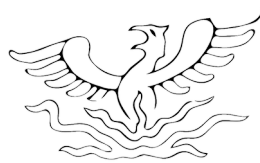


TIDSSKRIFTET FØNIX

*Markion – vranglæreren der ikke fik ret, men ikke desto  
mindre havde en pointe*

MOGENS MÜLLER  
Professor emer., dr.theol.

FØNIX ÅRG. 2024, s. 23–36



Dette værk er licenseret under en Creative Commons-licens  
CC BY-NC-ND 2.5 DK

[www.foenix1976.dk](http://www.foenix1976.dk)

ISSN 2446-175X

## Markion – vranglæreren der ikke fik ret, men ikke desto mindre havde en pointe

En af de få såkaldte vranglærere fra de første århundreder, der bliver ved med at påkalde sig også positiv opmærksomhed, er Markion. Markion stammede fra byen Sinope i provinsen Pontus ved Sortehavets kyst, blev født omkring 85 og døde omkring 160. Ifølge kilderne var hans far biskop i området, og da Pontus ligger i umiddelbar nærhed af landskabet Galatien – ikke at forveksle med den langt mere omfattende provins med dette navn, som romerne oprettede i 25 f.Kr. – kan det være med til at forklare den påvirkning fra Paulus, der blev bærende i Markions teologi.<sup>1</sup> Selvfølgelig er det kun et gæt, at fx Paulus' Galaterbrev har befundet sig i biskoppens bibliotek, men netop dette brev med dets modstilling af Paulus over for Jerusalem-apostlene med Peter i spidsen blev helt centralt i Markions forståelse af menighedens tidligste historie. For Markion var der kun én apostel.

Markion udmærker sig desuden i kredsen af vranglærere ved, at hans modstandere i deres polemik imod ham undlod at trække det moralske kort.<sup>2</sup> Påfaldende er i hvert fald hans erklærede modstander Tertullians forundring over, at Markion ikke bruger sin falske Kristus-tro som alibi for skørlevned. Mellemsgregningen er i denne forbindelse, at Tertullian arbejder med det aksiom, som han formulerer i et andet skrift (*Indsigelse mod alle kætterier*), at det er muligt ud fra menneskers "Vandels Art at danne sig en mening om deres Tros Væsen" (41,1), hvorfor han også tager det for givet, at "selve den kætterske Vandel, der, uden Alvor, uden Hjemmel, uden Leveregler, er saa letfærdig, saa verdslig, saa ubunden, at den passer godt

---

1 I forlængelse af antagelsen af, at Markions "Bibel" og *Antiteser* stammer fra omkring 120-125 e.Kr., og at tilblivelsen af Lukasskrifterne kan henlægges til 130'erne eller 140'erne, er det oplagt at se mange træk i dobbeltværket som rettet imod Markions teologi. Se hertil Joseph B. Tyson, *Marcion and Luke-Acts. A Defining Struggle*, Columbia: University of South Carolina Press 2006.

2 Et rygte om, at hans far biskoppen skulle have ekskluderet ham af den hjemlige menighed, fordi han havde forført en jomfru, skyldes øjensynlig misforståelsen af en allegori: Den var menigheden som jomfru (jf. 2 Kor 11,2), Markion havde forført ved sin forkerte teologi.

til deres Tro!” (43,2)<sup>3</sup> For Tertullian er gudsfrygt nok så meget en almindelig frygt som ærefrygt, og forvisningen om en dom efter gerninger, dvs. straf, bliver en væsentlig tros motivation (i modsætning til 1 Joh 4,17-18).

Markion blev den tidligste fortolker af Paulus’ teologi, som kom til at sætte sig historiske spor. Han er øjensynlig den første, der ikke blot citerer fra eller henviser til Paulus’ breve, men som læser og fortolker dem intratekstuel som udtryk for en sammenhængende teologi.<sup>4</sup> Men som Adolf von Harnack (1851-1930) i forlængelse af en konstatering af Paulus’ for eftertiden uklare opgør med den jødiske lov skrev i sin store dogmehistorie fra 1885: ”Kun én hedningekristen har forstået Paulus – Markion – og han har groft misforstået ham.”<sup>5</sup> Denne dobbelthed i synet på Markion var dog ikke mulig i oldkirken, hvor man almindeligvis tænkte i et enten-eller, da selvfølgelig alene den helt igennem rettroende kunne håbe på frelse.

Først en sen eftertid kunne se på Markion med mildere øjne og samtidig nedtone kætterstempelen. Således kunne for eksempel Friedrich Schleiermacher (1768-1834) i forbindelse med en drøftelse af kanondannelsen tale om ”den kanon, som den egentlig uden grund som kætter udråbte Markion i Pontus [skabte]. Han var blot en streng modstander af judaiserende kristne og hævdede, at der i Det Gamle Testamente hersker en helt anden ide om Gud end i Det Nye.”<sup>6</sup>

Med oplysningstiden kom det desuden hurtigt til en afvisning af de forskellige fortolkningsstrategier, som kirkens teologer havde gjort brug af i deres forsøg på at fastholde et kristent indhold i jødedommens hellige bøger. Allerede Justin havde ellers i et skrift fra midten af 100-tallet over for en fiktiv jødisk samtalepartner, Tryfon, erklæret at argumentere ud fra, hvad der ”indgår i jeres skrifter, eller rettere, ikke i jeres skrifter, men i

