

Evangeliet: Et "oldkirkeligt kætteri"?

af Johannes Aakjær Steenbuch

The real mystery is why so many have failed to appreciate the universalism of the New Testament and why so many have tried to explain it away

Thomas Talbott

At patristikken herhjemme ikke får meget opmærksomhed skyldes måske, at kirkehistorien for mange synes at begynde ved Luther, mens årene før reformationen betragtes som indledende øvelser. Måske derfor kan man stadig møde den udbredte misforståelse, at Augustin skulle være repræsentativ for oldkirkelig teologi. Af og til støder man også på den opfattelse at læren om altings endelige genoprettelse (apokatastasis) (ApG 3,21), som fx findes hos Origenes og Gregor af Nyssa, skulle være et "oldkirkeligt kætteri" (eller "hæresi", hvis man er fin på den). Det er rigtigt nok at Augustin afviste denne lære, for i stedet at hævde sin egen teori om en dobbelt prædestination. Men kun hvis man af en eller anden grund ophøjer Augustin til profettype giver det mening at bruge hans teologi til at kætterstemple andre.

Det var ikke Origenes' lære om alles frelse, der første gang blev fordømt på Justinians koncil i Konstantinopel (år 543), men en senere, radikaliseret form for origenisme, som var opstået i første halvdel af det sjette århundrede i Palæstina. Hvor Origenes havde forsvaret en legemlig opstandelse, blev hans lære om et åndeligt opstandelseslegeme af senere fortolkere til, at opstandelsen skulle forstås ulegemligt og at den endelige genoprettelse betød den materielle virkeligheds ophør. En række andre misforståelser kan nævnes, men den relevante pointe er, at læren om alles frelse aldrig i sig selv er blevet fordømt på et økumenisk koncil. Tværtimod blev Gregor af Nyssa tildelt titlen "fædrenes fædre" på det syvende koncil i Nikæa i 787. Gregor forsvarede ellers læren om alles endelige frelse i langt mere utvetydige termer end Origenes.

Origenes, Gregor og andre opfandt ikke nogen ny lære, men udviklede en tankegang som de mente at finde hos blandt andre Paulus og andre nytestamentlige forfattere. Et vigtigt bibelsted er ræsonnementet i Rom. 5,17-19, hvor Paulus forklarer, at ligesom alle blev uretfærdige i Adam, er alle gjort retfærdige i Kristus. I lignende tekster hedder det, at Kristus er givet som løsesum for alle (1 Tim. 2,6), at Kristus "er et sonoffer for vore synder, og ikke blot for vore, men for hele verdens synder" (1 Joh. 2,2), og at Gud i Kristus har forliget hele verden (ikke bare en begrænset mængde af dens indbyggere) med sig selv (2 Kor. 5,19-20). Sådan lyder evangeliet.

Paulus' tankegang i Romerbrevet synes at være, at når Gud forkaster nogle folkeslag er det altid for, at andre folkeslag kan blive udvalgt, fx når Israel forkastes til fordel for

hedningerne (Rom. 9-11). Men som Paulus også gør det klart forkastes Israel kun midlertidigt. Til sidst skal både hedninger og jøder komme "fuldtalligt ind", som det hedder (Rom. 11,7). Det er sådan vi skal forstå Jesu ord om, at de sidste skal blive de første og de første de sidste (Matt 20,16). Pointen er at Gud gennem historien indeslutter alle under ulydighed for at kunne vise barmhjertighed mod alle (Rom. 11,32). Der foregår en fortløbende vekselvirkning mellem forkastelse og udvælgelse, for at alle derved kan blive genstand for både Guds dom og Guds nåde. Guds dom og nåde udfoldes historisk, i tiden. Og den angår vel at mærke ikke individer, men folkeslag.

"Herren har blottet sin hellige arm for øjnene af alle folkene, hele den vide jord skal se vor Guds frelse." (Es. 52,10)

At frelsen foregår historisk ligger vel også i påstanden om, at Gud er tålmodig, da han ikke ønsker, at nogen skal fortabes (2 Pet. 3,9). Der er ingen frelse udenfor Kristus, men i "tidens fylde" vil Kristus samle alt i sig selv (Ef. 1,10). Det er Guds vilje at frelse alle (1 Tim. 4,11), men hver til sin tid (1 Kor. 15,24). Som alle dør i Adam, gøres alle levende i Kristus, men som en slags tretrinsraket: Først Kristus selv, dernæst dem, der hører Kristus til (de udvalgte, altså kirken, må man formode), og når så til sidst Kristus har underlagt sig alting og overgivet det til sin fader, vil Gud blive "alt i alle" (1 Kor. 22-28; Ef. 1,23). Dermed blot et lille udvalg af bibeltekster.

