es 55,8).

Stadig synes der måske at mangle et svar på ”ondskabens problem”, et problem, der må have sin egen særlige variant i forsoningslæren – for hvorfor er der stadig lidelse og død, hvis forsoningen er en realitet i Jesus’ død og opstandelse? Om der gives et svar på

det ondes problem, afhænger af, hvordan det formuleres. Dets traditionelle abstrakte formulering, ”hvordan kan der findes ondskab, når Gud er god?”, er svært at give et tilfredsstillende svar på. Når vi konfronteres med død og ondskab, er det måske bedre at spørge, ”kan en god Gud dog tillade den slags?”. Formuleres spørgsmålet sådan, bliver det klart, at svaret er et entydigt ”nej!”. Guds dom over menneskehedens samlede synd på korset er Guds ”nej!” til al ondskab og uretfærdighed. I stedet for at løse ondskabens problem teoretisk, må vi stole på, at Jesus én gang for alle har banet vej gennem døden til livet, så der nu også er håb for os på den anden side af hver mørk horisont.

Enhver, som tror, at Jesus er Kristus, er født af Gud, og alt, hvad der er født af Gud, overvinder verden (1 Joh 5,1-4). Evangeliet er den sejr, ved hvilken verden er overvundet (Barth). Kristendommen skal derfor ikke forsvares, men forklares, for mens selvforsvar kan være et psykologisk behov, hvor der hersker usikkerhed, gør evangeliet det muligt at se verden forklaret i nyt lys, som forsonet og forliget, og derfor uden behov for vores kamp og krigsførelse. Den eneste ”evangeliske” krigsførelse er kampen mod ”tankebygninger”, der rejser sig mod ”kundskaben om Gud” (2 Kor 10,4-5) ved løgnagtigt at påstå, at forsoningen ikke er en realitet, og at vi derfor stadig er nødt til at sikre os mod dødens magt.

IX. "Se, jeg gør alting nyt!"

Der er nemlig eet, som Kritikerne overser: at Forsoningsdogmet i det ny Testamente kun er et Led af Dogmet om Guds Kærlighed.

– P. Olsen

Den sidste fjende, der skal tilintetgøres, er døden (1 Kor 15,26). Forsoningens resultat er opstandelsen fra de døde. Kristus har taget hele menneskeheden med sig i døden, men med sin opstandelse har han givet os udsigt til de dødes opstandelse. Opstandelsen er, for dem der tror evangeliet, allerede virkelig som "evigt liv" her og nu. Evtigt liv er forsonet liv, et liv, som ikke defineres af døden som den yderste grænse.

Men når nu alting allerede er gjort i Jesus' død og opstandelse, når nu forsoningen er fuldendt og virksom uden videre betingelser, der skal opfyldes, hvad skal vi så stille op med alle de eskatologiske udsagn i bibelen? Hvad er det, der mangler at ske? I første omgang bør det stå klart, at bibelens mange profetier om verdens ende ofte handler om begivenheder i det første århundrede – templets fald, da romerne ødelægger Jerusalem i år 70, kristenforfølgelser og så videre. Jesus gjorde det selv klart, at "denne slægt" ikke skulle forgå, "før alt dette sker" (Matt 24,34). Andre udsagn i Ny Testamente synes dog at handle om ting,

der stadig for os ligger ude i fremtiden – ikke mindst dem, der angår ”enden”. Det gælder Paulus’ redegørelse i Første Korintherbrev, hvor han forklarer, hvordan alle er døde i Adam, men skal blive gjort levende i Kristus (1 Kor 15,22-23). I flere led skal alle mennesker med Kristus opstå fra de døde. Alle skal vækkes til live, skriver Paulus, men hver til sin tid. Først Kristus, som ”førstegrøden”, og, når ”han kommer”, så ”de, som hører Kristus til”. Kristne er allerede her og nu døde med ham for at vandre i et nyt liv (Rom 6,4), eller, som det hedder hos Jakob, født ”af hans vilje” til at være en ”førstegrøde af hans skabninger” (Jak 1,18). Det er muligvis det, der menes med ”den første opstandelse” omtalt i Johannes’ Åbenbaring (Joh 20,6), som altså ikke er enden, men kun begyndelsen på enden. Først når ”den sidste fjende døden” er tilintetgjort, skal resten også opstå, for at Gud kan blive ”alt i alle” (1 Kor 15,26-28).