3 Oversættelsen af citaterne stammer fra *Indsigelser mod alle Kætterier. Tertullians og Latinerkirkens mærkeligste Skrift om Troens Ord*, oversat af F.L. Grundtvig. København: Karl Schönbergs Forlag 1900. Det er ikke tilfældigt, at Tertullian her gerne taler om *disciplina* og åbenbart ikke vil erkende, at vranglære ikke automatisk fører til umoral. Henvisningerne til Tertullian har jeg fra Judith Lieu, ”As much my apostle as Christ is mine’: The dispute over Paul between Tertullian and Marcion”, *Early Christianity* 1 (2010), s. 41-59 (51).

4 Se Judith Lieu, ”As much my apostle as Christ is mine”, s. 43-44. Til en bestemmelse af omfang og rækkefølge af Markions samling af Paulus-breve tilføjer Lieu således følgende bemærkning: ”Perhaps of greater significance is that he read it as a corpus (”the Apostolikon”), intra-textually, and also alongside his Gospel, a form of canonical Luke ... In practice, therefore, it was Marcion who led the way in a sustained close reading of the Pauline text and in the intra-textual interpretation of it, although how this was expressed and promulgated remains uncertain.”

5 Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, 4. udg., Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1909, s. 100.

6 Friedrich Schleiermacher, *Einleitung in das neue Testament*, udg. G. Wolde, Berlin: Reimer 1845, s. 64.

vores; vi tror nemlig på dem, mens I læser dem uden at forstå meningen (voŭv) med dem” (*Dialog med jøden Tryfon* 29,2).<sup>7</sup> Og frem til oplysnings-tiden havde kirkens teologer holdt fast ved denne grundholdning og udfol-det sin forståelse af Det Gamle Testamente som en fuldgod kristen bog ved hjælp af først og fremmest allegoriske og typologiske (figurale) tolknings-modeller.<sup>8</sup> Nogle af disse modeller var i øvrigt foregrebet i den antikke jødedom, hvor ikke mindst Filon fra Alexandria står som den store allego-riske fortolker. Men i kristen teologi blev det hurtigt til, at en bogstavelig og ligetil forståelse af jødedommens hellige bøger var hæretisk. For disse bøger handlede om Kristus, som derfor også var nøglen til den sande for-ståelse.

En, der havde et skarpt blik for denne kristne ”bibelimperalisme”, var Friedrich Nietzsche (1844-1900). I sit aforismeskrift *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile* fra 1881 skriver Nietzsche således i forlæn-gelse af en betragtning over, hvad han kun kan forstå som en uvederhæftig bibelbrug hos sin samtids præster, noget kun den undervurderer, ”der aldrig eller altid går i kirke”:

Men i sidste ende: hvad kan man forvente andet af følgerne af en religion, der i de århundreder, da den blev grundlagt, opførte denne uhørte filologiske farce om Det Gamle Testamente: jeg mener forsøget på at trække Det Gamle Testamente væk under benene på jøderne med påstanden om at det slet ikke indeholder andet end kristen lære og tilhører de kristne som Israels *sande* folk; hvorimod jøderne blot havde tiltaget sig det uretmæssigt. Og derefter hengav man sig rasende til udlægninger og forfalskninger, så at det umuligt kan have været forbundet med nogen god samvittighed: hvor meget de jødiske lærde end protesterede – overalt skulle der i Det Gamle Testamente være tale om Kristus og kun Kristus, overalt navnlig om hans kors, og hvor som helst der blot nævnes et træstykke, en kæp, en stige, en gren, et træ, en vidje eller en stav, så betyder det en profeti om trækorset: selv når enhjørningen eller bronzeslangen stilles op, selv når Moses breder armene ud til bøn, ja, selv de spid, påskelammet steges på – alt sammen spiller det blot på korset, er ligesom forspil til

7 Anført efter *Justins Dialog med jøden Tryfon*, udg. Jørgen Ledet Christiansen, Niels Hyl-dahl og Mogens Müller, København: Forlaget Anis 2012. For en overskuelig gennemgang af en række eksegetiske positioner i den tidligste kirkes forsøg på at fastholde jødedom-mens hellige bøger i en kristen tolkning, se fx Gerd Lüdemann, *Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums*, Stuttgart: Radius-Verlag 1995, s. 154-165, og min egen *Det Gamle Testamente som kristen bog*, København: Forlaget Anis 1997.

8 Se hertil Mogens Müller, *Kritikken af Bibelen. Træk af en dramatisk og altid ny historie*, København: Forlaget Vandkunsten 2021, især s. 49-54.

det! Har nogen, der påstod dette, nogensinde *troet* på det?  
 Tænk blot på, at kirken ikke veg tilbage for at berige  
 Septuagintas tekst (f.eks. i Salme 96,10) for herefter at udnytte  
 det indsmuglede sted i den kristne profetis tjeneste. Man var  
 nemlig i *kamp* og tænkte på sine modstandere og ikke på at  
 være redelig.<sup>9</sup>

Selv om Nietzsche i sin aforisme ikke medtænker Markion, har denne rigtig nok fjendtlige, men bestemt ikke misvisende beskrivelse af store dele af oldkirkens reception af jødedommens hellige bøger en stadig aktualitet. For medmindre man vil læse hele den kristne Bibel som ét, sammenhængende værk, hvor Det Gamle Testamente restløst forstås i lyset af Det Nye Testamente, hænger de to dele ikke teologisk sammen. Således vil en bogstavelig forståelse af jødedommens hellige bøger altid spille dem tilbage i hænderne på deres ophav. I bedste fald kan disse jødiske skrifter så kun læses som vidnesbyrd om den gudsopfattelse, som evangeliet ville reformere eller ligefrem gøre op med.

