

TIDSSKRIFTET FØNIX

Elsker Gud synderen – som synder?

*Anmeldelse af Lars Sandbeck, Når kærligheden dømmes – Den kristne tro på
alles frelse, Eksistensen 2024. 311 sider.*

MIKAEL STÆHR BRORSON
Cand.theol., ph.d.-stipendiat, Aarhus Universitet

FØNIX ARG. 2024, s. 137–154



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

www.foenix1976.dk

ISSN 2446-175X

Elsker Gud synderen – som synder?

Anmeldelse af Lars Sandbeck, *Når kærligheden dømmes – Den kristne tro på alles frelse*, Eksistensen 2024. 311 sider.

Eskatologien – læren om de sidste ting, som ordet typisk gengives – har levet en noget omtumlet tilværelse i den kristne dogmatik. For skønt proklamationen af Guds riges nærhed er en central del af Jesu forkyndelse, har eskatologien i hvert fald siden oplysningstiden bragt teologien i forlegenhed. Kan et moderne menneske overhovedet forstå noget meningsfuldt ved talen om de sidste tider, om dommedag, om evigt liv eller om kødets opstandelse?

Ikke desto mindre har eskatologien fået en gradvis genkomst i det 20. århundrede, måske indvarslet af den monumentale andenedgave af Karl Barths Romerbrevs-kommentar fra 1922.¹ Ernst Käsemann har efterfølgende kaldt apokalyptikken for ”al kristen teologis moder”,² og siden da har en lang række førende teologer forsøgt at gentænke kristendommen på baggrund af eskatologien.³

Det er ikke mindst på denne baggrund, man må forstå Lars Sandbecks seneste bog, *Når kærligheden dømmes*.⁴ Her giver Sandbeck en samlet

1 Karl Barth, *Der Römerbrief: Zweite Fassung*, Karl Barth-Gesamtausgabe 47/II, red. Cornelis van der Kooi & Katja Tolstaja (Zürich: Theologischer Verlag, 2010).

2 ”Die Apokalyptik ist [...] die Mutter aller christlichen Theologie gewesen”, jf. Ernst Käsemann (1960), ”Die Anfänge christlicher Theologie”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57(2): 162-185 (180). Käsemann skriver ’apokalyptik’ i stedet for ’eskatologi’, fordi han betoner nærforventningen. Rudolf Bultmann istemmer nogle år senere dette udsagn, hvis man vel at mærke udskifter ’apokalyptik’ med ’eskatologi’, jf. Bultmann, ”Ist die Apokalyptik die Mutter der Christlichen Theologie?”, *Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen zu seinem 70. Geburtstag am 10.12.1964*, s. 64-69, red. Walther Eltester & Franz H. Kettler (Berlin/New York: De Gruyter, 1964).

3 Se hertil f.eks. Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1964) og *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995); Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1971); Robert W. Jenson & Carl E. Braaten (red.), *The Last Things: Biblical and Theological Perspectives on Eschatology* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 2002).

4 Lars Sandbeck, *Når kærligheden dømmes. Den kristne tro på alles frelse* (København: Eksistensen, 2024).

fremstilling af sit syn på alles frelse (apokatastasis),⁵ som han i de seneste år hyppigt har forfægtet i den offentlige debat i et kritisk opgør med den lutherske og såkaldt vestkirkelige tradition.

Sandbecks greb er grundlæggende at bruge ”apokatastasis som fortolkningsnøgle i en teologisk totaltydning af den kristne tro” (17), som det en smule uskønt hedder i bogens indledning. Præmissen er dén, at eskatologien – særligt spørgsmålet om alles frelse eller dobbelt udgang – ikke er et teologisk detailspørgsmål, som hører til i udkanten af teologien. Eskatologien giver teologiens dens grundtone, hvorfor ”kristendommens trosindhold skal fortolkes baglæns” (81). Eller, som Sandbeck udtrykker det i indledningen:

Dommens udgang er ikke et perifert teologisk emne, man som kristen (og da slet ikke som kristen teolog) kan tillade sig at være ligeglad med eller have ureflekterede meninger om. For mig at se er spørgsmålet om, hvorvidt det ender godt for alle eller kun for nogle mennesker, teologiens vigtigste og mest presserende spørgsmål overhovedet. Det, der står på spil, er intet mindre end det kristne evangeliums troværdighed – både som sammenhængende teologisk troslære og som eksistentielt og sjælesørgerisk budskab. (12)⁶

Fortjener et teologisk slagsmål

Lad det være sagt fra begyndelsen: Lars Sandbeck har skrevet en fremragende bog – og derfor fortjener den selvfølgelig også et teologisk slagsmål. Den slags skylder man jo ikke dårlige, vage eller uinteressante bøger, som man er i sin gode ret til at lade dø en stille død. Men Sandbeck ægger til slagsmål, ikke bare med sin til tider polemiske form og sine skarpt formulerede pointer, men også med bogens grundige og intellektuelt stimulerende karakter. Nærværende artikel har derfor nok karakter af en anmeldelse – men af en med- og modtænkende art, så at sige, fordi Sandbecks bog besidder den store kvalitet, at den også inviterer til debat.

⁵ For nu at slå det fast fra begyndelsen: alles frelse og apokatastasis er strengt taget ikke synonyme – men alles frelse er en konsekvens af apokatastasis, og det er denne konsekvens, Sandbeck særligt interesserer sig for i sin bog. Alles frelse gælder således det snævert soteriologiske spørgsmål om, hvor mange (mennesker), som frelser. Apokatastasis – på græsk typisk *apokatastasis pantōn*, ’altings genoprettelse’ – har et bredere sigte, i og med udgangspunktet er skabelsteologisk og konsekvensen af skabelsen er, at Gud må realisere sit mål med hele skaberværket.

⁶ Skulle man her være en smule pertentlig, kunne man indvende, at netop dette spørgsmål mere præcist kunne bestemmes som soteriologisk – men soteriologi og eskatologi kan i sagens natur dårligt adskilles.

Halvplatte metaforer

Bogen er gennemgående sprogligt veloplagt, og så er den, til denne anmelders store glæde, også grundigt korrekturlæst – slåfejlene er få og relativt sjældne, og det er desværre efterhånden et særsyn. Alligevel vil jeg her anføre et par kritiske bemærkninger til bogens form.