”Se!”, siger Jesus i Johannes’ Åbenbaring, ”Jeg gør alting nyt!” (Åb 21,5). Ikke bare nogle ting, men ”alting”. Ordene falder, da Jesus i Johannes’ syn har oprettet sit rige, det ny Jerusalem. Udenfor befinder afgudsdyrkerne sig stadig, for ”intet vanhelligt kommer derind” (Åb 21,27). Men Jerusalems porte ”lukkes ikke om dagen, og nat er det aldrig dér” (Åb 21,25). Portene til Guds rige står med andre ord altid åbne. Det ny Jerusalem er ikke en ”færdig” størrelse, før alt er forsonet og underlagt Kristus. Synet i Åbenbaringen

handler ikke om enden, men peger frem mod en realisering af Guds plan om at sammenfatte alt i ét i Kristus. Kristus er i færd med at gøre alting nyt, her og nu – jeg "gør" (ποιῶ). Den "ny himmel" og den "ny jord" (Åb 21,1) betegner som sådan den nye virkelighed efter Jesus' død, opstandelse og himmelfart. Jesus hersker nu ved sin faders højre hånd og arbejder – igennem sit legeme på jorden, kirken – på at underlægge sig alting, så han til sidst kan overgive alt til sin Fader, så Gud kan være "alt i alle".

Forsoningen er med andre ord først en levende realitet for alt og alle, når Kristus engang har underlagt sig alle "magter og myndigheder" og til sidst overgivet riget til sin Fader (1 Kor 15,24). Især i den alexandriske tradition fra Klemens og Origenes blev det almindeligt at forstå den "underkastelse", som Paulus her taler om, som en frivillig bekendelse til Kristus som herre, der fører til frelse. Kristus har med sin død og opstandelse gjort hele menneskeheden til sit legeme, forklarede Gregor af Nyssa, og når al modstand mod det gode er hørt op, vil han overgive det til sin Fader. Basileos af Cæsarea kunne samstemmende forklare, at Guds "rige og kraft" findes på korset, hvor Kristus drager alle til sig, men at Gud først bliver alt i alle, i det øjeblik hvor al oprør og modstand mod Gud hører op. Den underkastelse, der altså er tale om, betyder ikke en servil underdanighed, men tværtimod en forening med Gud, der fører frihed med sig. Gud er

i sig selv frihed. At blive forenet med Gud igennem Kristus indebærer menneskets frisættelse og myndiggørelse. Gud vil aldrig gøre det til slave, som han én gang for alle har sat fri, pointerede Gregor af Nyssa i sin berømte prædiken om slaveri. Forsoning betyder for så vidt en ophævelse af de modsætningsforhold, der forhindrer mennesker i at tage del i Guds frihed. Først når enhver tunge bekender, at Kristus er herre (Fil 2,10-11), er forsoningen en universel virkelighed.⁵⁵

Det afgørende er sket i forsoningen på korset, men det hele sker ikke på én gang. Guds rige er med andre ord udspændt mellem ”allerede” og ”endnu ikke”, som det nogle gange formuleres. Alt er underlagt Kristus, i princippet i hvert fald, men dog alligevel ikke på en måde, så det står klart for os, at det er sådan: ”da han lagde alt under ham, undtog han intet fra at være underlagt ham”, hedder det i Hebræerbrevet, men det tilføjes, at ”ganske vist ser vi endnu ikke alt underlagt ham” (Heb 2,8). Kristus er stadig ved at hellige dem, som han én gang for alle har helliget (Heb 2,11 og Heb 10,10). Det, der er en principiel realitet for Gud, skal også blive en konkret realitet for os. Forsoningen er allerede fuldendt i Jesus’ død og opstandelse, men i kraft af Helligåndens gerning udfoldes denne realitet historisk – her og nu i vores levede liv og i kirkens

⁵⁵ Gregor af Nyssa, *In illud. Basileos af Cæsarea, En. in pr. Is. 9,5ff.* Mere konkret synes tanken at være, at den enkelte sjæl, som ikke her og nu har gennemgået renselse, i efterlivet udsættes for en slags skærsild, der til sidst vil medføre en forening med Gud. Når alle har gennemgået en sådan renselse bliver Gud ”alt i alle”. Se også Gregor af Nyssa, *Or. Cat. 35.*

virke blandt mennesker. Det evige liv er allerede nu en realitet, men det slår først endegyldigt igennem på den anden side af de dødes opstandelse. Evtigt liv og opstandelse er ikke det samme, men evtigt liv konkretiseres historisk i de dødes opstandelse. Evtigt liv og opstandelse hører i sidste ende sammen. Det opstandne liv er det forsonede liv. Om det betyder, at vi skal opstå med hud og hår, "kiød og bene" (Grundtvig), eller om vores legemer skal forandres til "åndelige" legemer (Origenes), er mindre væsentligt – det vigtige er, at opstandelsen forstås som et led i en større helhed. Opstandelse betyder, at mennesket sættes ind i en ny virkelighed, der ikke længere er præget af uorden, brud og død, men af forsoning, fred og kærlighed mellem mennesker: Guds rige.

Det afgørende er, at "frelse" er mere end noget rent individuelt. Frelse handler om meget mere end den enkeltes syndsforladelse og evige liv. For Gregor af Nyssa var det klart, at frelsen aldrig kan være individuel, men må indebære hele menneskehedens frelse, for ethvert menneske er kun, hvad det er i relation til alle andre mennesker. Forsoning indebærer, at alle relationer i sidste ende genoprettes i Guds rige. Evangeliet handler om Guds rige, for frelse betyder i kristendommen en ny orden, fri af de magtrelationer, modsætningsforhold og skel mellem mennesker, som er syndens egentlige kerne.