For Kristus-troende jøder var disse skrifter som Guds tale naturligvis noget, som man teologisk måtte retfærdiggøre sig over for, hvad vi netop også ser i Det Nye Testaments forskellige tolkningsstrategier. Men fastholdelsen af det, der unægtelig var kirkens første Bibel, tidligt ganske vist i den gamle græske oversættelse Septuagintas skikkelse, kunne for en ikke-jødisk Kristus-troende hurtigt vise sig problematisk ved at være en mulig indfaldsport for jødedom. Så det spørgsmål, som Markion besvarede med et fravalg, måtte under alle omstændigheder før eller siden rejse sig.

Hans Lietzmann (1875-1942) udtrykker det i sin kirkehistorie fra 1932 således:

Den bogstavelige forståelse af Det Gamle Testamente bliver afvist og brændemærket som jødisk vildfarelse. Men hvis der nu kom en lærer, der ikke lod sig blænde af den omskiftelige glans ved denne åndfulde lærdom og trods alle beskyldninger for judaisme klart og nøgternt så Det Gamle Testamente i øjnene, så måtte der indtræde en katastrofe. Så gled bogen ud

---

<sup>9</sup> Sidste halvdel af aforisme 84, der bærer overskriften "Kristendommens filologi". Anført efter Friedrich Nietzsche, *Morgenrøde. Tanker om de moralske fordomme*, ovs. Niels Henningsen, Frederiksberg: Forlaget Sisyfos 2016, s. 95-96. Eksemplet fra Septuaginta er tilføje- lsen af præpositionsleddet "fra træet (ἀπό τοῦ ξύλου)" til proklamationen: "Råb det ud blandt folkene: Herren er konge [fra træet]!" I Septuaginta, der har en anden tælling, er det Salme 95,10. Læsemåden optræder første gang hos Justin, *Første Apologi* 41; *Dialog med jøden Tryfon* 73,1 (i 74,1 citeres stedet dog uden præpositionsleddet). Det optræder en sjældent gang i senere håndskrifter til Septuaginta, men er aldrig trængt ind i bibelover- sættelserne. Tilføje lsen er rigtig nok suspekt.

af kristenhedens hænder og tilbage til jøderne. Og hvis denne lærer ovenikøbet hos Paulus havde læst og begrebet læren om afskaffelsen af Loven gennem Kristus, så kunne han i den have set anvist en løsning på det gammeltestamentlige spørgsmål og måtte komme til en forståelse af kristendommen, der førte langt væk fra de hidtidige teologers baner. Denne mulighed er i Markion blevet virkelighed.<sup>10</sup>

### Markions paulinisme

Under alle omstændigheder er Markion den tidligste kendte kristne teolog, der drager den konsekvens af sin Paulus-forståelse, at han løsgør evangeliet om Jesus fra jødedommen og dens hellige bøger. Evangeliet og Loven har intet med hinanden at gøre. Dermed accentuerer Markion det radikalt nye, der med Jesus ”kom ned til Kapernaum” og dermed til verden, hvilket ifølge den indledende sætning i hans Evangelium skete ”i det femtende år af kejser Tiberius’ regering”. Således skal der også i en indledning til hans *Antiteser* have optrådt en nærmest hymnisk formet bekendelse til evangeliet som utænkeligt forud for og absolut usammenligneligt med noget som helst andet efter dets komme, rimeligvis med allusioner til Rom 11,33; 1 Kor 1,18-23; 2,9 og Luk 5,26.<sup>11</sup> Ifølge Epifanius (*Panarion* 42,2) skete bruddet med menigheden i Rom netop på grund af Markions forståelse af advarslen sidstnævnte sted mod at fylde ny vin på gamle lædersække som omhandlende uforeneligheden af evangeliet med jødedommen.

Således er en moderne opfattelse af såvel Jesus’ som Paulus’ projekt som en fuldkommengørelse af jødedommen umulig at forene med Markions syn på dette spørgsmål. For ham er enhver kontinuitet netop på forhånd udelukket. Da han på den anden side fastholdt sandheden af åbenbaringen i jødedommens hellige bøger, var det helt konsekvent, at denne åbenbaring stammede fra en anden guddom end Jesu Kristi far, nemlig den demiurg, der stod bag skabelsen af himlen og jorden og alt, hvad dertil hører. På dette punkt har Harnack helt ret i, at Markion groft misforstod

10 Hans Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche I. Die Anfänge*, 4. udg. Berlin: Walter de Gruyter, 1961, s. 265.

