TIDSSKRIFTET FØNIX

Jødedom og kristendom er to forskellige religioner: At skelne mellem jødedom og Kristus-tro er ikke antisemitisme

MOGENS MÜLLER
Professor emer., dr.theol.

FØNIX ÅRG. 2026, S. 118–138

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

www.foenix1976.dk

ISSN 2446-175X

Jødedom og kristendom er to forskellige religioner

At skelne mellem jødedom og Kristus-tro er ikke antisemitisme

Det må være muligt at tale om et modsætningsforhold mellem religionen jødedom og Kristus-troen, uden at det med rimelighed kan blive udlagt som antisemitisme. Den religion, som kommer til udtryk i Det Gamle Testamente, er først og fremmest udtryk for den persisk-hellenistiske periodes jødedom. Og den står i et afgørende modsætningsforhold til den Kristus-tro, som kommer til syne i skrifterne i Det Nye Testamente.[1] Det begyndte også med et indbygget fjendskab, der i forlængelse af henrettelsen af Jesus udfoldede sig fra jødisk side. Da magten i begyndelsen af 300-tallet kom i kirkens hænder, kom dette fjendskab dog til udtryk med en mindst lige så stor uforsonlighed fra kristen side. Enkelte undtagelser ændrer ikke billedet af et overvejende traumatisk forhold, fordi de to religioner åbenbart ikke kunne komme fri af hinanden.

Alligevel tegner der sig op gennem historien et billede af en kirke, der takket være fastholdelsen af jødedommens hellige skrifter indoptager adskillige afgørende jødiske træk i sin kristendomsforståelse. Men kom disse gammeltestamentlige-jødiske træk ikke til at overskygge det, hvorom hele Kristus-troen samler sig? For hvor evangeliet forkynder et gudsbillede, der helt igennem er bestemt af Kristus-troen, dvs. udfoldet i forkyndelsen af Jesus som Guds udtrykte billede, dér genindfører indflydelsen fra Det Gamle Testamente forskellige træk fra denne skriftsamlings billeder af Gud, der i virkeligheden er uforenelige med evangeliet. Godt nok er denne indflydelse allerede mærkbar rundt omkring i Det Nye Testamente, men på den anden side møder vi hos Paulus, og dér, hvor indflydelsen fra hans teologi bliver særligt tydelig som i Johannesevangeliet, en række udsagn, der – hvis de tages efter pålydende – ikke kan bringes i harmoni med nogen form for genindført jødedom, hvis de ikke skal miste deres radikale betydning. At den ældste repræsentant for Kristus-troen, som vi i dag kan møde,

[1] Indholdet i denne artikel ligger i forlængelse af den tidligere artikel "Anti-judaisme i Det Nye Testamente". *Fønix årg. 2025*, 122-140. Visse overlapninger har ikke kunnet undgås.

er jøden Paulus, gør sagen prekær, ikke mindst fordi han i sin selvforståelse som Jesu Kristi apostel hævdede, at hans nye jødedom var det eneste sande udtryk for den tro, som han i kraft af en udlægning i lyset af Kristus fandt i sine hellige skrifter.

Udfordringen i dag er, at der efter Anden Verdenskrig naturligt nok fra kirkernes side er kommet en større forståelse og forsonlighed over for jøder og jødedom. Med større eller mindre ret følte kirkerne medskyld i forbrydelserne mod jøderne. Hvor dette har udfoldet sig i en god vilje til sameksistens, er det selvfølgelig udpræget positivt. Men en forsonlighed, der ytrer sig i en relativering af forskellene, er betænkelig. For den truer med at svække Kristus-troens radikale anderledeshed i forhold til synagoge og jødedom. Helt grelt bliver det i en trend inden for nyere Paulusforskning, hvor Kristus-troen reduceres til blot at være en mulighed for ikke-jøder til som en slags andenrangs jøder alligevel at kunne være med.[2] Samtidig har udråbelsen af en særlig jødisk stat i Palæstina i 1948 fået til følge, at den stat, der blev grundlagt af et forfulgt folk, stadig tydeligere har udviklet sig til en brutal besættelsesmagt i forhold til det palæstinensiske folk.

At der er kristne grupperinger som kristen zionisme, der mere eller mindre åbenlyst billiger fordrivelsen af palæstinenserne, gør ikke billedet klarere. At kristen zionisme rummer en forventning om, at alle jøder vil omvende sig til Jesus, når han kommer igen, gør vel, at den må opleves som en klam omklamring af de fleste jøder. Men på grund af kristen zionismes stærke medvind i det politiske liv i USA, er den under alle omstændigheder blevet en skæbnesvanger magtfaktor i Palæstina. Og den israelske stats efterhånden helt åbenlyse inddragelse af jødiske hellige skrifter som legitimation for fordrivelsen af palæstinenserne, kan ikke undgå at være med til at præge billedet af jødedommen i dag. Staten Israels politiske lederes desperate stempling af enhver modstand mod deres politik som antisemitisme ser dog ud til at virke kontraproduktivt, især for jøder uden for Israel, der ofte sagesløst bliver identificeret med denne stats politik.

Men religioner skal ikke kun måles og bedømmes ud fra de større eller mindre sorte pletter i deres historie. Kirke og kristendom er ikke identisk med fx korstog og kolonialisme. Derfor er det altid nødvendigt også at have udgangspunktet med i betragtning.

[2] For en orientering se Magnus Zetterholm, *Lagen som evangelium? Den nya synen på Paulus och judendomen*. Lund: Studentlitteratur 2006.

Evangeliets kerne

Det alt bestemmende krystallisationspunkt i Det Nye Testamente er, at Gud har åbenbaret sig selv og sin vilje på en ny måde i mennesket Jesus fra Nazaret.

Paulus kan ét sted ligefrem kalde Kristus Guds billede (εἰκὼν θεοῦ). Således skriver han i Andet Korintherbrev 4,4, at "denne verdens gud har blindet de ikke-troendes tanker, så de ikke ser lyset fra evangeliet om Kristi herlighed, han som er Guds billede." Dette nye billede af Gud beskriver Paulus så siden i Romerbrevet som et billede af ham, "der har indesluttet alle i ulydighed for at vise alle barmhjertighed" (Rom 11,32). Det sker som konklusion på kapitlerne 9-11, der gælder spørgsmålet om jødernes plads i frelsens historie, som nu også omfatter de ikke-jødiske folkeslag. Det er bemærkelsesværdigt, at Paulus skriver *alle*, ikke kun nogle. Guds sind er altså det samme over for *alle* mennesker. Forskellen – og den er selvfølgelig afgørende for det enkelte menneske – ligger i, om dette evangelium bliver hørt, så den enkelte i kraft af sin tro bliver flyttet over i Kristi rige. For det er, hvad det, som Paulus i Filipperbrevet 3,10 kalder Jesu opstandelses kraft (τὴν δύναμιν τὴς ἀναστάσεως αὐτοῦ), er i stand til. Denne kraft formår således at opbygge det indre menneske, det enkelte menneskes sjæl, så den forvandling, der munder ud i opstandelseslivet, i en troens vækst foregriber denne fuldendelse.