Bogens redaktør kunne nemlig med fordel have grebet lidt grundigere ind på i hvert fald to punkter. Bogen er for det første præget af en del redundans. Til tider er Sandbeck simpelthen for lang i spytet, og han har en uheldig tendens til at gentage sine pointer og fastslå dem med op til flere syvtommersøm – hvilket til tider bliver en smule trættende og gør læseoplevelsen unødigt tung.

Og for det andet har Sandbeck for vane at gøre overdreven brug af halvplatte metaforer. Grundlæggende kan en metafor vel tjene tre formål: den kan bibringe merbetydning, den kan på pædagogisk vis søge at illustrere en svært tilgængelig pointe, eller den kan fungere som ornamentik og simpelthen bidrage til at forskønne sproget.

Jeg er imidlertid ikke overbevist om, at det tjener til nogen af ovennævnte formål, når Sandbeck eksempelvis beskriver eskatologien som ”titlen eller overskriften på Guds store bageprojekt” (16); når han karakteriserer Jesus som en ”åndelig kiropraktor” (116), som Guds ”blueprint” (103), som både ”rute” og ”transportmiddel” (161) eller som sovsejævner, ”lidt ligesom Maizena” (166); eller når det hedder, at menneskets selvoptagede ego ikke får plads i gudsriget, men ”pænt [kan] få lov til at blive stående uden for ligesom et par tilsølede gummistøvler” (140). Billederne er hverken oplysende, pædagogiske eller synderlig smukke – og udpræget morsomme er de heller ikke.

Latinisme vs. hellenisme

På den indholdsmæssige side er der også behov for en generel bemærkning. Sandbeck benytter sig bogen igennem af en skelnen mellem øst- og vestkirken, som han redegør grundigt for i bogens appendiks 3. Her gør Sandbeck brug af Thomas Allins dikotomi imellem vestkirkelig ’latinisme’ og østkirkelig ’hellenisme’ til at sondre imellem de to vidt forskellige kristendomstyper, der ifølge ham kommer af forskellige syn på den endelige doms udfald.

Jeg har ikke patristisk ekspertise til at afgøre, om der er historisk belæg for en sådan dikotomi. Ikke desto mindre er det værd at bide mærke i, at Allins bog, som tilsyneladende udgør Sandbecks primære belæg, og som

han appendikset igennem både parafraserer og citerer, er udgivet i 1899 – hvad titlen, *Race and Religion*, velsagtens også vidner om. Der er således næppe tale om nyeste forskning på feltet.⁷ Desuden virker modstillingen undertiden en tand for generaliserende, grænsende til det karikerede.

Alligevel vil jeg medgive Sandbeck, at dikotomien har en betragtelig heuristisk værdi. Sandbeck udfolder, som vi skal se, en i udpræget grad hellenistisk apokatastasis-tanke, primært baseret på Gregor af Nyssas og Isak af Ninevehs teologier, og denne er virkelig oplysende at stifte bekendtskab med i udfoldet form, hvis man ikke allerede har gjort det.

Slagplan

Med disse indledende bemærkninger af vejen kan vi gå til sagen. I det følgende vil jeg kort gengive Sandbecks kritik af dobbelt udgang-teologien, hvorpå jeg vil skitsere hans eget alternativ hertil. Og så kommer vi ellers til det teologiske slagsmål, hvor jeg, i kritisk dialog med Sandbeck, vil diskutere tre afgørende teologiske problemer, som træder frem i forbindelse med læsningen af *Når kærligheden dømmes*: (a) hvordan kan vi overhovedet tale om Gud og dommedag?; (b) kan ondskaben forklares ud fra apokatastasis-tanken – uden at tilskrive Gud den?; og (c) hvad betyder det teologiske menneskesyn for evangeliet?

Det sidste spørgsmål er, som vi skal se, det vigtigste (hvordan skulle det ellers forholde sig i en eskatologi-anmeldelse?). Her skal jeg forsøge at problematisere det, jeg benævner Sandbecks herlighedsantropologi – og de fatale følger heraf.

Via negativa: Sandbecks kritik af den dobbelte udgang

Jeg vil begynde med ad negativ vej at vise, hvad Sandbeck *ikke* mener, og således fokusere på dét, han kritiserer og polemiserer imod, nemlig læren om den dobbelte udgang. Det er kort og godt den lære, at menneskeheden i forbindelse med den endelige dom skal deles i to: nogle skal gå fortabt, andre skal frelses. I den forbindelse skelner Sandbeck imellem to variationer, nemlig *infernalisme*, som hævder, at der er et helvede, hvori de

⁷ Sandbeck trækker desuden på Ilaria Ramellis *A Larger Hope? Universal Salvation from Christian Beginnings to Julian of Norwich* (Eugene: Cascade Books, 2019). Så vidt jeg kan se, underbygger denne imidlertid ikke dikotomien, men viser blot, at apokatastasis-tanken har ældre rødder, end mange har antaget. Om Michael McClymonds kritik af Ramelli, se hos Sandbeck s. 296, note 22.

fordømte skal pines til evig tid, og *annihilationisme*, som hævder, at de fordømte simpelthen bare tilintetgøres og forgår.

Når Sandbeck smager blod

Sandbecks kritik af fortabelsesteologien er i og for sig både bogens svaghed og dens styrke. Jeg holder personligt meget af Sandbecks polemiske og til tider konfrontatoriske skrivestil – polemik er en hævdvunden teologisk tradition, og jeg har selv en rem af huden hvad det angår. Men Sandbeck har det med undertiden at være en lidt for ugenerøs læser, når han polemiserer. Indimellem hænder det, at Sandbeck smager blod, og så kammer polemikken over i urimelige karikaturer. Sandbeck lykkes således ikke altid med at gøre sin modstander så stærk som muligt, når han kritiserer ham.