At Gud bliver ”alt i alle” kan forstås sådan, at Gud, der som treenig selv er en fuldendt, harmonisk relation af kærlighed, gør alle delagtige i sig selv. Det er sigende at et rationalistisk trossamfund som fx Jehovas Vidner hellere vil tale om, at Gud bliver ”alt for alle”, for derved opretholdes jo skellet mellem Gud og mennesker. Men forsoning betyder i klassisk kristendom meget mere radikalt, at mennesker får lov at tage del i den kærlighed, der er Gud selv.⁵⁶ Gud er ikke en entitet på linje med andre entiteter i verden, som mennesket kan forholde sig distanceret og objektivt til, men Gud er i sig selv forudsætningen for alle relationer. At Gud bliver ”alt i alle” betyder derfor ikke, at vores relationer til hinanden og verden erstattes af en relation til Gud, men tværtimod, at alle vores relationer fornys og forsones ved at blive grundfæstet i Guds kærlighed. At Jesus tilintetgør ”al magt og myndighed” (1 Kor 15,24) betyder, at ulige magtrelationer, dominans og undertrykkelse erstattes af forsoning og kærlighed, når Guds rige oprinder, for Gud er kærlighed.

Måske er det den fremtidshorisont Jesus har i tankerne, da han i én-tal taler om en kommende ”genfødsel” (Matt 19,28) med ord, der vel også leder tankerne hen på Peters tale om altings genoprettelse (ApG 3,21).⁵⁷ I Apostlenes Gerninger forklarer Peter, at når

56 En sådan ”participationsontologi”, hvor mennesket er skabt til at tage del i Guds væren, kærlighed og godhed gennem det guddommelige Logos, er normen især i traditionen fra Klemens og Origenes og frem.

57 Begrebet har altså bibelske rødder. Det var forresten ikke Origenes’ lære om altings genoprettelse, der blev fordømt på Justinians koncil i Kon-

jøderne engang har omvendt sig, og deres synder er blevet udslettet, skal "de tider komme fra Herren, da vi kan ånde frit" (ApG 3,20). Til den tid skal "alt det genoprettes, som Gud fra fordums tid har forkyndt gennem sine hellige profeters mund" (ApG 3,21). Det kunne lyde som et løfte til jøderne om genoprettelse af Israels storhed, men andre tekster i Ny Testamente peger på, at det hele skal ses i et større verdenshistorisk og kosmisk perspektiv.

Udgangspunktet for Paulus er forholdet mellem Israel og de øvrige folkeslag. Her og nu er Israel, som nation, hærdet og uden del i evangeliet, forklarer Paulus. Men Israel har ikke mistet sin udvælgelse. Når først de øvrige folkeslag, hedningerne, er "kommet fuldtalligt ind", vil også jøderne blive omvendt og frelst (Rom 9-11). Det er her Paulus konkluderer, at "Gud har indesluttet alle i ulydighed for at vise barmhjertighed mod alle" (Rom 11,32). Pointen synes at være, at der foregår en fortløbende vekselvirkning mellem forkastelse og udvælgelse, lydighed og ulydighed, for at alle derved kan blive genstand for både dom og nåde. Hele verden er underkastet død og forgængelighed (Rom 8,18-22), netop for at vi skal vide, at livet får vi kun af nåde. Dom og barmhjertighed er to sider af samme sag på vejen til forsoning. Dermed ikke sagt, som i dialektiske teologier i stil med Jakob Böhmes, at forsoning drejer sig om, at Guds godhed

stantinopel (år 543), men en senere, radikaliseret origenisme. David Bentley Hart, "Saint Origen" i *First Things* (Okt. 2015).

kun kan vise sig i kraft af sin modsætning, det onde. Langt snarere er det Guds retfærdige, men forvandlende dom over det onde, der viser hans barmhjertighed og dermed fører forsoningen med sig.

Guds "gode beslutning" er at sammenfatte alt i ét i Kristus (Ef 1,9). Gud har derfor ikke bare forliget nogle udvalgte få af verdens indbyggere, men "verden", med sig selv (2 Kor 5,19). Selv byen Sodoma, der ellers ifølge Judas straffes med "evig ild" (Judas 1,7), skal ifølge Ezekiel genoprettes (Ez 16,53). Genoprettelsen er altså mere omfattende end som så. Hele skabningen "sukker og vander sig", skriver Paulus (Rom 8,22), i forventning om den tid, hvor hele skaberværket skal befris fra dets forgængelighed. Det er vel, kunne man sige, en konstatering af, at alt det, Gud har skabt, først finder sin rette plads, når det forsonet indgår i den større helhed, det er skabt til at indgå i. Her kan vi for alvor tale om altings genoprettelse: Et endemål som svarer til det punkt i tidernes ende, hvor alting forenes i ét i Kristus (Ef 1,8-12). Altings genoprettelse er ikke noget, der kommer "oveni" korset, som om det kunne tænkes adskilt fra det, men af en konsekvent korsteologi følger tanken om altings genoprettelse (Moltmann). Altings genoprettelse er forsoningen i sin yderste konsekvens, strakt ud til hele skaberværket.