Sagt på en anden måde: Det enkelte menneske kan udelukkende forspilde dette ved ikke at høre evangeliet på en sådan måde, at det skaber, hvad det nævner. Evangeliet står således hele tiden, dvs. altid fast. For det er ikke sådan, at Gud på nogen måde lader sin barmhjertighed afhænge af, om vi tager imod den og lever i den eller ej. Der kan ikke i denne sag blive tale om belønning eller straf. For Guds retfærdighed består ifølge Paulus netop i, at Kristus har vist, at hans far i himlen betingelsesløst står fast på sin barmhjertighed. "Belønningen" er derfor her og nu og består i glæden over at måtte leve i visheden om altid at være omsluttet af Guds barmhjertighed.

Dette, at billedet af Gud således er udtømt i evangeliets forkyndelse af Jesus Kristus, er en grundtone i Johannesevangeliet. For dette evangelieskrifts forfatter kan vel ikke udtrykke det tydeligere, end når han lader sin Jesus sige: "Jeg og Faderen er ét (ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν)" (Joh 10,30). I prologen hedder det således også til slut: "Ingen har nogen sinde set Gud; den Enbårne, som selv er Gud, og som er i Faderens favn, han er blevet hans tolk (ἐξηγήσατο)" (Joh 1,18). Da forfatteren til Johannesevangeliet lader apostlen Filip opfordre Jesus til at vise sine disciple Faderen,

lyder svaret, at selv om Jesus i så lang tid har været sammen med sine disciple, kender Filip ham åbenbart stadig ikke: For: "Den, der har set mig, har set Faderen; hvordan kan du så sige: Vis os Faderen? Tror du ikke, at jeg er i Faderen, og Faderen er i mig? De ord, jeg siger til jer, taler jeg ikke af mig selv; men Faderen, som bliver i mig, gør sine gerninger. Tro mig, at jeg er i Faderen, og Faderen er i mig; hvis ikke, så tro på grund af gerningerne" (Joh 14,9-11). Filip og de/vi andre vises altså her tilbage til den gerning, der har gjort det muligt at opleve sig som omfattet af Guds barmhjertighed.

Dette må være nok i denne omgang, selv om disse udsagn let lader sig supplere af en lang række tilsvarende. Mit spørgsmål er i forlængelse heraf, om der ved siden af disse entydige udsagn overhovedet er plads til og logisk mulighed for samtidig at fastholde et billede af Gud, der væsentligt er farvet af en gammeltestamentlig-jødisk Jahve-tro på en guddom, der kun vil være gud for et bestemt folk eller en særlig menighed og også griber til ydre magtmidler som straf og belønning?

For mig at se bringer det en teologisk uholdbar spænding ind i gudsbegrebet, der fordærver evangeliet om, at Guds barmhjertighed rækker til alle. For den rækker altså også til dem, der til skade for sig selv ikke tager mod denne gave og oplever glæden over den i befrielsen for tanken om i denne sammenhæng selv at skulle gøre sig fortjent til noget som helst. Det er selve det glædelige ved det glædelige budskab. Men skyldes vanskeligheden ved at fastholde det i sin renhed, at det opleves som *for meget af det gode*? (jf. Matt 20,15). Når den ene eller anden betingelse alligevel formår at snige sig ind i gudsbegrebet, kan det dog måske bedst bestemmes som fantomsmerter i lighed med dem, et menneske, der har fået amputeret et ben, stadig kan føle i det ben, som det ikke længere har.

Den sande jødedom eller en ny religion

Paulus var, som han også selv bedyrer det, fuldblods jøde. Og et af de store nybrud i min tid i fortolkningen af Det Nye Testamente har været erkendelsen af, at Paulus lige så lidt som formodentlig Jesus forstod sig som grundlægger af en ny religion. De ville begge – med de forbehold vi altid må tage for den historiske Jesus' vedkommende – forkynde den sande jødedom. Ganske ligesom Luther i 1500-tallet ikke ønskede at grundlægge en ny kirke, men at retlede sin samtids kirke til at være i overensstemmelse med, hvad han gennem sine bibelstudier fandt, var den sande Kristus-tro.

I begge tilfælde blev resultatet dog grundlæggelsen af nye trossamfund eller – om man vil – religioner. Vi har ganske vist, som jeg ser det, udelukkende adgang til Jesus gennem evangelieskrifter, der alle grundlæggende er præget af troen på ham som den opstandne Herre og frelser. Anbringelsen af evangelierne forrest i Det Nye Testamente skal nemlig ikke narre os til at tro, at Paulus' udlægning af Jesus' historiske betydning ikke går forud for evangeliernes forskellige fortællinger. De er alle – i medspil eller, som det er tilfældet i Matthæusevangeliet, delvis i modspil – bestemt af Paulus.[3] Selvfølgelig har der også været en Kristus-forkyndelse forud for Paulus. Den har vi imidlertid kun få og indirekte spor af i Det Nye Testamente.

Men selv om Paulus altså var overbevist om, at han forkyndte den sande jødedom, er det en historisk kendsgerning, at hans samtids jødedom, hvor Jerusalems tempel endnu stod, som helhed afviste ham og tilmed søgte at komme ham til livs. Ganske som Paulus selv forud for sin oplevelse af et guddommeligt kald til som Jesu Kristi apostel at forkynde evangeliet for de ikke-jødiske folkeslag havde ment at tjene sin Gud ved at stræbe Kristus-troende landsmænd efter livet. Johannesevangeliets Jesus forudser ligefrem en tid, da enhver, som slår de Kristus-troende ihjel, "skal mene, at han derved tjener Gud" (Joh 16,2). Men lige så nidkær en forfølger Paulus havde været som farisæer, lige så glødende blev han som forkynder af den opstandne som udtryk for det sande billede af Gud. I den forstand skiltes vejene allerede i Paulus' egen tid.

Det kan da også lidenskabsløst konstateres, at var Paulus lykkedes med sit projekt om at lade Kristus-troen definere jødedommen som sådan, ville den ikke længere have eksisteret som en etnisk bestemt størrelse med Moseloven og dens lovgerninger som definerende norm. Allerede det, at Paulus ikke ville have, at ikke-jøder skulle underkaste sig omskærelsen, gjorde, at der ikke længere var tale om jødedom i ordets hidtidige betydning. Hans opgør med sin egen tidligere forståelse af jødedommen fik ham – selv om han vistnok selv siden fortrød det – til i Galaterbrevet ligefrem at hævde, at Moseloven ikke blev givet Israel direkte af Gud, men ved engles mellemkomst (Gal 3,19-22). Paulus kan i Galaterbrevet ligeud sidestille Moseloven med de verdensmagter (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου), som ikke-jøder forud for deres delagtiggørelse i Kristus-troen var trælbundet af (Gal 4,3; jf. 4,9).

[3] Jf. hertil min *Ingen Jesus uden Paulus. Da Jesus fik historisk betydning*. København: Eksistensen 2024.

