

og sagde: Meget! + hvad skal jeg gøre, at jeg kan arve et evigt Liv? * Matt. 19, 16. Marc. 10, 25. + Mattp. 19, 16. Ap. G. 19, 20.
26. Men han sagde til ham: hvad er skrævet i Lovens. hvordedes lader du?
27. Men han svarede og sagde til ham: * du skal el-

samme det ned, og der han saae ham, gif han forbi.
32. Desliætte ogsaa en Levit, der han kom til Stebet, gif han til, og saae ham, og gif forbi.
33. Men en Samaritan reiste, og kom til ham, og der han saae ham, ynfedes han inderligen.
34. Og

JOHANNES
NISSEN

BIBEL OG ETIK

Konkrete og
principielle
problemstillinger

AARHUS UNIVERSITETSFORLAG

10. 11. Cap.

Evangelium.

179

34. Og han gif til ham, forbandt hans Saar, og god Ole og Blin derudi, lofede ham paa sit eget Dyr, og førte ham til Herberget, og regiede ham.

35. Og den anden Dag, der han reiste borte, tog han to Penge ud, og gav Hertem dem, og sagde til ham: reg-

og hun troedte til, og sagde: Herte, agter du ikke paa, at min Søster lader mig opvarte eenen? Siig hende dog, at hun kommer mig til Hielp.

41. Men Jesus svarede, og sagde til hende: Martha! Martha! du gior dig Beskymsning og Uro med man-

Bibel og Etik

JOHANNES NISSEN

BIBEL OG ETIK

KONKRETE OG PRINCIPIELLE
PROBLEMSTILLINGER



AARHUS UNIVERSITETSFORLAG
2003

Bibel og etik.

Konkrete og principielle problemstillinger 2003

er sat med Legacy
og trykt hos Narayana Press, Gylling
© Aarhus Universitetsforlag og forfatteren
Omslag: Lotte Bruun Rasmussen

ISBN: 87 7934 775 4

Aarhus Universitetsforlag
Langelandsgade 177
8200 Århus N
Tlf.: 89 42 53 70
www.unipress.dk

Bogen udgives med støtte fra
Aarhus Universitets Forskningsfond og
Statens Humanistiske Forskningsråd

Forord

I de senere år er etik kommet på dagsordenen i stigende grad. Samfundet præges af mange forskellige livsanskuelser, og der spørges derfor efter grundlæggende værdier og normer. Mange – også fra teologisk og kirke- ligt hold – deltager i debatten, og her er det et centralt spørgsmål, hvilken betydning Bibelen kan have i forbindelse med nutidige etiske problemstillinger. Denne bog skal ses som et bidrag til den fortsatte samtale om Bibel og etik.

Min egen interesse for dette emne er af ældre dato. Det resulterede bl.a. i en fremstilling af nytestamentlig etik fra 1985: „Budskab og konsekvens. Etiske grundholdninger og konkret praksis hos Jesus og de første kristne”. Den nærværende publikation kan på mange måder ses som en videreførelse af dette arbejde, dog med en større vægtlægning på principielle og metodiske spørgsmål. Desuden fokuseres der her i langt højere grad på de bibelske teksters aktuelle betydning.

Bogen henvender sig ikke kun til fagfolk, men også til teologisk interesserede lægfolk. Det er mit håb, at den må kunne være til inspiration for enhver, som er optaget af Bibelens rolle i etisk stillingtagen.

Januar 2003

Johannes Nissen

Indhold

Indledning	15
1. Nytestamentlig forskning og nutidig etik	15
Dialogen mellem bibelvidenskab og etik	15
Definition – etik og etos	17
Forholdet mellem almenmenneskelig etik og kristen etik	19
Historisk og hermeneutisk	21
Bibelsk etik og kristen etik	21
2. Hermeneutik og etik	23
Etik som skriftanvendelse	23
Dialogen mellem Bibel og nutidserfaring	25
Tekst og kontekst	28
Fremgangsmåden og udvælgelsen af de konkrete emner	29

1. DEL

KONKRETE ETISKE EMNER

1. Forholdet mellem fattige og rige	33
Indledning	33
1. Definition af fattigdom	33
Fattigdom på Jesu tid	34
Tekststudvælgelse	36
2. Tekstanalyser	37
A. Den ældste Jesusoverlevering	37
Udsagn om Jesu sendelse	37
Udsagn om Jesu handlinger	38
Jesu etiske undervisning	39
Jesusbevægelsen og spørgsmålet om fattigdom	39
De riges stilling	41
B. Paulus og de paulinske bymenigheder	42
C. Fattigdom og rigdom i slutningen af det 1. århundrede	46
Pastoralbrevene	46
Lukasevangeliet	46
Andre skrifter	50

3.	Enhed og mangfoldighed	53
	„De fattige har I jo altid hos jer“	53
	Tendenser i Gammel Testamente	54
	Udviklingslinjer i synet på rigdom og ejendom	56
	Den „etiske kanon“: Godt nyt til fattige	58
4.	Hermeneutiske overvejelser	59
5.	Aktuelle perspektiver	60
	Fortolkerens ståsted	61
	Den personlige livsstil	62
	Retfærdig fordeling	63
	Tilpasning eller efterfølgelse	66
2.	Vold, ikke-vold og fjendekærlighed	69
1.	Indledning	69
	En kompliceret problemstilling	69
	Definition	69
	Tekstudvælgelsen	70
2.	Tekstanalyser	71
A.	Den ældste Jesusoverlevering	71
	Indledende bemærkninger	71
	Budet om fjendekærlighed og ikke-vold	71
	a. Den ældste overlevering	71
	b. Budets „Sitz im Leben“	73
	c. Aktiv ikke-vold og forsoning	74
	d. Spørgsmålet om opfyldeligheden	77
	Den barmhjertige samaritaner	78
	De jesuanske „sværd“-ord	79
	Tempelrensningen og spørgsmålet om „hellig krig“	82
	Jesu egen holdning og handling	83
	Jesu samlingsbevægelse – forsonet fællesskab	84
B.	Evangelisternes tolkning af fjendekærligheden	85
	Fjendekærligheden hos Mattæus	85
	Fjendekærligheden hos Lukas	87
C.	De nytestamentlige breve	88
	1 Kor 6,1-11	88
	Rom 12,14-21	89
	1. Petersbrev	90
	Efeserbrevet	90
	Menigheden – stedet for konfliktløsninger	91
D.	Johannes' Åbenbaring	92
E.	Fra pacifisme og ikke-vold til accept af magtstrukturerne	93
3.	Enhed og mangfoldighed	95
	Etikkens begrundelse i forskellige genrer	95
	Forholdet mellem Gammel og Ny Testamente	96

4. Hermeneutiske overvejelser	98
Fra radikalisme til kompromis?	98
Pacifisme – lov eller evangelium	99
5. Dialogen mellem Bibelen og nutidige erfaringer	101
Pacifisme eller „retfærdig krig“	101
Menigheden som forsonet fællesskab	103
Kirkens fredsarbejde	104
3. De kristne og staten	107
1. Indledning	107
Definition	107
Virknings- og tilegnelsehistorien	109
Korrelationsproblemet	110
2. Tekstanalyser	111
A. Brevlitteraturen og Johannes' Åbenbaring	111
Rom 13,1-7	111
Andre paulinske tekster	113
1 Pet 2,13-17	114
Johannes' Åbenbaring 13	116
De kristne menigheder som marginalgrupper	116
B. Evangelierne	117
„Skattens mønt“ (Mark 12,13-17)	117
Hvis konflikten opstår	119
Konflikten mellem to slags herredømme	120
Andre tekster og traditioner	121
3. Enhed og mangfoldighed	124
Forskellige perspektiver	124
Det grundlæggende perspektiv	125
Konformitet eller ikke-konformitet	126
4. Hermeneutiske overvejelser	128
Tilpasning, kritisk distance og kritisk solidaritet	128
Kritisk korrelation	130
5. Aktuelle spørgsmål og udfordringen fra teksterne	133
Spørgsmålet om civil ulydighed	133
Om at se virkeligheden „fra neden“	134
Kirken som fællesskab	135
4. Kvinde og mand – underordning eller ligestilling	137
1. Definition – metode – problemstilling	137
Emnets afgrænsning – de grundlæggende spørgsmål	137
Metodiske problemstillinger	138
Tekstudvælgelse	140

2.	Tekstanalyser	141
A.	Den ældste Jesusoverlevering	141
B.	Kvinderne i Lukasskrifterne	144
C.	Kvinderne i Johannesevangeliet	145
D.	De paulinske breve og den paulinske tradition	147
	Oversigt	147
	Gal 3,28	148
	1 Kor 11,2-16	149
	Rom 16	150
	1 Tim 2,8-15	150
	Konklusion	151
3.	Enhed og mangfoldighed	152
	Det gamle Testamente	152
	Forskellige normplaner	153
4.	Historie og hermeneutik	155
	To tolkningskonflikter	155
	Tekst og kontekst	156
	Faser i tolkningsprocessen	156
	Betydningen af forskellige teksttyper	158
5.	Dialogen mellem Bibel og nutidserfaringer	158
	Etikkens normgrundlag: Bibelen og nutidens erfaringer	158
	Loven og friheden	160
	Lederskab og tjeneste	162
5.	Samlivsetik I: Homoseksualitet	165
1.	Definition og metode	165
	Homoseksualitet – natur eller opvækst	165
	Den historiske og kulturelle afstand	166
	Sparsomt tekstmateriale og tolkningsproblemer	167
2.	Tekstanalyser	169
A.	Det gamle Testamente	169
	1 Mos 19,1-29	169
	3 Mos 18,22 og 3 Mos 20,13	169
B.	Paulus' breve	170
	Rom 1,24-27	171
	1 Kor 6,9-11	174
	1 Tim 1,9-10	175
3.	Bibelens enkeltanvisninger og dens centrum	176
	Skabelsestanke, ægteskabsforståelse og kærlighedsbud	176
	Normplaner og tekstgenrer	180
4.	Hermeneutiske perspektiver	181
	Biblicistiske og kasuistiske tolkninger	181
	Andre tolkningsmodeller	184
	Troens absolutte bundethed og frihed	186

5. Mødet mellem Bibel og nutidserfaringer	188
„For menneskets skyld“ – pastoralteologiske synspunkter	188
Moralsk uenighed i kirken	189
6. Samlivsetik II: Ægteskab og skilsmisse	193
1. Definition og metode	193
Emnets afgrænsning	193
Tekstudvælgelsen	194
2. Tekstanalyser: skilsmisseforbudets traditionsudvikling	195
Baggrunden – jødisk skilsmissepraksis	195
Skilsmisseforbudet i Matt 5,32 – uden „af anden grund end utugt“.	196
Ægteskab og skilsmisse i Mark 10,2-9	197
Den nye situation i Mark 10,10-12	197
Utugtsklausulen i Mattæustraditionen (Matt 5,32; 19,9)	198
Skilsmisseforbudet i den lukanske tradition	199
Paulus' forståelse (1 Kor 7,10-16)	199
Andre traditioner	199
Sammenfatning	199
3. Enhed og mangfoldighed	200
Forskellige situationer – forskellige perspektiver	200
Genre-spørgsmålet	201
Forholdet mellem det enkelte bud og Bibelens centrum	203
4. Hermeneutiske perspektiver	203
Den hermeneutiske proces i Ny Testamente	203
Evangelisk kasuistik	205
Bibel, tradition og erfaring	206
5. Mødet mellem Bibel og nutidserfaring	208
Ægteskabet som frihedens pagt	208
En „ren menighed“ eller et inkluderende fællesskab	210
7. Mangfoldighed og enhed	213
De konkrete emneområder	213
Den bibelske kanon og mangfoldigheden	214
Forskellige genrer	217
Forskellige normplaner	218
Gammeltestamentlig etik og normativ etik	219
Centrum og periferi	221

2. DEL

ETIK OG BIBELBRUG

FORSKELLIGE MODELLER

Indledning – fra Bibelen til nutidig kristen etik	227
1. Bibelens etiske udsagn er ikke forpligtende	228
Interimsetik	228
Eksistential etik og situationsetik	231
Ontologisk og skabelsteologisk forankring af etikken	234
2. Bibelens etiske udsagn er forpligtende	237
Biblicistisk etik	237
Kasuistisk etik	239
Skriften som Guds bud	240
3. Bibelen giver grundlæggende kriterier, perspektiver og handlingsmønstre	243
Kriteriemodellen	243
Ethiske „modeller“	244
Ethiske perspektiver	246
Analogimodellen	246
Efterfølgelsesetik	248
4. Bibelen giver kendskab til etikens primære subjekt	252
Etik som svar på Guds handlen	252
Evangeliet som kald til befrielse (befrielsesteologi og feministisk teologi)	254
Narrativ etik	256
Formningen af den moralske identitet	259
Paradigmatiske handlingsmønstre	263
Det grundlæggende perspektiv: Jesu egen holdning	264
5. En flerdimensional tolkningsmodel	265
6. Bibelen og andre etiske „kilder“	268
Norm og kilde	268
Forholdet mellem Bibel, tradition, fornuft og erfaring	269
Nye etiske spørgsmål – teksternes „mer“-potentiale	271
Bibel og nutidserfaring – korrelationsproblemet	273
Ny-læsning i stedet for ny-skrivning af Bibelen	276

3. DEL

BIBEL, MENIGHED OG ETIK

1. Eskatologisk eksistens	281
Eskatologi, etik og menighedsforståelse	281
Radikalitet og kompromis	282
Individaletik, socialetik og fællesskabsetik	284
Gudstjeneste og etik	285
Helligånd og etik	289

2. Menighed og etik	292
Et herredømmefrit fællesskab – om magt og tjeneste	292
Menigheden som stedet for ikke-voldelig konfliktløsning	294
Menighedens forpligtelse – solidariteten med de svage	295
Et fællesskab med en forpligtende erindring	297
Visionen om et godt liv	298
Valg af grundlæggende perspektiv	300
Etik for kristne – etik for alle	300
Kirke og samfund – spejl billede, modbillede og forbillede	306
3. Undervejs – etik som en fælles læreproces	307
Vej og vandring som etiske kategorier	308
Dialogen mellem „teksten i Bibelen“ og „teksten i livet“	309
Selvbekræftende og selvkritisk bibellæsning	311
Den fælles læreproces i menigheden	312
Menigheden som forum for den etiske samtale	314
Det etiske skøn: Konflikten mellem frihed og kærlighed	315
De etiske normers udvikling i nytestamentlig tid	318
Lyte – lære – leve: Den fortsatte hermeneutiske proces	320
 Litteratur	 323
 Stedregister	 347

Indledning

1. NYTESTAMENTLIG FORSKNING OG NUTIDIG ETIK

Dialogen mellem bibelvidenskab og etik

Etiske problemstillinger har i de senere år påkaldt sig en stadig større interesse i vide samfundskredse. Der hersker stor usikkerhed med hensyn til normerne, og mange spørger efter deres forankring. For kristne synes det naturligt at henvise til Bibelen. Men så enkelt er problemet ikke. Den historiske afstand mellem de bibelske teksters oprindelige situation og nutidens situation rejser spørgsmålet, om Bibelen også i dag kan være moralsk vejleder.

En medvirkende grund til usikkerheden over for norm-grundlaget er de vidt forskellige opfattelser, som findes inden for den teologiske forskning. Dertil kommer en svag eller manglende dialog mellem bibelforskere og fagetikere. Årsagen til dette forhold må søges hos begge parter.

Den nytestamentlige *eksegese* har været domineret af den historisk-kritiske forskning. Man fokuserede snævert på de historiske spørgsmål, og kun sjældent gik eksegeterne ud over de spørgsmål, der vedrører teksternes historiske mening. I de seneste årtier har man oplevet en vis forskydning i interessen. Det skyldes ikke mindst et metodisk opbrud. Den historisk-kritiske forskning er blevet suppleret med nye metoder og indfaldsvinkler, bl.a. sociologiske og socialantropologiske studier, litterær-kritik og befrielsesteologi.¹

Det er indlysende, at *fagetikere* må beskæftige sig med etikens forankring. Men hos mange spiller Bibelen en tilbagetrukket rolle.² Etisk argumentation lægger ofte vægt på den naturlige moralske lov og på

1. Især inden for befrielsesteologi og feministisk eksegese rettes der en stærk kritik mod den skarpe opdeling af historisk eksegese og aktuel bibelanvendelse. Se bl.a. J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“.

2. Dog med visse undtagelser, f.eks. G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*; I. Asheim, *Mer enn normer*; E. Nordin, *Bibeln i kristen etik*; J.S. Siker, *Scripture and Ethics*. Se også temanummeret i *Studia Theologica* 51 (1997) med bidrag fra en konference om „The Use of Scripture in Christian Ethics“ (Uppsala 1996).

menneskets evne til at skelne mellem rigtigt og forkert. Skriften bliver i praksis reduceret til at være moralsk opmærksomhedsskaber. Det skyldes ikke kun sækulariseringen. Allerede på et tidligt tidspunkt udviklede kirken en naturretslære og viste på den måde, at man ikke nøjedes med at hente sit normgrundlag i de bibelske skrifter.

Der er således et klart behov for en dialog mellem eksegeter og fagetikere.³ Vi har da også i de senere år set ansatser i den retning. Men i mange tilfælde er det kun blevet til ansatser, måske fordi hver faggruppe har nok i at varetage store forskningsområder. Især inden for de sidste 25 år er vi blevet præsenteret for en lang række fremstillinger af nytestamentlig etik, men som regel drejer det sig om historiske analyser. De hermeneutiske overvejelser er begrænsede.⁴ Omvendt er der blevet publiceret et stort antal systematiske undersøgelser af etikken, men kun få af disse udnytter de nyeste eksegetiske landvindinger. Her lægges hovedvægten tilsyneladende på, hvordan systematikere inddrager bibelstoffet i deres etiske argumentation.⁵ Af særlig interesse er en ny norsk undersøgelse med bidrag af både eksegeter og systematiske teologer.⁶

Nærværende arbejde skal ses som et bidrag til en sådan dialog. Arbejdet ligger derfor på grænseområdet mellem de to fagområder: eksegesi og systematisk teologi. Begge fagområder må inddrages, hvis dialogen skal komme i stand.

Kritikere af et sådant projekt vil kunne pege på svagheder i de eksegetiske analyser. På en række punkter er det ikke muligt at gå ind i en analyse af enkeltheder. Her må jeg bygge på, hvad der er almindeligt anerkendt inden for nytestamentlig forskning, eller et flertal af forskere er enige om.⁷ Lignende indvendinger vil kunne anføres fra systematisk hold: der tages for lidt hensyn til filosofiske og videnskabsteoretiske indfaldsvinkler til etikken.

Fastholdelsen af både det historiske og det hermeneutiske aspekt er udtryk for ønsket om at bidrage til det nødvendige arbejde med at bygge

3. Jf. B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*; T. Ogletree, *The Use of the Bible in Christian Ethics*.

4. Dog med enkelte undtagelser, således A. Verhey, *The Great Reversal*; R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*; se endvidere K. Kertelge (udg.), *Ethik des Neuen Testaments*; J.I.H. McDonald, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*.

5. Se f.eks. W.C. Spohn, *What are they saying about scripture and ethics?*; J.S. Siker, *Scripture and Ethics*; H.-E. Nordin, *Bibeln i kristen etik*.

6. J.-O. Henriksen (udg.), *Makt, Eiendom, Rettferdighet*.

7. Der er således i forskningen bred enighed om forståelsen af Jesu forkyndelse af Gudsriget og de grundlæggende etiske perspektiver.

bro mellem de to felter. Samtidig skal det dog tilføjes, at det er som nytestamentler, jeg retter blikket imod de andre fag.

Udgangspunktet er altså, at Bibelen har en autoritet i etiske spørgsmål. At sige ja til Bibelens autoritet er at påberåbe sig brugen af Bibelen i etisk afgørelse, men dermed er ikke sagt, *hvordan* Bibelen skal bruges. Det afhænger af mindst fire sæt af spørgsmål:⁸

- a. Hvilken karakter har de bibelske skrifter? Hvilken sammenhæng er der i Bibelen mellem Guds ord og menneskers ord?⁹
- b. Hvilke spørgsmål er det rimeligt at stille? Gælder det f.eks. kun individuelle spørgsmål eller også spørgsmål om sociale og politiske forhold?
- c. Hvordan forstår vi Bibelens budskab? Hvordan er forholdet mellem Bibelens enkelte dele? Har de alle lige stor autoritet?
- d. Hvilken relevans har andre kilder end Bibelen? Nogle er helt afvisende over for deres relevans, andre tillægger dem større betydning end Bibelen; atter andre går ind for en eller anden form for dialog.

Disse og andre spørgsmål vil i det følgende blive drøftet dels ud fra en analyse af konkrete etiske emner (1. del), dels ud fra principielle overvejelser (2. del).

Definition – etik og etos

En vanskelighed i dialogen mellem eksegeter og fagetikere er spørgsmålet, hvad der menes, når man taler om „etik“. Bibelforskere peger med rette på, at dialogen besværliggøres af flere forhold. For det første kan det let blive vore spørgsmål, der bestemmer forløbet af undersøgelsen. For det andet er der ved systematiseringen af de forskellige udsagn i Ny Testamente en risiko for at isolere udsagnene fra den sociale virkelighed, i hvilken de er blevet til.¹⁰

8. Jf. A. Verhey, „The Bible in Christian Ethics“, s. 57-61.

9. De to yderpunkter er en fundamentalisme, der simpelthen sætter lighedstegn mellem Bibelens ord og Guds ord (jf. H. Lindsell, *The Battle for the Bible*), og en situationsetik, der hævder, at Ny Testaments etiske positioner er børn af deres egen tid og fremmed for nutiden. I dag er fortolkeren derfor fri til at vælge det, som anses for menneskeligt og ret (jf. J.T. Sanders, *Ethics in the New Testament*, s. 130; se også 2. del). For en kritisk stillingtagen til begge synspunkter se A. Verhey, *The Great Reversal*, s. 159-160.

10. Jf. W. Meeks, *The Moral World of the First Christians*, s. 16-17.

Ofte går man ud fra, at den primære opgave for etikken er at vise, hvordan moralen begrundes i uforanderlige principper og overbevisninger. Man kan desuden spørge, om det overhovedet er en opgave at fremstille en nytestamentlig „etik“. Vi er vant til at tænke på etikken ud fra moralske argumenter og regler. Således forstået har den et rationelt præg.¹¹ Vi har professionelle etikere (fagetikere) og filosoffer, hvis opgave det ligefrem er at efterprøve argumenter og undersøge regelsæt. Selv om etikere ofte føler sig dårligt tilpas ved rollen, så opfattes de tit som en slags „teknikere“, der skal hjælpe folk til at finde frem til de bedste (rigtige) løsninger i et pluralistisk samfund med mange konkurrerende livsanskuelser og synspunkter. En sådan etik kan blive en etik, der fungerer „ovenfra nedefter“.¹²

Imidlertid er der en anden mulighed for at undersøge etikken, nemlig „nedefra“. Interessen gælder da ikke så meget, hvad de første kristne lærte, men hvad der var det symbolske og sociale univers, i hvilket deres lære gav mening.

Hvor tyngdepunktet i den første indfaldsvinkel kommer til at ligge på den *virkning*, der udgik fra Jesus (og andre fremtrædende personer, f.eks. Paulus), så ligger den i sidstnævnte tilfælde mere på, hvordan påvirkningen fra Jesus (og de andre) udvirkede sig, hvordan man *tilegnede* sig budskabet.¹³

Den sidstnævnte tilgang spørger ikke primært efter ideernes historie, men efter menighedernes historie, jf. også tendensen inden for almindelig historieskrivning til at spørge ikke blot efter lederens anskuelse, men også efter „almindelige“ menneskers tro og levevis.

Vægten kommer til at ligge på beskrivelsen af konkrete forhold og sociale mønstre i menighederne. Hertil anvendes i stor udstrækning nye socialhistoriske og socialantropologiske metoder. Man ønsker at finde frem til de første kristne gruppers „moraliske univers“. Menighederne må nemlig opfattes som fællesskaber for den etiske samtale.

Efter denne opfattelse drejer det sig således om menighedens identitet som gruppe og om de værdinormer, der præger den kristne gruppe. Det bør dog bemærkes, at man ved analysen af de første kristnes etos ikke bør adskille menighederne fra omgivelserne. Det karakteristiske ved den kristne etik/etos findes ikke ved, at man skræller alt det væk, der er

11. Se de kritiske bemærkninger hos H. Moxnes, „Eskatologisk eksistens“.

12. Jf. W. Meeks, *The Moral World of the First Christians*, s. 11.

13. Dette svarer til interessen for retorisk kritik, se W. Meeks, „Understanding Early Christian Ethics“, s. 10.

overtaget fra den omgivende verden, så der tilbage kun er en kristen kerne. Det særligt kristne vil ikke fremstå ved, at man ser bort fra alt det andet, men ved at man sammenholder og konfronterer de kristne grupper med omgivelserne.¹⁴

Begrebet „etos“ anvendes af en del forskere med varierende indhold.¹⁵ Her er det anvendt i samklang med formhistorien og den sociologiske metode. De skabende kræfter i urkristendommen lå i højere grad i menighederne selv end hos deres ledere.

Sammenfattende kan det siges, at „etik“ i denne sammenhæng ikke skal forstås i den snævre betydning af et sæt moralske regler, normer eller påbud – som alt i alt udgør en lærers „etik“ eller et samfunds eller en religions „etik“.¹⁶ En bredere brug er forudsat, så ordet nærmer sig ordet „etos“, livsmønster og moralsk inspiration.¹⁷

Forholdet mellem almenmenneskelig etik og kristen etik

Et brændpunkt i den aktuelle debat er spørgsmålet om forholdet mellem almenmenneskelig (human) etik og kristen etik. Det spørgsmål er blevet stadig mere påtrængende i takt med den stigende pluralisme og internationalisering. Samfundet bliver mere og mere multikulturelt, og det understreger behovet for en fælles etik. Spørgsmålet er nemlig, hvordan etniske, kulturelle og religiøse grupper og traditioner skal kunne leve sammen i ét og samme samfund, hvis de ikke har et etisk værdifællesskab.¹⁸

14. W. Meeks, *The Moral World of the First Christians*, s. 97: „What was Christian about the ethos and ethics of those early communities we will discover not by abstraction but by confronting their involvement in the culture of their time and place and seeking to trace the new patterns they made of old forms, to hear the new songs they composed from old melodies“.

15. Se også H. Preisker, *Das Ethos des Urchristentums*. B. Gerhardsson, „med hela ditt hjärta“, s. 9, forstår et os som „normerad livshållning“.

16. E.A. Harvey, *Strenuous Commands*, s. 1, gør opmærksom på, at det er problematisk at anvende ordet „etik“ i den snævre betydning som en sammenfatning af Jesu etiske lære. Derimod giver det god mening at bruge det i betydningen „etos“, livsmønster og moralsk inspiration.

17. Se også definitionen af begreberne „etik“, „moral“ og „etos“ hos C.F. Sleeper, *The Bible and the Moral Life*, s. 98-99: „Ethics ... is the task of spelling out general principles of moral behavior, while ‘morality’ is the task of applying those principles to specific situations ... ‘Ethos’, by contrast, refers to the customs, or the life-style of a particular group of people“. Om Ny Testamente hedder det bl.a. (s. 99): „Almost without exception, the biblical writers are primarily more interested in shaping the ethos of their hearers and readers than in talking about moral principles“.

18. Jf. G. Bexell & C-H. Grenholm, *Teologisk etik*, s. 236.

Problemstillingen er ikke ny. Allerede i det første århundrede møder vi modsatrettede tendenser. På den ene side har vi en hellenistisk enhedskultur, på den anden side har vi en række forskellige livsanskuelser og religioner. Nyere forskning peger i den forbindelse på sammenhængen mellem *gruppe, identitet og etik*. Det rejser spørgsmålet om det indbyrdes forhold mellem almenmenneskelig etik og kristen etik. I den forbindelse må man spørge, hvordan de bibelske tekster selv forholder sig til den ikke-bibelske etik. Hvad er det særligt kristne i forhold til omverdenen? I hvilken forstand kan kærlighedsbudet betragtes som karakteristisk for de første kristne?

Også i den aktuelle etik-debat møder vi en mangfoldighed af livsanskuelser og religioner, og det rejser på tilsvarende måde en række spørgsmål. Det drejer sig bl.a. om forholdet mellem

- filosofisk etik og teologisk etik
- almenmenneskelig etik og kristen etik
- fornuft og tro
- den naturlige lov og åbenbaringen
- universel etik og etik for et bestemt fællesskab.¹⁹

Spørgsmålet om den bibelske og kristne etiks relation til etik inden for andre traditioner hører til de mest omdiskuterede inden for teologisk etik. Det drøftes både inden for katolsk og protestantisk tradition. Spørgsmålet vil blive taget op senere i afhandlingen. De fleste vil dog være enige om, at den bibelske etik i hvert fald til dels har sammenfald med indholdet i andre etiske traditioner.²⁰ Men der er uenighed om, hvordan dette forhold skal tolkes. Nogle mener, at den kristne tro ikke føjer et nyt indhold til den naturlige lov, men kun giver en særlig (kristen begrundet) *motivation*. Andre hævder derimod, at der er noget specifikt i den kristne etik, og at det giver et nyt *indhold*.²¹

19. Inden for moderne moralfilosofi tales om kommunitarisme. Kommunitaristerne er kontekstualister. De betoner, at etiske handlinger får deres mening ud fra bestemte kontekster og begrundes ud fra sådanne kontekster.

20. Eksempler på almenmenneskelige traditioner er skabelsestanken, visdomstraditioner, det dobbelte kærlighedsbud, den gyldne regel samt en del paulinske formaninger (bl.a. Rom 2,14-15; Fil 4,8 og de såkaldte dyds- og lastekataloger).

21. For en nærmere drøftelse af dette spørgsmål se min artikel, *The Distinctive Character of the New Testament Love Command in Relation to Hellenistic Judaism*.

Historisk og hermeneutisk

Ofte finder man inden for teologien en klar opdeling mellem historikere og teologens opgave. Således sonderer K. Stendahl i en berømt artikel mellem de to opgaver:²² den eksegetiske (deskriptive) opgave, som består i at finde ud af, hvad teksten betød („what it meant“), og den teologiske opgave, som er at vise, hvad den betyder („what it means“). Stendahl anser det for en gensidig fordel, hvis de to parter respekterer denne sondring med omtanke.

Men en sådan tilgang støder på indvendinger. For det første opmuntrer den historikeren til at nøjes med at undersøge tekstens særlige karakter og afholde sig fra at gå for hurtigt til teologiske konklusioner. For det andet findes der næppe nogen historisk forskning, som er „objektiv“ i nogen absolut forstand.²³

Efter mit skøn er det hverken ønskeligt eller muligt at holde det deskriptive og det normative skarpt adskilt. For det første læses teksten altid ud fra et bestemt *ståsted*. I den forstand kan man som allerede nævnt ikke opnå en neutral deskriptiv analyse af tekstmaterialet.

For det andet vil en deskriptiv fremstilling af den nytestamentlige etik vise en stor mangfoldighed af etiske meninger og holdninger. Det fremkalder en række spørgsmål, bl.a.: Hvad skal gælde som normativt i det bibelske materiale? Er det muligt at sondre mellem forpligtende og ikke-forpligtende synspunkter? Efter hvilke kriterier skal en eventuel udvælgelse foretages? Findes der en etisk kanon i kanon? Hvad gør fortolkeren i tilfælde af en værdikonflikt, dvs. en uoverensstemmelse mellem de etiske synspunkter, der kommer til udtryk i de forskellige skrifter? Hvilken moralsk autoritet har Skriften i dag?

Bibelsk etik og kristen etik

I mødet mellem eksegesi og etik står vi over for det grundlæggende spørgsmål, om den bibelske etik – dvs. gammel- og nytestamentlig etik²⁴

22. K. Stendahl, „Biblical Theology, Contemporary“. På tilsvarende måde gør W. Meeks gældende, at vi må vælge mellem en historisk beskrivelse af tidlig kristen etik og den senere normative brug af de nytestamentlige tekster. Begge spørgsmål anses for vigtige og legitime, men de bør ikke sammenblandes. Selv vælger han det første; W. Meeks, „Understanding Early Christian Ethics“.

23. Se i øvrigt D.H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology*, s. 202-203.

24. Trods bogens titel „Bibel og etik“ fokuserer jeg i denne undersøgelse primært på Ny Testamente. Denne begrænsning er især begrundet i hensynet til bogens omfang.

– overhovedet kan bidrage til begrundelse af en nutidig (forpligtende) etik.

Svaret er positivt, hvis udgangspunktet er biblicistisk. I så fald opfattes Bibelen som Guds inspirerede ord, og den verbalt inspirerede tekst giver nogle tidløse, almen gyldige normer, der kan bringes i anvendelse på nutidig etik.

I modsætning hertil synes den historisk-kritiske bibeltolkning at relativere de bibelske normers tidløse gyldighed. Bibelen rummer mange etiske holdninger. Den udtrykker med andre ord en etisk pluralisme. Det afgørende spørgsmål lyder derfor: Findes der en rød tråd eller en saglig midte i de bibelske teksters etiske mangfoldighed? Eller legitimerer den bibelske etik pluralisme og subjektiv vilkårlighed, når man påberåber sig Skriftens autoritet?²⁵

I den forbindelse er det vigtigt at sondre mellem bibelsk etik og kristen etik. Sondringen er en nødvendig konsekvens af en historisk forståelse af Bibelen. En kristen etik er ikke det samme som en bibelsk etik, fordi sidstnævnte i vid udstrækning er situationsbestemt, og en kristen etik kan ikke reduceres til en situationsetik.²⁶

Men en sådan sondring indebærer også, at den bibelske etik har en *kritisk* funktion, som ikke kan opgives. „Da“-tolkningen må ses som kritisk korrektiv til „nu“-tolkningen.²⁷

Når bibelsk etik og kristen etik ikke uden videre er sammenfaldende, er det nødvendigt med nogle overvejelser over, hvordan man kommer fra Bibelen til nutiden. Vi må med andre ord spørge, hvordan og med hvilken begrundelse vi trækker bibelmaterialet ind i etikken. Er Ny Testaments etiske udsagn kun af historisk interesse? Kan de overhovedet være bindende for nutidens kristne? Og hvis de er bindende: Hvordan kan vi så anvende dem i dag?

Bogen som helhed er et forsøg på at besvare disse spørgsmål. I sidste del af dette indledende afsnit skal jeg dog give en foreløbig præsentation af problemstillingen ved at fremlægge nogle principielle overvejelser vedrørende forholdet mellem hermeneutik og etik.

25. Se også drøftelsen hos M. Honecker, „Zur ethischen Diskussion der 80'er Jahre“, s. 96-97.

26. Jf. J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 203. Se desuden G. Heiene, „Etikk og bibelbruk“, s. 6; G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 19-25.

27. Se også G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 41-52; J. Nissen, „Tekst og kontekst“, s. 298-299.

2. HERMENEUTIK OG ETIK

Etik som skriftanvendelse

En ret udbredt opfattelse af det hermeneutiske problem kan beskrives med udtrykket „anvendt etik“. Blandt forskere, hvis udgangspunkt er en „bibelsk åbenbaringsetik“,²⁸ fastholdes Skriftens eksklusivitet i normativ sammenhæng. Det er ikke ensbetydende med, at de vil fraskrive sig muligheden for at give plads til det etiske skøn i etikken. Imidlertid har det etiske skøn ikke den opgave at opstille normer, men skønnet får en rolle i forbindelse med norm-*anvendelsen*. Efter denne opfattelse har man altså for sig en norm, der foreligger som en objektiv, given størrelse, men man regner med, at den må anvendes – ikke „bevidstløst“, men med et etisk skøn.²⁹

En variation af denne model foreligger hos T. Aukrust i hans redegørelse for, hvordan socialetik forudsætter en refleksionsproces i flere trin. Første trin består i en erkendelse af de grundlæggende kriterier ud fra Bibelen. Andet trin går ud på en analyse af den aktuelle situation. Tredje trin indebærer, at de bibelsk funderede retningslinjer anvendes i det aktuelle tilfælde.

For at man skal vide, hvad der er ret handling i bestemte situationer, må man altså have kendskab både til Guds generelle skabervilje og til de sociale sammenhænge, hvori man står. Det betyder, at man ikke kan fastlægge handlingsnormen, før man har analyseret både Bibelen og den givne situation. Det kan illustreres med flg. „model“ for erkendelsen af det etiske krav:³⁰

1. *Kriterierne* for Guds vilje (ved analyse af Bibelen).
2. Eksakt *analyse* af den situation, Guds vilje er rettet imod.
3. Konkret *anvendelse* af kriterierne på den aktuelle situation.

28. F.eks. I. Asheim, „Hva annet enn etisk subjektivism?“ s. 157.

29. Jf. I. Asheim, „Bibelsk forankret etikk – eller en ny subjektivism?“ s. 24.

30. Se hertil T. Aukrust, *Mennesket i samfunnet I*, s. 126-127; T. Austad, „Hva er sosial-etikk?“ s. 16. – Aukrust synes dog mindre legalistisk i sin tankegang end Austad. Aukrust taler om den kristne etik som en „situationsetik“, der er bestemt af to momenter: en bestemt historisk betinget situation (som varierer fra tid til tid, fra samfund til samfund osv.) og et bestemt moralsk krav, der er identisk med Guds vilje. De to momenter tenderer i hver sin retning, fordi situationen er præget af en egenlovmæssighed, der „vil“ noget andet, end Gud vil i sin fordring. Det betyder en konfrontation mellem den øjeblikbestemte situation og Guds ubetingede vilje (*Mennesket i samfunnet I*, s. 126).

Det bemærkes, at teologen ikke ved situationsanalysen har en særlig ekspertise. Her er det derfor nødvendigt at inddrage andre fagfolks indsigt og viden. En tilhænger af modellen, T. Austad, understreger, at de tre trin i den sociale etiske proces ikke ligger efter hinanden i tid, men udtrykker forskellige typer af erkendelse, som foregår samtidig. Det vil sige, at man må arbejde med Guds ord, situationen og afgørelsen under ét.

Det sidste er en vigtig modifikation af en model, der ellers kan virke noget håndfast. Modellen lider imidlertid af en afgørende svaghed, idet den forudsætter en eller anden form for legalistisk bibelbrug. Situationsanalysen ses ofte som ret kompliceret. Men det gælder ikke alle de sociale etiske spørgsmål. Den er som regel enklere i ægteskabsetikken end i den økonomiske etik. Det skyldes bl.a., at Bibelen efter denne opfattelse indeholder konkrete etiske forskrifter om, hvad der er rigtigt, og hvad der er forkert i ægteskabet. Derimod giver de bibelske tekster ikke så klare etiske kriterier, når det drejer sig om det økonomiske liv.³¹

Her går man ud fra, at det, som etiske normer i Skriften *på*-byder og *for*-byder, kan overføres på en senere situation. Endvidere mener man, at Bibelen har en større autoritet i spørgsmål, hvor den synes at „udtale“ sig direkte.

Mange nutidige undersøgelser bygger på metoden „etik som skrift-anvendelse“. Ofte forudsætter man en arbejdsdeling mellem på den ene side eksegeterne, som skal finde frem til tekstens „oprindelige“ mening, og på den anden side systematiske teologer, der skal „anvende“ resultatet på nutiden.³²

Men denne fremgangsmåde rummer nogle væsentlige svagheder, først og fremmest en forenklet opfattelse af forholdet mellem Bibelen og den senere tolkning. Fortolkerens egne forudsætninger bliver ikke i tilstrækkelig grad inddraget i overvejelserne. Metoden har som forudsætning, at Skriften ligger „derude“ og venter på at blive „brugt“.³³

Imidlertid er det ikke muligt at finde en metode, der er uafhængig af konteksten. Der er ingen forståelse, hvor man ser bort fra ens egen sociale kontekst. Vi kommer ikke til beslutninger eller til tekster i et tomrum eller som isolerede enkelt-individer. Vi kommer som mennesker med en særlig historie, særlige forudsætninger, særlige forpligtelser og særlige

31. Jf. T. Austad, „Hva er sosialetikk?“, s. 17.

32. Se også mine bemærkninger til K. Stendahl i afsnittet „Historisk og hermeneutisk“.

33. Jf. S.E. Fowl and L.G. Jones, *Reading in Communion*, s. 4.

overbevisninger. Bibeltolkning er ligesom al anden videnskab en social aktivitet.³⁴

Dertil kommer, at det ikke kun drejer sig om at „oversætte“ de nytestamentlige udsagn til en senere situation. Selve ideen om oversættelse synes at forudsætte en mere fastlåst tekstopfattelse.

Bibelen kan ikke uden videre betragtes som kilde til løsning af de følgende århundreders etiske problemer. De første kristnes etiske problemer og „løsninger“ hører til det første århundrede og skal ikke nødvendigvis overføres på vort århundrede.³⁵ I en analyse af paulinsk etik påpeger V.P. Furnish, at det er en misforståelse at tro, at blot fordi de generelle *emner* („topics“), som Paulus behandler (f.eks. skilsmisse og homoseksualitet), er de samme, som drøftes i dag, er *problemstillingerne* („issues“) også de samme.

Furnish peger på, at de aktuelle problemstillinger på vigtige punkter er forskellige fra dem, som Paulus stod over for. Det betyder ikke, at de paulinske tekster kun er af historisk interesse. Den generelle (hermeneutiske) betydning af Paulus' anvisninger ligger i „the underlying concerns and commitments“. Furnish gør gældende, at Paulus viser „tro aktiv i kærlighed“ og viser en kærlighed, der bliver en omformende kraft midt i den nuværende verden.³⁶

Dialogen mellem Bibel og nutidserfaring

I stedet for „etik som skriftanvendelse“ vil jeg foreslå en mere dialog-orienteret opfattelse af forholdet mellem bibelteksten og nutidens erfaringer. Denne forståelse bygger på en række forhold, som jeg kort skal gøre rede for.

a. *Den „fremmede“ tekst.* Den første iagttagelse er den store afstand i tid og rum mellem teksten og os. Bibelens verden er på mange måder anderledes end vores. Teksten er *kulturbunden*.

Vi må derfor lytte til den „fremmede“ tekst, som vi lytter til en „fremmed“ person. Teksten er ikke et spejlbillede af os selv, men et vindue, hvor vi ser ind i en anderledes virkelighed. Det er den historisk-kritiske forsknings styrke, at den fastholder teksten i dens „fremmedhed“ og be-

34. Jf. S.E. Fowl and L.G. Jones, *Reading in Communion*, s. 13 og s. 17. I overensstemmelse med de nye litterære metoder understreger forfatterne også vanskeligheden ved at finde frem til den „oprindelige“ mening.

35. Jf. V.P. Furnish, *The Love Command*, s. 214.

36. V.P. Furnish, *The Moral Teaching of Paul*, s. 28.

skytter den mod subjektive ønskedrømme og ideologisk udnyttelse. Også andre nyere metoder (f.eks. socialantropologi) understreger tekstens fremmedhed.³⁷ I den forbindelse skal der peges på tre vigtige sider af denne fremmedhed.³⁸

For det første er fremmedheden en forudsætning for, at teksten kan virke forandrende på modtageren. Erfaringen af tekstens fremmedhed er derfor en forudsætning for fornyelse.

For det andet er tekstens fremmedhed også en forudsætning for, at den kan blive en dialogpartner. Hvis teksten er alt for velkendt og fortrolig, „siger“ den ikke noget. Den forbliver tavs. En tavs dialogpartner kan ikke have en kritisk funktion.

For det tredje er fremmedheden og afstanden mellem dengang og nu ikke nødvendigvis et stort problem, men kan tværtimod ses som forståelsens grunddynamik. Forståelse sker dialektisk i vekselvirkningen mellem fremmedhed og bekræftelse.³⁹

b. Forudforståelsen: I den eksistentiale tolkning påpeges det med rette, at den store afstand mellem teksten og vores verden kun kan overvindes ved en betydelig indsats fra fortolkerens side. R. Bultmann ønsker således at „af-myologisere“ Bibelens fortællinger, dvs. nå frem til deres eksistentielle sandheder bag ved den mytiske iklædning (datidens verdensbillede).⁴⁰ Tre forhold karakteriserer metoden: 1. respekt for tekstens fremmedhed; 2. bestemmelsen af de „mytiske“ elementer; 3. en eksistentiel forståelse.

Den eksistentiale tolkning begynder med andre ord der, hvor vi er. „Der, hvor vi er“ (det „moderne menneske“) definerer Bultmann bredt, i

37. L.W. Countryman gør opmærksom på, at „... one of the primary contributions which Scripture makes to the work of the Spirit in the life of the Christian community is that it stands outside our present and therefore prevents us from reading our contemporary world as an inevitability“ (L.W. Countryman, *Dirt, Greed and Sex*, s. 237).

38. Se også K. Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, s. 125-143.

39. K. Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, s. 138, peger her på en forskel mellem Gadamer og Ricoeur. Mens førstnævnte tenderer imod at se fremmedheden som et problem, er det hos sidstnævnte en udfordring til en dybere forståelse. J.-O. Henriksen („Om å arbeide med moraltradisjoner i Bibelen“, s. 228-230) pointerer på lignende måde nødvendigheden af *hermeneutiske kontrastperspektiver*. I sin integrationshermeneutik overser Gadamer, at dét fra teksten, som umiddelbart kan synes let at integrere i vores virkelighed, kan vise sig ikke at være det efter et grundigere historisk arbejde.

40. Om eksistentiel etik se også 2. del, 1.

kulturelle, filosofiske og akademiske begreber. Han inddrager hverken de sociale videnskaber eller hverdagens konkrete forhold, f.eks. arbejde, fritid, sygdom og sundhed; det vil sige alt det, som er menneskers fælles (korporative) virkelighed. I dag indser de fleste, at vi i vores forudforståelse også må inddrage bevidstheden om, hvordan vores liv er knyttet sammen med sådanne sociale og politiske forhold (strukturer).

At mennesket er et socialt væsen, understreges både af feministiske teologer og befrielsesteologer. Deres hermeneutik kan derfor ses som en nødvendig korrektion af Bultmanns opfattelse. Mens de første betragter de patriarkalske strukturer som en væsentlig del af forudforståelsen, peger de sidste mere bredt på alle uretfærdige sociale forhold. Befrielsesteologen C. Mesters udtrykker det på følgende måde: Bibelen giver teksten, menigheden konteksten, mens „virkeligheden“ – dvs. folkets virkelige livssituation – er „præ-teksten“: den virkelighed, som ligger foran teksten, når denne læses i sin kontekst.⁴¹

c. *Mødet mellem teksten og nutidens erfaringer*: Den kritiske dialog mellem bibeltekst og nutidserfaring kan beskrives på flere måder. En hermeneutisk teori baseret på filosofen H.-G. Gadamer taler om et møde mellem tekstens horisont og fortolkerens horisont.⁴² Når to horisonter mødes, vil der ske enten et sammenstød eller en sammensmeltning. Kun i sidstnævnte tilfælde kan man tale om en forståelse af teksten.⁴³

Flere forudsætninger må være opfyldt, for at en sådan „horisontsammensmeltning“ kan finde sted. For det første kræves der *åbenhed* hos fortolkeren over for teksten. Fortolkeren må være åben over for, at teksten kan tilføre noget kvalitativt nyt. Desuden må han (hun) være sig *bevidst om sine egne forudsætninger* (jf. b. ovenfor) for at undgå, at man tillægger teksten meninger, den ikke har. Endelig skal det bemærkes, at *tekstens horisont ikke er afsluttet*. Den bevæger sig, ligesom fortolkerens horisont bevæger sig.

41. C. Mesters, „The Use of the Bible“, s. 122.

42. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Se endvidere J. Nissen, „Mødet mellem Bibelen og nutidens mennesker“, s. 48-49.

43. Med inspiration fra bl.a. P. Ricoeur udfolder McDonald det i tre faser: „fusion“, „distance“ og „communion“. Om sidste fase hedder det: „The goal is the communion of horizons. If at the outset I was the object of a subject (my cultural heritage) and in revolt, I become a subject with an object (the text), now in the communion of horizons I am both the subject and object of the text and the subject and object of my own self-reflection“ (J.I.H. McDonald, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, s. 210).

En mere praktisk orienteret tilgang ses i den interaktionelle bibellæsning.⁴⁴ Her er fortolkningen ikke den enkeltes opgave, men menighedens. Dertil kommer, at teksten ikke opfattes som „undersøgelsesgenstand“, men som dialogpartner.⁴⁵

Tekst og kontekst

En vigtig faktor i ethvert fortolkningsarbejde er samspillet mellem tekst og kontekst.⁴⁶ „Kontekst“ skal i denne sammenhæng forstås i en dobbelt betydning, idet det både drejer sig om tekstens kontekst og fortolkerens kontekst.⁴⁷ Fremhævelsen af disse to kontekster står i modsætning til to traditionelle tilgange.

I ortodoksi og fundamentalisme tager man *kun* Skriftens tekst alvorlig. I den liberale teologi (jf. den historisk-kritiske forskning) konfronteres Skriften og „*det*“ moderne menneske. Men det moderne menneske forbliver ofte en abstrakt størrelse. Det er derfor nødvendigt med en metode, der tager både teksten og konteksten alvorlig. Og med kontekst menes ikke kun da-konteksten, men også nu-konteksten.⁴⁸

Det afgørende ved omgangen med Bibelen er ikke litteraturkritik, men socialkritik, dvs. en forståelse af konteksten for den bibelske virkelighed. Interessen for denne kontekst vokser imidlertid ikke frem af en tilsyneladende videnskabelig neutralitet. Konsekvenserne af de bibelske tekster bliver kun tydelig for fortolkeren, når han (hun) tager sin egen situation – sin egen kontekst – med ind i billedet. Der er brug for en hermeneutisk model, som regner med fire størrelser.

- den bibelske tekst
- tekstens kontekst
- fortolkerens egen kontekst
- den bibelske tekst „for os“.

44. Jf. W. Wink, *Bibelauslegung als Interaktion*.

45. Jf. H.K. Berg, *Grundriss der Bibeldidaktik*, s. 152-153; J. Nissen, „Mødet mellem Bibelen og nutidens mennesker“, s. 82-83. Se også de hermeneutiske overvejelser i forbindelse med emnet „Kvinde og mand“ (1. del, kap. 4).

46. En mere udførlig redegørelse i min artikel, „Tekst og kontekst“.

47. E. Baasland, *Ordet fanger*, s. 115, påpeger, at den kristne kirke står over for en dobbelt opgave: At tolke Bibelen inden for sin kontekst og at tolke vores egen kontekst. Denne dobbelte opgave kan kaldes „kontekstualisering“.

48. Jf. D. Sölle, *Gott denken*, s. 54.

Ved tekstens udlægning må der tages hensyn til *begge* kontekster.⁴⁹ Det gælder for begge kontekster, at troen ikke kan skilles fra hverdagens virkelighed. Det betyder, at vi for at forstå vores egen tro må forsøge at sætte den i relation til vores historiske situation, altså til kulturelle, sociale, religiøse og politiske fænomener i vores tid. På samme måde med den tro, der kommer til udtryk i de bibelske tekster. Den må ses i relation til det, der var den tids religiøse, kulturelle, sociale og politiske virkelighed.

Fremgangsmåden og udvælgelsen af de konkrete emner

Ethvert arbejde med de bibelske tekster må således tage højde for to kontekster: den kontekst, i hvilken bibelteksten står, og ens egen kontekst. Men undersøgelsen kan begynde forskellige steder, sådan som det fremgår af denne fremstilling. Mens undersøgelsen i 1. del tager udgangspunkt i en aktuel problemstilling, tager 2. del afsæt i spørgsmålet om Bibelens autoritet.

I bogens 1. del analyseres en række konkrete emner. Behandlingen af emnerne følger i hovedtrækkene det samme mønster. Først drøftes spørgsmålet om *definition* af det pågældende emne; i den forbindelse skal man især være opmærksom på sammenhængen mellem definition og tekstudvælgelse. Dernæst følger en *analyse af tekster* med relation til emnet. Det følgende afsnit handler om *enhed og mangfoldighed*, herunder inddrages enkelte perspektiver fra Gammel Testamente. Fjerde afsnit består af *hermeneutiske overvejelser*, og i sidste afsnit belyses *modet mellem Bibel og nutidserfaring*.

Bogens 2. del former sig som en gennemgang af en række forskellige modeller for etik og bibelbrug. Beskrivelsen af den enkelte model gør ikke krav på at være udtømmende. Både modellens styrke og svagheder bliver påpeget. I slutningen af denne del understreges behovet for en flerdimensional tolkningsmodel. Desuden fremlægges en række principielle overvejelser over forholdet mellem Bibelen og andre etiske kilder.

I undersøgelsens 3. del, „Bibel, menighed og etik“, påvises sammenhængen mellem menighedsforståelse og etik. Denne del består af tre underafsnit: Først sættes fokus på forholdet mellem eskatologi og etik. Dernæst redegøres for forståelsen af menigheden som „moralsk fællesskab“. I det sidste afsnit peges bl.a. på vej og vandring som vigtige etiske kategorier i Bibelen. Desuden understreges betydningen af den fælles læ-

49. Og i begge kontekster bør virkeligheden ses „med Jesu øjne“, dvs. hvad det indebærer at se tingene fra ofrenes perspektiv; jf. D. Sölle, *Gott denken*, s. 54-55. Om valg af det grundlæggende perspektiv se også 3. del.

reproces i menigheden. Nytestamentlig etik er først og fremmest en fællesskabsetik, og det rejser spørgsmålet, i hvilken forstand menigheden kan være forum for den etiske samtale på trods af uenigheder. Den fortsatte etiske refleksion må have karakter af en fælles læreproces.

Ved udvælgelsen af de konkrete emner er der især taget hensyn til følgende forhold: Det pågældende emne må have en vis fylde i det bibelske materiale.⁵⁰ De fleste af emnerne er kontroversielle. Spørgsmålet om enhed og mangfoldighed i Bibelen kommer derfor til at spille en væsentlig rolle. Endelig er der ofte en spænding mellem de bibelske tekster og nutidens erfaringer. Det rejser spørgsmålet om forholdet mellem etikens klassiske „kilder“: Bibel, tradition, fornuft og erfaring.

De nævnte forhold forklarer udeladelsen af andre emner, som også spiller en rolle i det bibelske materiale, f.eks. menneskeværd (menneskerettigheder), arbejde, børn, diakoni og holdningen til fremmede.⁵¹ Også andre centrale emner er udeladt, primært fordi de er mere eller mindre fraværende i det bibelske materiale. Det gælder nye etiske problemstillinger såsom AIDS, atombevæbning, medicinsk etik/genetik og økologi.

50. En undtagelse er her emnet „homoseksualitet“; se 1. del, kap. 5.

51. Flere af disse emner har jeg behandlet i andre sammenhænge. Her skal især nævnes de to bøger, *Arbejdets ansigter* (1996), og *For menneskets skyld* (1991). Om børn se bl.a. artiklen, „Barn og Barnlighed. Teologiske overvejelser ud fra Det nye Testamente“, i *Førskolebørn og religion* (Folkekirkens Pædagogiske Institut), Løgumkloster 1999, s. 9-21. Om diakoni se bl.a. artiklen, „Bibelske og aktuelle perspektiver på diakoni“ i *Diakonbladet*, 33 (1997), no. 1, s. 7-10 og no. 2, s. 8-10.

1. DEL
KONKRETE ETISKE
EMNER

1. Forholdet mellem fattige og rige

Indledning

Fremstillinger af „økonomisk etik“ behandler som regel en række forskellige områder. I en nyere undersøgelse behandles således fire udvalgte emner: a. ejendomsretten, b. den personlige holdning, herunder livsstil, nøjsomhed og forbrug, c. fattigdomsproblemet (specielt gældskrisen) og d. forholdet mellem økonomi og økologi.¹

Alle fire emner er relevante for dette afsnit. Jeg har dog valgt at lægge hovedvægten på forholdet mellem fattige og rige. Det betyder, at jeg især vil behandle det stof, som har relevans for fattigdomsproblemet og den personlige holdning. De andre emner vil få en mindre fremtrædende rolle, selv om de også vil blive inddraget i et vist omfang. Det gælder bl.a. ejendomsproblemet.²

1. DEFINITION AF FATTIGDOM

Forholdet mellem fattige og rige har spillet en central rolle i de seneste årtiers diskussion af kristendom og etik. Der er forskellige opfattelser af, hvordan man skal definere begreberne „fattig“ og „rig“. Uenigheden kom bl.a. til udtryk på en stor missionskonference i Melbourne (1980). I rapporten fra sektion 1 fortælles det, at man efter en længere drøftelse blev enige om at nævne tre kategorier af de fattige:³

-
1. S.O. Thorbjørnsen, „Økonomi“, s. 223-230.
 2. Forholdet mellem fattigdom og rigdom er behandlet mere udførligt i J. Nissen, *Poverty and Mission*. Sammenhængen mellem økonomi og menneskesyn har jeg behandlet i bogen, *For menneskets skyld*, s. 129-146; sammenhængen mellem arbejdet og de materielle goder i bogen, *Arbejdets ansigter*, s. 89-109, og sammenhængen mellem fattigdom og sygdom i artiklen, „Sygdom og fattigdom i evangelierne“.
 3. *Your Kingdom Come*, s. 173-174.

1. Fattigdom med henblik på det livsnødvendige.
2. Fattigdom i velfærdssamfundet.
3. Frivillig (valgt) fattigdom.

Det er en udbredt opfattelse, at fattigdom først og fremmest er et materiel fænomen, dvs. fravær af grundlæggende goder som mad, tøj og bolig (jf. 1). Selv om det er en meget vigtig forståelse, er den ikke helt dækkende. Fattigdommen er i de senere år blevet øget – også i et velfærdssamfund som det danske. Det er ganske vist klart, at sammenligner man fattigdom hos os med fattigdommen i Tanzania eller Indien, får vores fattigdom næsten et luksuspræg. Det er også klart, at vores rigdom hænger sammen med fattigdommen i den tredje verden, bl.a. er vi i stor udstrækning blevet rige på deres bekostning. Men disse indlysende kendsgerninger må blot ikke bruges til at bagatellisere den fattigdom, vi møder hos os selv. Vores fattigdom må ses i relation til vores rigdom.⁴

Fattigdom er et relativt og bevægeligt begreb. Det har at gøre med forventning. At være fattig er at føle sig *berøvet*, hvad enten det er materiel rigdom, magt, status eller noget andet. Derfor kunne man med fordel tale om modsætningen mellem privilegerede og ikke-privilegerede. Ved privilegerede forstår jeg mennesker, der har de fleste ressourcer, og som har store muligheder for at virkeliggøre de værdier, et samfund på et givet tidspunkt tillægger vægt.