Der tales i Johannesevangeliet både om en opstandelse til liv og en opstandelse til dom. Dem, der har gjort godt, skal opstå til liv, og dem, der har gjort

ondt, skal opstå til dom, siger Jesus (Joh 5,29). Der er deri et tydeligt fremtidsperspektiv, men Jesus gør det også klart, at timen, hvor de døde skal høre Guds Søn, er kommet – den er "nu", siger han (Joh 5,25). Dommen er altså (også) her og nu, og det er opstandelsen til evigt liv til dels også. Pointen kan være, at Jesus er i færd med at dømme verden her og nu, og at han derved forbereder sit rige, hvor alt skal være underlagt ham. Jesus er indsat ved Guds højre hånd som Herre og dommer, men i lys af korset, har enhver dom forsoning og genoprettelse til formål. Selv et begreb som "evig straf" (κόλασιν αιώνιον) (Matt 25,46) betyder ikke nødvendigvis uophørlig (αίδιος) straf, men "æonisk tugt" – irettesættelse i den kommende verden.⁵⁸ Hvis forsoningen virkelig er en forligelse af hele verden med Gud, må den også række udover "æonerne" (tidsaldrene, verdenerne), helt til frelseshistoriens endelige *telos*, hvor alt er gjort nyt og intet falder uforsonet udenfor.

At Kristus er i færd med at samle alt i ét og derved gøre "alting nyt", betyder ikke, at fortiden, den historiske virkelighed med alle dens fejl og mangler, synd og ondskab, udviskes, men tværtimod, at intet er glemt. Ved dommen gøres alt gammelt nyt, når det i lyset af forsoningen forliges og forenes i Kristus. Dommen betyder, at synden og alt, der skiller mennesker fra Gud og hinanden, dømmes ude. Altings

58 Se Ilaria Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis* (2013).

genoprettelse betyder, at alt skal indføres i Guds historie som forsonet, og at intet glemmes undtagen glemmen og døden selv. Håbet om genoprettelse er derfor også noget ganske andet end naiv idealisme eller eskapisme. At alting gøres nyt, betyder ikke, at det gamle udslettes, men at hele vores historie får nyt liv ved at blive podet ind i Guds historie. Alt, hvad vi troede var tabt og borte og kun var tilbage som blegnede minder, gøres nyt. Det betyder, at hele menneskelivet med Helligåndens genfødende, forsonende gerning stilles i en ny relation til sig selv i kraft af sin nye relation til Gud.

Fordi håbet om genoprettelse er altomfattende, udelukker det også enhver form for nostalgi – altså længslen efter noget oprindeligt, ægte og godt, som vi på en eller anden måde er kommet af, men har mistet. Mennesket er skabt ud af intet (*ex nihilo*), og vores nostalgiske længsel efter vores oprindelse er derfor en længsel efter – intet. Nostalgi er i sidste ende nihilisme, hvilket måske forklarer den besynderlige fornemmelse af tomhed, der kan være forbundet med oplevelsen af nostalgi. Men håbet om genoprettelse adskiller sig fra nostalgis nihilistiske længsel. Genoprettelse betyder ikke, at tiden spoles tilbage, men at vores tabte historie får en ny plads i Guds historie. Alt gjort nyt betyder, at vi får hele vores livshistorie igen, genoprettet under forsoningens fortegn, forvandlet og nyskabt.

X. Forsonet fællesskab

Lad os da gå ud til ham »uden for lejren« og bære hans forhåelse; for her har vi ikke en by, der består, men vi søger frem til den, der skal komme.

– Hebræerbrevet 13,13-14

Jesus forklarede i sin bjergprædiken, at hvis vi dømmer andre, bliver vi selv dømt med den dom, vi dømmer med (Matt 7,1-5). Dommen over menneskets dom falder på korset. Jesus er dommeren dømt i vores sted (Barth).⁵⁹ Korsets dom over synden er en dom over alle menneskets forsøg på at sætte skel og gørensig-til-dommer over andre. Ved at bortdømme al dømmesyge på korset har Gud frisat os fra alle naturlige og kulturelle kategorier og samtidig gjort det muligt at etablere nye fællesskaber på tværs af grænser. Det er forsoning.