I tidlig, efter-apostolsk kristendom findes ingen systematisk veludviklet eskatologi eller soteriologi hverken af den ene eller den anden slags, omend forskellige former for millenarianisme var udbredt. Kristi tusindårige herredømme blev opfattet som en forestående, men tidsbegrænset, historisk realitet (jf. fx Åbenbaringen og 1. Kor 22-28). Opstandelsen er ikke en engangsforestilling, men sker af omgange, jf. fx skellet mellem den første og den anden opstandelse i Johannes' Åbenbaring.

At Jesu gerning betyder frelse for alle og altings endelige genoprettelse (apokatastasis panton), jf. Peters tale i Apostlenes Gerninger (ApG 3,21), blev efterhånden en udbredt opfattelse. Som en af vor tids mest interessante patristikere, Ilaria Ramelli, bemærker, var apokatastasislæren i høj grad kristologisk funderet, ikke mindst hos Klemens, Bardaisan, Origenes, Gregor af Nyssa, Evagrius og Methodius samt Eriugena, m.fl., hvor læren var funderet i Kristi inkarnation, død og opstandelse, samt en ontologisk identifikation af Gud med det gode, og af ondskab med privation (mangel). Hvis det onde ikke har selvstændig eksistens, kan det heller ikke bestå, når Gud engang bliver "alt i alle", lød argumentet mod markionitterne og andre som forsvarede forskellige former for dualisme.

Ilaria Ramelli hævder ligefrem, at der før kristendommen ikke kan findes tilsvarende forestillinger om altings genoprettelse og universel frelse. Læren blev ifølge Ramelli udformet som forsvar for kristen ortodoksi i polemik mod gnosticisme samt forskellige

former for platonisme og stoicisme. Hvor gnostikerne hævdede, at nogle mennesker var forudbestemt til frelse og andre til fortabelse, hævdede kristne apologeter alle menneskers grundlæggende lighed overfor Gud. Og hvor platonisterne mente, at nogle mennesker var så fordærvede, at de var umulige at frelse, understregede fx Origenes mod Kelsos den kristne Guds almægt og visdom, og derved hans evne til at frelse selv den mest fordærvede synder. At denne opfattelse ikke var forbeholdt få spekulative teologer understreges af, at selv Augustin måtte indrømme, at de fleste kristne anså evangeliet for at handle om alles endelige frelse. Opfattelsen skyldtes dog blødhjertethed, mente Augustin.

Men hvorfra kommer så teorien om den dobbelte udgang, som det nogle gange kaldes? Skal man tro fx Thomas Thayers klassiker *The Origin and History of the Doctrine of Endless Punishment*, og det er der god grund til, havde teorien om den dobbelte udgang efter alt at dømme hedensk oprindelse. Læren var udbredt i samtidens hedenske religioner og filosofier, men netop derfor er det bemærkelsesværdigt, at den først sent fik indtog i kristen tænkning, bemærker Thayer.

Efterhånden som kristendommen blev folkereligion, blev det nødvendigt at kunne holde almindelige kristne i moralsk skak. Lægfolket handler ikke moralsk ud af kærlighed til Gud, men efter udsigt til straf og belønning, mente man. En række kirkefædre, som ellers ikke synes at have abonneret på teorien om en dobbelt udgang, anbefaler således, at lægfolket disciplineres ved trusler om Guds vrede. Selv Origenes, som ellers er kendt som den store "apokatastiker", anbefalede, at man truede almindelige kristne med evige straffe for at få dem til at opføre sig ordentligt. Tanken var givetvis hentet fra filosoffer som Platon, som også anbefalede at anvende udsigt til straf og belønning til at styre pøbelen. Kristendommen kom i sit udtryk til at handle om gengældelse, mens evangeliet om syndernes forladelse blev en esoterisk doktrin for de få dydige, som det ikke var nødvendigt at skræmme.