I Romerbrevet fremkommer Paulus endelig med sin definition af, hvem der er den sande jøde. Først frakendes den legemlige omskærelse sin betydning, hvis den omskårne ikke "gør" Loven. For så er omskærelsen blevet forhud for ham. Hvis den, der har sin forhud i behold, nu overholder Lovens retskrav (δικαιώματα), så vil hans forhud blive regnet ham til omskærelse. "For" – som det konkluderende hedder – "jøde er man ikke i det ydre, ikke heller tæller omskærelse i det ydre, i kødet, men jøde er man i det skjulte, og omskærelsen er hjertets ved Ånden, ikke ved bogstavet, som den hvis ros ikke er fra mennesker, men fra Gud" (Rom 2,28-29; jf. 2 Kor 3,3; Rom 7,6). Så når Paulus i det ofte anførte sted fra Galaterbrevet 3,27-28 skriver, at "alle de, der er døbt til Kristus, har iført sig Kristus og således ikke længere er hverken jøde eller græker, slave eller fri, mandlig eller kvindelig, men alle er ét i Kristus Jesus", så gælder det de enkelte menneskers sjæle, dvs. deres indre menneske. I relationen til Gud eksisterer altså ingen af alle de kulturelt bestemte forskelle, som vi ellers agerer efter.

Loven er altså ikke ude af billedet, men den har fået en anden plads inden for den forståelsesramme, som er sat med indstiftelsen af den nye pagt, som Paulus ligefrem kalder sig en tjener for (2 Kor 3,6). Det fremgår også af de tre "maksimer" hos Paulus i henholdsvis Galaterbrevet 5,6; 6,15 og Første Korintherbrev 7,19, hvor omskærelse og forhud erklæres for uden betydning i forhold til henholdsvis "tro virksom i kærlighed", "ny skabelse" og "overholdelse af Guds bud". Som det udtrykkes i det kendte udsagn i Romerbrevet 10,4: "For Lovens endemål er Kristus (τέλος γὰρ νόμου Χριστός) til retfærdighed for enhver, der tror." Det er således ikke Kristus, der er Lovens endemål, men det er Lovens endemål, der er Kristus – hvis man respekterer ordfølgen i den græske tekst. Kristus er således som prædikat åbenbaringen af, hvad Loven skulle til for. Og denne "åbenbaring" udfolder, hvorfor Kristus i Rom 9,31-33 kaldes en anstødssten for dem, der vil nærme sig Loven ad gerningernes vej og opstille deres egen retfærdighed i stedet for at underordne sig Guds retfærdighed (jf. Rom 10,2-3).

At modsætningen mellem en jødedom bestemt af Kristus-tro og en jødedom uden Kristus-tro var uovervindelig – og de to trossamfund derfor i vores sprogbrug var to forskellige religioner – bekræftes af Jesus selv, sådan som han fremstilles i evangelierne, der som sagt alle – både kronologisk og bevidsthedshistorisk – ligger i kølvandet på Paulus. Det sker nærmest ved førstkommende mulighed i Markusevangeliet, nemlig i de to billedsprog, der her følger umiddelbart efter Jesus-ordet om, at der skal komme dage, hvor brudgommen er taget fra dem, og at på den dag skal

Jesu disciple faste. Det hedder her: "Ingen syr en lap ukrympet stof på en gammel klædning; for ellers river lappen af det nye det gamle stof itu, og flængen bliver værre. Og ingen fylder ny vin på gamle sække, for ellers sprænger vinen sækkene, og vinen og sækkene går tabt. Men ny vin på nye sække!" (Mark 2,21-22; jf. parallellerne i Matt 9,16-17 og Luk 5,37-38).

Den endelige adskillelse fra jødedommen

Hvor lang tid, der endnu var forbindelser mellem synagogerne og menighederne af Kristus-troende, er et omdiskuteret spørgsmål, og det har desuden givetvis været lokalt bestemt. Men det er ikke afgørende i forhold til den grundlæggende kendsgerning, at adskillelsen i hvert fald teologisk endegyldigt fandt sted hen imod slutningen af det 1. århundrede. Og det er ligeledes en kendsgerning, at jødedommen ikke forsvandt, men tværtimod konsoliderede sig efter Jerusalems katastrofale fald og templets ødelæggelse i 70 e.Kr.

En ting havde de to trossamfund dog fortsat til fælles, nemlig jødedommens samling af hellige skrifter. Her ytrede forskellen sig i første omgang i forskellige og ofte uforenelige tolkninger. Siden skete det desuden deri, at de kristne menigheder fastholdt disse hellige skrifter i den skikkelse, de havde fået i græske oversættelser fra tiden forud for vor tidsregnings begyndelse, den såkaldte Septuaginta.[4] I den forstand fremstod synagoge og kirke som to tolkningsfællesskaber, der trods alle mulige andre forskelle inden for hvert af dem i hvert fald var skismatisk uenige i spørgsmålet, om Jesus var den salvede og som sådan nøglen til at forstå de hellige skrifter. På grund af opfattelsen af religionen som en absolut størrelse var den tanke på forhånd udelukket, at de begge kunne have deres relative ret. Dog blev det fra det 2. århundrede og frem en udbredt opfattelse, at de forskellige religioner i en vis udstrækning kunne rumme elementer af sandhed, som peger på kristendommens absolutte sandhed.

I selve udgangspunktet ligger der altså for de Kristus-troende menigheder derfor en indbygget teologisk anti-jødiskhed. Og da de Kristus-troende menigheder ganske hurtigt blev domineret af medlemmer uden jødisk baggrund, kom det også snart til en identifikation af jødedommen med det folk, der havde denne religion. Men kom etniske jøder til tro på Kristus, og fastholdt de ikke alligevel Moseloven, trådte de så at sige ud af deres etni-

[4] Se hertil min *Den glemte Bibel. Septuaginta, den førkristne græske oversættelse af jødedommens hellige skrifter.* Teologisk Folkebibliotek. København: Forlaget Vandkunsten 2020.

citet i religiøs betydning. Der er dog adskillige spor af den med et uheldigt udtryk såkaldte jødekristendom, hvor Kristus-troen blev forstået som et supplement til jødedommen. Læser man ikke Matthæusevangeliet harmoniserende i lyset af de andre evangelier, er dette evangelieskrift faktisk et vidne om denne type Kristus-tro (jf. Matt 5,18-19).

Kristendommens akilleshæl: Det Gamle Testamente

Kristendommen blev altså født med den akilleshæl, at de jødiske hellige skrifter til at begynde med også var de kristne menigheders – undskyld den på dette tidspunkt naturligvis anakronistiske betegnelse – "Bibel", som flertalskirken som en selvfølgelighed beholdt. For det skete der ingen ændring i, selv da kirken i løbet af 100-tallet føjede en samling af sine egne skrifter til det, der altså indtil da havde været kirkens første og eneste Bibel. Denne fastholdelse kunne dog kun ske, fordi kirken i kraft af sine forskellige fortolkningsstrategier, som den for en dels vedkommende overtog fra den antikke jødedom, hævdede, at den alene forstod disse skrifters sande betydning, nemlig at de ret forstået faktisk var udtryk for og begrundede Kristus-troen.

En mere bogstavelig forståelse af disse skrifter, der naturligvis ikke alene var skabt af, men også restløst var udtryk for den antikke jødedom, var derfor en stadig trussel. Den tidligste Kristus-troende, der ifølge vores viden så dette klart, var teologen og forkynderen Markion (ca. 85-160), der stammede fra Sinope ved Sortehavet. Markion var af den opfattelse, at jødedommens hellige skrifter som en selvfølge skulle forstås bogstaveligt.[5] Derfor var de uden betydning for Kristus-troende, først og fremmest fordi de ikke alene talte på en anden måde om Gud, men ligeud handlede om en anden gud og denne guddoms messias. Denne forestilling om to guder og to messias'er blev som bekendt kategorisk afvist af flertalskirken, der i det lange løb sejrede.