Den historiske udvikling betyder, at man til stadighed må præcisere, hvordan man skal opfatte de privilegerede og de ikke-privilegerede. I dag går et af de væsentligste skel således mellem arbejdende og arbejdsløse.

Fattigdom på Jesu tid

På Jesu tid var Palæstina præget af stor fattigdom. Mange var arbejdsløse, og de, der havde arbejde, levede ofte i stor elendighed. De levede med risikoen for hungersnød og arbejdsløshed, og til tider blev de tvunget til at flytte andre steder hen for at finde arbejde.

På baggrund af disse forhold er det nærliggende at definere fattigdom ud fra en materiel målestok. Men det vil alligevel være for snævert.

4. J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 18; J. Nissen, „Godt nyt for rige?“, s. 168-182.

Begrebet „fattig“ må også relateres til værdier som stand og status. Fortolkere, der henter inspiration i kultur- og socialantropologi, gør opmærksom på forskellen mellem den bibelske kultur og vores egen kultur.⁵

Mens vi i vores del af verden er tilbøjelige til at forstå alt i lyset af økonomiske kategorier – og derfor også forstår fattigdom som mangel på penge – er den bibelske kultur grundlæggende præget af en anden overordnet tolkningsramme, nemlig ære og skam. Rigdom – dette at samle mere end andre – er udtryk for grådighed og van-ærende. Det er en ulykke at miste sin stand og status og således blive „fattig“. Ikke mindst Lukasevangeliets viser, hvordan ære og skam sætter sit præg på forståelsen af fattigdom og rigdom; et enkelt eksempel er en replik fra den „uærlige godsforvalter“, efter at han er blevet sat fra bestillingen: „Grave har jeg ikke kræfter til, tigge skammer jeg mig ved“ (Luk 16,3).⁶

Sammenfattende kan vi sige, at mennesker i den bibelske verden ikke kun er berøvet materielle goder; de kan også *mangle social status*.⁷ I hvert fald tre kategorier af ikke-privilegerede kan nævnes:⁸

-
5. Således B. Malina, *The New Testament World*, s. 84-85. Se endvidere H. Moxnes, „Urkristen sosialhistorie – eller speilbilde av vår egen tid?“. I artiklen „Wealth and Poverty in the New Testament and Its World“ peger Malina på forskellige moderne kulturer med hver sin tolkningsramme. Foruden den vestlige kultur, der betoner *økonomien*, nævnes marxismen, der fremhæver *politikken*, desuden islam (og kristendommen i ældre tid), hvor *religionen* er afgørende. Endelig omtales Latinamerika og størsteparten af middelhavslandene, der ligner den bibelske verden. Her er *slægtskabet* – ære og skam – i fokus. Synet på fattigdom og rigdom får en forskellig skikkelse afhængig af den overordnede tolkningsramme.
 6. Nærmere om dette hos H. Moxnes, „Det fremmede som utfordring“.
 7. Det bemærkes, at den eksegetiske litteratur er uenig om definitionen af „fattig“ på Jesu tid. J. Dupont (*Les Béatitudes II*, s. 42-43) giver en snæver definition, der kun omfatter dem, der mangler de materielle fornødenheder, dvs. de, der har brug for almisse. J. Jeremias (*Neutestamentliche Theologie*, s. 111-115), giver derimod en bredere definition. De fattige er alle de, der er sultne, sørgende, syge, hårdt arbejdende, tungt bebyrdede, de sidste, de små, de fortabte, synderne osv. Også H. Moxnes giver en bredere definition. Om brugen af rig og fattig i Lukasevangeliets hedder det således: „Rich’ and ‘poor’ are ... imprecise categories to describe Luke’s community. They apply more to some industrialized societies in which economic distinctions take precedence over birth and status. A better set of categories for the first-century Mediterranean world is „elite“ and „nonelite“ (H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom*, s. 164). Om rigdom/fattigdom som privilegeret/ikke-privilegeret se endvidere J. Nissen, *Poverty and Mission*, s. 10-19.
 8. Jf. J. Liebschner, „Die Armen im Evangelium“, s. 136-137. Vedrørende definiti-

- 1 Mennesker, der mangler de grundlæggende materielle goder (mad, tøj osv.).
2. En videre kreds, der bl.a. omfatter syge, sørgende og fanger (f.eks. den blødende kvinde).
3. Og endelig en endnu større kreds af udstødte. I evangelierne tales om „toldere og syndere“. Begge grupper kan også omfatte folk med en vis velstand (f.eks. tolderen Zakæus).

Opstillingen afspejler dog en vis rangordning. Den største nød finder vi i den første kategori, men der er overlapninger mellem de enkelte kategorier. Læser vi evangelierne, er det karakteristisk, at de fattige ofte nævnes sammen med forskellige grupper af syge: lamme, blinde, krøblinge o.a. (Luk 4,18; 7,22-23; 14,13.21). Sygdom og fattigdom går ofte hånd i hånd. Og det samme gør arbejdsløshed og fattigdom. Syge er tit henvist til tiggeri (f.eks. Joh 9,8; Mark 10,46-52; ApG 3,1-11): De fattige sultede (jf. Mark 6,31-44), og de manglede tøj. De var „ nøgne “ (jf. Luk 3,11; Matt 25,36; Jak 2,15).

Tekstudvælgelse

Eksistensen af et ret omfattende bibelmateriale vedrørende fattige og rige rejser spørgsmålet: Hvordan kan man bedst sortere i materialet? Hvilke dele er vigtigst?

Dette spørgsmål hænger sammen med et andet: Hvilke genrer skal inddrages? Ved en direkte og ureflekteret oversættelse fra Bibelen til i dag vil der være en tilbøjelighed til at tillægge de „etiske“ tekster for stor betydning. Man overser i nogen grad betydningen af andre litterære genrer.

I det følgende vil hovedvægten blive lagt på evangelierne, jf. 1. del, kap. 7. Endvidere inddrages ikke blot de „etiske“ tekster, men også en række andre tekst-typer.

onen af de fattige se også afsnittet om Johannesevangeliet med henvisning til R.J. Karris, *Jesus and the Marginalized in John's Gospel*, s. 17-21.

2. TEKSTANALYSER

A. Den ældste Jesusoverlevering

Udsagn om Jesu sendelse

I forskningen er der bred enighed om, at „godt nyt til fattige“ udgør en central del af Jesu budskab. Det kommer mest markant til udtryk i tre sammenhænge, nemlig Matt 11,2-6 (Luk 7,22-23); Luk 4,16-21 og Luk 6,20 (Matt 5,3). De to første tekster handler både i form og indhold direkte om Jesu sendelse. Den tredje tekst er en saligprisning. I formel henseende har den således en anden karakter, men også her tales indirekte om Jesu sendelse. Formålet med hans virke er at forkynde Gudsrigets gode nyheder for de fattige.

Det diskuteres ofte, hvad „fattig“ betyder i de nævnte sammenhænge. Drejer det sig om åndeligt fattige? Eller om de mennesker, der i bogstavelig forstand er fattige, retsløse og undertrykte?

Nogle fortolkere mener, at „fattig“ i *Luk 4,18* skal forstås billedligt som udtryk for frelsesmodtagernes situation.⁹ Imod denne tolkning taler udeladelsen af en sætning fra Es 61,1 („og lægedom til dem, hvis hjerte er knust“) og indføjelser af Es 58,6 („at sætte de undertrykte i frihed“).

Udtrykkene i Luk 4,18 skal forstås konkret socialt, hvilket også understreges af, at teksten hentyder til forestillingen om jubelåret. Hvert 7. år skal være et „frigivelsesår“, et „nådeår“, hvor skyld skal eftergives, og skyldslaver skal løslades. Og hvert 50. år skal grundbesiddelse, der var solgt i mellemtiden, gives tilbage til den oprindelige ejer eller dennes arving. Denne omfordeling af jorden bliver begrundet med, at Herren er den egentlige ejer.

I *Matt 11,2-6* er den konkrete betydning af „fattig“ iøjnefaldende.¹⁰ Her er fattig stillet på linje med andre begreber, der kendetegner en eller anden form for marginalisering: blindhed, lamhed, spedalskhed, døvhed osv.

Derimod tolkes fattige „i ånden“ i *Matt 5,3* ofte som en spiritualisering af *Luk 6,20*, der i de fleste tilfælde betragtes som en ældre form.

9. Således H. Kvalbein, *Jesus og de fattige*, s. 320-322. Opfattelsen af de fattige i bogstavelig forstand støttes derimod af G.M. Soares-Prabhu, „Good News to the Poor“, s. 204; J.H. Yoder, *The Politics of Jesus*, s. 64-77. Se i øvrigt J. Nissen, *Poverty and Mission*, s. 74-76.

10. Se min artikel, „Høre’ og ‘se’ – om at erfare Guds nye virkelighed“.

Men formen i Matt 5,3 skal snarere forstås ud fra en *helhedsantropologi*.¹¹ Fattig i ånden betegner en tilstand, der også består i materiel henseende. Det er en tilstand, hvor mennesket ikke kan lovsynge Gud, idet det er retsløst, lidende og afmægtigt (jf. Es 61,3 og Sl 22,27 og bemærk konteksten).¹² Der tænkes på en nødsituation, der ikke bare omfatter det religiøse og det psykiske, men også det sociale og politiske aspekt. „I ånden“ udtrykker, at denne nød har som resultat, at den fattige og afmægtige ikke er i stand til at lovprise Gud. Således forstået udtrykker Matt 5,3 en afmægtighed, der er modsat den, som afspejler sig i Magnificat, Luk 1,46-53. Maria er ydmyg og nedbøjet; hun har en lav status, men hun lovpriser Gud, for han har vendt hendes skæbne.¹³

Det er en modsigelse af al erfaring, at de fattige – og ikke de rige – prisen salige. Gudsriget indebærer en omkalfatring af de gældende værdinormer. Det er den *omvendte verden*, den verden hvor tingene „sættes på hovedet“, hvor de første er de sidste, og hvor de sidste er de første (Matt 20,16; 19,31). Ofte tolkes ordene om de sidste og de første billedligt eller overført, men de skal forstås helt bogstaveligt: De sidste er på Jesu tid de fattige, de syge, de sultne, de arbejdsløse, børnene, tolderne og synderne – kort og godt alle de ikke-privilegerede, alle de, der er berøvet menneskeværd. Omvendt er de første alle de rige, selvsikre og mætte.

Gudsriget er for alle, og netop derfor er det i særlig grad for de fattige (Luk 6,20 par.), for børnene (Mark 10,13 par.), for synderne og tolderne, som skal „gå ind i Guds rige før jer“ (Matt 21,31). At evangeliet er godt nyt til fattige, indebærer konkret befrielse fra fattigdom, nød og undertrykkelse.

Udsagn om Jesu handlinger

Når man skal undersøge den rolle, „de fattige“ spiller i evangelierne, bør man ikke kun se på, hvad Jesus siger, men også på, hvad han *gør*. Man kan med andre ord spørge: Var også hans handlinger gode nyheder for

11. Jf. L. Schottroff, „Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes nach dem Matthäusevangelium“, s. 162-166.

12. Interessant er i den sammenhæng Seidelinernes oversættelse af Matt 5,3: „Salige er de magtesløse“.

13. Et andet argument mod den spiritualiserende forståelse er brugen af det græske ord *ptochos* (ludfattig), der udtrykker en nød, ikke en positiv vurderet handling (ydmyg over for Gud). Det er *først Guds indgriben*, som vender nøden, så den fattige bliver den retfærdige eller fromme, som kan lovprise Gud (som f.eks. Sl 22,27). Det er et aspekt, som overses af dem, der ligestiller begreberne fattig og ydmyg. Se L. Schottroff, „Das geschundene Volk“, s. 164.

fattige og undertrykte?¹⁴ Her er billedet lige så entydigt som i ordene om hans sendelse. Evangelierne fortæller, hvordan Jesus vender sig til syge, besatte, syndere og andre ikke-privilegerede. Hans måde at omgås disse mennesker var godt nyt for dem.

Det samme er tilfældet med andre grupper. Det gælder f.eks. toldere, spedalske, kvinder og børn. Disse mennesker er ikke nødvendigvis fattige i økonomisk forstand, men de er marginaliserede. Også de møder et befriende budskab.

Det er relevant at spørge, om Jesus gennem sine handlinger også har befriet fra fattigdommens strukturer. Det er der ikke direkte belæg for. Helbredelser virker umiddelbart kun på det individuelle plan. Vil man se på det strukturelle aspekt, må man inddrage andre forhold, bl.a. Jesu etiske undervisning.

Jesu etiske undervisning

En del udsagn viser, hvad Jesus forventer af sine tilhængere i spørgsmålet om fattigdom og rigdom. Blandt de relevante steder skal nævnes Mark 10,21 og Luk 12,33-34. I den første tekst drejer det sig om en rig mand, som ønsker at arve evigt liv. Han får besked på at sælge alt, hvad han ejer, og give det til de fattige – et krav, han ikke kan leve op til. Ifølge den anden tekst skal en Jesusdiscipel sælge sine ejendele og give almisse.

Indholdet af disse tekster bekræftes af andre, der viser, hvordan de første disciple har oplevet Jesu lære og levet efter den. Her tænkes først og fremmest på beskrivelserne af ejendomsfællesskabet i Jerusalem; ApG 2,41-47 og 4,31-37.

Det ser med andre ord ud til, at der er en dobbelthed i Jesu forkyndelse og virksomhed. Det hænger sammen med budskabets karakter. På den ene side forkynder han Gudsriget som *afslutningen på al fattigdom*. På den anden side rejser han kravet om, at de nærmeste disciple skal *leve i fattigdom*. I førstnævnte tilfælde drejer det sig om den strukturelle fattigdom. Evangeliet indebærer en protest mod fattigdommen, dvs. *evangeliet er de fattiges eneste håb*. I det andet tilfælde drejer det sig om frivillig fattigdom, dvs. *evangeliet ses som et udtryk for solidaritet med de fattige*.

Jesusbevægelsen og spørgsmålet om fattigdom

Med sin forkyndelse af godt nyt til fattige startede Jesus en bevægelse, der havde sit fodfæste på landet, og som især bestod af folk fra de lavere

14. Se hertil C.H. Abesamis, „Eine gute Nachricht für die Armen“, s. 273-274.

sociale lag. Måske har Jesus ikke selv hørt til de allerfattigste, men hovedsagen er i den forbindelse, at han gav afkald på sit arbejde og valgte en eksistensform i solidaritet med de fattige (frivillig fattigdom).

Ifølge en berømt tese af G. Theissen bestod de første Jesustilhængere af to grupper.¹⁵ Den ene var vandrekarismatikkerne, som havde opgivet deres almindelige arbejde, og som levede efter en radikal etisk målestok: intet hjem, ingen familie, ingen ejendom. Den anden gruppe var sympatiserende tilhængere, der blev boende og opretholdt deres arbejde og som følge deraf repræsenterede en mindre radikal etik.

Denne rekonstruktion er blevet kritiseret fra flere sider. Man har sat spørgsmålstegn ved, at troen på Jesus for de fastboende ikke skulle have berørt deres økonomiske eksistens, men kun ændret indstillingen til deres arbejde. Flere tekster synes at vise, at der fra begyndelsen har eksisteret fællesskaber, hvor Jesustilhængerne er indgået i et nyt økonomisk forhold til hinanden.¹⁶

Dertil kommer, at tekster som Matt 6,25-34 med par.(om ikke at bekymre sig); Matt 10,5-16 med par. (udsendelsestalen) og Mark 10,28-30 (et nyt fællesskab) – der spiller en vigtig rolle for tesen – ikke er rettet til en speciel gruppe, men til disciplene som helhed.¹⁷

To vigtige tekster kan forstås således, at de kristnes økonomiske eksistens ses som en følge af arbejdet for Gudsrigets sag. Den første tekst er Matt 6,33: „Søg først Guds rige og hans retfærdighed, så skal alt det andet gives jer i tilgift“. Alt det andet er her mad, drikke, tøj osv.

Den anden tekst er Mark 10,28-30. De, der forlader hjem, familie, marker mv. for Jesu skyld, vil få en erstatning: De vil få det „hundreddobbelte igen nu i denne verden, både huse og brødre og søstre og mødre og børn og marker, tillige med forfølgelser, og evigt liv i den kommende verden“.

Ofte har man forstået talen om erstatningen hundrede gange som noget fremtidigt (eskatologisk), og man har sagt, at det at søge efter Gudsriget var det vigtigste; den økonomiske eksistens var blot en „tilgift“. Men denne tolkning svarer dårligt til de første kristne fællesskaber, der ikke kun havde gudstjeneste- og måltidsfællesskaber, men også deres økonomiske eksistens ændredes. Den økonomiske sikkerhed, som

15. G. Theissen, *Jesus-overleveringen og dens sociale baggrund*, s. 18-32.

16. Der er tale om en bevægelse fra „ejer“-økonomi til „giver“-økonomi, jf. S. Kappen, *Jesus and Freedom*; samme, „The Man Jesus. Rupture and Communion“. Endvidere J. Nissen, „Godt nyt til rige?“, s. 179.

17. Jf. L. Schottroff, „Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes“, s. 200.

mennesker fandt i menigheden, var for dem hundredefold mere værd end det, de måtte opgive, når de begyndte at følge Jesus efter.¹⁸

Disse menigheder forstod deres arbejde ud fra det omfattende mål, Gudsriget. Og det betød, at disciplene ikke levede isolerede fra andre mennesker. I mange scener bliver det klart, at disciplene gør deres arbejde for at forandre hele folkets situation. Folk lægger deres syge ved Jesu fødder, for at han skal helbrede dem. Jesus giver tilsvarende opgaver til disciplene (Matt 10,5-16). Discipulfællesskabet er med andre ord et brohoved for en omfattende ændring af folkets elendighed (tydeligst hos Mattæus).

Hos G. Theissen er der en tendens til at overbetone forskellen mellem vandrekarakteristikkerne og de fastboende. Men vigtigere end forskellen er det nye fællesskab, som opstår. Dertil kommer, at de fastboende tilhængere og deres mere strukturerede fællesskaber kan have været en organisatorisk bro, som gjorde det muligt for Jesusbevægelsen som helhed at overleve og efter påske at blive spredt til andre dele af Romerriget.¹⁹

De riges stilling

Et andet vigtigt spørgsmål lyder: Er der i Jesu budskab en befrielse for de rige? Eller er de udelukket fra deltagelse i Jesusfællesskabet? Kan en rig blive frelst?

Også her foreligger der en række fortællinger (især fra Lukasevangeliet). Materialet kan fordeles i fire kategorier:

- a. Hård *kritik* af de rige; jf. ve-råbene (Luk 6,24).
- b. De rige *kaldes* til efterfølgelse; jf. den rige mand (Mark 10,17-21).
- c. De rige har mulighed for at *omvende sig* og dele ud af deres ejendom (Luk 19,1-10).
- d. De rige kan komme til *tro* på Jesus; jf. bl.a. kvinderne i Luk 8,2 og den romerske høvedsmand i Luk 7,1-10.

Der synes ikke at være et absolut krav om, at man giver afkald på rigdom for at blive frelst. Noget andet er, at afkald på ens besiddelser ses som en konsekvens af forkyndelsen. Det umulige – at en rig kommer gennem nåleøjet – kan blive muligt ved Guds hjælp, jf. også Mark 10,27. Godt nyt for fattige er også godt nyt for rige, for så vidt de rige lærer af de fattige

18. Jf. Schottroff, „Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes“, s. 201-202. Se også J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 73 og 89.

19. Jf. J. Gager, „Social Description and Sociological Explanation“, s. 433.

og kaster al deres tillid på Gud og som følge heraf omvender sig og ligesom Zakæus begynder at dele deres ressourcer med andre (Luk 19,1-10).

Jesu død gælder alle, både rige og fattige. Men i sit liv trådte han især i brechen for de fattige, så de kunne erfare retfærdighed og befrielse. Og efter al sandsynlighed har dette engagement for de forfordelte også fremkaldt de mægtiges og riges krav om, at han skulle slås ihjel. Det betyder ikke, at Jesus har undladt at forkynde Gudsrigets glædelige nyheder for både rige og fattige. *Alle* er indbudt, men der er knyttet nogle *krav* til Riget, som de velhavende har set som et dårligt budskab (Mark 10,21-22; Luk 14,15-24).²⁰

B. Paulus og de paulinske bymenigheder

Overgangen fra den ældste Jesustradition i Palæstina til de paulinske menigheder uden for Palæstina er overgangen fra land til by. Der er tale om meget mere end blot en fysisk bevægelse. Overgangen indebærer også et kulturskifte, en overgang fra landsbykultur til bykultur. I denne sammenhæng er det ikke muligt at gå ind på alle sider af dette skifte. Her skal opmærksomheden samles om de paulinske menigheders økonomiske og sociale status.²¹

I den nyeste forskning har der været livlig diskussion om de paulinske menigheders sociale sammensætning.²² Man taler ligefrem om en ny konsensus. Tidligere blev urkristendommen ofte skildret som en proletarbevægelse, dvs. en bevægelse bestående af slaver, arbejdere og andre marginalgrupper. Dette synspunkt har ændret sig. En nutidig forsker mener således, at „der er ved at dukke en konsensus op vedrørende de første kristnes sociale status ... den består af et tværsnit af det romerske samfund“.²³

Mens den ældre teori bl.a. var baseret på den antagelse, at revolutioner opstod hos de store masser, de laveste sociale lag, har nyere studier – foretaget af historikere, sociologer og antropologer – vist, at den sociale kilde til revolution ligger højere oppe ad den sociale rangstige.

G. Theissen udtrykker det på flg. måde: „Ofte støder man på den noget naive forestilling, at økonomisk tryk fortrinsvis fører til protestholdninger og -handlinger i de laveste samfundslag. Men i virkeligheden

20. Jf. C.H. Abesamis, „Eine gute Nachricht für die Armen“, s. 276.

21. Mere udførligt i J. Nissen, „By og menighed i Bibelen“.

22. Se J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“, s. 256-260.

23. A. Malherbe, *Early Christianity and Society*, s. 86-87 (min overs.).

bliver mennesker først aktiverede, når deres situation trues med forværing, eller der er udsigt til forbedringer ... Således finder vi i mange protestbevægelser – ofte i ledende positioner – folk fra de øverste samfundslag, – især lag, hvis position er truet“.²⁴

Disse bemærkninger er vigtige, når man skal forstå de berømte ord i *1 Kor 1,26*: „I var ikke mange vise i verdslig forstand, ikke mange mægtige, ikke mange fornemme“.

Inden for de sidste årtier er det blevet hævdet, at de kristne stort set kom fra alle samfundslag. Som argumenter for denne „nye“ tolkning fremføres bl.a.: a. Både Apostlenes Gerninger og Paulus' breve taler om kristne fra de øvre sociale lag. b. Omtalen af Barnabas, der betegnes som en mand med en vis formue (ApG 4,36-37). c. Kirken nød gæstfrihed hos rige og ansete patroner. d. Hovedteksten i *1 Kor 1,26-28* hævdes at sige det modsatte af, hvad man tidligere mente: „ikke mange“ betyder, at der var nogle indflydelsesrige og velhavende kristne.²⁵

En indvending mod den „nye konsensus“ er, at man underbetoner det synoptiske materiale (med en stærk kritik af rigdommen) og lægger for stor vægt på Apostlenes Gerninger.²⁶ Dertil kommer følgende betragtning: I mange undersøgelser af de første kristnes sociale status lægges der ensidigt vægt på de økonomiske kriterier. Fattigdom defineres kun som materiel fattigdom. Men der er brug for et mere nuanceret begrebsapparat – jf. også afsnit 1: „Definition af fattigdom“.

W.A. Meeks advarer med rette imod, at vi uden videre bruger *vore* sociale kategorier på de første kristne tekster.²⁷ Han gør gældende, at lagdeling bør knyttes til begrebet „status“ (ikke „klasse“ eller „ordo“), og at der er en række faktorer, som bestemmer personers „status“: magt, beskæftigelse, køn, formue, uddannelse, religiøs holdning, familie, national afstamning, alder osv. Disse faktorer kan vurderes forskelligt, og begrebet „status“ vil derfor have et skiftende indhold. Indtægt og formue er ikke det eneste afgørende.

24. G. Theissen, *Jesus-overleveringen og dens sociale baggrund*, s. 47.

25. G. Theissen udbygger sin argumentation for den „nye“ forståelse med en henvisning til en række enkeltpersoner i Korintermenigheden. Omtalen af deres embeder, deres huse og tjenesteydelser peger i retning af, at de var toneangivende i menighedslivet. G. Theissen, „Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde“.

26. Se også andre kritiske bemærkninger i J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“, s. 260.

27. W.A. Meeks, *The First Urban Christians*, s. 52-73.

Efter denne opfattelse kan mange af de kristne med høj status karakteriseres som mennesker med „inkonsistent status“, dvs. de kan have høj status på et område, f.eks. det økonomiske, men lav status på et andet, f.eks. med hensyn til afstamning. Denne spænding (inkonsistens) gjorde dem mobile opadtil („upwards mobile“), og det var ofte den type mennesker, der fik rollen som ledere i de kristne menigheder.²⁸

Disse bemærkninger kan ses som en modifikation af G. Theissens opfattelse af de hellenistiske bymenigheder. Theissen hævder, at disse menigheder i stigende grad blev præget af den såkaldte „kærlighedspatriarkalisme“, dvs. en patriarkalisme der forudsætter de sociale skel, men mildner disse ved at understrege den forpligtelse, som de mere velstående har over for de socialt svagere stillede.²⁹

Mens det uden tvivl er rigtigt, at der i det 2. årh. er tale om en stigende grad af kompromis, er det efter mit skøn mere problematisk at hævde, at det allerede sker i midten af det 1. årh. Paulus' budskab i 1. Korinterbrev går nemlig i en anden retning.

Indholdet af 1 Kor 1,26 svarer til Jesu forkyndelse af godt nyt til fattige. Gud griber ind i historien på en sådan måde, at der vendes op og ned på de velkendte positioner. Det er næppe nogen tilfældighed, at Paulus i lighed med Jak 2,5-6 bruger udvælgelsens sprog. Det er ikke de rige, men de fattige og betydningsløse, Gud har *udvalgt*. Paulus henviser således til historiske erfaringer – først Jesu egen korsdød og dernæst den sociale sammensætning ved menighedens begyndelse – for at vise, hvordan Guds visdom henvender sig til dem, der efter normale forestillinger ikke er vise. Denne visdom unddrages de „vise og kloge“ (jf. Matt 11,25), de dannede, mægtige og dem af fornem fødsel (1 Kor 1,26). I stedet åbenbares den for de umyndige, for dem uden uddannelse og for de magtesløse.

Flere steder i 1. Korinterbrev viser, at der var konflikter mellem forskellige grupperinger i menigheden, bl.a. hører vi om spændinger mel-

28. Se desuden sondringen mellem klasse og status hos J.G. Gager, „Social Description and Sociological Explanation“, s. 438-439.

29. G. Theissen, *Jesus-overlevering og dens sociale baggrund*, s. 122: „I stedet for den strenge kritik af rigdom og besiddelse trådte mere og mere forsøget på en 'virknings-udligning' mellem samfundslagene inden for menighederne“. Theissen gør her brug af M. Hengels begreb „virknings-udligningens kompromis“ om urkristendommens socialetik i 2. årh. e. Kr. (M. Hengel, *Eigentum und Reichtum*, s. 65-78). – Også A. Mayer mener, at Paulus går på kompromis, men begrundelsen er en anden. Paulus ses som udtryk for, hvordan Jesus bliver „afproletariseret“, jf. Mayers provokerende, men ensidige analyse: *Der zensierte Jesus*, s. 93-120, hvor Paulus-afsnittet har følgende overskrifter: „Religiöse Hörigkeit“, „Soziale Servilität“ og „Politische Konformität“.

lem rige og fattige ved fejringen af nadveren i *1 Kor 11,17-34*.³⁰ Forskellige faktorer har spillet en rolle i disse konflikter; der er dog ingen tvivl om, at de for en stor del var begrundet i forskellig social status. Det er særligt tydeligt i kap. 11.

Paulus' løsning af denne konflikt har iflg. G. Theissen form af et kompromis.³¹ Ganske vist hævder han menighedens enhed, men samtidig indrømmer han muligheden af status-specifikke normer *uden for* menighedens sammenkomster. To hensyn kolliderer med hinanden: Nadveren skal fejres sådan, at den fremmer social integration og derved giver udtryk for kærlighedens grænsesprængende karakter (jf. den ældste Jesusbevægelse), men Paulus indgår alligevel et kompromis, idet han tillader de rige at følge deres egne klasse-bestemte normer: Er de sultne, kan de spise deres mad hjemme (11,34), hvis blot de holder sig til kærlighedsvisionens normer og deler med andre, når de samles i menighedens fællesskab.

Men imod en sådan tolkning kan anføres, at det afgørende i 1 Kor 11,17-34 ikke er kompromiset, men Paulus' intention: Paulus vil netop understrege, at det almindelige kærlighedsmåltid står under Kristi herredømme, og det skal også de rige acceptere.³² I lighed med 1 Kor 1,26-28 skal 1 Kor 11,17-34 tolkes i lyset af korsteologien, 1 Kor 1,18-25. Paulus pointerer her, at Gud har valgt dem, der står svagt i social henseende. Guds universelle frelsesvilje viser sig ved, at han tager parti for dem, der er skubbet til side.³³

30. Blandt andre konflikter kan nævnes uoverensstemmelserne mellem „de stærke“ og „de svage“ vedrørende spisningen af afgudsofferkød i 1 Kor 8-10 og mellem tungetalere og andre vedrørende fejringen af gudstjenesten i 1 Kor 12-14.

31. G. Theissen, „Soziale Integration und sakramentales Handeln“.

32. Paulus' „anbefaling“ af, hvordan de rige skal forholde sig (v. 32-34), skal forstås stærkt ironisk. Noget andet er, at det, Paulus her siger, bidrager til, at nadveren og det almindelige kærlighedsmåltid på længere sigt adskilles fra hinanden.

33. Jf. S. Rostagno, *Essays on the New Testament*, s. 35-53; J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“, s. 262.

C. Fattigdom og rigdom i slutningen af det 1. århundrede

Pastoralbrevene

I Pastoralbrevene fra slutningen af det 1. årh. møder vi den tidligere nævnte „kærlighedspatriarkalisme“. Karakteristisk for disse breve er nemlig tendensen til „borgerliggørelse“ eller måske bedre: mådehold og middelvej. På den ene side tager brevenes forfatter afstand fra askese og flugt fra verden; på den anden side distancerer han sig fra de „verdslige lyster“, Tit 2,12. Den hedenske fortid ses i bindingen til „alle mulige tilbøjeligheder og lyster“ (Tit 3,3).

Mådeholdet udtrykkes ved det græske ord *sōphrosynē*. „Har vi føde og klæder, skal vi lade os nøje med det“ (1 Tim 6,8). Målet er *ikke afkald på ejendom, men en middelvej*, et kompromis mellem ejendomsløshed og rigdom. Rige kan falde i fristelse og henfalde til skadelige tilbøjeligheder (1 Tim 6,9). Ja, iflg. 1 Tim 6,10 er kærligheden til penge roden til alt ondt.

Mens man således advarer mod rigdommens farer, forudsætter man på den anden side også en vis rigdom (jf. 1 Tim 5,16). De rige får besked om, at de ikke „må være overmodige og ikke skal sætte deres håb til usikker rigdom, men til Gud, som rigeligt skænker os alt, hvad vi behøver“ (1 Tim 6,17). Frem for alt skal de rige gøre godt, være rige på gode gerninger og være gavmilde (1 Tim 6,18).³⁴

Hvor vi i andre dele af Ny Testamente oftest møder en skarp kritik af rigdom, er holdningen her forholdsvis mild; de rige har chancen for at gøre gode gerninger. I baggrunden står tanken om Gud som den, der ejer tingene og skænker gaverne.

Lukasevangeliet

Fra slutningen af det 1. årh. stammer også Lukasevangeliet, som er det nytestamentlige skrift, der indeholder mest materiale om fattig-rig-problemet. Det centrale spørgsmål er, om Lukas i lighed med Pastoralbrevene forkynnder en kærlighedspatriarkalisme og således baner vejen for kirken i de følgende århundreder. Det mener jeg ikke er tilfældet. Men

34. Jf. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, s. 248-249.

først nogle bemærkninger om de forskellige tolkninger af det lukanske materiale.³⁵

1. Advarslen mod rigdom og ejendom er iflg. H.J. Degenhardt rettet til embedsindehaverne i den lukanske menighed, dvs. disciple, apostle, vandreprædikanter og bofaste menighedsledere.³⁶ Jesu radikale ord om at være fattig gælder disse mennesker. Der er nemlig en fare for, at menighedslederne skal blive grådige, havesyge og glemme kravet om at give almisse. – Denne tese bygger på en alt for skarp sondring mellem „folk“ og „disciple“. Dertil kommer, at Degenhardt ikke indtager hverken Marias lovsang (Luk 1,46-55) eller Zakæushistorien.³⁷
2. Især på grundlag af Luk 22,35-36 har G. Theissen argumenteret for, at Lukas i tiden efter påske har modificeret (omtolket) Jesu radikale ord om at give afkald på ejendom.³⁸ For Lukas var det kun de 12 store apostle, som var legitime apostle (de store vandrekarismatikere fra kirkens første tid). Theissen mener altså, at Lukas' situation minder stærkt om Paulus' situation i 1 Kor 9. – Spørgsmålet er imidlertid, hvor meget man kan bygge på Luk 22,35-36, når man skal finde frem til evangelistens syn.³⁹
3. Andre tager deres udgangspunkt i Lukas' saligprisninger og ve-råb (Luk 6,20-26). Således hævder J. Dupont, at saligprisningerne er henvendt til den kristne menighed, der forfølges for sin tro, er fattig og på anden måde lider afsavn. Ve-råbene er henvendt til ikke-kristne, altså mennesker uden for den kristne menighed.⁴⁰ – Det er imidlertid svært at forestille sig, hvorfor Lukas skulle have advaret sine fattige og forfulgte læsere mod rigdommens farer. Hvordan kan budskabet om rigdommens farer vitterligt blive relevant for dem?

35. Om de forskellige løsningsmodeller se også H.-J. Klauck, „Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas“, s. 181-187.

36. H.J. Degenhardt, *Lukas. Evangelist der Armen*. Tesen er bl.a. baseret på en skarp sondring mellem folkeskarerne (græsk *laos*) og disciple (græsk *mathetai*).

37. Jf. R.J. Karris, „Poor and Rich“, s. 114.

38. G. Theissen, „Wanderradikalismus“.

39. Vedrørende Luk 22,35-38 se også mine bemærkninger til emnet „Vold, ikke-vold og fjendekærlighed“ (1. del, kap. 2).

40. J. Dupont, *Les Béatitudes III*, s. 19-206. – Bente Bagger Larsen og Jørgen Larsen har fremsat en teori, der på flere punkter minder om Duponts. De mener, at fattigdom og forfølgelse skal ses i lyset af den lukanske menigheds konflikt med synagogen. B. Bagger Larsen & J. Børglum Larsen, *Menigheden uden sikkerhed*.

4. Navnlig i de senere år har mange forskere peget på en mere sandsynlig forklaring:⁴¹ Lukas appellerer især til rige kristne for at få dem til at dele deres rigdom med andre. Mens man tidligere har beskrevet Lukas som de „fattiges evangelist“ (Degenhardt), kaldes han nu „de riges evangelist“ (Schottroff & Stegemann). Det er dog spørgsmålet, om den sidstnævnte talemåde er helt dækkende. Det vil formodentlig være mere præcist at beskrive ham som „menighedens evangelist“.⁴²

Ifølge den sidste opfattelse er de profetiske vandreakarismatikere blevet afløst af et mere bofast fællesskab, formodentlig en eller flere bymenigheder. Dette fællesskab omfatter flere sociale grupperinger. For Lukas består problemet nu i, hvordan det er muligt under ændrede sociale og kulturelle vilkår at gøre Jesu budskab gældende. Sagt på en anden måde: Hvordan kan „godt nyt til fattige“ blive et befriende og glædeligt budskab for disse kristne? Kan en rig også blive frelst?

Lukas' svar på disse spørgsmål går i to retninger: Dels henviser han til de første disciples *frivillige fattigdom* som en *fortidig* begivenhed, altså noget der går tilbage til dengang, Jesus levede – her bruger han traditionen om Jesu disciples fattigdom i den såkaldte Logiakilde og hos Markus.⁴³ Dels sonderer Lukas mellem de rige. Ganske vist angriber han generelt de rige, når de klæber til deres rigdom, men desuden peger han på, at der er rige, der handler på en eksemplarisk måde.⁴⁴

Zakæus' handling i Luk 19,1-10 har forbilledlig karakter. Vi ser her, hvordan en rig person skal forholde sig til sin ejendom. Det er ikke nødvendigt for en rig at sælge alt.⁴⁵ Zakæus' uddeling af halvdelen af sin ejendom til de fattige er et eksempel på en „indre-kirkelig“ udligning af goderne. En rig kan også tage model efter Zakæus.⁴⁶

41. Således L. Schottroff & W. Stegemann, *Jesus von Nazareth*; H. Frankemölle, *Friede und Schwert*; R.J. Karris, „Poor and Rich“; W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*; F.W. Horn, *Glaube und Handeln*; J. Nissen, *Poverty and Mission*, s. 69-99.

42. Jf. F.W. Horn, *Glaube und Handeln*, s. 215.

43. Det interessante ved Lukas er, at han som den første udformer „de fattiges teologi“, nemlig som en skildring af Jesus og de første disciple. Lukas viser, hvordan disciplenes *frivillige fattigdom* står i skarp kontrast til de rige. Kontrasten er særlig tydelig i Luk 6,20-26, hvor „I fattige“ er identisk med disciplene; jf. W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, s. 47.

44. Jf. H. Frankemölle, *Friede und Schwert*, s. 109-110.

45. Peters svar i Luk 18,28-30 er således ikke det eneste mulige. Zakæus' svar er også acceptabelt.

46. Jf. L. Schottroff & W. Stegemann, *Jesus von Nazareth*, s. 138.

Spørger man således, hvordan „godt nyt til fattige“ kan blive et befriende budskab for rige, lyder Lukas' svar: Under ændrede vilkår må efterfølgelsen vise sig ved, at rige og ansete kristne danner et solidarisk fællesskab med fattige og foragtede kristne.

En vigtig baggrund for tanken om det solidariske fællesskab er traditionen om *jubilåret*. Det fremgår især af beskrivelsen af ejendomsfællesskabet blandt de første kristne i ApG 2,41-47 og 4,31-37.⁴⁷ Vigtig er også lignelsen om den utro godsforvalter (Luk 16,1-8). Med sin nedskrivning af gælden begynder godsforvalteren at realisere jubilåret. Fortolkere har altid undret sig over ordene „Skaf jer venner ved hjælp af den uretfærdige mammon“ (Luk 16,9; DO 1948). Det afgørende er, at jordisk gods skal bruges i kærlighedens tjeneste – og ikke til at isolere sig fra andre. Et andet eksempel på en solidaritetshandling nævnes i ApG 11,28, hvor menigheden i Antiokia hjælper nødlidende i Jerusalem. Målestokken er, at enhver bruger de midler, der er til rådighed, til hjælp for de sultne – heri ligger i alt fald implicit en kritik af, at man beholder tingene for sig selv i stedet for at dele dem.

Der er ligheder mellem ejendomsfællesskabet i Jerusalem og det græsk-romerske venskabsideal. Således understreger Lukas, at de kristne behandler hinanden som venner, der deler med hinanden. Men der er også afgørende forskelle. Den antikke „vennekærlighed“ forudsætter en social sammenhæng, der er identisk med tilhørsforholdet til en bestemt klasse. Inden for det samme sociale lag af velhavende borgere hjælper man hinanden og opfører sig som venner i det sociale samkvem. En sådan vennekærlighed er eksklusiv. Den udelukker nogle. Lukas sprænger dette venskabsideal; det fremgår nemlig af teksterne i ApG 2 og 4, at vennekærligheden ikke kun er indadvendt, men også udadvendt. Den indgår som et led i Lukas' missionsteologi.⁴⁸

Ikke kun hjælpen til de nødlidende, men også fjendekærligheden sprænger den vennekærlighed, som består mellem velstillede. Det ses af Luk 6,27-36, hvor gensidigheden sprænges både med hensyn til ejendom

47. For en nærmere drøftelse af disse tekster – herunder spørgsmålet om historisk tradition – se bl.a. G. Brakemeier, *Der „Sozialismus“ der Urchristenheit*; J. Nissen, *Poverty and Mission*, s. 85-90.

48. Jf. R.J. Karris, „Poor and Rich“, s. 116-117. Tanken om at give almisse var ikke kendt blandt romere og grækere, men hørte til den kulturelle arv hos menesker, der havde en orientalsk (ægyptisk) eller jødisk baggrund. Det var ikke almindeligt, at grækere og romere hjalp dem uden borgerret. De ville kun samle ind til vennerne i den snævre kreds.

og med hensyn til kærlighed, jf. især v. 35: „men elsk jeres fjender, gør godt og lån ud uden at håbe på at få noget igen ...“.

Fjendekærligheden betyder, at velhavende og ansete kristne skal vise solidaritet med fattige og foragtede kristne. Fjendekærligheden er således *solidarisk* „*nedefter*“ og *ikke kun over for de samme inden for samme sociale lag*. Målet for Lukas' budskab er en ophævelse af de sociale modsætninger gennem en materiel udligning. Og denne *konkrete social-utopi* formuleres i ApG 2,41-47 og 4,31-37,⁴⁹ som udtrykker overgangen fra en „*ejer*“-økonomi til en „*giver*“-økonomi. Det er saligere at give end at modtage (ApG 20,35).

Sammenfattende kan vi altså sige, at Lukas fremsætter en stærk appel til rige om at vise *solidaritet*. I første række er der tænkt på solidaritet *inden for den enkelte lokalmenighed*. Dog finder vi også en mere universel solidaritet, nemlig mellem en velstående og en fattig lokalmenighed (se ApG 11,29), altså en parallel til kollekttanken hos Paulus. Endelig taler Lukas nogle steder om solidariteten på en måde, så den omfatter dem uden for menigheden, de ikke-kristne, jf. især Luk 6,27-36 (og de tidligere bemærkninger om, hvordan det græsk-romerske venskabsideal sprænges). Også lignelserne i Luk 14,7-14 bør nævnes i den forbindelse.

Andre skrifter

a. *Jakobsbrevet*.⁵⁰ Karakteristisk er den hyppige opfordring til at tage stilling:⁵¹ Halvhjertetheden skal erstattes af et helhjertet engagement. Læserne opfordres til at gøre alvor af et enten-eller.

Det er i denne sammenhæng, teksterne om rig og fattig skal forstås. 2,1-13 indeholder en skarp kritik af rigdommen. De kristne skal ikke lefle for de rige. V. 7 omtaler, hvordan det skønne navn bliver skæmmet. Det er et fingerpeg om, at de rige her er de ikke-kristne. I modsat retning peger dog eksemplet i v. 2-4, hvor de rige deltager i gudstjenesten. Forfatteren regner tilsyneladende med, at de har en vis indflydelse i menigheden. Derfor er det svært at afgøre, om de rige befinder sig indenfor eller udenfor eller i randen. Måske er sandheden, at der er enkelte mere velstillede kristne, og at forfatteren er bekymret for, at deres indflydelse skal blive større.

49. Jf. L. Schottroff & W. Stegemann, *Hvor alle er mennesker*, s. 30-31.

50. Der er usikkerhed omkring Jakobsbrevets datering. Her regnes med, at brevet stammer fra slutningen af det 1. årh. En del forskere vil dog datere det til midten af århundredet.

51. Se J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 185-188.

Også 5,1-6 er stærkt kritisk mod rigdommen. I lighed med gammeltestamentlig domsprofeti bebudes en dom over de rige: „I har samlet jer skatte til de sidste dage; tænk på, at den løn, I har unddraget arbejderne, der har høstet jeres marker, skriger til himlen, og høstfolkenes råb har nået Hærskarers Herres ører“ (5,4). Forudsætningen er her, at der er en klar sammenhæng mellem arbejde, social retfærdighed og en retfærdig fordeling af goderne.

Endelig skal der henvises til 4,13-17, hvor købmænd og forretningsmænd angribes, fordi de planlægger og i detaljer vil styre deres egen fremtid i stedet for at leve fra den ene dag til den anden af Guds hånd, jf. Matt 6,25-34.

Budskabet i Jakobsbrevet er klart. Gud har udvalgt de fattige (2,5), og derfor skal menighedens medlemmer vise en social og broderlig holdning. Troen må vise sig i handlinger: „Hvis en broder eller søster ikke har tøj at tage på og mangler det daglige brød, og en af jer så siger til dem: ‘Gå bort med fred, sørg for at klæde jer varmt på og spise godt’, men ikke giver dem, hvad legemet har brug for, hvad nytter det så?“ (2,15). Vigtig er også 1,27: „En ren og ægte gudsyndelse er, for Gud, vor Fader, at tage sig af faderløse og enker i deres nød og bevare sig uplettet af verden“. Et afgørende kendetegn ved den kristne eksistens er barmhjertighed (se også 3,17).⁵²

b. *Johannesskrifterne* siger tilsyneladende ikke meget om problemet fattig-rig. Det skal dog bemærkes, at 1. Johannesbrev tolker budet om at elske brødrene som dette at hjælpe den nødlidende (3,11-18), og at evangeliet viser, hvordan disciplene, der har modtaget det samme bud om at elske hinanden, deler en fælles pung (Joh 12,8; 13,29). Under alle omstændigheder ser vi her konturerne af en menighedsforståelse, hvor man lægger vægt på den indbyrdes solidaritet.⁵³

Johannes' Åbenbaring rummer flere perspektiver på forholdet mellem rige og fattige.⁵⁴ I meget kritiske vendinger skildres Babylons fald (kap. 18). Det er et billede på Rom. Tre grupper vil sørge over faldet: Jor-

52. Forudsætningen for, at man kan vise en sådan barmhjertighed, er en vis økonomisk formåen, jf. C. Burchard, „Gemeinde in der strohernen Epistel“.

53. Karris påpeger med rette, at man ud fra en snæver definition af begrebsparret „rig-fattig“ ikke finder meget materiale i Johannesevangeliet. Hvis man derimod spørger efter Jesu holdning til de marginaliserede, finder vi et mere righoldigt materiale. Se R.J. Karris, *Jesus and the Marginalized in John's Gospel*, især s. 17-21.

54. Se bl.a. J. Nissen, „By og menighed i det 1. århundrede“, s. 151-152.

dens konger (v. 9-10), købmændene (v. 11-16) og skibsførerne og andre sømænd (v. 17-19). Her sigtes med andre ord til de politiske magthavere, kapitalen og handels- og transportvæsenet, dvs. mennesker, hvis magt, pral og pragt bygger på andres blod og arbejde. I øvrigt giver den detaljerede liste over alskens rigdomme i kap. 18 et interessant social- og kulturhistorisk indblik i den daværende overklasses livsstil, den mondæne verden.

De kraftige angreb på Rom må sammenholdes med de 7 menighedsbreve i kap. 2-3. Grundtonen er omvendelse. Menighederne må vælge mellem at være kolde eller varme. Kategorien lunken afvises. Det bemærkes, at de to menigheder, der roses (Smyrna i 2,8-11 og Filadelfia i 3,7-11), lever i yderste nød og fattigdom. Det er næppe tilfældigt, for omvendt er det en stor skandale for en kristen menighed at være rig (3,17). Her skimtes noget af den sociale kritik, som vi også møder i Jesusoverleveringen og i Jakobsbrevet.

c. *Mattæusevangeliet*. Et sidste eksempel er Mattæusevangeliet. Flere iagttagelser peger på, at skriftets „Sitz im Leben“ er en bymenighed, måske med tilknytning til Syriens hovedstad, Antiokia. Det bemærkes således, at ordet „by“ forekommer 26 gange, hvorimod ordet „landsby“ kun findes 4 gange (i Markusevangeliet er forholdet: by 8 gange; landsby 7 gange). Flere af disse forekomster synes at referere til læsernes situation: 10,11.14.15.23; 23,34; se også 5,14.

Formodentlig drejer det sig om en menighed, hvor nogle medlemmer har en vis økonomisk formåen, jf. brugen af betegnelser for „penge“ osv.⁵⁵ Menighedens medlemmer synes altså ikke at være ludfattige; på den anden side er de heller ikke særligt velstående, men det forudsættes dog, at de har en vis indkomst.⁵⁶

55. Nærmere herom hos J.D. Kingsbury, *Matthew*, s. 97-98.

56. Se hertil L. Schottruff, „Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes“.

3. ENHED OG MANGFOLDIGHED

„De fattige har I jo altid hos jer“

Gennemgangen af evangelierne viser stor entydighed i opfattelsen af fattigdom og rigdom. Godt nyt til fattige er *det* centrale budskab i den ældste Jesustradition.

Fortolkere har dog peget på en tekst, der umiddelbart synes at pege i en anden retning, nemlig fortællingen om salvingen i Betania. Jesu ud-sagn, „de fattige har I jo altid hos jer“ (Mark 14,7), er ofte blev tolket som forsvar for, at det er vigtigere at tilgodese åndelige behov end materielle behov.⁵⁷ Velgerningen (over for Jesus) bliver spillet ud mod velgørenheden (over for de fattige). Undertiden bruges teksten til at forsvare en individuel frelsesforståelse og til at afvise nødvendigheden af at afhjælpe fattigdom og kæmpe for en retfærdig social orden.⁵⁸

Men teksten er ikke i sig selv et udtryk for en modsætning mellem velgerning og velgørenhed. Jesu ord skal ikke forstås som et svar på disciplenes beredvillighed til at hjælpe de fattige, men som et svar på deres bebrejdelse mod kvinden. Han minder dem om, at tilstedeværelsen af de fattige hele tiden vil være en kritik af menigheden (pagtens fællesskab).⁵⁹ Det er altså ikke spørgsmålet om at vælge mellem ødselheden og de fattige. Hjælpen til de fattige er en blivende opgave.

Dertil kommer, at udtrykket „de fattige har I jo altid hos jer“ alluderer til 5 Mos 15,7-11, der handler om sabbatsåret. Her læser vi bl.a.: „Der vil altid være fattige i landet; derfor giver jeg dig den befaling: Luk din hånd op for dine landsmænd, for alle trængende og fattige hos dig i dit land“ (v. 11). Tankegangen i teksten er, at der ikke ville være nogen fattigdom i Israel, hvis pagtens krav blev efterlevet, men som andre samfund er også Israel et hårdhjertet folk; derfor vil nogle af indbyggerne være fattige, der har brug for hjælp.⁶⁰ Set i det lys viser også Mark 14,7, at *omsorg for de fattige er en forpligtende opgave for menighedens fællesskab.*

57. Ifølge en engelsk undersøgelse er mange af den opfattelse, at tekstens mening er dunkel; eller den bekræfter deres fatalistiske indstilling til verdens nød. Se C. Rowland, „The Gospel, the Poor and the Churches“, s. 218.

58. Jf. B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 179.

59. B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 182: „The woman is not to be selfrighteously singled out, the *poor are a corporate responsibility*“.

60. Jf. B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in Christian Life*, s. 181; C. Rowland, „The Gospel, the Poor and the Churches“, s. 223.

Man kan således ikke ud fra denne tekst sætte spørgsmålstegn ved den centrale betydning af godt nyt til fattige i den ældste Jesusoverlevering. Det bekræftes også af lignelsen om den store dom (Matt 25,31-46), hvor Jesu person er forbundet med de fattige og nødlidende.⁶¹ I Mattæusevangeliet står lignelsen som en optakt til lidelseshistorien, hvor den jordiske menneskesøn viser sig selv i solidaritet med de svage og sårbare.

Tendenser i Gammel Testamente

Det gamle Testamente indeholder et righoldigt materiale vedrørende fattigdom og rigdom. Da vægten i denne undersøgelse ligger på Det nye Testamente, skal jeg dog nøjes med nogle få hovedlinjer.

1. I synet på *rigdommen* er der en klar forskel mellem de to dele af Bibelen. Rigdommen bliver i Gammel Testamente gennemgående vurderet højt. I mange tekster ses den som *en velsignelse*. Det gælder således Mosebøgernes beskrivelse af patriarkerne (f.eks. 1 Mos 13,1-2; 24,35; 26,13-14). Fortælleren lægger vægt på, at Abraham ikke har modtaget sin rigdom af noget menneske, men alene af Gud (1 Mos 14,17-24). Abrahams rigdom er derfor udtryk for Guds majestæt og storhed. Vi møder noget lignende i fortællingerne om Salomon. I detaljer beskrives hans rigdomme (1 Kong 10,24-25), men det understreges også, at de er Guds gaver (1 Kong 3,13). Også visdomslitteraturen opfatter rigdom som en velsignelse. Men det påpeges samtidig, at de verdslige goder kan lede tanken væk fra Gud (Sl 52,9; jf. Ordspr. 11,28; Job 31,24), og at den rige ugudelige ikke kan tage sin rigdom med sig i graven (jf. Sl 49,1ff.).

Hos *profeterne* møder vi imidlertid en stærk *kritik af rigdommen*.⁶² *Fattigdom kan ikke ses som udtryk for Guds vilje. Ifølge profeterne er den tværtimod et vidnesbyrd om Guds retfærdighed*.⁶³ Baggrunden for profeternes angreb på de rige må søges i kongetiden, hvor folkets sociale orden truedes af

61. Udtrykket „disse mine mindste brødre“ opfattes her som en henvisning til nødlidende i al almindelighed og ikke specielt til de kristne brødre. Således også U. Wilckens, „Gottes geringste Brüder“; F. Watson, „Liberating the Reader“; C. Rowland, „The Gospel, the Poor and the Churches“, s. 225-226.

62. Noget tilsvarende gælder fortællingen om Nabots vingård, 1 Kong 21. Om forholdet mellem magt, ejendom og retfærdighed i denne fortælling se K. Holter, „Nabots vingård“.

63. Jf. H. van Oyen, *Ethik des Alten Testaments*, s. 79: „Ist also die Armut anfänglich eher eine trotzige Frage an die Vorsehung Gottes, wo denn seine Gerechtigkeit bleibe und wie es möglich sei, dass er das alles zulasse, so wandelt sich das Bild bei den Propheten jedoch auf die These hin: gerade die Armut ist Zeugnis der göttlichen Gerechtigkeit“.

opløsning. Rigdommen blev samlet i hænderne på kongen og overklassen. Derved tilsidesatte kongen sin opgave, som bestod i at være repræsentant for Guds retfærdighed på jorden. Han skulle tage sig af de fattige, enkerne og de faderløse.

2. Ligesom rigdom må *fattigdom* forstås i lyset af den socialhistoriske kontekst. Gammel Testamente er blevet til over en lang periode, og der må sondres mellem forskellige perioder, hvor de sociale vilkår var forskellige. Desuden er det vigtigt, at man tager hensyn til teksternes litterære sammenhæng og teksttyper. Endelig er det nødvendigt med en differentieret tilgang til begrebsanvendelsen.⁶⁴ Gruppen af fattige inkluderer enker, faderløse, fremmede, forgældede og tiggere, dvs. mennesker hvis tilværelse er præget af mangel på materielle goder samt politisk og juridisk magtesløshed.

Der er i Gammel Testamente flere forskellige måder at reagere på fattigdommen:⁶⁵ a. I *lovteksterne* (især pagtsbogen i 2 Mos 20,22-23,19, den deuteronomistiske lov i 5 Mos 12-26 og den såkaldte hellighedslov 3 Mos 17-26) møder vi forskellige bestemmelser, der sigter mod at sikre de fattige en retsbeskyttelse. Det er også her, vi møder bestemmelserne om sabbatsår og jubelår. b. I *profetlitteraturen* protesteres mod uretfærdig behandling af de fattige (jf. ovenfor). c. I *visdomslitteraturen* søges årsagen til fattigdommen i menneskers dovenskab og ødselhed. d. Endelig kan som en fjerde tendens nævnes *salmelitteraturen*, der indeholder forskellige for-

64. På hebræisk anvendes forskellige ord for „fattig“. Der er forskellige nuancer, men i moderne oversættelser bliver de næsten altid gengivet ved „fattig“: 1. *ani* (80 gange) og *anaw* (25 gange) må tages sammen, da de kommer fra samme ordstamme. Men betydningen af det oprindelige ord er stadig omstridt. De fleste mener, at grundbetydningen er at „bøje sig selv“ eller „være bøjet“. Mens *ani* formodentlig står for en materiel fattigdom hos dem, der er knuget af undertrykkelse, sygdom eller ulykke, betegner *anaw* måske i højere grad den indre ydmyghed over for Gud. Ofte bruges de to ord dog synonymt. 2. *ebjon* (61 gange) betegner den, der er „trængende“ og den, der „tigger“, i modsætning til dem, der har magt og privilegier. 3. *dal* (48 gange) er fra en ordstamme, som betyder „uden betydning“, „svag“, „skrøbelig“. Modsætningen er den magtfulde og mægtige. 4. *rash*. Ordet betegner den, der „mangler“ – i modsætning til de økonomisk rige, der ofte undertrykker de fattige. 5. *misken* (4 gange) betyder oprindelig „den, der er afhængig“. Jf. A. George, „La Pauvreté dans l’Ancien Testament“, s. 14-18; J. de Santa Ana, *Good News to the Poor*, s. 10, n. 1; H.-R. Weber, *Power*, s. 114.

65. Se også præsentationen hos M. Sæbø, „De fattige i Det gamle testamente“, s. 36-41.

mer. En vigtig type er klagesalmerne, hvor et centralt træk er de fattiges og nødlidendes råb til Gud om hjælp.