11 Se drøftelsen med tidligere forskning i den mulige rekonstruktion af ordlyden hos Judith M. Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic. God and Scripture in the Second Century*, Cambridge: Cambridge University Press 2015, s. 271-272.

den Paulus, for hvem skabelse og *genløsning* hang uløseligt sammen. Mennesket var som skabt henvist til den skaber, der netop havde sendt sin søn for at genoprette det brudte forhold.

Den tanke ligger nær, at det netop – som Schleiermacher skrev – var Markions oplevelse af den rejudaisering, som vi har et udtalt eksempel på i den genskrivning af Markusevangeliet, der finder sted i Matthæusevangeliet, der var med til at fremkalde hans reaktion. Markion tolkede således denne rejudaisering i lyset af sin læsning af Galaterbrevet som et forsøg på at komme med et ”andet evangelium, som slet ikke er et evangelium; det er bare nogle, som forvirrer jer og søger at forvrænge Kristi evangelium” (Gal 1,6-7). Det fik Markion til at postulere en uforenelighed af jødedom og evangelium, der førte til, at den paulinske spænding mellem lov og evangelium blev forvandlet til et absolut modsætningsforhold. Og det var dette modsætningsforhold, Markion ud fra sin grundlæggende dualistiske tænkning måtte tilskrive, at åbenbaringen i jødedommens hellige bøger simpelt hen kom fra en anden guddom end det evangelium, der først nåede menneskeheden ved Jesu komme fra himlen.

Hans Freiherr von Campenhausen (1903-1989) beskriver i *Die Entstehung der christlichen Bibel* fra 1968, hvordan Markion går ud fra en uoverstigelig modsætning mellem evangeliet og alt, hvad der hedder ”Loven” og retfærdighed i henhold til Loven, hvad der for ham også indebærer prisgivelsen af alt jordisk gods og begær, som kan binde mennesket til verden. For så vidt også Markion ser evangeliets væsen som frelse af det fortabte, er hans teologi ”urkristelig i Jesu forstand”, og når han forstår troen som frihed fra Moseloven, slutter han sig umiddelbart til Paulus. Men den spænding mellem lov og tro, som behersker Paulus’ teologi, bliver altså hos Markion til en modsigelse, og frelsen af det, der er fortabt i verden, kommer til at inkludere et had mod skabelsen, mod alle de guddomme, der manifesterer sig i naturen (Markions læsning af Gal 4,8) og mod selve den grusomt-retfærdige skaber af denne verden. Denne verdens gud er helt og holdent den gamle pagts og den jødiske ”Skrifts” gud.<sup>12</sup>

Denne modsætning hverken kan eller vil Markion – til forskel fra flertallet af sin samtids teologer – overvinde gennem en mere eller mindre kunstfærdig tolkning af jødedommens hellige bøger, hvad der fører til, at han i stedet så at sige læser dem i værste mening.<sup>13</sup> Netop fordi Markion

12 Hans Freiherr von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1968, s. 173-195, hvor det bl.a. s. 179 hedder: „Markion følte sig hverken som religionsstifter eller som profet, men som reformator.“

13 Jf. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, s. 177: „Havde man indtil da idealiseret og spiritualiseret Det Gamle Testamente for at bibringe det en betydning,

således tilkender jødernes hellige Skrift en relativ betydning ved faktisk at være guddommelig åbenbaring, kommer han også i et stærkt modsætningsforhold til dette folk, som hans Jesus da heller ikke stammer fra (således mangler Markions udgave af Gal 4,4 udsagnene ”født af en kvinde, født under loven”).

## Markions Bibel

Denne afvisning af, at jødedommens hellige bøger overhovedet skulle indeholde noget af betydning endsige værdi for Kristus-troende, medførte, at Markion måtte skabe et alternativ til den første Bibel. Det gjorde han altså ved i stedet at skabe sin egen ”bibel”. Den kom til at bestå af et evangelium og en samling af Paulus’ breve, ti i alt, alle rensede for ”jødiske” tilføjelser. Der er gode grunde til at mene, at Markion var på banen med denne teologi og sin ”bibel” allerede omkring 120 e.Kr. I hvert fald kan Justin i sin *Apologi I* fra begyndelsen af 150’erne skrive, at ”Markion i ethvert folk ved dæmonernes hjælp har fået mange til at sige gudsbespottelser og til at nægte skaberen af verden, Gud.”<sup>14</sup> Selv om det vel er en overdrivelse, er det dog et vidnesbyrd om, at det må have fundet sted over en længere årrække.<sup>15</sup> Hvor flertalskirken vel et halvt århundrede senere med Irenæus skabte en kristen Bibel ved at føje en samling kristne skrifter til jødedommens hellige bøger,<sup>16</sup> dér dannede Markion et ”nyt testamente”, der med sine to dele skulle stå alene.

Markion blev således foregangsmand ved at forme et ”nyt testamente”, som han altså tilmed gjorde til sin hele Bibel. Hermed kom han desuden til at foranledige den øvrige kirke til at forbinde den gamle pagts bøger med en samling skrifter, der udsprang af den nye pagt. Som von Campenhausen skriver om den kristne kanondannelse: ”Ad alle veje når man til det samme

---

der var på højde med de herskende anskuelser, så blev det nu konkretiseret og karikeret og ikke mindre uhistorisk over alt bragt ned på det underste trin, således at det helt og holdent blev gjort kendeligt som et dokument, der stammede fra den småligt-despotiske, grusomt straffende skaberguds groft dennesidige ordning.“

14 Citeret efter Justin, *Apologier*, ovs. Henrik Pontoppidan Thyssen, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 1996.