Evangeliet er, at Gud har opfyldt sit løfte til Eva om at hendes afkom skal knuse slangens hoved: tilintetgøre ”kundskaben om godt og ondt”, al vores dømmesyge og splid, bekymringer og ævl og kævl (1 Mos 3,15). Et nyt forsonet fællesskab er blevet muligt mellem mennesker. Forsoningen viser sig konkret ved, at etniske, sociale, økonomiske, kulturelle og naturlige skel mellem mennesker relativiseres og gøres

⁵⁹ Karl Barth, *KD* IV.1, §59.2.

sekundære. At alle er ét i Kristus (Gal 3,28), er en direkte følge af korset, hvor Gud har brudt alle mure ned og dermed skabt fred og forsoning (Ef 2,14).

Kirken tager, som det kristne fællesskab, med Heligånden del i den historie her og nu. Forsoningen er derfor *også* en forplantning af "Kristi salige bevidsthed" til kirkens fællesskab (Schleiermacher).⁶⁰ Som Guds folk er den kristusbærende, "kristoforiske" kirke agent for forsoningen (Milbank). Beskrivelserne i Johannes' åbenbaring af det ny Jerusalem, hvor Jesus er ved at gøre alting nyt, kan med fordel læses sammen med beskrivelsen af det kristne fællesskab som et "tempel" (1 Kor 3,16). Kirken er det redskab, som Gud bruger til at invitere mennesker til aktivt at tage del i den forsoning og forligelse mellem mennesker og Gud, der altid allerede er en realitet i kraft af Jesus' død og opstandelse. Kirkens opgave er at være et vidnesbyrd om den ny virkelighed, der er en realitet i kraft af forsoningen – og at gøre mennesker til disciple, lærlinge af den Jesus, der er givet al magt og myndighed (Matt 28,20). Kirkens opgave er hverken fx at "revolutionere" samfundet eller at forsøge at finde tilbage til en tabt paradistilstand, men på én gang at være til stede i samfundet som "salt" og "lys" (Matt 5,13-16). Ved at vidne om forsoning og forligelse i Kristus skal kirken gøre det muligt for det samfund, den bor i, at tænke kritisk over sin egen uforsonede

60 Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, §101.

virkelighed. Kirken skal indgyde håb, hvor mennesker er underkastet håbløshed. Hvis kristendommen alligevel er revolutionær, er det i den forstand, at kirken i ord og gerning utrætteligt må pege på den revolution, der fandt sted på korset. Kirkens kampråb lyder ”*ka-tallagete!*”, ”*lad jer forlige!*”, et kald til at være den forsonede skabning vi allerede er i Kristus (Campbell). Det er ikke kristnes opgave at ”dømme dem udenfor” (1 Kor 5,12), men dog at formane: ”Forlig jer med Gud!” (2 Kor 5,20).

Fordi Gud allerede har forligt verden med sig, er det nu menneskers opgave selv at lade sig forlige med Gud. Det kan forstås sådan, at det nu er vores opgave at forlige os med det forhold, at vi er forligt med Gud. Forligelsen handler imidlertid ikke bare om at affinde sig med et sagforhold, men om at træde ind i den relation, som Gud har gjort mulig i kirken. Den umulige mulighed, der kun var Guds, er blevet vores, fordi den som nødvendighed har trængt sig på i evangeliet. Vi citerer gerne ordene fra Efeserbrevet, hvor det gøres klart, at vi ikke er frelst af gerninger, men alene af nåde: ”For af den nåde er I frelst ved tro.” (Ef 2,8). Men ofte glemmer vi, at det umiddelbart efter slås fast, at der er et formål med den frelse. Det lyder sådan her: ”For hans værk er vi, skabt i Kristus Jesus til gode gerninger, som Gud forud har lagt til rette for os at vandre i” (Ef 2,10). Gud har altså lagt alting til rette, planlagt ”gode gerninger”, som vi skal gøre. Det skal

næppe forstås individualistisk, men har at gøre med kirkens opgave som redskab for Guds forsonende arbejde i verden. Selvom det hele i princippet er gjort og fuldendt på korset, har kirken en uomgængelig rolle at spille i Guds "plan for tidernes fylde". Kirken er en del af evangeliet, jf. trosbekendelsen.⁶¹

Dåben er evangeliet om forsoningen sat på dramatisk form, en indvielse til tjeneste i kirkens fællesskab, som bestræber sig på at tage del i Helligåndens forsonede liv. Kirken er kaldet til at være det levende tegn på den forsoning og forligelse, der allerede har fundet sted, men som må gives videre, hvis den skal have konkret virkelighed. Kirken er betroet med "ordet om forligelsen" (2 Kor 5,18-19), kristne er "ordets tjenere" (Luk 1,2), for at verden skal tro gennem deres ord (Joh 17,20). Den kristne menighed er ikke udvaldt for sin egen, men for verdens, skyld. Gud frelser helheden gennem delen, *pars pro toto* (Newbiggin). Forsoningen er derfor på én gang partikulær og almen, som også baptistprædikanten Elhanan Winchester i sin tid udtrykte det: Kristus er død for de udvalgte i særdeleshed, men med det formål, at kirken skal forkynde evangeliet for den øvrige menneskehed, for hvem forsoningen også gælder.⁶²