Ud fra Salmerne har man især tidligere ofte talt om en egen „klasse“ af fromme, et *anawim*-parti, der i eksilsk og eftereksilsk tid videreførte profeternes funktion og repræsenterede det sande Israel som Guds folk, jf. Sef 3,12-13; nyere forskning har dog sat spørgsmålstegn ved denne teori.⁶⁶ Efter min opfattelse giver det dog stadigvæk mening at tale om en *anawim*-spiritualitet.⁶⁷ I salmerne fremstår Gud som de fattiges beskytter og tilflugt, f.eks. Sl 9,19; 12,6. De fattige er mennesker, hvis ydre levevilkår er meget ringe, men midt i deres elendighed kaster de deres tilid over på Gud; i den forstand er de også fromme.⁶⁸

Trods de forskellige tendenser i det gammeltestamentlige materiale kan man tale om en hovedlinje, der videreføres og forstærkes i Ny Testamente: Der er et klart moralsk imperativ til at vise omsorg for fattige og sultne.⁶⁹ Det er knyttet sammen med Gudsbilledet. I forskellige dele af Gammel Testamente opfattes Gud som de faderløses, enkernes og de fremmedes Gud.

Udviklingslinjer i synet på rigdom og ejendom

Forskerne har søgt at tegne en eller flere udviklingslinjer i det nytestamentlige materiale. Således gør M. Hengel gældende, at der er tre retninger eller tendenser i holdningen til ejendom og rigdom.⁷⁰

1. De menigheder, der viderefører traditionen fra den palæstinensiske jødekristendom, fordømmer rigdommen i skarpe vendinger. Denne holdning er særlig tydelig i Jakobsbrevet og dele af Lukasevangeliet. I det 2. årh. bliver dette *asketiske motiv* videreført af bl.a. Hermas' Apokalypse: At have mere end gennemsnittet er en anstødssten. Linjen fortsætter videre til munkesamfundene, hvor besiddelse bliver radikalt forkastet, og hvor man desuden lever i et distanceret forhold til statskirken.

66. Se også diskussionen hos M. Sæbø, „De fattige i Det gamle testamente“, s. 33.

67. Jf. H.-R. Weber, *Power*, s. 114-125.

68. En tilsvarende helhedsforståelse kan gøres gældende med hensyn til „fattig i ånden“ i Matt 5,3; jf. L. Schottroff, „Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes“, s. 164.

69. Jf. B.C. Bruce & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 152. Se også s. 153: „... a clear and consistent moral imperative within the biblical witness, such as the imperative to identify with and care for the poor, carries a definite authority in ethical discussion of poverty within the modern church“.

70. M. Hengel, „Christliche Kritik am Reichtum“.

2. Et andet motiv viser sig i kritikken af privat ejendom. Vi møder den således i *kravet om indre frihed* hos Paulus (bl.a. 1 Kor 6,12). Paulus kæder dette motiv sammen med en vis nøjsomhed, som også kendes hos de kyniske vandrefilosoffer. Hos Paulus og i den ældste kristendom var friheden dog ikke en frihed til at tjene sig selv, men til at tjene Guds sag og til at tjene næsten.

3. Hverken den totale forkastelse af ejendom (jf. 1) eller den individuelle, asketiske nøjsomhed (jf. 2) blev vejen fremover. Det blev i stedet *det virksomme kompromis* med den „uretfærdige mammon“.71 Et udtryk for denne tendens finder vi i Pastoralbrevene.72

M. Hengel har ret i, at der er forskellige tendenser i materialet, men der er flere svagheder i denne analyse. For det første overser han den betydning, „godt nyt til fattige“ har i den ældste tradition.

For det andet lægger Hengel for stor vægt på den individuelle, asketiske „indre frihed“ hos Paulus. Som tidligere nævnt fremhæver 1. Korintherbrev, at Kristusbegivenheden overvinder skellet mellem de sociale lag (11,17-34; jf. 1,26-31). På den måde fastholder Paulus indholdet af „godt nyt til fattige“. Men samtidig står han i en situation, der er meget forskellig fra den, Jesus havde stået i. Paulus' centrale opgave er dannelsen af kristne menigheder og en kamp for, at de ikke blev splittet.

Paulus fastholder således omsorgen for de små i samfundet: Imidlertid er deres problemer ikke bekymringer med at overleve, men problemer med samfundets foragt, som tilmed sætter sit præg på menigheden. I hans formaninger lægger han særlig vægt på menighedens opbygning og på de kristnes liv med hinanden som lemmer på Kristi legeme. Vores begreb „*solidaritet*“ sammenfatter bedst det centrale indhold i Paulus' sociale budskab.73

Efter at have skitseret de tre retninger drager Hengel ti konsekvenser. Den sidste rummer et hermeneutisk udblik. Det pointeres, at vi som troens forbillede (paradigme) må have de første kristne menigheders forsøg på at udligne den spænding mellem rige og fattige, som ødelægger fællesskabet. Det drejer sig om at finde en slags middelvej mellem urkri-

71. Som tidligere nævnt svarer det til begrebet „kærlighedspatriarkalisme“ (G. Theissen).

72. Iflg. Hengel blev de første kristne ikke rekrutteret fra et „Lumpenproletariat“, men fra „småborgerligheden“, der holdt håndværket i hævd.

73. Jf. L. Schottroff & W. Stegemann, *Hvor alle er mennesker*, s. 27.

stendommens kærlighedskommunisme (der ses som et resultat af en karismatisk-entusiastisk menighedsmodel, som ikke kan praktiseres i længden) og en senere tids effektive kompromis. Imidlertid må man spørge, om Lukas' syn på forholdet mellem rige og fattige skal ses som en forløber for det senere kompromis. Eller er der snarere tale om en opfordring til at udligne de sociale forskelle?

En anden – og efter min opfattelse mere dækkende – beskrivelse af udviklingslinjer i de nytestamentlige traditioner findes hos W. Stegemann.⁷⁴ Han peger på to trin. Det første er *Jesusbevægelsen i Palæstina*, hvor de fattige selv er subjekt. Nøden hos de fattige (græsk *ptōchoi*) bliver i Jesusbevægelsen til udlægningsprincip for Guds lov som en nådig anvisning til livet. Det kommer særlig klart frem i forbindelse med sabbatskonflikterne (Mark 2,23-28).

Det andet trin er *de første kristne i det romerske rige*. Hovedparten af disse kristne kom fra de lavere sociale lag. De var ikke ludfattige (*ptōchoi*), men småkårsfolk (græsk *penētes*). Der var kun få rige i de kristne menigheder. En undtagelse er dog lukansk kristendom.

De kristne står i en mellemposition mellem de ludfattige og de rige. De er småkårsfolk med visse midler (*penētes*). Et godt eksempel er Jakobsbrevet (2,1-13). Forfatteren kritiserer, at man tager parti for de rige mod de fattige. Denne holdning betegnes som synd, fordi man derved overtræder loven, også selv om man overholder visse enkeltbud (2,9-11). Lærerne skal tage sig af de ludfattige og gøre godt mod dem, ikke mod de rige. Gud har udvalgt de fattige.

Adskillige tekster illustrerer tjenesten mellem kristne brødre og søstre. De kristne udgør et *solidarisk fællesskab*; de fremtræder som en marginalgruppe i det romerske samfund – med kritik af samfundsforholdene jf. Mark 10,42-45. Menighedens solidaritet med de fattige udgør en *alternativ livspraksis*.⁷⁵

Den „etiske kanon“: Godt nyt til fattige

Selv om det bibelske materiale med hensyn til problemstillingen fattigrig er mere entydigt end mange andre spørgsmål (f.eks. „kvinde og mand“; „de kristne og staten“), findes der også på dette område forskellige tendenser og udviklingslinjer.

74. Se W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, s. 18-35.

75. W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, s. 41.

Derfor må vi rejse spørgsmålet, om der findes en enhed midt i mangfoldigheden, ligesom vi også må spørge, hvorvidt nogle traditioner og tekster vejer tungere end andre.

Som nævnt i afsnittet „forskellige normplaner“ (1. del, kap. 7) må Jesusoverleveringen tillægges den største vægt. Forkyndelsen af „godt nyt til fattige“ indtager her en overordentlig central plads. Denne forkyndelse har sine tydelige forudsætninger i Det gamle Testamente, hvor Gud ses som enkernes, de faderløses og de fremmedes beskytter, kort og godt som de smås Gud.⁷⁶ Denne forkyndelse præger også på afgørende vis evangelierne, og det har bestemte konsekvenser i brevlitteraturen, nemlig den omtalte tanke om indbyrdes solidaritet.

Evangeliet som „godt nyt til fattige“ rummer to ting. For det første udtrykker evangeliet de fattiges *eget* håb, deres selvbevidsthed og solidaritet. For det andet er evangeliet udtryk for problembevidsthed *om* de fattiges situation og for solidariteten *med* de fattige.⁷⁷

Efter den første opfattelse bliver de fattige selv bærere af evangeliet. Det er de fattige som subjekt. Efter den anden opfattelse er de fattige dem, der har brug for hjælp, de er „objekter“ (således bl.a. Matt 25,31-46).

4. HERMENEUTISKE OVERVEJELSER

Ved den hermeneutiske anvendelse af det bibelske materiale må man især være opmærksom på to vanskeligheder.

For det første er det en nærliggende fristelse at ville „overføre“ de bibelske udsagn til nutiden uden at tage hensyn til afstand i tid og mentalitet. Som påpeget i indledningen hører udsagnene hjemme i en bestemt kulturel sammenhæng præget af ære og skam. Desuden er de bibelske tekster blevet til i en førindustriel verden, hvor økonomien var orienteret ud fra landbruget. Familien var den dominerende institution i samfundet, bestemmende for livsorientering og identitet. De regler, der var knyttet til økonomiske dispositioner, drejede sig i høj grad om, hvordan ejendom og værdier kunne blive i familien (eventuelt, hvordan de kunne

76. Se også W. Schottroff & W. Stegemann, *Traditionen der Befreiung*, Bd. I.

77. Jf. også W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, s. 17.

vindes tilbage). Den overordnede målsætning var at bevare den sociale ligevægt.⁷⁸

For det andet skal der peges på forholdet mellem menighedsetik og samfundsmoral. Hengel gør gældende, at ejendomsspørgsmålet i stor udstrækning var blevet løst *inden for menighedens rammer* – her er der en parallel til slavespørgsmålet. Ganske vist blev Onesimos sendt tilbage til sin herre Filemon, men Paulus kræver, at denne tager imod ham som broder (Filem 16). Denne holdning skabte en ny struktur inden for den kristne menighed, hvilket var enestående i antikken.⁷⁹

Der er først og fremmest tale om menighedsetik. Der opstilles ingen direkte sociale programmer for den ikke-kristne omverden, selv om der er ansatser i den retning (se tidligere til Lukasevangeliet), og selve budskabets indhold tvinger til at overskride ens egne grænser.

For os i dag drejer det sig ikke kun om solidaritet indadtil, men også om solidaritet *udadtil*, universel solidaritet. Det er ikke muligt uden videre at anvende Ny Testaments tekster på vores situation(er). Men i skrifterne kan vi finde *retningsgivende modeller* for handling. Af særlig interesse er Lukasevangeliet, fordi der er en vis – men også kun en vis – situationslighed med i dag.

Vi kan lære af Lukas' forsøg på at „oversætte“ evangeliet ind i en ny tid. Han kunne ikke uden videre bruge Logia-kildens stof, fordi han befandt sig i en radikalt anderledes situation. Som Lukas må vi „oversætte“ og „anvende“ budskabet. Vi kan ikke i dag kopiere Ny Testaments svar, men vi kan forstå og antage dem som retningsgivende modeller.⁸⁰

5. AKTUELLE PERSPEKTIVER

Når man skal vurdere de bibelske teksters betydning for nutidens mennesker, kan man inddrage både individuelle og strukturelle aspekter. Desuden er det vigtigt at overveje, hvilken betydning fortolkerens ståsted har. Først nogle bemærkninger til det sidste.

78. Jf. T.K. Seim, „Noen bibelske refleksjoner til en økonomisk etikk“, s. 23-32; se også M.L. Stackhouse, „What Then Shall We Do?“

79. M. Hengel „Christliche Kritik am Reichtum“, s. 4, nævner flere eksempler fra oldkirken, bl.a.: Omkr. 250 e. Kr. ydede den romerske menighed vedvarende hjælp til 1500 nødstedte.

80. Jf. H. Frankemölle, *Friede und Schwert*, s. 113.

Fortolkerens ståsted

I forhold til emnet er det vigtigt at sondre mellem to forskellige og dog sammenhængende situationer: på den ene side de fattiges situation og på den anden side de riges situation.

Når *fattige mennesker* i Latinamerika eller Indien læser evangelierne, lærer de noget om sig selv. Der er ikke nogen dyb kløft mellem dem og traditionerne om den ældste Jesusbevægelse. De bibelske tekster reflekterer i vid udstrækning den samme virkelighed med sult, fattigdom, undertrykkelse og vold, som de selv dagligt oplever i deres hverdag.⁸¹

Det er naturligvis grunden til, at befrielsesteologer ofte sammenligner deres egen situation med den oprindelige situation (analogi-metoden). Men der er også en fare for, at man læser teksten som „bevis“-tekst og glemmer at være selvkritisk over vor sin egen metode (se 3. del, 3).

I modsætning hertil oplever flertallet af os *rige* vesterlændinge ikke bare en tidsmæssig, men også en saglig og indholdsmæssig afstand. Teksten opleves som en „fremmed“ tekst; hvis ikke det sker, er der en stor risiko for, at vi *misforstår* den.

Der er en *saglig* afstand mellem vore livsbetingelser og de første kristnes – det kræver en historisk-kritisk udlægning af Bibelen. Men der er også en *indholdsmæssig* afstand mellem de mætte og de sultne, mellem de rige og de fattige – forbundet med alt det, der i dag bestemmer de riges og fattiges liv. Det er ikke blot en historisk afstand, men også en aktuel afstand, for vi ser den også i dag.

Der ligger en fristelse i at vige uden om den iagttagelse, nemlig ved at åndeliggøre evangeliet. Det sker ofte, når vi lader retfærdiggørelsen blive uden sociale konsekvenser – når vi f.eks. taler om, at fattige og rige er lige skyldige over for Gud, eller når vi siger, at det „glædelige budskab“ i lige høj grad gælder begge parter.⁸² Vi kommer let til at opstille et falsk alternativ mellem på den ene side retfærdiggørelsen af syndere og på den anden side de fattiges evangelium. Over for Gud er vi alle lige – vi er alle syndere, men over for andre mennesker er der forskel.

De riges mulighed for at lade budskabet få betydning i deres situation ligger i følgende iagttagelse: Også de rige har mulighed for at „genkende sig selv“ i de bibelske tekster og traditioner, navnlig i Lukasskrifterne. Lukas står i en hermeneutisk situation, der ligner vores. Det ses også af, at han har reflekteret over den historiske afstand til første gene-

81. Jf. W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, s. 53; C. Rowland, „The Poor, the Gospel and the Church“.

82. Jf. analysen hos W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, s. 56.

ration. Hos ham bliver fattigdommens teologi til en *kritik* af de rige, og der peges på et alternativ.⁸³

De fattiges teologi betyder for os rige, at vi lader vor teologiske tænkning ramme af den globale fattigdoms svøbe og ikke længere handler, som om Gud har udvalgt denne verdens rige.

Den personlige livsstil

Mens man tidligere havde en tendens til at anskue emnet „fattige og rige“ ud fra en personaletisk synsvinkel, har der i de senere år været en modsat tendens til at fremhæve de strukturelle spørgsmål på bekostning af den individuelle side. Det er uheldigt, for mennesket befinder sig i spændingsfeltet mellem individ og system. Lægger man for stor vægt på det strukturelle, kan man skabe en følelse af magtesløshed og en tendens til at fraskrive sig ansvar. Det kan forstærke forestillingen om økonomiens egen lovmæssighed.⁸⁴ Derved er vejen banet for en ureflekteret støtte til forbruger-ideologien.

En sådan holdning står i stærk kontrast til de perspektiver, vi møder i de nytestamentlige tekster. I forbruger-ideologien møder vi en materialisme, som ligner den, der kendetegner den rige bonde i Luk 12,13-21. Historien handler ikke om en asketisk distance til arbejde og erhvervsliv. Men den handler om den form for uforstand, som lader rigdommen og nydelsen af materielle goder blive garantien for det gode liv.⁸⁵

Enkelte steder i Ny Testamente møder vi tendenser til en asketisk livsholdning; men som helhed er askesen ikke det rette ord,⁸⁶ idet synet på verden de fleste steder er positivt.

83. E. Schillebeeckx („Das Evangelium der Armen“ für Wohlstandsmenschen“) understreger, at Lukas' model er en stærk udfordring og provokation for os rige kristne. Vi diskuterer, om vi skal give afkald på to eller fire procent til de fattige. Hvis kirken vil følge Zakæus' eksempel, må den gå langt mere radikalt til værks. Den må give afkald på halvdelen af sin ejendom.

84. Jf. S.O. Thorbjørnsen, „Økonomi“, s. 224.

85. Modsætningen går frem for alt mellem „dødens logik“, som er pengebegærets og afgudsdyrkelsens tankegang, og „livets logik“, som har sit centrum i den levende Gud. K. Nordstokke, *Verdensvid tjeneste*, s. 59.

86. Ofte forbindes Lukas' ejendoms kritik med askese, men motivet er et andet, jf. W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, s. 41: „Hinter der Besitzverzichts-Forderung steht also kein asketisches Ideal, sondern einerseits die Hochschätzung einer aus der Nachfolge Jesu resultierende Verzichtleistung der Jünger, andererseits die Kritik an den Reichen und die Solidarität mit den Armen“.

I de senere nytestamentlige breve formanes til nøjsomhed, og der er en tilsvarende kritik af luksus.⁸⁷ Det gælder således Pastoralbrevene (f.eks. 1 Tim 6,6; 2,9-10). Johannes' Åbenbaring retter en kraftig kritik mod den luksusprægede livsform (kap. 18), men det er ikke ensbetydende med, at al overflod afvises. Det er tankevækkende, at Gudsriget (evangelierne) og Det nye Jerusalem (Åb.) beskrives ved hjælp af billeder, der udtrykker overflod og glæde.

Konklusionen er, at vi i de bibelske tekster finder en livsstils-etik, der giver plads for både nøjsomhed og overflod.⁸⁸ Overflod ses som noget positivt, idet den er en gave fra Gud. Men netop fordi Gud er giveren, må denne overflod forvaltes ansvarligt. Overflod indebærer nemlig en række farer. Et liv i luksus, mens andre lider nød, er etisk uacceptabelt (jf. også Luk 16,19-31).

Det er bl.a. dette sidste træk, som får det norske bispemødes udtalelse „Forbrukersamfunnet som etisk utfordring“ til at rette en skarp kritik mod nutidens levevis.⁸⁹ Det påpeges, hvordan forbruger-ideologien nedbryder det menneskelige samfund, truer menneskets værd og gør det ufrit. På den baggrund udtrykkes nødvendigheden af både et indre og et ydre opbrud, hvor „konsumkulturens“ værdier forkastes, og hvor nye handlingsmønstre skabes.

Retfærdig fordeling

Endvidere skal vi se på et mere strukturelt spørgsmål, fattigdomsproblemet, som er en af tidens store udfordringer – både nationalt og især internationalt. På det globale plan oplever vi *gældskrisen*. Denne krise afspejler den store kløft mellem en ufattelig nød og en enorm overflod.

Kristnes forsøg på at tackle fattigdomsproblemet har for det meste været præget af den karitative tilgang: Hjælpen til de fattige har karakter af omsorg for den enkelte. Men i løbet af de sidste årtier er stadig flere blevet opmærksomme på, at fattigdommen ikke lader sig afhjælpe ved nok så velmenende karitative handlinger. De tjener kun som lappeløsninger. Med et udtryk fra Thielicke drejer det sig også om en „defekt i systemet“, ja om et defekt system.⁹⁰ Gældskrisen handler om en ret fordeling af goderne.

87. Nærmere herom i J. Nissen, *Arbejdets ansigter*, s. 98-101.

88. Jf. T. Aukrust, *Mennesket i samfunnet II*, s. 160-166.

89. „Forbrukersamfunnet som etisk utfordring“, s. 21-23.

90. Her gengivet efter S.O. Thorbjørnsen, „Økonomi“, s. 227.

Som nævnt kan man ikke direkte „overføre“ de bibelske tekster på vor tids ændrede samfundsforhold, men vi finder i Bibelen forskellige perspektiver eller „modeller“, som kan give inspiration til, hvordan vi i dag kan arbejde med disse strukturelle problemer. Af særlig interesse er følgende „modeller“:⁹¹

a. For det første er der forestillingen om *sabbatsåret* og om *jubelåret*, som kendes fra en række tekster i Gammel Testamente, spec. lovlitteraturen (bl.a. sabbatsåret: 2 Mos 21,2-6; 5 Mos 15,1-8; jubelåret: 3 Mos 25; Ezek 45,1-8; 47,21-28; Es 61,1-2). De forskellige bestemmelser kan sammenfattes i tre grupper: frigivelse af (hebraiske) slaver, eftergivelse af gæld og ny fordeling af jorden.

Det er omstridt, om bestemmelserne nogensinde er blevet gennemført, men det ser ud til, at samfundets privilegerede har søgt at tilside-sætte kravene (Jer 34,12-22), hvilket viser, at forestillingen har været levende i samfundet. Vi møder her visionen om et retfærdigt samfund. Centrale dele af Jesu forkyndelse lader sig bedst forstå i lyset af denne vision.⁹²

b. For det andet kan der – i forlængelse heraf – peges på forståelsen af *retfærdighed*. De bibelske tekster taler tydeligt imod økonomisk undertrykkelse (Mik 2,1-2) og kræver, at alle får sin ret (Jer 22,13-17). Guds omsorg gælder alle (5 Mos 10,17-18). Ud fra næstekærlighed og menneskeverd får vi en forståelse af retfærdighed, hvor fordelingen ikke sker ud fra fortjeneste, men ud fra behov og lighed.

Forståelsen af retfærdighed må stå i næstekærlighedens tjeneste. Det fremhæves bl.a. af lignelsen om arbejderne i vingården (Matt 20,1-16).⁹³ Hovedmotivet er Guds urimelige store godhed mod mennesker. Men deraf udspringer et andet motiv: Det drejer sig ikke om blind og nøjagtig modydelse for udført arbejde (vort retfærdighedsbegreb). Den modydelse, vingårdsejeren gav, var præget af godhed, omsorg og medmenneskelig ansvarsfølelse. Af godhed og omsorg gav han alle en denar, uafhængigt af hvor længe de havde arbejdet. Det var nemlig den løn, en arbejder trængte til for at opretholde livet og undgå sult.

91. Se også J. Nissen, „Unity and Diversity. Biblical Models for Partnership“; A. Smith, *Rett fordeling*.

92. Jf. S.H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee*. Se desuden H. Ucko (udg.), *The Jubilee Challenge*.

93. Mere udførligt herom i J. Nissen, *Arbejdets ansigter*, især s. 49-66.

c. For det tredje skal der henvises til det *materielle og åndelige fællesskab i Jerusalemmenigheden* (ApG 2,41-47; 4,31-37). Efter en udbredt opfattelse blandt forskerne handler disse tekster ikke om organiseret overførsel af alle økonomiske midler til en fælles kasse („urkommunisme“), men om en frivilligt ordnet indbyrdes hjælpsomhed mellem kristne, som førte til afskaffelse af materiel nød.⁹⁴ Men en sådan gensidig omsorg måtte i det lange løb også aktualisere spørgsmålet om ordnede fordelingsstrukturer. Sådan må det gå, når mennesker skal leve i et socialt fællesskab.

Dette spørgsmål blev også aktuelt for de første kristne. I ApG 6,1-6 skildres de fordelingsproblemer, som opstod i menigheden. Der fortælles kun lidt om, hvordan problemet blev løst, men pointen er den nye tjene-
 neste, som blev institueret. Interessant er altså bevidstheden om fordelingsproblemet.⁹⁵

Ejendomsfællesskabet i Jerusalem er et eksperiment, og ikke sjældent har man med en vis tilfredshed konstateret, at eksperimentet mislykkes. Menighedens forarmning var nærmest en straf for det ukloge foretagende. Man betonedede det sværmeriske og virkelighedsfjerne i eksperimentet.⁹⁶ Den udtalte forudsætning er, at det ikke bør gentages. Kritikerne har ret i, at modellen ikke uden videre blot kan kopieres. Men det er ikke ensbetydende med, at dette menighedsfællesskab ikke kan tjene som inspiration til kristne senere i historien. Her udtrykkes et uopgiveligt anliggende i den kristne tro.⁹⁷ Beskrivelserne i ApG 2 og 4 er en påmindelse om den ubrydelige sammenhæng mellem tro og livsform.

d. Et fjerde eksempel er *kollekten* til de fattige i Jerusalem. Den er omtalt flere steder, især bemærkes 2 Kor 8-9.⁹⁸ Det er interessant at se, hvordan Paulus argumenterer. Han bruger ikke et eneste ord på at beskrive behovet for hjælp – sikkert fordi situationen i Jerusalem er kendt for læserne. Derimod opbygger han forskellige argumenter for „fællesskabet i tjenesten“ (8,4).

94. Bemærk, at der er tale om en ny form for hjælp, nemlig hjælp mellem lige-stillede. Se også G. Theissen, „Den urkristne hjælpetik“, spec. s. 30; J. Nissen, *For menneskets skyld*, s. 114-116.

95. Jf. A. Smith, *Rett fordeling*, s. 120.

96. Se f.eks. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, s. 124. En mere positiv vurdering kommer til udtryk hos H.-J. Klauck, „Der ‘Kommunismus’ in der Ur-gemeinde“.

97. Jf. G. Brakemeier, *Der „Sozialismus“ der Urchristenheit*, s. 19.

98. Til det flg. se bl.a. K. Nordstokke, *Verdensvid tjeneste*, s. 18-19; J. Nissen, „Unity and Diversity“, s. 132-133.

Først nævnes det forbillede, menighederne i Makedonien har vist. Skønt fattige og forfulgte har de givet meget (8,2). Det er et udtryk for Guds nåde. Kan de rige korintere give på samme måde? Paulus henviser til Jesu eget eksempel 8,9: „I kender vor Herre Jesu Kristi nåde, at han for jeres skyld blev fattig, skønt han var rig, for at I kunne blive rige ved hans fattigdom“.

Dernæst nævner Paulus, at viljen må omsættes i handling. Opgaven må fuldføres. Begrundelsen er, at der skal være lighed. Meningen er ikke, at nogen sættes til at være hjælpere med de belastninger, det indebærer (8,13). Paulus afviser hjælperollen ved at vise hen til lighedstanken (8,14-15). Opfordringen til at dele med hinanden hænger ikke bare sammen med tanken om, at vi alle er i samme båd. Den er frem for alt knyttet til en vision om lighed og tilhørighed i et solidarisk fællesskab.

e. Den femte og sidste „model“ er forestillingen om menigheden som *Kristi legeme*, 1 Kor 12,14-27; Rom 12,3-8 (se også 3. del, 2). Her fremhæves den indbyrdes omsorg og ansvarlighed. Både i 1 Kor 12 og i Rom 12 tænkes der uden tvivl på den enkelte menighed. Alligevel er det muligt i en anden situation at bruge modellen om fællesskabet mellem menigheder, der befinder sig på forskellige geografiske steder, jf. den indbyrdes samhørighed mellem de første kristne, som bl.a. er udtrykt ved de mange hilsener i brevene.

En sådan *ekkleziologisk* indfaldsvinkel til fattigdomsproblemet foreligger hos U. Duchrow.⁹⁹ Når kristne mennesker lider på grund af den globale uretfærdighed, splittes og lider Jesu legeme. Duchrow nøjes ikke med det. Han hævder, at vi i mødet med dagens økonomiske ordening står i en bekendelsessituation. Det nytter ikke længere at acceptere egenlovmæssigheden i de globale økonomiske processer. Sagen drejer sig om mere end etik. Valget står mellem Gud og en afgud.¹⁰⁰

Tilpasning eller efterfølgelse

Sult og fattigdom kan aldrig være nogen ligegyldig ting for den kristne etik. Omsorgen for de fattige og solidariteten med de nødlidende udspringer af livsnerven i den kristne tro. Kampen mod udbytningen af de fattige har sit grundlag i det *teo*-logiske, dvs. i selve Gudsforestillingen: Fordi Gud har identificeret sig med de fattige, må den kristne menighed

99. U. Duchrow, *Global Economy*.

100. Se også U. Duchrow, *Alternatives to Global Capitalism*, især s. 127-202 om den bibelske baggrund for dette valg.

også gøre det.¹⁰¹ „Godt nyt til fattige“ er således ikke blot en konsekvens af – eller et tillæg til – evangeliet, men det er en del af selve evangeliet.

Modsætningen mellem nutidens økonomiske system og evangeliet er iøjnefaldende.¹⁰² Midt i vores økonomiske velstand er vi udleveret til nogle økonomiske mekanismer, der begrænser vores handlefrihed og hindrer os i at gøre sådan, som vi måske synes evangeliet byder os.

Over for en sådan tænkning vil det mest nærliggende måske være at resignere og affinde sig med tingenes tilstand. En sådan tankegang synes endog at sætte sit præg på kirkerne selv, dvs. deres forvaltning af egne midler. „Har kirken kun økonomi til ‘indvortes brug’? Er kirker blevet bundet så meget til samfundssystemet og det økonomiske system, at vi allesammen har overtaget den herskende mentalitet? Den går ud på: ‘Rag til dig’. Det synes at være blevet vigtigere, at vi tilpasses det danske samfund og den danske politiske, kulturelle og økonomiske historie, end at vi prøver at finde modstandsveje, så mammon’s overvægt tones ned og de fattige og underprivilegerede hjælpes.“¹⁰³

Opgaven kan ikke være tilpasning, men må være efterfølgelse. Og det betyder konkret, at vi erkender, at vi har nogle ressourcer at *forvalte*. At underlægge sig skaberværket og råde over det, må også indebære at styre de politiske og økonomiske samfundsstrukturer på en sådan måde, at de værner om de værdier, Gud har givet os at tage vare på.¹⁰⁴ Det betyder konkret: flest mulige ressourcer til de svage og fattige.

Kirken kan ikke på egen hånd skabe de nødvendige forandringer i de økonomiske strukturer. Men den kan blive en betydningsfuld drivkraft ved at pege på uretten og ud fra sine egne begrænsede forudsætninger forsøge at gøre noget ved den. Kirken kan bidrage til at skabe en *modkultur* i den fastlåste situation mellem det rige nord og det fattige syd.¹⁰⁵

Tilpasning eller efterfølgelse er altså det valg, vi står over for – både som enkeltpersoner og som kirke. Det er nødvendigt med en protest

101. B.C. Bruce & L. Rasmussen, *The Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 188: „The witness of both Old and New Testament makes clear that concern for those forced to live a marginal existence in hunger and poverty is not an optional activity for the people of God. Nor is it a minor requirement to be dealt with in token charities. Identification with these persons is at the heart of what it means to be the community of faith“.

102. Det følgende svarer i hovedtrækkene til J. Nissen, *For menneskets skyld*, især s. 144-145.

103. Jf. A.M. Aagaard, „Mellem syndflod og regnbue“, s. 10.

104. Jf. A. Smith, *Rett fordeling*, s. 261.

105. Jf. G. Heiene & S.O. Thorbjørnsen, *Fellesskap og ansvar*, s. 245. Se også bemærkningerne til menigheden som „kontrastsamfund“ i 3. del, 2.

imod „mammoniseringen“ af samfundet og os selv. I en verden, hvor de materielle goder spiller så stor en rolle, må vi i analogi til Mark 2,27 sige:¹⁰⁶ „Jordens goder er til for menneskets skyld, ikke mennesket for goderne skyld“.

106. Jf. G. Brakemeier, *Der „Sozialismus“ der Urchristenheit*, s. 20.

2. Vold, ikke-vold og fjendekærlighed

1. INDLEDNING

En kompliceret problemstilling

I dette kapitel sættes fokus på holdningen til vold/ikke-vold. Det grundlæggende spørgsmål er: Kan vold bruges til at forsvare retfærdigheden? Ny Testamente indeholder en række tekster, der tilsyneladende afviser muligheden. Ikke desto mindre viser historien, at man gang på gang har grebet til våben for at modsætte sig det onde. Også i forbindelse med en række andre fænomener drøftes brugen af vold, jf. bl.a. diskussionen om den såkaldte revselsesret.

Kristnes holdning til brug af vold er således et klassisk eksempel på moralsk uenighed i kirken. Hovedlinjen har været, at en kristen – trods Jesu lære i Bjergprædikenen – har mulighed for at gå i krig, hvis bestemte betingelser er opfyldt. Men desuden har der været en pacifistisk linje. Begge opfattelser har levet side om side i kirkerne, og begge er blevet accepteret som kristen etik – selv om de rummer en dybtgående uenighed. Forudsætningen har været, at de trods uenigheden har været enige om, at målet er fred.

Definition

Som regel opfattes fred som det modsatte af krig og vold.¹ Fred defineres som *fravær af krig*. Denne opfattelse hænger sandsynligvis sammen med begrebet *pax*. Det latinske ord „pax“ betegner den tilstand, hvor krigen er ophørt, og hvor der er indgået en overenskomst mellem de stridende parter, en „fredspagt“.

Men fred er ikke kun fravær af krig – lige så lidt som sundhed blot skulle være fravær af sygdom eller frihed fravær af fængsel. Dertil kommer, at en sådan fredsopfattelse i mange tilfælde betyder „fredelig sam-

1. Til spørgsmålet om definition se U. Luz, „Einführung“, s. 9-10; endvidere J. Nissen, „Gudsriget og freden“, s. 34-35.

eksistens“, hvilket ofte er det samme som kold krig. Fred er her defineret negativt. Samtidig forstås freden som en *tilstand*, dvs. noget statisk.

Der er en anden og mere positiv definition af ordet „fred“. Freden kan ses som en *proces*, nemlig den proces der indebærer en *formindskelse af volden, nøden, ufriheden og angsten*. Man kan indvende, at det er en alt for bred definition. Men de fire begreber – vold, nød, ufrihed og angst – står i et indbyrdes forhold til hinanden. Som regel afhænger det af de givne forhold, om man lægger vægten på det ene eller andet.

Som eksempel kan nævnes, at afspændingsbestræbelserne i forholdet mellem Øst og Vest i mange år var præget af ønsket om at formindske volden. For enhver pris skulle krigen undgås. I andre dele af verden så man anderledes på sagen. I Sydafrika var hovedmålet for frihedsbevægelserne, at ufriheden blev formindsket. Set i det lys er det mindre vigtigt, om kampen for friheden skulle indebære en forbigående optrapning af vold og nød.

Tekstudvælgelsen

Udvælgelsen af tekster afhænger af, hvordan man definerer emnet. Anvendes en relativ snæver definition (fred = fravær af vold og krig), vil antallet af relevante tekster være begrænset. En bredere definition vil også afspejle sig i et bredere tekstmateriale.

Grundlaget for de følgende overvejelser er den brede, mere procesbestemte forståelse af freden. Problemet er imidlertid, at det relevante tekstmateriale derved bliver stort, og det vil let kunne sprænge fremstillingens rammer. Af praktiske grunde vil hovedparten af de tekster, som analyseres i kapitlet derfor handle om vold eller ikke-vold i en mere afgrænset betydning. Budet om fjendekærlighed vil indtage en central plads. Tekster, der handler om fred og forsoning i en videre forstand vil også blive inddraget, men i et mere begrænset omfang.² De pågældende tekster har imidlertid en vigtig funktion, bl.a. fordi de skal sikre, at den etiske argumentation ikke kun bygger på de „etiske“ tekster.

Det skal i øvrigt bemærkes, at kapitlet også vil berøre problemstillinger, som tages op i andre kapitler. Det gælder således spørgsmålet om nødens formindskelse – se kapitlet om „forholdet mellem fattige og rige“ – og spørgsmålet om brug af magt – se kapitlet om „de kristne og staten“.

2. En mere udførlig fremstilling kan findes i min artikel „Gudsriget og freden“.

2. TEKSTANALYSER

A. Den ældste Jesusoverlevering

Indledende bemærkninger

Var Jesus en revolutionær skikkelse, der anvendte vold? Eller var han i stedet en mild og eftergivende person, som sagde, at folk skulle affinde sig med at lide uret?³

Af og til møder man det synspunkt, at Ny Testamente ikke giver pålidelige oplysninger om, hvem Jesus var. En sådan skepsis afvises med rette af W. Klassen, men han afviser også det modsatte synspunkt, at stort set alt, hvad der skrives i evangelierne, kan anvendes til at tegne et præcist billede af den historiske Jesus.⁴

Der er forskelle i de enkelte beretninger om Jesus. Det viser, at traditionerne om ham havde en vis omskiftelighed. Alligevel er der med hensyn til de centrale spørgsmål en påfaldende overensstemmelse mellem de forskellige versioner. I evangelierne fremstilles Jesus aldrig som en, der går ind for dødsstraf. Tværtimod afviser han den (Joh 8,1-11) i modsætning til Det gamle Testamente (5 Mos 13,9; 22,22-24). Det siges heller aldrig, at han opfordrer disciplene eller folket til at gribe til våben mod Rom. Og han brugte aldrig sin magt til at ødelægge liv – undtagen i forbindelse med forbandelsen af figentræet (Mark 11,12-14 par.), men her drejer det sig ikke om menneskeliv.⁵

Budet om fjendekærlighed og ikke-vold

a. Den ældste overlevering

Der er i forskningen bred enighed om, at budet om fjendekærlighed er et grundlæggende etisk krav i Jesu forkyndelse.⁶ I evangelierne findes det i to former, dels i Matt 5,38-48, dels i Luk 6,27-36; desuden kendes det fra den nytestamentlige brevlitteratur (Rom 12,14-21; 1 Pet 3,9-12). Det sidstnævnte er tankevækkende, da der i brevenes formaninger kun sjæl-

3. Navnlig i 60'erne og 70'erne argumenterede flere forskere for en revolutionær Jesus. Således mente S.G.F. Brandon (*Jesus and the Zealots*), at Jesus havde større lighed med zeloterne, end evangelisterne giver det udseende af (på grund af deres pacifistiske sympatier). Det modsatte synspunkt findes bl.a. hos M. Hengel, *Gewalt und Gewaltlosigkeit*.

4. W. Klassen, *Love of Enemies*, s. 72.

5. Jf. W. Klassen, *Love of Enemies*, s. 72-73.

6. Se bl.a. D. Lührmann, „Liebe eure Feinde“, s. 412; L. Schottroff, „Gewaltverzicht und Feindesliebe“; J. Piper, *Love Your Enemies*, s. 1.

dent henvises til Jesu etiske udsagn. Vi skal senere vende tilbage til den måde, hvorpå henholdsvis Mattæus og Lukas tolkede fjendekærligheden, men først skal vi se på den ældre tradition. En rekonstruktion af budets ældste form vil altid være behæftet med en vis usikkerhed. De fleste forskere er dog enige om, at Mattæus og Lukas bygger på en fælles kilde Q (fra perioden 30-70 e. Kr.), og at fjendekærligheden spillede en central rolle i denne kilde. P. Hoffmann er en af de forskere, der har forsøgt en rekonstruktion. Efter en grundig analyse af de relevante tekster når han frem til, at fjendekærligheden i Q består af flg. elementer⁷:

1. Fjendekærlighedsbudet med løftet om „sønnekår“, Matt 5,44-45; Luk 6,27a.28b.35c.
2. De retoriske spørgsmål, Matt 5,46-47; Luk 6,32-33.
3. Eksempler på den nye holdning over for fjender, Matt 6,39c-41; Luk 6,29.

4. Ordene om at give og låne, Matt 5,42; Luk 6,30.
5. Den gyldne regel, Matt 7,12; Luk 6,31.
6. Opfordringen til barmhjertighed, Matt 5,48, Luk 6,36.

7. Forbudet mod at dømme, Matt 7,1.2b; Luk 6,37a.38c.
8. Billedordet om splinten og bjælken, Matt 7,3-5; Luk 6,41-42.

Det er en udbredt opfattelse, at punkterne 1, 3 og 7 går tilbage til Jesus selv; de fleste mener også, at det gælder punkterne 4, 5 og 6. Enkelte forskere vil dog henvise til, at disse træk minder stærkt om den jødiske visdomstradition. På den anden side er der en god overensstemmelse mellem disse træk og det, vi i øvrigt ved om den historiske Jesus. Derimod er der større uenighed om de sidste to punkter (2 og 8).⁸

Opstillingen viser, at der er tre tema-kredse. Det første træk i hele rækken er selve budet om fjendekærlighed. De retoriske spørgsmål tjener til en nærmere begrundelse af budet: i polemisk modsætning til enhver klan-solidaritet, dvs. solidaritet med ligesindede, med familie, ven-

7. P. Hoffmann, „Tradition und Situation“, s. 72. J. Piper (*‘Love Your Enemies’*, s. 135) mener, at traditionen forud for Mattæus og Lukas har flg. fælles træk: budet om fjendekærlighed (Matt 5,44a/Luk 6,27a); bøn for forfølgerne (Matt 5,44b/Luk 6,27d); eksemplerne på ikke-vold (Matt 5,39b-42/Luk 6,29-30); de retoriske spørgsmål (Matt 5,46-47/Luk 6,32-34); løftet om sønnekår (Matt 5,45/Luk 6,35b), budet om at være Gud lig (Matt 5,48/Luk 6,36).

8. Jf. P. Hoffmann, „Tradition und Situation“, s. 72.

ner og landsmænd. Der sluttes med eksemplerne på den nye holdning over for fjenden.

Ordene om at give og låne signalerer et nyt tema: Det drejer sig ikke om holdningen til „fjender“, men holdningen til nødlidende mennesker. Den gyldne regel understreger den positive gensidighed gennem en almen regel. Endelig begrundes en sådan holdning teologisk, nemlig med opfordringen til at vise barmhjertighed, som Gud gør det.

Det er værd at bemærke, at fjendekærligheden indledningsvis (1. temakreds) begrundes med Guds holdning som skaber, og at der afsluttende (2. temakreds) erindres om Guds barmhjertighed. Det vil sige, at tanken om at „efterligne“ Gud omrammer de to temakredse.

Den tredje temakreds opfordrer til ikke at dømme og begrunder dette eskatologisk. Endelig konkretiseres det med et visdomspræget udsagn om splinten og bjælken.

Tyngdepunktet i de tre temakredse er således, at man skal vise fjendekærlighed, at man skal gøre godt, og at man skal afholde sig fra at dømme andre. Det er krav, der skal regulere forholdet til dem indenfor og dem udenfor.

b. Budets „Sitz im Leben“

Hvad er Jesus-ordenes „Sitz im Leben“? Hvor finder vi deres konkrete sociale, kulturelle og religiøse kontekst? G. Theissen henviser til vandrekarrismatikerne og deres konflikter med omgivelserne. I et samfund, der var ved at bryde sammen på grund af spændinger, udgjorde de en lille outsider-gruppe, der eksperimenterede med en vision om kærlighed og forsoning som vejen til en fornyelse af samfundet indefra. Hos disse vandrekarrismatikere blev aggressiviteten omformet til kritik af rigdom og besiddelse, farisæere og præster og tempel og således stillet i den nye visions tjeneste. „En stor del af aggressiviteten blev omformet, forskudt, projiceret, transformeret og symboliseret. Først denne aggressionsbearbejdelse kunne skabe plads for den nye vision om kærlighed og forsoning, hvis centrum var det nye bud om fjendekærlighed“.⁹

Ifølge G. Theissen er der således tale om en etisk radikalisme, der er overleveret af de disciple, som helt bogstaveligt fulgte Jesu bud.¹⁰ Andre forskere mener imidlertid, at Q har haft en bredere målgruppe end de

9. G. Theissen, *Jesus-overleveringen og dens sociale baggrund*, s. 116.

10. G. Theissen, „Wanderradikalismus“, s. 252: „Der ethischer Radikalismus der Wortüberlieferung ist Wanderradikalismus. Er lässt sich nur unter extremen Lebensbedingungen praktizieren und tradieren“.

hjemløse vandrekarismatikere.¹¹ Traditionen indledes nemlig som helhed med saligprisningerne (Luk 6,20-23; Matt 5,3-12), og disse kan ikke begrænses til kun at gælde vandrekarismatikernes. Adressaterne karakteriseres som fattige, sultne og sørgende, og det siger noget om deres konkrete situation – det drejer sig om økonomisk fattigdom og andre former for lidelse, altså om ikke-privilegerede i datidens samfund.

Ser man på indholdet af Jesusordene, er det også problematisk at indskrænke kredsen af adressater til kun at omfatte vandreprofeterne. Det fremgår bl.a. af eksemplerne i Matt 5,39-41, hvor det drejer sig om uret og mishandlinger i hverdagen. Vi får her et indblik i de små folks levevilkår. Deres situation blev flere gange forværret, f.eks. under hungersnøden i 46-47. Fra ca. 50 øgedes modstandsbevægelsens aktivitet, og budet om fjendekærlighed fik derfor en særlig relevans. Jesu bud fremstod nu som et alternativ til zeloterne.¹²

Sammenfattende kan vi således sige, at den historiske kontekst for Jesusordene (punkt 1-8) er mere omfattende end den, som udgøres af vandrekarismatikernes. Ordene havde en særlig aktualitet i en politisk og religiøs krisesituation. De udtrykte, hvordan man skulle forholde sig til flere påtrængende spørgsmål: den nationale fjende (Rom), den almindelige økonomiske nød og konflikterne inden for folket selv.¹³

c. Aktiv ikke-vold og forsoning

Jesu ord om ikke-vold og fjendekærlighed bliver ofte misforstået. Det gælder især to forhold ved Matt 5,39-42 par. For det første har man i mange tilfælde forstået Jesu ord kasuistisk, dvs. bogstaveligt-lovmæssigt, som om det gjaldt om at reproducere eller kopiere dem i al fremtid, men det er næppe meningen.¹⁴ Jesu ord skal snarere forstås som profetiske, provokerende eksempler i lighed med den instruktion, som gives til disciplene i Matt 10,5-16 par:¹⁵ på den ene side den demonstrative vær-

11. Se således J. Piper, *'Love Your Enemies'* s. 221, n. 14. Endvidere P. Hoffmann, „Tradition und Situation“, s. 74-75.

12. Også udsendelsestalen – en anden del af Q-traditionen – fik nu sin særlige betydning. Her kunne Q-tradenterne genkende deres egne erfaringer (forhånelse og afvisning); de var som „får blandt ulve“, se Luk 10,2-16 par.

13. Jf. P. Hoffmann, „Tradition und Situation“, s. 75-81. Se desuden I. Bosold, *Pazifismus und prophetische Provokation*.

14. Den kasuistiske tolkning afvises med rette af A. Vögtle, *Was ist Frieden*, s. 90-96. Se også J.G. Davies, *Christians, Politics & Violent Revolution*, s. 139-140; J. Nissen, „Bjergprædiken og freden“, s. 76-79.

15. Jf. G. Lohfink, „Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung zum Gewaltverzicht“, s. 242.

geløshed, på den anden side profetiske tegnhandlinger („ryste støvet af fødderne“).

For det andet er det en almindelig opfattelse, at der i Matt 5,39-42 er tale om en antitese mellem modstand og resignation. Men meningen med Jesu ord er ikke, at man skal give afkald på enhver modstand, men på voldelig modstand.¹⁶ Det passive præg, som ordene ofte har fået, skyldes formodentlig overskriften, der går tilbage til Mattæus: „I må ikke sætte jer til modværge mod den, der vil jer noget ondt“ (5,39a). Denne formulering er tvetydig. Hos Paulus er tvetydigheden fjernet, idet han forstår fjendekærligheden som aktiv, produktiv ikke-vold, Rom 12,21: „overvind det onde med det gode“.

Matt 5,39-42 skal ikke tolkes som et udtryk for, at konflikterne undgås. Der er snarere tale om en aggressionsbearbejdelse. Det viser sig især i den demonstrative værgeløshed. Alle de eksempler, der nævnes, består i en frivillig fordobling af den uret, der sker. Fordoblingen er en aktiv og demonstrativ handling.¹⁷

Denne aggressionsbearbejdelse indebærer, at man vender aggressivitet mod aggressoren selv – ikke som en ny aggressiv handling, men som en moralsk bebrejdelse, der sigter mod, at modstanderen af sig selv – uden tvang – skal gøre bebrejdelsen til sin egen. Man håber, at en del af hans aggressivitet kan ledes indefter, så at nye aggressive handlinger vil udløse skyldfølelse og skam. Man håber på et paradoksalt omslag fra aggression til forsoning.¹⁸

Pointen i Matt 5,39-42 er således ikke en modsætning mellem modstand og resignation, men mellem to former for modstand: en voldelig og en ikke-voldelig. Jesus peger her på en *tredje vej* mellem passivitet (at affinde sig med uretten) og vold.¹⁹ Heri ligger en kritisk kommentar til en udbredt kristen selvforståelse. Den frivillige ydmygelse af ens egen person har spillet en central rolle i den kristne tradition. De af os, der har det godt, kan måske affinde os med en vis uret. Men at bede fattige og magtesløse om at acceptere uretten – når de aldrig har kendt andet – det er i sig selv en uretfærdig handling.

Denne tolkning af den næstsidste antitese som *aktiv ikke-vold* støttes af sammenkædningen med den sidste antitese (jf. også Rom 12,21) og af

16. J. Nissen, „Bjergprædikenen og freden“, s. 78.

17. Nærmere herom i min artikel „Gudsriget og freden“, s. 52.

18. Jf. G. Theissen, *Jesus-overleveringen og dens sociale baggrund*, s.113; P. Hoffmann, „Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung“, s. 133.

19. Jf. W. Wink, „Jesus' Third Way“, s. 35-36: Jesus vælger aktiv ikke-vold („militant nonviolence“) som alternativ til flugt („flight“) og kamp („fight“).

en sammenligning med den første antitese (Matt 5,21-26), hvor det drejer sig om aktiv forsoning med broderen.

Tre andre forhold ved fjendekærligheden skal påpeges. For det første viser Matt 5,45, at fjendekærligheden er *begrundet i troen på Gud som skaber*. Jesu ord minder om Præd 9,2-3. Men trods den ydre lighed er der en afgørende forskel. I Præd 9 bliver den omstændighed, at Gud ikke skelner mellem retfærdige og gudløse opfattet som noget, der inviterer til resignation. Hos Jesus bliver det derimod en lovprisning af Guds nåde. Det er på grund af Guds nåde, at mennesker ikke skal lade deres handlinger betemme af forskellen mellem onde og gode. Det er skaberens godhed, der gennembrøder modsætninger, uligheder og forskelle i menneskers verden.²⁰

For det andet *sprænges enhver form for gensidighedsetik*.²¹ Mens vores kærlighed har en tendens til at rette sig mod ligesindede, mod dem der har samme religion, tilhører samme nation, parti eller gruppe (jf. Matt 5,46-47/Luk 6,32-34), så er Guds kærlighed baseret på ensidighed. Her sprænges gruppebegrænsningen. Gud lader sin sol stå op over onde og gode og lader det regne over retfærdige og uretfærdige (Matt 5,45). Omvendelse indebærer, at man radikalt bryder med dette gensidige mønster, og kraften til bruddet kommer fra tillid til Guds nye og anderledes herredømme.²²

For det tredje er dermed også tilkendegivet, at *disciplenes identitet er knyttet sammen med fjendekærligheden*. Hvis disciplene kun gør som „syndere“ og „toldere“, søger de deres egen identitet ved at afgrænse sig over for de andre i ligegyldighed eller mangel på kærlighed. Da opstår der en ny form for gruppe-egoisme, en kristen selvtilstrækkelighed. I så fald bliver kærligheden til „broderen“, trosfællen, basisbestemmelse for den kristne tro, men det ville være en misforståelse. Den egentlige basisbestemmelse for troen er fjendekærlighed.²³

20. Jf. P. Hoffmann & V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, s. 154; W. Huber, „Feindschaft und Feindesliebe“, s. 137-144.

21. Det fremgår også af Lukasversionen; jf. J. Nissen, „Gudsriget og freden“, s. 56.

22. Jf. A. Verhey, *The Great Reversal*, s. 25: „The power of the conventional pattern of reciprocity is only broken by trust in the coming rule of God“.

23. Således med rette J. Becker, „Feindesliebe – Nächstenliebe – Bruderliebe“, s. 5-9.

d. Spørgsmålet om opfyldeligheden

Imidlertid har de kristne ofte været i vildrede med, hvad de skulle stille op med denne tekst. De fleste tolkninger indebærer en svækkelse af radikaliteten i Jesu krav.²⁴

Efter en opfattelse udtrykker disse vers en *vision om livet i Gudsriget*. De givne livsvilkår umuliggør en bogstavelig tolkning.²⁵

Andre mener, at der er tale om *interims-etik* (jf. 2. del, 1). Jesu bud skal ses i lyset af, at tidernes ende er nært forestående. De udtrykker en eskatologisk entusiasme og kan ikke ses som bindende for senere tider.

Atter andre betoner *fuldkommenhedskravet* (Matt 5,48); iflg. den traditionelle katolske tolkning gælder Jesu ord kun en særlig gruppe af kristne (munke, nonner og præster), ikke troende i almindelighed.

Man har også ment, at ordene kun gælder den *personlige* fjende, men ikke fremmede eller politiske fjender, jf. den lutherske sondring mellem „person“ og embede“.²⁶ Nogle af eksemplerne i Matt 5,39-42 kan friste til en sådan udlægning. Men i hvert fald et af dem (tvangsydelserne) er sat ind i en større social-politisk sammenhæng. Dertil kommer, at det efterfølgende bud om fjendekærlighed har alle (hele disciplenigheden) i tankerne. Konklusionen er, at der sigtes både til religiøse, politiske og personlige fjender.²⁷

24. Se også oversigten hos R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 320.

25. Som eksempel henviser R. Hays til Niebuhrs „impossible ideal“. En lignende opfattelse hos M. Hengel i artiklerne, „Das Ende aller Politik“ og „Die Stadt auf dem Berge“.

26. En anden variant af den lutherske opfattelse går ud på, at Jesu ord viser det umulige i at leve op til Guds krav om retfærdighed (jf. Matt 5,20). Over for dette fremstår vi som syndere, der har brug for Guds nåde.

27. Således bl.a. H.-W. Kuhn, „Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium“; R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 328; P. Hoffmann, „Eschatologie und Friedenshandeln“, s. 132-134.149-150; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft I*, s. 107: „privates und öffentliches Leben, Gesellschaft, Volk und Menschheit sind gleicherweise umspannt“. Derimod mener Horsley ikke, at der sigtes til en national fjende, men til en personlig fjende i den lokale socio-økonomiske situation, som er landsbysamfundet (R. Horsley, „Ethics and Exegesis“, s. 88-89).

Alle disse tolkninger er udtryk for en begrænsning af radikaliteten i Jesu ord.²⁸ Enten siger man, at Jesu ord ikke gælder for alle tider, men kun for Jesu egen tid (interims-etik), eller at de ikke gælder for alle mennesker, men kun for nogle (traditionel katolsk tolkning), eller at de ikke gælder for alle livets områder, men kun for nogle (traditionel luthersk tolkning).²⁹ Bjergprædikenens historie er på mange måder historien om fortrængningen af dens fordringer.

Imidlertid går Mattæus' svar i en anden retning. Mattæus var ikke i tvivl om, at Jesu etik kunne og skulle praktiseres, men grundlaget for dens opfyldelighed ligger ikke hos mennesket. Den ligger i forkyndelsen af Gudsriget, dvs. i forkyndelsen af, at Gud har handlet i Jesus af Nazaret. Derfor er optakten til Bjergprædikenen vigtig. Her henvises til Jesu forkyndelse og handling.

Mattæus betragter altså ikke Bjergprædikenens discipeletik som et umuligt ideal. Det er tværtimod den livsform, Jesus selv har befalet, han som har „al magt i himlen og på jorden“. Kaldet til at være discipel er ikke umuligt, for Jesus giver et løfte om at være nærværende i menigheden (Matt 28,20). Mattæus ser menneskets skrøbelighed; derfor betones nødvendigheden af tilgivelse. Men samtidig understreges det, at Jesu ord skal virkeliggøres (Matt 7,21-27).

Ikke kun Mattæus, men også den ældre tradition understreger nødvendigheden af at realisere budskabets indhold. Jesu discipel er en, som gør Guds vilje (Mark 3,31-35 par.). For Jesus var det afgørende at erkende og virkeliggøre Guds vilje i den givne situation.

Den barmhjertige samaritaner

Den centrale placering af budet om kærlighed til fjenden bekræftes af andre tekstformer, bl.a. lignelser. Et eksempel er lignelsen om den barmhjertige samaritaner (Luk 10,25-37).

28. Det hænger ofte sammen med, at Bjergprædikenen tolkes i dyader, dvs. som et enten-eller: F.eks. 1) „I har hørt, at det er sagt til de gamle: 'Du må ikke begå drab'“ (Matt 5,21); 2) „Men jeg siger jer: Enhver, som bliver vred ...“ (Matt 5,22). I denne tolkning fokuseres der på at undgå vrede, og det afvises som umuligt. Men i virkeligheden er Bjergprædikenen opbygget som triader: Til de to modsætninger (drab, vrede) føjes et tredje element, nemlig den transformerende handling: „Gå først hen og forlig dig med din broder“, Matt 5,23. Jf. D.K. Friesen & G.H. Stassen, „Just Peacemaking“, s. 62.

29. En nærmere uddybning af de tre typer i J. Nissen, „Bjergprædikenen og freden“, s. 84-86.

Fortælligen rummer flere overraskelser. To forhold skal her nævnes. For det første brydes den legalistiske tankegang hos spørgeren. Den lovkyndiges spørgsmål „Hvem er min næste?“ (10,29) er et spørgsmål om, hvor langt hans forpligtelse rækker. Selve spørgsmålet er imidlertid forkert stillet. For „næsten“ ses her som *objekt* for spørgerens eventuelle handling (10,29). Jesus spørger derimod: „Hvem af de tre synes du var en næste for ham, der faldt blandt røvere?“ (10,36). Her bliver næsten til *subjekt* for handlingen. Der bliver således ikke spurgt efter, hvem der i den forulykkede mand har erkendt næsten, men efter, hvem der har handlet som næste.