Et illustrativt eksempel er Sandbecks gengivelse af den såkaldte ”kompartimentalisering”, som ifølge ham har fundet sted i den vestkirkelige traditions forståelse af inkarnationen og påskebegivenhederne. Her udsættes korset for en ”teologisk overfrankering”, fordi man har forstået Jesu død som et sonoffer, og Sandbeck kan opsummere: ”Korset alene er måden, Gud bringer frelsen ind i verden på” (176). En unødigt stærk konklusion, som er åbenlyst forkert: nok har der til tider fundet en overbetoning af korset sted i den vestkirkelige tradition, men at frakende eksempelvis opstandelsen al soteriologisk værdi er alligevel at stramme den en kende – for nu at udtrykke det litotisk. Også i vestlig sammenhæng har mange teologer ivrigt fastholdt langfredags kors og påskemorgens tomme grav som én sammenhængende guddommelig gerning.⁸

Sønderlemmende kritik af fortabelsesteologien

Omvendt er Sandbecks kritik også en stor styrke for bogen – for den er intet mindre end sønderlemmende. Sandbeck er, efter lang tids arbejde med feltet, i stand til at give læseren et systematisk overblik over de mange forskellige forsvar, der gives for den dobbelte udgang, og han viser gang på gang, hvor teologisk utilstrækkelige mange forsvar for denne lære er.

⁸ ”Krist stod op af døde/ afsonet er vor brøde”, som det f.eks. lyder i Grundtvigs påskesalme, oversat fra en tysk middelaldervis (DDS 218,2). For et andet eksempel, se Gustav Brøndstedts kritik af Rudolf Bultmanns overfokusering på korset i ”To Verdenssyn – to Sprog”, jf. Brøndsted, *Historie og Evangelium. Afhandlinger, Foredrag og Udkast*, s. 205-277, red. Niels Thomsen (København: G.E.C. Gads Forlag, 1966).

Særligt Sandbecks gendrivelse af fri vilje-argumentet er velgørende. Her slår man simpelthen Guds kærlighed sammen med hans respekt for menneskets frie vilje, eller man knytter i hvert fald de to tæt: Kærlighed må altid være på frivillig basis, lyder ræsonnementet, og derfor enten kan eller vil Gud ikke frelse et menneske, som ikke selv vil frelses.

Men som Sandbeck indvender: hvis Gud ikke *kan*, er han dybt afmægtig. Hvis Gud ikke *vil*, drager det unægteligt hans kærlighed til os i tvivl. Og præmissen – at kærlighed og tvang er uforenelige – er ikke synderlig overbevisende. Hvis Gud elsker mennesket som en far, og vi kan tillade os analogt at gøre brug af de menneskelige forældrerelationer, vi kender fra vores eget liv, er det tydeligt for enhver, at kærlighed i høj grad indebærer tvang. Af kærlighed sætter vi grænser for vores børn, ligesom vi tvinger dem til at spise sundt – og var en af dem ved at gå ud på en motorvej, ville enhver forælder af kærlighed bruge vold og magt til at redde barnet frem for at respektere dets frie vilje (62-66).

Apokatastasis pantōn: Sandbecks hellenistiske apokatastasis-tanke

I stedet overtager Sandbeck fra de græske kirkefædre en tanke om altings genoprettelse, *apokatastasis pantōn*. Sandbecks teologiske hovedproponenter er i den forbindelse Paulus og dertil, som allerede nævnt, Gregor af Nyssa og Isak af Nineveh. Også David Bentley Harts arbejde indtages hyppigt.

Den græske inspiration betyder, at Sandbecks forsøg på at formulere en lære om alles frelse er helt bundet op på antik græsk filosofi – af samme grund kalder jeg den hellenistisk.⁹

Sandbecks udgangspunkt er skabelsesteologisk. Dette giver sig først og fremmest udtryk i den gennemført *teleologiske* tænkemåde: ”Fordi Gud er et intentionelt væsen, som har et ultimativt formål (*telos*) med at skabe os, må menneskets eksistens også grundlæggende være teleologisk, altså rettet mod et bestemt endemål” (82).¹⁰

Teleologien gennemsyrrer *Når kærligheden dømmes*, den er dét, alt andet forstås ud fra. I sidste ende er Kristus ”alle menneskers *telos*” (103), hvorfor

⁹ Betegnelsen er dels inspireret af den Allin-typologi, Sandbeck selv introducerer, dels begrundet i Sandbecks brug af klassisk græsk filosofi i bred forstand, dvs. både træk, man typisk ville kalde aristoteliske (særligt teleologien), og træk, der trækker på platonisk tankegods (særligt idéen om det onde som det godes fravær, *privatio boni*).

¹⁰ Det kan i den forbindelse undre, at Sandbeck tænker så relativt antropocentrisk, for hvad med resten af skaberværket, som jo også indgår i Guds *telos*? Se f.eks. s. 220, hvor Sandbeck lader til ikke at kere sig synderligt om maddikernes skæbne.

Sandbeck også operer for, at Kristus som Guds *logos* betyder Kristus som Guds plan: ”Kristus er *Logos*, altings plan i betydningen den skabelon, det blueprint eller forudfattede design, Gud skaber verden og alle mennesker ud fra” (sst.). I denne forstand tænker Sandbeck aristotelisk.

Samtidig forstår Sandbeck kristendommen *participatorisk* og *monistisk*. Sandbeck antager, at det er de positive fænomener, så som det gode, det sande og det skønne, der findes. Negative fænomener eksisterer følgelig kun i privativ form, dvs. som fravær af det positive, og synden kan således defineres ud fra den klassiske kristen-platoniske formel om det onde som *privatio boni*: ”Synden bringer os på ontologisk afstand af og gør os fremmede over for vores egentlige væren” (82; sml. 280).

Sandbeck kan derfor senere istemme den sokratiske bestemmelse af synd som uvidenhed: ”Enhver, der begår syndige handlinger, må først ligge under for et bedrag om og en manglende indsigt i, hvad der konstituerer det virkeligt sande, gode og skønne” (119). Og om døden hedder det efter samme logik, at den er ”en form for ikke-væren, en tomhed eller intethed, der bliver blandet sammen med menneskets natur” (120).¹¹

Inden for denne hellenistiske ramme giver Sandbeck igennem bogens fire kapitler en fremstilling af fire væsentlige aspekter af kristendommen, alle ud fra apokatastasis-tanken som ledemotiv: gudsbillede (kap. 1), antropologi (kap. 2), kristologi (kap. 3) og domsforståelse eller eskatologi (kap. 4).