Kirkens opgave er at gøre det klart for mennesker, hvad evangeliet om forsoning og forligelse i Kristus betyder. Derfor er evangeliet også en fordring til

61 Kjell Kyrø-Rasmussen, *Hvad skal vi med kirken?* (1967).

62 Elhanan Winchester, *The Gospel Preached by the Apostles* (1788).

kristne om at føre et ”helligt liv og levned”, og det vil sige et liv, der er sat til side med det formål at vidne om gudsrigets forsoning og forligelse for mennesker – et forsonet liv, der ikke er kendetegnet ved denne verdens magtrelationer, ondskab og moralisme, men tro, håb, frihed og kærlighed. At det er lettere sagt end gjort, vidner det utallige antal kirkesamfund om. Kirkelig mangfoldighed er imidlertid langt fra altid et problem. Tværtimod kan mangfoldighed være et vidnesbyrd om forsoning, hvis den håndteres i gensidighed og anerkendelse. Kirkens teologiske mangfoldighed behøver ikke være et problem, men udtrykker forsoningens virkelighed i praksis, når mangfoldighed håndteres i kærlighed.

Prøvestenen for profetisk tale er praksis (Matt 7,15-21). Enhver fortælling om forsoningen må vurderes ud fra, om den sætter gode frugter. Den metaforiske mangfoldighed er ikke en kamp om definitionsmagt, hvor hver metafor i fjendskab negerer de andre, men en overflod, hvor hver ny begrebsdannelse lægger sig ovenpå lag af overlevering, som nok ligger skjult, men som kan bringes til at træde frem igen, hvor kirken besinder sig på den rigdom, der findes i dens tradition. Forsoningen kaster til stadighed en fornyet praksis af sig, den er nærværende og virkelig som overlevering, tradition, hvor kirken bygger videre på det kald til forsoning, som følger af korset.

Det kristne fællesskab skal være ét (Joh 17,23), for at verden skal kende den Kristus, der allerede er hele verdens herre. Når Jesus beder om, at hans disciple må være ét, for at verden skal tro, handler det ikke bare om, at det er mest effektivt at have en ensrettet pr-strategi, men om, at forsoningens troværdighed afhænger af, om den faktisk udmunder i et forsonet fællesskab, hvor splid og skel mellem mennesker er overvundet. Kirkens missionsarbejde må, som P. Olsen formulerede det, have forsoningsdogmet som sit vandmærke, men den må også i praksis indebære forsoning og forligelse mellem mennesker. Kirkens forkyndelse, dens liturgi, salmer, diakoni, dåb og nadver er alt sammen udtryk for den levende virkelighed og tegn på, at Kristus i Helligånden stadig er i gang med at forsone og forlige alting med Gud.

Dåb og nadver er som sådan ikke midler til nåden i instrumental eller kausal forstand, men tegn på nåden. Deltagelse i nadveren er ikke en betingelse for delagtighed i Jesus' stedfortrædende død og opstandelse, men et tegn på Kristi nærvær i Helligånden. Nådens logik er overskud, ikke nulsum. Forsoningen er pleonastisk, fordi den medfører endeløse fraktaler af tegn – tegn, der ikke kan skilles fra deres genstand, men som tværtimod i det konkrete igen og igen gør forsoningens virkelighed nærværende og levende i øjeblikket. At forsoningen er en realitet én gang for alle, bør derfor ikke føre til sakramental ligegyldighed

– selvom kirkens såkaldte sakramenter naturligtvis ikke kan være det eneste sted, hvor forligelsen finder sted. Forligelsen sker først og fremmest på korset og i opstandelsen. Men snarere end tør, rationalistisk anti-sakramentalisme bør det betyde en øget sakramental bevidsthed: Alt, hvad kirken gør til vidne om forsoningen i Kristus, er sakramente.⁶³

Kirkens vidnesbyrd om forsoningen finder principielt sted i nadveren: Hver gang I deler brød og vin, forkynder i Herrens død indtil han kommer, forklarede Paulus (1 Kor 11,26). Nadveren er mere end kirkens private måltid, den er ”liturgi”, offentlig gudstjeneste. Dens formål er at forkynde evangeliet, altså at fortælle om forsoningen i Kristus. Brødet og vinen er Guds Ord i fast og synlig form, som fortæller om det endegyldige offer, som Jesus har gjort med sin død. Det er ikke nadveren, der giver mennesker syndsforladelse, men nadveren fortæller om den syndsforladelse, vi har fået én gang for alle.