For det andet er det vigtigt at se lignelsens budskab på baggrund af hadet og fjendskabet mellem jøder og samaritanere.³⁰ Set på den baggrund er det overraskende, hvem der er det handlende subjekt. Det er ikke en af folkets egne (jøderne), men den fremmede og fjenden (samaritaneren), der viser, hvordan man skal elske sit medmenneske.³¹

Jesu fortælling rummer derfor en provokation for samtidens jøder. Grænsen mellem „de andre“ og „os“ bliver sprængt – ikke indefra, men udefra. Men historien må (og skal) også være en provokation for en kristen menighed, som baserer sin selvforståelse på en sådan forkyndelse. Det bliver ikke længere muligt at definere sig selv i afstandtagen fra de andre.

De jesuanske „sværd“-ord

Der findes andre Jesus-ord, som behandler problematikken om vold og ikke-vold. Det gælder bl.a. de såkaldte „sværd“-ord, hvoraf nogle synes at bekræfte budet om fjendekærlighed, mens andre synes at modsige det.

a. Det første af disse „sværd“-ord er *Matt 26,52-53*. Her siger Jesus til den discipel, som under arrestationen hugger et øre af ypperstepræstens tjener: „Stik dit sværd i skeden, for alle, der griber til sværd, skal falde for

30. Se hertil J. Donahue, „Who Is My Enemy?“, s. 138-143.

31. Især Lukasevangeliet pointerer, at Jesus ved mange lejligheder siger, at kærlighedens handlinger ikke kommer fra folkets ledere, men fra de udstødte: Det er den fremmede samaritaner (ikke præsten og levitten), der følger budet om næstekærlighed. Det er synderinden (ikke Simon farisæeren), der salver Jesu fødder (Luk 7,36-50). Det er den fattige enke (ikke de rige), der giver alt (Luk 21,1-4). Og det er den foragtede Zakæus, der tilbagebetaler røvet gods (Luk 19,1-10). Jf. H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom*, s. 168: „A ‘sinful woman’, a tax collector, and an outsider represent the signs of the ‘economy of the Kingdom’“.

sværd. Eller tror du ikke, at jeg kan bede min fader om på stedet at give mig mere end tolv legioner engle til hjælp?”

Ordene er undertiden blevet forstået sådan, at Jesus skulle være uinteresseret i politiske spørgsmål og denne verdens problemer. Man har henvist til Joh 18,36, der benytter udtryk, som tilsyneladende stammer fra den samme tradition som Matt 26,52-53. Men meningen med udsagnet i Joh 18 er ikke, at Guds rige står i modsætning til verden som sådan. Der er derimod tale om en modsætning mellem Riget og „denne verden“, dvs. den af synd, had og vold prægede verden. At Jesu rige ikke er *af* denne verden, er ikke ensbetydende med, at det ikke er *i* verden og sigter mod en omformning af verden.³²

Nogle fortolkninger af Matt 26,52-53 går ud på, at Jesus her kun afviser vold for Gudsrigets skyld, men ikke siger noget om vold og krig i andre sammenhænge, f.eks. forsvarskrig og nødværge.³³ Men denne tolkning er problematisk, fordi den går ud fra, at Gudsriget kun er noget åndeligt.

Meningen med Matt 26,52-53 og den beslægtede tradition i Joh 18,36 er snarere, at Jesu rige ikke virkeliggøres gennem vold, men kun gennem hans egen selvhengivelse i døden. Det er altså ikke muligt at fremme Gudsriget ved hjælp af voldelige midler, ja det kommer overhovedet ikke gennem menneskers „voldsomme“ indsats.³⁴

b. Mens indholdet af Matt 26,52-53 således svarer til budet om fjendekærlighed, synes dette bud at blive modsagt i et andet „sværd“-ord, *Matt 10,34* (jf. Luk 12,51-53): „Tro ikke, at jeg er kommet for at bringe fred på jorden. Jeg er ikke kommet for at bringe fred, men sværd“. Læser man disse ord som „bevis“-tekst, dvs. løsrevet fra deres kontekst, synes volden her at blive accepteret som en mulighed.

Men læst i deres kontekst handler ordene om noget andet. De er en del af udsendelsestalen i Matt 10,5-42. Talen rummer en række advarsler om, at disciplene vil møde modstand, arrestation og piskning. I denne kontekst er „sværdet“ et billedligt udtryk for den splittelse, som vil opstå

32. Mere udførligt om Joh 18,36 i J. Nissen, „Kongemagt og disciplenighed“, s. 152-153.

33. T. Austad, *Krig eller fred?*, s. 25, mener ikke, at Matt 26,52 kan bruges som holdbart argument for et pacifistisk grundsyn. Der er ikke tale om et principielt udfald mod krig og voldsanvendelse. Pointen er, at Gudsriget ikke skal kæmpes frem med våben i hånd.

34. Dette er formentlig også meningen med det gådefulde ord i Matt 11,12. Se i øvrigt G. Agrell, „Våld, krig og fred enligt Bibeln“, s. 38-39.

mellem dem, der forkynder Gudsriget, og dem, der afviser at tage imod. Splittelsen rækker ind i disciplenes familier, jf. fortsættelsen i Matt 10,35: „Jeg er kommet for at sætte splid mellem en mand og hans far, en datter og hendes mor, en svigerdatter og hendes svigermor“.

Den egentlige årsag til splittelsen skal ikke søges hos Jesus selv. I stedet afdækker han de spændinger, der allerede er til stede.³⁵ Fordi Jesus som den enestående fredsstifter også *blotlægger* den skjulte vold, er den umiddelbare følge af hans komme ikke forsoning. I første omgang bliver volden forstærket (jf. også Mt 10,21) – et udtryk for, at Gudsriget indvarsler de sidste tider.³⁶

c. Endnu et „sværd“-ord skal omtales, nemlig *Luk 22,35-38*. Teksten er vanskelig at fortolke. Det er nemlig ikke klart, hvorvidt „sværd“ her har en ligefrem eller en overført betydning.

Hvis sværdet tolkes i *bogstavelig* forstand er der to muligheder. Ifølge den første forståelse viser Jesu ord, at han i virkeligheden deler zeloternes holdning til våbenbrug. Den dominerende tendens i evangelierne – de „milde“ træk – kan da ses som et forsøg på at bortviske det zelotiske element.³⁷ Men imod denne bogstavelige tolkning taler konteksten, både før og efter. Kritikken af våbenbrug er især tydelig i Getsemane-episoden (*Luk 22,49-51*).

En anden bogstavelig tolkning går ud på, at det at bære sværd ikke nødvendigvis peger på krig. Men det var almindeligt på Jesu tid, at folk bar våben for at beskytte sig enten mod røvere eller mod vilde dyr.

Det er også muligt at forstå „sværd“ i *billedlig* forstand. Meningen er i så fald, at Jesus her udsteder en advarsel om den forestående krise. Måske refererer *Luk 22,35-38* til en misforståelse, der er opstået mellem Jesus og disciplene. Hvor Jesus nemlig opfattede „sværd“-ordet billedligt, har disciplene taget det helt bogstaveligt. Jesu slutreplik – „Det er nok“

35. K. Wengst, *Pax Romana*, argumenterer for, at „fred“ i Matt 10,34 par. har betydningen (etableret) „ordning“: „‘Frieden stiften’ meint damit hier die Bewahrung bestehender Ordnung, in der es ein ‘Unten’ und ‘Oben’ gibt, in der ‘Frieden’ von ‘oben’ her, von den Besitzenden und Gebietenden her strukturiert ist. Jesus weigert sich mit diesem Spruch entschieden, den *status quo* einer ungerechten und höchst friedlosen Welt abzusegnen und zu legitimieren“ (s. 81).

36. Jf. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, s. 161-162.

37. Således S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots*.

(v.38) – udtrykker da en stor bedrøvelse over, at disciplene ikke forstod situationen, eller ordene skal ses som en ironisk bemærkning.³⁸

Luk 22,35-38 har desuden en vigtig sondring mellem „da“ og „nu“. Den er af principiel interesse og vil blive taget op senere i dette kapitel.

Tempelrensningen og spørgsmålet om „hellig krig“

Foruden disse „etiske“ tekster og Jesusord skal nævnes nogle fortællende tekster, som ofte inddrages i diskussionen om vold og ikke-vold. Af særlig interesse er historien om Jesu tempelrensning, Mark 11,15-19 par.

Ifølge den „militante“ Jesusopfattelse er denne begivenhed udtryk for et voldeligt angreb på hele tempelsystemet og magthaverne.³⁹ Men imod en sådan tolkning taler den omstændighed, at den romerske garnison kontrollerede hele tempelområdet og hurtigt ville have grebet ind, hvis det var tilfældet.

Man må desuden spørge, om Jesu handling har ramt mennesker. Kun Johannesevangeliet fortæller, at Jesus gjorde sig et reb. Men det skal ikke bruges til at ramme menneskene med, derimod rammes dyrene (Joh 2,15).

Tempelrensningen var næppe en zelotisk inspireret handling, men formodentlig en profetisk symbolhandling – en aggressiv, ikke-voldelig handling.⁴⁰ Noget andet er, at denne profetiske symbolhandling repræsenterede en trussel mod nogle mennesker, nemlig dem, der nød godt af templet, som på Jesu tid ikke blot var en religiøs, men også en økonomisk og politisk magtfaktor.

Handlingen tilskrives i evangelierne en universel betydning, jf. Mark 11,17: „Står der ikke skrevet: ‘Mit hus skal kaldes et bedehus for alle folkeslagene?’ Men I har gjort den til en røverkule“. Mens zeloterne forventede, at Davidssønnen ville „rense Jerusalem for hedninger“ (Salomos Salmer 17,24), ønskede Jesus at rense templet, så der blev plads *for alle*, formodentlig også hedningerne.⁴¹

Man kan overveje, hvorvidt tempelrensningen skal forstås i lyset af den gammeltestamentlige tradition om hellig krig. Hvis begivenheden tolkes i militant retning, er der tale om en mere direkte sammenhæng.

38. Jf. J. Fergusson, *The Politics of Love*, s. 31-33. Se også R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 333. Iflg. Fitzmyer går ironien ikke på antallet af sværd, men på apostlenes mentalitet; J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (XXIV)*, s. 1434.

39. Jf. S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, s. 332.

40. Jf. R. Sider, „A Call for Evangelical Nonviolence“, s. 756.

41. Se bl.a. J. Fergusson, *The Politics of Love*, s. 30.

Anlægger man derimod en pacifistisk tolkning, foreligger der en radikal omformning af traditionen.

Også andre nytestamentlige traditioner er blevet forstået i lyset af traditionen om hellig krig, nemlig *dæmonuddrivelserne*. En sådan forståelse giver imidlertid kun mening, hvis de tolkes i overført betydning. Det drejer sig her ikke om en bogstavelig voldsanvendelse. Målet er menneskets heling. Hos Jesus er der tale om en konsekvent *omformning* af det gammeltestamentlige krigsmotiv. Man kan sige, at der foreligger en radikal afmytologisering af „hellig krig“-temaet.

Det afgørende ved uddrivelsen af de onde ånder og ved helbredelsen af de syge er, at Jesus stifter fred. Mennesket bliver helet både legemligt og åndeligt. I centrum står her den individuelle fred – men det må ikke glemmes, at det hører nøje sammen med samfundets fred. Fredens sociale dimension kommer endnu tydeligere frem i Jesu måltidsfællesskab med toldere og syndere – og med farisæerne.⁴²

Jesu egen holdning og handling

Antitesen om afkald på hævn og gengældelse (Matt 5,38-42) skal forstås i lyset af Jesu egen holdning til andre mennesker. I Luk 9,51-54 fortælles det, at han gav afkald på hævn, da han sammen med sine disciple søgte husly og mad i en samaritanerlandsby, men blev afvist. Jakob og Johannes foreslog da, at himlens ild skulle sendes ned over landsbyen som straf, men Jesus tilrettede dem skarpt.⁴³

Evangelierne som helhed beskriver Jesus som en ikke-voldelig messias, dvs. en messias der ikke lever op til de gængse forventninger om at besejre Israels fjender. Han fremtræder i stedet som den lidende messias. Det fremgår særlig tydeligt af episoden ved Kæsaræa Filippi, Mark 8,27-38 (jf. også Joh 6,15).

Også Jesu lidelseshistorie rummer elementer af aktiv ikke-vold og fjendekærlighed. Det er tydeligst i Lukasevangeliet. Jesus bad for sine forfølgere: „Fader! tilgiv dem, for de ved ikke, hvad de gør“ (Luk 23, 34).⁴⁴ Gennem hans død brydes voldens onde cirkel.

42. Jf. H. Frankemölle, *Friede und Schwert*, s. 52-53.

43. Se desuden Luk 4,16-30, hvor Es 61,2 udlægges på en for jøderne usædvanlig måde: Her bliver hævnen erstattet af medlidenheden med de ikke-privilegerede (se også 1. del, kap. 1 „fattige og rige“).

44. I Rom 5,8-10 ser Paulus Jesu kærlighed til fjenderne som kernen i hans forsoningsdød: „... mens vi endnu var fjender“.

Jesu samlingsbevægelse – forsonet fællesskab

Endelig skal det nævnes, at fjendekærligheden fik en konkret, legemlig form i tilblivelsen af et nyt og anderledes fællesskab – i forskningen ofte karakteriseret ved den rammende betegnelse *Jesu samlingsbevægelse*.⁴⁵ Sammensætningen af Jesu disciplekreds er bemærkelsesværdig. Her forenes mennesker, der tidligere var fjender. Her opstår en i sociologisk henseende „umulig“ forsamling, en broget flok bestående af både tolde-re (kollaboratører) og zeloter, af både kvinder og mænd. Der er ingen i denne gruppe, der har krav på at blive kaldt „herre“, „rabbi“ eller „mester“, for modsætningen mellem herrer og undertrykte er overvundet. Mennesker har samme værdi. De er alle „brødre“, jf. Matt 23,8-10. De gamle kommunikationsbarrierer er blevet nedbrudt.⁴⁶

Dermed er ikke sagt, at Jesus afbrød kontakten med de jødiske ledere. F.eks. lod han sig gerne indbyde til farisæernes måltider (Luk 7,36-50). Det er ikke ensbetydende med, at han accepterede deres mentalitet og tankegang, men det er udtryk for villighed til kommunikation med alle.⁴⁷ Gæstfrihed er et centralt begreb.⁴⁸ Det kommer særlig klart til udtryk i bordfællesskabet med de udstødte.

Den bevægelse, Jesus dannede, adskilte sig på flere punkter fra samtidens bods- og omvendelsesbevægelser. Således blev forholdet mellem ven og fjende opfattet på en helt ny måde. Mennesker blev ikke længere opdelt i to mod hinanden fjendtligt sindede grupper: lysets børn contra mørkets børn (Dødehavssamfundet) eller retfærdige contra syndere (farisæerne).

De fleste bevægelser har en tendens til at samle sig om bestemte interesser. De bliver indadvendte samfund af „omvendte“. Hos Jesus blev fællesskabet af „omvendte“ erstattet af „det omvendte fællesskab“, dvs. fællesskabet af dem, der hverken plejede individuelle- eller gruppe-egoistiske interesser, men som i stedet var vendt om imod verden for at virke for forsonig og tilgivelse blandt mennesker.⁴⁹

Men også i kredsen af Jesustilhængere opstod der interne stridigheder og rivaliseringer (f.eks. Mark 10,35-45); Jesu disciple forstod ikke altid, hvad han ville. Alligevel ser vi her ansatserne til en ny form for fæl-

45. Den jesuanske etiks betydning for fællesskabsdannelsen er ikke mindst blevet fremhævet af R. Pesch, „Neues Testament – Kein Ethos der Weltgestaltung?“ og G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*

46. Jf. R. Pesch, „Jesus, ein freier Mann“, s. 184.

47. For en uddybning se H. Kessler, *Erlösung als Befreiung*, s. 66-68.

48. Nærmere udfoldet i J. Koenig, *New Testament Hospitality*.

49. J. Nissen, „Frihed og fællesskab i Jesu forkyndelse“.

lesskab.⁵⁰ Det, der holdt gruppen sammen, var Jesu egen person, hans enestående evne til at samle og forsone modsætninger. Han ønskede at samle mennesker på tværs af religiøse, sociale og politiske skel. I første omgang sigtede denne samlingsbevægelse mod en samling af Israel, men lejlighedsvis brydes også med nationale grænser (jf. Mark 7,24-30 par.). Efter sit væsen er Gudsriget for alle, også for dem udenfor. I modsat fald ville det blot være en bekræftelse på Israels nationale identitet.

B. Evangelisternes tolkning af fjendekærligheden

De to skrifter, Mattæus- og Lukasevangeliet, afspejler i deres nuværende skikkelse tiden efter år 70. Denne iagttagelse er vigtig, fordi det præger den måde, hvorpå de to evangelier bruger traditionerne om ikke-vold og fjendekærlighed. I det følgende skal vi se, hvordan budet er indplaceret i de respektive skrifers forståelse af Jesu forkyndelse.

Fjendekærligheden hos Mattæus

Især Mattæusevangeliet røber, at der er tale om en „efterkrigssituation“, idet der forudsættes en situation, hvor et folk slikker sårene efter en tabt krig, og mange drømmer om hævn.⁵¹ Mattæus' budskab er, at hans jøde-kristne læsere ikke – i lighed med mange andre jøder – skal indtage en militant holdning over for de fremmede, dvs. romerne. Beretningen om fristelsen i ørkenen (Matt 4,1-11) viser bl.a., hvor farligt det er at slå ind på samme politik som zeloterne. Det ville være en satanisk fristelse, hvis Jesus og hans efterfølgere søgte at gennemtvinge Gudsriget med magt.⁵²

Formaningen i Matt 5,39a om ikke at yde modstand giver god mening i denne sammenhæng. Det samme gælder omtalen af de statslige tvangsydelser, som besættelsesmagten pålagde borgerne (5,41). Endelig får saligprisningen af fredsstifterne (5,9) en særlig vægt. Ordene findes kun hos Mattæus. Det udelukker dog ikke, at de er ældre;⁵³ de kan meget vel gå tilbage til Jesus selv. I indhold svarer de nemlig til budet om fjen-

50. Kun på en måde kunne voldens og hadets onde cirkel brydes, nemlig ved at én frivilligt blev et offer for volden – for alle menneskers skyld, både for ofrene og voldsmændene, både for de undertrykte og undertrykkerne; jf. H-R. Weber, *Experiments with Bible Study*, s. 177-179.

51. Jf. G. Theissen, „Fjendekærlighed og ikke-vold (Mt 5,38-48/Lk 6,27-36) og deres socialhistoriske baggrunde“, s. 652.

52. J. Nissen, „Jesus og magten“, s. 165-166.

53. Se hertil R. Schnackenburg, „Die Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,9) im matthäischer Kontext“.

dekærlighed. Men de bliver accentueret hos Mattæus. Endelig er det nærliggende at henvise til Matt 26,52. Ordene rækker ud over den scene, i hvilken de hører til, og de kan forstås som redaktorens generelle afvisning af den zelotiske krigsstrategi.

Mattæus' menighed er en minoritetsgruppe. Saligprisningerne udfolder de enkeltræk, som efter Mattæus' mening må præge disciplene. De er fattige „i ånden“ (5,3), dvs. midt i deres ydre fattigdom ved de sig henvist til Gud. Som fattige i ånden giver de afkald på magt og prestige; de „fornedrer sig“ som et barn (18,4; jf. 23,12); de er „umyndige“ (11,25) og „små“ (10,42; 18,6.10.14), de er „sagtmodige“ (5,5), dvs. ikke-voldelige mennesker, der er bevidste om deres afmagt, og som har tillid til Gud.

Samtidig er det mennesker, der stræber efter en større retfærdighed (5,6). Og skønt billedet af svaghed og eftergivenhed synes at dominere, må disse mennesker på grund af retfærdigheden være rede til at tage konflikter og forfølgelser (5,10.11-12). Det er betegnende, at der her ikke er nogen opregning af „herrefolkens“ dyder og egenskaber; her nævnes ikke kraft, magt, prestige, indflydelse og anseelse.⁵⁴

I denne sammenhæng er Mattæus' Kristusbillede af stor betydning: Jesus er den med-lidende, ikke-voldelige fredsmessias (se 21,5; 11,28-30; 4,1-11; 26,52-54).⁵⁵ De kendetegn, der gælder for disciplenes tilværelse, er netop også karakteristiske for Jesus selv: Godhed, barmhjertighed, fredsstiftelse, afkald på magt, forfølgelse for retfærdigheds skyld. Jesu person har *paradigmatisk* betydning for menigheden, som skal vinde tilhængere fra alle folkeslag (28,18-20).

For Mattæus er den kristne menighed ikke et formål i sig selv. Menigheden skal ikke leve i en ghetto, men tværtimod vide sig sendt til alle folkeslag. Disciplene kaldes „jordens salt“ og „verdens lys“, en „by på bjerget, der ikke skjules“ (Matt 5,13-16). I den forstand skal den udgøre et „kontrastsamfund“. Jesu disciple legemliggør Guds alternative virkelighed.⁵⁶

Menigheden skal repræsentere en „større retfærdighed“ – en menighed, der er fri for angst, begærlighed, falskhed og vold. Voldens overvindelse gennem fjendekærlighed er det mest iøjnefaldende træk ved denne nye model for fællesskab, denne nye „polis“. I stedet for at gå ind i voldens

54. Jf. P. Hoffmann, „Tradition und Situation“, s. 87.

55. J. Nissen, *Mission og medansvar*, s. 18-19.

56. R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 321: „The community of Jesus' followers is to be 'a city built on a hill', a model *polis* that demonstrates the counterintuitive peaceful politics of God's new order“.

verden skal disciplene være sagtmodige, rene, fredsstiftende og villige til at lide – de er velsignede netop i denne paradoksale vision.

Fjendekærligheden skal forstås som en sprængning af den gruppefikserede udlægning af næstekærligheden (5,43-48; spec. 5,46-47). Matæus' forståelse af kærlighedsbudet er afgørende bestemt af denne overskridelse af grænserne. Bjergprædikenen vil vise, hvordan grundlaget for den kristne menigheds eksistens er Guds grænseoverskridende kærlighed, og det er noget, de kristne missionærer må konfrontere hele verden med.⁵⁷

Fjendekærligheden hos Lukas

I Lukasevangeliet knyttes fjendekærlighedsbudet sammen med spørgsmålet om forvaltningen af ejendom og penge: „Giv enhver, som beder dig, og tager nogen, hvad der er dit, så kræve det ikke tilbage“ (6,30). „Men elsk jeres fjender, gør godt og lån ud uden at håbe på at få noget igen“ (6,35).

Lukas bryder her med et dominerende træk i den hellenistiske verden, nemlig princippet om, at gensidighed skal præge det indbyrdes sociale forhold mellem mennesker. Ifølge Lukas bygger Guds egen holdning på det modsatte princip: ensidigheden. Fjendekærligheden bryder med den tanke, at man skal elske sine egne, sine venner eller sine trosfæller. Og Guds barmhjertighed viser sig ved, at man tager sig af de fattige og nødlidende. Dette brud på gensidigheden skal også være ledetråd for disciplenes holdning, som det bl.a. ses af lignelsen om gæstemåltidet i Luk 14,12-14.

Dog spiller „fjenden“ i traditionel forstand ingen større rolle hos Lukas. Hos ham er det især „fattige, vanføre, lamme og blinde“ (14,13), der skal være målet for ens kærlighed. Ikke fordi disse mennesker er hadske og fjendske, men simpelthen fordi de kræver ens opmærksomhed – og handling, ja måske også fordi de i sig selv kan virke frastødende (jf. 16,20 og 10,30-37). Det er derfor svært at elske dem, ligesom det er svært at elske fjenden.

I det hele taget er de kristne fjender iflg. Lukas ikke så meget dem uden for menigheden som dem indenfor. De værste „fjender“ er rigdom, livets bekymringer og nydelser, for de truer med at kvæle de kristne (8,14).⁵⁸ Dog kan man også omvendt sige, at Lukas' sammenkædning af

57. Jf. P. Hoffmann, „Tradition und Situation“, s. 92.

58. Jf. J. Piper, 'Love Your Enemies', s. 153-163.

fjendekærlighed og barmhjertighed tjener det formål, at menighedens grænser overskrides.⁵⁹

Lukas' forståelse af fjendekærligheden må suppleres med andre centrale motiver i hans teologi, først og fremmest fredsmotivet,⁶⁰ der spiller en vigtig rolle i hans komposition (Luk 2,1-20; 19,38).⁶¹ Inden for de givne rammer er det ikke muligt at udfolde dette nærmere.⁶²

C. De nytestamentlige breve

Som nævnt henvises der flere steder i brevlitteraturen til Jesu bud om ikke-vold og fjendekærlighed. Her skal kort omtales de pågældende steder.

1 Kor 6,1-11

En særlig interesse knytter sig til 1 Kor 6,1-11, hvor Paulus behandler spørgsmålet om retssager mellem kristne. Han afviser, at de kristne skal løse problemet ved at henvende sig til de verdslige domstole (v. 4). I stedet nævner han to andre muligheder: *Enten* selv at finde en dommer i menighedens midte (v. 5) *eller* at give afkald på sin egen ret (v. 7-8). Den sidste mulighed beskrives ved hjælp af udtryk, der minder stærkt om den 5. antitese hos Mattæus: „... Hvorfor finder I jer ikke hellere i uret? Hvorfor lider I ikke hellere tab?“, v. 7; jf. Matt 5,40.

Selv foretrækker Paulus den sidste mulighed; alligevel nævner han to handlingsmuligheder for de korintiske kristne. Det betyder, at den totale opgivelse af sin ret ikke betragtes som alment forpligtende norm.⁶³

Der anføres i teksten to grunde til, at de kristne ikke skal opsøge verdslige domstole. Den første er eskatologisk, dvs. bevidstheden om, at menigheden lever i en helt ny virkelighed, der er væsensforskellig fra den ikke-kristne omverden (se v. 2-3 og v. 9). Den anden grund er sakramental, idet der henvises til den kristne dåb (v. 11). De to begrundelser hører

59. Jf. P. Hoffmann, „Tradition und Situation“, s. 100-101. Der er således ikke kun tale om en indre-kirkelig udligning af ressourcerne, men faktisk også om en udadvendt udligning.

60. Se hertil bl.a. W.M. Swartley, „Luke's Transforming of the Tradition“; M. Ford, *My Enemy Is My Guest*.

61. Luk 2,1-20 markerer en modsætning mellem „pax romana“ og evangeliets fred, jf. J. Nissen, „Fred for enhver pris?“, s. 112-114. K. Wengst (*Pax Romana*, s. 112) mener ganske vist, at der stort set ikke findes et negativt udsagn om Rom i Lukasskrifterne.

62. Se imidlertid H. Frankemölle, *Friede und Schwert*, s. 85-97.

63. Jf. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, s. 183.

sammen: Når et menneske træder ind i menigheden, træder det ind i en anden „verden“. Det betyder bl.a., at der gælder andre regler i menigheden end i det øvrige samfund. Her – i menighedens fællesskab – sætter kærligheden en grænse for retten.⁶⁴

Rom 12,14-21

Mens 1 Kor 6,1-11 handler om interne kirkelige forhold, indgår formaningerne om fjendekærlighed i Rom 12,14-21 i en sammenhæng, hvor det drejer sig om de kristnes forhold til omverdenen.⁶⁵ Som altid er konteksten vigtig.

Rom 12,1-2 danner overskrift over kap. 12-15. Som i 1 Kor 6 understreges modsætningen mellem den gamle og den nye verden. „Tilpas jer ikke denne verden“ (v. 2a). Men samtidig er der en appel til at søge Guds vilje virkeliggjort i verden: „det gode, det som behager ham, det fuldkomne“ (v. 2b), vel en omskrivning af kærlighedsbudet.

De følgende etiske formaninger kan deles op i to grupper. Den første gruppe, v. 3-13, skal vise, hvorledes den nye verdens kræfter allerede gør sig gældende i menigheden. Den anden gruppe, v. 14-21, belyser forholdet mellem menigheden og verden. Det er dog ikke helt klart, hvor grænsen mellem de to grupper går.

Det skal imidlertid bemærkes, at fra v. 14 refererer mange af formaningerne til „de andre“. Flere af disse svarer til evangeliernes bud om fjendekærlighed og ikke-vold. Således opfordrer Paulus til at velsigne forfølgerne (v. 14), at afstå fra gengældelse (v. 17) og at gøre godt mod fjenden. Det onde skal overvindes med det gode (v. 21).

Det er tidligere blevet nævnt, at ordene om fjendekærlighed i evangelierne (spec. Mattæusevangeliet) kan forstås som en afvisning af en militant anti-romersk holdning. Denne iagttagelse bestyrker formodningen om en sammenhæng mellem Rom 12 og Rom 13.⁶⁶ Sagt på en anden måde, afsnittet 12,17-13,7 fortæller noget om den situation, de romerske kristne befinder sig i. Paulus advarer mod, at man isolerer sig (12,20), mod, at man anvender fjendebilleder (12,19-20) og mod en fjendtligtsindet holdning til den romerske administrations repræsentanter (13,1-7).

64. Jf. U. Luz, „Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus“, s. 181-182. Se desuden 3. del, 2.

65. Se hertil F.-J. Ortkemper, *Leben aus dem Glauben*.

66. Jf. M. Borg, „A New Context for Romans 13“, s. 207ff. Se også L. Schottroff, „Gewaltverzicht und Feindesliebe“, s. 219-220.

I v. 19 advares mod selv at tage sig til rette. Derved rykker man nemlig den endegyldige dom ind i nutiden. I stedet skal dommen overlades til Gud. Hvis man selv dømmes „før tiden“, viser man ikke kun en overvurdering af sig selv, men også manglende håb og manglende tillid til Gud (jf. Matt 7,1-2).

1. Petersbrev

Brevet minder på mange punkter om Rom 12-13. Forfatteren understreger dog endnu stærkere end Paulus, at afkald på vold og magtanvendelse må knyttes sammen med at gøre det gode. De kristne skal gøre det gode under alle forhold (2,15; 3,11.13.17; 4,19), uden at de derved mister den kritiske distance til strukturerne.

Fjendekærligheden er en væsentlig side af den kristne mission. Det gælder om at vinde fjenden gennem sin holdning.⁶⁷ Sammenhængen med den ældste Jesustradition er særlig tydelig i 1 Pet 3,9: „Gengæld ikke ondt med ondt eller skældsord med skældsord, men tværtimod med velsignelse, for I er kaldet til at arve velsignelse“. Formuleringen minder endnu stærkere om Rom 12, se spec. 1 Pet 3,14.⁶⁸

Efesebrevet

Ganske vist refererer dette skrift ikke til fjendekærlighedsbudet. Derimod har vi formuleringer, der kan minde om „hellig krig“-traditionen. I Efes 6,10-20 bruges en terminologi, der stammer fra soldaterlivet. De troende kaldes til at være „Kristi stridsmænd“.⁶⁹

Man skal dog lægge mærke til, at menighedens kamp ikke gælder menneskelige modstandere, men „mørkets åndelige magter“, og dens våben er sandhed, retfærdighed, fred, tro, frelse og Guds ord. Umiddelbart virker det overraskende, at forfatteren her bruger militære udtryk, men disse udtryk bruges på en sådan måde, at billedet ikke bliver fyldt med dødbringende gift, men med livgivende ord. Det drejer sig alt i alt om Guds ord som udrustning – det ubevæbnede og sårbare ord. Der er altså tale om en billedlig brug af ordet „sværd“, jf. også billedet af retfærdighedens redskaber i Rom 6,13.⁷⁰

67. Jf. L. Schottroff, „Gewaltverzicht und Feindesliebe“, s. 215.

68. Jf. J. Piper, 'Love Your Enemies', s. 119-128.

69. Se også J. Nissen, *Kristus, kirken og verden*, s. 91-100.

70. R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, bemærker: „Rightly understood, these metaphors witness powerfully against violence as an expression of obedience to God in Christ“ (s. 331). Se endvidere J. Nissen, „Fred for enhver pris?“, s. 124-25.

Efeserbrevets sammenligner altså med den romerske soldat, men omformer tanken: Den kristne står i tjeneste for udbredelsen af *fredens evangelium* (6,15). Enhver tjeneste for evangeliet er grundlæggende en *fredstjeneste*, en tjeneste for det evangelium, Jesus Kristus har bragt (Efes 2,14-16).⁷¹

Menigheden – stedet for konfliktløsninger

Nogle forskere mener, at fjendekærligheden i den ældste Jesustradition hurtigt bliver begrænset og erstattet af kærligheden til medlemmerne af ens egen gruppe.⁷² Det hævdes, at denne udvikling især ses i Johannes-evangeliet, som ikke omtaler budet om fjendekærlighed, men i stedet har budet om broderkærlighed (Joh 13,34-35; 15,12). Desuden mærkes tendensen også i de paulinske breve, jf. Gal 6,10: „Så lad os da gøre godt mod alle, så længe der er tid, især mod vore trosfæller“.

Imod en sådan opfattelse kan det imidlertid indvendes, at broderkærlighed ikke nødvendigvis er en erstatning for fjendekærlighed. Johannes-evangeliets understregning af den indbyrdes kærlighed kan i stedet forstås som en kraftig appel til indbyrdes solidaritet og enhed i en menighed, der trues af dyb splittelse.⁷³ I den forstand kan broderkærlighed ses som et konkret udtryk for praktiseret fjendekærlighed.

Et lignende synspunkt kan gælde de paulinske breve. Ganske vist understreger Paulus betydningen af fjendekærlighed (Rom 12,17-21), men han er især optaget af at formane læserne til at løse deres indbyrdes konflikter. Det er en opfordring til indbyrdes gæstfrihed og accept af hinanden på trods af store forskelle. „Tag (derfor) mod hinanden, ligesom Kristus har taget imod jer til Guds ære“ (Rom 15,7).

Paulus ser den kristne menighed som udtryk for, at et nyt fællesskab opstår, hvor mennesker forenes på trods af tidligere fjendskaber. I Kristus er der ikke længere forskel på jøde og græker, træl og fri, mand og kvinde, for de er alle én i Kristus Jesus (Gal 3,28). Menigheden er en

71. Jf. J. Blank, *Im Dienst der Versöhnung*, s. 46.

72. Se J. Becker, „Feindesliebe – Nächstenliebe – Bruderliebe“. Anderledes G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, s. 133: „Die Sache, die Jesus mit der Feindesliebe gemeint hat, ist in der neutestamentlichen Briefliteratur durchaus vorhanden“. Se endvidere min artikel „Fjendekærlighed og broderkærlighed“.

73. Til forståelsen af Joh 13,34-35 og 17,20-21 se også min artikel „Fred for enhver pris?“, s. 117-119.

nyskabelse i Kristus. Den udtrykker en ny form for kommunikation mellem mennesker og er i den forstand en „konfliktløsningsmodel“. ⁷⁴

Menigheden ses som et „brohoved“ for Guds nye skabning midt i den gamle verden, der endnu præges af ufred og ulighed. ⁷⁵ Den er det sted i verden, hvor Kristi kærlighed er ved at blive virkelighed. Men netop derfor er den både fredsstifter og urostifter. Menigheden er fredsstifter, fordi den er kaldet til at vidne om den virkelige fred, dvs. den fred, der ikke blot bygger på den svage parts (grækerens, slavens, kvindens) stiltiende accept af den stærke parts dominans. Men den er også urostifter, fordi tanken om menneskers ligeværd bringer forstyrrelse i en verden, der bygger på ulighed.

Ganske vist synes Paulus ikke selv at drage de fulde konsekvenser af visionen om enhed i Kristus. Men visionen bliver alligevel stående. Og på et område argumenterer han energisk for ligestillingen mellem parterne, nemlig i forholdet mellem jøder og grækere. For Paulus står enheden mellem disse to grupper i centrum af fredsbudskabet. Når jøder og ikke-jøder spiser sammen, deler med hinanden og i øvrigt behandler hinanden som ligeværdige personer, er det messianske fællesskab på vej til at blive en realitet. Men også den enhed kan trues, som det fremgår af Gal 2,11-14.

Menigheden som forsonet fællesskab udtrykkes måske allerklarest i Efes 2,14-16. Kristus har nedbrudt gærdet, som skiller, nemlig fjendskabet, og i sig skabt et nyt menneske. Fredsstiftelsen mellem fjender hører altså uløseligt sammen med Jesu død og opstandelse. Den er ikke kun en „følge“ af disse centrale begivenheder.

D. Johannes' Åbenbaring

Til sidst skal nævnes Johannes' Åbenbaring, hvor holdningen til fjenden og de fremmede synes anderledes end i den ældste Jesustradition. I dele af den kristne tradition bruges dette skrift til at begrunde en krigerisk indstilling. Det kan da heller ikke nægtes, at der findes passager med en maskeret hævnlyst, som vanskeligt lader sig forene med Jesu holdning. Man kan f.eks. sammenligne Åb 19,11-21 med Matt 5,44 og Luk 9,51-56.

Også holdningen til jøder kan virke overraskende, f.eks. tales i 2,9 og 3,9 om „Satans synagoge“. En lignende barsk udtryksform kendes fra

74. U. Luz, „Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus“, gør gældende, at „in der Gemeinde als Liebesgemeinschaft besondere Kommunikationsstrukturen und Konfliktlösungsmodelle entstehen“ (s. 192).

75. Jf. H. Thyen, „... nicht mehr männlich und weiblich ...“, s. 135.

Joh 8,44 og kan skyldes, at et mindretal (den kristne menighed) stod i et bittert opgør med et flertal (jøderne). Sproget skal formodentlig tjene til at bevare de kristnes identitet i en trængt situation. Imidlertid ville det være misbrug af teksten, hvis vi i dag brugte et sådant sprog over for nutidens jøder – og andre ikke-kristne.⁷⁶

Generelt skal Johannes' Åbenbaring læses i lyset af konflikten mellem de kristne og romermagten (jf. 1. del, kap. 3). Som i andre dele af Ny Testamente betones vigtigheden af trofast udholdenhed i lidelse og tilid til, at Gud i fremtiden vil skabe oprejsning for sit folk. De troende besjærer ikke ondskabens magter ved vold, men „ved lammets blod og ved deres vidnesbyrds ord“ (Åb 12,11).⁷⁷

Vold og undertrykkelse skal ikke få det sidste ord, for Gud er verdens skaber, og han vil skabe en ny himmel og en ny jord (21,1-5). Trods forfølgelser har historien altså en mening. Den egentlige hovedrolle indehaves ikke af kejseren, men af *det slagtede lam* (5,1-9).⁷⁸ Det er lammet, som har fået overdraget verdensmagten. Rollerne er byttet om. Magten overdrages til et værgeløst offer og med det de forfulgte og værgeløse.⁷⁹

Guds anderledes magt sætter sig altså igennem uden brug af vold. Den apokalyptiske krig er netop ikke Guds krig. Den er tværtimod noget dæmonisk (jf. også Mark 13). Volden er en hindring for Gudsriget og et angreb på troen, jf. 6,4; 16,14.⁸⁰

E. Fra pacifisme og ikke-vold til accept af magtstrukturerne

Ovenstående analyse af en række tekster skal rundes af med et kort rids af udviklingen i den ældste kirkes syn på vold og ikke-vold.

Det var en selvfølge for de kristne i de første århundreder, at Jesu ord om fjendekærlighed og ikke-vold skulle forstås bogstaveligt.⁸¹ Mange kirkefædre (Origenes, Tertullian, Cyprian, Lactanz) var enige om, at kristen-

76. Se også mine bemærkninger vedrørende ansvarlig bibellæsning i artiklen „Fjendekærlighed og broderkærlighed“, s. 278-280.

77. Jf. R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 332.

78. Jf. J.H. Yoder, *The Politics of Jesus*, s. 233-250.

79. Om denne symbol-transformation se D.L. Barr, „The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World“; J. Nissen, „Menighed i trængsel“, s. 36.

80. Jf. A. Fridrichsen, „Krig og Fred i Nya Testamentet“, s. 12ff.

81. Beskrivelsen af udviklingen i de første århundreder står i gæld til bl.a. J. Blank, *Im Dienst der Versöhnung*, M. Hengel, *Christus und die Macht*, s. 46-59; G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, s. 172-208.

dom og krigstjeneste var uforenelige. Og en synode vedtog, at soldater i lighed med bl.a. ludere, vognmænd og skuespillere skulle opgive deres erhverv, når de blev kristne. I modsat faldt var de udelukkede af menigheden.

Men da kristendommen blev statsreligion under kejser Konstantin ændredes denne holdning.⁸² Mens det endnu i 1. halvdel af 3. årh. hedder: „En kristen skal ikke frivilligt blive soldat, men kun, hvis han bliver tvunget til det af øvrigheden“ (Canones Hippolyt), så besluttede koncilfædrene i Arles (314 e. kr.), at de, der nedlægger våbnene i fredstid (og frivilligt forlader militæret), skal ekskommunikeres.

Der er næppe nogen tvivl om, at de første kristne var af den overbevisning, at krigen er et kendetegn ved denne onde verden. Derfor havde man som kristen ikke noget med krigen at gøre (jf. evangeliernes apokalyptiske taler og Johannes' Åbenbaring), for man hørte jo allerede til i Guds nye verden. De kristne udgjorde marginalgrupper og var som sådan udsat for den offentlige mening, og de risikerede at blive fordømt. Ligeledes var man udelukket fra at kunne deltage i det offentlige liv med dets institutioner og traditioner. Til disse institutioner hørte i begyndelsen også militæret.⁸³

I diskussionen om vold/ikke-vold henvises undertiden til, at Ny Testamente omtaler soldater uden at problematisere deres erhverv (se bl.a. Luk 3,14; Matt 8,5-13 par.; Mark 15,39). Det ser således ud til, at Ny Testamente ikke umiddelbart betragter soldatertjeneste som syndigt, men det synes heller ikke at være et spørgsmål, der blev diskuteret i de kristne menigheder.⁸⁴

Imidlertid er der et andet sigte med disse fortællinger: Soldater skal ses som eksempler på, hvordan evangeliet når ud selv til de fremmede. Ofte ses de fremmedes modtagelse af evangeliet som en kontrast til jødernes. Som eksempel kan nævnes Matt 8,10-13, der har en funktion, der svarer til Matt 21,31. Lige så lidt som dette Jesusord er udtryk for, at prostitution og tolderes udnyttelse af andre blot kan fortsætte, lige så

82. Jf. J. Blank, *Im Dienst der Versöhnung*, s. 13.

83. Jf. J. Blank, *Im Dienst der Versöhnung*, s. 41-42.

84. V. Campenhausen bemærker, at indtil ca. 175 har der ikke været kristne soldater og derfor heller intet aktuelt „soldaterspørgsmål“. Krigstjenesten var ikke noget problem, der stod til diskussion blandt de kristne. Alle forsøg på – ud fra de tidlige kilder og specielt Ny Testamente – at hente konkrete svar er frugtesløse. V. Campenhausen, „Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums“.

lidt er beretningerne om høvedsmændene udtryk for en accept af en militær karriere for de kristne.⁸⁵

I det 2. og 3. århundrede bliver kirken i stigende grad selvstændig i forhold til jødedommen, i hvis skygge den havde vokset sig stor. Den bliver nu en selvstændig sociologisk størrelse, men i denne periode var den dog endnu ikke integreret hverken i politisk eller samfundsmæssig henseende.

3. ENHED OG MANGFOLDIGHED

Etikkens begrundelse i forskellige genrer

Også i forbindelse med emnet vold/ikke-vold er der en tendens til genre-reduktion. Ved nutidig etisk argumentation påberåber man sig især de „etiske“ tekster, men det er en forenkling. I den følgende opstilling nævnes forskellige tekstformer og enkelte eksempler, hvoraf de fleste – men ikke alle – er blevet behandlet i det foregående:

- *principielle etiske formuleringer*: bl.a. budet om fjendekærlighed (Matt 5,43-44 par.); opfordring til at „gå med fredens evangelium“ (Efes 6,15).
- *konkrete eksempler (påbud)*: fire eksempler vendt mod gengældelsen (Matt 5,39-42); „hvis din fjende er sulten, så giv ham noget at spise“ (Rom 12,20); det femte bud (2 Mos 20,13).
- *paradigmer*: lidelseshistorien, f.eks. Jesu bøn for fjenderne på korset (Luk 23,34); om at følge i Kristi fodspor (1 Pet 2,21).
- *visioner*: saligprisningerne (især Matt 5,9); sværd til plovjern (Mika 4,3-4); det slagtede lam (Åb 5,6).
- *historisk fortælling*: helbredelser; udsendelsestalen (Luk 10,1-12 par.).

En forsvarlig behandling af emnet kan således ikke nøjes med de rent „etiske“ tekster, men må også inddrage paradigmer, visioner og historiske fortællinger, herunder sammenhængen mellem forkyndelsen af Gudsriget og freden.⁸⁶ Her bliver også den i indledningen nævnte *sam-*

85. Jf. R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 335.

86. Mere udførligt om denne sammenhæng i J. Nissen, „Gudsriget og freden“.

menhæng mellem mål og middel af central betydning. Hvis målet er fred (fredsriget), kan det så overhovedet nås gennem ikke-fredelige midler?

Forholdet mellem Gammel og Ny Testamente

Tekstgennemgangen har vist, at der i Ny Testamente er en klar linje i opfattelsen af spørgsmålet om vold/ikke-vold. Fra Mattæus til Johannes' Åbenbaring er der et tydeligt vidnesbyrd imod voldsanvendelse og et kald til menigheden om at følge Jesu eksempel ved at *acceptere* lidelse og ved ikke at *påføre* andre lidelse.⁸⁷ De få steder, som undertiden er blevet opfattet anderledes, er ikke entydige belæg for en anerkendelse af, at vold kan være berettiget.

Inddrager man derimod Gammel Testamente, bliver billedet mere broget. Pladsen tillader ikke, at vi går i enkeltheder.⁸⁸ Men man bliver hurtigt klar over, at der i mange gammeltestamentlige tekster findes en anden opfattelse af volden. Det gælder især „hellig-krig“-teksterne, der direkte påbyder israelitterne at dræbe deres fjender.

Som eksempel kan nævnes 5. Mosebog. Efter erobringen af en by, der ikke frivilligt vil overgive sig, skal israelitterne „hugge alle dens mænd ned med sværd“; kvinder, børn og dyr må de tage som krigsbytte (5 Mos 20,10-15). Denne lovbestemmelse gælder de byer, der ligger uden for Israels umiddelbare område, men „i de folks byer, som Herren din Gud vil give dig i eje, må du ikke lade en eneste beholde livet“ (5 Mos 20,16). Kong Saul får på tilsvarende måde besked på at udrydde amalekitterne, „Skån ikke nogen, men dræb både mænd og kvinder, børn og spæde, okser og får, kameler og æsler“ (1 Sam 15,3). Da Saul alligevel skåned kong Agag, er det en afgørende brist og grunden til, at Gud forkastede ham som Israels konge (1 Sam 15,7-35).

I kirkens historie er teksterne om hellig krig blevet brugt til at legitimere kristnes aktive deltagelse i krig (f.eks. korstogene og krigsprædikener under 1. verdenskrig). Men det er tydeligt misbrug, for man respekterer ikke den oprindelige sammenhæng mellem tekst og kontekst. Én ting er, at disse traditioner senere bliver brugt til en ideologisk forherligelse af krigsførelse; noget andet er, at de afspejler en minoritetsgruppes erfaringer; jf. udtoget af Ægypten.

87. Jf. R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 332.

88. En udførlig oversigt over emnets behandling i gammeltestamentlig forskning findes hos N. Lohfink, „Gewalt' als Thema alttestamentlicher Forschung“; se også N. Lohfink, „Altes Testament – Die Entlarvung der Gewalt“; K. Nielsen, „Sværd eller plovjern“; J. Ebach, „Individuel og strukturel vold“.

I den forbindelse skal det nævnes, at der også findes andre perspektiver på vold/ikke-vold i Gammel Testamente. Det gælder først og fremmest beretningerne om Herrens lidende tjener fra Deuterocesaja (Es 40-55).⁸⁹ Gammel Testamente rummer også profetiske visioner om et kommende fredsrige; bl.a. taler Mika 4,3 om sværd, der skal smedes om til plovjern og spyd til vingårdsknive. „Folk skal ikke løfte sværd mod folk, og de skal ikke mere oplæres til krig“.

Endelig er der grund til at pege på holdningen til de fremmede i Gammel Testamente. Her møder vi både fremmedfjendtlige og fremmedvenlige traditioner. De sidste bliver ofte overset. Særlig interessant er 3 Mos 19,34: „Den fremmede, der bor som gæst hos jer, skal være som en af landets egne, og du skal elske ham som dig selv. I var jo selv fremmede i Egypten. Jeg er Herren, jeres Gud“. Det bemærkelsesværdige er her, at påbudet om at tage sig af den fremmede udspringer af selve centrum i den israelitiske tro.⁹⁰

Trods de sidstnævnte traditioner er der dog væsentlige forskelle mellem store dele af Gammel Testamente og Ny Testamente, hvad angår temaet vold/ikke-vold. Derfor må vi stille spørgsmålet om kontinuitet og diskontinuitet mellem Gammel og Ny Testamente og om forholdet mellem enhed og mangfoldighed i Bibelen.

I tilfælde af uoverensstemmelse mellem de synspunkter, som kommer til udtryk i de bibelske tekster, må der foretages et valg (se også 1. del, kap. 7). Således må de nytestamentlige perspektiver tillægges større vægt end de gammeltestamentlige, og i Ny Testamente må evangelierne gives højest prioritet. Endvidere kan man som tolkningsregel anføre, at Jesu tolkning af gammeltestamentlige love er vejledende for en nutidig tolkning af de bibelske tekster. Den sidstnævnte argumentationsform indebærer eksempelvis, at ligesom Gammel Testamentes syn på omskærelse og renhedslove sættes ud af kraft i evangelierne, således vil også Gammel Testamentes opfattelse af hellig krig ophæves af Jesu betoning af ikke-vold og fjendekærlighed.

89. V. Eller (*War and Peace from Genesis to Revelation*, Schottsdale 1981, s. 104) siger om Herrens lidende tjener-perspektivet: „Instead of power, the servant displays weakness; instead of glory, humiliation; instead of public acclaim, social rejection; instead of assertive thrusts against the enemy, absorption of the enemy's thrusts against him; instead of making the enemy suffer, suffering himself“. Her gengivet efter W.M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War, and Women*, s. 116.

90. Se hertil G. Theissen, *Primitive Christian Religion*, s. 64-66.

I spørgsmålet om vold/ikke-vold er der en diskontinuitet mellem Gammel og Ny Testamente. Med Jesus af Nazaret er der indtruffet en afgørende ny situation, som fra nu af bestemmer det videre forløb i historien. Det bliver klart, når vi sammenligner tiden før Kristus med tiden efter Kristus. I *den gamle pagt* gjaldt det, at der var en tid til at plante og en tid til at rydde, en tid til at dræbe og en tid til at læges, en tid til krig og en tid til fred (jf. Præd 3,1-8).

Med Jesus er der kommet en ny tid, der er kvalitativt anderledes. *Fra nu af* er den tid forbi, da man skal dræbe, nedrive, græde, sørge, flænge, hade og føre krig. *Fra nu af* er al tid kvalificeret som tid til at læge, opbygge, le, elske, danse og holde fred. Grådens, krigens og hævnens tid er forbi. Nu er det nådens tid (Luk 4,18).

4. HERMENEUTISKE OVERVEJELSER

Fra radikalisme til kompromis?

En væsentlig forklaring på forskellen mellem teksterne i Gammel og Ny Testamente er deres bundethed til den historiske kontekst. Bibelens Gud er historiens Gud, dvs. Gud handler i historien og derfor også inden for de begrænsninger, der sættes af et konkret folks erfaringer. Den guddommelige åbenbaring får sin helt specifikke karakter i et dynamisk samspil med historie og kultur.⁹¹ I den forstand er det også muligt at tale om en udvikling af etiske normer fra Gammel Testamente til Ny Testamente.

Spørgsmålet er, hvorvidt man også kan tale om en udvikling fra Jesus til den ældste kirke og fremefter? Nogle vil svare ja og som begrundelse bl.a. henvise til Luk 22,35-38. I den pågældende tekst sondres tilsyneladende mellem to tider, „Jesu tid“ og „kirkens tid“. Der tales om en modsætning mellem *dengang* (v. 35) og *nu* (v. 36).

Jesu lidelse og død fremkalder en forandring i disciplenes levevilkår. *Før* – i den mere „bekymringsløse“ tid – da disciplene forkyndte Gudsriget og freden, drog de omkring uden penge, sko og våben, jf. udsendelsestalen, Luk 10,1-12 par. Måske var det også en tid befriet fra direkte forfølgelser(?). *Nu* bliver vilkårene for efterfølgelse vanskeligere. I stedet for gæstfrihed kommer i stigende grad afvisninger; nu venter en blodig

91. Jf. W.M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War, and Women*, s. 146.

forfølgelse.⁹² I denne hårde tid er det nødvendigt med en revision af reglerne vedrørende udrustning. Disciplene skal selv medbringe penge og tøj – og måske også våben (til selvforsvar?).⁹³

Hvis denne tolkning er rigtig, foretager Lukas nogle „realistiske indskrænkninger“ for tiden efter Jesu død. Efter hans mening er absolut ikke-vold lige så uigennemførlig i tiden efter Jesu død som den radikale fattigdom. Iflg. Lukas legitimerer Jesus her disciplenes ret til selvforsvar, ganske vist inden for ganske bestemte grænser. Kun et sværd, ikke to! Det betyder, at så længe Guds rige endnu ikke er kommet, findes der for disciplene en vis ret til nødværge.⁹⁴

Men spørgsmålet er, om denne forståelse ikke modsiges af konteksten. I Luk 22,49 afviser Jesus klart brugen af våben (jf. tidligere). Det interessante ved Luk 22,35-38 er imidlertid, at her regnes med, at de etiske bestemmelser er *situationsbetingede*. Det, der er rigtigt i en situation, behøver ikke at være rigtigt i en anden situation. Det gælder reglerne vedrørende penge,⁹⁵ men det er mere tvivlsomt, om det også gælder reglerne vedrørende våben. I hvert fald regner Lukas selv med, at de første kristne kun har et „våben“, nemlig ordets forkyndelse (ApG 4,23-31), og i øvrigt understreges det også, at apostlene lever uden penge (se f.eks. ApG 3,6).

Pacifisme – lov eller evangelium

Bibelen er ingen lovbog eller facitliste, hvor vi kan slå op og få alle svarene på vore spørgsmål – heller ikke, når det drejer sig om vold og ikke-vold. Det betyder ikke, at alle udsagn er lige præget af situationen. Der findes grundlæggende normer, som også har gyldighed ud over den situation, i hvilken de er udtalt. Det gælder således Bjergprædikenens fjendekærlighed.

Dermed er ikke sagt, at Jesus har udformet et pacifistisk „program“, hvis man med dette ord forstår en detaljeret opstilling over, hvad der skal gøres. Der findes næppe en pacifistisk etik i Ny Testamente, men

92. Jf. B. Gärtner, „Nya Testamentet och kriget“, s. 37.

93. Se G. Agrell, „Väld, krig och fred“, s. 49; L. Schottroff, *Der Sieg des Lebens*, s. 47; J. Blank, *Im Dienst der Versöhnung*, s. 31: „Diese neue Zeit der Abwesenheit Jesu erfordert neue Massnahmen“.

94. I samme retning peger Paulus' holdning i Apostlenes Gerninger, der jo afspejler „kirkens tid“. Paulus har påberåbt sig den romerske statmagts „sværd“ for at beskytte sine rettigheder, når det var nødvendigt. Dermed har han indledt det senere „kompromis“. Den paulinske praksis kan altså støtte den „realistiske tolkning“. J. Blank, *Im Dienst der Versöhnung*, s. 31-32.

95. Se hertil 1 Kor 9,14. Nærmere herom i J. Nissen, *Mission og medansvar*, s. 61-64. Jf. også 3. del, 3.

derimod et pacifistisk budskab. Det er budskabet om Guds fjendekærlighed, som danner baggrund for budet om fjendekærlighed. Kristen pacifisme er ikke et mål i sig selv. Det er snarere sådan, at den er selve forudsætningen for det kristne vidnesbyrd.⁹⁶ Pacifismen er ikke lov, men evangelium.

I grunden er der tale om et paradoks. Hvis der findes en lov for den kristne etik, er det kærlighedens „lov“. Og hvis der findes en lov for den kristnes politiske holdning, er det ikke-voldens „lov“. Men da man giver afkald på *enhver* form for vold, må denne ikke-vold vise sig ved en villighed til tilgivelse og lidelse. Det var denne holdning, der kendetegnede Jesus og de første kristne. Pacifisme blev derfor en naturlig holdning for de første kristne.⁹⁷

Efter Konstantin skete der en markant ændring. De kristne var nu ikke mere en undertrykt minoritet, men selv magthavere. I tiden før Konstantin var de selv *ofre* for den strukturelle vold (kristenforfølgelser); nu blev de selv *medansvarlige* for samfundsstrukturene. Også i dag har kirken magt, i alt fald potentiel magt, for så vidt den udgør en del af et pluralistisk samfund. Dengang var der kun to muligheder: enten at „lide under strukturene“ eller en voldelig revolution. De kristne gav afkald på det sidste.

I dag findes der konflikter, hvor det at affinde sig med uretfærdige strukturer kun tjener til at forstærke dem, og dermed forøges volden. Problemet er, hvad man gør i en sådan situation (eksempelvis apartheid)? Hvis jeg gør pacifismen til lov, dvs. fastholder princippet om ikke-vold, medvirker jeg blot til en stabilisering af strukturene. Det traditionelle lutherske svar er et enten-eller: som person må jeg lide uret, men som embedsperson kan jeg bruge magt – for at forsvare den anden. I dag kan en sådan holdning i værste fald føre til menneskehedens ødelæggelse.