Hvad mener vi med at tale om Gud?

Fra bogens begyndelse gør Sandbeck det klart, at han forstår og taler om Gud og livet efter døden som ”objektivt eksisterende realiteter” (21):

Gud er navnet for en virkelighed, der transcenderer vores tidslige og rumlige eksistens, dvs. Gud er navnet for en evig, immateriel virkelighed, der omslutter og gennemtrænger det fysiske univers, og som derfor også eksisterer hinsides tidens og dødens begrænsede verden. (22)

Sandbeck opererer altså med en relativt bastant metafysisk forståelse af Gud. Vi skal forstå Gud og det evige liv – og de to er ét og det samme (21f.) – som ”objektivt eksisterende realiteter”, og det betyder jo i første omgang

¹¹ Denne forståelse af døden skaber undertiden visse sproglige udfordringer for Sandbeck, som når det hedder: ”På forskellig vis er vi alle *mere eller mindre* fortabte og døde [...]” (118; min kursivering). Det forekommer imidlertid denne anmelder, at det forholder sig med død som det gør med graviditet: enten er man, eller også er man ikke.

realiteter, der eksisterer på samme måde som alt det øvrige inventar i vores hverdag, som vi kan finde på at tale om.

Derfor kommer vi også i fremtiden, hævder Sandbeck, til objektivt at kunne be- eller afkræfte, om de eskatologiske udsagn, Sandbeck i bogen fremsætter, nu også er sande. På dommedag kan vi nemlig gøre dem til genstand for en helt almindelig veri- eller falsifikation: ”Først til sidst, i og med Guds eskatologiske dom over mennesket, vil det vise sig, om vores tro virkelig var sand, og om det kristne håb for menneskeheden er blevet opfyldt eller gjort til skamme” (30); på den yderste dag skal vi se, om ”alt det, vi i vores nuværende liv har troet og håbet om Gud, var sandt eller falsk” (30f.); ja, ”[d]et eskatologiske øjeblik er sandhedens øjeblik, i hvilket vores gudsbillede enten bliver endegyldigt bekræftet, delvist modereret eller kategorisk dementeret” (31).

Man må forstå, at der til grund for vurderingen af sandheden om udsagn, der vedrører Gud, ligger et helt gængs korrespondenskrav. Passer det eller ej? At vurdere sandheden af udsagn om Gud og dommedag er ganske ligesom at vurdere meteorologiske udsagn fra søndagens TV-avis: Blev den varslede snestorm bekræftet, modereret eller dementeret? Der er i denne henseende absolut ingen forskel på udsagn om Gud, om vejret eller om udviklingen i bruttonationalproduktet.

Men samtidig er Gud i sagens natur en noget særlig størrelse. Han er altings skaber, ”en evig, immateriel virkelighed, der omslutter og gennemtrænger det fysiske univers”, og det afstedkommer sine egne problemer – for hvordan kender vi overhovedet sådan en størrelse, og hvordan kommer vi i gang med at tale om den?

Svaret går selvfølgelig via kristologien, som ifølge Sandbeck har ”epistemologisk forrang” (13n) – det er her, Gud åbenbarer sit væsen og sit mål for menneskeheden.¹² Men som vi allerede har set, får vi først på dommedag det endelige svar på, om vores gudsbillede nu også stemmer, ligesom vi må ”acceptere, at al vores tale om Gud vil være unøjagtig og foreløbig” (69).

Vil man gøre Gud til en objektiv realitet, som man må tale om ved hjælp af krito- og eskatologien, får man altså at gøre med en noget så usikker viden – spørgsmålet bliver så, hvor meget lid, man tør sætte til udsagnene.¹³ På denne måde trues den eksistentielle relevans af Sandbecks apo-

12 Imens eskatologien for sin del har ”hermeneutisk forrang” – eskatologien bestemmer det lys, som kastes over hele ens kristendomsforståelse (13f.).

13 På dette punkt kan Sandbecks standpunkt måske siges at ligge relativt tæt på det barthske eller åbenbaringsteologiske, som fastholder umuligheden såvel som nødvendigheden af tale om Gud, jf. Karl Barth, ”Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie”, *Das Wort*

katastasis-tanke: Den kræver ikke så lidt tro af mennesket, og den forudsætter i hvert fald, at mennesket kan leve med en enorm usikkerhed.¹⁴

Det onde

Sandbeck er gennemgående tro imod sin hellenistiske, skabelsesteologiske præmis, ud fra hvilken han gennemtænker sin kristendomsopfattelse. Han insisterer således på systematisk at tænke teleologisk, partcipatorisk og socialt/relationelt, og sætter dermed sig selv i modsætning til det, han opfatter som en i udpræget grad individualistisk tendens i den vestkirkelige tradition.

»Det er den guddommelige plan, det hele kommer an på«

Denne strengt hellenistiske tilgang har den konsekvens, at Gud undertiden fremstår i så fornuftsmæssigt og logisk et skær, at det truer Sandbecks grundsætning: "Gud er kærlighed". Som vi allerede har set, betyder *logos* ifølge Sandbeck "plan" eller "blueprint" – Kristus åbenbarer Guds evige plan (103). Og Guds plan er at frelse alle, for som ræsonnementet lyder: "Hvis blot én eneste af os til sidst mangler, vil gudbilledligheden ikke være intakt og dermed slet ikke være virkeliggjort i den skikkelse, Gud har tiltænkt" (100). Eller, som Sandbeck opsummerer det:

Hvis Dorthe, Bo eller Ali mangler, er Kristi legeme, Guds billede, ufuldkomment. Hvis ikke alle mennesker får liv og retfærdighed gennem Kristus, går Guds plan og formål med at skabe os i vasken. Gud har skabt hele menneskeheden *til* ham; men hvis Gud ikke lykkes med at føre os frem til dette mål, er Gud i grunden en fiasko.
(106)

Det kan vi jo rigtignok ikke have, så: "Det er den guddommelige plan, det hele kommer an på" (162). Men er der ikke forskel på, om det er planen eller kærligheden, det kommer an på? Sandbeck vil givetvis svare, at Guds

Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, s. 156-178 (München: Chr. Kaiser Verlag, 1929). Imod dette har Bultmann indvendt, at vi aldrig kan få Gud på afstand og således tale *om* ham som en genstand (*über Gott reden*), men at vi i stedet må tale om os selv som genstand for hans ord og gerning, jf. Rudolf Bultmann, "Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?", *Glauben und Verstehen*, bd. 1, s. 26-37 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1980).