15 Jf. note 1 og henvisningen dér til Joseph B. Tyson, *Marcion and Luke-Acts*, der s. 31 mener at kunne konkludere, ”at Markions synspunkter var kendte, i det mindste delvis og nogle steder, så tidligt som 115-120 e.Kr.”

16 Jf. hertil Mogens Müller, ”Irenæus, Det Nye Testamente og Grundtvigs mageløse opdagelse”, *Tidsskriftet Fønix* årg. 2020, 2020, s. 187-202.



resultat: Ideen om og virkeliggørelsen af en kristen Bibel er skabt af Markion, og kirken, som forkastede hans værk, er i dette ikke gået i forvejen for ham, men har – for en formel betragtning – fulgt hans forbillede.”<sup>17</sup>

### Havde vranglæreren Markion en blivende pointe?

For Markion blev prisen for at fastholde Jesus som forkynderen af en helt igennem kærlig Gud dels et farvel til jødedommens hellige bøger, dels – og i sammenhæng dermed – en hævde af jødedommens gud som en anden end den højeste guddom, dels, endelig, en doketisk kristologi, da hans Jesus ikke kunne have del i den skabte verden. Men betyder det, at hans tolkning af evangeliet nødvendigvis helt og holdent står og falder med hans ”vranglære? Eller muliggjorde netop denne vranglære nogle teologiske indsigter, som det er ønskeligt at fastholde, selv om det må ske på andre præmisser? Nogle nyere teologers høje værdsættelse af punkter af Markions teologi indbyder til at genoverveje spørgsmålet.

Således har Anders Nygren (1890-1978) i andet bind af sit store motivhistoriske værk, *Den kristna kärlekstanken genom tiderne. Eros og agape* fra 1936, et relativt udførligt kapitel om Markion.<sup>18</sup> Efter at have vist, hvordan agapemotivet havde spillet en tilbagetrædende rolle i efterapostolsk tid og hos gnostikerne helt og holdent var blevet trængt til side og kvalt af erosmotivet, ser billedet ganske vist lidt mere positivt ud hos apologeterne. Hos dem var agapemotivet dog i den grad indordnet under en nomistisk helhedsanskuelse, der hindrede det i for alvor at gøre sig gældende. ”Imidlertid fandtes der på denne tid også en anskuelse (åskådning), hvor agapemotivet brød kraftfuldt igennem og blev til det helt centrale i tolkningen af kristendommen. Og det ejendommelige er, at dette gennembrud skete netop hos den mand, som i den tidlige kirke blev betragtet som kætteren frem for alle, Markion.”<sup>19</sup>

Men ifølge Anders Nygren indebærer Markions hævde af det absolut nye ved Kristus-troen, at dens Gud i sin kærlighed her har forbarmet sig over noget, som ikke han selv, men en anden har skabt. Al årsag til denne kærlighed ligger derfor hos denne Gud selv. Markion ser heri den afgørende forskel mellem eroskærligheden og agapekærligheden, som ikke kender til noget begær, fordi hans højeste Gud er ”umotiverat god, ’ultro

<sup>17</sup> *Die Entstehung der christlichen Bibel*, s. 174.

<sup>18</sup> Se Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderne. Eros og agape*, bd. 2, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1936, s. 107-125.

<sup>19</sup> *Den kristna kärlekstanken*, bd. 2, s. 107.

bonus'.<sup>20</sup> Denne Gud elsker altså også sine fjender, og kom Kristus fra skaberguden, ville han også kun give udtryk for sin kærlighed til sit eget. Markions forståelse er her bestemt af hans afvisning af nomosmotivet, hvad der får ham til at benægte enhver kontinuitet med historien forud for Kristi komme. Men Markions tolkning er også udtryk for en reaktion mod det erosmotiv, som er bærende i gnosticisismen, hvor frelsen knytter til ved et guddommeligt "lysglimt" i det menneske, der er bestemt til forløsning, fordi det i sidste instans er af Guds slægt. Gnosticisismens højeste guddom er her nok ukendt, da han ikke står i nogen umiddelbar forbindelse med denne verden, men han er ikke som Markions højeste Gud en fuldstændig fremmed.

Ifølge Nygren er Markions forkyndelse af kærligheden dog behæftet med så alvorlige begrænsninger, at det sætter spørgsmålstegn ved, om der overhovedet er tale om agape. Disse begrænsninger kommer ifølge Nygren til syne i forholdet til tre hoveddogmer i efterapostolsk kristendom: 1) troen på Gud som himlens og jordens skaber, 2) troen på inkarnationen og 3) troen på kødets opstandelse. På det første punkt er Markion nemlig i god overensstemmelse med gnosticisismens hellenistisk bestemte dualisme mellem det åndelige og det materielle og den dermed forbundne opfattelse af synden. "Markions kategori er 'den fremmede', Det Nye Testaments kategori er 'synderen'."<sup>21</sup> Så når Markion hævder, at mennesket er helt fremmed i den højeste Guds øjne, hvorfor denne Gud heller ikke på nogen måde er forpligtet over for mennesket, medfører det, at mennesket heller ikke på nogen måde er forpligtet over for denne Gud. Det er ikke det menneske, der i ulydighed har vendt sig væk fra Gud, som den højeste Gud kommer i møde. Ifølge Markion skal Guds kærlighed da også først og fremmest overvinde menneskets mangel på værd og slægtskab med den højeste Gud. Som Nygren skriver:

Det, som i urkristendommen skiller mennesket fra Gud, er dets *skyld*, mens det for Markion først og fremmest er dets *elendighed*. Men derfor når Markion aldrig frem til den sidste konsekvens af den urkristne anskuelse af agape, ifølge hvilken den guddommelige kærlighed ikke blot er medlidenhed med den menneskelige elendighed, men også og først og fremmest en vilje til fællesskab, der overvinder al synd og krænkelse.<sup>22</sup>

På denne måde forfladiges agapetanken til almindelig altruisme.

---

<sup>20</sup> *Den kristna kärlekstanken*, bd. 2, s. 109; Tertullian, *Mod Markion IV* 36,2.

<sup>21</sup> *Den kristna kärlekstanken*, bd. 2, s. 117

<sup>22</sup> Sst.

Desuden er det også en hellenistisk grundholdning, der kommer til syne, når Markion må afvise inkarnationstanken. For ifølge hellenistisk tankegang ville en inkarnation af guddommen være uværdig, hvorfor menneskevordelsen her kun er tænkelig under doketismens fortegn. Nygren henviser i denne sammenhæng især til 1 Joh 4,1-3, idet han overhovedet finder det påfaldende, i hvilken grad agapetanken og inkarnationstanken er smeltet sammen i 1. Johannesbrev. For Markion var det imidlertid utænkeligt, at den højeste Guds søn på denne måde skulle underkaste sig skaber gudens herredømme. Denne forståelse får naturligvis endelig også Markion til helt at afvise tanken om kødets opstandelse. Det er dog ifølge hans opfattelse heller ikke som i gnosticismen sådan, at kun den legemlige del af mennesket skal forgå, idet dets ånd frelses. Det hedder:

Hos Markion er situationen en anden: Frelsen hører ikke naturligt sammen med nogen del af menneskets væsen, men er en udefra kommende paradoksal kærlighedsgerning fra den højeste Guds side; sjælen har ikke noget fortrin frem for legemet, for de er begge dele demiurgens værk, begge lige uduelige og elendige.<sup>23</sup>

Således må Tertullian da også spørge: ”Hvorfor denne halvering af frelsen, hvis der ikke var en mangel ved det gode? Hvad ville have været i større overensstemmelse med den fuldkomne godhed end at føre det hele menneske frem til frelsen, i ét og alt dømt af skaberen, i ét og alt genoprettet af den bedste Gud?” (*Mod Markion* I 24,3-4).

Så når Nygren skal vurdere Markions betydning for den kristne kærlighedstanke, bliver hans bedømmelse dobbelt. ”Markion har mere end nogen anden af det andet århundredes teologer forstået at anbringe kærligheden som kristendommens midtpunkt.”<sup>24</sup> Dermed fik han effektivt sat skel mellem lov og evangelium.<sup>25</sup> ”I denne henseende røber han et langt skarpere blik end hele sin samtid. Han har klart set, at det kristne fællesskab med Gud inderst inde ikke er et retssamfund, men et kærlighedssamfund.”<sup>26</sup>

Men ved at fjerne loven helt fra ligningen forvandler Markion agape fra en aktuel omvurdering til en ny værdisættelse, hvad der grundlæggende betyder en ophævelse af agape. For den guddommelige agape åbenbarer sig i sit paradoksale dyb først på baggrund af synden, dvs. som virkelig

<sup>23</sup> *Den kristna kärlekstanken*, bd. 2, s. 121-122.

<sup>24</sup> *Den kristna kärlekstanken*, bd. 2, s. 23.

<sup>25</sup> Jf. Tertullian, *Mod Markion* I 19,4: ”adskillelsen mellem loven og evangeliet er Markions særlige og vigtigste gerning (*separatio legis et euangelii proprium et principale opus est Marcionis*).”

<sup>26</sup> *Den kristna kärlekstanken*, bd. 2, s. 123.

agape. Kirkens teologer så her klart risikoen ved Markions opfattelse, men man havde ikke blik for dens dybereliggende grund, hvorfor polemikken delvis kom til at rette sig mod selve agapetanken. Gud er både den gode og den retfærdige:

Samfundet med Gud skal ikke alene bestemmes gennem agape, men *også* gennem nomos. For at sætte sagen på spidsen kunne man sige, at historien om den strid, som udspandt sig omkring Markion, i en vis forstand er historien om, hvordan selve det kristne grundmotiv blev et kætteri.<sup>27</sup>

Så agapetanken bliver i stedet forbundet med tankegangene omkring skabelse, inkarnation og kødets opstandelse. ”Den umiddelbare følge af kampen omkring Markion blev uden tvivl en styrkelse af nomosmotivets stilling. Angrebet på Det Gamle Testamente betød en yderligere mulighed for det inden for kirken.”<sup>28</sup>