En bedre løsning findes hos D. Bonhoeffer, der på en gang var både pacifist og modstandsmand. Han pointerede, at Jesus ikke opstillede et pacifistisk program, men i stedet kaldte ind i *efterfølgelsen*. Dvs. at mennesket i hver ny situation måtte træffe en ansvarlig beslutning – ud fra Guds vilje og medmenneskets ve og vel.

Efterfølgelsen indebærer ikke kun villighed til at give afkald på vold og at lide, men også til at *overtage den andens skyld*. Ud fra en sådan sted-

96. Jf. H.-W. Bartsch, „The Foundation and Meaning of Christian Pacifism“, s. 197; J. Nissen, „Fred for enhver pris?“, s. 127.

97. Jf. R. Mayer, *Friede durch Gewalt?*, s. 41.

fortrædende lidelse kan den kristne yde voldelig modstand – hvis målet vel at mærke er hurtigst muligt at vende tilbage til den ikke-voldelige situation. For volden må under ingen omstændigheder blive til princip. Der findes nemlig kun ét onde, der er større end vold, nemlig *vold som princip*, vold som lov. For Bonhoeffer er det imidlertid afgørende, at fordi Jesus *har levet* stedfortrædende for os, er alt menneskeligt liv efter sit væsen stedfortrædende liv.⁹⁸ En vigtig opgave for menigheden er derfor stedfortrædende at bære de andres byrder (jf. Gal 6,2).

5. DIALOGEN MELLEM BIBELEN OG NUTIDIGE ERFARINGER

Pacifisme eller „retfærdig krig“

Gennem tiderne har det mest påtrængende spørgsmål i forbindelse med vold/ikke-vold været holdningen til krig og fred. Som nævnt i indledning har der i kirkens historie været to hovedsynspunkter.⁹⁹ Den dominerende opfattelse er teorien om *retfærdig krig*. Her er det overordnede synspunkt, at voldsanvendelsen strider mod det kristne kærlighedsbud, men på grund af menneskets synd er det undertiden nødvendigt at gå på kompromis med Bjergprædikenens etik for at beskytte mennesker mod alt det onde, der truer dem. Krig anses for at være moralsk acceptabel, når visse betingelser er opfyldt:

- a. For at være berettiget skal krigen føres af dem, der har *legitim magt* (jf. også Rom 13,1-7).¹⁰⁰
- b. Der skal foreligge en *retmæssig årsag* til, at man griber til vold (forsvarskrig).
- c. De krigsførende skal have en *ret intention*.
- d. Krig er altid den *sidste udvej*.
- e. Der må være en *rimelig proportion* mellem krigens gode og dårlige konsekvenser.

98. R. Mayer, *Friede durch Gewalt?*, s. 7-45. R. Mayer, „Friede und Widerstand“. Se også W. Huber, „Feindschaft und Feindesliebe“.

99. Mere udførligt om dette hos G. Bexell og C.-H. Grenholm, *Teologisk etik*, s. 360-366. Se endvidere L.S. Cahill, „Die christliche Tradition des gerechten Krieges“.

100. Om Rom 13,1-7 se også 1. del, kap. 3: „De kristne og staten“.

Argumenterne for den *pacifistiske* linje er:

- a. Vold strider mod det 5. bud.
- b. Vold strider mod Jesu radikale kærlighedsbud.
- c. Brug af vold er en krænkelse af menneskeværd. Hvert menneske er en enestående skabning. Det gælder alle uanset køn, race, nationalitet og socialt tilhørsforhold.
- d. Brug af vold får altid alvorligere konsekvenser end brug af ikke-vold.

Det er ikke her pladsen at drøfte vægten af de enkelte argumenter.¹⁰¹ Derimod skal opmærksomheden henledes på, at vi med dette emne har et af de tydeligste eksempler på den spænding, der kan være mellem den kristne etiks fire kilder: Bibel, tradition, fornuft og erfaring: På den ene side findes Ny Testaments klare vidnesbyrd (pacifisme), og på den anden side findes en modsat tendens (accept af krig under visse vilkår).

Spændingen viser sig ved, at det ikke er muligt at bruge teorien om retfærdig krig som hermeneutisk nøgle til at belyse Ny Testamente.¹⁰² Dertil kommer, at teorien i nyere tid har mødt megen kritik.¹⁰³ Omvendt tenderer mange pacifister i retning af en bogstavelig, ja næsten legalistisk bibelbrug.

Imidlertid må det overvejes, om der er andre muligheder end „retfærdig krig“ contra pacifisme. I nyere tid har man bl.a. inden for befrielsesteologien påpeget, at sondringen vold/ikke-vold er en illusion. Kun de, der er ofre for uretfærdighed, kan afgøre, om brug af magt er berettiget, og hvorvidt midlerne står i forhold til målet.¹⁰⁴ Ud fra dette synspunkt

101. En udførlig oversigt over en række forskellige positioner findes hos W.M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War, and Women*, s. 96-149. Se desuden temanummeret om „retfærdig krig“ i tidsskriftet *Concilium* nr. 37, april 2001.

102. Cahill bemærker med rette: „So unvereinbar Gewalttätigkeit mit Jesu Beispiel und dem Liebesgebot zu sein scheint, so moralisch unverantwortlich scheint es auch zuzulassen, dass Unschuldige sterben und Gesellschaften sich zerstören, wenn die Macht zu intervenieren zur Verfügung steht“ (L.S. Cahill, „Die christliche Tradition des gerechten Krieges“, s. 206).

103. Se bl.a. J.A. Kirk, *What is mission?*, s. 151-152. T. Austad (”Traditionelle kristna hållningar till krig og fred“, s. 64) understreger, at teorien om retfærdig krig ikke lader sig opretholde, hvis de nyeste masseødelæggelsesvåben tages i brug. I dag er det også forbundet med store vanskeligheder at sondre mellem forsvars- og angrebskrig.

104. Jf. f.eks. J.H. Cone, *God of the Oppressed*, s. 219.

har man argumenteret for en ret til modstand mod undertrykkelse,¹⁰⁵ når visse betingelser er opfyldt.¹⁰⁶

Der er her tale om en vigtig modifikation af det absolutte alternativ: pacifisme – ikke-pacifisme. Kravet om at stifte fred uden voldsanvendelse er nemlig ikke et absolut krav, vi ud fra vores (overordnede, selvsikre) position kan stille *til* de svage, undertrykte og forfulgte. Vi, der har vores på det tørre, kan ikke stille krav om, at undertrykte i den 3. verden i enhver situation skal undlade at bruge sværd. Det eneste krav, der er absolut, er kravet om at tage lidelsen på sig. „Det gælder uanset, om man kæmper for fredens sag gennem ikke-vold eller i stedet sætter sig til modværge mod undertrykkeren“.¹⁰⁷

Menigheden som forsonet fællesskab

Den kristne menigheds grundlag er således Jesu korsdød. Menigheden opfattes da også som det sted, hvor volden overvindes. Indvendingen lyder, at kirken rent faktisk støtter magthaverne. Må vi ikke resignere og sige, at vi kun som enkeltkristne kan leve det liv? Er ikke-voldeligt liv overhovedet muligt? Ny Testamente kender kun et alternativ: Jesu ikke-voldelige menighed. Dette alternativ afvises ganske vist af magtens og voldens verden, fordi det anses for at være utopisk. Ikke desto mindre er det Guds utopi.¹⁰⁸

Allerede mens Jesus levede, ser vi en sammenhæng mellem hans forkyndelse af Gudsriget og det kristne fællesskab. S. Hauerwas peger således på, at kirken skal pege hen på Gudsriget. Dens opgave er at udgøre et fællesskab, som præges af fred, retfærdighed og ikke-vold.¹⁰⁹ Kirken bør være et folk, der er præget af en „spirituality of peaceableness“, idet

105. Jf. også J. Moltmann, *Religion, Revolution and the Future*, s. 143: „There is only the question of the justified and unjustified use of force and the question of whether the means are proportionate to the ends“. Moltmanns standpunkt er dog ikke entydigt. Det skyldes formodentlig en hensyntagen til forskellige situationer: I 1960'erne gjaldt det dialogen med revolutionsteologi/befrielsessteologi, i 1980'erne dialogen med fredsteologien. Se også redegørelsen hos A. Rasmussen, *The Church as POLIS*, s. 136-148.

106. Betingelserne for „retfærdig revolution“ ligner ofte betingelserne for „retfærdig krig“; se også drøftelsen hos W.M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War, and Women*, s. 106-112.

107. J. Glebe Møller, *Jesus og teologien*, s. 172.

108. Jf. også forestillingen om nyskabelse i 2 kor 5,17. Se R. Pesch, „Neues Testament – Die Überwindung der Gewalt“, s. 79-80.

109. S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, s. 97-100. Se i øvrigt afsnittet om „Formningen af den moralske identitet“ (2. del, 4).

den viser alternative måder at tackle konflikter på, at reagere på vold og fjender.¹¹⁰

Det kommer ikke mindst frem i Bjerprædikenens etik, der sigter mod et nyt forsonet samfund og en ny forsonet verden på alle områder.¹¹¹ Når disciplene sammenlignes med salt og lys og en by på et bjerg (Matt 5,13-14), er det klart, at de er menighed *for* verden. Men menigheden er ikke identisk med verden. Den bliver ikke selv verden, men bevarer sine egne konturer. Dette fremgår i øvrigt også af konteksten. Umiddelbart forinden gengiver Mattæus saligprisningerne, der bygger på kontrasterfaringer, og umiddelbart efter følger antiteserne, der på samme måde afslører en modsætning til omgivelserne (jf. Matt 5,20).

Menigheden er altså et kontrastsamfund, men netop *som* kontrastsamfund kan den have en fornyende og forandrende virkning i verden.¹¹² Hvis den mister sin karakter af kontrast, har den mistet sin mission akkurat som salt, der mister sin kraft og bliver udueligt. Også andre steder i evangelierne skildres menigheden som en kontrast til verden. Således sættes i Mark 10,35-45 discipelskarens ikke-voldelige fællesskab op imod omverdenens anvendelse af magt og vold. I selve Jesu opfordring til at give afkald på magt og vold ligger der en ansats til et nyt og anderledes samfund. Et karakteristisk træk ved dette fællesskab er en accept af den fremmede i hans eller hendes anderledeshed.¹¹³

Kirkens fredsarbejde

Vi har flere gange set, at emnet vold/ikke-vold viser et sammenstød mellem Bibel og nutidserfaring, mellem tekstens „horisont“ og fortolkerens „horisont“. Spørgsmålet er derfor, hvordan man kan leve i overensstemmelse med Ny Testaments budskab om ikke-vold i en verden, der er præget af samvittighedsløse egeninteresser og voldelig undertrykkelse?¹¹⁴

110. S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, s. 135.

111. Jf. R. Pesch, „Neues Testament – kein Ethos der Weltgestaltung?“, s. 36.

112. Om kirken som „kontrastsamfund“ se G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, s. 142-154; 181-188. Se desuden 3. del, 2.

113. Dette er betydningen af de nytestamentlige fortællinger om samaritanerne (bl.a. Luk 10,30-37; 17,11-19; Joh 4,1-42). Om disse fortællinger bemærker Donahue, at de „challenge continually the tendency to dehumanize people by classifying them as enemies“; J.R. Donahue, „Who Is My Enemy?“, s. 151.

114. Se R. Daly, „Die neutestamentliche Grundlage für Pazifismus und Gewaltlosigkeit“, s. 320.

Løsningen består ikke i, at man giver afkald på vold, undlader at tage et ansvar og trækker sig tilbage fra livets praktiske forpligtelser. Tværtimod er opgaven, at kirken og de kristne går aktivt ind i arbejdet for fred mellem mennesker. Dette udadvendte fredsarbejde henter sin afgørende inspiration i Ny Testaments Kristusforkyndelse. Den ikke-voldelige overvindelse af volden er uløseligt forbundet med Jesu ord, hans vej og hans gerning.¹¹⁵ På fire måder er den korsfæstede Kristus en udfordring til volden.¹¹⁶

For det første brydes voldens onde cirkel. Jesu død på korset er den grundlæggende forudsætning for budet om, at gengældelsen skal erstattes af ikke-voldelig modstand (Matt 5,38-42). Idet Jesus som offer påtog sig lidelsen, påtog han sig også forfølgernes aggression. Han afviste at blive suget ind i hævnens mekanisme, men søgte at overvinde det onde med det gode.¹¹⁷

For det andet blotlægges syndeboekmekanismen. En af evangeliets funktioner er at blotlægge denne mekanisme.¹¹⁸ I stedet for at se tingene i forfølgernes perspektiv ser evangeliet dem i offerets perspektiv.

For det tredje er korset udtryk for Guds kamp for sandhed og retfærdighed. Det skal forstås som del af en større strategi for bekæmpelse af det onde. Bl.a. dæmonuddrivelserne viser, at aktiv modstand mod Satans rige (løgnens og undertrykkelsens rige) er en uadskillelig del af forkyndelsen af Guds rige. Denne modstand bragte også Jesus til korset. Og det var denne modstand, som gav mening til hans ikke-vold.

Endelig er korset udtryk for den guddommelige omfavelse af den svigefulde og uretfærdige. Her får tilgivelsen konkret skikkelse (jf. Luk 23,34).

Fredsstiftelse er et af de væsentligste kendetegn ved Kristi efterfølgelse.¹¹⁹ Kirkens fredsarbejde betyder, at den går aktivt imod fjendebilleder (jf. Matt 7,3-5), at kristne tager det første skridt i retning af forsoning (jf. Matt 5,23-24),¹²⁰ og at der er en beredvillighed til tilgivelse.

115. Jf. H. Falcke, „Theologie des Friedens in der einen geteilten Welt“, s. 49.

116. Se M. Volf, *Exclusion and Embrace*, s. 291-295.

117. Den eneste måde, hvorpå gengældelsen kunne brydes var i kraft af Jesu korsdød. Se R. Pesch, „Neues Testament – Die Überwindung der Gewalt“, s. 73-74.

118. Om syndeboekmekanismen se bl.a. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*; samme, „Offenlegung der Gewalt und christliche Offenbarung“; J. Nissen, „Konflikt og korsdød“, s. 74-75.

119. Jf. W. Schmauch, *Koexistenz? Proexistenz!*, s. 92-93.

120. Se hertil J. Nissen, „Fjendekærlighed og forsoning“, s. 62-65.

Fra nyere tid er der flere eksempler på, at kirken har forsømt dette freds- og forsoningsarbejde. I stedet for at fungere som mægler er den blevet en del af konflikten ved at tage parti for den ene side.¹²¹ Kirkernes rolle på Balkan, i Rwanda og Burundi og i Nordirland viser, at man ofte har givet en religiøs legitimering af nationalistiske strømninger og dermed fremmet konflikterne.

Men omvendt er der også eksempler på, at kirken og de kristne har spillet en aktiv rolle i løsningen af konflikter. Flere steder i verden søges nu dannet Sandheds- og Forsoningskommissioner efter det sydafrikanske forbillede. Sigtet med den sydafrikanske kommission er ikke letkøbt eller overfladisk forsoning. Tilgivelse og forsoning handler ikke om at foregive, at tingene forholder sig anderledes, end de gør. Det drejer sig ikke om rygklapperi eller om at vende det blinde øje til uretten. „Når folk tilgiver, er det ikke meningen, at de skal glemme. Tværtimod er det vigtigt at huske, så man ikke lader det samme gentage sig. Tilgivelse betyder ikke accept af det skete. Tilgivelse betyder at tage det skete alvorligt og ikke forklejne dets betydning – at fjerne den brod der har sat sig fast i erindringen og truer med at forgifte hele vores liv“.¹²²

Uden tilgivelse ingen fremtid (Tutu). Det afgørende i kristendommen er, at tilgivelsen skænker en helt ny begyndelse.¹²³ Når et menneske bliver tilgivet, sættes det ind i en ny relation til Gud og til andre mennesker. Guds tilgivelse får konsekvenser for de praktiske forhold mellem mennesker. Tilgivelsen betyder heling af brudte fællesskaber.

121. Se hertil J.A. Kirk, *What is mission?*, s. 156.

122. D. Tutu, *Ingen fremtid uden tilgivelse*, s. 239.

123. Nærmere om tilgivelsen i lyset af Fadervors 5. bøn i J. Nissen, *En ny begyndelse*, s. 32-34.

3. De kristne og staten

1. INDLEDNING

Definition

I fremstillinger af nytestamentlig etik møder man jævnligt udtryk som „Ny Testaments holdning til staten“¹ eller „Ny Testaments lære om kirke og stat“.² Men det er ikke uden problemer at bruge ordet „stat“ på den måde, for med dette ord forbinder vi ofte nogle moderne forestillinger om staten. Det er derfor nærliggende, at vi bevidst eller ubevidst kommer til at inddrage disse elementer fra den moderne stat i den nytestamentlige erfaringsverden.³

Man har ganske vist hævdet, at der – trods store forskelle – er en vis lighed mellem det antikke imperium og den moderne stat, nemlig i opfattelsen af magtens karakter af tvang (nødvendighed). Men den moderne stats institutionelle og abstrakte karakter findes ikke i Ny Testamente; i nytestamentlig tid synes den politiske sfære personificeret (se f.eks. Mark 12,17 par.; Matt 20,25; Luk 3,1; 1 Tim 2,2; 1 Pet 2,13.17 og Åb 13).

Det skal desuden bemærkes, at udtrykket *polis*, som på græsk meget ofte anvendes i forbindelse med den politiske tænkning, forekommer en række gange i Ny Testamente; men ikke en eneste gang anvendes ordet i den traditionelle politiske betydning. Dertil kommer, at *politeia*, der kun bruges to gange i Ny Testamente (ApG 22,28; Efes 2,12), ikke anvendes i den abstrakte betydning af „stat“ eller „statsordning“.

Derfor må det traditionelle tema „kirke og stat“ præciseres i to henseender. For det første kan man ikke i Ny Testamente forstå det i retslig-institutionel betydning. Det sker først i løbet af en lang historisk udvikling. For det andet drejer det sig i Bibelen primært om de første kristnes

1. Således f.eks. W. Lillie, *Studies in New Testament Ethics*. Kap. 8 bærer overskriften „The New Testament Attitude to the State“.

2. Jf. C.K. Barrett, *New Testament Essays*, hvor overskriften til kap. 1 er „The New Testament Doctrine of Church and State“.

3. Se hertil P. Mikat, „Bemerkungen zur neutestamentlichen Sicht der politischen Herrschaft“, s. 325-326.

holdning til den politiske magt, til „staten“.⁴ I Ny Testamente mangler derfor også enhver direkte eller indirekte henvisning til den store tradition for græsk statsfilosofi eller de romerske retorers og juristers stats-tænkning. Derimod må man ikke overse en vis tilknytning til de gammeltestamentlige synspunkter på den politiske magt og heller ikke til forestillinger inden for den hellenistiske jødedom.⁵

De nævnte vanskeligheder ved en klar definition af begrebet „stat“ har ført til, at man har forsøgt sig med andre begreber, f.eks. „politisk lydighed“⁶ eller „de kristne og de herskende myndigheder“,⁷ eller „spørgsmålet om magt i urkristendommen“.⁸ Af særlig interesse er den sidste begrebsbestemmelse. Magtspørgsmålet er af afgørende betydning i en nutidig sammenhæng.⁹ Desuden spiller det en central rolle i den ældste kristendom.¹⁰

En videre definition har altså sine fordele. Alligevel bibeholder jeg ordet „stat“, da det er så indarbejdet i vores bevidsthed. Imidlertid skal opmærksomheden henledes på *sammenhængen mellem definition og tekstvalg*.

Tager man sit udgangspunkt i det traditionelle begreb „staten“, er antallet af oplagte tekster meget begrænset: især Rom 13,1-7; 1 Pet 2,13-17; Åb 13,1-18; Mark 12,13-17. Anlægger man derimod en bredere indfaldsvinkel, er det relevant også at inddrage andre tekster, f.eks. en række tekster, der handler om „magter og myndigheder“.¹¹ Det bemærkes, at jeg i min behandling af emnet ikke har begrænset mig til de traditionelle „stats-tekster“, men også inddrager andre tekster, f.eks. Mark 10,35-45. En medvirkende grund er, at vi derved også kan undgå en genre-reduktion. Emnet belyses ikke kun ud fra de „etiske“ tekster.

Problemstillingen „de kristne og staten“ rejser ikke kun det videre spørgsmål om forholdet til magten, men også andre centrale spørgs-

4. Jeg taler om „de første kristne“ snarere end „kirken“ for at tilkendegive, hvordan de kristne erfarede mødet med dem, der havde magten.

5. Jf. P. Mikat, „Bemerkungen zur neutestamentlichen Sicht der politischen Herrschaft“, s. 325-326.

6. F.eks. J.L. Houlden, *Ethics and the New Testament*, s. 80-88.

7. F.eks. V.P. Furnish, *The Moral Teaching of Paul*, s. 115-141.

8. Jf. også M. Hengel, *Christus und die Macht*.

9. Om magten som etisk udfordring i vor tid se G. Heiene, „Makt, eiendom og rettfærdighed – udfordringer ved et årtusenskifte“.

10. Se bl.a. min artikel „Magt og afmagt i Ny Testamente“.

11. Se hertil bl.a. W. Wink, *Naming the Powers*. Om forståelsen af „magter og myndigheder“ i Efeserbrevet (og Kolossenserbrevet) se endvidere J. Nissen, *Kristus, kirken og verden*, s. 91-110.

mål¹²; det gælder ikke mindst forholdet mellem vold og ikke-vold, som bliver behandlet i et selvstændigt kapitel.

Virknings- og tilegnelseshistorien

Enhver beskæftigelse med emnet „de kristne og staten“ må forholde sig til det faktum, at Rom 13,1-7 har fået en nøgle-stilling. Det drejer sig både om tekstens virkningshistorie og dens tilegnelseshistorie – egentlig to sider af samme sag. Virkningen har ofte været negativ. J. O’Neill hævder ligefrem, at disse syv vers har skabt mere ulykke og elendighed i den kristne verden end andre nytestamentlige vers i kraft af den frihed, de har givet tyranner, og i kraft af den støtte, som kirken har følt sig kaldet til at give tyranner på grund af tekstens placering i den bibelske kanon.¹³

Teksten er altså blevet den klassiske tekst for forståelse af forholdet mellem stat og kirke. I traditionel katolsk udlægning blev teksten tolket som udtryk for et stykke naturlig teologi, og ud fra formaningen til underordning i v.1-3a afledte man en statslære (med metafysisk indhold).

I den lutherske tradition blev Rom 13,1-7 betragtet som den afgørende bibelske støtte for *to-regimentelæren*.¹⁴ Ifølge den står mennesket under to etiske forpligtelser. Som enkeltperson er det bundet af de etiske regler, som gælder individet (jf. Bjergprædikenen). Som kollektiv person er det underlagt de love, som gælder samfundet (jf. Rom 13). Denne tankegang kan let føre til en dobbelthed eller ligefrem dobbeltmoral i det kristne menneskes liv.

Dobeltheden findes hos Luther selv – jf. hans sondring mellem „embede“ og „person“ – men det er et åbent spørgsmål, om der findes en dobbeltmoral, delt op i et privatliv og et embedsliv.¹⁵ Dertil kommer, at i Luthers egen argumentation for to-regimentelæren spiller den eskatologiske dimension en vigtig rolle. Men efterhånden går denne dimension tabt.¹⁶ To-regimentelæren bliver til en to-rumstækning, hvor det hævdes, at i det åndelige regimenter gælder et sæt af normer (kærlighe-

12. I sin drøftelse af „politisk etik“ nævner G. Heiene følgende udvalgte problemkomplekser: a. legitimitetskrisen i det moderne demokrati; b. lydighed og vold og c. nationalstat og intervention; G. Heiene, „Politikk“, s. 254-259.

13. J. O’Neill, *Paul’s Letter to the Romans*, s. 209.

14. Til en drøftelse af dette problem se N.A. Dahl, „Is there a New Testament Basis for the Doctrine of the two Kingdoms?“.

15. Det afvises f.eks. af E. Thestrup Pedersen, *Martin Luthers betydning for kirke og kultur*, s. 20.

16. Se bl.a. C.E. Braaten, *The Future of God*, s. 146. Braaten nævner, at to-regimentelæren førte til kirke-centrerethed og dualisme.

den) og i det verdslige regimente et andet sæt (retfærdigheden; magtanvendelsen). Kærlighed og retfærdighed er her etiske kriterier, der ikke må underordnes hinanden. De har hver deres gyldighedsområde.¹⁷

Navnlig i den såkaldte ordningsteologi har vi en klar opdeling af etikken i to sfærer. Rom 13 bliver brugt til at begrunde øvrighedens autonomi. En del ordningsteologer støttede da også nazismen med henvisning netop til Rom 13. Efter 2. verdenskrig gik man ikke så vidt, men det blev hævdet, at staten har en kaos-afværgende funktion.¹⁸ Også i nyere tid møder vi denne form for tolkning. Således har teksten spillet en vigtig rolle som ideologisk grundlag for det sydafrikanske apartheid-styre.

Korrelationsproblemet

Disse iagttagelser rejser spørgsmålet om korrelationen mellem teksten og en senere tids erfaringer (jf. 2. del, 6). Man fristes til at spørge, om der ikke ofte foreligger en „komfortabel korrelation“. Hvorfor er Rom 13 blevet anvendt så ofte til at begrunde de kristnes lydighedspligt over for statsmagten? Skyldes det, at tekstens budskab – dens konformative strategi – passer som hånd i handske til (kristne) magthaveres ønsker?

Men omvendt kan man gøre den iagttagelse, at kristne i en undertrykt situation både tidligere og i nutiden har påstået sig Johannes' Åbenbaring, der formodentlig afspejler undertrykte og forfulgte kristnes situation.¹⁹

I den forbindelse kan det være af interesse at pege på tekstens brug i liturgien. En analyse af 1. tekstrækkes oprindelse viser, at man meget tidligt havde en kontinuerlig læsning af Rom 12-13 som episteltekst på 1.-4. søndag efter Hellig tre konger.²⁰ Det var en formaning til dem, der blev døbt 6. januar. Kun Rom 13,1-7 mangler, fordi man ikke før forliget i 321 fandt det rimeligt at indskærpe lydigheden mod statsmagten. Bemærkningen rejser det spørgsmål, hvornår og hvorfor Rom 13,1-7 fik den rolle, teksten fik.

17. Denne dualistiske tendens i etikken findes f.eks. hos E. Brunner, *Gerechtigkeit*. For en kritik heraf se bl.a. A. Smith, *Rett fordeling*, s. 124-125; J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 198-199.

18. Karakteristisk er således f.eg. udsagn hos P. Althaus, *Der Brief an die Römer*, s. 132: „Durch die politische Macht will Gott die jetzige, zu Ende gehende Welt vor dem Chaos bewahren und für Heilsgedanken mit ihr erhalten“. Tilsvarende hos W. Künneth, *Politik zwischen Dämon und Gott*.

19. Eksempler kan findes i C. Rowland, *Radical Christianity*. Om Johannes' Åbenbaring som subversiv erindring se desuden C. Rowland & M. Corner, *Liberating Exegesis*, s. 141-155.

20. C. Thodberg, „Liturgihistorisk oversigt over 1. tekstrækkes oprindelse“, s. 9.

I slutningen af dette kaptiel vil jeg vende tilbage til spørgsmålet om en kritisk korrelation.

2. TEKSTANALYSER

A. Brevlitteraturen og Johannes' Åbenbaring

Rom 13,1-7

Teksten må ses både i dens socialhistoriske og i dens litterære kontekst.

Hvad angår *den socialhistoriske kontekst*, må man spørge: I hvilken konkret situation blev teksten affattet? Mange teser har været fremført.²¹ Mest sandsynlig er en tese, der med udgangspunkt i v. 6-7 hævder, at Paulus her beder de romerske kristne om at betale skat og det til trods for protester blandt romerske borgere over statslige skatte- og afgiftsforpagteres praksis.²²

Det betyder, at den traditionelle opfattelse af Rom 13 er uholdbar. Emnet for Rom 13,1-7 er *ikke* „staten“, men de kristne og deres holdning til magthaverne.²³ Paulus taler ikke om karakteren af den politiske virkelighed og skildrer heller ikke en ideel social ordening, men han taler om de romerske kristnes konkrete situation.²⁴ Følgelig er den vigtigste opfordring *ikke* at „underordne sig“. Ganske vist indledes afsnittet med disse ord, og de gentages i v. 5. Men versene er kun optakten til den afgørende formaning om at betale skat i v. 6-7.²⁵

Meget tyder på, at Rom 13 også skal forstås i lyset af diasporajødedommen og dens vilkår i det romerske rige. Karakteristisk for Romerrigets religionspolitik var enheden af samfund og religion. Religion var et

21. For en uddybning se J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 150-155.

22. Teorien om skattespørgsmål som socialpolitisk kontekst stammer først og fremmest fra et seminar i Tübingen, se G. Friedrich, W. Pöhlmann & P. Stuhl-macher, „Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1-7“. Efter en grundig gennemgang af denne og en række andre teorier ender Røsæg med at slutte sig til skatteteorien, N.A. Røsæg, „Rom 13,1-7 i sosialpolitisk kontekst“, s. 40: „... som det eneste har skattehypotesen i hvert fall et påfallende konkret holdepunkt i teksten selv, i v.6f.“

23. Jf. G.A. Krodel, „The Kingdom of Caesar and the Kingdom of God“, s. 108.

24. Jf. J.H. Yoder, *The Politics of Jesus*, s. 203.

25. Jf. V.P. Furnish, *The Moral Teaching of Paul*, s. 126.

statsanliggende.²⁶ Jøderne havde i den henseende en særstatus. Siden det babylonske eksil var det lykkedes dem at bevare deres identitet gennem fastholdelse af deres egen religion. De jødiske menigheder var ikke forpligtet til romersk statskult, men de kunne leve deres eget liv, og frem for alt havde de ret til at holde deres egne gudstjenester i synagogen. Til gengæld bragte de i templet regelmæssige ofre for den hedenske hersker og bad for ham (ikke: til ham) i synagogegudstjenesten.

Den jødiske tradition er ikke entydig med hensyn til synet på de fremmede herskere. På den ene side har vi zeloternes religiøst og politisk begrundede afvisning af de fremmede. På den anden side findes en opfattelse af, at de fremmede herskere fortjener respekt. F.eks. hedder det i Jer 29,7: „Strøb efter lykke og fremgang for den by, jeg førte jer bort til, og bed til Herren for den; går det den godt, går det også jer godt“. Især visdomslitteraturen understreger denne positive holdning, se f.eks. Ordsp 8,15-16 og 24,21. Det er denne sidste linje, som prægede den hellenistiske synagogetradition, og som Paulus synes at have tilsluttet sig.²⁷ Det fremgår også af, at han her anvender den sædvanlige politiske forvaltningsterminologi.²⁸

Med hensyn til *den litterære kontekst* skal det bemærkes, at Rom 13,1-7 er del af en større helhed, som begynder i 12,1-2. Her henviser Paulus til „Guds barmhjertighed“ og i slutningen af hele afsnittet dels til budet om at elske sin næste (13,8-10), dels til tidernes ende (13,11-14). Paulus har således sat afsnittet ind i en bestemt ramme.

Denne forbindelse mellem Rom 13,1-7 og den litterære sammenhæng peger på tre forhold, som har teologisk betydning.

Det første forhold består i, at kristne skal bestræbe sig på at *gøre det gode*. Dette udtrykkes i indledningen: De må skønne, hvad der er Guds vilje og kende, hvad der er godt (12,2). Motivet nævnes også i 12,9 og igen i 12,17-21 og i midten af 13,1-7: „... så gør det gode“ (13,3b).

26. Ingen stat bliver underlagt, før man har spurgt guderne til råds. Romerne havde en ret tolerant holdning til forskellige folkeslags religioner, ikke mindst fordi guddommene kunne udskiftes med hinanden i den store synkretistiske „smeltedigel“. Alment forpligtende var kun tilbedelsen af gudinden Roma (senere kejserkulten), og dette var netop vigtigt, fordi det symboliserede Romerrigets enhed. Jf. J. Blank, „Kirche und Staat im Urchristentum“.

27. Se bl.a. V. Riekinnen, *Römer 13*, s. 218; E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen*, s. 556.

28. Jf. A. Strobel, „Zum Verständnis von Röm 13“, s. 90.

Det andet punkt er henvisningen til *samvittigheden* i 13,5. Underordningen må være i overensstemmelse med samvittigheden, og det er følgen af budet om at gøre det gode. Derfor kan underordningen indbefatte mere end blot lydighed. Henvisningen til samvittigheden i 13,5 svarer til henvisningen til det fornyede sind i 12,2. Det fornyede sind er en fornuft (græsk: *nous*), der er præget af Guds kærlighed, som er i Jesus Kristus, der retfærdiggør de ugudelige og befrier dem fra syndens magt, „så I må skønne, hvad der er Guds vilje: det gode, det som behager ham, det fuldkomne“ (Rom 12,2).²⁹

Det tredje træk er opfordringen i 12,2 til ikke at være konform med denne verden, dvs. ikke overtage verdens livsstil og tankegang. Spørgsmålet er, hvordan denne appel til *ikke-konformitet* skal afbalanceres med den tilsyneladende modsatte formaning i Rom 13,2 om ikke at sætte sig op mod magthaverne.³⁰

Opfordringen til non-konformitet peger frem mod det håb om frelse, som er „nærmere, end da vi kom til tro“ (13,11). For den korte tid, som er tilbage, skal de kristne affinde sig med de myndigheder, Gud har sat der.

Det er karakteristisk for Rom 13, at der hverken er henvisninger til et positivt samarbejde med staten eller spor af negative erfaringer med staten (skønt Paulus havde en del at sige hertil). Det, der kræves i Rom 13, er en anerkendelse af den politiske magt (jf. diasporajødedommen), men ellers er relationen ret distanceret.³¹

Paulus og hans samtidige kristne havde næppe et ønske om at udvikle en teori om forholdet „stat-kirke“. Først da de kristne menigheder mistede den beskyttelse, som diasporajødedommen gav dem, begyndte de at bekymre sig om deres egen politisk-juridiske status.

Andre paulinske tekster

Denne opfattelse synes at blive bekræftet af andre paulinske tekster, som udtrykker den *teologiske* selvforståelse. I Fil 3,20 siger Paulus, at „vort borgerskab er i himlene; derfra venter vi også Herren Jesus Kristus som frelser“. Paulus bruger her en religiøs-politisk terminologi fra hellenismen (*politeuma*, borgerskab), men i en anden betydning. De kristne er

29. Jf. G.A. Krodel, „The Kingdom of Caesar and the Kingdom of God“, s. 106.

30. Se til dette problem L. Schottroff, „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott was Gott gehört“.

31. Se også J. Blank, „Kirche und Staat im Urchristentum“.

himmelborgere; jf. Gal 4,21-31 og Åb 21-22. Derfra har de deres ejendommelige frihed. Frelsen forventes ikke fra det politiske fællesskab, men fra „himmelbyen“. Udsagnet i Fil 3,20 afspejler således en eskatologisk distance til verden.

En tilsvarende opfattelse kommer til udtryk i 1 Kor 7,29-31, som understreger Guds eskatologiske kald, der relativiserer den sociale status. Her taler Paulus om de troendes distance til verden og til de sociale aktiviteter, jf. også Hebr 13,14: „Her har vi ikke en by (*polis*), der består, men vi søger frem til den, der skal komme“.

Mens hverken Fil 3 eller 1 Kor 7 direkte taler om holdningen til de konkrete magthavere, finder vi i 1 Kor 6,1-11 en tekst, der med baggrund i eskatologien forholder sig kritisk til de verdslige domstole. Paulus siger her, at korinterne ikke bør føre deres stridigheder for sækulare domstole, men søge en afgørelse ved enten at finde en opmand i deres egen midte, eller hvad der er endnu bedre – at give helt afkald på at gennemtrumfe deres ret. Forstået på den måde synes der at være en vis spænding mellem Rom 13 og 1 Kor 6.³²

På den anden side kan man sige, at Rom 13 og 1 Kor 6 supplerer hinanden, for så vidt Paulus her synes at følge den diasporajødiske model: Indadtil indretter menigheden sig med sin egen jurisdiktion med ansætter til en „kirkeordning“, jf. 1 Kor 5-6. Udadtil indordner de kristne sig under den hedenske magt, hvilket betyder borgerlig loyalitet, positiv opfyldelse af de borgerlige forpligtelser (skat, told osv.), samt passiv, men hårdnakket modstand i tilfælde af forfølgelse.³³

De to hensyn kan dog komme i konflikt med hinanden. 1 Kor 6,1-11 udtrykker, at når et menneske bliver kristen, træder det ind i menigheden, dvs. en anden „verden“, hvor der er andre regler end i den „gamle“ verden. Her – i menighedens sammenhæng – sætter kærligheden en grænse for retten (jf. v.7-8).

1 Pet 2,13-17

Teksten har mange lighedspunkter med Rom 13,1-7, men perspektivet er alligevel et andet.³⁴ Især i begyndelse og slutning af afsnittet viser for-

32. Se også V.P. Furnish, *The Moral Teaching of Paul*, s. 116-117. – Vedrørende 1 Kor 6,1-11 se også 1. del, kap. 2.

33. Jf. E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen*, s. 556.

34. De fleste forskere regner med, at der foreligger traditionsstof; se f.eks. H. Goldstein, „Die politischen Paränesen“.

fatteren en reservation, som mangler i Rom 13. Således hedder det i v. 17: „ær alle, elsk brødrene, frygt Gud, ær kongen“.

Disse fire formaninger opsummerer de kristnes forpligtelser mod to forskellige grupper: det omgivende samfund med dets ledere og den kristne menighed under Guds herredømme. Der er en klar forskel: *frygt* Gud, *ær* kongen. Det betyder: Kun Gud skal frygtes, kongen skal æres.³⁵

Forfatteren ved, at der blandt embedsmændene er „tåbelige mennesker“ (2,15), men i stedet for at opfordre læserne til voldelig modstand appellerer han til, at de „gør det gode“. Det sidste udtryk spiller en central rolle i 1. Petersbrev. Det må ses i sammenhæng med den historiske og sociale kontekst for brevet, som er forskellig fra Rom 13. Kristne må regne med muligheden for forfølgelse (se 3,14.17; 4,1.12-19). Alligevel skal de med et udtryk fra Jer 29,7 „stræbe efter lykke og fremgang i den by“, hvor de bor.³⁶

Det interessante er brevet *balance mellem loyalitet og kritisk distance*.³⁷ På den ene side står forfatterens opfordring til at underordne sig den borgerlige myndighed. På den anden side betoner han den eskatologiske distance. Læserne kaldes „udlændinge“ og „fremmede“ (2,11-12). Desuden karakteriseres de som „frie“ (2,16).³⁸ Vi ser her en spænding mellem de kristnes samfundsmæssige forpligtelser og deres kristne frihed.

Det ville derfor være forkert, hvis man betegnede holdningen til øvrigheden som grænseløs konformisme. Der er snarere tale om en ansvarlig og kritisk holdning til de eksisterende sociale strukturer, jf. i øvrigt anvendelsen af dæknævnet Babylon for Rom (5,13) og flere antydninger af forfølgelser.³⁹

De kristne skal altså gøre godt. Det drejer sig om, at de gennem deres offentlige handlinger viser sig som sandt frie, idet de gennem disse handlinger søger at påvirke den offentlige mening i positiv retning. Forfatteren ved åbenbart, at de kristne i offentligheden er blevet udsat for alskens beskyldninger. 1 Pet 4,12-19 er også interessant i denne sam-

35. Jf. D.R. Griffith, *The New Testament and the Roman State*, s. 107.

36. Jf. B. Winter, *Seek the Welfare of the City*, s. 12-23.

37. Jf. L. Goppelt, „Prinzipien neutestamentlicher Sozialethik nach dem 1 Petrusbrief“; G. Heiene, „En analyse av 1 Pet 2,13-17“; F.R. Prostmeier, *Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief*.

38. L. Goppelt pointerer, at såvel den passive, servile underdanighed og opportunistiske som den politiske zelotisme er uforenelige med den kristne frihed; L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, s. 186-187.

39. Vedrørende spørgsmålet om forfølgelser af de kristne se også min artikel „The Problem of Suffering and Ethics in the New Testament“, s. 280-282.

menhæng. I v. 14-17 sondres der klart mellem en straf som forbryder og en straf som „kristen“, dvs. på grund af Kristusnavnet. Der er ingen tvivl om, at det drejer sig om en administrativ handling; en tilsvarende son-dring kendes hos Plinius.

Johannes' Åbenbaring 13

Forfatteren til skriftet henvender sig til menigheder i Lilleasien, der i en lang periode levede i en situation, der var kendetegnet ved fjendskab og krise.⁴⁰ De kristne erfarede et sammenstød mellem Guds rige og Satans rige. De var undertrykte, men til trods for deres lidelser levede de i et håb, som var bundet til det slagtede lam, til kongernes konge, til det menneske, der afviste kronen og valgte korset.⁴¹

Johannes' Åbenbaring rummer en lidenskabelig protest mod et totalitært regime. Det ses især af kap. 13 og 14. Den romerske stat fremtræder som Satans håndlanger. Men forfatteren opfordrer ikke til revolution i betydningen voldsanvendelse. Vi har her en lidelsens etik, der kan minde om 1 Pet 2,13-17, men til forskel fra sidstnævnte tekst er den ikke knyttet til en underordning under staten. For i Åbenbaringen møder vi en religiøs kritik af samfundet og af magten. Skriftet afspejler både en teologi om befrielsen og en teologi om martyriet. Som i det øvrige Ny Testamente skal Guds retfærdighed ses i sammenhæng med korset.⁴²

Skriftets kulturkritiske træk er iøjnefaldende. Således fremgår det tydeligt af de 7 menighedsbreve i kap. 2-3, at forfatteren modsiger kompromis og tilpasning til omgivelserne. Den kritiske holdning til samtidens kultur viser sig ved de kristnes sociale relationer og deres religiøse sprog.⁴³

De kristne menigheder som marginalgrupper

Som en foreløbig sammenfatning af denne gennemgang af tekster fra brevlitteraturen og Johannes' Åbenbaring skal det påpeges, at de første kristne menigheder i sociologisk henseende var marginalgrupper. Menighederne havde en relativ autonomi; jf. Paulus' antydning i 1 Kor 6,1-11 af en egen intern domstol.

40. Jf. P.S. Minear, *I Saw a New Earth*, s. 208.

41. Jf. J.H. Yoder, *The Politics of Jesus*, s. 240.

42. Jf. E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen*, s. 558.

43. Jf. C. Rowland & M. Corner, *Liberating Exegesis*, s. 151. Se i øvrigt min artikel „Gudsriget, Babylon og den ny by“.

Som påpeget af J. Blank kan det også forklares socialpsykologisk: Minoritetsgrupper udvikler ofte et stærkt indre sammenhold.⁴⁴ Forbilledet er ikke den græsk-romerske *polis*, men derimod de jødiske diasporame-nigheder. Det svarer til, at man overtager diasporajødernes terminologi. De kristne forstår sig selv som fremmede i adspredelsen (1 Pet 1,1; jf. også Did 9,4 og 10,5-6). De er udlændinge og fremmede (1 Pet 2,11; se også Fil 3,20: himmelborgere).⁴⁵

En sådan selvforståelse kommer særlig tydeligt frem i Diognetbrevet (omkr. 200 e.Kr.). Her hedder det bl.a. om de kristne, at „de bor i deres egne lande, men som gæster. Som borgere tager de del i alt, men som fremmede finder de sig i alt. Ethvert land er deres fædreland, men et-hvert fædreland er fremmed for dem“ (5,5).⁴⁶

Denne eskatologiske fornemmelse af at være fremmede udtrykkes klart ved den rolle, omvendelsen spiller. For jødedommen havde den religiøse distance til magthaverne ikke så vidtrækkende følger, fordi jøderne tilhørte et bestemt folk. De stod over for hedningerne som en afgrænset etnisk gruppe, der ligesom dem havde deres egen religion. Men de første kristne var rene tros-fællesskaber; de havde ikke i denne periode det etniske som et bindemiddel, et identitetsmærke. Det førte i nogle til-fælde til forfølgelse og martyrium.

B. Evangelierne

„Skattens mønt“ (Mark 12,13-17)

Fortællingen om „skattens mønt“ inddrages ofte i diskussionen om de første kristnes holdning til staten. Som regel fokuserer man i udlægnin-gen på det sidste vers: „Så giv kejseren, hvad kejserens er, og Gud, hvad Guds er!“ (12,17).

Der er tre fortolkninger af meningen med Jesu ord. De fleste er af den opfattelse, at Jesus forsvarer den romerske stat, men de er uenige om,

44. J. Blank, „Kirche und Staat im Urchristentum“.

45. Et lignende forhold gør sig gældende i Åb. „Som almindelige borgere i Efesus, Smyrna og Pergamum, må de kristne daglig tage stilling til, om de vil leve som Babylons borgere eller som Jerusalems borgere, dvs. om de vil leve i en by præget af magtkorruption og udbytning eller i en by præget af fred og retfærdig-hed“ (J. Nissen, „Gudsriget, Babylon og den ny by“, s. 92).

46. Her gengivet efter P. Bilde, „Diognetbrevet. Indledt og oversat“, i N.J. Cap-pelørn, N. Hyl Dahl, B. Wiberg (red.), *De apostolske Fædre*, København 1985, s. 225-241 (s. 235).

hvor stærkt dette forsvar er i sammenligning med versets sidste del, der taler om det, der hører Gud til. En mindre gruppe af fortolkere hævder, at Jesus modsætter sig skattebetaling. Endelig er der også nogle, som mener, at Jesus her giver udtryk for, at det, der tilhører jordens riger, snart skal forsvinde.

Men ingen af disse udlægninger rammer kernen i Jesu udsagn. Problemet er, at fortolkerne ikke har været tilstrækkeligt opmærksomme på andre af evangelistens udsagn vedrørende Jesu holdning til romernes sociale strukturer.⁴⁷

En anden svaghed ved de nævnte udlægninger er, at de behandler teksten som en informativ læresamtale. Det overses, at tekstens litterære form er en stridssamtale. Derfor kan man ikke behandle den som et dogmatisk udsagn om relationen mellem tro og politik.

Ordene i Mark 12,17 skal altså ikke forstås som en stadfæstelse af to separate riger, kejserens rige eller Guds rige. Meningen er snarere, at Jesus forkyndte og handlede i lyset af kun et rige, nemlig *Guds* rige.⁴⁸ Således forstået har kejserens rige ikke en uafhængig eksistens, men er en del af skabelsens orden, hvis egentlige herre er Gud. Derfor skal de romerske sociale strukturer bedømmes i lyset af den sociale orden, som Gud har villet. Det bør bemærkes, at Jesus ikke giver en endegyldig regel vedrørende sine disciples forhold til staten,⁴⁹ men i stedet et kløgtigt, men tveetydigt svar i en situation, hvor han er blevet trængt op i en krog af sine modstandere.⁵⁰

Jesu ironiske svar må ses i dens historiske og litterære kontekst. De personer, som stillede spørgsmålet, var jøder, der protesterede mod

47. Jf. R.J. Cassidy, *Jesus, Politics, and Society*, s. 56-57.

48. K.O. Sandnes („Makt, eiendom og rettfærdighed – noen nytestamentlige perspektiver“, s. 148) påpeger, at det græske bindeord *kai* i 12,17 bør oversættes adversativt. „Da sier Jesus at man skal gi Keiseren hva hans er, *men* Gud hva Hans er. Det er altså ikke to likestilte utsagn. Forpliktelsen til Gud er overordnet“.

49. K.O. Sandnes („Makt, eiendom og rettfærdighed – noen nytestamentlige perspektiver“, s. 149) karakteriserer Jesu ord om Gud og kejseren som paradigmatiske, men det giver ikke nogle praktiske vejledninger om forholdet til magt og myndigheder. Jesus nøjes med at fastslå et principielt syn på forholdet mellem Gud og kejseren: 1. Enhver kristen skal betale skat og opfylde sine forpligtelser. 2. Lydigheden mod Gud er overordnet.

50. Jf. C. Rowland & M. Corner, *Liberating Exegesis*, s. 108; se også R.J. Cassidy, *Jesus, Politics, and Society*, s. 59. Jesus svarer ikke direkte. Derimod viser han, hvordan to andre spørgsmål skal tackles: Hvilket socialt mønster og hvilken praksis er i overensstemmelse med Guds plan? Hvordan skal man herudfra bedømme den romerske tankegang?

Rom. Men de var selv undertrykkere af de fattige og mennesker uden uddannelse. Folket måtte lide meget mere på grund af undertrykkelsen fra de skriftlærde, farisæerne, saddukæerne og zeloterne end på grund af romerne. Protesten mod romersk undertrykkelse var derfor hyklerisk (12,15). Det er den egentlige pointe i Jesu svar. Han afslører dermed ikke kun hykleriet og uærligheden i spørgsmålet, men også det egentlige motiv bag skattespørgsmålet, nemlig grådigheden efter penge.⁵¹ Jesus siger altså til sine modstandere: „Det, som I har i hånden, er ikke Guds penge, men kejserens penge. Hvis I afviser at give det tilbage til kejseren, som tilhører ham, så kan det kun være, fordi I elsker pengene“.

Efter denne opfattelse er det egentlige problem selve undertrykkelsen og ikke det forhold, at det hedenske Rom vovede at undertrykke Guds udvalgte folk. Grunden til undertrykkelsen var menneskets manglende medlidenhed. Jesu politik var forskellig fra farisæerne, fordi deres kamp ikke havde noget at gøre med en ægte befrielse. De kæmpede for jødisk nationalisme, jødisk overhøjhed og jødisk religiøse fortrin. Sand befrielse betyder at kæmpe for menneskets sag. At elske fjenden er at leve i solidaritet med alle mennesker og at forsvare menneskets sag – som menneske.⁵²

Hvis konflikten opstår ...

Mark 12,13-17 viser ikke, hvad man skal gøre i tilfælde af en konflikt mellem loyalitet mod Gud og loyalitet mod kejseren. Men teksten understreger betydningen af den totale forpligtethed over for Gud, jf. sidste halvdel af v. 17: *men* giv Gud, hvad der tilhører Gud, dvs. giv hele jeres person til ham.

Spørgsmålet er, hvad man skal gøre, hvis der opstår en konflikt mellem Guds vilje og kejserens forordninger. Her er et andet Jesusord relevant: Ingen kan tjene to herrer (Matt 6,24; jf. Luk 16,13). Derfor skal det, „der tilhører kejseren“, hele tiden bestemmes på ny – afhængig af situationen, for kejserens love er ikke identiske med Guds vilje, men de behøver heller ikke i princippet at være i modsætning hertil.

Konflikten mellem de to loyaliteter kan også opstå på en anden måde. Som mennesker er vi tilbøjelige til at elske dem, der elsker os. Selv budet om næstekærlighed kan reduceres til en gruppesolidaritet (Matt

51. Således også E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen*, s. 564: Jesus er uden for pengesystemet. Modparten har derimod penge til rådighed og har dermed allerede afgjort sig for verden.

52. Jf. A. Nolan, *Jesus before Christianity*, s. 95-97.

5,46-47). Men kærligheden til fjenden er mere radikal. Den bryder enhver grænse. Den Gud, der „lader sin sol stå op over onde og gode og lader det regne over retfærdige og uretfærdige“ (Matt 5,45), sætter ingen skel mellem vore venner og vore fjender. Han bakker ikke op om vore nationale længsler og identificerer sig heller ikke med vore ønskemål. I stedet for at dæmonisere fjenderne, hvad enten de er personlige eller nationale, så kræver Guds rene vilje en kærlighed til fjenden og en opgivelse af den selvoptagne kærlighed.⁵³

Ofte møder man den opfattelse, at Rom 13,1-7 kun gælder på det sociale område, hvorimod fjendekærligheden i Bjergprædikenen alene omfatter det personlige liv; jf. ovenfor om to-regimentelærens virkningshistorie. Men argumentet holder ikke. Det er ikke sådan, at Ny Testamente rummer to adskilte sæt af imperativer – på den ene side underordningen under staten og på den anden side fjendekærlighed – og at vi skal vælge mellem dem, når de kommer i konflikt. J.H. Yoder peger med rette på, at de *begge* opfordrer kristne til at øve ikke-vold i alle deres relationer (også de sociale), og at de *begge* er et kald til disciplene om at give afkald på egoismen, som denne verden kalder „hævn“ eller „retfærdighed“.⁵⁴

Konflikten mellem to slags herredømme

I den indledende del berørte jeg spørgsmålet om udvælgelsen af de relevante tekster. Indtil nu har vi set på de såkaldte „stats-tekster“. Anlægger vi en bredere synsvinkel, vil andre tekster komme på tale, bl.a. Mark 10,42-45.

I denne tekst udgør Jesu disciple et „alternativt“ fællesskab. Gruppens etos defineres i modsætning til de verdslige magtstrukturer. „I ved, at de, der regnes for folkenes fyrster, undertrykker dem, og at deres stormænd misbruger deres magt over dem. Sådan skal det ikke være blandt jer ...“ (10,42-43).⁵⁵

Denne fortælling er i Lukasevangeliet knyttet sammen med det sidste måltid, Luk 22,24-27. På den måde ønsker evangelisten formodentlig at vise, hvad der er kilden til den nye form for magt. Fortællingen har desuden fået en form, der skærper modsætningen. Al magtudøvelse er baseret på et af to principper.⁵⁶

53. Jf. G.A. Krodel, „The Kingdom of Caesar and the Kingdom of God“, s. 84-89.

54. J.H. Yoder, *The Politics of Jesus*, s. 213-214.

55. Se også H.-R. Weber, *Experiments with Bible Study*, s. 175-179; J. Nissen, „Magt og afmagt i Ny Testamente“.

56. Jf. P.S. Minear, *To Heal and To Reveal*, s. 19-25.

Princip A: „Folkenes konger hersker over dem, og de, som udøver magt over dem, lader sig kalde velgørere“ (v. 25).

Princip B: „Sådan skal I ikke være; men den ældste blandt jer skal være som den yngste, og lederen som den, der tjener“ (v. 26).

Det første princip er så universelt, at ingen forklaring er nødvendig. Ethvert samfund og enhver form for menneskelig sammenslutning illustrerer dette princip. Det er vanskeligt at forestille sig en situation eller et samfund, hvor dagliglivets strukturer ikke bygger på det.

Ikke desto mindre fremsætter Jesus det modsatte princip. Jo mere universelt anerkendt det første princip er, desto mere revolutionerende forekommer det andet princip at være. Et sådant princip må retfærdiggøres, og retfærdiggørelsen er Jesu egen handling. Fortællingen viser, hvordan det sker:

Princip A: „For hvem er størst: den, der sidder til bords, eller den, der tjener? Er det ikke den, der sidder til bords?“ (v. 27).

Princip B: „Men jeg er iblandt jer som den, der tjener“ (v. 27).

Eksemplerne på det første princip dækker en række forskellige aspekter i samfundet: det politiske, det økonomiske og det sociale liv. Men også eksemplerne på det andet princip dækker et bredt spektrum af forskelle i magt, alder, rigdom og sociale konventioner. Jesus forkynder nu en revolution i udøvelsen af alle former for magt og autoritet. Det, vi ser her, er en radikal nytænkning af måden, hvorpå den guddommelige autoritet virker – fra bunden opefter!

Andre tekster og traditioner

Andre tekster og traditioner skal kort omtales. Forskellige tendenser gør sig gældende.

a. En apologetisk tendens i holdningen til romermagten synes at gøre sig gældende i *Lukasskrifterne*.⁵⁷ Apostlenes Gerninger skal bl.a. demonstrere, at de kristne ikke gør skade, men bør tolereres. Den politiske anklage, der rejses mod dem og deres herre er grundløs (Luk 23,2 og ApG

57. Se f.eks. J.L. Houlden, *Ethics and the New Testament*, s. 83-85.

24,5.14). Flere steder har vi spor af en konflikt med de jødiske ledere. I den forbindelse skal nævnes ApG 5,29, hvor disciplene over for det jødiske råd gør gældende, at man skal adlyde Gud mere end mennesker. Det er et udsagn, der senere fik stor betydning for de kristnes holdning til magthaverne.⁵⁸

b. Også *Pastoralbrevene* er præget af en apologetisk tendens. Af særlig interesse er 1 Tim 2,1-2: „Jeg formaner da først af alt til bønner og anrøbelser, forbønner og taksigelser for alle mennesker; bed for konger og for alle i høje stillinger, så vi kan leve et roligt og stille liv, i al gudfrygtighed og agtværdighed“.

Her hedder det for første gang, at man skal bede *for* magthaverne, men der er ikke tale om at bede *til* dem.⁵⁹ Lidt længere fremme i teksten møder vi oven i købet en formulering, der kan forstås som en afstandtagen fra den mulighed, at kejseren eller kongen er mellemmand (frelser-skikkelse). „For der er én Gud og én formidler mellem Gud og mennesker, mennesket Kristus Jesus“ (v. 5). Interessant er begrundelsen for at bede for kongen (v. 2): „så vi kan leve et roligt og stille liv ...“.

c. I *Johannesevangeliet* påkalder 19,8-12 sig en særlig opmærksomhed. Jesu ord i 19,11 er ofte blevet oversat „du havde aldeles ingen magt over mig, hvis ikke *den* var givet dig ovenfra“ (DO 1948). Ordene er blevet forstået på samme måde som Rom 13,1-7, dvs. som en principiel begrundelse for statens oprindelse og væsen.⁶⁰

Men det er ikke nogen naturlig forståelse af verset. Det strider desuden mod de sproglige iagttagelser, idet udtrykket „givet ovenfra“ ikke refererer til „magten“, som på græsk er femininum. Her bruges i stedet neutrum. Derfor bør teksten gengives som i den autoriserede oversættelse fra 1992: „... hvis ikke *det* var givet dig ovenfra“ (DO 1992).⁶¹ Joh 19,11 siger således ikke noget om, at Pilatus' embede er givet af Gud. Derimod understreges det, at Jesus i øjeblikket befinder sig i Pilatus' magt, fordi

58. Sandnes pointerer med rette, at selv om Lukas i Apostlenes Gerninger giver udtryk for et positivt forhold til myndighederne, markerer ApG 5,29 og andre tekster, at underordningsetikken har sin klare grænse. K.O. Sandnes, „Makt, eiendom og rettfærdighed – noen nytestamentlige perspektiver“, s. 156-158.