Da Markion ikke ville vide af den jødiske skriftsamling, som var kirkens første Bibel, skabte han sin egen. Den bestod af et anonymt evangelium og en samling på ti Paulus-breve. Markion manglede her de såkaldte pseudonyme Pastoralbreve (Timotheusbrevene og Titusbrevet), der formodentlig endnu ikke var skrevet på det tidspunkt, og han foretog desuden visse for-

[5] Om Markion og hans "bedrift", se min *Kom Markions* Evangelium *før Lukasevangeliet? Polemiske fronter i tilblivelsen af evangelierne.* Religionsvidenskabelig Skriftrække 3 (2024). Som trykt bog; København: Forlaget Nordens Plads (2025). Jf. desuden "Markion – vranglæreren der ikke fik ret, men ikke desto mindre havde en pointe". *Fønix årg. 2024*, 23-36.

kortelser i de øvrige breve, især i Romerbrevet, hvor han fjernede det, som han måtte betragte som senere jødiske tilføjelser. Men når kirkefædre som Irenæus i slutningen af 100-tallet og ikke mindst Tertullian i begyndelsen af 200-tallet påstod, at Markions *Evangelium* var resultatet af en lemlæstelse af det, vi kender som Lukasevangeliet, så peger kronologien i affattelsen af de to evangelieskrifter på den omvendte rækkefølge. Det er således mindst lige så sandsynligt, at Markions *Evangelium* befandt sig blandt de mange forgængere, som forfatteren til Lukasevangeliet omtaler i sit forord (Luk 1,1).

Jødedommen som en illegitim religion

Retrospektivt set og med nutidens syn på religion kan det naturligvis kun betragtes som en fatal fejltagelse, når flertalskirkens teologer hurtigt nåede frem til den slutning, at når jøderne ikke ville erkende, at Jesus Kristus var opfyldelsen af forjættelserne i deres hellige skrifter, skyldtes det blindhed eller ligefrem ondskab. Og denne fejltagelse blev altså ikke mindre fatal, da kirken i begyndelsen af 300-tallet med den såkaldte konstantinske vending blev statsbærende religion og så sig selv som bærer af og forsvarer for den eneste sande gudstro. Allerede en af de tidligste kristendomsforsvarere, Justin, kunne i sin stort anlagte *Dialog med Jøden Tryfon* fra omkring 155-160 hævde, at jøderne simpelt hen havde mistet retten til deres egne hellige skrifter, fordi de ikke kunne eller ville forstå deres sande betydning. Betegnelsen jøde blev i denne sammenhæng brugt om det religiøse tilhørsforhold til jødedommen. Den jøde, der kom til tro på Jesus Kristus, ophørte således med at være jøde for i stedet at blive en forhenværende jøde. Og da jødedommen helt åbenlyst ikke forsvandt, men tværtimod konsoliderede sig som en skriftreligion med sine egne fortolkninger af de skrifter, der i kirken fra engang i 200-tallet fik betegnelsen Det Gamle Testamente, manifesterede de to religioner sig som to fortolkningsfælleskaber, der forkætrede hinanden og levede i et fjendtligt forhold til hinanden.

Det er en lang og for begge parter ubehagelig historie, og jeg vil her begrænse mig til at nævne Luther i 1500-tallet som en af de senere repræsentanter for en holdning, som vi i dag ikke kan andet end tage stærk afstand fra. Således var Luther af den opfattelse, at jøderne og deres historie havde sin af Gud bestemte berettigelse indtil Jesu tid. Men at jøderne som folk ikke ville tro på Jesus Kristus som den Salvede, der var forjættet i Det Gamle Testamente, betød en afsporing af deres religion, og at dens

fortsatte eksistens var en grufuld misforståelse. Luthers voldsomt antijødiske skrifter fra 1540'erne gælder dog ikke jøderne som "race", men som tilhængere af en jødedom, der ikke ville følge evangeliet. For Det Gamle Testamente var altså ret forstået en skjult foregribelse af Kristus-troen.[6]

Det er også den grundholdning, der kommer til udtryk i tre klassiske forsøg på at definere forholdet mellem Bibelens to dele. Det gælder således Augustins formulering: "Det Nye Testamente ligger skjult i Det Gamle Testamente, Det Gamle Testamente er åbenbaret i Det Nye Testamente". Det er desuden forudsætningen for Luthers tale i *Kirchenpostille 1522* om, at Det Nye Testamente åbenbarer betydningen af Det Gamle Testamente, ganske som hvis en eller anden først stod med et lukket brev og derefter åbnede det (WA 10 I 1: 181,21 ff.). Samme tankegang ligger endelig bag formuleringen hos pietisten Johann Albrecht Bengel (1687-1752) i hans kommentar til Romerbrevet 16,25 i den berømte *Gnomon Novi Testamenti* fra 1742. Den lyder: "Det Gamle Testamente er som et ur, der går i stilhed. Det Nye Testamente er lyd og slag. I de profetiske skrifter var kaldelsen af folkeslagene forudsagt, men det har jøderne ikke indset."

Alle tre definitioner lader sammenhængen mellem Det Gamle og Det Nye Testamente bero på Guds frelsesplan, og ingen af dem levner plads til en fortsættelse af jødedommen *ved siden af* kristendommen. Der er ikke åbnet for at tale om *to veje* til Guds frelse. Den del af frelsens historie, som beskrives i jødedommens hellige skrifter, ikke alene fortsættes, men når i de begivenheder, der skildres i Det Nye Testamente, en foreløbig fuldendelse.

Jødedommen genvinder sin legitimitet som religion

Vi skal således helt frem til oplysningstiden i 1700-tallet, før Markions gamle synspunkt igen gør sig gældende inden for kristen teologi og bibelforskning. Først her bliver det igen teologisk muligt at hævde, at jødernes samling af hellige skrifter taget for sig selvfølgelig ikke er udtryk for kristendom, men jødedom. Det kunne ske på dette tidspunkt, fordi Det Gamle og Det Nye Testamentes skrifter ikke længere blev læst som guddommeligt inspirerede og derfor ufejlbarlige retvisende beskrivelser af en metafysisk virkelighed. De bliver tværtimod i stadig højere grad opfattet som udtryk for menneskers tidsbestemte forestillinger om det guddommelige.

[6] Se hertil Heinrich Bornkamm, *Luther und das Alte Testament*. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1948, 1-8.

Dette skifte i forhåndsforståelsen af Bibelen var desuden betinget af, at tyngdepunktet flyttedes fra forestillingernes konkrete indhold til deres betydning for mennesker og deres måde at leve på. Objektet blev til subjektet. Det kan iagttages i overgangen fra ortodoksi til pietisme, der blandt andet betegnede overgangen fra at lægge hovedvægten på en mere yderlig anerkendelse af trossystemet til at placere den på en inderlig tilegnelse hos det enkelte menneske. Det var livet, ikke læren, der talte.