Det er sådan det bør forstås, når Jesus i Matthæusevangeliet gør det klart, at bægeret er hans blod, der udgydes til syndernes forladelse. Nadveren er den nye pagt, men i grunden også den evige pagt. Jesus er det lam, der er slagtet siden verdens skabelse (Åb 13,18) og nadveren er for så vidt ”den evige pagts blod” (Heb 13,20). Nadveren er den historiske tilsynekomst af en

63 Det følgende parafraserer Teologisk Forum i Baptistkirken i Danmark, *Perspektiver på den kristne nadver* (2019).

evig forsoning, som henter sin evighedsværdi fra en anticipation af korset.

Jesus befaler sine disciple at fejre nadver for at ”ihukomme” ham. Det er ofte blevet forstået sådan, at nadveren er et symbolsk mindemåltid, men ihukommelse (ἀνάμνησις) er mere end blot at huske noget. Som ”anamnese” betyder ihukommelse af Jesus’ død og opstandelse ikke kun ”at mindes”, men at gentage, formidle, medleve, konkretisere og videregive forsoningen. Nadveren er det fortløbende vidnesbyrd om forsoningens konkrete og nærværende virkelighed i blandt os. Når vi deltager i nadveren, fortælles vores egen livshistorie ind i evangeliets store historie om forsoning og forligelse. Nadveren minder os ikke kun om forsoningen, men delagtiggør os i fortællingen om forsoningens betydning for hele verdenshistorien. Den er derfor ikke kun et appendiks til forsoningen, et tema, som derfor ikke har hjemstavnret i forsoningslæren, men nadveren er forsoningen aktualiseret.

Vi kan vel ikke ligefrem hævde, som katolikkerne gør det, at nadveren på en måde er en gentagelse af Jesus’ offer på korset – som om hans offer ikke var endegyldigt – men vi kan dog sige så meget, at Jesus’ endegyldige offer kun er levende og virkeligt her og nu, når det gentages på ny i nadveren. I nadveren er Jesus konkret til stede i blandt os, som han har lovet at være overalt, hvor vi forsamles i hans navn, og nadveren er derfor også det sted, hvor forsoningen

bliver en håndgribelig realitet for os. Nadveren er forsoningens måltid, som sætter en streg over alle modsætningsforhold og skel i den kristne menighed. Nadveren er et fællesmåltid, som vidner om kirkens grænseoverskridende fællesskab og enhed i kraft af ihukommelsen af forsoningen på korset. Som liturgisk handling omsætter nadveren evangeliet om forsoningen til konkret praksis i kirkens daglige liv.

Nadveren peger samtidig fremad mod ny forsoning og forligelse. Som forsoningens måltid forudgriber nadveren i et øjeblik i tiden altings genoprettelse i Guds rige, hvor Gud skal blive alt i alle. Forsoning og forligelse, det at blive ”født af Gud” i kraft af Jesus’ død og opstandelse, er med andre ord ikke en engangsforestilling, men en uendelig gentagelse af forsoningen i kirkens liturgiske liv – ikke på den måde, at vi som en evig flod og ebbe går fra uretfærdighed til retfærdighed og tilbage igen, men at der oven i korsets retfærdighed lægges nye lag, dannes nye fraktaler, hver gang forsoningen bliver nærværende i konkrete tegn. Kun ved at blive gentaget på ny, i noget ”ikke-identisk” (Pickstock), kan forsoning være forsoning. Den stadige udvikling af metaforer og tegn, der følger deraf, er forsoningens konkretion – det betegnede er ikke abstrakt til stede i tegnet, men bliver tværtimod konkret i tegnet.

Nadveren er forkyndelse, et tegn på forligelse, et tegn, der derfor ikke skal forklares med teorier om

transsubstantiation, realpræsens, symbolik og så videre, men som tværtimod skal forklare os: I nadveren fortæller Helligånden os, at vi er forsonede og forligt i Kristus og derfor også kan forsones og forliges med hinanden. Som tegn peger nadveren ud over sig selv. Forsoningen ender naturligvis ikke i tegnet, men må sætte sig spor i menneskers konkrete relationer i det daglige liv. Det er med andre ord hele forsoningens virkelighed, der er ”sakramental”, om man vil: Det sakramentale kan – ret forstået – ikke reduceres til bestemte ritualer, men kirkens liturgi vidner om, at overalt, hvor Guds rige bryder igennem i selvopofrende kærlighed og Helligåndens fællesskab, er det korset, der udstrækker sin forsonende gerning til vores konkrete virkelighed. Når gudsriget tilgivelse, fred og fællesskab bliver en realitet blandt mennesker, er det forsoningens virkelighed, der bryder igennem. Forsoning betyder: At Guds rige er nær.