I en "kristen" sammenhæng findes teorien om den dobbelte udgang måske første gang udfoldet som teologi hos Tertullian og senere hos Augustin, som i høj grad overtager Tertullians tænkning. For Tertullians vedkommende er læren nok funderet i en stoisk ontologi, hvor verden er sammensat af modsætninger, positivt og negativt, lys og mørke, godt og ondt, himmel og helvede. Kosmos er sammensat af kontraster og det går bedst når der er balance i tingene. Deraf følger, for Tertullian, at nogle må lide for at andre kan lykkes, også eskatologisk set. Augustins lære om en dobbelt prædestination minder om Tertullians teologi, men kan på nogle punkter også sammenlignes med gnostiske teorier om forskellige klasser af mennesker, som af naturen er forudbestemt til frelse eller fortabelse.

Det er dog bemærkelsesværdigt, at det måske primære argument for teorien om en dobbelt prædestination og den deraf følgende lære om en dobbelt udgang ikke er hverken bibelsk eller teologisk, men æstetisk, som også Jürgen Moltmann bemærker. Augustin overtager således Aristoteles' lære om, at modsætninger fremhæver skønhed. Ligesom kontraster fremhæver skønheden, når de optræder i et maleri, på samme måde fremhæver det ondes

tilstedeværelse verdens godhed. Hvis der ikke findes en evig straf, kan der derfor heller ikke findes et evigt liv, mente Augustin.

Det er denne tankegang, som fører til den bizarre idé om, at en af de primære fornøjelser i himlen bliver at skue de ugudeliges pine. Tertullian beskriver således, hvordan han vil le og glæde sig, når han betragter konger og filosoffer og andre ugudelige blive pint i det dybeste mørke (hvilket måske til dels kan undskyldes med Tertullians erfaringer af kristenforfølgelser). Tankegangen overtages af Augustin og videreføres af Thomas Aquinas, Calvin, Jonathan Edwards, m.fl. Soteriologi er blevet til horror-æstetik. Det er selvfølgelig mere spændende end de kedsommelige billeder af englebasser med harper at tænke sig en samtale i himmerig med sætninger som ”nåda, se, nu bliver onkel Jørgen igen flået af en djævel! Sikke et show”, men at det skulle have særligt meget med kristendom at gøre, er svært at se.

Hvad stillede man så op med Paulus? Jo, når Paulus skriver at Jesu død fører til retfærdighed og liv for alle, betyder det kun alle de udvalgte, specificerer Augustin. Når det i det Nye Testamente hedder, at Gud ønsker alle menneskers frelse, at Gud er alle menneskers frelser, at Kristus ikke kun er død for vores synd, men for hele verdens synd og så videre, skal det alt sammen forstås begrænset. Det handler om os, ikke de andre. Lignende ræsonnementer kan findes hos Luther og Calvin, som for at understøtte læren om den dobbelte udgang indførte en teori om Guds to viljer: Guds åbenbarede vilje er måske nok, at alle bliver frelst, som der står i Første Timotheusbrev, men Gud har samtidig en skjult vilje, som vil noget helt andet, mente man.

Teorien om den dobbelte udgang blev altså forsvaret med skolastiske sofisterier og sproglige fiksfakserier af den mere fishy slags. Det ville være for omfattende at diskutere alle eksempler på, hvordan tertulliansk-augustinsk filosofi har farvet typiske vestlige oversættelser af evangelieteksterne. Det kan dog nævnes, at blandt andre Ramelli og Konstan med rette peger på, at et ord som ”evig” i traditionelle bibeloversættelser typisk dækker over begreber, der på græsk betyder fx ”varende en tidsalder” og ikke ”evig” i forstanden ”uden ophør”. At der i Bibelen tales om tidsaldre og ikke evighed(er) var kendt i oldkirkelig teologi. Først med oversættelsen til Latin valgte man at oversætte flere ord, hvoraf kun nogle få betyder ”evig”, medaeternus, hvor det var muligt.

Med indførelsen af en ahistorisk eskatologi var det også nødvendigt at afskaffe den traditionelle forståelse af begreber som den første og den anden opstandelse, tusindårsriget og så videre. Hvor disse ting før havde handlet om, hvilken rækkefølge Guds plan blev udfoldet i, handlede det nu om et absolut, evigt skel mellem de retfærdige og de uretfærdige. Meget kan også siges om læsninger af lignelser om straf, gråd, tænders gnidsel, mørket udenfor, Lazarus og Abraham og så videre – når Jesus fx taler om ”evig straf” i Matt. 25,46 dækker det over ord, der bogstaveligt betyder ”æonisk tugt”. Men det må være nok her at bemærke, at der er tale om lignelser, som typisk handler om forholdet mellem Israel og hedningerne i den kommende verden (”æon”), altså tiden efter Kristus og templets fald, og

ikke om platonske eller lignende hedenske teorier om sjælens tilstand i dødsriget (som om der kunne findes en sjæl uafhængigt af kroppen, hvad ikke er tilfældet bibelsk set).