Dermed var døren åbnet for en forståelse af henholdsvis jødedom og kristendom som to menneskelige tolkningsfællesskaber, dvs. selvstændige religioner. Og hvor det efterhånden blev en selvfølgelige, at Det Gamle Testamente isoleret betragtet ikke kunne være andet end udtryk for antik jødedom, blev det samtidig klart, at skulle denne del af Bibelen fortsat have teologisk relevans, måtte det være i kraft af en særlig kristen reception som den, der optræder i Det Nye Testamentes skrifter. Det ligger faktisk allerede i selve betegnelsen Det *Gamle* Testamente, som først blev almindelig i 200-tallet. Som den tyske teolog, Hans Hübner (1921-2008), markant formulerede det: "Det Gamle Testamente er Det Gamle Testamente, som det er overtaget i Det Nye Testamente (*Vetus Testamentum est Vetus Testamentum in Novo receptum*)."[7]

Det handler altså ikke længere om den sande og eneste rigtige forståelse af jødedommens hellige skrifter som "skjult kristendom", men om forhåndsforståelse og kontekst, og om den udvikling, der igennem de mange århundreder fandt sted i begge tolkningsfællesskaber. For det er en mærkelig misforståelse at tro, at synagogen ikke ligesom kirken udfoldede forståelsen af sine hellige skrifter igennem en stadig tolkningsproces, som for oldtidens vedkommende blev kodificeret i *Midrash* fra omkring 200 e.Kr. og *Talmud* fra omkring 400 e.Kr.

At nutidens jøder således ikke nødvendigvis forholder sig umiddelbart til deres "Bibel", kan illustreres med en lille anekdote. Engang – det var tilbage i 2018 – traf jeg den tidligere overrabbiner Bent Melchior på et spisested på Frederiksberg, hvor vi hilste på hinanden, og han kom ind på, hvordan jeg var kommet i ilden på grund af min negative holdning til at have tekstrækker fra Det Gamle Testamente i gudstjenesten. Jeg svarede noget i retning af, at vi jo i dag måtte forstå jødedom og kristendom som to forskellige tolkningsfællesskaber. Bent Melchior fortalte da, at når der kom

[7] Se Hübner, "Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht". *Jahrbuch für biblische Theologie* 3. Neukirchen 1988: 147-162; genoptrykt i samme, *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze.* Antje und Michael Labahn (eds.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995: 175-190.

folk til ham, der ville konvertere til jødedommen, spurgte han dem, hvilke forberedelser de havde gjort forud for denne beslutning. Når de så mere eller mindre stolt svarede, at de da havde læst Det Gamle Testamente, var hans svar: "Det var det værste, I kunne gøre!" For jødedommen i dag var ifølge Bent Melchior ikke identisk med indholdet af dens hellige skrifter. Tid og tolkning lå imellem.

Samtidig gælder tilmed, at forskning og en fortolkning i forlængelse af denne forskning i mellemtiden i stadig større grad har bevæget sig i retning af en forståelse af Det Gamle Testamentes skrifter i deres egen ret. De skal således forstås i forlængelse af hensigten med dem hos dem, der henholdsvis affattede dem og udvalgte dem til at indtage en særstilling som særlig autoritative udtryk for jødedommens gudstro og selvopfattelse som et udvalgt folk. Det Gamle Testamente forskellige bøger bliver her med andre ord først og fremmest læst religionshistorisk som kilder til antikkens jødedom. Uden for en særlig kristen teologisk kontekst sker det endda ganske uden udblik til denne del af disse skrifters receptionshistorie.

Det Gamle Testamente bliver et teologisk problem

Vil man nu ikke, som Markion i begyndelsen af 100-tallet, "nøjes" med et Nyt Testamente, men fastholde Det Gamle Testamente som en selvfølgelig del af en kristen Bibel, må det ske i en erkendelse af, at det grundlæggende formidler og forkynder den (antikke) jødedom, som i hvert fald Paulus udlagde så radikalt, at der for en religionshistorisk betragtning må tales om et brud, der resulterede i en ny religion. Og det kan i dag ikke karakteriseres som andet end bibelimperialisme, i en eller anden skikkelse at fastholde de oldkirkelige teologers synspunkt, at jøderne simpelthen enten ikke forstod eller af ond vilje ikke ville forstå deres hellige skrifter på den måde, som de Kristus-troende læste dem. For Det Nye Testamente hverken er eller vil være en *tilfældig tilføjelse*.

Oldtidens metafysiske opfattelse af gudsbillederne tillod imidlertid ikke den form for tolerance, der må være en selvfølgelig konsekvens af erkendelsen af, at gudsbilleder er noget, der skabes ud fra menneskers selvforståelse. Der er således ingen grund til i den forbindelse at skyde hinanden negative motiver i skoene. Derimod kan de forskelle, der opstår i forsøgene på at definere sand menneskelighed, lige så godt indbyde til en drøftelse af, hvad de forskellige billeder af guddommen afføder hos dem, der har dem. Og her samler interessen sig først og fremmest om de forestillinger, der

bestemmer de forskelligt troendes liv. For gudsbilleder, der ikke ytrer sig i ydre adfærd, er selvfølgelig helt og holdent en privatsag.

En sådan opfattelse kunne føre os derhen, hvor det ikke at dele gudsbillede ikke nødvendigvis betyder fjendskab over for dem, der har et andet billede af deres Gud, end vi selv har. Den indbyggede antijødiskhed, der ikke bare er årsag til, men også er indbygget i Det Nye Testamente, og som var bestemmende for store dele af kirkens teologi langt op i tiden, må derfor i dag kunne afløses af, om ikke gensidig forståelse, så dog af gensidig respekt. Ligesom enhver tanke om tvang og forbud dér, hvor intet strider mod sømmeligheden og den offentlige orden, på forhånd må være udelukket.

Dette vil også isolere antisemitisme som det modbydelige fænomen, det er. For at afstamning, som jo intet menneske selv er herre over, på forhånd og uden hensyn til den enkeltes adfærd skulle stemple et menneske, er en tanke, der ikke bare må stemples som ukristelig, men også strider mod enhver retfærdighed.

Det har imidlertid vist sig at være forbundet med store vanskeligheder for kristen teologi at komme fri af Det Gamle Testamente selv dér, hvor man i teorien erkender, at dets skrifter taget for sig ikke er udtryk for kristendom, men for den antikke jødedom, der samlede dem og tillagde dem en særlig religiøs autoritet. Desuden er det åbenlyst, at kirken og dens teologer i hvert fald indtil oplysningstiden stort set ubesværet overtog adskillige forestillinger fra Det Gamle Testamente, der ligefrem skulle synes at være uforenelige med Kristus-troen. Det gælder lige fra denne skriftsamlings gudsbillede(r), hvor Guds retfærdighed forbindes med straf, og til f.eks. en kongeideologi, hvor den jordiske konge gøres til Guds repræsentant.

Det har således vist sig som en stadig opgave for kristen teologi at arbejde sig ud af de forskellige forestillinger fra Det Gamle Testamente, der for en nærmere betragtning er fremmedelementer i kristendommen, og som forplumrer det billede af Gud, som kom til verden med Jesus Kristus. Det tidligste vidne om denne Kristus-tro, som vi har adgang til, er og bliver apostlen Paulus. Og ethvert forsøg på at trænge bag om Paulus og teologien i hans breve for i stedet at forholde sig til den såkaldte historiske Jesus og hans gudstro og forkyndelse er en teologisk misforståelse. For dels kom Kristus-troen ind i verden i skikkelse af den opstandelsestro, som udsprang af at kende hans opstandelses kraft (Fil 3,10). Dels er de kilder, som rigtignok ser ud til at kunne føre os tilbage til en historisk Jesus, i den grad gennemsyrede af Paulus' teologi, at de hver især først og fremmest er

kilder til deres forfatteres forsøg på – i lighed med Paulus – at fremskrive Jesus-skikkelsens historiske betydning.