¹⁴ Et alternativ hertil havde været en præsentisk frelsesforståelse, ligesom Sandbecks forståelse af fortabelsen, der faktisk er præsentisk. Sandbeck taler i den forbindelse om fortabelsen som et "eksistentielt grundvilkår", hvor synd og død "jævnligt" hersker i vores liv (113). Hos Sandbeck bliver der imidlertid kun tale om en præsentisk forudgribelse af frelsen – de problemer, som det bringer med sig, skal vi vende tilbage til.

plan er kærlighed, men argumentationen her er alligevel bemærkelsesværdig, fordi den går så meget på Gud selv og spørgsmålet om, hvorvidt Gud skulle blive en fiasko. Hvis Guds plan er alle menneskers frelse, er der stadig enorm forskel på, om man siger, at alle må frelses *af hensyn til Guds plan* eller *af hensyn til Dorthe, Bo og Ali*. Motiverer man det med planen, handler det først og fremmest om Gud; motiverer man det med Dorthe, Bo og Ali, handler det først og fremmest om mennesket. Er der ikke akkurat kærligheden til forskel på de to ræsonnementer?

Når man, som Sandbeck, insisterer på en metafysisk forståelse af Gud, bliver Gud også mindre personlig – og kærlighedsmotivet træder, i hvert fald til tider, i baggrunden. I Gud viser sig i stedet for træk, som dybest set er selviske: Gud må – ligesom vi mennesker indimellem kan have det – for alt i verden få sin plan til at lykkes, så han ikke kommer til at fremstå som en fiasko. Som vi skal se i forhold til antropologien i næste afsnit, er det ikke det eneste sted, hvor denne Guds selvished træder frem.

Det ondes problem

Selvom Sandbeck i det store hele lykkes med at fremsætte en sammenhængende hellenistisk forståelse af kristendommen, er der ét punkt, hvor sammenhængen i tænkningen trues, nemlig i spørgsmålet om ondskaben. At problemet opstår, er ikke overraskende, det er i og for sig det klassiske teodicé-problem: Hvis Gud er entydigt god og samtidig er al værens kilde, hvorfor findes så synd, død og lidelse?

Sandbeck har selvfølgelig selv fået øje på problemet, og den filosofiske forklaring er i første omgang lige til. Gud er nok skaber og i den forstand al værens kilde – men synden og døden er jo netop privative størrelser: de er ikke-væren, fraværet af væren. På den måde er Gud umiddelbart frifundet.

Men her må vi stille de samme strenge krav til Sandbecks teologi, som han stiller til sine modstanderes. Sandbeck peger på, at man ikke kan argumentere for den dobbelte udgang og samtidig friholde Gud ved at hævde, at fortabelsen er menneskets eget valg og opfindelse:

Hvis Gud er tilværelsens skaber, kan fortabelsen ikke bare forstås som en faldlem i gulvet, der ved et tilfælde er opstået, og som vi selv kan udløse ved at trække i håndtaget. Fordi både faldlem, håndtag og det helvede, der måtte vente nedenunder, er ”designet” af Gud, må den evige fortabelse også være Guds ansvar. (62)

Dét mener jeg, Sandbeck har uomtvisteligt ret i. Men hvad så med synd, ondskab og lidelse i hans eget system? Gud er ”væren selv” (190), men bærer han da ikke ansvaret for at have indrettet tilværelsen på en måde, så ikke-væren overhovedet kan opstå? I syndens tilfælde kan man måske bortforklare ansvaret, men man kan vel dårligt frifinde Gud for at have skabt verden på en måde, så tsunamier, oversvømmelser og kræftsygdomme kan gøre vores liv til et helvede på jord?¹⁵

Den konsekvens vil Sandbeck selvfølgelig for alt i verden undgå. Men hvis Gud er skaber, hvordan opstod så den første kræftsvulst eller den første orkan – uden at det skete med Guds vilje, i det mindste i den indirekte forstand, at Gud skabte en verden, hvor det overhovedet er muligt, at den slags fortrædeligheder kan indtræffe? Ifølge Sandbeck gælder det, at ”døden (ikke-væren) er menneskets største fjende, fordi den symboliserer intethedens universelle, snylteragtige tilstedeværelse i alt levende” (122) – men hvorfor har skaberen overhovedet skabt verden med denne mulighed for snylteri? Hvorfor har værensfylden ladet sig fortrænge (eller hvordan man nu skal formulere den slags)?

Djævelen: Forklaring eller myte?

Sandbeck forsøger at svare ved at læne sig op ad de græske kirkefædres brug af Djævelen i dette spørgsmål. Som det hedder i en parafrase af (og med et kort citat fra) Gregor af Nyssas *Den kateketiske tale*: ”Djævelen blandede ondskabens ikke-væren ‘i menneskets frie vilje’ for dermed at slukke den kraft – den evne til at sige ja til Gud – mennesket var skabt med” (129).

Den samme pointe møder vi i forbindelse med Sandbecks gengivelse af den såkaldte klassiske eller dramatiske forsoningslære.¹⁶ Her er det en udbredt tanke, at Gud befrier mennesket ved at betale en løsesum – men

15 Spørgsmålet om Guds almagt spiller selvfølgelig ind på dette punkt, og det har Sandbeck som bekendt behandlet tidligere, nemlig i *Afsked med almagten* (Frederiksberg: Forlaget Anis, 2014). I *Når kærligheden dømmes* er det til gengæld ikke helt klart for mig, hvor Sandbeck egentlig står i dette spørgsmål. Gud er her skaber og kilde til al væren, og problemet kan således dårligt løses ved at henvise Guds magt til et andet domæne end værens-domænet, altså ved f.eks. at kvalificere hans (al)magt som ‘kærlighedens (al)magt’ eller, som Sandbeck gør i *Afsked med almagten*, som en ”frigørende magt” (103ff.). Men er Gud så bare en noget afmægtig eller inkompetent værensmagt? Måske, men i så fald kan det undre, at Sandbeck insisterer på, at Guds plan ikke går i vasken – det kunne man jo så sagtens forestille sig.