59. En tilsvarende sondring kendes fra den hellenistiske diasporajødedom.

60. Således f.eks. W. Künneth, *Politik zwischen Dämon und Gott*, s. 22. For en mere udførlig kritik af denne tolkning se J. Nissen, „Kongemagt og disciplenighed i Johannesevangeliet“, s. 176, n. 28.

61. Jf. W. Schrage, *Die Christen und der Staat*, s. 48-49.

det er Faderens vilje. Denne tanke, at Jesus er underlagt Faderens vilje, er ikke ukendt i Johannesevangeliet; jf. 14,30-31; 18,11.⁶²

Også andre steder er relevante at inddrage: det gælder ikke mindst de berømte ord i Joh 18,36, som tit er blevet misforstået. Ordene „mit rige er ikke af denne verden“ skal ikke forstås som udtryk for et rige, der kun er åndeligt, men betyder derimod: Mit rige er ikke af denne voldelige, selviske verden.⁶³

Forhøret hos Pilatus præges af en dobbelthed. På den ene side er Jesu rige ikke af denne verden, og det vil sige, at hans rige ikke kan stilles på linje med de jordiske („politiske“) riger, f.eks. kejserdømmet. På den anden side er Jesu rige i verden, og det eksisterer for verden. Riget kan ikke opfattes som en legitimation af de eksisterende politiske kræfter, men er netop i kraft af dets eskatologiske og ikke-„verdslige“ karakter i stand til at relativere og begrænse „verdslige“ riger.⁶⁴

d. Endelig skal der peges på *Mattæusevangeliet*, herunder især *fristelsen i ørkenen* (Matt 4,1-11), som kaster lys over de kristnes stillingtagen til magtspørgsmålet.⁶⁵ Specielt den tredje fristelse (Matt 4,8-10) kan forstås som en stillingtagen til jødernes nationalpolitiske forventninger. Måske sigtes der direkte til zeloternes forståelse af Gudsriget. I så fald er meningen med Matt 4,8-10, at det ville være satanisk at gennemtvinge Gudsriget med magt (i betydningen vold).

Lukas har en lignende fortælling (Luk 4,1-13). Man kan derfor formode, at de to versioner bygger på en fælles overlevering (den såkaldte Logiakilde). Er det muligt at sige noget om den gruppe, som står bag denne overlevering? Mange forskere er af den opfattelse, at der er tale om en jødekristen, palæstinensisk gruppe eller menighed, som før år 70 har stået i en zelotisk fristelse. I modsætning til zeloterne valgte de kristne ikke redningen i et væbnet opgør med Rom, men søgte i stedet at følge Jesu krav om godhed og kærlighed.⁶⁶

62. Således også R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments Bd I*, s. 134-135.

63. Nærmere herom i J. Nissen, „Kongemagt og disciplinmenighed i Johannesevangeliet“, s. 152.

64. Jf. W. Schrage, *Die Christen und der Staat*, s. 48. R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament* bemærker: „... the Word of God subverts the world's conception of power“ (s. 155); „Because the cross is the event whereby Jesus is lifted up and glorified, the character of power is permanently and paradoxically redefined“ (s. 156).

65. For en uddybning se J. Nissen, „Jesus og magten“.

66. Således bl.a. P. Hoffmann, „Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle“.

e. I *Gammel Testamente* finder vi flere tendenser i opfattelsen af dem, der har magten. Kongedømmet bedømmes både positivt og negativt. Den fred, kongen skal sikre, er i mange tilfælde en falsk fred. Karakteristisk er således de kritiske skildringer af kongedømmets indførelse (f.eks. 1 Sam 8). Kongen var ikke altid udtryk for den guddommelige orden, for Guds „shalom“. Som Guds repræsentant skulle han forsvare de svage, men den opgave forsømte han ofte.⁶⁷

I vores sammenhæng er det også interessant at se, hvordan man forholder sig til de *fremmede* magthavere. Jeg har allerede tidligere nævnt Jer 29,7 med et relativt positivt syn (jf. også Es 45 om Kyros). En mere kritisk holdning kommer til udtryk i fortællingen om de hebræiske jordemødre. De var gudfrygtige og derfor ulydige mod befalingen om at slå alle drengbørn ihjel (2 Mos 1,15-21).

3. ENHED OG MANGFOLDIGHED

Forskellige perspektiver

De tekster, der er blevet gennemgået, viser, at Ny Testamente indeholder flere forskellige holdninger med hensyn til emnet „de kristne og staten“ eller „politisk lydighed“. I hvert enkelt tilfælde er facetter af kirkens liv eller tænkning i de første årtier bestemmende for den holdning, der kommer til udtryk, hvad enten det er ønsket om en stabil tilværelse (ApG. og 1 Tim.) eller den pligtopfyldende lydighed i den korte tid før enden (Rom.) eller måske erfaringen af konflikt og forfølgelse (Åb.).⁶⁸

Det er naturligt at spørge, hvilke af disse holdninger kan betragtes som normative for os. Dette spørgsmål er kompliceret. Som tidligere nævnt er det ikke muligt at tale om *den* bibelske opfattelse af „staten“.

Over for en sådan mangfoldighed kan man vælge mellem flere muligheder: 1. søge at harmonisere de forskellige udsagn; 2. ignorere nogle af dem; 3. hævde, at en tekst eller tradition er mere forpligtende end andre, eller 4. acceptere og leve med denne kanoniske spænding.⁶⁹

Den bibelske mangfoldighed kan kun tilgodeses, hvis to forhold tages i betragtning. For det første må man forholde sig til alle de bibelske

67. Se også N. Lohfink, „Altes Testament – Ethos der Weltgestaltung“, s. 21-23; H. Schmidt, *Frieden*, s. 100-101.

68. Jf. J.L. Houlden, *Ethics and the New Testament*, s. 87.

69. Jf. R.B. Hays, „Scripture-Shaped Community“.

vidnesbyrd. Alle relevante tekster må inddrages i overvejelsen. Man kan ikke selektivt udvælge nogle „bevistekster“, hvis ikke man samtidig inddrager de tekster, der synes at sige noget helt andet.

For det andet bør man lade spændingerne stå. Det vil sige, at man ikke skal gennemtvinge en harmoni ved at se bort fra bestemte tekster. Det betyder, at Rom 13 og Åb 13 ikke er komplementære udtryk for en enkelt nytestamentlig forståelse af staten. De to tekster repræsenterer tværtimod meget forskellige vurderinger af de kristnes relation til Romerriget.

I den forbindelse er det også vigtigt at *undgå en genre-reduktion*. Genre-reduktionen består i, at man kun anser en form for bibelsk materiale for relevant med henblik på en nutidig forpligtende etik.⁷⁰ Mangfoldigheden i det bibelske materiale kommer ikke til sin ret. Det sker, når ens holdning til staten kun bygger på en type tekster, de „etiske“ tekster (se også 1. del, kap. 7). Men vi har netop i dette afsnit set eksempler på, at forskellige litteraturformer bør inddrages:⁷¹

Moralske formaninger: Rom 13,1-7; 1 Pet 2,13-17;

Apokalyptisk vision: Åb 13;

Historisk fortælling (stridssamtale): Mark 12,13-17.

Inddrager vi andre tekster, udvides „repertoiret“ yderligere, f.eks. er Mark 10,35-45 en historisk fortælling med etiske udsagn, og Matt 4,1-11 er en myte.

Det grundlæggende perspektiv

Ny Testamente viser med andre ord, hvordan de forskellige nytestamentlige forfattere har forholdt sig til staten. Man kan sige, at vi i Ny Testamente har forskellige perspektiver eller modeller for, hvordan de første kristne under de givne forhold har stillet sig til magtspørgsmålet.⁷²

70. Jf. B.C. Birch and L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 109.

71. B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 163.

72. E. Schillebeeckx (*Christus und die Christen*, s. 566-567) taler om modeller. I deres helhed tjener modellerne til at belyse forholdet mellem tro og politik. På den ene side ville det være helt ubibelsk at tale om en fuldstændig identifikation med det politiske liv. På den anden side er troen ikke kun noget, der berører menneskets indre liv, men det har også en ydre social skikelse. Der er også noget uafsluttet over hver model, og heri ligger der et befriende potentiale. Det eskatologiske forbehold betyder et nej til al ideologisering af politik. Hver kristen generation må ud fra troen bestemme sin holdning til den politiske situation og især tage afstand fra undertrykkelse af mennesker.

De meget forskelligartede udsagn er vævet sammen med virkelighedserfaringen hos dem, der har formuleret teksterne. Hver især befandt sig i en bestemt situation, hvortil der var knyttet bestemte erfaringer og interesser. Sagt på en anden måde: Det sted, hvor man befinder sig, og det perspektiv, som man derved får, er medbestemmende for den måde, hvorpå virkeligheden opfattes.

Spørgsmålet er nu, om der midt i Ny Testaments mangfoldighed findes et forpligtende sted, hvorfra virkeligheden må erkendes. Svaret er ja. Troen på Kristus er nemlig troen på, at Gud har åbenbaret sig i Jesu død på korset.⁷³ Jesu vej til korset udtrykker hans – og dermed også Guds – ubetingede solidaritet med de nødlidende og ikke-privilegerede. I den korsfæstede Jesus har Gud ikke stillet sig på de stores og magthavernes side, men derimod på de magtesløses side. Det er ikke ensbetydende med en legitimering af alt, hvad de magtesløse gør, men det drejer sig om det perspektiv, hvorfra virkeligheden erkendes, nemlig det perspektiv, der er givet med Jesu korsdød.

Dette grundlæggende perspektiv får konkrete følger for holdningen til aktuelle spørgsmål, f.eks. asylspørgsmålet (se slutningen af dette kapitel).

Konformitet eller ikke-konformitet

Rom 13,1-7 er udtryk for en „konform strategi“.⁷⁴ Alle, også de kristne, skal underordne sig magthaverne. De må ikke yde modstand, men skal gøre det gode, betale skat og vise kejseren ære, jf. v. 7. De skal ikke frygte kejseren, for frygt for herskeren viser kun den, der gør ondt (v. 3). Kravet i v. 7 om at frygte „den, I skylder frygt“, må gælde Gud.

Den sidste formulering antyder kun en grænse for loyalitet.⁷⁵ Man kan spørge, hvorfor det bliver ved antydningen. Hvorfor stiller Paulus her dette krav om uindskrænket loyalitet (underordning) og nedlægger forbud mod at yde modstand? Svaret må være, at for ham var modstanden mod Satan og modstanden mod øvrigheden netop *ikke* identiske.

Dog kender Paulus også en grænse for loyaliteten. Den angives i Rom 12,2: „Tilpas jer ikke denne verden“. Denne grænse kan i de kristnes praksis føre til en konflikt med magthaverne. Der er derfor ingen tvivl om, at hvis det var kommet til en *religiøs* loyalitetsprøve, så ville Paulus ikke have underkastet sig denne.

73. Jf. K. Wengst, *Pax Romana*, s. 169-170.

74. Jf. R. Heiligenthal, „Strategien konformer Ethik“.

75. Jf. til det flg. L. Schottroff, „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört“, spec. s. 39-43.

Senere kristne tekster både fra det 1. og det 2. årh. viser, hvordan man i forbindelse med en loyalitetserklæring over for statsmagten også angav en grænse. Et eksempel på dette er som tidligere anført 1 Pet 2,17: „frygt Gud, ær kongen ...“.

Men det karakteristiske for Paulus er altså samtidigheden af forbud mod modstand i Rom 13,2 og opfordring til modstand i Rom 12,2. Og det kan kun betyde, at for Paulus har modstandsforbudet i 13,2 et ganske konkret indhold, dvs. det omfatter kun bestemte handlinger, som man uden videre kan forlange af de kristne. Derfor er der *ikke* tænkt på et generelt modstandsforbud, dvs. et forbud som gælder alle tænkelige former for modstand. I den konkrete situation, som er forudsat i Rom 13, anser Paulus det for nødvendigt at betale skat og ikke yde militær modstand.

For Paulus var det afgørende modstanden mod ondskaben i alle dens former, herunder også anvendelse af vold og undertrykkelse af menneskets frihed. De første kristne menigheder var menigheder, der skulle modstå de livsødelæggende kræfter. Det er dette, som ligger bag formaning i Rom 12,2 om ikke at tilpasse sig denne verden.

Denne formaning svarer i sit indhold til Efes 6,11-12: „Ifør jer Guds fulde rustning, så I kan holde stand mod Djævelens snigløb. Thi for os står kampen ikke mod kød og blod, men mod myndigheder og magter, mod verdensherskerne i dette mørke, mod ondskabens åndemagter i himmelrummet“.

De kristnes hverdag er præget af denne modstand mod de livsødelæggende kræfter. Som regel bruger Paulus billedet af kroppens verden, når han vil give en beskrivelse af de kristnes eksistens. Ordene i Rom 12,1: „Så formaner jeg jer, brødre, ved Guds barmhjertighed, til at bringe jeres legemer som et levende og helligt offer, der er Gud til behag ...“ svarer til Rom 6,13, hvor han gør gældende, at de kristne ikke skal stille deres lemmer til rådighed for synden og uretfærdigheden, men til rådighed for Gud „som redskaber for retfærdighed“.

Opstod der en konflikt mellem de kristne og magthaverne, så var det ikke noget, de kristne bevidst opsøgte. Konflikterne var altid følgevirkninger. De opstod, når magthaverne ikke tolererede de kristnes afvigende leveform, deres måde at sige nej til djævelskaben i verden. Rollen som illoyale borgere og politiske urostifere var med andre ord ikke noget, de kristne opsøgte, men de fik den påtvunget.⁷⁶

76. Jf. L. Schottroff, „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört“, s. 41.

Gennem årene har opmærksomheden været samlet så meget om Rom 13, at man i nogen grad har overset det potentiale, der ligger i andre tekster. I det følgende skal peges på nogle aspekter fra 1. Petersbrev, som kunne have betydning i en nutidig sammenhæng.⁷⁷ Brevet viser klart, at der ikke er nogen guddommelig sanktion hverken for autoritære statsformer, for slaveriet eller for en patriarkalsk familieform, men det henviser den kristne til de faktisk givne ordninger for samfundet. Mennesket har ret til at udtrykke deres tro ikke bare privat, men også gennem offentlig handling. Det er ingen tilfældighed, at netop 1 Pet 2,13-17 har været studeret med stor interesse i Østeuropa i de senere årtier.

Dertil kommer, at respekten for alle mennesker i 1 Pet 2,17 aktualiserer et centralt anliggende i en nutidig politisk etik: spørgsmålet om menneskeværd og menneskerettigheder. Formaningen om at ære alle kan forstås som udtryk for en universel regel, som implicerer agtelse for alle mennesker uanset køn, race, social og politisk status. Samtidig indeholder teksten et korrektiv til en moderne, individualistisk forståelse af menneskerettigheder som privilegier for stærke, selvstændige individer.

4. HERMENEUTISKE OVERVEJELSER

Tilpasning, kritisk distance og kritisk solidaritet

Grundlæggende er der tre forskellige synspunkter på relationen mellem kirke og samfund på.⁷⁸

1. *Fremmedgørelse* (afstandtagen) foreligger, når kirken udvikler værdier og symboler (f.eks. sprog), handlinger og organisationsmåder, der er helt uafhængige af omverdenen.
2. *Tilpasning* (assimilation) betyder, at alle værdier, handlinger og institutionelle strukturer i kirken bliver tilpasset til strukturerne i det omgivende samfund.
3. *Engagement* betyder, at kirken forsøger at vinde uafhængighed af samfundet, men samtidig forsøger den gennem sit vidnesbyrd i tro, handling og struktur at påvirke samfundet.

77. Jf. G. Heiene, „En analyse av 1 Pet 2,13-17“, s. 26-28.

78. Jf. U. Duchrow, „Theorie und Praxis verschiedener Gestalten einer lutherischen ‘Zweireichelehre‘“.

Alle tre måder kendes fra urkristendommen. Den første form, fremmedgørelsen, møder vi i de tilfælde, hvor der er tale om total opposition til samfundet. Som eksempel kan nævnes Johannes' Åbenbaring.

Den anden form er tilpasning. Et eksempel på dette er Pastoralbrevene. Man har også argumenteret for, at Rom 13,1-7 hører hjemme i denne kategori. Det ville være tilfældet, hvis ordningsteologien har ret i sin forståelse. Men efter mit skøn vil det være mere dækkende at placere teksten under den tredje kategori.

Den tredje mulighed er engagementet. Rom 12-13 svarer bedst til denne form. Da det drejer sig om en balancegang mellem modstandsforbud (Rom 13,2) og modstandspåbud (Rom 12,2), kan man overveje, om ikke man kan bruge karakteristikken *kritisk solidaritet*.⁷⁹

I 1970'erne foretog Det lutherske Verdensforbund et grundigt studium af synet på stat og kirke med særligt henblik på brug (og misbrug) af to-regimentelæren. På det grundlag opstillede studielederen U. Duchrow i alt 6 modeller, som kort skal omtales.⁸⁰

1. *Den passive tilpasningsmodel*. Kirken og det „religiøse“ begrænses til det private liv. Det, der sker i stat, økonomi og videnskab, følger sine egne love („Eigengesetzlichkeit“) og må accepteres i lydighed. Det bliver legitimeret teologisk eller måske snarere ideologisk i sin fakticitet, forudsat de verdslige magter ikke sætter spørgsmålstegn ved kirkens ret til at gøre sig gældende i den private sfære.
2. *Den aktive tilpasningsmodel* minder om den første model. Forskellen er, at man ikke blot accepterer og tolererer statens „Eigengesetzlichkeit“, men aktivt propaganderer for, understøtter og legitimerer statsmagten i teologisk og ideologisk henseende. Konsekvensen er, at man forholder sig ukritisk over for konkret uret, som skyldes systemet, eller at man ligefrem understøtter systemet aktivt.
3. *Den tilslørede tilpasningsmodel* indskrænker ligeledes kirkens liv til privatsfæren. Samfundsmæssige og politiske sager tilskrives ganske vist ikke sine egne love, men de følger deres egne sagkundskab („eksperttro“). Kirken er politisk neutral. Den har kun ret til at udtale sig om det principielle, ikke om det konkrete. Kun den enkelte kristne og

79. Se også afsnittet „Mellem tilpasning og kritisk distance“ i J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 155.

80. U. Duchrow, „Theorie und Praxis“, s. 22-28.

ikke kirken som sådan har et direkte mandat til at engagere sig i politik.

Den bibelske begrundelse for de tre første modeller er Rom 13,1-7 (læst uden hensyntagen til konteksten), men det er en problematisk brug af teksten.

4. *Den passive distancemodel* indskrænker også kirken til privatsfæren og til dens egne kultiske behov. Men udadtil dæmoniseres staten. Kirken er ikke interesseret i aktiv modstand eller aktive modforholdsregler. Den bliver en ren ghetto. Staten kan enten tolerere en sådan kirke eller forfølge den. – En bibelsk støtte for en sådan opfattelse kunne være Johannes' Åbenbaring.
5. *Den kritisk-konstruktive participationsmodel* går ud fra, at kirken samarbejder konstruktivt med verdslige institutioner og organisationer, men samtidig forholder den sig kritisk og ser til, at næstens behov ikke bliver tilsidesat. Det kritisk-konstruktive arbejde kan få to former, dels forkyndelse af evangeliet, dels forskellige former for diakonalt/socialt samarbejde med samfundsinstitutioner. Det kan føre til en konflikt med staten. I sådanne tilfælde accepterer kirken, at den må lide uret, men samtidig kæmper den offentligt med ikke-voldelige midler for retten. – Denne model er vel den, der bedst svarer til intentionen i Luthers to-regimentelære.
6. *Den kritisk-aktive modstandsmodel* er den sidste form. Hvis en ekstrem perversion af et politisk eller økonomisk system fører til, at det konstruktive samarbejde blot forøger uretfærdigheden, kan aktiv modstand være den eneste mulige vej. Kirken må som kirke i antagelsen af lidelsen gå aktivt ind i protesten mod uretten. Staten vil i en sådan situation forfølge kirken. Som i den foregående model er begrundelsen for en sådan holdning kirkens arbejde for nødlidende mennesker, men dertil kommer endnu en begrundelse: Man skal adlyde Gud mere end mennesker (ApG 5,29). Konsekvensen af aktiv modstand kan være lidelse og kamp på liv og død.

Kritisk korrelation

Hvordan kan tekstens horisont og vores horisont mødes, uden at teksten bruges til at legitimere vore forudgivne meninger? Rom 13 har en

virkningshistorie, der viser adskillige eksempler på en sådan komfortabel korrelation.

Spørgsmålet om en kritisk korrelation melder sig ikke mindst, når der foreligger en iøjnefaldende forskel mellem tekstens horisont og vores horisont. Det er f.eks. tilfældet, når Paulus formaner til at indordne sig under en hierarkisk struktur, mens vi anser den moderne stat for demokratisk opbygget.

Paulus' konservative standpunkt kommer ikke kun til udtryk i Rom 13,1-7, men også i hans holdning til slaveriet og til relationen mellem mand og kvinde. Hovedsagen for ham var, at den enkelte kunne få lov at udøve sin kristne tjeneste i hverdagen. Derfor accepterede han de sociale strukturer. Men i dag kan vi ikke nøjes med denne historiske forklaring. Der kan ikke blive tale om blot at overtage Paulus' socialetik, når nogle dele af den har vist sig at være fortidige (jf. slaveriets afskaffelse), mens andre dele er mangelfulde i argumentationen (hans tolkning af kvindens stilling).⁸¹

Derimod vil man med udbytte kunne anvende Paulus' tanker om frihed til at tjene og hans forståelse af begrebet samvittighed som en kritisk bevidsthed og selv-bevidsthed i relation til det etiske problem. En nutidig kreativ korrelation kan derfor arbejde videre med flg. træk: 1. Paulus' accept af magtstrukturens betydning, herunder dens mulighed for at gøre godt (men også faren for misbrug). 2. Hans betoning af frihed som frihed til tjeneste. 3. Hans understregning af samvittighedens rolle.⁸²

I det følgende skal der gives to eksempler på, hvordan en kritisk korrelation er blevet forsøgt i nutidig sammenhæng.

Det første eksempel er hentet fra det tidligere Østtyskland (DDR). W. Bindemann gør opmærksom på, hvordan man kan bruge Rom 13 i en socialistisk kontekst (DDR i slutningen af 1970'erne), uden at man som kristen i ét og alt bøjer sig for statsmagtens krav.⁸³ Forfatteren peger på en vis analogi mellem den historiske situation i DDR og den oprindelige kontekst for Romerbrevet – begge steder er der tale om en ateistisk statsmagt (jf. også omtalen af analogimodellen, 2. del, 3).

W. Bindemann nævner fire punkter, som kan tjene til inspiration ved anvendelsen af Rom 13 i en socialistisk kontekst.⁸⁴ For det første rum-

81. Jf. J.I.H. McDonald, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, s. 225.

82. Jf. J.I.H. McDonald, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, s. 226.

83. W. Bindemann, „Romans 13:1-7 in Today's Political Context“, spec. s. 21-24.

84. W. Bindemann, „Romans 13:1-7 in Today's Political Context“, s. 21-24.

mer teksten ingen statsmetafysik, men taler til borgere i staten. Hverken den stilfærdige tilbagetrukthed (man trækker sig ind i sig selv) eller oprøret (det eftertrykkelige nej til samfundet) er en mulighed for de kristne. De kristne skal tjene i samfundet, også det socialistiske.

For det andet foregår denne tjeneste i dagligdagen, Rom 12,1-2. Her er et „ja“ til verden. Rom 13 er skrevet i en ikke-revolutionær situation (som DDR i slutningen af 70'erne), og Paulus advarer mod en forkert vurdering af situationen. I stedet for at opdne til revolution, opmuntrer han til civil courage. Almindeligvis tolkes ordet, så man har mod til at sige „nej“ til statskrav, men her forstås det sådan, at det også betyder mod til at sige „ja“ til statslige foranstaltninger. Det betyder, at man søger efter velegnede muligheder for kristen tjeneste.

For det tredje viser teksten, at troen – hvis den ikke skal miste sin forbindelse med verden – ikke kan se bort fra det politiske liv. Tro og politisk fornuft hører sammen. Uden fornuft bliver troen latterlig, og uden tro bliver fornuften foragtelig og håbløs; det gælder også den politiske fornuft. Med hensyn til politisk fornuft bruger Paulus modsætningsparret godt-ondt. Det er nøgleord i Rom 12-13.⁸⁵ Her tales om normer, der ikke er knyttet til den kristne tro. Man kan også tale til ikke-kristne om godt og ondt.

For det fjerde opmuntrer Paulus de kristne til en exodus ind i verdens strukturer og til civil courage. Han siger, at de kristne skal give deres bidrag til opbygningen af hverdagens sociale virkelighed; jf. Rom 12,1-2.

Det andet eksempel er fra Sydafrika, hvor en række evangelikale teologer i midten af 80'erne udsendte et dokument med titlen „Kairos“. Heri gør de op med deres egen tidligere støtte til apartheidstyret. Dokumentet indeholder en skarp kritik af de såkaldte status-quo-teologer eller stats-teologer, som bruger Rom 13 til at opretholde status quo. Ved hjælp af denne tekst får man de kristne til at „føle sig skyldige, når de udfordrer samfundets uretfærdigheder“.⁸⁶

Dokumentets forfattere hævder, at man med en fundamentalistisk tilgang til Bibelen er tilbøjelig til at læse Rom 13 sådan, at man ikke kan gøre modstand mod eller sætte spørgsmålstegn ved nogen regering eller autoritet, fordi den kommer fra eller er bestemt af Gud. Fejlen ved en sådan læsning er, at man fuldstændig ignorerer tekstens kontekst. „Vores forståelse af Romerbrevet kap. 13 er, at skønt regeringerne er „indsat“ af

85. Jf. G. Jankowski, „Ermutungen“.

86. *En evangelikal kommentar til krisen i Syd Afrika og Kairosdokumentet*, s. 17-18.

Gud, er disse regeringers handlinger ikke nødvendigvis fra Gud og kan til tider være fuldstændig i modsætning til Gud⁸⁷. Som støtte for denne opfattelse henvises bl.a. til ApG 5,29. Endvidere gøres gældende, at hele den gammeltestamentlige tradition modsiger blind lydighed over for undertrykkende og uretfærdige systemer. Heller ikke Rom 13 opfordrer til blind lydighed over for alle onde systemer.

5. AKTUELLE SPØRGSMÅL OG UDFORDRINGEN FRA TEKSTERNE

Spørgsmålet om civil ulydighed

Civil ulydighed er en af de aktuelle problemstillinger inden for emnet „de kristne og staten“⁸⁸. I nutiden kan civil ulydighed manifestere sig på forskellig vis, f.eks. kan man afvise at ville betale en bestemt procentdel af skatten svarende til statens militærudgifter, eller man kan give asyl til flygtninge og fremmede, som er udvist af landet.⁸⁹

Det er den almindelige opfattelse, at Rom 13 er uforenelig med civil ulydighed. Imidlertid kan teksten ikke uden videre tages som en opfordring til ubegrænset lydighed mod staten. Både teksten selv og dens indplacering i konteksten peger på, at hovedsagen er *spørgsmålet om godt eller ondt* (12,2; 12,17; 12,21; 13,3-4).

Men hvis hovedsagen er spørgsmålet om godt eller ondt, må man regne med den mulighed, at der kan opstå en situation, hvor man ikke kan gøre godt uden at være ulydig mod staten og dens love.⁹⁰ Det er indlysende, at den situation *ikke* efter Paulus' mening forelå, da han skrev Romerbrevet i begyndelsen af Neros regeringstid, hvor der var ret rolige og stabile forhold. Man kan meget vel tænke sig, at han ville have sagt noget andet i slutningen af Neros regeringstid, jf. forfølgelsen af de kristne.

87. *En evangelikal kommentar*, s. 18.

88. Blandt andre centrale emner kan nævnes holdningen til flygtninge og asylsøgere, kirkens deltagelse i „nation-building“, nationalitet og etnicitet. Se også J. Nissen, „Conformity, Nonconformity, and Critical Solidarity“, s. 240-242.

89. Om bibelske perspektiver på asylspørgsmålet se i øvrigt min artikel „Kirken som asyl. Eksegetiske og hermeneutiske bemærkninger“.

90. Se J. Moulder, „Romans 13 and Conscientious Disobedience“, s. 21.

I forbindelse med civil ulydighed må man spørge: Hvad er lovligt, og hvad er ulovligt? Hvem bestemmer loven? Hvilken lov følger man? I Ny Testamente er det kærligheden, der giver loven indhold, og spørgsmålet er da, hvad kærligheden fordrer. I den ældste Jesustradition ser man, at kærligheden i mange tilfælde fordrer, at den givne lov overtrædes, nemlig der hvor hensynet til loven vejer tungere end det nødlidende menneske. Derfor overtræder Jesus sabbatsloven og forsvare sin handling med spørgsmålet: „Har man lov at gøre godt på sabbaten eller gøre ondt, at frelse liv eller slå ihjel?“ (Mark 3,4).

Det overordnede mål er således kærlighedens lov (det gode). I virkeligheden er det en tankegang, som Paulus også tillægger stor vægt. I direkte forlængelse af formaningen til at betale skat siger han: „Vær ingen noget andet skyldig end at elske hinanden; for den, der elsker andre, har opfyldt loven“ (Rom 13,8).

Om at se virkeligheden „fra neden“

Jesus overtrådte samtidens love af hensyn til mennesker i nød. Han begrundede det også med henvisning til Guds skabervilje: „Sabbaten blev til for menneskets skyld, og ikke mennesket for sabbattens skyld“ (Mark 2,27). Det konkrete menneske og dets behov er vigtigere end alle love, ordninger og systemer.

Nutidens kristne kan i en given situation blive nødt til at overtræde vor tids lovgivning, ikke sabbatsloven – den spiller ikke mere nogen rolle – men andre love, f.eks. asylloven. Det udelukker naturligvis ikke, at de kristne samtidig arbejder ad politisk vej for en ændring af asyllovgivningen. Men det nødlidende menneske har altid første prioritet, og hvis loven ikke er indrettet efter dette, må kirken tage parti for den svage part.

Kirken er nemlig altid forpligtet til at se virkeligheden „fra neden“, dvs. fra ofrenes side.⁹¹ Omvendt vil staten altid have en tilbøjelighed til at se virkeligheden „fra oven“, fra magthavernes side. Ganske vist er det statens primære formål at fremme det gode.⁹² Men i de tilfælde, hvor staten og dens repræsentanter glemmer dette overordnede mål, tvinges kir-

91. Jf. L. Schottroff, „Christen und Asyl“. Denne metodiske indfaldsvinkel kaldes også de fattiges hermeneutik; se hertil J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“, s. 273-278.

92. Ifølge den lutherske tradition har staten monopol på magtanvendelsen, jf. „sværd-ordet“ i Rom 13. Brugen af magt (evt. vold) har ganske vist et overord-

ken til at vælge side. Og valget må falde på det grundlæggende bibelske perspektiv: omsorgen for de fattige, fremmede, forfulgte og forstødte.

Kirken som fællesskab

Når man stiller spørgsmålet, om der er en grænse for lydigheden, ser de fleste fortolkere det som et spørgsmål om den enkeltes samvittighed og valg. Det drejer sig med andre ord om et individuelt spørgsmål. Et eksempel på denne tilgang er E. Käsemann.⁹³ I sin tolkning tager han hensyn til den hermeneutiske proces; han overvejer parænesens mulighed i en eskatologisk kontekst, undersøger tolkningshistorien, peger på centrale pointer i Paulus' etik og diskuterer tekstens betydning i dag. Men når alt det er sagt, så er hans opfattelse præget af liberalismen og eksistentialismen og deres begrænsninger. Käsemann fremhæver friheden, den kritiske bevidsthed, verdens forandring og den karismatiske tjeneste, men hans indfaldsvinkel er præget af en akademisk intellektuel tradition og individualisme.⁹⁴

Imidlertid er det også nødvendigt at drøfte disse spørgsmål i et ekklesiologisk perspektiv. Det handler ikke kun om, hvordan menighedens enkelte medlemmer opfylder deres ansvar. Det handler også om, hvorvidt de eksisterende strukturer kan siges at tjene et formål inden for den guddommelige „økonomi“, om de tjener den herskende klasses interesser (med hensyn til økonomi, køn og race), eller om de kan blive mere demokratiske, så de kan blive Guds redskaber for „det gode“. Og det handler om, hvilke tiltag menigheden og dens medlemmer kan gøre for at nå det mål.⁹⁵

I den forbindelse skal der peges på nytestamentlige tekster, der siger noget om menighedens funktion. En af dem er Mark 10,35-45. I denne tekst nøjes Jesus ikke med at beskrive de faktiske forhold i den politiske verden, men han giver også en vurdering af disse forhold.⁹⁶ Mattæus bru-

net mål: det gode. Derimod har den enkelte borger ikke ret til magtanvendelse. I de senere år har man dog sat spørgsmålstegn ved denne sondring med henvisning til, at den statslige magtanvendelse i de fleste tilfælde tjener til oprettholdelsen af de bestående privilegier. Således spørger Gollwitzer: Er der virkelig en forskel på magtanvendelse „fra oven“ og magtanvendelse „fra neden“? H. Gollwitzer, „Zum Problem der Gewalt in der christlichen Ethik“.

93. E. Käsemann, „Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13“.

94. Til kritikken af Käsemann se J.I.H. McDonald, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, s. 226.

95. Jf. J.I.H. McDonald, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, s. 227.

96. Jf. H.-R. Weber, *Experiments with Bible Study*, s. 177-179.

ger i parallelteksten et udtryk, der stærkt antyder magtmisbrug (Matt 20,25), og Lukas har i sin version et ord, der ville svare til vores „såkaldte herskere“. Her understreges det nemlig, at „de, der har magten over dem, lader sig kalde ‘velgørere’“ (Luk 22,25; DO 1948). Det er en udtryksform, der langt fra er ufarlig, for at formulere sig på den måde i en verden, hvor kejserne forstod sig selv som guddommelige skikkelser, var i virkeligheden at sætte spørgsmålstegn ved deres magtgrundlag. Det er derfor ikke overdrevet at sige, at Jesu talemåde indebærer en *udfordring til tidens „mentale“ strukturer*.

Disciplene opfordres til at bryde med den form for magtudøvelse: „Sådan skal det ikke være blandt jer“ (Mark 10,42). De må prioritere anderledes, ja de skal *leve efter helt andre „mentale“ strukturer*. De skal leve i selvhengivende tjeneste i tillid til Guds kommende herredømme, for den, der vil være stor, skal være tjener, og den, der vil være først, skal være alles træl (Mark 10,43-44). Her peges med andre ord på et nyt fællesskab, menigheden, der har karakter af et „kontrastsamfund“. Forsøget på at danne et retfærdigt samfund var et centralt anliggende for de første kristne,⁹⁷ men det mål nåede de ikke ved at handle uden for menigheden. I stedet søgte de at opbygge et fællesskab, som i sig selv var et eksempel på et retfærdigt samfund.⁹⁸

Jesu ord om, at den største skal være den mindste og den første være tjener, findes i evangelietraditionen i ikke mindre end syv forskellige kombinationer. Selv om det ikke er muligt at give en helt nøjagtig rekonstruktion af udsagnets ældste form, viser en sammenligning mellem de forskellige versioner dog et grundtræk. Der er tale om en radikal kritik både af en tilstræbt og en erhvervet position. Der gøres op med enhver form for forrang og privilegium.⁹⁹

Den grundlæggende betydning af Mark 10,42-45 ligger i, at Jesus her oversætter de nye „mentale“ strukturer til en ny *social* struktur, en ny form for fællesskab, der på markant måde afviger fra andre fællesskabsformer i samtiden.

97. Se også min artikel „Jesus, the People of God, and the Poor“, s. 231-232.

98. Jf. J.H. Yoder, *The Politics of Jesus*, s. 157: „The primary social structure through which the gospel works to change other structures is that of the Christian community“.

99. Jf. P. Hoffmann, „Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung“, s. 141.

4. Kvinde og mand – underordning eller ligestilling

1. DEFINITION – METODE – PROBLEMSTILLING

Emnets afgrænsning – de grundlæggende spørgsmål

De seneste årtiers forskning har vist, at Bibelens „kvindesyn“¹ er et ret omfattende problemkompleks, der peger på en række emneområder, bl.a:

- a. ligestilling eller underordning mellem kønnene;
- b. synet på ægteskab og skilsmisse;
- c. sociale roller og funktioner;
- d. spørgsmålet om „embede“ og tjeneste;
- e. andre ledelsesfunktioner.

I det følgende er det ikke muligt at give en fyldestgørende behandling af alle disse forhold. Opmærksomheden vil derfor blive samlet om det første punkt, som drejer sig om, hvad der kendetegner kvinden og manden, og hvorledes deres indbyrdes relation bør formes („kønsroller“). Det er ikke ensbetydende med, at de øvrige punkter vil blive ladet ude af betragtning; i en vis forstand er de alle en udfoldelse eller konkretisering af det første punkt. Nogle af spørgsmålene inddrages i andre dele af afhandlingen, det gælder således synet på ægteskab og skilsmisse.

Men hovedsigtet med de næste sider vil være en drøftelse af det centrale spørgsmål: Indeholder Bibelen klare, normative udsagn til støtte for et hierarkisk over-/underordningsforhold mellem mand og kvinde? Eller er det bibelske perspektiv på forholdet mellem mand og kvinde udtryk for en frigørelse af begge køn, som betyder praktisk ligestilling i alle henseender?

1. Det er ikke uproblematisk at tale om „Bibelens kvindesyn“. Med dette begreb spørger man nemlig efter, hvordan Bibelens (mandlige) forfattere har opfattet kvinderne. De betragtes med andre ord som „objekter“ og ikke som subjekter. De får ikke lov at komme til orde på deres egne præmisser.

Besvarelsen af dette spørgsmål er på mange måder bestemmende for den vægt, man tillægger de øvrige emner. Mener man f.eks., at Bibelen kan tages til indtægt for et underordningssynspunkt, vil man som regel også tillægge embedsspørgsmålet stor vægt (pkt. d). Mener man derimod, at Bibelen støtter en ligestilling, vil man næppe være så optaget af dette punkt.

Metodiske problemstillinger

Spørgsmålet om underordning eller ligestilling er genstand for megen diskussion både mellem en konservativ teologi og en liberal teologi – og mellem forskellige grene af den nyere kvindeteologi.²

Traditionelt står to opfattelser over for hinanden.³ På den ene side har vi det, som kan kaldes *underordnings*-synspunktet: Kvinder skal underordne sig mænd i hjem, kirke og samfund. I kirken betyder det bl.a., at de ikke kan beklæde præsteembedet. På den anden side har vi *friheds- og ligheds*-synspunktet, der kendetegnes ved en grundlæggende ligestilling mellem kvinder og mænd i hjem, kirke og samfund. Det betyder bl.a., at kvinder ikke er udelukkede fra ledelsesfunktioner i kirken.

Efter det sidste synspunkt drejer det sig ikke kun om en åndelig ligeværdighed mellem kønnene, men også om en faktisk ligestilling (varetagelse af de samme sociale roller og funktioner). Når jeg alligevel ikke bruger udtrykket „ligestillings“-model, er det for at undgå en anakronisme. Ordet „ligestilling“ kan nemlig friste til, at man læser moderne ligestillingsidealer ind i de bibelske tekster.⁴ Derved overser man, at vores syn på kvinde og mand præges af den tid, vi lever i. For Bibelens vedkommende gælder det, at teksterne på mange måder afspejler en patriarkalsk kultur. Der er med andre ord en betragtelig afstand mellem Ny Testamente og vores tid – ikke blot i tid, men også i mentalitet. Det viser sig ikke mindst i opfattelsen af ære og skam i forbindelse med kønsroller.⁵

2. Til forskel fra de øvrige kapitler har jeg i kap. 4 valgt at nævne det fulde fornavn i forbindelse med litteraturhenvisninger.

3. En instruktiv gennemgang af argumenterne på begge sider i diskussionen findes hos William M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War, and Women*, s. 150-191.

4. Se også advarslen mod en sådan anakronisme hos Göran Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 245-246.

5. Dette synspunkt understreges ikke mindst af de eksegeter, der anlægger en social- og kulturantropologisk tilgang til nytestamentlige tekster, f.eks. Bruce J. Malina, *The New Testament World*; Halvor Moxnes, „What is Family?“.

Disse problemstillinger er noget, der i høj grad optager den feministiske eksegese.⁶ Man står her over for dilemmaet: *Værdighedsforskning* eller *elendighedsforskning*. Efter Lone Fatums opfattelse må kvinderne hver især afgøre, om det er elendigheden, der skal være afsæt for deres forestillinger om værdigheden i protestens eller modsigelsens form, eller om deres forestillinger om værdighed skal prioriteres højest, fordi det er dem, der så at sige som et filter skal beskytte kvinderne mod at se hele elendigheden. Selv prioriterer hun elendighedsforskningen.⁷

Det drejer sig altså om at finde heroiske identifikationsmodeller, sådan som værdighedsforskningen gør, eller om at finde undertrykte ofre, som elendighedsforskningen ser det, eller *begge dele*, som de fleste gør det. Hvis man ikke skal ende i en ideologisk forenkling, er det nødvendigt med begge dele.⁸

I evangelierne er dilemmaet „værdighedsforskning eller elendighedsforskning“ forbundet med spørgsmålet om forholdet mellem tradition og redaktion. Det kan tydeliggøres ved en analyse af kvindernes stilling i Lukasskrifterne. Spørgsmålet er her: Hvad spørger vi efter i teksterne? Er det Lukas' egen opfattelse – klarest udtrykt i Apostlenes Gerninger? Eller er det den tradition, Lukas bygger på? Efter mit skøn må man arbejde både traditionshistorisk og redaktionshistorisk. Men når det drejer sig om det hermeneutiske (normative), bliver vi også tvunget til at foretage et valg.⁹

Et andet vigtigt metodisk problem er forholdet mellem kvindehermeneutik og befrielsesteologi. Nogle kvindeforskere fokuserer mere snævert på de såkaldte „kvindetekster“. Det er således tilfældet med store dele af den apologetiske kvindeforskning, men det gælder også nogle af de radikale feminister, som helt vil afskrive Bibelen. Andre feminister beskæftiger sig mere bredt med tekster, der rummer et befrielsespoten-

6. En oversigt over de forskellige positioner i feministisk eksegese findes i min artikel „Den sociale hermeneutik“, s. 278-286; se desuden Marie-Theres Wacker, „Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen“. Wacker sonderer mellem fem forskellige indfaldsvinkler: „Hermeneutik der Loyalität“, „Hermeneutik der Ablehnung“, „Hermeneutik der Revision“, „Hermeneutik des 'Ewig Weiblichen'“, „Hermeneutik der Befreiung“ (s. 35-46).

7. Se bl.a. Lone Fatum, „Tango med en tidsel“, s. 14, samt hendes bog, *Kvindeteologi og arven fra Eva*.

8. Turid Karlsen Seim, *Det doble budskab*, s. 5. Seims disputats findes også i en engelsk version (*The double message: patterns of gender in Luke-Acts*, Edinburgh 1994).

9. Johannes Nissen, „Kvinderne i Lukas' sociale og symbolske univers“, s. 642.

tiale og/eller undertrykkelsesmuligheder. Den sidste metode er den mest frugtbare.

Kvindehermeneutikken bør med andre ord ses i et videre befrielseshermeneutisk perspektiv. Som eksempel kan vi igen tage Lukas skrifterne. I en vis forstand er kvinde-mand-problematikken ikke et hovedtema i disse skrifter, men underordnet et andet tema: fattig-rig. Mens mange kvindeforskere stiller spørgsmålet „Hvordan var det at være kvinde i de første kristne menigheder/Lukasmenigheden?“, må vi spørge mere specifik: „Hvordan var det at være *fattig* kvinde eller *rig* kvinde i menigheden?“ Det betyder ikke, at kvinde-mand-problematikken er uden betydning, men den må ses inden for en større sammenhæng.¹⁰

Nogle kvindeforskere fokuserer for ensidigt på kønnet.¹¹ Men undertrykkelse er ikke begrænset til køn; en række andre sociale forhold må også inddrages. Det er et spørgsmål, om det er saglig korrekt at anvende patriarkalismen som det eneste udgangspunkt for forståelsen af de bibelske tekster. Hvis målet er at nå frem til en *fælles* historie for kvinder og mænd, som mange feminister hævder, kan man spørge, om det er sagsvarende at anvende køn som den mest altomfattende grundkategori for forståelsen af mennesket og dets liv – og dermed som den fundamentale kategori for historisk rekonstruktion og religiøsitet.¹²

Tekstudvælgelse

De metodiske valg har indflydelse på udvælgelsen af tekstmaterialet. Det kan næppe overraske, at den „hierarkiske“ tolkningstradition lægger særlig vægt på de „etiske“ tekster i brevlitteraturen, der pointerer, at kvinderne skal underordne sig manden. Billedet kompliceres af, at den „hierarkiske“ tekstforståelse i en række tilfælde bliver overtaget af radikale kristendomskritiske feminister. For disse feminister bliver tekster-

10. Luise Schottroff anfører, at i den ældste tradition er mænd og kvinder ligestillede i elendigheden og har lige del i håbet om Gudsriget. Dog er der forskelle i den ydre form, idet kvinders skæbne forstærker de fattiges skæbne. Kvinderne er med andre ord ramt af en dobbelt grad af elendighed og undertrykkelse. Luise Schottroff, „Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit“, s. 106.

11. Således f.eks. Lone Fatum, *Kvindeteologi og arven fra Eva*.

12. Jf. Inger Marie Lindboe, „Hovedtrekk innen nytestamentlig forskning om kvinner i perioden 1970-1987“, s. 199-200; Sharon Welch, *A Feminist Ethic of Risk*, argumenterer for en kommunikativ etik, hvor mennesker fra forskellige kontekster, både kvinder og mænd, har mulighed for at komme til orde. Til problemet se endvidere Göran Bexell & Carl-Henrik Grenholm, *Teologisk etik*, s. 164-166.

ne blot til umulige fortidslevninger, en del af et bastant patriarkalsk system, der må bekæmpes.¹³

I modsætning til den konservative underordningsteologi og i modsætning til disse radikale feminister prioriterer den kvindelige værdighedsforskning andre tekster end de „etiske“, nemlig de historiske (eller fortællende) tekster fra evangelierne og de „mytiske“ tekster fra de gammeltestamentlige skabelsesberetninger.

Både underordningsmodellen og lighedsmodellen rejser spørgsmålet om den selvbekræftende tekstlæsning, dvs. tendensen til at prioritere de tekster og traditioner, der bekræfter ens forhåndsindstilling (jf. også 3. del, 3). Vi ser, at bestemte tekster spiller en stor rolle hos den ene part, men en underordnet rolle hos den anden part. Diskussionen mellem feministerne og de konservative teologer vil derfor blive en diskussion om, *hvilke* tekster der er de mest centrale og vejer tungest, og *hvem* der er selektiv i sit tekststudium på en kanonisk forsvarlig måde, eller *hvem* der er kommet frem til den *rigtige* tolkning af bestemte, ofte omstridte tekster.

Endelig kan man – som allerede nævnt – stille spørgsmålet: Hvor mange tekster er relevante for emnet? Gælder det kun de såkaldte „kvinde-tekster“, dvs. tekster hvor kvinder er synlige og/eller spiller en aktiv rolle, eller gælder det også en bredere vifte af tekster? Den sidstnævnte mulighed bør foretrakkes,¹⁴ men af hensyn til omfanget vil den følgende tekstgennemgang alligevel fokusere mere snævert på „kvinde-teksterne“. Desuden vil vi vise eksempler på, hvordan disse tekster bliver tolket ud fra henholdsvis underordningsmodellen og lighedsmodellen.

2. TEKSTANALYSER

A. Den ældste Jesusoverlevering

I „*underordnings*“-modellen spiller den ældste Jesustradition ingen større rolle. Stephen Clark erkender således, at Jesu holdning til kvinder adskiller sig klart fra den gældende praksis i rabbinisk jødedom, men han mener, at Jesus har indskrænket sig til at give kvinden en ny „åndelig“

13. Jf. Turid Karlsen Seim, „Om tolkning og bruk av bibeltekster i kvinneteologien“.

14. Jf. Luise Schottroff, „Wie berechtigt ist die feministische Kritik an Paulus?“, s. 98; se også afsnittet „Evangeliet som kald til befrielse (befrielsesteologi og feministisk teologi)“ i 2. del, 4.

status. Derimod har han ikke bragt noget afgørende nyt i forhold til det sociale rollemønster.¹⁵

En anden repræsentant for den „hierarkiske“ tolkning, Charles Ryrie, hævder, at det, der ikke siges om kvinder, er lige så vigtigt som det, der siges. Således er det betydningsfuldt, at der ikke blev valgt nogle kvinder mellem de 12 disciple, og at nadveren blev indstiftet udelukkende i nærvær af mænd. Ryrie mener, at de apostolske opgaver kun blev givet til mænd, og at kvindernes rette opgave er tjeneste.¹⁶ Det ligner Lukas' opfattelse af rollefordelingen mellem mænd og kvinder (se nedenfor).

Mod denne udbredte tolkning i konservative kredse må man imidlertid indvende¹⁷: Hvis den omstændighed, at de 12 var mænd, indebærer, at kvinder udelukkes fra kristne embeder, må man også lægge mærke til, at de 12 var jøder. Udelukker det alle ikke-jøder fra embeder? De 12's rolle var meget specifik. Det var udtryk for den eskatologiske genopbygning af Israel.

Modsat den hierarkiske model lægger „ligheds“-modellen afgørende vægt på evangelierne.¹⁸ Her bygger den etiske argumentation altså ikke primært på „etiske“ tekster, men på en række andre teksttyper: helbredelse, efterfølgelse, opstandelse osv.

Til støtte for lighedsopfattelsen kan anføres, at der ikke er overleveret et Jesusord, der antyder en over-/underordning mellem kønnene.¹⁹ Til gengæld finder vi en række konkrete eksempler på, hvordan Jesus bevidst og klart bryder med samtidig jødisk-rabbinsk moral og konvention i spørgsmål om kvinders værdi og opgaver.

15. Stephen B. Clark, *Man and Woman in Christ*, s. 245-249.

16. Charles C. Ryrie, *The Place of Women in the Church*, s. 31-32; s. 38.

17. Bl.a. Evelyn & Frank Stagg, *Woman in the World of Jesus*, s. 255; se også s. 123-125.

18. Den mere radikale kvindeteologi er derimod skeptisk med hensyn til at udtale sig om den ældste Jesustradition. Således f.eks. Lone Fatum, *Kvindeteologi og arven fra Eva*, s. 10-22. Efter hendes opfattelse er den apologetiske kvindeeksegese revisionistisk. Den søger positive kvindetraditioner. Men derved forskriver den sig til en *begivenhedshistorisk* metode: i virkeligheden var Jesus og urkristendommen forbløffende kvindevenlige set på baggrund af samtidens patriarkalske samfund. Selv lægger Lone Fatum større vægt på elendighedsforskningen. Ny Testamente betragtes først og fremmest som litteratur. Dets tekster er formet med henblik på at formidle bestemte forestillinger, ikke på at gengive begivenheder i fortiden. Derfor er den rette metode *bevidsthistorisk*.

19. Jf. Elisabeth S. Fiorenza, *In Memory of Her*, s. 52. Luise Schottroff, „Jesus von Nazareth aus sozialgeschichtlicher und feministischer Perspektive“, s. 33. Göran Bexell, *Etiken, bibelen och samlevnaden*, s. 242.

For det første kan nævnes *helbredelsen af kvinder*, f.eks. befrier Jesus „den blødende kvinde“ fra hendes urenhed (Mark 5,25-34).²⁰ På samme måde befrier han den „krumbøjede kvinde“ fra Satans magt; hun er en „Abrahams datter“ (Luk 13,10-17).

For det andet bryder Jesus også de ensidige mandlige normer på *sek-sualetikkens* område. I Luk 7,36-50 får den prostituerede et nyt menneskeværd, og i Joh 8,1-11 genvinder kvinden sin selvrespekt. Endvidere angriber Jesus den holdning, der reducerer kvinden til seksualobjekt; Matt 5,28. Han styrker kvindens stilling over for manden i spørgsmålet om skilsmisse; Mark 10,2-9 (jf. 1. del, kap. 6).

For det tredje ses kvinder som *disciple*. Det var et chokerende brud med samtidens kønsrollemønstre, at Jesus havde kvinder i sit rejsefølge (Luk 8,1-3, Mark 15,40-41; jf. Marias status i Luk 10,41-42). I Joh 4 ser vi oven i købet, hvordan en fremmed kvinde kaldes til at være missionær.

For det fjerde bliver kvinderne i to af evangelierne fremhævet som de første *opstandelsesvidner* (Matt 28,8-10; Joh 20,11-18). Også det er et markant brud med samtidens normer. Her er der da også en vis konkurrence med andre urkristne traditioner, der har Peter som første vidne (Luk 24,34; jf. 1 Kor 15,3-5).

Der er således tydelige fingerpeg om, at Jesus både i forkyndelse og handlemåde brød markant med sin tids kvindeopfattelse. Den ældste Jesusbevægelse var præget af Jesu Gudsrigesforkyndelse, hvis kendetegn var en åbenhed og et helhedssyn, som bl.a. indebar en ligestilling mellem mænd og kvinder.²¹ Jesu holdning hænger sammen med, at han forkyndte en anden rangorden i Gudsriget (Matt 18,4-5) præget af gensidig underordning og tjeneste (Luk 22,25-26).²²

20. Karin Friis Plum peger derimod på nybruddets grænser. Ganske vist bryder Jesus tabuiseringen af den kvindelige fysik og udelukkelsen af kvinderne fra det religiøse liv, men „tabuerne omkring menstruation og dermed den normale og raske kvindefysik ophæves ikke i denne fortælling. Således er det det samme kvindeliv, kvinden sendes tilbage til, men uden den ekstra belastning, sygdommen gav“ (Karin Friis Plum, *Den tilsøredede frihed*, s. 46). I samme retning går Lone Fatum i sin analyse af dobbeltfortællingen, Mark 5,21-43 (Lone Fatum, „En kvindehistorie om tro og køn“). Den voksne kvindes helbredelse tolkes som udtryk for den kønsløse frelse, mens den unge piges opvækkelse repræsenterer den kønslige livsfortsættelse (s. 298). Både hun og faderen bekræftes i afhængigheden af huset som kønssocial institution (s. 286).

21. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, s. 118ff., taler om en „praxis of inclusive wholeness“. Det understreges, hvordan Jesus iflg. de ældste traditions-lag gør Gudsriget gældende for tre specielle grupper: 1. fattige og elendige; 2. syge og krøblinge; 3. toldere, syndere og prostituerede.

22. Jf. Gunnar Heiene & Svein Olaf Thorbjørnsen, *Fellesskap og ansvar*, s. 172-173.

B. Kvinderne i Lukasskrifterne

Kvindernes rolle i Lukasskrifterne er ikke entydig. Det ses af en sammenligning mellem to fremtrædende kvindelige eksegeter, der begge lægger vægt på „værdighedsforskningen“. Elisabeth Schüssler Fiorenza vurderer således det lukanske forfatterskab som en stærk androcentrisk redaktion af urkristendommens historie, mens Luise Schottroff derimod ser Lukasevangeliet som det eneste skrift inden for den nytestamentlige litteratur, der tankemæssigt bearbejder kvindens ligeværd. Det er imidlertid værd at bemærke, at mens Schottroff er optaget af evangeliet, koncentrerer Fiorenza sig først og fremmest om Apostlenes Gerninger.²³

Dobbeltheden i kvindeopfattelsen er klart påpeget af Turid Karlsen Seim, bl.a. ud fra den centrale tekst, Luk 8,1-3.²⁴ I forhold til kvindernes traditionelle liv ligger der i den lukanske konception *både et opbrud og en rollebekræftelse*. Ligesom mændene er kvinderne brudt op. De er også blevet helbredt og har fået del i det nye fællesskab. Men det nye liv ser alligevel ud som en variant af det gamle. Kvinderne tildeles en opvartende funktion, som ligger i forlængelse af deres plads og pligter i hjemmet. Det er kun målgruppen for den praktiske omsorg, der er udvidet og ændret.

Også andre fortællinger viser denne dobbelthed. På den ene side handler kvinderne eksemplarisk. De gør det, som alle disciple skulle gøre. Således er synderinden, der salver Jesu fødder (Luk 7,36-50), et kritisk korrektiv til folkets ledere (farisæeren Simon), og den fattige enke, der yder en skærv, er på samme måde et korrektiv til de rige (Luk 21,1-4).

På den anden side bringes kvinderne til tavshed. Kap. 24 viser, at de ikke får lov at fremtræde som vidner om den opstandne. Som gruppe får de aldrig en forkynderopgave. Selv om der optræder kvindelige profeter i Apostlenes Gerninger, er det mændene, som varetager apostolatet (anderledes i Joh 20,11-18 og Matt 28,8-10).

Forskerne er uenige om, hvorvidt *kvindernes tjeneste* i Lukas' fremstilling repræsenterer et fremskridt eller et tilbageskridt i forhold til den foreliggende praksis. Spørgsmålet bliver diskuteret udførligt af Turid K. Seim.²⁵ Det afhænger bl.a. af, hvilken baggrund tjenesten sættes op

23. Elisabeth Schüssler Fiorenza, „Der Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung“; Luise Schottroff, „Frauen in der Nachfolge Jesu“. Se også Turid Karlsen Seim, „Mellom lys og skygge“, s. 62, n. 29.