Men i denne udlægningsproces støder vi tidligt på det, som jeg altså vil kalde teologiske fantomsmerter. For de jødiske gudsbilleder var ikke sådan at komme fri af. Og tanken om, at Guds retfærdighed ikke udelukkende betyder, at han står ved sit løfte om at vise alle barmhjertighed, men forstås som en såkaldt distributiv retfærdighed, der udfolder sig i, at han skulle straffe og belønne, er svær at slippe. Det var den ganske åbenbart også for flere af forfatterne til skrifterne i Det Nye Testamente. Mit spørgsmål i denne forbindelse er, om vi ikke alligevel skal tænke os ud af dette tankeskema. Vi kunne lige så godt forsøge at fastholde det aspekt af inkarnationsforestillingen, at Gud i Jesus Kristus kom til verden – og dermed også til os – i et i det ydre magtesløst menneskes skikkelse. For det må medføre, at vi tænker magten helt væk fra teologien, så såvel tvang som frygt her bliver hjemløse faktorer.

Senere skelnen mellem jødedom og kristendom

Som sagt er det først med oplysningstiden, at den erkendelse vokser sig stærk, at Det Gamle Testamente simpelt hen er udtryk for en anden religion end kristendommen. Det store navn her var Johann Salomo Semler (1725-1791), og hovedværket er hans skriftrække *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* 1-4 (1771-1775).[8] Men hvor man i teologien i denne sammenhæng ofte arbejdede med forestillingen om en mere eller mindre ligelinjet *udvikling* i religionsforståelsen, kunne man i stedet vælge at urgere den uoverstigelige forskel.

I denne sammenhæng vil jeg nøjes med at fremdrage en optegnelse af Søren Kierkegaards i hans *Journaler* fra 1854, hvori han netop fremhæver den forskel, der gør sig gældende imellem de to dele af Bibelen.[9] Kierkegaard beskriver her først jødedommen som en dennesidighedens religion, som kristendommen dialektisk står negativt over for i det, som han kalder "Forargelsens Frastød". At det her er *Det Gamle Testamentes religion*, Kierkegaard har i tankerne, når han taler om jødedommen, bliver klart når han slutter sin optegnelse med ordene:

[8] Det er ikke stedet her til at give et rids af denne historie. Se hertil fx min *Kirken, teologien og Det Gamle Testamente. En personlig rejse i receptionshistorien*. København: Eksistensen 2019: 51-57.

[9] Journalen NB 29; *Søren Kierkegaard Skrifter* 25. København: Gads Forlag 2008: 364-365. Jeg har i det citerede opløst Kierkegaards forskellige forkortelser.

> Dette kan man ikke noksom indskærpe, thi i Kristenheden vil man finde, at næsten alle, om man saa vil, gudeligere Vildfarelser, hænger sammen med at man faaer det gamle Testamente trukket frem paa lige Linie med det nye Testamente, istedetfor at det nye Testamente bestandigt forudsætter det gamle Testamente for negativt at gjøre Sit kjendeligt. I den Forstand kan det nye Testamente ikke ret forstaaes uden det gamle, thi Forargelsens Frastød er dens dialektiske Kjende og dens aandige Høides Betegnelse.
>
> Men Menneskene ville langt hellere være Jøder: sandseligt hænge fast ved dette Liv, og ovenikjøbet med guddommelig Sanction, end være Kristne ɔ: være Aand."

For Kierkegaard fremstår Det Nye Testamente således ikke som en kontinuitetsskabende opfyldelse af forjættelsen i Det Gamle Testamente, selv om denne ganske vist ikke fornægtes. Men opfyldelsen negerer altså denne forjættelse, fordi den angår noget dennesidigt. Det må bemærkes, at hele optegnelsen optræder i en sammenhæng med Kierkegaards skånselsløse polemik mod en kristendom, der vil lade sig definere af en opfyldelse i det dennesidige liv og derfor hylder ægteskab og forplantning.[10]

Kierkegaards opfattelse her af Det Gamle Testamente som udtryk for en anden religion end kristendommen er altså indholdsmæssigt, dvs. teologisk begrundet. Om han ved siden heraf i sine seneste år desuden skulle være blevet antisemit i etnisk forstand, sådan som Peter Tudvad hævder i sin *Stadier på antisemitismens vej* fra 2010,[11] er et andet spørgsmål. For en antijødisk holdning i teologisk henseende har ikke nødvendigvis noget med etnicitet at gøre.

I afsnittet "Synet på jøderne" (2010: 166-403), der begynder med Luther og går op til Kierkegaards tid, lykkes det alene Tudvad at vise, hvordan Kierkegaard i stigende grad tog afstand fra jødedommen *som religion*, altså *teologisk* formulerede sig anti-jødisk. Jøderne slog således ifølge Kierkegaard heller ikke Jesus ihjel, fordi de var mere onde end andre (2010: 230 med henvisning til *SKS* 20, 156; jf. 234). Det teologiske moment kommer dog nok tydeligst til udtryk i Kierkegaards gentagne beskyldninger mod

[10] Min inddragelse af Kierkegaard i denne sammenhæng indebærer ikke nogen tilslutning til hans egenartede opfattelse af, hvad der er Det Nye Testamentes kristendom med dets syn på livet som lidelse og deraf følgende had til det. I sit stærkt negative syn på ægteskab, seksualitet og børneavl er Kierkegaard her helt på linje med oldtidens gnostikere og markionitter.

[11] Fulde titel *Stadier på Antisemitismens vej. Søren Kierkegaard og jøderne.* København: Rosinante 2010.

kirke og officiel kristendom for at være *jødisk*. Således benævner Kierkegaard et sted dele af sin samtids kristendom "raffineret Jødedom" (2010: 245; *SKS* 26, 297 [a]), og et andet sted (2010: 262; *SKS* 25, 363) lyder det kategorisk: "Grundtvigianerne ere nemlig ganske strikte: Jøder", hvad der begrundes med deres jødiske syn på ægteskabet. Tudvads manglende skelnen mellem på den ene side det etniske, på den anden side det teologisk-religiøse er måske også grunden til, at han kun lige strejfer den ovenfor anførte journal-indførelse om jødedom og kristendom.[12]

At man udmærket kunne mene, at den religion, der er indeholdt i Det Gamle Testamente, er både fremmed og teologisk irrelevant for den Kristus-troende, selv om man fastholdt denne skriftsamling som en del af den kristne Bibel, er Adolf von Harnack (1851-1930) et eksempel på. Harnack beskæftigede sig gennem hele sit forskerliv intensivt med Markion og udgav i 1921 det, der skulle blive et standardværk, nemlig *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott.* Det er i denne bog, Harnack formulerede den også af mig selv hyppigt citerede tese: "I det 2. århundrede at forkaste Det Gamle Testamente var en fejl, som flertalskirken med rette afviste; at beholde det i det 16. århundrede var en skæbne, som reformatorerne endnu ikke formåede at unddrage sig; men siden det 19. århundrede i protestantismen endnu at konservere det som kanonisk aktstykke, er følgen af en religiøs og kirkelig lammelse" (1921: 217).