Karl Barth (1886-1968) sammenstiller et sted i sin behandling af skabelsen i *Kirchliche Dogmatik* Markion og Arthur Schopenhauer (1788-1860) netop med hensyn til begges bestridelse af, at Guds skabelseshandling er en velgerning. Derved skiller de, rigtig nok hver på deres måde, skabelsen fra Guds pagt og kommer, igen hver ad sin vej, til at forenes i den onde modsigelse, at skabelsen er en misgerning. Men ifølge Barth misforstår Markion hermed pagtens virkelighed:

At hans abstraktion imidlertid går i denne retning, det er, hvad der synes at tale for det kristelige ved hans lære. Gud er for ham den kærlighed, der er kommet til syne i Kristus, helt og aldeles, intet andet end det. Der findes få kristne teologer, der så konsekvent henviser troen på Guds åbenbaring og gerning til Kristus, så alvorligt vil forbinde den med ham alene, som denne hæretiker har gjort det. Således har Harnack, åbenlyst beklagende, ment at måtte tale om Markions ’panchristisme’.<sup>29</sup>

Dog er det ifølge Barth ikke alt, der skinner, der er guld. For den pris, Markion betaler, er, at hans kristologi er doketisk. Og den pris er selvfølgelig for høj, fordi det doketiske bryder sammenhængen med menneskelivets virkelighed.

---

<sup>27</sup> *Den kristna kärlekstanken*, bd. 2, s. 125.

<sup>28</sup> *Den kristna kärlekstanken*, bd. 2, s. 125.

<sup>29</sup> Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III,1: *Die Lehre von der Schöpfung*, 1. del, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1945, s. 386. Hvor hos Harnack begrebet „Panchristismus“ optræder, oplyses ikke.

Hvorledes kirkens teologer allerede tidligt kunne komme til at hælde barnet ud med badevandet, giver Euseb et vel ufrivilligt eksempel på i *Kirkehistorien* V 13,5-6. Det sker i et referat af kristendomsforståelsen hos en senere discipel af Markion ved navn Apelles. Det stammer fra en ellers ukendt Rhodon, som ifølge eget udsagn var en discipel af Tatian i Rom, hvormed vi vel befinder os engang i begyndelsen af 200-tallet. Efter en kort beskrivelse af forskellige falske opfattelser blandt Markions disciple gengives følgende fra Rhodons samtale med Apelles:<sup>30</sup>

Den gamle mand Apelles traf sammen med mig og kom med mange falske påstande, men blev gendrevet. Derfor sagde han, at man overhovedet ikke burde undersøge læren, men enhver skulle holde fast ved det, som han troede på. Han påstod nemlig, at de, der satte deres håb til den korsfæstede, ville blive frelst, hvis man blot kunne se, at de gjorde gode gerninger. Men det mest uklare for ham er, som vi tidligere har sagt, hans lære om Gud [spørgsmålet om, hvor mange grundprincipper der er, har været behandlet indledningsvis]. Han sagde nemlig, at der kun er ét grundprincip, sådan som også vor lære siger det.

Efter at Rhodon derpå har givet en fremstilling af hele hans lære, tilføjer han dette:

Da jeg sagde til ham: 'hvorfra har du dit bevis på dette, eller hvordan kan du sige, at der kun er ét grundprincip? Sig mig det!', svarede han, at profetierne gendrev sig selv, fordi de overhovedet ikke havde sagt noget sandt. De stemmer nemlig ikke overens og er løgnagtige og i modstrid med hinanden. Han sagde, at han ikke vidste, hvorfor der kun var ét grundprincip, men at han blot hældede til at mene, at det var sådan. Da jeg dernæst besvor ham om at tale sandhed, svor han på, at han talte sandhed, når han sagde, at han ikke vidste, hvordan der kun er én ufødt Gud, men at han troede det. Jeg lo ad ham og bebrejdede ham, fordi han kaldte sig lærer, men ikke forstod at underbygge det, som han lærte.

---

30 Citeret efter Euseb, *Kirkehistorien & Om dem, der led martyrdøden i Palæstina*, ovs. Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen, København: Forlaget Anis 2011.

Apelles' bekendelse til en frelse, der bestod i blot at sætte sit håb til den korsfæstede på en sådan måde, at det var synligt i form af gode gerninger (jf. Gal 5,6), er ikke helt uden for skiven. Og Rhodons tale om beviser i denne forbindelse, rejser spørgsmålet, om Apelles her virkelig blev gendrevet.<sup>31</sup>

### Markions blivende pointe

Svagheden i Tertullians gendrivelse af Markion er, at hans billede af Gud bliver ambivalent og tvetydigt. Hvor alvorligt et problem Markions teologi i det hele taget var for kirkens teologer i 200- og 300-tallet, fremgår ikke mindst af, at Tertullian skrev hele fem bøger for at imødegå ham og derunder ligefrem argumenterede mod den for længst døde som en samtidig. *Mod Markion* er uden sammenligning denne latinske teologs mest omfangsrige skrift. Det er tilmed blevet beskrevet som det tidligste systematiske engagement i skikkelse af skrifteksegese.<sup>32</sup> Tertullians svar på Markions hævde af, at den højeste guddom udelukkende var god, var, at der med til denne godhed også hørte retfærdighed. Og for at retfærdigheden kunne ske fyldest, måtte han også være dommer og kunne idømme straf.<sup>33</sup> Dette svar er siden blevet varieret i det uendelige.