16 Det er også den forsoningslære, Gustaf Aulén forsøgte at indkredse vha. det såkaldte *Christus Victor*-motiv, jf. *Den kristna försoningstanken. Huvudtyper och brytningar* (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, 1930).

til hvem? Sandbeck svarer (igen under henvisning til Gregor af Nyssas *Den kateketiske tale*): til "Satan, mørkets fyrste, syndens og dødens herre. Det er Satan og ikke Gud, der holder mennesket fanget og undertrykker det [...]" (186).

Hvis denne argumentation stod til troende, ville Sandbecks forsøg på at holde Gud fri for ansvar ende i rendyrket dualisme: ondska-ben tilskrives det selvstændige onde princip, som bærer navnet 'Satan' eller 'Djævelen'. På den måde ville Sandbeck gøre sig til repræsentant for en endnu mere konsekvent manikæisme, end den han med Sergei Bulgakov i appendiks 1 anklager Augustin for (258f.).

Men argumentet står faktisk ikke til troende – som argument. Når de græske kirkefædre talte sådan, var det mytisk sprog, de benyttede sig af, hævder Sandbeck, for der var tale om "en pædagogisk formidlingsform, en illustrativ fortælling, som man skal være forsigtig med at drive teologi på" (189f.) Det er sikkert rigtigt, at man skal være forsigtig med det, for det er jo åbenlyst i modsætning til den strenge monisme, der opfatter ethvert negativt fænomen som rent privativt.

Problemet er bare, at hvis man skal være forsigtig med at drive teologi på denne fremstilling, så falder dens forklaringskraft netop derved til jorden. Sandbeck kan ikke holde Gud ansvarsfri ved at hævde, at det onde – udtrykt pædagogisk, men forresten helt imod hans eget filosofiske system – skyldes Djævelen. Hvis det skyldes Djævelen, er der tale om dualisme – hvad Sandbeck helt eksplicit afviser. Men så er der, så vidt jeg kan skønne, kun to muligheder tilbage.

Enten vil Gud ikke bare det gode, men også det onde, hvormed Guds entydige godhed og kærlighed altså drages i tvivl – igen i direkte modstrid med Sandbecks erklærede mål. Eller også skyldes muligheden for det ondes opståen simpelthen mangler hos Gud i form af afmagt og/eller inkompetence. Hvad end årsagen imidlertid er manglende magt eller kompetence – eller en blanding af de to – bidrager det til at så tvivl om, hvorvidt vi faktisk også kan stole på, at Gud i sidste ende vil lykkes med at realisere det mål, han fra skabelsens morgen har planlagt: altings genoprettelse.

Herlighedsantropologi

Endnu værre bliver det dog, når vi ser på antropologien. Sandbecks syn på mennesket og på, hvordan det frelses, afslører nemlig en kærlighedsforståelse, som for denne anmelder forekommer noget tvivlsom.

Abstrakt menneskesyn

Grundlaget er selvfølgelig Sandbecks teleologiske skabelsesteologi, som medfører et helt og aldeles abstrakt menneskesyn. Mennesket er slet ikke, hvad det er, men hvad Gud vil, at det skal blive. Det skyldes, at Gud har skabt mennesket i sit billede, men denne gudbilledlighed er forstået eskatologisk – som menneskets *telos*:

Det betyder, at gudbilledligheden i sin komplette skikkelse udelukkende eksisterer eskatologisk. Først i den universelle, eskatologiske forløsning af alle konkrete mennesker gennem Kristus, først i den situation, hvor Gud er blevet 'alt i alle' (1 Kor 15,28), er Guds billede en fuldt ud færdigskabt realitet. [...] Menneskeheds skabelse (protologi) og fuldendelse (eskatologi) er dermed to sider af samme sag. (100)

Antropologien, spørgsmålet om, hvad mennesket er, får vi svar på ved at se på gudbilledligheden. Og hvori den består, ja, det får vi først svar på, når Gud bliver alt i alle. Her ender Sandbeck i en art herlighedsantropologi: vil man vide, hvad mennesket er, skal man ikke se på det konkrete menneske, Kristus kommer for at frelse, men på det syndfri abstraktum, som aldrig har betrådt denne jord, men som kun fandtes i Edens have og igen vil opstå når Herren kommer tilbage på skyerne. Er kristologiens epistemologiske forrang ikke truet på dette punkt?

Det bevirker i hvert fald, at Sandbeck opererer med en overordentlig svag harmatologi. Synden er jo, som vi har set, godhedens fravær (*privatio boni*), og det betyder, at synden ikke er andet end menneskets afstand til sit gudbilledlige *telos*. Synden er ikke en kvalitetsbestemmelse, men er udelukkende forstået kvantitativt. Det må derfor også regnes for ren retorik, når Sandbeck svinger sig op til udsagn a la "Guds ja til os overtrumfer vores nej til ham – og dette ja er det kristne håbs dybeste grund" (135). Synden er kvantitativ, og det er således snarere menneskets lunkne "måske", Gud må overtrumfe, hvis der da ikke indimellem sniger sig et "ja" ind fra menneskets side, som Gud ikke behøver besvære sig med.

I det hele taget må man spørge, hvad der egentlig forhindrer mennesket i at frelse sig selv? Hvis svaret er Djævelen, er vi tilbage i dualismen, hvis svaret er menneskets uforklarlige synd, er vi tilbage i problemet om, hvorvidt Gud kan friholdes for ansvar (hvilket man så må gøre ved at pege på Guds afmagt og/eller inkompetence).

Kun ved nåde – men ikke nåden alene

Under alle omstændigheder: Sandbeck forestiller sig, at der ingen frelse er uden nåde. Men frelsen sker ikke ved nåden alene, for den forudsætter også menneskets samarbejde. Sandbeck tænker med andre ord synergistisk: Når Gud har taget initiativ til frelsen, ”er det naturligvis også op til os i ord, tanke og handling at respondere på den tro, vi gratis har modtaget” (133n66).¹⁷ Derfor vil Sandbeck heller ikke acceptere en ”forceret frelse” (58n21).¹⁸ Mennesket må og skal bekende sin tro på Jesus som herre for at det kan blive frelst (217), dets frivillige ja er en forudsætning: ”Først når vi siger ja til Gud og vores skabte bestemmelse, kan vi blive frelst” (141).