24. Turid Karlsen Seim, *Det doble budskap*.

imod. I forhold til et strengt jødisk patriarkalsk miljø indebærer deres tjeneste i menighedens fællesskab, at de får nye udadrettede opgaver. Men i forhold til andre urkristne miljøer kunne det se ud, som om Lukas begrænser kvindernes aktivitet: De skal tage sig af omsorgsfunktionerne, mens mændene sørger for forkyndelsen og læren. Og dog: I Luk 10,38-42 beskyttes kvinderne mod at være henvist til et liv i opvartning.

Det er interessant at se, hvad der sker med kvindetjenesten. Den skildres gennemgående narrativt, dvs. i beskrivende og ikke præskriptive afsnit. Men der sker i Lukasskrifterne en overføring fra det fortællende (kvindebeskrivelsen) via lignelsesparænese til „herskerspejlet“ for menighedens lederskab, Luk 22,24-30. Indtil kap. 12 bruges „tjene“ (græsk *diakonein*) alene om kvinder (4,39; 8,3; 10,40). Fra kap. 12 tages ordet op i disciplinbelæring – henvendt til de 12 eller i alt fald til disciplene (se 12,35-38.43-48). I 17,7.8 sker en overføring af terminologien til en mandssfære ved hjælp af en billedbrug, som kombinerer måltidsaspektet med et herre-slave-forhold. Tingene vendes på hovedet. Det er rollekonvertering.²⁶

Tjenestens teologi er tvetydig hos Lukas. På den ene side giver den kristologiske formidling (22,24-27) tjenerrollen en ny betydning og værdighed, og det indebærer, at kvindernes tjeneste gives eksemplarisk værdi.²⁷ Men på den anden side er det tvivlsomt, om der sættes spørgsmålstegn ved tidens patriarkalske og hierarkiske livsmønstre.²⁸ Der er lagt op til en rollefordeling, hvor mændene tager sig af ledelsen og derfor også er magtudøvere, mens kvindernes rolle let bliver reduceret til selvfornægtelse og offer i tjeneste for andre.²⁹

C. Kvinderne i Johannesevangeliet

Det er interessant at sammenligne Lukasevangeliet med Johannesevangeliet. Meget af det teologiske vokabular er klart androcentrisk. Alligevel kan vi se spor af en bemærkelsesværdig egalitær refleksion og praksis. Kvinderne opfylder noget af den samme funktion som i Lukasskrifterne, men i fuld offentlighed og over for både kvinder og mænd. „Det er fak-

25. Turid Karlsen Seim, *Det doble budskap*, s. 51-64.

26. Jf. Turid Karlsen Seim, *Det doble budskap*, s. 68.

27. Kvinderne tjener med det, de har (Luk 8,3). De repræsenterer Jesusfølgets livsgrundlag. Dermed efterlever de prototypisk det krav, som siden mere alment gøres gældende i Gudsfolket (ApG 2,41-47; 4,31-37).

28. Efter al sandsynlighed er Luk 22,24-30 kun rettet til mændene (jf. 22,14).

29. Johannes Nissen, „Kvinderne i Lukas' sociale og symbolske univers“, s. 650.

tisk i Johannesevangeliet et gennemgående trekk at kvinnene i møtet med Jesus overskriver husets terskel, ja regelrett kalles ut ...“.³⁰

Kvinderne spiller en nøglerolle i evangeliet.³¹ Af særlig betydning er tre fortællinger: Den samaritanske kvinde, som bliver missionær (Joh 4,1-42); Martha, der i mødet med Jesus aflægger den centrale trosbekendelse (Joh 11,27); og Maria Magdalene, som ser den opstandne (Joh 20,11-18). „Johannes kender den praktiske Marta, men korrigerer hende som type. Som Johannes sætter den samaritanske kvinde ind som missionær og Maria Magdalene som apostel i stedet for Peter, undergraver han også hans maskuline autoritet som Kristusbekender“.³²

Det bemærkes, at Martha og Maria ikke spilles ud mod hinanden. Scenen i Betania (12,1-8) rummer træk, der i sig selv synes særegne, men som får mening, når de sammenholdes med fodvaskningen i Joh 13. Hendes ydmyge rolle i kap. 12 antages af Jesus selv i kap. 13 og bliver kristologisk formidlet som den eksemplariske discipelrolle, hvor de ringe bliver ophøjet og de traditionelle roller byttes om. Mens kvinden Martha repræsenterer menighedens kristologiske bekendelse og tro, er Maria prototypen på disciplenes handling.³³

Meget tyder således på, at kvinderne i den johannæiske menighed er stillet lige med mændene. Karin Friis Plum gør opmærksom på, at Johannes har fremstillet Martha som en kvinde, der både kan handle og tale – måske i bevidst modsætning til Lukas' kvindebillede og inddeling i typer. Men ofte kommer Johannes' Martha ikke til sin ret, fordi hun tolkes ud fra det lukanske billede af hende.³⁴

De johannæiske fortællinger er et fingerpeg om, at der i de lilleasiatiske menigheder har været en vital kvindetradition, der har kunnet hævede sig længere end i andre områder mod kirkens voksende klerikalisering.³⁵

30. Turid Karlsen Seim, „Kvinnens rom“, s. 22.

31. Jf. bl.a. Raymond E. Brown, „Roles of Women in the Fourth Gospel“; Sandra M. Schneiders, „Women in the Fourth Gospel“; Robert J. Karris, *Jesus and the Marginalized in John's Gospel*, s. 73-95.

32. Karin Friis Plum, *Den tilslørede frihed*, s. 106.

33. Jf. Turid Karlsen Seim, „Roles of Women in the Gospel of John“, s. 73: Maria salver Jesu *fødder*, ikke hans hoved, og salven bliver straks *tørret af*. Da Jesus vasker og tørret disciplenes fødder, handler han mod dem, som Maria har gjort mod ham.

34. Karin Friis Plum, *Den tilslørede frihed*, s. 106.

35. Jf. Elisabeth Moltmann-Wendel, *Frihed – lighed – søsterskab*, s. 39.

D. De paulinske breve og den paulinske tradition

Oversigt

Paulus' kvindesyn er genstand for en omfattende diskussion i forskningen. I det følgende vil jeg ikke give en detaljeret tekstgennemgang,³⁶ men præsentere og vurdere de væsentligste argumenter for de forskellige hovedsynspunkter. I første omgang behandles de tekster, der med sikkerhed er ægte paulinske.

Ofte fremstilles Paulus' kvindesyn som meget negativt. Men den tolkning har også stødt på indvendinger. Vi finder nemlig både tekster, der kan tages til indtægt for underordning, og tekster, der synes at udtrykke lighed. Det følgende er en oversigt over de vigtigste tekster (inkl. de deuteropaulinske breve):

underordning

- a. forbud mod kvinder, der beder og profeterer med utildækket hoved, 1 Kor 11,2-16;
- b. forbud mod kvinders tale i forsamlingen, 1 Kor 14,34-36;
- c. påbud til kvinder om underordning, Efes 5,22-33; Kol 3,18-19;
- d. forbud mod kvinders optræden som lærere, 1 Tim 2,8-15.

lighed

- a. dåbs-traditionen i Gal 3,27-28;
- b. ligheden „i Kristus“ i 1 Kor 11,11-12;
- c. gensidigheden mellem mand og hustru i ægteskabet, 1 Kor 7,3-4;
- d. udsagnene om Føbe og Junia(s) i Rom 16.

Der er en karakteristisk forskel mellem de to tekstrækker. „Underordnings“-teksterne har tydelig karakter af påbud eller forbud. Derimod udtrykker „ligheds“-teksterne en bredere vifte af genrer: en dåbstradition (Gal 3,28), en konstatering af, at i Kristus (eller Herren) er der ikke forskel (1 Kor 11,11-12), en formaning om gensidig skyldighed i ægteskabet (1 Kor 7) og hilsener (Rom 16), der er et fingerpeg om kvindernes faktiske levevis i de paulinske menigheder.

Lad os se, hvordan fire centrale tekster tolkes i de forskellige traditioner.

36. En mere udførlig gennemgang findes i min bog *Budskab og konsekvens*, s. 118-126.

Gal 3,28

Stephen Clark, der repræsenterer „*underordnings*“-modellen, hævder, at Gal 3,28 ikke taler om sociale roller, men om forholdet til Gud. Ganske vist fører den nye Kristus-virkelighed til, at også de sociale relationer bliver påvirket, men uden at det grundlæggende over-/underordningsforhold ændres.³⁷ Dette bekræftes iflg. Clark af tekster som 1 Kor 11,2-16, 1 Kor 14,34-36; Efes 5,22-33 og 1 Tim 2,8-15.

En beslægtet forståelse af Gal 3,28 findes hos en del *liberale teologer*. I lighed med Clark mener disse teologer, at teksten oprindeligt handler om forskellige gruppers lige adgang til frelsen og dermed om lige værd i mere åndelig (religiøs) mening mellem kvinder og mænd.³⁸ Men forskellen består i, at de liberale teologer hævder, at fortolkeren kan og skal gå længere end Paulus selv og drage nye konsekvenser af teksten. Der sondres altså mellem oprindelsestolkning (hvor det „kun“ drejer sig om religiøs lighed) og nutolkning (hvor både religiøs og social lighed er tilsigtet).³⁹

Også blandt *radikale feminister* kan man finde en tolkning af Gal 3,28, der ligner den hierarkiske tolkning, men med modsat fortegn. Pointen er, at Paulus her udtrykker en lighed på det åndelige plan, nemlig i forhold til Kristus. Men denne lighed får ingen betydning på det konkrete, legemlige plan. Lone Fatum mener således, at Gal 3,28 skal tolkes i lyset af en dualistisk og androcentrisk tankegang. Den sproglige forskel mellem v. 28a-b og v.28c („mandligt og kvindeligt“; jf. 1 Mos 1,27 (Septuaginta)) er vigtig. Mens der i v. 28a-b er tale om, at grænserne mellem hidtil adskilte socialtyper ophæves parvis, så grækeren ligestilles med jøden og slaven med den fribårne, er der i v. 28c tale om, at begge kønsbestemmelser tilsammen negeres, så kønsdifferentieringen på én gang ophæves og opløses. Betingelsen for kvindens lighed er med andre ord, at hun giver afkald på både sit køn og sin seksualitet.⁴⁰

Efter denne tolkning ophæves den biologiske identitet i Kristus. En kristen kvinde må på gnostisk vis frasige sig sin kønslighed og blive som en mand. Det mandlige princip repræsenterer altså det himmelske og guddommelige.

37. Stephen Clark, *Man and Woman in Christ*, s. 137-163.

38. Der er tale om en slags „Kristusmystik“, som ikke påvirker de „ydre forhold“. Se f.eks. Paul Althaus, *Der Brief an die Galater*, s. 31. Kritisk hertil Hartwig Thyen, „... nicht mehr männlich und weiblich ...“, s. 189.

39. Se også redegørelsen hos Göran Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 248.

40. Lone Fatum, *Kvindeteologi og arven fra Eva*, s. 74. Ophævelsen af kønsdifferentieringen ses som et vidnesbyrd om den kønsløshed, der skal genoprettes i opstandelsens virkelighed (s. 72).

I modsætning hertil argumenterer „*ligheds*“-modellen fortalere med, at Gal 3,28 ikke ser det at være mand som norm for det nye liv, men derimod Jesus Kristus, i hvis legeme (menigheden) de mandlige og kvindelige kønsroller er uden betydning. Gal 3,28 er ikke ensbetydende med, at de biologiske og kønsbestemte forskelle mellem mand og kvinde ophæves. Derimod ophæves de kønsroller, der er kulturelt betingede.⁴¹ Teksten handler om det samme og fuldkomne forhold mellem kønnene, som var hensigten med skabelsen. Paulus giver i denne dåbsformel en vision af kønpolaritetens overvindelse i Kristus.⁴² „I Kristus“ betyder ikke kun i den åndelige sfære, men også konkret legemligt, dvs. i menigheden.

1 Kor 11,2-16

Efter „*underordnings*“-modellen udtrykker teksten princippet om, at kvinden er under mandens myndighed (autoritet). Der er tre hovedpointer i Paulus' belæring: Skabelsens orden (1 Mos 2 er vigtig), hårets længde, der viser forskellene mellem mand og kvinde, og endelig den apostolske autoritet, hvor man etablerer en universel praksis for alle kristne menigheder (11,16).⁴³ Den skabesegivne forskel mellem mand og kvinde skal respekteres i gudstjenesten.

I modsætning hertil lægger „*ligheds*“-modellen vægt på, at Paulus argumenterer ud fra en rabbinisk tankegang, som ikke kan forenes med Gal 3,28.⁴⁴ Man har også gjort gældende, at teksten afspejler en stigende gnosticisme i menigheden.⁴⁵ Teksten er med andre ord motiveret af situationen. Det diskuteres også, hvorvidt ordene i v. 11-12 om lighed i Kristus er et indskud eller en sidebemærkning, eller om det i virkeligheden er hovedsagen.⁴⁶

41. Jf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, „Die Frauen in der vorpaulinischen und paulinischen Gemeinden“, s. 129. Se desuden Johannes Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 119. For en udførlig drøftelse af Gal 3,28 se også min artikel „Dåben som kirkesociologisk faktor“.

42. Således bl.a. Krister Stendahl, *The Bible and the Role of Women*, s. 32ff. Stendahl taler om et „gennembrud“.

43. Stephen Clark, *Man and Woman in Christ*, s. 175; 183.

44. Således f.eks. Paul K. Jewett, *Man as Male and Female*, s. 134; Wolfgang Schrage, *Mann und Frau*, s. 99; 110. Se også Johannes Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 122-124.

45. Constance Parvey, „The Theology and Leadership of Women in New Testament“, s. 125.

46. Se hertil Johannes Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 123-124.

Rom 16

Teksten indeholder en række hilsener. Blandt de 27 navngivne personer er der 9 eller 10 kvinder. Af særlig interesse er omtalen af Føbe i v. 1-2 og af Andronikus og Junias (eller Junia) i v. 7. Også her er der forskel mellem de to hovedmodeller for tolkning.

„*Underordnings*“-modellens talsmand Stephen Clark læser udsagnene om Føbe i Rom 16,1-2 sammen med 1 Tim 3,11. Han mener, at det er muligt, at Føbe er diakonisse. Men den senere kirke definerer diakonissens arbejde primært som „omsorg for kvinder“: De var formidlere mellem kvinderne og menighedens ledere.⁴⁷ Clark erkender også, at det græske ord *Iounian* i v. 7 kan oversættes „Junia“ og således betegne en kvindelig apostel. Imidlertid må „Junias“ betegne en mand, eller verset skal oversættes sådan, at Andronikus og Junia(s) „er folk, som er velkendte for apostlene“.⁴⁸

Ifølge „*ligheds*“-modellen viser Rom 16, hvordan kvinderne i flere tilfælde har været menighedsledere. Flere forhold i v. 1-2 peger i retning af, at Føbe i virkeligheden var leder af en husmenighed og „forstanderinde“.⁴⁹ Desuden er der gode argumenter for at forstå „Junias“ i v.7 som et kvindenavn („Junia“), så der formodentlig er tale om en kvindelig apostel.⁵⁰

1 Tim 2,8-15

I „*underordnings*“-modellen ses 1 Tim 2,8-15 som en vigtig støtte for den tanke, at kvinden ikke skal have en myndighed, der strider mod underordningsprincippet. Teksten er ikke motiveret ud fra særlige situationer

47. Stephen Clark, *Man and Woman in Christ*, s. 118-120.

48. At *Iounian* skulle betegne en kvindelig apostel, er usandsynligt „in view of the evidence that only men were chosen to be apostles and the complete lack of evidence elsewhere for the existence of any female apostle“ (Stephen Clark, *Man and Woman in Christ*, s. 130).

49. Nærmere herom i min bog *Budskab og konsekvens*, s. 121. Fiorenza gør gældende, at kvinderne spillede en fremtrædende rolle i den tidlige kristne missionsbevægelse, og at Paulus' restriktive sprog kan ses som en reaktion mod udviklinger forud for hans missionsarbejde; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, s. 160-204.

50. Blandt kirkefædre opfattes Junia uden undtagelse som *kvindelig apostel*. Først i middelalderen begynder man at tolke ordet som et mansnavn. Se i øvrigt Bernadette Brooten, „Junia ... hervorragend unter den Aposteln“ (Röm 16,7); Gerhard Lohfink, „Weibliche Diakone“, s. 391-395; Wolfgang Schrage, *Frau und Mann*, s. 133.

i samtiden, men ud fra en principiel betragtning af kvindens rolle i skabelse og syndefald.⁵¹

I „ligheds“-modellen fortolkes teksten ud fra den lokale situation, nemlig en situation hvor kvinders lære var ved at udvikle sig til kætteri. Der argumenteres for, at Paulus (eller en elev af Paulus) her bygger på rabbinisk tolkning.⁵² Man har også gjort gældende, at teksten ikke foreskriver, men *beskriver* situationen i nogle lokale menigheder i det 1. årh.⁵³

„Underordnings“-teologiens udlægning af 1 Tim 2,8-15 viser, hvad der kan ske, når en tekst søges tolket uden hensyntagen til konteksten.⁵⁴ Hvis 1 Tim 2,13-15 løsrives fra sin sammenhæng, får det en meget negativ konsekvens for opfattelsen af kvinden: Hendes frelse bliver gjort afhængig af barnefødsel.

Hvad er da den historiske mening med teksten? Hvordan skal den forstås i lyset af konteksten? Meget tyder på, at der foreligger en polemik mod en gnostisk opfattelse af frelsen. Forfatteren synes at bygge på en rabbinisk forståelse af 1 Mos 1-3. Mens Eva er den anden i skabelsesordningen, er hun den første i syndefaldsordningen (v. 13-14). Syndefaldet bliver altså ensidigt tillagt kvinden. I Rom 5,12-21 udtrykker Paulus sig anderledes. Det kunne tale for, at 1 Tim 2,8-15 skyldes en Paulus-elev snarere end Paulus selv.

Konklusion

Gennemgangen af disse tekster fra Paulus' breve og den paulinske tradition fører frem til følgende konklusion:

For det første er det tankevækkende, at „underordnings“-modellen prioriterer de „etiske“ udsagn højest, mens omvendt „ligheds“-modellen inddrager et større tekstmateriale. Denne bredere orientering er modelens styrke. De etiske tekster bliver ikke ignoreret, men forklares ud fra deres historiske kontekst og kan derfor ikke tillægges normativ betyd-

51. F.eks. Stephen Clark, *Man and Woman in Christ*, s. 191-199.

52. Jewett gør gældende, at Paulus' argumentation er baseret på en rabbinisk tolkning af 1 Mos 2, der karakteriseres som „palpably inconsistent with the first creation narrative, with the lifestyle of Jesus, and with the apostle's own clear affirmation that in Christ there is no male or female“; Paul K. Jewett, *Man as Male and Female*, s. 119.

53. Således Virginia R. Mollenkott, *Women, Men, and the Bible*, s. 103.

54. Bruce C. Birch & Larry Rasmussen (*Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 165-166) gør med rette opmærksom på, at både indhold og kontekst må tages i betragtning. De, der kun ser på indholdet, bruger ofte megen energi på at forsøge en harmonisering af forskelle, der ofte kan forstås ud fra form og kontekst.

ning. Derimod har „underordnings“-modellen problemer med de ikke-etiske tekster. De bliver enten nedprioriteret eller harmoniseret med de etiske formaninger, der tillægges overordnet betydning.

For det andet bemærkes det, at de tekster, der bruges som „bevis“ for kvindens underordning, f.eks. 1 Kor 11,2-16 og Ef 5,22-33, ikke beskriver en bestemt social ordening som den eneste mulige eller kristeligt acceptable, men udfolder den tanke, at det er muligt at leve et liv i tjeneste efter Kristi forbillede også i et samfund, der er struktureret efter et over/underordningsprincip. Teksterne vil ikke konstituere en normativ samfundsform, men give en kristen motivation.⁵⁵

For det tredje peger det på nødvendigheden af at sondre mellem oprindelsestolkning og nytolkning.⁵⁶ Den historiske afstand mellem teksterne og os gør det legitimt, ja nødvendigt at regne med to former for tolkning: en historisk læsning og aktuel læsning. En sådan sondring er et værn imod at læse teksten selvbekræftende.

3. ENHED OG MANGFOLDIGHED

Det gamle Testamente

Det nytestamentlige tekstmateriale kan suppleres med traditioner fra Gammel Testamente. Igen er det muligt at henviser til en række tekster, der belyser forholdet mellem de to køn. Imidlertid skal jeg nøjes med at pege på 1 Mos 1-3.

Den første skabelsesberetning (1 Mos 1,26-27) bliver kun sjældent inddraget af repræsentanter for „underordnings“-modellen, da teksten efter deres mening ikke siger noget om temaet „underordning“. Derimod spiller den anden skabelsesberetning (spec. 1 Mos 2,18-25) en større rolle. Stephen Clark mener således, at skabelsesberetningen her indebærer kvindens underordning, fordi manden står i fortællingens centrum og får en naturlig førsteplads som den første menneskelige skabning. Kvinden er hjælper og partner, som fuldstændiggør manden. Syndefaldet betyder en yderligere uddybning, fordi underordningen nu får en „dominerende“ form.⁵⁷

55. Jf. Gunnar Heiene, „Familie, ekteskab og seksualitet“, s. 169.

56. Se til denne sondring Göran Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 87-94.

57. Stephen Clark, *Man and Woman in Christ*, s. 24-26.

Ifølge „ligheds“-modellen er 1 Mos 1,26-27 derimod af afgørende betydning. Teksten indeholder et grundlæggende lighedsprincip, der ses som styrende for tolkningen af andre skriftsteder. Som eksempel kan nævnes Paul Jewett⁵⁸ og Phyllis Trible.⁵⁹ Hos begge understreges parallelismen mellem mand og kvinde i 1 Mos 1,26-27. Kønsmæssig differentiering implicerer ikke hierarki. Trible hævder, at ordbrugen i 1 Mos 2 ikke peger i retning af mandens herredømme over kvinden, men tværtimod bekræfter det grundlæggende gensidige forhold mellem de to.⁶⁰ Med hensyn til syndefaldet i 1 Mos 3,16 undertreger Jewett, at ordene om mandens herredømme over kvinden ikke skal forstås præskriptivt, men deskriptivt, nemlig som udtryk for syndefaldets negative konsekvenser.⁶¹ Trible peger desuden på en række andre frigørende perspektiver i de gammeltestamentlige tekster, bl.a. kvindelige metaforer om Gud og den gensidige kærlighed mellem mand og kvinde i Højsangen.

De to tolkningsmodeller er altså uenige både om, hvordan den enkelte tekst skal tolkes, og hvordan den ene tekst skal prioriteres i forhold til den anden. Det gælder også synet på den rolle, 1 Mos 1-3 spiller i Ny Testamente.

Efter min opfattelse kommer underordningsmodellen til kort, fordi den ikke i tilstrækkelig grad tager hensyn til konteksten. Man overser, at det *samme indhold* får en *forskellig mening* afhængig af *konteksten*. Som eksempel kan man sammenligne 1 Mos 1-3 og 1 Tim 2,13-15. Historien om Adam og Eva i 1 Mos 1-3 er en historie om menneskets frihed og dets (mandens og kvindens) ansvar for at tage konsekvenserne af dets beslutninger. I 1 Tim 2,13-15 bruges historien til at vise, at kvinden er underordnet manden.⁶²

Forskellige normplaner

Ovenstående gennemgang viser, at der ikke er et enkelt kvindesyn i Bibelen. Det ville derfor være forkert at pege på en bestemt opfattelse som *den* bibelske. De, der vil bruge Bibelen som vejledning for en nutidig stillingtagen til forholdet mellem kønnene, må derfor tage alle tekster i betragtning – både de tekster, der udtrykker underordning, og de, der udtrykker

58. Paul K. Jewett, *Man as Male and Female*, s. 33-36.

59. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, s. 16-17.

60. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, s. 99-100.

61. Paul K. Jewett, *Man as Male and Female*, s. 114.

62. Jf. Bruce C. Birch & Larry Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 166.

lighed – og det er vigtigt at gøre sig klart, hvordan hver tekst svarer på et problem i samtiden.

Hvis der er stor variationsbredde eller modsatrettede tendenser i de bibelske tekster, bliver vi nødt til at *vælge*, og vi må i valget overveje, hvilke perspektiver vi vil tillægge størst vægt.

Vægten må efter min opfattelse lægges på den forståelse af forholdet mellem kvinde og mand, som kommer til udtryk i *Jesu traditionen*. Hvad vi her møder må være mere normativt end det, vi møder hos Paulus og andre apostle. Evangelierne giver os et glimt af den erindring, som må være forpligtende for den senere tids kristne. Jeg taler her om „glimt“, idet evangelierne ikke kun afspejler Jesu forkyndelse, men også evangelisternes teologiske interesse og udviklingen i de første kristne menigheder. Derfor kan evangeliernes vidnesbyrd om kvinderne også være tvetydige.

Lukasevangeliet er et eksempel på denne tvetydighed. Her har vi dels en stærk fremhævelse af Jesu omsorg for og ligestilling af kvinderne samt disse kvinders forbilledlige tjeneste, dels en påpegning af, at mændene er den (senere) menigheds ledere. Det er dog påfaldende, at i sammenligning med 1 Kor 11,2-16 og hustavlerne er kvindernes status i evangelierne overraskende høj. Det må formodentlig skyldes troskab mod den ældste Jesusoverlevering, der kendetegnes ved en Gudsrigesforkyndelse, som bl.a. indebærer, at kvinder og mænd stilles lige.

I modsætning til den ældste tradition er der en mere tvetydig opfattelse af kvindernes status i den paulinske litteratur. Hos den *samme forfatter* møder vi forskellige opfattelser af forholdet kvinde-mand. En gruppe tekster synes at udtrykke kvindens „ligestilling“ (se Gal 3,28; 1 Kor 7 og Rom 16),⁶³ hvorimod en anden gruppe udtrykker mandens for-

63. I modsætning hertil mener Lone Fatum, at den kristne kvindes ligestilling sker på kønnets bekostning. Hos Paulus opfattes kvinden som åndelig mand (jf. Gal 3,28), og han betragter kønsliv og kristusliv som et enten-eller (jf. 1 Kor 7,32-35); Lone Fatum, *Kvindeteologi og arven fra Eva*, s. 72-91. Efter denne opfattelse kan kvinder kun være kristne, hvis de opgiver deres kønslighed og seksualitet. – I artiklen „En påstand og en udfordring“ stiller Theodor Jørgensen en række kritiske spørgsmål til denne opfattelse. Det anføres bl.a., at en tekst meget vel kan rumme større sandhedserkendelse end den, der kan læses ud af dens indfældethed i dens samtid (s. 48). Fatum kritiseres for at være slavebundet af en datidig bevidsthedshistorisk læsning af Gal 3,28 (s. 51-52). Desuden synes hun at mene, at man kun er menneske i klar kønslig identitet. „Jeg protesterer. bl.a. også af hensyn til de homoseksuelle. Biologisk set er langt de fleste af os „fælles-køn“ med gradueret overvægt til den ene eller anden side“ (s. 53).

rang for kvinden (1 Kor 11,2-16; 14,34-36 samt hustavlerne og Pastoralbrevene – hvis disse regnes for paulinske).

4. HISTORIE OG HERMENEUTIK

To tolkningskonflikter

Vi har i det foregående set eksempler på to tolkningskonflikter: Dels er der inden for den traditionelle eksegesi en konflikt mellem „underordnings“-model og „ligheds“-model, dels er der interne uoverensstemmelser inden for kvindeforskningen med hensyn til metode. Begge tolkningskonflikter viser, at fortolkerens forudsætninger ikke kan undgå at sætte sit præg på det, han eller hun ser i teksten. I begge tilfælde må man overveje samspillet mellem tekst og nutidserfaring.

Konflikten mellem „*underordnings*“-model og „*ligheds*“-model rejser spørgsmålet, om vi er villige til at lytte til budskabet i tekster, der går imod vores overbevisning. På det punkt står „ligheds“-teologerne stærkere end „underordnings“-teologerne. Sidstnævnte søger nemlig at neutralisere de tekster, der truer deres teori om underordning ved hjælp af en harmonisering.

„Ligheds“-teologerne erkender derimod, at en del tekster ikke siger det, som de kunne ønske. Men denne svaghed er netop deres styrke, for den viser, at man ikke har ladet sin ideologi bestemme, hvad teksten siger. Disse fortolkere ser altså noget, som ikke lige netop siger det, de ville ønske.⁶⁴

En hermeneutisk refleksion over bibelteksterne må være bevidst om mulighederne for at blive styret af bestemte ideologiske forudsætninger. Bibelteksterne må udfordre alle ideologiske positioner, hvad enten de er traditionelle eller af nyere dato. Selektiv bibellæsning kan ikke undgås – nogle tekster og traditioner bliver altid tillagt større vægt end andre – men hvordan modvirker man bedst en selvbekræftende læsning?

Dette problem kan belyses ved hjælp af uenigheden mellem *forskellige feministiske positioner*. Der er to nærliggende fristelser inden for kvindeforskningen⁶⁵: Den ene består i, at man indlægger kvindevenlighed selv i de mest genstridige tekster, og at man trækker nogle tekster frem og lader glemslens slør sænke sig over de mere ubekvemme. Den anden fri-

64. Jf. Willam M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War, and Women*, s. 185-186.

65. Jf. Turid Karlsen Seim, „Når sløret fjernes ...“, s. 86.

stelse er, at man ikke blot accepterer „underordnings“-teologernes tekstudlægning, men endog trækker teksterne længere i patriarkalsk og kvindefjendsk retning og dermed afviser det samlede bibelske materiale som ubrugeligt i dag. Fælles for de to faldgruber er tendensen til at behandle teksterne a-historisk og en ureflekteret hermeneutik.

Tekst og kontekst

Skal sådanne faldgruber undgås, er det nødvendigt med en besindelse på sammenhængen mellem historie og hermeneutik. Flere vigtige punkter skal nævnes.

Det første punkt er forholdet mellem *tekst* og *kontekst*. Dette forhold er af afgørende betydning og det i en dobbelt forstand. Det drejer sig nemlig både om tekstens kontekst og om fortolkerens kontekst. Meningen med udsagn og hændelser er i høj grad betinget af den sammenhæng, hvori de står eller sker. Ligesom tekstens mening er bestemt af sin kontekst, er vi og vore spørgsmål og interesser bestemt af vores kontekst.

Erkendelsen af den dobbelte kontekst, da-konteksten og nu-konteksten, fastholder den nødvendige afstand mellem teksterne og os.⁶⁶ Teksterne er blevet til i en fjern og anderledes fortid med andre livsbetingelser, en anden kultur og samfundsstruktur og andre forestillingshorisonter. Vi kan ikke omskabe os til at blive Paulusbrevens oprindelige adressater. Hvis vi skal kunne overvinde afstanden mellem teksterne og os, må vi først erkende, at den findes, og vi må tage hensyn til den historie, som har skabt den.

Faser i tolkningsprocessen

Der er brug for en metode, der både tilgodeser afstanden og muligheden for tilegnelse. Turid Karlsen Seim regner i den forbindelse med to faser.⁶⁷

Den første fase karakteriseres af en *fremmedgørende* forståelse af, at så mange tekster og kilder repræsenterer et menneskesyn, hvor det mandlige er det normativt menneskelige, og kvinden er reduceret til en sekundær variant. Kvinden er den „anden“. Bortset fra en del særtilfælde findes der næsten ingen direkte formidling af kvinders tro, erfaring og virkelighed. Tekstmaterialet opleves som gennemgribende androcentrisk og patriarkalsk.

66. Jf. Turid Karlsen Seim, „Når sløret fjernes ...“, s. 87. Se også min artikel „Tekst og kontekst“.

67. Turid K. Seim, „Når sløret fjernes ...“, s. 89-93.

Vi kan ikke fortolke de bibelske tekster til at blive mindre patriarkalske, end de faktisk er. Teksten i sig selv kan ikke ophøjes til ubetinget „sandhed“. Den er vor tilgang til de mennesker, til det fællesskab og den historiske virkelighed, hvor Guds åbenbaring mangfoldigt og stridbart uds spillede sig. Det betyder f.eks., at kvinders interesser ikke er sammenfaldende med interessen hos Pastoralbrevens forfatter. Vi må se både forfatteren og de kvinder, han omtaler og tiltaler, hver for sig som partnere i en diskussion om ret og rigtigt. Opgaven kræver med andre ord, at vi må læse tekster ofte også på tværs af intentionerne hos dem, som skrev dem – hvis kvinderne virkelig skal komme frem fra skyggerne.

Den anden fase er *bevidstgørelsesfasen*. Som kvinden ledte efter den tabte mønt (jf. Luk 15,8-10), søger nutidens kvinder efter et befriende potentiale, som kan forny forståelsen af helheden. Det drejer sig om at finde frem til de erfaringer, der ligger bag ved teksten – ikke ved, at den historiske afstand negligeres, eller ved at man glemmer, overser eller fortegner de patriarkalske tekster.

Den fremgangsmåde, som her foreslås, minder på mange måder om den interaktionelle bibellæsning. Ifølge denne metode indgår fortolkeren i en gruppe. Desuden lægges særlig vægt på erfaringen, og der regnes med tre faser (de to første faser svarer dog til den afstandsskabende fremmedgørelse):⁶⁸ a. *Deltagernes egne erfaringer* forud for og i mødet med teksten. Disse erfaringer kan være aggression, modsigelse eller manglende forståelse for bibelteksten. b. *Den tekst-implicitte erfaring*. Her rejses spørgsmål af typen: Hvilke erfaringer kan have ført til tekstens tilblivelse? En teksts fornyende budskab kommer kun frem, hvis læseren møder den som „fremmed“. c. *Den erfaringsrelaterede tilegnelse*. Her drejer det sig om tekstens fornyende impuls. Deltagerne får nye perspektiver på livet.

Det karakteristiske for den interaktionelle bibellæsning er en kombination af nærhed (a og c) og afstand (b). Noget tilsvarende gælder den erfaringsorienterede feministiske bibellæsning,⁶⁹ der også har tre trin:⁷⁰

1. Udgangspunktet er nutidige kvindelige *erfaringer* af diskrimination og undertrykkelse i kirke og samfund.

68. Se Johannes Nissen, „Mødet mellem Bibelen og nutidens mennesker“, s. 82-83. Walter Wink, *Bibelauslegung als Interaktion*.

69. Det bemærkes, at denne indfaldsvinkel svarer til den tidligere omtalte værdighedsforskning.

70. Jf. Maria Kassel, „Feministische Bibelauslegung“; Johannes Nissen, „Mødet mellem Bibelen og nutidens mennesker“, s. 81-82.

2. *Kritisk* læsning af de bibelske tekster og deres *virkningshistorie*, dvs. et opgør med kønsdiskriminerende misbrug af bibelske traditioner.
3. Søgen efter *glemte* kvindeskikkelser og efter det fortrængte kvindelige i Bibelen. Ved at finde frem til disse skikkelser (f.eks. Sara, Mirjam, Maria Magdalene, Martha fra Betania) gives *identifikationsmuligheder* for nutidens kvinder.

Betydningen af forskellige teksttyper

Det tredje punkt, som skal nævnes, handler om betydningen af forskellige teksttyper.⁷¹ Der er ofte stor forskel på tekster, hvor de skrivende mænd har ment noget om kvinder, deres væsen og opførsel („kvindesyns“ tekster, lovtekster, formaninger o.l.), og tekster, der – ofte indirekte – giver indblik i praksis i menighederne (fortællestof, navne- og hilsenlister, implicitte forudsætninger for lovgivning og formaning o.l.).

Teorien og teologien har ikke altid været i samsvar med praksis. Det gælder ikke blot kvindespørgsmål, men f.eks. også spørgsmålet om hedningers adgang til frelse. I Apostlenes Gerninger ser vi, hvordan dogmatiske betænkeligheder ofte må overvindes med henvisning til Åndens forudgribende praksis. Guds handling kommer først, og den teologiske bearbejdelse følger mere eller mindre haltende med.

Det rejser spørgsmålet om forholdet mellem teksten og den virkelighed, der ligger bag teksten.⁷² Hvor meget kan man udlede af en bestemt tekst om de faktiske forhold? Ofte er der en spænding mellem teori og praksis, jf. bemærkningerne til Rom 16. Man må regne med, at en oprindelig aktiv kvindepraksis i mange tidligt kristne menigheder ikke fik afgørende gennemslag i kirken.

5. DIALOGEN MELLEMBIBEL OG NUTIDSERFARINGER

Etikkens normgrundlag: Bibelen og nutidens erfaringer

Konflikten mellem underordningsidealet i brevlitteraturen og vor tidlighedsideal rejser spørgsmålet om normgrundlaget for en nutidig kri-

71. Se hertil Turid Karlsen Seim, „Når sløret fjernes ...“, s. 94.

72. Til dette metodiske problem se også Inger Marie Lindboe, „Hovedtrekk innen nytestamentlig forskning“, s. 198-199.

sten etik. Problemet besvares forskelligt af den patriarkalske tolkning („underordnings“-modellen) og lighedstolkningen („ligheds“-modellen).

Den patriarkalske tolkningstype er i sit udgangspunkt *biblicistisk*. Det betyder, at man kun anerkender ét normgrundlag, nemlig Bibelen. Hvis Bibelens udsagn kommer i konflikt med nutidens erfaringer, må disse erfaringer vige for Bibelens ord. Efter denne opfattelse har Paulus ment, at skabelsens ordening indebærer kvinders underordning, og derfor skal en kristen etik i nutiden også indebære det samme.

I modsætning hertil er „ligheds“-modellen ikke-biblicistisk. Der regnes med flere kilder til etikken. Foruden Bibelen nævnes som regel tre andre: tradition, fornuft og erfaring. Når der således foreligger en konflikt mellem Bibelen og nutidens erfaringer, kan man ikke på forhånd sige, hvad der må være udslagsgivende. Mindst to faktorer må tilgodeses.

For det første er det nødvendigt at sondre mellem *centrum og periferi*. Det bibelske centrum og dets konsekvenser må have prioritet i forhold til det, som ikke tilhører centrum. Udgangspunktet er her Jesu etik. Jesu liv og lære har prioritet frem for andet nytestamentligt materiale. Underordning i brevlitteraturen er *ikke* en konsekvens af det, der er centrum i „evangeliet“. Det er derimod formaningen om gensidig tjeneste.⁷³

Den gensidige tjeneste og respekt er altså det generelle og normative hos Paulus, mens de forskellige sociale anvendelser bliver det situationsbetingede og dermed det, der kan og skal variere alt efter adressaternes situation. Det vigtigste spørgsmål bliver derfor ikke, *hvad* Paulus mente – selv om det har sin interesse – men om det, han mente, skal have normativ betydning for os i vores situation.⁷⁴

For det andet kan en bibeltekst i nye situationer få en videre og en delvis anden betydning end den, forfatteren tilsigtede ved nedskrivningen. Teksten har så at sige et „mer“-potentiale. Den rummer et budskab, som ikke kunne realiseres i den oprindelige kontekst, men kan komme frem til overfladen ved en ny situation på adressat-siden.⁷⁵ Et eksempel på dette er Gal 3,28.

Den nutidige anvendelse af det, Paulus siger om slaver, kan paralleliseres med den nutidige anvendelse af hans udsagn om kvinder. Hvis herre og slave behandler hinanden med kærlighed og respekt, fører det til, at det bliver meningsløst at beholde slaveriet som social struktur. Så-

73. Jf. Göran Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 254.

74. Jf. Turid Karlsen Seim, „Frihet, likhet – og underordning?“, s. 46.

75. Jf. Gustaf Wingren, *Växling och kontinuitet*, s. 130-131; Johannes Nissen, „Mødet mellem Bibelen og nutidsmennesket“, s. 58-59.

dan siger Paulus ikke, men det er en fuldt ud mulig anvendelse i en ny situation af det, han skrev. På samme måde bliver det meningsløst at beholde underordningen som social struktur, hvis mand og hustru behandler hinanden med kærlighed og respekt, og hvis de desuden har lige fællesskab „i Kristus“ (Gal 3,28). Sådan siger Paulus ikke, men det er en rimelig konsekvens i nuet af, hvad Paulus i øvrigt siger.⁷⁶

Loven og friheden

Hvilke konkrete konsekvenser får de bibelske tekster i dag? Svaret afhænger af den grundlæggende tolkning. „Underordnings“-modellen kan således konkretiseres på flere måder:

- a. Kvinden må ikke *undervise* i kirken. Mange repræsentanter for denne type tillader det alligevel. Men det er i modstrid med ordene i 1 Tim 2,12: „men at optræde som lærer tillader jeg ikke en kvinde“.
- b. Kvinden må ikke *tage beslutninger* i kirken, f.eks. i menighedsråd og andre besluttende forsamlinger. Mange repræsentanter for denne type tillader alligevel kvinder at være med i beslutningen. Også det er et brud med 1 Tim 2,12, hvor kvinden „heller ikke må bestemme over sin mand“.
- c. Kvinden må ikke *være præst*. Efter dette synspunkt skal præstens tjeneste være udtryk for den ret forståede patriarkalske struktur, som man mener foreligger i skabelsesordningen, og som Paulus knytter til ved.⁷⁷

Alle tre konsekvenser er udtryk for et legalistisk bibelsyn. Ny Testamente gøres til en lovtekst, hvor der et bestemt sted findes en paragraf, der siges at handle om kvindelige præster. Argumentet er, at den paragraf må vi adlyde, for den er ikke ophævet. Gustaf Wingren påpeger, at en sådan forståelse let fører til, at man tænker på følgende måde: Ny Testamente har angivet, på hvilke punkter Ny Testamente ophæver Gammel Testa-

76. Jf. Göran Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 255. Se også Birger Gerhards-son, „Eleutheria („frihet“) i bibelskt tänkande“, s. 129: „Vi får inte förfuska dette budskap, inte ens i välgrundad social nitälskan. Men vi kan ändå inta en annan inställning till livets yttre realiteter än den som Paulus intog, i sin tid och sin miljö ... Jag menar alltså att vi måste dra mycket djävare konsekvenser av friheten i Kristus' än vad Paulus gjorde i sin situation“.

77 Således f.eks. Ole Skjærbæk Madsen (*Tjenester og nådegaver*), der gør gældende, at de „kvindelige præster er opstået i en vanskelig spænding mellem at være tro

mente. Sabbatten er ophævet af Jesus i evangeliet. Omskærelsen er ophævet af Paulus i brevene. Men denne tankegang gør Ny Testamente til en lovtekst med paragraffer.

I stedet må vi understrege, at Ny Testamente forkynder evangeliet, troen på Kristus, friheden i Kristus, kærligheden til næsten og retten til at forme livet ud fra kærligheden til næsten. Det kan betyde forskellige ting i forskellige situationer. Hvis vi lever i denne kerne af Ny Testamente, ville vi være lige så frie som Paulus til at gøre noget nyt selv i relation til en orden, som eksisterede på bibelsk tid.⁷⁸

„Ligheds“-modellen tager denne frihed i Kristus alvorlig. Det fører i dag til helt andre opfattelser af kvindens stilling i kirke og samfund: Kvinden ses som integreret i menighedens og samfundets liv på lige fod med manden. Den teologiske begrundelse skal findes både i skabelses-tanken og Gudsrigesforkyndelsen. Mennesket er Guds skabning; som mand og kvinde er det skabt. Endvidere står Gudsrigets dør åben for begge køn (jf. Matt 21,31). Ingen er på forhånd udelukket.

Både dengang og i dag er der imidlertid en *spænding mellem vision og virkelighed*, mellem det, som er kvindens og mandens fælles bestemmelse (skabt i Guds billede), og det, som ofte er kvindens hårde vilkår (undertrykt af manden). Denne spænding kommer særlig klart til udtryk hos Paulus.

Et menneske er stærkt præget af sine omgivelser.⁷⁹ Derfor kan det egentlig ikke undre, at også Paulus har „udøbte“ synspunkter. Man kan snarere undre sig over, at det er muligt med udsagn som Gal 3,27-28 i et patriarkalsk samfund. Hvordan skal vi i dag forholde os til de „udøbte“

mod Skriftens vidnesbyrd om meningsfyldte kvindelige tjenester og at være tro mod skabelsens orden: at manden er kvindens hoved som et udtryk for deres enhed i forskellighed. Mange kvindelige præster har et ægte kald, som ikke kan realiseres på anden vis ... På den anden side kan vi ikke så godt anerkende, at de præsiderer ved højmesse, da det ødelægger faderbilledet og bryder skabelsens orden“ (s. 119). Samtidig understreges det: „Et nej til kvindelige præster kan kun ske i et opgør med statskirken og må gå hånd i hånd med opbyggelsen af et karismatisk menighedsliv med mange forskellige både kvindelige og mandlige tjenester“ (s. 120). Andre eksempler på afvisningen af kvindelige præster er Bertil Gärtner, *Åmbetet, mannen och kvinnan* og Flemming Frøkjær Jensen, *Det positive nej til kvindelige præster*.

78. Gustaf Wingren, „Jesus och lärjungarna i mötet med fariseerna och motsättningarna i samhället“, s. 22.

79. Inspirationen til de følgende formuleringer er fra Luise Schottroff, *Sucht mich bei meinen Kindern*, s. 33-39.

udsagn? Det letteste ville være at stryge dem af Bibelen. Men det er ikke muligt. De hører med til billedet af den første kristendom.⁸⁰ Og de viser netop spændingen mellem vision og virkelighed.

At være broder og søster i Kristus – det var ikke en from talemåde, men udtryk for et nyt liv. Vi er i vores relationer til hinanden ikke bestemt gennem nationalitet, gennem seksualitet, gennem ægteskab eller slaveri, men gennem vores relation til Kristus. Den nye familie, Kristi menighed, var vigtigere end den gamle patriarkalske familie. Det har ikke altid fungeret ideelt. Kvinderne var også apostle, men mænd som Paulus gik to skridt frem og et skridt tilbage: Kvinder skal tie i menigheden. Ligheden og kærligheden i Kristus har ikke altid fungeret, men målet og visionen er der ikke tvivl om: vi er alle ét i Kristus.

Lederskab og tjeneste

Et sidste eksempel på dialogen mellem Bibelens tekster og nutidens erfaringer er spørgsmålet om lederskab og tjeneste.

Der har i århundreder været en tradition for at tildele kvinderne bestemte roller. Også i dag er det ofte kvinderne, som varetager tjeneste- og omsorgsfunktioner. Det gælder både i kirken og i samfundet som helhed. Undertiden har man indtryk af, at der er opstået en slags arbejdsdeling, således at mændene tager sig af de overordnede ledelses- og styrelsesfunktioner, mens kvinderne sørger for omsorgsarbejdet. Sat på spidsen kan man sige, at det ene køn varetager magten (og karrieren), det andet køn tjenesten (og ydmygheden).

Trods mange bestræbelser på at ændre denne arbejdsdeling har kvinderne i de sidste årtier kun i ringe grad formået at overtage de traditionelle mandsfunktioner. Det kan bl.a. skyldes, at de ikke ønsker at gå ind i de magtstrukturer, som følger med mange former for mandsarbejde i det moderne samfund (og kirken?). På den anden side kunne et større antal kvinder i ledende stillinger i samfund og kirke føre til en anderledes forståelse af magten.⁸¹

Hvordan forholder disse nutidige erfaringer om lederskab og tjeneste sig til de nytestamentlige tekster? Umiddelbart synes erfaringerne bekræftet af tekster som 1 Kor 11,2-16, Pastoralbrevene og hustavlerne. Til gengæld bliver de stærkt udfordret af den ældste Jesustradition. Der-

80. Til dette problem se også afsnittet „Ny-læsning i stedet for ny-skrivning af Bibelen“, 2. del, 6.

81. Se også afsnittet „Magt og tjeneste – om forholdet mellem mænds og kvinders arbejde“ i Johannes Nissen, *Arbejdets ansigter*, s. 128-129.

imod synes flere forskellige tendenser at gøre sig gældende i Lukasskrifterne. Som tidligere påpeget er tjenestens teologi tvetydig hos Lukas.

På den ene side fremstår mændene som ledere. Således forudsættes det i Luk 22,24-27, at mændene har en lederposition. Mændene skal kombinere en mandlig rolle (lederskab) med en kvindelig rolle (tjeneste). Anderledes hos kvinderne. Her er tjenesten ikke knyttet til lederrollen.

På den anden side gives kvindernes tjeneste en eksemplarisk værdi. Det fremgår bl.a. af Luk 7,36-50 og 8,1-3.⁸² Et andet eksempel er Marias lovsang i Luk 1,46-55. Teksten bliver undertiden brugt som et parænetisk forbillede, der især gælder kvinderne. Man idealiserer lydighedstanken og lader den først og fremmest gælde kvinderne. Men det afgørende i Marias lovsang er det *teo*-logiske perspektiv⁸³: Guds befriende handling; Gud på de fattiges side vender op og ned på de gældende magtsymboler. Som de fattiges røst udtrykker Maria Guds omvæltende retfærdighed og undertrykte menneskers håb.

Luk 1,46-55 har ganske vist også et parænetisk aspekt, men det er underordnet det teologiske. Maria beskrives som prototypisk discipel, og som Herrens tjenerinde repræsenterer hun selve discipel-idealet for både mænd og kvinder, ja måske mest for mænd. Det er nemlig ikke kvinderne, men de ledende mænd, der trænger mest til tjenesteformaningerne. Betydningen af tjener-idealet er langt mere overvældende og radikal for mænd end for kvinder.

Med hensyn til den ældste Jesustradition er det tankevækkende, at vi ikke mindre end 7 gange møder forskellige versioner af Jesusordet om de første og de sidste. I Mark 9,35 er ordlyden: „Hvis nogen vil være den første, skal han være den sidste af alle og alles tjener“.⁸⁴ Jesusordet skal ikke forstås som en formaning til alle kristne om at blive tjenere og slaver, men som en formaning til dem, der sidder øverst på magtpyramiden. Der er tale om en „lighed fra ned“ – ikke ved ombytning af magtforholdene, men ved at afskaffe det patriarkalske og hierarkiske system.⁸⁵

82. I Luk 10,38-42 synes Marthas opvartning/tjeneste underordnet Marias lytten til Jesu ord. K.F. Plum gør imidlertid opmærksom på, at fortællingen meget vel kan have brod mod de mænd/kvinder i menigheden, der anså diakonien for et kvindeområde (Karin Friis Plum, *Den tilslørede frihed*, s. 104).

83. Jf. Turid Karlsen Seim, „... for han har set til sin ringe tjenerinne“, s. 84.

84. De andre steder er: Mark 10,41-45; Matt 18,4; Matt 20,25-28; Matt 23,11; Luk 9,48; Luk 22,24-27. For en udførlig analyse af dette materiale se Paul Hoffmann & Volker Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, s. 186-256. Se endvidere 3. del, 2.

85. Jf. Elisabeth Schüssler Fiorenza. „Der Dienst an den Tischen“, s. 312.

Tjenesten viser sig ved en eskatologisk omvendning af alle magtforhold mellem mennesker.

Når vi i dag taler om „tjeneste“, står vi over for et problem. Ordet er nemlig ofte knyttet sammen med begreber som „ydmyghed“ og „lydig-hed“. Dermed kan „tjenesten“ blive et ideal, der bruges til at holde kvinder og andre grupper nede. Men det er i modstrid med den måde, hvorpå Jesus forstod tjenesten. I Jesu liv og forkyndelse betød tjenesten ikke en underordning under magten, men tværtimod en protest mod den. Når han kaldte sig selv for tjener (Luk 22,27; jf. Mark 10,45), var det en udfordring mod den magtbrug fra religiøse og politiske ledere, som bandt mennesker og holdt dem nede. Med sit liv og sin død gjorde han sig til tjener, brød med magten og satte mennesker fri.⁸⁶ Dermed skabte han grundlaget for, at der kunne opstå et nyt og anderledes fællesskab, hvor tjenesten er den nye grundlov.⁸⁷ I dette fællesskab er magten ikke en magt, der tjenes, dvs. en magt, der udtrykker sig ved tvang, men en magt, der viser sig i selvhengivende tjeneste.

86. Jf. Halvor Moxnes, *Gud for de ugudelige*, s. 42-43.

87. I sin udlægning af Fil 2,1-5 gør Wengst opmærksom på, at „ydmyghed“ ikke primært er et individuelt begreb, men et fællesskabsbegreb, der er karakteristisk for hele menigheden. „... Dann (aber) ist ‘Demut’ nicht individueller Verzicht, sondern Grundbedingung einer neuen Gesellschaft, die wirklich alles einschliesst“. Klaus Wengst, *Demut – Solidarität der Gedemütigten*, s. 90. Se også „Formning af den moralske identitet“, 2. del, 4.

5. Samlivsetik I: Homoseksualitet

1. DEFINITION OG METODE

Homoseksualitet – natur eller opvækst

Homoseksualiteten har i de senere år vist sig at være et af de mest omstridte emner inden for kristen etik. Det skyldes især to forhold. For det første er man uenig om, hvordan homoseksualitet skal forstås. For det andet skærper dette emne spørgsmålet om Bibelens rolle i nutidig kristen etik.

Hvad forstår vi i dag ved homoseksualitet? Og hvordan opfattede man fænomenet på bibelsk tid? Disse spørgsmål besvares forskelligt. Svarene afhænger også af, hvordan man forholder sig til et andet spørgsmål: Er homoseksualitet en del af ens natur (genetisk udrustning), eller er det noget, der skyldes miljø og opvækst? Fagkundskaben er ikke enig.

Vores svar på de ovennævnte spørgsmål påvirker den måde, hvorpå vi læser teksterne. De teologer, der mener, at homoseksualitet ikke strider mod kristendommen, henviser ofte til den opfattelse, at seksuel tiltrækning til en person af samme køn er en del af nogle menneskers natur. De teologer, der vender sig imod accept af homoseksuelt samliv, påråber sig derimod de fagfolk, der betragter miljø og opvækst som afgørende for homoseksualiteten.

De fleste fagfolk ser ikke natur og opvækst som et enten-eller. Begge faktorer er af betydning.¹ Alligevel taler man i medicinske og psykologiske kredse om ægte eller genuin homoseksualitet og mener dermed, at det homoseksuelle anlæg er ét med de pågældendes personlighed og

1. Se hertil Th. Jørgensen, „Gudbilledlighed og seksualitet“, s. 813: „Det er fremdeles et mysterium, hvad der forårsager homoseksualitet. Årsagerne kan være genetiske og hormonale eller psykologiske og familiære. Blandt forskerne hersker der stor enighed om, at den homoseksuelle disposition grundlægges i et barns første måneder, hvis ikke den er medfødt“. Med henvisning til P. Hertoft (*Klinisk sexologi*, 3. udg. 1987, s. 278ff.) hedder det endvidere, at nyere undersøgelser mener at kunne fastslå, at der på den ene ende af en skala er 5 pct. entydigt heteroseksuelle, svarende til 5 pct. entydigt homoseksuelle i den anden ende af skalen. Ind imellem ligger i forskellig graduation alle øvrige (s. 813).

identitet.² Det drejer sig således om mennesker, der ikke har valgt at være homoseksuelle, men som er det: enten har de været det i hele deres bevidste liv, eller de har på et tidspunkt i deres liv opdaget, at de er det, og de har i mange tilfælde uden held søgt at bekæmpe dette anlæg.³

Den historiske og kulturelle afstand

Mange i den kirkelige debat tager det for givet, at homoseksualitet i antikken er identisk med homoseksualitet i dag.⁴ Den historiske og kulturelle afstand tillægges ingen betydning, og bibelske fordømmelser anses for at være umiddelbart gyldige i dag. Men derved overser man, at udsagnene i Ny Testamente er reaktioner på den kulturelle kontekst.

Det er problematisk uden videre at sætte lighedstegn mellem homoseksualitet i dag og homoseksualitet i Bibelen. Det ses allerede af terminologien. Hverken på hebræisk, græsk eller latin findes der ord for „homoseksuel“. Derimod havde man ord for seksuelle handlinger. Men seksuel tiltrækning til en person af samme køn blev ikke på samme måde som i vores kultur opfattet som en dyb, personlig identitet. Den afgørende to-delning gik mellem mænd og kvinder og deres sociale roller. De etiske vurderinger var derfor ikke knyttet til sondringen mellem „heteroseksuel“ og „homoseksuel“. Det var ikke „disposition“ eller „identitet“, men handling, der blev genstand for en moralsk vurdering.⁵

Dette ændrede sig mod slutningen af forrige århundrede. „Opfindelsen“ af betegnelsen „homoseksualitet“ er et led i denne udvikling. Ordet blev skabt på tysk i 1869 og introduceret på engelsk i 1892. Terminologi afspejler de sociale og kulturelle ændringer. Det er næppe korrekt at bruge ordet „homofili“ om det, som omtales i Bibelen og antikken. Ordet er nemlig stærkt forbundet med forestillinger om psykisk og social identitet i vor egen kultur. Derimod er det rimeligt at bruge betegnelsen „homoseksualitet“ om seksuel omgang mellem mennesker af samme køn.

-
2. Om homoseksualitet i biologisk, psykologisk og sociologisk lys se bl.a. „Kyrkan och homosexualiteten“, s. 16-19; B. Hedenrud, „Homosexualiteten ur psykiatrisk perspektiv“.
 3. Jf. E. Franck, „Bibeln och homosexualiteten“, s. 147.
 4. Undertiden tales om en „essentialistisk“ forståelse, hvorefter homoseksualitet opfattes som et fænomen, der væsentligt har været identisk med sig selv gennem hele historien. Det modsatte synspunkt kaldes „konstruktivistisk“, dvs. homoseksualitet, som den forstås nu, er et fænomen, der var ukendt i antikken.
 5. Jf. H. Moxnes, „Hedningenes synder?“, s. 2.

Til gengæld bør man nok undlade at bruge udtrykket „homoseksuelle“ for at undgå moderne forestillinger om identitet.⁶

Studier af græsk kultur viser, at det samme menneske kan veksle mellem heteroseksuel og homoseksuel tiltrækning, og at grækerne lagde mere vægt på praksis og vane end på „disposition“ eller genetisk bestemte egenskaber. Spørgsmålet om „identitet“ i forhold til homoseksuel eller heteroseksuel tiltrækning spillede ingen synderlig rolle. Seksualiteten var nøje forbundet med mandsrollen. De græske bystater og Romeriget var patriarkalske, hvor de frie mænd havde magten og satte normerne. En almindelig form for homoerotisk forhold var pæderasti, dvs. forholdet mellem en voksen mand og en ung mand. Et sådant forhold blev ikke hindret af, at manden var gift. Platon og Sokrates satte forholdet til unge mænd ind i en filosofisk, idealiseret sammenhæng, idet det „sjælelige“ fællesskab blev tillagt særlig vægt.