Et dugfrisk eksempel findes i Jakob Wolfs kommentar til David Bugges nye bog, *Nådestødet og andre essays* (2023), under overskriften "Mislykket kritik af skabelsesteologien" her i *Fønix*. Jakob Wolf skriver således, at rigtigt nok er "kristendommens forkyndelse af en radikal nåde entydig. Det får skabelsesteologien til at hænge sammen ved at sige, at Gud skjuler sig i skabelsen og åbenbarer sig i evangeliet om den radikale nåde."<sup>34</sup> Men bliver

31 Se også den positive bedømmelse i Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, bd. 1, s. 279-281. Desuden Lüdemann, *Ketzer*, s. 173-174.

32 Jf. Judith Lieu's bestemmelse i "As much my apostle as Christ is mine", s. 43-44, note 4. Her skriver Lieu imidlertid også, at mens tidligere forfattere nok kan røbe viden om mere end ét Paulus-brev, er der i tiden forud for Irenæus kun svage spor af en sammenhængende argumentation med inddragelse af flere breve. Og når Eric Osborn i *Tertullian: First Theologian of the West*, Cambridge: Cambridge University Press 1997 beskriver Tertullians *Mod Markion* som "the first extended work of Christian argument" og det tidligste systematiske engagement med en egentlig eksegesi af Skriften (s. 90 og 115), har Lieu øjensynlig ret i, at denne hædersbetegnelse nok især vidner om succesen af Tertullians strategi, "for med gode grunde kunne det bedre tilskrives Markions egen indsats et halvt århundrede før hans gendrivelse" (s. 43).

33 Se især *Mod Markion* II 11-13, ikke mindst 12,1. Dog fastholder Tertullian en rækkefølge, hvor Guds godhed står først (se 11,2). Se den udførlige drøftelse i Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic*, s. 66-70.

34 Jakob Wolf, "Mislykket kritik af skabelsesteologien", *Fønix* årg. 2023, s. 228-236 (232).

denne forestilling om en skjult Gud ikke en svækkelse i forhold til radikaliteten i Guds nåde samt en omgåelse af en forkyndelse af treenigheden, der forudsætter, at trosbekendelsens Gud *Fader* for troen er restløst til stede i *Sønnen*, Jesus Kristus? Jf. Barths ros til Markion.

Måske er det her symptomatisk, at ordet barmhjertighed gled ud i det, der blev udråbt til hele Danmarks nye Bibel, *Bibelen 2020*.<sup>35</sup> For i modsætning til begrebet kærlighed tilkendegiver talen om Guds barmhjertighed den grundlæggende asymmetri i forholdet mellem Gud og menneske. Der kan således aldrig blive tale om, at ligesom Gud viser mennesket barmhjertighed, skal mennesket også vise Gud barmhjertighed.

Derfor er det også en afgørende pointe i Romerbrevet, når Paulus som konklusion på hele udredningen om Guds retfærdighed når frem til, at han ”har indesluttet alle i ulydighed, for at han kunne vise alle barmhjertighed” (Rom 11,32 i min oversættelse). Og det er netop i kraft af denne barmhjertighed, at Paulus i det følgende kapitel formaner de Kristus-troende i Rom til at leve deres liv i en ”forstandig gudstjeneste” (se Rom 12,1; ”forstandig” er efter min mening den bedste gengivelse af det græske λογική).

Man skulle tro, at en tid, der ikke tænker bastant metafysisk om himmel og helvede, frelse og fortabelse ved egen skyld, var åben for muligheden af at lade frelse og fortabelse være noget, der fortrinsvis udfolder sig i vores liv med hinanden, i nøje takt med troen på Guds nåde og barmhjertighed. At den Kristus-troende i sin tro har en relation til en nådig og barmhjertig Gud, er det, der i kraft af evangeliet står fast. Men bekendelsen til Jesus Kristus som inkarnationen af Gud indebærer desuden troen på, at Gud i dette menneskeliv har underkastet sig menneskelig afmagt og helt og holdent prisgivet sig forkyndelsens magt til at sætte sig igennem.

Stillet op på denne måde bliver menneskets relation til Gud ikke længere ambivalent og tvetydig. I den tro, forkyndelsen i Paulus’ breve og evangelierne af Jesus Kristus som den opstandne frelser vil fremkalde, er Gud således ikke længere den, der straffer og hævner.

Jeg vil selvfølgelig ikke sige, at der ikke kan findes bibelsk belæg for en anden forståelse. Men som enhver anden generation er vi ansvarlige for, hvordan vi overtager og udlægger traditionen. Det er en fortsat proces, hvor troskaben mod teksten netop ikke består i blot at fastholde. At traditionen i øvrigt tilmed ikke er blot tilnærmelsesvis entydig, er kirke- og dogmehistorien ét stort vidnesbyrd om. Og som vi tåler adskilligt ”ukristeligt” hos kirkefædrene, skal vi heller ikke i en eller anden form for ”dogmatisk donatisme” se bort fra Markion dér, hvor han har en blivende pointe.

---

<sup>35</sup> Dette var i øvrigt allerede tilfældet i *Den Nye Aftale* fra 2007.