Abstraherer vi diskussionen fra dens komplekse historiske sammenhænge kan den måske i virkeligheden reduceres til et problem, som kommer af en uvilje mod at tilskrive Gud enten evnen eller viljen til at frelse alle. På den ene side finder vi (pseudo-)pelagianere, som hævder, at Gud ikke kan frelse mennesker, der ikke enten selv vælger at lade sig frelse eller i hvert fald undlader at stritte imod. Tankegangen kan findes i efterreformationens lutherske ortodoksi (konkordieformlen, etc.), hos de hollandske "remonstranter" og hos John Wesley. I dag går den i en amerikansk sammenhæng typisk under betegnelsen "arminianisme" (fra remonstranten Jakob Arminius).

Nuvel, tankegangen er i virkeligheden ikke andet end humanisme. Der er med påstanden om at mennesker kan vælge eller fravælge Gud tale om en overfladisk forståelse af synden og en nedvurdering af Guds almagt. Det er ikke "vores tro", der frelser os, men Guds frelse, der skaber vores tro. Vi tror, fordi Gud er trofast. Det er suverænt Gud, der bestemmer, hvem han vil frelse. Det er en meningsløs påstand, at det skulle være muligt at vælge eller fravælge frelsen. Synd er netop vantro, altså at have en uvilje mod Gud (Joh 16,9). At blive frelst er tilsvarende, at denne uvilje og vantro tilintetgøres når Guds ånd rykker ind: "For det er Gud, der virker i jer både at ville og at virke for hans gode vilje" (Fil 2,13).

På den anden side finder vi derfor dem, som mod humanisterne hævder, at Gud i sin almagt er i stand til at frelse lige netop hvem han vil. Så langt så godt, men til gengæld hævder mange så, at Gud kun ønsker at frelse de udvalgte. Tankegangen kan findes hos Augustin, Luther, Calvin og i forskellige former for neo-calvinisme. Men der er tale om et falsk dilemma, hvis vi sættes til at vælge mellem Guds og menneskers frihed. For teologer før Augustin (gnostikere fraregnet) var der ingen modsætning mellem en grad af menneskelig frihed og Guds evne til at gennemføre sine planer.

Gud "gennemfører alt efter sin viljes forsæt" (Ef. 1,11), men han gør det med tålmodighed og tager tiden til hjælp. Det handler ikke om at Gud tvinger mennesker til at blive frelst mod deres "fri vilje". Bibelen indeholder ikke et begreb om menneskers "fri vilje". Men selv hvis den gjorde, betyder det forhold, at intet er umuligt for Gud, at han naturligvis også kan frelse hvem han vil, uden at det skal foregå ved tvang. Hvordan det kan lade sig gøre ved vi ikke, men at det kan lade sig gøre må vi tro, hvis vi med Job hævder, at Gud formår alt (Job 42,2).

At man ikke vil acceptere, at Gud både kan og vil frelse hvert eneste menneske, han har skabt, behøver dog ikke skyldes en perfid interesse for de andres fortabelse. Det kan såmænd også være et resultat af forsigtighed og ydmyghed. Som sådan er det helt på sin plads. Det er ikke vores opgave at sætte os på evangeliet som en sovepude eller en slags rettighed eller fribillet til himlen. Men også denne ydmyghed kan vise sig at være simpel

humanisme: For hvis det er vores fornemmelser og vores usikkerhed, der gøres til målestok for evangeliets rækkevidde, har vi igen gjort menneskets egen tro snarere end Guds trofasthed til kristendommens udgangspunkt.

Jeg vil dog ikke selv forsvare apokatastasislæren som en abstrakt-universel teori. Frelsen er altid personlig og partikulær, den angår konkrete mennesker og erfares historisk. Men netop derfor kan vi ikke sætte grænser for evangeliet. Hvis Gud kan frelse dig og mig, kan han også frelse de andre. Fred med at nogle stadig abonnerer på en middelalderlig soteriologi. Blot skal det stå klart, at vi dermed ikke har at gøre med bibelsk og klassisk kristendom, men med hedenskab. Men det er der jo så meget af. Derfor er det godt, at ”Gud er god mod utaknemmelige og onde.” (Luk. 6,35)