Sandbecks teleologiske skabelsesteologi har den videre konsekvens, at frelsen er forstået i gennemført etiske termer, eller, for nu at udtrykke det med et traditionelt vestkirkeligt vokabularium: retfærdiggørelse og helliggørelse er ét og det samme. Frelse er intet mindre end det ”af kærligheden kvalificerede sande liv [...]. At være frelst er at være befriet *fra* selvoptagethedens kærlighedsløse egeninteresse (dvs. synd) *til* et liv i selvhængiven kærlighed til Gud og næsten (dvs. tro) [Sandbecks kursiveringer]” (95).

Det betyder ikke mindst, at Sandbeck går glip af den ligestilling, der ligger i et radikalt tænkt, kvalitativt syndsbegreb. Er mennesket kvalitativt forskelligt fra Gud, så er der ingen forskel på mennesker: alle står lige over for Gud. Hos Sandbeck, derimod, er der unægteligt forskel på folk. For de særligt heldige – de kristne, nemlig – påbegyndes helbredelses- og frelsesprocessen allerede i dette liv:

Gud er alle menneskers frelser, men det er de troende, der først og fremmest og som de første har forstået, at det forholder sig sådan, og det er de troende, som derfor også har fået del i frelsen som en eksistentiel og nærværende realitet, der gør en forskel i deres liv allerede nu. For de troende er den universelle frelse ikke blot en spekulativ teori om et hypotetisk fremtidsscenario [...]. (196)

Men en spekulativ teori om et hypotetisk fremtidsscenario, det er frelsen altså for størstedelen af de mennesker, som nogensinde har levet. Når man kobler det med Sandbecks tale om præsensfortabelse, må man konstatere, at langt de fleste mennesker aldrig, imens de er i live som biologiske væsener, kommer til at opleve så meget som skyggen af Guds nåde.

¹⁷ Dette udtrykker Sandbeck, interessant nok, i forlængelse af Luther. Sml. i øvrigt s. 122n61, hvor Sandbeck omtaler Gregor af Nyssas synergisme.

¹⁸ Sandbeck fortsætter her: ”Jeg tror, Gud har skabt os til – og gennem Kristus assisteret os i bestræbelsen på – *frivilligt* at elske og søge Gud.” Kursiveringen er Sandbecks egen.

Antropologi er teologi

Men hvad er så det ultimative mål for denne frelsesproces? Det er kort og godt, at mennesket bliver guddommeligt (*theosis*). Apokatastasis-troen baserer sig, som Sandbeck skriver, ”på en antropologi, som i virkeligheden er en teologi” (152) – og sådan må det selvfølgelig være, når man bedriver herlighedsantropologi.¹⁹ Denne guddommeliggørelse af mennesket opnås ved, at mennesket bliver ”Kristuskonformt”:

At være frelst vil sige at have fået det samme sind over for andre mennesker, som er i Kristus. Som sådan er det frelste menneske et menneske, der er blevet fuldkommen i kærligheden, uselvvisk, selvhengivende, og i besiddelse af et medfølelse hjerte [...]. (151).

Det var ikke så lidt – men konsekvenserne er også store. For det første er forudsætningen for hele denne tankegang, at mennesket og dets synd meningsfuldt kan adskilles: at mennesket har en god og hellig kerne – eller et *telos*, som Sandbeck nok ville foretrække at udtrykke det – og at alt det syndige kan skrælles bort og fjernes uden at ændre på personen.

Men hvad er der egentlig tilbage af et menneske, når man fjerner synden? Jeg for min del vil svare: intet. For det første fordi en sådan spaltning af mennesket forekommer mig uholdbar, og for det andet fordi det under-spiller synden. Kristus er ikke kommet for at frelse den pæne del af mennesket og smide resten bort, men han er kommet for at frelse hele mennesket med al dets synd.

Her tænker Sandbeck med andre ord alt for pænt og alt for abstrakt om mennesket. Hvis vi – højst kontrafaktisk – forestiller os, at vi skræller al synden bort fra et menneske, er det så det samme menneske, vi har med at gøre? Hvis jeg troppede op i himmeriget helt og aldeles uden synden og alle dens manifestationer – ville min kone eller mine børn så overhovedet kunne kende mig? Ville det ikke snarere være et helt andet menneske, de skulle tilbringe evigheden med?

¹⁹I denne sammenhæng er det interessant, at Sandbeck sætter lighedstegn imellem antropologi og teologi. ‘At tale om Gud er at tale om mennesket’, lyder en fast eksistensteologisk vending, der ligesom Sandbeck sætter lighedstegn imellem antropologi og teologi. Men for eksistensteologiens vedkommende er dette lighedstegn ikke en følge af menneskets guddommelighed – hverken i realiteten eller i håbet –, men derimod af Guds menneskelighed: at Gud blev menneske og handlede over for mennesket. Derfor kan mennesket, ved at tale om sig selv som stående under Guds tiltale, tale om Gud. Hos Sandbeck skyldes det derimod menneskets guddommelighed.

Gud som narcissist

Mere bekymrende er det, hvad dette siger om Gud: det truer nemlig med at gøre Gud både selvoptaget og kærlighedsløs. Selvoptagetheden først: Gud har skabt mennesket i sit eget billede med det for øje, at det skulle ligne ham. For det er åbenbart kun mennesker, der ligner Gud selv, Gud vil have med ind i sit rige. Når Sandbeck således beskriver gudsriget som leg (108ff.; 244), må man sige, at Gud er noget kræsen med, hvem han vil lege med – lige børn leger altså åbenbart bedst, og Gud leger kun med dem, der til forveksling ligner ham selv. Så måske også Sandbecks egen Gud bøvler med narcissistiske tendenser (49).