Udvalgt litteratur

- Athanasius af Alexandria, *De Incarnatione Verbi Dei* (*De In. Verbi Dei*). Findes på engelsk i *On the Incarnation: Saint Athanasius* (St Vladimirs Seminary Press 2012).
- Gustaf Aulen, *Christus Victor: A Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement* (1931) (Wipf & Stock 2003).
- Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik (KD) IV.1: Die Lehre von der Versöhnung* (1953).
- Gunni Bjørsted, *På vej mod genoprettelse – en tro med håb* (Skriveforlaget 2020).
- Gregory A. Boyd, *The Crucifixion of the Warrior God, vol. 1+2* (Fortress Press 2017).
- Will D. Campbell, *Crashing the Idols: The Vocation of Will D. Campbell* (Wipf & Stock 2010).
- Samuel Cox, *Salvator Mundi: Or, is Christ the Savior of All Men* (1877).
- Basileos af Cæsarea, *Enarratio in prophetam Isaiam* (*En. in pr. Is.*). Findes i Nikolai A. Lipatov, *Commentary on the Prophet Isaiah* (Edition Cicero 2001).
- Hans Denck, ”Bekendelse” i *Anabaptist!* (Forlaget Apophysis 2017).

- Paul Fiddes, *The Creative Suffering of God* (Clarendon Press 1992),
- S.J. Gathercole, "A Law Unto Themselves" i *Journal for the Study of the New Testament* (2002).
- Gregor af Nyssa, *Oratio catechetica magna (Or Cat.)*. Findes i Jørgen Ledet Christiansen, "Den kateketiske tale" i *Gregor af Nyssa* (Anis 2007).
- Gregor af Nyssa, *In illud Tunc et ipse filius (In Illud)*. På engelsk ved Casimir McCambley, "A treatise on First Corinthians 15.28" i *Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983).
- Gregor af Nyssa, *In Canticum canticorum (In Cant.)*. Findes i Richard A. Norris Jr. (tr.), *Homilies on the Song of Songs* (Society of Biblical Literature: Atlanta 2012).
- Gregor af Nazianz, *De filio orat 30 (Or. 30)*. Findes på engelsk i *On God and Christ: The Five Theological Orations and Two Letters to Cledonius* (St. Vladimir's Seminary Press 2002).
- Gregor af Nazianz, *In sancta lumina (Or. 39)*. Findes på engelsk i *Nicene and Post-Nicene Fathers, Vol. II, VII*.
- Niels Hansen, *Hedelærken om Forudbestemmelsen eller Calvinismens hemmelighed afsløret* (1870).
- David Bentley Hart, "Saint Origen" i *First Things* (Okt. 2015).
- David Bentley Hart, "Everything you know about the Gospel of Paul is likely wrong" i *Aeon Magazine* (2018).

- Irenæus af Lyon, *Adversus Haereses (Adv. Haer.)*.
Findes på engelsk i *Ante-Nicene Fathers, Vol. 1*.
- Johannes Krysostomos, *Om Guds ubegribelige væsen (De in. Dei nat.)*. Findes på engelsk i Paul W. harkins, *On the Incomprehensible Nature of God (Fathers of the Church Patristic Series)* (CUA Press 2000).
- Kjell Kyrø-Rasmussen, *Hvad skal vi med kirken?* (Baptisternes Forlag 1967).
- John Milbank, *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture* (Wiley-Blackwell 1997).
- Jürgen Moltmann, *The Crucified God* (SCM Press 1972).
- Ched Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Orbis 1990).
- Otto Møller, *Gjænløsningen eller Jesus' Christi Liv, Død og Opstandelse til Verdens Frelse, forsøgt fremstillet i Sammenhæng* (Schønberg 1884).
- Origenes, *Contra Celsum (Con. Cel.)*. Findes på engelsk i *Ante-Nicene Fathers, Vol. 4*.
- Catherine Pickstock, *Repetition and Identity* (Oxford University Press 2014).
- Regin Prenter, *Skabelse og genløsning* (Gad 1951).
- Ilaria Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis* (Brill 2013).
- James Relly, *Salvation Completed and Secured in Christ* (J. Davis 1753).

- Johannes Aakjær Steenbuch, *Brevet til Diognetus* (Forlaget Apophasis 2015).
- Johannes Aakjær Steenbuch, *Guds rige er anarki: evangeliet mellem magt og afmagt – a/politisk teologi* (Fønix 2019).
- Theofilus af Antiokia, *Ad Autolyicum (Ad Aut.)*. Findes på engelsk i *Ante-Nicene Fathers, Vol. 3*.
- Teologisk Forum i Baptistkirken i Danmark, *Perspektiver på den kristne nadver* (Forlaget Apophasis 2019).
- Thomas Forsyth Torrance, *The Mediation of Christ* (Helmets & Howard 1992).
- N.T. Wright, *The Day the Revolution Began: Reconsidering the Meaning of Jesus's Crucifixion* (HarperOne 2016).
- J. Denny Weaver, *The Non-Violent Atonement* (Wm. B. Eerdmans Publishing Co 2013).
- Simone Weil, *Den store forventning* (J. Frimodts forlag 1958).
- Elhanan Winchester, *The Gospel Preached by the Apostles* (1788).
- Johannes Værge, *Guddommelig uorden* (Eksistensen 2016).