Det er vigtigt her at bemærke ordene "som kanonisk aktstykke". For Harnack hævder ikke, at Det Gamle Testamente ikke længere bør være en del af kirkens Bibel. Hans anliggende er alene, at denne skriftsamling må optræde med en anden status end og altså ikke på lige fod med Det Nye Testamente. Dette var det standpunkt, som Notger Slenczka i en artikel i 2013 og siden i en større bog fra 2017 gjorde sig til talsmand for, hvad der hurtigt afstedkom – efter min mening grundløse – beskyldninger for antisemitisme.[13] Og det er tilsvarende vigtigt at understrege, at heller ikke Harnack forbandt sin opfattelse af Det Gamle Testamente som kanonisk mindre værd end Det Nye Testamente med nogen form for den antisemitisme, som ellers var stærkt voksende allerede i hans tid og kulminerede kort efter hans død i 1930. Tværtimod reagerede han med foragt over for enhver antisemitisme, selv om han på den anden side heller ikke stod i

[12] Dette undskylder selvfølgelig ikke på nogen måde Kierkegaards tit ubehagelige og ofte direkte vulgære omtale af jøder og jødedom, som der gives mangfoldige prøver på i Tudvads bog. Men Kierkegaard talte altså lige så grimt om sine medkristne landsmænd.

[13] Se hertil min artikel "Det Gamle Testamentes kanoniske status. Omkring Notger Slenczka. *Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neubesinnung ihres Verhältnisses*". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 81 (2018): 58-74.

nogen nævneværdig kontakt med samtidige jødiske forskere eller nærede interesse for moderne jødedom.[14]

Konklusionen må være, at erkendelsen af, at Det Gamle Testamente ikke kanonisk kan sidestilles med Det Nye Testamente, men også som en del af den kristne Bibel må forstås som udtryk for en anden religion end den kristne, må fastholdes for at afværge, at Kristus-troen alligevel gøres til en slags modereret jødedom, hvor Guds barmhjertighed og kærlighed bliver underkastet betingelser.

Tertullians forståelse af Guds retfærdighed som en distributiv retfærdighed og Luthers tale om en skjult Gud

Det er en af Johannes Værges store fortjenester herhjemme at have peget på det, som han benævner Tertullians forvridning af kristendommen ved at cementere frygten for straf som en nødvendig del af kristentroen. Det sker vist første gang i bogen fra 2015 *Det betroede menneske. Opgør med forvreden kristendom.*[15] Værges tese er, at denne tidligste kendte latinskskrivende nordafrikanske teolog, hvis forfatterskab blev til i slutningen af 100-tallet og begyndelse af 200-tallet, her fik en fatal betydning i den vesterlandske kirke. Således fremhæver Værge 2015: 56), at: "Overalt er forholdet mellem skyld og straf og disciplinering et centralt tema hos Tertullian. I sit *Forsvarsskrift for de kristne* omtaler han det som et positivt træk ved kristendommen, at de troende "tvinges til med frygt for evig straf og håb om salighed at blive bedre mennesker" (kapitel 49,2)."

Guds retfærdighed består således ifølge Tertullian ikke i, at Gud under alle omstændigheder står fast på sin kærlighed og barmhjertighed, men i at han straffer og belønner retfærdigt (den såkaldte distributive retfærdighed). Det var i øvrigt også et afgørende argument i Tertullians afvisning af Markion, at han ikke kunne forestille sig, at et menneske ikke ville skeje ud, hvis det ikke blev holdt i tømme og på plads af trusler om straf og fortabelse.[16] Men som Værge skriver: "Alvoren går jo ikke ud af livet, selv om Gud er kærlig og tilgivende" (2015: 168). Her blev teologisk tænkning i

[14] Se den omhyggelige dokumentation i Wolfram Künzig, *Harnack und das Judentum.* Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 13. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004, hvoraf det bl.a. fremgår, at Harnack til det sidste brugte tekster fra Det Gamle Testamente som udgangspunkt for sine andagter.

[15] København: ANIS 2015. Siden har Johannes Værge fulgt op på det i fx *Guddommelig uorden. En bog om regnskabet med Gud* (København: Eksistensen 2016) og *Rygtet om Gud. En bog om gudsbilleder på godt og ondt* (København: Eksistensen 2018).

[16] Jf. fx Müller 2024: 23.

forlængelse af Tertullian skæbnesvanger: "I den vestlige tradition, præget af Tertullian og Augustin, blev denne tilgivelse fra Gud hovedsagelig set som en punktuel domsafsigelse, der satte en streg over skylden. Ifølge de græske kirkefædre, derimod, er tilgivelsen snarere forstået som en helbredende proces. Heling af synden, hvor synden forstås som en beskadigelse" (2015: 165).

Hos Martin Luther møder vi endnu et forsøg på at fastholde den dømmende og straffende Gud inden for den kristne teologis rammer. I det skrift, som Luther sammen med *Den Store Katekismus* fra 1529 regnede som sine vigtigste, nemlig *Om den trælbundne vilje* (*De servo arbitrio*) fra 1525, finder vi således en forestilling om en skjult Gud (*Deus absconditus*). Denne skjulte Gud udviser flere strukturelle ligheder med Markions Skabergud, idet Luther selvfølgelig end ikke nærmer sig tanken om, at hans skjulte Gud ikke er identisk med den Gud, der både har skabt verden og åbenbaret sig i Kristus (*Deus revelatus*).

Som et aspekt i sit opgør med Erasmus af Rotterdams skrift fra 1524, *Om den frie vilje* (*De libero arbitrio Διατπιβη*), afviser Luther konsekvent enhver tale om, at mennesket har en fri vilje, som kan eller skal bidrage til dets frelse. Tværtimod beror frelsen helt og aldeles på Guds ubetingede nåde og tilgivende kærlighed. Det gør den også ved, at troen på dette alene kan komme i stand i det menneske, som Gud skænker den ved sin Helligånd. De mennesker, der ikke oplever dette, lever i Djævelens vold og fortabelsens sfære, som de altså ikke kan kæmpe sig ud af ved egen kraft, selv om de også gerne ville. Som det kan hedde: "Uden for Kristus findes der ikke andet end Satan, uden for den barmhjertige tilgivelse ikke andet end vrede; uden for Lyset er der kun mørket, uden for Vejen kun vildvejen; uden for Sandheden findes kun løgn, uden for Livet kun død."[17]

Men hvor Markion altså tankemæssigt ikke kan forbinde Skaberguden med Jesu Kristi helt igennem gode Fader, dér inddrager Luther treenighedslæren til at skabe denne forbindelse uden på mindste måde at svække billedet af fortabelseslivet uden for troen. For den Gud, der i Kristus har åbenbaret sig som den, der kærligt og uden at forudsætte nogen fortjeneste omfatter *alle* med sin barmhjertighed, er for den, der har fået skænket