Men hermed drages Guds kærlighed også i tvivl. Gud elsker nok synderen – i Kristus er det Guds væsen at være sammen med alle de vildfarne får (151). Men Gud elsker ikke synderen *som synder* – han elsker synderen for dennes potentiale, for det gode, synderen kan blive til. I tilslutning til et citat af Isak af Nineveh udtrykker Sandbeck det som følger:

Kærlighedens blik er derimod *fremadskuende*: Det er ikke blindt for fortidens synder, men dets perspektiv er *fremtidens*: Det leder efter *muligheder* for, at vores liv kan få en ny begyndelse [...]. Kærligheden ser ikke bort fra, hvem vi er, og hvad vi gjorde os selv til, men den ser altid også *mere* [denne kursivering er Sandbecks egen] end det – den ser på alt det, vi kunne have været og kan komme til at blive [...]. (229)

Dette er for mig at se intet mindre end en parodi på kærlighed, som igen bunder i Sandbecks helt abstrakte menneskesyn. Jeg elsker ikke mine børn på grund af de muligheder, jeg ser i dem, eller på grund af alt det, de kan blive til. Kærlighedens blik er hverken fremad- eller bagudskuende: det ser på *nutiden*, på det *konkrete* menneske, der står foran det lige nu og lige her.

Det gør mere ondt på mig, end det gør på dig

Men sådan er det altså ikke med Sandbecks Gud. Det er skidt nok i sig selv – men mindre bekymrende bliver det ikke, når Sandbeck åbenbarer, hvad denne Gud vil gøre for at drive synden ud af mennesket og realisere dets fulde potentiale til at ligne ham. Nok lader Sandbecks Gud noget tilbage at ønske for fortalerne for en dobbelt udgang – men det er nu ikke så meget, som man kunne have ønsket sig.

Sandbeck vil nemlig slet ikke afvise den dobbelte udgang – men den dobbelte udgang er tidsbegrænset (232): ”Vi kommer alle i ildovnen – i

dette liv kirken, i det næste liv 'Gehenna' – for at få slået individet ihjel" (233). Vi mennesker bliver "dømt for alle vores synder imod kærligheden. Vi bliver rensed og helbredt for ondskaben og døden i 'Gehennas' flammer" (235). Og det går hårdt for sig. Denne rensning er, siger Sandbeck med et billede af Makrina den Yngre, som med "et tilsmudset reb, der bliver trukket igennem et snævert hul i et plankeværk"; eller, med et citat fra Isak af Nineveh, den "samvittighedssmerter", som "kærlighedens straffe" påfører mennesket, er "mere smertelig end alle andre smerter, der findes" (236).

Med andre ord dømmer Gud hårdt hos Sandbeck. Ja, "Guds dom over vores lille ego er *nådesløs* og altudslettende" (234), som det endda hedder, og i forlængelse af Guds nådesløshed over for det syndige menneske lyder det følgerigtigt: "Ingen slipper let, ubesværet og smertefrit ind i Guds rige [...]. Der er ingen billig nåde" (235). Nej, for hvis der er tale om nåde, må den selvfølgelig være gratis.

Men hermed får Sandbeck sat et gevaldigt spørgsmålstejn ved Guds kærlighed. Hos Sandbeck er Gud ikke vred – Gud er skuffet. Så synderen *som synder* kan han ikke elske. Synderen må i ildovnen, og man fornemmer næsten, at Vorherre står uden for den glohede ovn med en mine af "det gør mere ondt på mig, end det gør på dig."

Hertil vil Sandbeck antageligvis sige, at der er tale om en smertelig, men nødvendig, helbredelsesproces. Gud er som den ulykkelige far, der må se sit kræftramte barn gå igennem en frygtelig kemo-kur. Men billedet holder ikke: I Sandbecks tilfælde er Gud nemlig også skaberen, der dels har indrettet tilværelsen på en sådan måde, at død, smerte og lidelse kunne få en plads i den – og dels har bestemt, at adgangsbilletten til gudsriget skal være ildovnens smertehelvede.

Konklusion

Lars Sandbeck har med *Når kærligheden dømmer* begået en bedrift. Han har skrevet en grundig dansksproget introduktion til apokatastasis-tanken, som har været et *desideratum* i mange år. Og han har i den forbindelse argumenteret veloplagt og med polemisk brod imod fortabelsesteologien i dens mange uholdbare former.

Sandbecks bog er også vigtig, fordi den giver en sammenhængende præsentation af en østkirkeligt inspireret lære om alles frelse. Det afslører svagheder og blinde punkter i den vestlige tradition.

Samtidig viser det dog en række styrker i den vestlige tradition, måske særligt i forhold til syndsbegrebet, som vestkirken har tænkt markant dybere og mere radikalt end østkirken. Hermed bliver det tydeligt, at der

er enorm forskel på den hellenistiske apokatastasis-tanke på den ene side og en lære om alles frelse baseret på den vestkirkelige tradition på den anden side.

Skal vi – i Sandbecks ånd – formulere det polemisk, er der kærligheden til forskel på de to. Sandbecks apokatastasis-tanke afslører en Gud med narcissistiske tendenser, der i kraft af en stærk teleologi for alt i verden må få sin plan til at gå op, og som ultimativt er ude af stand til at elske synderen *som synder*. Kun igennem en helbredelsesproces så pinefuld, at mennesket ikke kender dens lige, er det muligt for Gud at fjerne synden, så han igen kan se sit eget billede i mennesket. Og kun som sådan vil Gud lege med mennesket.

I sidste ende må man sige, at Sandbeck med sin apokatastasis-tanke nok vinder en ekstensiv frelses-forståelse, hvor *alle* frelses, men til gengæld taber en intensiv frelses-forståelse, hvor *enhver* frelses *i sin helhed*. På den måde nøjes Sandbeck ikke med at acceptere en tidsbegrænset udgave af den dobbelte udgang – ultimativt har Sandbeck individualiseret den dobbelte udgang, så dobbeltheden ikke gælder menneskeheden som sådan, men hvert enkelt menneske, hvor noget, nemlig synden, går fortabt, og andet, nemlig det, der ligner Gud selv (gudbilledligheden som *telos*), bliver frelst.

Gudsriget er ”alle menneskers eskatologiske legeplads” (244). Men synderen er den, de andre ikke må lege med – og som selv Gud holder uden for legen.