[17] Citeret efter Luthers Skrifter i Udvalg bind V. *Om den trælbundne vilje*. Oversættelse og kommentar ved Ellen A. Madsen. Indledning og faglig redaktion ved Steffen Kjeldgaard-Pedersen. Aarhus: Forlaget Aros 1983, 356 (779 i Weimar-udgaven bind 18). Citatet kan suppleres med adskilligt flere. Det var Thomas Reinholdt Rasmussens "jubilæumsartikel" i *Præsten* 115 (2025), 380-385: "Retfærdiggørelsens som forudsætning for Martin Luthers *De servo arbitrio*", der åbnede mine øjne for denne overraskende tankeparallel. For en mere udførlig gennemgang af Luthers skrift henviser jeg til Jakob Wolf, *Den skjulte Gud. Om naturlig teologi*. København: ANIS 2001: 74-91.

denne Kristus-tro, også den Gud, der i kraft af sin viljes forsæt vil alle menneskers frelse. Dette hører imidlertid den eskatologiske opfyldelse til. Som Luther skriver: "Her skal Gud æres og frygtes for sin uendelige mildhed (*clementissimus*), som Han viser mod dem, som han retfærdiggør og frelser, skønt de slet ikke er det værd; og det er i hvert fald ikke i ringe grad, vi må tilskrive det Hans guddommelige visdom, at vi kan tro på hans retfærdighed, også når det i vore øjne ser ud, som om Han er uretfærdig" (1983: 367 (784 i Weimar-udgaven). Som Thomas Reinholdt Rasmussen (2025: 383) sammenfatter: "Guds frelse og Guds almagt hører altså sammen. Den skjulte Guds almagt er en forudsætning for frelsens virkelighed. Gud er sand og én. … Man kan ikke spille deus absconditus ud mod deus revelatus, for åbenbaringen er tom og virkningsløs uden den skjulte Gud, som ikke er en fjern Gud, men i højeste grad er nærværende." På denne måde hjælper treenighedstanken ud over forestillingen om en dobbelt prædestination. Heller ikke hos Luther bliver der således plads til tanker om hævn og straf i billedet af den Gud, som har åbenbaret sig i Kristus.

Afsluttende vil jeg pege på, at en tilsvarende radikal skelnen mellem den Gud, der kommer til syne i skabelsen, og den Gud, Jesus åbenbarer, kommer til orde hos K.E. Løgstrup (1905-1981) i slutningen af *Skabelse og tilintetgørelse* fra 1978.[18] Efter at have fastslået, at "i kristentroen er Gud en anden i sin iværksættelse af sit rige, forjættet af Jesus af Nazareth, end han er i sit skaberværk" (Løgstrup 1978: 258),[19] inddrager Løgstrup også Kierkegaard som talsmand for en religion, der "på een gang er forskellig fra troen på guden i tiden og udgør en forståelseshorisont for den, ikke er guden i skabelsen, men Sokrates' religiøsitet" (1978: 259-260).[20] Løgstrup antager, at en af årsagerne er, "at tanken om guden i skabelsen, der dengang beherskede sindene var en udformning af den i den traditionelle metafysik og dens rationelle teologi, og det var en udformning, der foregav at kunne tænke og tale modsigelsesfrit om guden i skabelsen" (1978: 260).

Ser man bort fra de forskellige epokebestemte forståelseshorisonter, er afstanden til Markions teologi i Løgstrups tænkning øjensynlig overskue-

[18] Udkommet som *Metafysik IV*. København: Gyldendal 1978. Jeg takker min sognepræst, Jonas Lucas Christy, for i denne sammenhæng at have gjort mig opmærksom på Løgstrup.

[19] Det er symptomatisk, at Løgstrup her som noget selvfølgeligt refererer umiddelbart til den historiske Jesus. Ligesom det er symptomatisk, at Paulus end ikke nævnes i denne bog. Løgstrup forekommer i det hele taget i nogle kredse inden for systematisk teologi at have gjort det teologisk legitimt at overse Paulus og hans breve som udtryk for de teologiske udtydninger i evangelierne af Jesu historiske betydning, som al kristen teologi må forholde sig til og bygge videre på.

[20] En fyldestgørende dokumentation for berettigelsen af denne henvisning til Kierkegaard findes i Peter Tudvad 2010: 180-181.

lig. For i en forståelig interesse for i forlængelse af en fænomenologisk analyse af talen om Gud som alt det skabtes ophav kommer Løgstrup til at overse, at Det Gamle Testamentes forestillinger om Gud i dag ikke længere kan forstås som er de i en skjult teologisk harmoni med det billede af Gud som Fader, der kommer til orde i forkyndelsen af Jesus Kristus i Det Nye Testamente. Denne kritik vil jeg udstrække til også at gælde Jakob Wolfs udførlige udredning af og tilslutning til Løgstrups opfattelse i bogen *Den skjulte Gud.* For ganske vist kan Jakob Wolf understrege det radikalt nye i den åbenbaring, der er bevidnet i Det Nye Testamente, og skrive, at ved "at Gud blev menneske i Jesus fra Nazareth", "brød en ny ontologi frem" (2001: 191). Alligevel sker der en opblødning i forhold til det gamle. For der skelnes undervejs ikke klart mellem Det Gamle og Det Nye Testamente, men tales forskelsløst om Bibelen, som når det afsluttende kan hedde: "I Bibelen åbenbarer Gud sig som éntydig, som kærlighed" (2001: 216). Denne entydighed er i givet fald godt skjult i Det Gamle Testamente.

Situationen i dag

For mig at se lever vi altså i dag med et underligt paradoks. Inden for fagteologien behandles Det Gamle Testamente stadig mere konsekvent som udtryk for jødedommens forskellige skikkelser i persisk-hellenistisk og romersk tid. Det betyder, at vi i vores Bibel lever med to stadig mere uforenelige billeder af Gud. Alligevel har vi med *Alterbogen* fra 1992 lukket tekster fra denne om ikke fremmede, så dog anden religion ind som fast bestanddel af vores højmesse. Faktisk findes der repræsentanter for faget Gammel Testamente, der i deres videnskabelige arbejde helt ser bort fra receptionen af denne del af Bibelen i Det Nye Testamente og i det hele taget i kristen teologi.[21] Denne holdning har naturligt nok affødt bestræbelser på at benævne denne jødiske skriftsamling med andre betegnelser end den grundlæggende kristne Det *Gamle* Testamente. Den forudsætter jo nødvendigvis et *Nyt* Testamente og giver derfor kun mening i en *kristen* Bibel. Men med eller uden kommentarer i en kristen gudstjeneste at læse tekster op fra jødedommens samling af hellige skrifter er ud fra de forudsætninger, som går tilbage til oplysningstiden, implicit bibelimperialisme. For en sådan oplæsning gør krav på, at disse tekster har en *umiddelbar teologisk relevans* også for den kristne tro. Men det har de ikke! Som sagt flere gange undervejs: Jødedom og kristendom udgør i forhold til jødedommens

[21] Jf. fx min drøftelse i artiklen "Fremtiden for Det Gamle Testamente" *Fønix årg. 2021*: 237-248, af Hans Jørgen Lundager Jensens synspunkter i denne sag.

hellige skrifter to i højeste grad selvstændige tolkningsfællesskaber, fordi det gør en afgørende forskel, at i kristendommen er det nye netop, at det gamle er forbi (Hebr 8,13). Og vi står – sådan som jeg altså ser det – i dag i en situation, hvor det gælder om klart at fastholde forskellene og ikke lade som om, at det gamle alligevel ikke er helt forbi.