Mænds seksuelle forhold blev ikke vurderet ud fra en gensidighed i følelser og ligeværdighed, men som udtryk for begær fra en mand med en høj social status i forhold til en person (kvinde eller ung mand) med lavere social status. Og det var de herskende grupper, der fastsatte, hvilke værdier der var værdifulde hos dem, der blev styret.

Homoseksualitet i antikken må ses i lyset af hele familieforståelsen. Slægten er det afgørende. Både jødisk og græsk kultur var familiecentreret. Man kendte slet ikke vores vægtlægning på det enkelte individ.⁷ Når vi i dag ser to mennesker indgå et ægteskab, er det ikke to familier, som forenes, men to enkeltindivider. Dengang var det anderledes. Det drejede sig om familiens ære eller skam. Den enkelte havde værdi som medlem af familien og skulle medvirke til at opretholde gruppens sociale position.

Sparsomt tekstmateriale og tolkningsproblemer

Homoseksualitet er ikke noget centralt tema i Bibelen. Det er *os*, der gør det vigtigt, ud fra en række årsager, som ligger i *vores* tid.⁸ Seksualitet mellem mennesker af samme køn omtales kun to steder i Gammel Testamente, i den såkaldte hellighedslov, 3 Mos 18,22 og 20,13. I Ny Testamente er det med sikkerhed kun omtalt en gang, af Paulus i Rom 1,26-

6. Jf. H. Moxnes, „Hedningenes synder?“, s. 3.

7. Denne forskel understreges især af den kulturantropologiske eksegese, se bl.a. B.J. Malina, *The New Testament World*.

8. Jf. H. Kvanvig, „Homofili i Bibelen“.

27. Med en vis sandsynlighed er det behandlet yderligere to gange i de paulinske skrifter, nemlig 1 Kor 6,9 og 1 Tim 1,10.

Dette sparsomme tekstmateriale er vigtigt at have in mente. Når vi nemlig analyserer og diskuterer et emne, har vi altid en tendens til at gøre det vigtigere, end det er.

Men i Bibelen drejer det sig som sagt om et perifert emne. Når den kristne etik plejer at udtale sig om et område, er tekstmaterialet som regel langt bredere. Vigtigheden af et etisk emne afgøres dog ikke af statistik (antallet af tekstbelæg), men den sparsomme forekomst udgør et tolkningsmæssigt problem. En almindelig luthersk tekstudlægning vil som regel lade de klare steder belyse de dunkle. Det er imidlertid vanskeligt, når der er så få klare steder.

Umiddelbart synes tekstudvælgelsen ikke at volde problemer. Men det meget beskedne antal tekster rejser alligevel nogle spørgsmål. For det første kan man spørge: Hvilke tekster er relevante? Er det kun de tekster, der i snæver forstand synes at handle om homoseksualitet? Eller gælder det også en videre gruppe af tekster, der handler om seksualitet og samliv? Hvilken rolle spiller f.eks. kærlighedsbudet i denne sammenhæng? Hvilke konsekvenser får det for emnet, hvis et bredere tekstmateriale inddrages?

For det andet støder vi på en række oversættelses- og tolkningsproblemer. Man må bl.a. spørge:⁹ Hvilken slags homoseksualitet behandles i teksterne? Tales der kun om mandlig homoseksualitet? Drejer det sig kun om kultisk og/eller prostitueret homoseksualitet? Er det frafaldet fra Gud, som er det store fejltrin, og ikke homoseksualiteten som sådan? Er det, vi i dag kalder ægte homoseksualitet, ukendt for de bibelske forfattere, sådan at teksterne helt enkelt ikke siger noget om kristne homoseksuelle, der ønsker at leve i troskab og kærlighed?

Som vi skal se, er der altså ikke kun uenighed om, hvordan man skal tolke teksterne (deres oprindelige mening), men også om, hvordan de skal bruges (deres aktuelle betydning).

9. Se bl.a. G. Bexell, *Kyrkan och etiken*, s. 81.

2. TEKSTANALYSER

A. Det gamle Testamente

1 Mos 19,1-29

I den kirkelige tradition har Sodomahistorien spillet en afgørende rolle for fordømmelsen af homoseksualitet, idet man i overleveringen fra de jødiske pseudepigrafer har tolket det homoseksuelle voldtægtsforsøg som udtryk for, at byens borgere var homoseksuelle. Desuden har man opfattet denne homoseksualitet som årsag til byens ødelæggelse.¹⁰ Men ingen af delene holder. Byens ondskab var fastslået forud for denne begivenhed. Denne omfattende ondskab bekræftes af det kollektive forsøg på homoseksuel voldtægt. Det siger meget om voldelig seksualitet, ligesom de heteroseksuelle voldtægtshistorier i 1 Mos 34 og Dom 19-20, men intet om homoseksualitet.¹¹

3 Mos 18,22 og 3 Mos 20,13

De to tekster er en del af den såkaldte hellighedslov (3 Mos 17-26), hvor Herren giver bud og forskrifter i en række spørgsmål. Her findes Biblens klareste udtalte forbud mod seksuel omgang mellem personer af samme køn. „Du må ikke have samleje med en mand, som man har samleje med en kvinde. Det er en vederstyggelighed“ (3 Mos 18,22). I 3 Mos 20,10-16 nævnes denne handling sammen med en række andre seksuelle overtrædelser, der alle skal straffes med døden, bl.a. ægteskabsbrud, incest og seksuel omgang med dyr.

Ved vurderingen af disse udsagn bør flere forhold betænkes. For det første bemærkes lovbestemmelsernes *kontekst*. Heraf fremgår, at man har forbundet de nævnte seksuelle forhold med kanaanæisk kultur (18,3.24.27.30 og 20,23). Ordet „vederstyggelig“ (hebr. *to'eba*) anvendes i sammenhængen som et teknisk udtryk for de forhold ved kanaanæisk kultur, som lovgivningen vil distancere sig fra. Disse stærke udsagn og strenge regler tjener med andre ord det formål at stå vagt om Israel som folk og dets tro.¹²

10. Se til denne udlægningshistorie J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*.

11. Jf. L.O. Gjesing, „Velsign, forband ikke ...“, s. 543; Se også R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 381.

12. Jf. L.O. Gjesing, „Velsign, forband ikke ...“, s. 543; E. Franck, „Bibeln och homosexualiteten“, s. 141.

For det andet er det *handlingen*, at en mand ligger hos en anden mand, der forbydes. Motiverne for denne handling bliver ikke betragtet som en moralsk betydningsfuld faktor.¹³

For det tredje er det med henblik på den hermeneutiske overvejelse værd at bemærke, at der iflg. 3 Mos 18,19 også er forbud mod seksuelt samkvem med en kvinde i hendes menstruationsperiode. Det vidner om, at vi her befinder os i en helt anden tid med en helt anden opfattelse end i nutiden. Hvis man ud fra 3. Mosebog fordømmer homoseksualitet, må man også fordømme seksuelt samkvem med en kvinde, der har menstruation (se også senere under afsnittet „Hermeneutiske perspektiver“).

Endelig kan det nævnes, at teksten er en fordømmelse af mandlig seksualitet (den kvindelige homoseksualitet omtales ikke). Det kan hænge sammen med, at denne seksualform er spild af sæd, som kunne have været anvendt bedre, nemlig til reproduktion og dermed til en forøgelse af slægten og til folkets velsignelse.¹⁴

B. Paulus' breve

Foruden disse gammeltestamentlige steder, der undertiden suppleres med enkelte andre,¹⁵ kan nævnes tre steder fra de paulinske breve.¹⁶ Det drejer sig om Rom 1,24-27 – det eneste sted med antydningen af en egentlig drøftelse – og to lastekataloger, nemlig 1 Kor 6,9-11 og 1 Tim 1,9-10. Det er skrifter, som er henvendt til kristne i den græsk-romerske verden. Der er ikke megen omtale, så det er rimeligt at sige, at det har ikke været et særlig aktuelt problem for de kristne på den tid.¹⁷

Et enkelt eksempel på tolkningsvanskelighederne skal nævnes: Opstillingen af dyder og laster var almindelig både i græsk-romersk littera-

13. Jf. R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 381.

14. Således L.O. Gjesing, „Velsign, forband ikke ...“, s. 544.

15. F.eks. har man villet forstå fortællingerne om David og Jonatan (1 Sam 18,1-4; 1 Sam 20 og 2 Sam 1,26) som udtryk for homoseksualitet, men beskrivelsen af det indbyrdes forhold mellem de to kan ikke række som bevis for en seksuel relation. Se P. Honoré, *Fra Moses til nutiden*, s. 29.

16. Af og til møder man også den opfattelse, at Jesus var homoseksuel, bl.a. henvises til Jesu kærlighed til yndlingsdisciplen i Johannesevangeliet. Efter en diskussion af denne tese konkluderer Honoré med rette: „Evangelierne tekster og samtidens litteratur giver os ingen baggrund for at udtale os om Jesu seksualitv, hverken i homo- eller heteroseksuel retning“ (P. Honoré, *Fra Moses til nutiden*, s. 30).

17. Jf. J. Becker, „Zum Problem der Homosexualität in der Bibel“, s. 48; H. Moxnes, „Hedningenes synder?“, s. 7.

tur og i jødisk og tidlig kristen litteratur. Ny Testamente har her meget til fælles med hellenistisk jødiske skrifter. Og man kan ikke bruge dem til at drage mere vidtrækkende slutninger om Paulus eller andre forfatteres etik i dybere forstand.

Rom 1,24-27

Denne tekst anses almindeligvis som det mest centrale udsagn om Bibelen syn på seksuelt samkvem mellem personer af samme køn. Det bemærkes, at teksten ikke har karakter af bud eller forbud, men giver en *beskrivelse* af den virkelighed, som er følgen af et liv, hvor man bevidst bortvælger Gud og hengiver sig til billeder af forgængelige mennesker, af fugle, firbenede dyr og krybdyr (v. 23). „De udskiftede Guds sandhed med løgnen og dyrkede og tjente skabningen i stedet for skaberen ...“ (v. 25). Især tre spørgsmål er blevet drøftet i forbindelse med Rom 1,24-27.

For det *første* diskuteres det, i hvor høj grad homoseksualitet her er forbundet med *afgudsdyrkelse*. Nogle fortolkere mener, at man skal fastholde afsnittets generelle karakter, nemlig at de anførte synder er udslag af menneskehedens frafald fra tilbedelsen af Skaberen, og at homoseksualiteten på samme måde som bl.a. den almene seksuelle perversion må bedømmes som forkert, hvad enten den forekommer i en konkret hedensk kontekst eller ej.¹⁸

Andre peger imidlertid på, at teksten forudsætter en sammenhæng mellem homoseksualitet og afgudsdyrkelse.¹⁹ Det stemmer overens med, at den grundlæggende tankegang i Rom 1,18-32 er frafaldet fra den sande gudsdyrkelse. Det svarer endvidere til, at samtidens hellenistiske jødedom betragtede homoseksualitet som et tydeligt udtryk for den unatur, som fulgte af den tabte kundskab til Gud.

Hovedsagen i 1,18-32 er ikke etik, men derimod afvisningen af kendskabet til Gud.²⁰ Det drejer sig om, at Guds vrede rammer hedningernes afgudsdyrkelse, der konkretiseres i forskellige synder, bl.a. den seksuelle omgang mellem personer af samme køn. Dog skal en væsentlig ting fø-

18. Således bl.a. „*Kærligheden glæder sig ikke over uretten*“, s. 46; B. Gärtner, „Till man och kvinna“, s. 115-116.

19. Således bl.a. H. Moxnes, „Hedningenes synder?“, s. 21; E. Franck, „Bibeln och homoseksualiteten“, s. 143. J. Aagaard, „Etisk argumentation omkring homoseksualitet“, s. 98-127.

20. Jf. R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, s. 109-111; V.P. Furnish, *The Moral Teaching of Paul*, s. 78.

jes til.²¹ Teksten viser også, at tilhørerne ikke kan opretholde den traditionelle fordømmelse; de står selv under dommen. De, som dømmes, er selv medskyldige (jf. 1,32 og 2,1). Jøder og hedninger, retfærdige og syndere, står alle sammen i syndens fællesskab.²²

Dermed skal ikke afvises, at Paulus deler den jødiske fordømmelse af (grækernes) homoseksualitet, men betydningen heraf relativiseres kraftigt, når adressaten selv trækkes ind under Guds dom. Det er denne omvendelse af perspektivet, ophævelsen af skellet mellem hedninger og jøder, der er målet for Paulus. Denne udlægning betyder, at vi ikke kan trække Rom 1,26-27 ud af sammenhængen og gøre det til et centralt udtryk for Paulus' teologi eller etik.

For det *andet* har man ud fra Rom 1 drøftet spørgsmålet om *medfødt eller tillært* homoseksualitet. Nogle sætter spørgsmålstegn ved, at Paulus skulle kende det, vi i dag forstår ved genuin homoseksualitet. De få bibelske steder, som berører emnet, skelner tilsyneladende ikke mellem genuin og tilegnet homoseksualitet. Der fokuseres på den homoseksuelle adfærd, ikke på orienteringen.

Alligevel hævder nogle, at Paulus kendte den tankegang, vi møder hos flere græske filosoffer. Således sonderer Aristoteles mellem homoseksualitet „af natur“ og homoseksualitet „af vane“. Ifølge B. Gärtner kan man derfor på ingen måde udelukke, at Paulus har kendt flere forskellige former for homoseksualitet.²³ Det er imidlertid umuligt at sige, hvorvidt Paulus var bekendt med disse forestillinger. Det afgørende i vores sammenhæng kan ikke være, om urkirken kendte til den aristoteliske sondring eller ikke, men om den alment erkendte kundskabsforøgelse vedrørende homoseksualitet gør, at vi i dag befinder os i en ny situation for anvendelsen af teksterne.²⁴

For det *tredje* er der uenighed om, hvad der menes med talen i v. 26-27 om *naturlig/naturstridig* omgang. Et synspunkt går ud på, at det natur-

21. Jf. H. Moxnes, „Hedningenes synder?“, s. 18.

22. Også V.P. Furnish (*The Moral Teaching of Paul*, s. 81) understreger, at Paulus' bemærkninger om homoseksuel adfærd ikke må isoleres fra den videre teologiske sammenhæng. Alle står under dommen. Men alle har også behov for Guds nåde (2,1-3,20).

23. B. Gärtner, „Till man och kvinna“, s. 114. Jf. også „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“, s. 45-46. Se imidlertid Kvanvigs kritik af denne brug af Aristoteles; H. Kvanvig, „Homofili i Bibelen“, s. 66-67.

24. Jf. E. Franck, „Bibeln och homosexualiteten“, s. 148.

stridige (græsk: *para fysin*) ligger i, at heteroseksuelle mennesker er begyndt at praktisere homoseksuelle handlinger.²⁵ Det ville indebære, at disse udsagn ikke har relevans for det, vi i dag forstår ved genuin homoseksualitet (for hvem homoseksuel adfærd er naturlig). Opfattelsen kan hente støtte i Paulus' sprogbrug: „man udskiftede“ og „opgav“. Imidlertid har man indvendt, at teksten ikke i første række beskriver individers valg, men et kollektivt frafald fra Gud.²⁶

Det er umiddelbart indlysende, at Paulus i v. 26-27 går ud fra et bestemt naturbegreb. Men hvad der helt præcist ligger heri, er omstridt.²⁷ Det anføres ofte, at Paulus med udtrykket „naturstridigt“ bygger på hellenistiske jøders kritik af homoseksuel adfærd. Han giver altså ikke på dette punkt et eget bidrag til en teologisk refleksion over homoseksualitet. Endvidere bemærkes det, at selv om han ikke kommer med direkte refleksioner over begrebet „natur“, forbinder han det på dette sted med skabelsens orden.²⁸

Det er formodentlig en rigtig forklaring, men en væsentlig tilføjelse skal gøres.²⁹ Når Paulus i lighed med tidens jøder afviser homoseksualiteten, hænger det sammen med, at den bryder med kønsrollemønstret. Ny Testamente er blevet til i en „ære-skam“-kultur. De to begreber spiller en afgørende rolle, hvilket bl.a. kan ses af Paulus' argumentation i 1 Kor 11,14-15: „Lærer ikke naturen selv, at det er vanærende for en mand at have langt hår, mens det er ærefuldt for en kvinde at have langt hår?“ I sammenhængen i Rom 1 kommer det klart frem, hvordan „æren“ er knyttet til at opfylde kønsrollemønstret med hensyn til seksuel omgang. Der er således bestemte regler knyttet til de to køn. Og man så det som noget foruroligende, hvis den ene part brød med dette mønster.

-
25. Således bl.a. J.J. McNeill, *Kirken og den homoseksuelle*, s. 75: „De personer, der refereres til i Romerbrevet 1,26, er rimeligvis ikke homoseksuelle – dvs. mennesker, der psykologisk er tiltrukket af deres eget køn – siden de beskrives som mænd, der 'ombyttede den naturlige omgang med den unaturlige'. Se endvidere J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, s. 108-111.
26. Således „*Kærligheden glæder sig ikke over uretten*“, s. 45. Tekstens mening er efter denne rapport, at „set i skabelsens kontekst er alle homoseksuelle relationer unaturlige“.
27. For en udførlig drøftelse af naturbegrebet i eksegetisk og systematisk belysning se J.-O. Henriksen, „Naturen som norm?“.
28. R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 387; jf. også flg. udsagn: „The understanding of „nature“ in this conventional language does not rest on empirical observation of what actually exists; instead it appeals to a conception of what ought to be, of the world as designed by God and revealed through the stories and laws of Scripture“ (s. 387).
29. Jf. H. Moxnes, „Hedningenes synder?“, s. 15-17.

Denne tilføjelse maner til forsigtighed, når man i dag konkret skal anvende det, Paulus siger om natur og unatur – jf. også ovennævnte parallelisering med 1 Kor 11,14. „Når därför Paulus talar om det ‘naturliga umgänget’ i motsats till det ‘onaturliga’, är det inte säkert att han lägger in alldeles samma saker i dessa begrepp som en läsare i det tjugonde århundradet“.³⁰ Vi får en påmindelse om, at det er vanskeligt at tolke tekster om seksualitet fra fjerntliggende kulturer. Synet på seksualitet indbefatter jo både en tolkning af menneskets biologi og en tolkning af køn i forhold til samfund.³¹

1 Kor 6,9-11

I 1 Kor 6,9-11 bliver læserne først spurgt, om de ikke ved, at „uretfærdige ikke skal arve Guds rige“ (v. 9). Dernæst hedder det: „Far ikke vild! Hverken utugtige eller afgudsdyrkere eller ægteskabsbrydere eller *malakoi* eller *arsenokoitai* eller tyve eller griske mennesker, ingen drukkenbolte, ingen spottere, ingen røvere skal arve Guds rige“ (v. 10). Lasterne hører fortiden til og er i strid med de kristnes tilværelse som „hellige“ (v. 11).

Den præcise betydning af de to græske ord *malakoi* og *arsenokoitai* er omstridt. Det gør oversættelsen vanskelig. I flere tilfælde giver de moderne oversættelser indtryk af, at grundteksten er mere klar, end den i virkeligheden er. Al oversættelse er med nødvendighed også en tolkning. Som eksempel kan nævnes forskellige engelske gengivelser. Første udgaven af RSV (Revised Standard Version) har „homosexuals“. NEB (New English Bible) taler om „homosexual pervers“ og New American Bible om „homosexual pervers“, mens anden udgaven af RSV har „sexual pervers“. Billedet bliver uklart, fordi man i alle disse oversættelser bruger *et* ord, hvor grundteksten har *to* ord.³²

Derimod har de to autoriserede danske oversættelser fra henholdsvis 1948 og 1992 begge to ord. De peger på, at det drejer sig om seksuelle forhold mellem mænd med en inddeling i aktive og passive roller. I DO 1948 hedder det „de, der lader sig bruge til unaturlig utugt, eller de, der øver den“. Men hvad er „unaturlig utugt“? I DO 1992 hedder det: „mænd der ligger i med mænd“. Her har man dog vendt om på rækkefølgen – i grundteksten nævnes den passive part først.

30. E. Franck, „Bibeln och homosexualiteten“, s. 144.

31. Jf. H. Kvanvig, „Homofili i Bibelen“, s. 65.

32. Se V.P. Furnish, *The Moral Teaching of Paul*, s. 68.

Det skal bemærkes, at ordet *malakos* ikke er nogen fast betegnelse på homoseksuelle. Det er et almindeligt græsk ord, der har en række forskellige betydninger. Den bedste oversættelse ville vel være „feminin“. Det drejer sig om feminine mænd, noget som bliver stærkt nedvurderet i græsk kultur. Det andet ord *arsenokoites* bruges sjældent i græsk-sproget litteratur. Det er en sammenstilling af to ord: „mand“ og „ligger“, altså en „mand-ligger“. Det betegner formodentlig den, der tager initiativet til et seksuelt forhold til drenge og andre mænd. Flere forskere er af den opfattelse, at de to ord ikke entydigt peger på homoseksuel praksis i almindelighed, men at der sigtes til prostitution, dvs. heteroseksuelle, der foretager homoseksuelle handlinger.³³

1 Tim 1,9-10

Der er tale om et lastekatalog, der i lighed med 1 Kor 6,9-11 omtaler *arsenokoites* (men ikke *malakos*). DO 1992 har igen oversat ved „mænd, der ligger i med mænd“.

I lastekataloget gøres op med den lovløshed, som synes at præge den situation, hvori brevet er skrevet. Loven har en delvis anden rolle end i de ældre paulinske skrifter. Her skal loven ikke lukke munden på det menneske, som roser sig selv (f.eks. Rom 3,19), men i stedet drejer det sig om den lov, som gennem en rigtig anvendelse kan dæmme op for ondskabens ytringer, jf. statens funktion i Rom 13. „Loven er god, hvis man bruger den, som lov skal bruges, og når man ved, at en lov ikke er bestemt for retskafne, men for lovbrydere og genstridige ...“ (1 Tim 1,8-9). Den skal altså give beskyttelse mod en ondskabsfuld omverden, hvor man finder foreteelser som f.eks. mænd, der skrupelløst udnytter andre mænd for at tilfredsstille alle slags seksuelle behov.

Lastekatalogerne i 1 Kor 6,9-11 og 1 Tim 1,9-10 rejser et hermeneutisk problem. Man kan som f.eks. R. Scroggs søge at påvise, at de ikke rammer den ægte homoseksualitet (nutidigt forstået), men kun det homoseksuelle misbrug. F.eks. hævder Scroggs om 1 Kor 6,9, at stedet *ikke* ekskluderer homoseksuel praksis i almindelighed fra Guds rige, men kun prostitution.³⁴ H. Moxnes påpeger imidlertid, at denne løsning ikke er helt tilfredsstillende. Det hermeneutiske problem er ikke, om lastekatalogerne fordømmer *alle* former for seksuel omgang mellem mænd el-

33. Således f.eks. R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, s. 109.

34. R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*. s. 109.

ler kun prostitution, men at de fordømmer en *stereotypi*. Mennesker får ikke nogle muligheder for at foretage moralske valg.³⁵

På den måde kommer lastekatalogerne til at fungere bare som moralsk fordømmelse og ikke som en moralsk vejledning. De har derfor en helt anden form og funktion end evangeliernes beskrivelse af Jesu møde med mennesker. Lastekatalogerne kan give nyttig information om, *hvad* de første kristne fordømte, og historisk materiale kan forklare, *hvorfor* de gjorde det, men de kan ikke være eksempler for, *hvordan* vi i dag på en acceptabel måde kan drøfte etiske spørgsmål.³⁶

3. BIBELENS ENKELTANVISNINGER OG DENS CENTRUM

Skabelsestanke, ægteskabsforståelse og kærlighedsbud

Der hersker ingen tvivl om, at i de få tekster, hvor homoseksualitet omtales, findes der en utvetydig fordømmelse af den mandlige form for homoseksualitet; et enkelt sted nævnes også den kvindelige form (Rom 1,26).³⁷ Emnet homoseksualitet adskiller sig således fra mange andre etiske emner, hvor der er en indbyrdes uoverensstemmelse mellem de bibelske tekster. Det gælder f.eks. forholdet kvinde-mand og holdningen til staten.

Men det betyder ikke, at problemet er løst, for en teologisk overvejelse af homoseksualitet kan ikke bygge på nogle ganske få steder. Derfor er det nødvendigt at se emnet i en større sammenhæng. Vi må bl.a. spørge: Hvordan beskrives menneskers seksualitet i Bibelen som helhed? Hvordan skal de få tekster om homoseksualitet ses i en større bibelsk sammenhæng?

35. H. Moxnes („Hedningenes synder?“, s. 11) henviser til, at vi i græsk tradition finder en diskussion af kriterier for „ærefulde“ og „skammelige“ former for seksuelle forhold mellem mænd. Det vil sige, at de mennesker, det gjaldt, kom ind i synsfeltet som personer med muligheder for moralske valg. Lastekatalogerne rummer derimod kun en afvisning og lader ikke menneskene komme til syne.

36. H. Moxnes, „Hedningenes synder?“, s. 11.

37. Enkelte – f.eks. L.O. Gjesing, „Velsign, forband ikke ...“, s. 544 – mener dog, at det, der siges om kvinder, sandsynligvis sigter til omgang med dyr (jf. 3 Mos 18,23 og 20,16).

Modstandere og tilhængere af en kirkelig anerkendelse af homoseksualitet synes enige om, at bibelske enkeltanvisninger skal prøves på Bibelens centrum. I modstandernes rapport „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“ hedder det: „De nytestamentlige tekster skal derfor læses i lys af de centrale tekster f.eks. det dobbelte kærlighedsbud og Bjergprædikenen, hvor Jesu etiske undervisning kommer frem“.³⁸ Den officielle rapport „Registreret partnerskab, samliv og velsignelse“ fremhæver på samme måde nødvendigheden af at prøve enkeltanvisningerne på Bibelens centrum.³⁹

Endelig kan der henvises til følgende argumentation fra S. Andersen: „En luthersk kristen må læse skriften ud fra den grundtanke, at frelsen gives os i *Kristus alene*. Det betyder, at ikke alle skriftsteder er lige vigtige; de er kun vigtige, for så vidt som de udtrykker frelsen i Kristus ... Hvad gode gerninger er, er udtrykt i budet om, at du skal elske din næste som dig selv. En moralsk forskrift, der ikke kan forstås som udtryk for næstekærligheden, kan jeg ikke betragte som hørende til kristen etik“.⁴⁰

Der er således principiel enighed om at lade spørgsmålet om gyldigheden af bibelske enkeltanvisninger prøve på Bibelens centrum. Imidlertid er der uenighed om, hvad det konkret indebærer. Vi finder nemlig en forskellig opfattelse af den teologiske helhedsforståelse. Det viser sig i relation til skabelsestanke, ægteskab og kærlighedsbud.

1. Med hensyn til *skabelsestanken* hævder „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“, at kønsdifferentieringen er et skabelsesgivet grundvilkår. Mennesket er skabt som mand og kvinde (1 Mos 1,27; Matt 19,4). Forbudet mod homoseksuel praksis er baseret på Guds skabervilje og har dermed universel adresse.⁴¹

Spørgsmålet er nu, om formuleringen i 1 Mos 1,27 – „og Gud skabte mennesket i sit billede; i Guds billede skabte han det, som mand og kvinde skabte han dem“ – indebærer, at mennesket defineres ved sin (hetero)seksualitet: „som mand og kvinde“. I så fald kommer den homoseksuelle i klemme. Det er da også modstandernes synspunkt.⁴² Efter deres

38. „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“, s. 41.

39. *Registreret partnerskab, samliv og velsignelse*, s. 55-56.

40. S. Andersen, „Kristendom og homoseksualitet“.

41. „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“, s. 49; se også F. Kofod-Svendsen, „Bibelen og homoseksualitet“.

42. Synspunktet kan hente støtte i store dele af den kirkelige tradition, f.eks. K. Barth, (*Die kirchliche Dogmatik III*, s. 155). Kritisk hertil J.J. McNeill, *Kirken og den homoseksuelle*, s. 80-81.

opfattelse er den homoseksuelle indstilling et resultat af syndefaldet og en afvigelse fra den af Gud vilde heteroseksuelle tilstand, som er udtrykt i skabelsen.

Andre vender sig imidlertid imod, at den heteroseksuelle kønsbestemthed kanoniseres som *den* gudskabte menneskelighed. I bogen „Homoseksualitet moralsk og teologisk“ hedder det således: „Gud har skabt mennesket – også lesbiske og bøsser – i sit billede. Derfor må vi understrege det for homo- og heteroseksuelle fælles menneskelige“. ⁴³ Det gudbilledlige ved mennesket er ikke den kønsligt betingede evne til forplantning (der omtales i v. 28), men derimod menneskets henvisthed til medmennesket. Gudbilledlighed betyder, at mennesket ikke lever alene, men er skabt til fællesskab.

Mens denne forståelse synes at anbringe seksualiteten *uden for* gudbilledligheden, sætter Th. Jørgensen menneskets seksualitet, dets kønsbestemthed som mand og kvinde, *ind i* tanken om gudbilledligheden. ⁴⁴ Han understreger, at rigdommen af den menneskelige væren bekræftes og antages af Gud, jf. Gal 3,28. „I betragtning af den menneskelige seksualitets differentierethed, ja af menneskers forskellighed i det hele taget nøder den indsigt sig på, *at Gud ikke kender normalmennesker, men kun mennesker*. Denne indsigt er for mig afgørende. Den er begrundet i retfærdiggørelsen ved tro. Mennesket ejer ingen kvalitet, som gør det berettiget til frelsen“. ⁴⁵

2. Forholdet mellem homoseksualitet og *ægteskab* vurderes også forskelligt. Hos modstanderne lægges vægten på ægteskabsordningen: „I Bibelen opfattes ægteskabet som den fundamentale samfundsmæssige

43. S. Bjerg m.fl., *Homoseksualitet – moralsk og teologisk*, s. 8.

44. Th. Jørgensen pointerer, at vi må skelne mellem en teksts historiske og teologiske mening. Enhver ny kontekst giver en tekst en betydningstilvækst og kan også korrigere den. Vor forståelse af skabelsesberetningerne i Gammel Testamente forandrede sig, da naturvidenskaben formidlede os en hel anden viden om universets tilblivelse og vi fik en ny dybere forståelse af skabelsesberetningerne. Det samme må gælde ny viden vedrørende den menneskelige seksualitet. „Vi ved i dag betydeligt mere om menneskets seksualitet, også homoseksualitet. Kan man uden videre tilsidesætte en sådan viden med bibelhenvisninger for at lade sig nøje med den tids viden? Ville det ikke være en fornægtelse af trossandheden som en levende sandhed og også en uetisk måde at bedrive etisk normdannelse på?“ (Th. Jørgensen, „Gudbilledlighed og seksualitet“, s. 811).

45. Th. Jørgensen, „Gudbilledlighed og seksualitet“, s. 816 (hans kursivering). For en nærmere drøftelse af Th. Jørgensens synspunkter se også K. Busch Nielsen, „Lyst og lære“, s. 66-69.

institution. Ægteskabet er udtryk for Guds skabervilje og er derfor en ordning, som er tiltænkt alle mennesker uafhængig af tro og kultur. Ægteskabet er altså hverken en menneskelig opfindelse eller et kirkeligt sakramente, men en gudgiven institution⁴⁶. Efter denne opfattelse er ægteskabet den eneste legitime ramme for alt seksuelt samliv. Her argumenteres med andre ord skabelsesteologisk (ud fra 1 Mos 1,27), og der argumenteres teologisk-etisk ud fra Jesu forkyndelse om ægteskab og skilsmisse.⁴⁷

Imidlertid har denne forståelse af ægteskabet som en skabelsesordning ikke den entydige bibelske begrundelse, som den fremtræder med. Det overses, at der er væsentlige forskelle mellem Gammel og Ny Testamente i synet på seksualitet og ægteskab. I Gammel Testamente handler det om reproduktion (slægtens formering) og renhed. I Ny Testamente lægges større vægt på det indre: følelserne og kravet om gensidigt hensyn, forpligtelse og ansvar.⁴⁸

Rapporten „Registreret partnerskab, samliv og velsignelse“ påpeger, at det gammeltestamentlige „ægteskab“, som omhandles i 1. Mosebog, ikke er identisk med den ægteskabsinstitution, som vi kender, og som Luther kendte. Det adskiller sig f.eks. klart ved ikke at være monogamt, således som det f.eks. ses af patriarkfortællingerne. Det er derfor ikke muligt at betragte de i ritualerne citerede steder fra 1 Mos 1-2 som en „indstiftelse“ af ægteskabet i netop den overleverede form, og det er ikke muligt at tale om det bibelske syn på ægteskabet.⁴⁹

3. Det tredje og sidste punkt angår forholdet mellem homoseksualitet og *kærlighedsbud*. Mens modstanderne binder kærlighedsforståelsen til ægteskabsordningen (jf. ovenfor), hævder tilhængerne, at homoseksualitet ikke behøver at stride imod budet om næstekærlighed. Således argumenterer S. Andersen for, at homoseksualiteten kan være lige så naturgiven og uimodståelig som seksualiteten i heteroseksuel form. Der vil kun komme perversitet og elendighed ud af at ville sætte sig op imod

46. „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“, s. 50. Se også F. Kofod-Svendsen, „Bibel og homoseksualitet“.

47. Fordømmelsen af homoseksualitet ledsages ofte af en betydelig sjælesørgerisk interesse for de fordømte. Se bl.a. J. Schmidt Larsen, *Homofili*.

48. Jf. L. Müller, „Bibel og seksualitet“.

49. *Registreret partnerskab, samliv og velsignelse*, s. 82. Se også J.J. McNeil, *Kirken og den homoseksuelle*, s. 82.

den.⁵⁰ Ud fra dette synspunkt er det afgørende spørgsmål derfor, om homoseksuel praksis strider mod næstekærligheden. Det kan den gøre – akkurat som heteroseksuel praksis – men begge former for seksualitet kan (også) være grundlag for kærlighed mellem mennesker. Vi må med andre ord spørge, hvordan den etiske relation ser ud: Er det gensidig tjenende kærlighed, eller er det kærlighedsløs udnyttelse? At spørge efter dette og ikke arten af den seksuelle kærlighed, er det vigtige.⁵¹

I grunden rummer Bibelen ikke en egentlig ægteskabsetik (i betydningen: systematisk udfoldet lære om ægteskabet).⁵² Derimod rummer den en kærlighedsetik, der blev bragt i anvendelse på de seksualvaner og normer, der gjaldt på et bestemt sted og i en bestemt periode (f.eks. Palæstina på Jesu tid, den græsk-romerske verden på Paulus' tid). På samme måde er det vores opgave i dag at bringe denne kærlighedsetik i anvendelse på de seksualvaner, der gælder i vores tid.

Normplaner og tekstgenrer

Det er tankevækkende, at homoseksualitet ikke omtales i evangeliernes Jesustradition, selv om Jesus slet ikke synes uinteressert i seksualitet og ægteskab.⁵³ Den naturligste forklaring er, at i Jesu palæstinensiske miljø har homoseksualitet ikke spillet nogen rolle. Det maner til stor forsigtighed med hensyn til at drage konsekvenser vedrørende synet på homoseksualitet.

Sondringen mellem centrum og periferi må anvendes (se også 1. del, 7). Jesu etik og hans forbillede må være et absolut etisk centrum, ud fra hvilket alt andet skal bedømmes. Dermed er ikke sagt, at de paulinske tekster om homoseksualitet er uden betydning. De oplyser tværtimod

50. S. Andersen, „Kristendom og homoseksualitet“, foretager en sammenligning mellem nutidig forståelse af ægte homoseksualitet og Luthers opfattelse af seksualiteten. Luther betragtede seksualiteten som en stærk og uimodståelig kraft i menneskelivet, som er nedlagt i vor natur af skaberen. At undertrykke den – som cølibatet krævede – kan kun føre til en pervers udfoldelse af seksualiteten.

51. Jf. også G. Bexell & C.-H. Grenholm, *Teologisk etik*, s. 311.

52. Jf. W. Wink, „Biblical Perspectives on Homosexuality“, s. 1085. Se også J. Nissen, „Nyttestamentlig seksualetik“, s. 52-53.

53. En mulig undtagelse er Matt 19,12, hvor Jesus omtaler tre kategorier af mennesker, der er uegnede til ægteskab. Om den første gruppe hedder det, at de „er uegnede til ægteskab fra moders liv“. Det bemærkes, at der er tale om en beskrivelse og ikke et etisk udsagn, altså heller ikke nogen fordømmelse. Den første kategori af uegnede i Matt 19,12 anses af nogle som den nærmeste beskrivelse, vi har i Bibelen af, hvad vi i dag opfatter som homoseksualitet. Således J.J. McNeill, *Kirken og den homoseksuelle*, s. 84.

om, hvordan en fremtrædende apostel nytolker budskabet. Men ikke alt i de nytestamentlige breve er absolut normativt. Heller ikke den biblicistiske tradition tolker på den måde. Spørgsmålet er derfor, hvordan normeringsproblemet afgøres.

Fortolkeren må være opmærksom på, at paulinske råd og anvisninger ikke i alle tilfælde følges efter deres bogstavelige indhold i nutidig kristen etik, f.eks. rådet om ikke at føre proces for den verdslige domstol (1 Kor 6,1-8).⁵⁴ Den rette måde at følge Paulus på er at undersøge, hvordan han kom frem til sine tolkninger, hvad han opfattede som absolut normerende, og hvilke værdier han prioriterede, dvs. man bør gøre, som Paulus gjorde, men ikke altid tolke hans råd og anvisninger som direkte normerende i en nutidig kristen etik.⁵⁵

4. HERMENEUTISKE PERSPEKTIVER

Som tidligere nævnt er der ikke kun uenighed om det rent historiske spørgsmål (hvad siger teksterne i deres oprindelige situation?), men også om det hermeneutiske spørgsmål: Hvordan skal vi i dag bruge de bibelske tekster? Eller sagt på en anden måde: Hvilken bærekraft har de forskellige udsagn i Bibelen for nutidig kristen tro og praksis?

Biblicistiske og kasuistiske tolkninger

Ifølge den biblicistiske tolkning har teksterne absolut gyldighed også i dag. Opgaven er at praktisere Bibelen, sådan som den faktisk er skrevet. Men den opgave er yderst vanskelig med hensyn til homoseksualitet. Alle – også biblicisterne – tolker. Målet må derfor være at modvirke en vilkårlig fortolkning.

Moseloven påbyder dødsstraf for homoseksuelle handlinger, ligesom der er dødsstraf for samleje med en menstruerende kvinde. Men det er de færreste, der vil følge Moseloven på det punkt, hvad enten det drejer sig om homoseksualitet eller „urene“, menstruerende kvinder. Sådan ser vi på det i dag, men opfattelsen af menstruerende kvinder som urene var længe fast forankret i det kristne Europa, og i mange lande var der dødsstraf for homoseksualitet langt op i 1800-tallet.⁵⁶

54. Jf. G. Bexell & C.-H. Grenholm, *Teologisk etik*, s. 310.

55. Jf. G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 48ff.

56. Se hertil bl.a. P. Honoré, *Fra Moses til nutiden*, s. 47-48.

En variant af den biblicistiske tolkning er den kasuistiske, som siger: Bibelteksten er normgivende i de tilfælde, hvor den siger noget om et fænomen. Med hensyn til homoseksualiteten i de gammeltestamentlige tekster sondrer man ofte mellem borgerlig lov, ceremoniallov og morallov.⁵⁷ De to første er ikke længere bindende, men den tredje er fortsat bindende. Straffen for praktiseret homoseksualitet falder ind under den borgerlige lov og behøver derfor ikke længere anvendes, mens homoseksualitet i sig selv skal bedømmes ud fra moralloven og derfor stadig er uacceptabel.

I „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“ bruges en lignende argumentation. Her afvises dødsstraffen, mens forbudet mod homoseksualitet opretholdes. Det hævdes nemlig, at Jesus i en lignende situation anvendte samme metode. I forbindelse med „kvinden grebet i hor“ (Joh 8,1-11) afviste han dødsstraf, men fastholdt budets etiske indhold („Synd fra nu af ikke mere“, Joh 8,11).⁵⁸ Argumentet holder kun, hvis man betragter homoseksualitet som en synd på lige fod med ægteskabsbrud. Dertil kommer, at man ved paralleliseringen lægger vægten det forkerte sted. Hovedsagen i fortællingen er tilgivelsen og ikke fordømmelsen af en bestemt synd (her: ægteskabsbrud).

Anvendelsen af sondringen mellem borgerlig lov/ceremonial lov og morallov i Ny Testamente er vanskelig at gennemføre. Som eksempel kan nævnes diskussionen i ApG 15,4-20 om de forpligtelser, som skal pålægges hedningerne. Resultatet er, at de ikke behøver at blive omskåret, men forbudet mod at spise kød af kvalte dyr og blod opretholdes. Men man kan næppe sige, at omskærelsen skulle repræsentere den borgerlige lov eller ceremonialloven og derfor kunne behandles efter omstændighederne, mens spisningen af kød af kvalte dyr og blod faldt ind under moralloven og derfor var forpligtende. Andre hensyn bidrog i stedet til dette „kompromis“. Virkelig problematisk bliver sammenligningen mellem afstandtagen fra homoseksualitet ud fra 3 Mos 18 og forbudet mod blodmad, da også dette forbud har sin baggrund i hellighedsloven i 3 Mos 17,10-15.⁵⁹

57. Således f.eks. Bo Giertz i et arbejdspapir fra foråret 1988; se hertil henvisningen hos E. Franck, „Bibeln och homosexualiteten“, s. 159, n. 42.

58. „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“, s. 42.

59. E. Franck, „Bibeln och homosexualiteten“, s. 149-150, gør opmærksom på, at da bør også dette forbud opfattes som morallov og følgelig have blivende normativ værdi. Men det er klart, at de, der tager afstand fra homoseksualitet bl.a. ud fra 3 Mos 18, ikke anvender forbudet mod blodmad.

Spørgsmålet er altså, om noget i Ny Testamente kan bedømmes som „borgerlig lov“ og „ceremoniallov“ (bundet af tiden, dvs. ikke forpligtende) og andet som „morallov“ (forpligtende). Eller er alt i Ny Testamente morallov? I praksis svarer de fleste nej til begge spørgsmål. Når vi kommer til forskellige løsninger, skyldes det ikke, at nogle tolker Ny Testamente absolut (de konservative teologer) og andre tolker relativt (de liberale teologer). Alle tolker vi *mere eller mindre relativt* og har forskellige vurderinger af, hvad der er umisteligt, og hvad der kan forandres ud fra evangeliet om Jesus Kristus.

Et andet eksempel på vanskeligheden ved den kasuistiske tolkningsmodel er 1 Kor 6,9-11. Hvis man tolker teksten som støtte for forbud mod homoseksuelle relationer, må man også – hvis man er konsekvent – sige, at heller ikke de, der drikker, skal arve Guds rige. Men de, der ud fra denne tekst tager afstand fra homoseksualitet, vil formodentlig tøve med at oversætte det græske ord med „alkoholister“, for dette begreb er – ligesom „homoseksuel“ – en senere tids begreb og præget af den øgede kundskab og indsigt, vi nu har om alkoholisters baggrund, situation og levevilkår. Forskellige indsigter påvirker tolkningen.

Det er ikke ualmindeligt, at repræsentanter for den biblicistiske tolkning sondrer klart mellem homoseksuelt anlæg og homoseksuel handling. F.eks. synes B. Gärtner ikke at se noget problem i at have en homoseksuel orientering eller personlighed. Men den seksuelle *handling* er uacceptabel.⁶⁰ På baggrund af den nævnte sondring stiller man ofte kravet om, at homoseksuelle må leve i afholdenhed.⁶¹

Denne argumentation er imidlertid uholdbar, for mennesket splittes i et ydre og et indre. I Bjergprædikenens antiteser (Matt 5,21-48) argumenteres med, at en handling er det synlige udslag af noget, som findes

60. B. Gärtner understreger vigtigheden af at sondre mellem på den ene side „homoseksuelt anlæg“ eller „genuin homoseksualitet“ (som de bibelske tekster ikke taler om) og på den anden side homoseksuelle handlinger (som teksterne taler om). „Homosexuell läkning är något som inte nödvändigtvis leder till homosexuella handlingar. Om texter talar negativt om sådana handlingar så finns det inga texter som talar negativt om dem som känner en dragning till personer av samma kön“ (B. Gärtner, „Till man och kvinna“, s. 103).

61. „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“, s. 72: „Mennesker, der kæmper med homoseksualitet, kan støttes til enten at leve seksuelt afholdende eller at gå ind i en forandringsproces – det viser erfaringer fra såvel kirkeligt som sekulært regi“. Se endvidere J. Schmidt Larsen, *Homofili*, s. 38ff.

i hjertet. Derfor findes det primære moralske ansvar netop i hjertet.⁶² Bjergprædikenen handler om det hele menneske.⁶³ Vi må sammenholde drivkraft og handling, når vi tager stilling til moralske og etiske problemer ud fra et kristent perspektiv. Det er mennesket i sin totalitet, det drejer sig om, ikke visse dele af mennesket, som kan adskilles fra andre.

En afvisning af den biblicistiske metode kan føre til den opfattelse, at de bibelske tekster er uden betydning for en nutidig stillingtagen til emnet homoseksualitet. Men det ville indebære, at der fandtes sider af menneskets liv, som Bibelen ikke kunne kaste lys over. Det ville stride mod de grundlæggende etiske intentioner både i Gammel og Ny Testamente.

Andre tolkningsmodeller

Hvordan løser man det hermeneutiske problem, hvis man ikke deler den biblicistiske og kasuistiske opfattelse?⁶⁴ Det følgende er en oversigt over forskellige forsøg på at besvare dette spørgsmål:

1. En mulighed er at finde *meningen* med de bibelske udsagn i deres historiske kontekst. En repræsentant for denne metode er R. Scroggs.⁶⁵ Efter hans opfattelse giver udsagnene kun mening for os i dag, hvis to krav er opfyldt: For det første må det bibelske udsagn være i overensstemmelse med en større bibelsk sammenhæng (teologisk og etisk). For det andet må der være en rimelig lighed (analogi) i situationen (jf. omtalen af analogimodellen, 2. del, 3). Scroggs finder ikke disse forudsætninger opfyldt.⁶⁶

62. Jf. E. Franck, „Bibeln och homosexualiteten“, s. 160, n. 52.

63. Se også min artikel „Det hele menneske“.

64. K. Hafstad, „Homoseksualitet og kristen etikk“, s. 110, gør gældende, at de biblicistiske normative teorier svigter, fordi de ikke fuldfører forsøget på at forstå skriftens mening. De undergraver desuden, at den troende tager sit selvstændige ansvar for at handle i overensstemmelse med skriften. „Ansvaret reduceres til å repetere skriftsteder, som associeres fram vilkårlig“.

65. Lastekataloget i 1 Kor 6,9-10 gælder ikke homoseksuelle i almindelighed, men derimod homoseksuel prostitution, dvs. former for seksualitet, der står langt fra idealerne blandt nutidens homoseksuelle; R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, s. 109.

66. R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, s. 127: „The fact remains ... that the basic model in today's homosexual community is so different from the model attacked by the New Testament that the criterion of reasonable similarity of context is not met. The conclusion I have to draw seems inevitable: *Biblical judgments against homosexuality are not relevant to today's debate*“ (hans kursivering).

2. En variant af den første model findes hos T. Engberg-Pedersen, der betoner nødvendigheden af at komme til en historisk forståelse af teksterne, før vi eventuelt kan drage en analogi. Ifølge Engberg-Pedersen har Paulus generelt en negativ holdning til seksualiteten. Inden for denne holdning hører homoseksualiteten hjemme. Forfatteren pointerer: „Deler man ikke Paulus’ asketiske tilbøjeligheder, kan man ikke påberåbe sig Paulus som autoritet for påstanden, at homoseksuel praksis er synd“. „En halv Paulus-efterfølgelse, der vælger ud efter forgodtbefindende, men alligevel påberåber sig Paulus som autoritet, er værre end ingen“.⁶⁷

3. Man kan også pointere forskellen i forståelsen af homoseksualitet dengang og nu.⁶⁸ Homoseksualitet i betydningen personlighedens hele tilbøjelighed og identitet er en nyere forestilling, som ikke var formuleret i antikken, hvor man først og fremmest tænkte på homoseksuel praksis, jf. de indledende bemærkninger om definition og metode.

4. En fjerde mulighed er at registrere Paulus’ fordømmelse af homoseksuelle handlinger og især analysere, hvilke *forudsætninger* han bygger på i sin afvisning. Dernæst kan man drøfte, hvorvidt disse forudsætninger holder i dag. Denne fremgangsmåde anvendes af de fortolkere, der finder en afgørende sammenhæng mellem afgudsdyrkelse og homoseksualitet. F.eks. spørger K. Wengst: Hvad sker der i dag, når homoseksualitet ikke optræder sammen med afgudsdyrkelse, men tværtimod findes hos mennesker, der bekender sig som kristne?⁶⁹ I dette tilfælde er sammenstillingen ikke længere troværdig.

5. En femte tolkningsmodel findes hos L.W. Countryman.⁷⁰ Han mener, at Paulus i Rom 1, 26-27 ser på homoseksualitet først og fremmest som udtryk for urenhed hos hedningerne. Hvis man (i dag) opretholder forbudet mod homoseksualitet, vil det kunne sammenlignes med, at

67. T. Engberg-Pedersen, „Paulus om homoseksualitet“. Citaterne fra s. 52 og s. 34-35.

68. Se f.eks. S. Bjerg m. fl., *Homoseksualitet. Moralsk og teologisk*, s. 8: „Den fordømmelse, som Bibelen nogle få steder udtaler over homoseksualitet, rammer ikke det, vi i dag forstår ved homoseksualitet“. V.P. Furnish, *The Moral Teaching of Paul*, s. 80: „What Paul accepted as a matter of course about homosexual behavior, we can no longer take for granted“.

69. K. Wengst, „Paulus und Homosexualität“.

70. L.W. Countryman, *Dirt, Greed, and Sex*, s. 244-245.

man i dag holder fast ved de jødiske renhedsregler eller ser omskærelsen som et frelseskrav.

6. Endelig skal nævnes en forståelse, der ligesom de foregående betoner, at den historiske og kulturelle afstand må tages alvorligt. Forskerne forsøger at beskrive etikken i de nytestamentlige skrifter ud fra deres egen situation og ikke primært ud fra vore problemstillinger. Det kan gøre *indholdet* noget mere fremmed for os. Men samtidig skaber det nærhed til den *moralske opgave*, som er at finde former for liv og fællesskab som udtryk for vor gudstro (H. Moxnes). Forbud mod homoseksuel adfærd er forståeligt inden for en kulturel kontekst præget af jødisk afgrænsning i forhold til et hellenistisk miljø, men ikke nødvendigvis udtryk for den tilsvarende opgave i dag.

Evangeliet taler ikke så meget om, „hvad vi skal gøre“, men mere om „hvad vi skal blive“, dvs. det opstiller mål, retning og visioner for det menneskelige liv. Et direkte møde med de nytestamentlige skrifter giver mere udfordring til opbrud end direkte regler for den konkrete udformning af rammerne og ordningerne for det menneskelige liv.⁷¹ Det er først og fremmest evangelierne, som kaster lys over spørgsmålet: „Hvad skal vi blive?“ Jesu eget liv og hans forkyndelse må være den afgørende målestok i etisk handling.

Et interessant forsøg på at formulere den hermeneutiske opgave er fremlagt af H. Kvanvig.⁷² Han gør opmærksom på, at vi kan vælge at læse Bibelen *baglæns* eller *forlæns*. Vi læser Bibelen baglæns, når vi binder teksterne fast til deres historiske forudsætninger og lader, som om vi kan skabe de samme samfundsforhold i dag. Vi læser den forlæns, når vi ser, hvordan Bibelen i alle kulturer har haft et frigørende potentiale, og den stiller os selv ind i denne frigørelseshistorie. Kirken har vel til alle tider både læst baglæns og læst forlæns. Men det er vores ansvar over for vor Herre og vore medmennesker, hvilken læsning vi vælger som vores.

Troens absolutte bundethed og frihed

Ved anvendelsen af de biblicistiske og kasuistiske metoder havner man før eller senere i et „hvor-meget-må-man-adlyde-ræsonnement“. Bedømmelsen bliver *kvantitativ*: Noget kan ikke ændres, andet kan ændres, fordi det er tidsbetinget. Men i stedet for dette bør man søge efter en „*kvalita-*

71. Således H. Moxnes, „Hedningenes synder?“, s. 27.

72. H. Kvanvig, „Homofili i Bibelen“, s. 71.

tiv“ model, dvs. en model som kan yde retfærdighed både mod teksternes udsagn i deres historiske sammenhæng og mod disse teksters grundlæggende og blivende betydning.

Udgangspunktet for urkirkens tro og liv var den absolutte bundethed til den opstandne og levende Kristus.⁷³ Erfaringen af den opstandne kastede nyt lys over det, Jesus havde sagt og gjort. Ny Testamente i almindelighed og evangelierne i særdeleshed er resultatet af den tolkningsproces, som opstandelsen satte i gang. Den karakteriseres på den ene side af en total bundethed til den ophøjede og på den anden side af en stor frihed i tolkningen.

Paulus er det tydeligste eksempel på anvendelsen af denne paradoksale spænding mellem bundethed og frihed. Omvendelsen betød for ham, at han så med helt nye øjne på den gammeltestamentlige fromhedstradition. Det ses særlig klart i hans kamp mod omskærelsen i Galaterbrevet. I modsætning til de jødekristne stillede Paulus ikke noget krav om, at hedningekristne skulle omskæres. Der var tale om et traditionsbrud, hvis radikalitet vi endnu i dag har svært ved at se rækkevidden af.

En indvending mod denne model kunne være, at den giver for megen plads til jeg'ets forgodtbefindende, således at Guds vilje bliver det samme som min vilje. Denne fare kendes allerede fra Ny Testamente. Netop i Galaterbrevet, hvor Paulus argumenterer for friheden fra loven (omskærelseskravet), advarer han mod risikoen for, at denne frihed kan blive udgangspunkt for kødet (5,13), dvs. menneskets selviske jeg. Men det interessante er, at han ikke forsøger at forhindre dette misbrug af friheden ved at foreskrive galaterne en detaljeret lovoverholdelse, som skulle garantere den rette lydighed. I stedet citerer han anden del af det dobbelte kærlighedsbud (5,14). Og i stedet for detaljerede lovforskrifter sætter han den rette handling: Ånden. I kampen mellem Ånd og kød bliver det tydeligt, hvordan de handlinger er, som præges af kærligheden/Ånden eller af kødet/det selviske jeg (5,17-23).⁷⁴

73. Jf. E. Franck, „Bibeln och homosexualiteten“, s. 150-152.

74. Det overordnede mål er det dobbelte kærlighedsbud: at ære Gud og elske mennesket. Man kan aldrig slå sig til ro med, at man har opfyldt et bud eller en forskrift. Man kan heller ikke ud fra en tidligere situation og dets krav bestemme, hvordan en kærlig handling skal formes i en anden situation. I hver situation rettes den totale etiske fordring mod hele mennesket: både hjertet og handlingen, jf. Matt 5,21-48; E. Franck, „Bibeln och homosexualiteten“, s. 152.

5. MØDET MELLEML BIBEL OG NUTIDSERFARINGER

„For menneskets skyld“ – *pastorale teologiske synspunkter*

Homoseksualitet illustrerer særlig klart det problem, som kan opstå, når der er *et sammenstød mellem de to „horisonter“ eller verdener*: Bibelens verden og vores verden. Findes der overhovedet en korrelation mellem tekst og nutidserfaring? Umiddelbart – dvs. ud fra de meget få „homoseksualitets“-tekster – synes der ikke at være nogen korrespondance mellem de to størrelser.⁷⁵ Men svaret bliver måske et andet, hvis „teksten“ defineres bredere, og man inddrager kærlighedsbudet og Bibelen i sin helhed.

Vi kan også stille spørgsmålet på følgende måde: Er det overhovedet muligt at „leve“ eller praktisere teksten, når det drejer sig om homoseksualitet? Svaret afhænger i høj grad af, hvordan Bibelens „tekst“ opfattes. Ifølge den biblicistiske forståelse betyder det at „leve“ teksten, at man må afvise homoseksualitet. Den homoseksuelle har to muligheder: enten at leve seksuelt afholdende eller at gå ind i en forandringsproces.⁷⁶

Deler man ikke denne holdning, må man spørge sig selv: Hvad er vigtigst, når livet og skriftstederne kommer i modsætning til hinanden?⁷⁷ Den homoseksuelle kan også læse de få bibelsteder, der afviser homoseksualitet, men han (eller hun) kan ikke sætte punktum her, for han står ikke kun med skriftstederne. I den anden hånd står han med sit eget liv og med sin evne til at elske og til at modtage et andet menneskes kærlighed. Undertiden står han med spørgsmålet: Hvorfor er jeg og andre blevet homoseksuelle, hvis Gud ikke tillader, at vi lever som sådan? Desuden spørger han: Er loven til for menneskets skyld, eller er mennesket til for lovens skyld?

Den homoseksuelle er ikke først og fremmest homoseksuel, men menneske. Skal vi nå frem til et bibelsk syn på homoseksualitet, kan vi ikke nøjes med 5-6 skriftsteder, men må se på Bibelens menneskesyn. Grundlæggende er her troen på Gud som skaber og viljen til at tage imod livet som gave. Grundlæggende er endvidere, at man som menneske lever i ansvarlighed over for Gud og andre mennesker. Under disse vilkår må vi træffe livets valg. Gud giver intet menneske mandat til at gø-

75. J.I.H. McDonald, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, s. 234: „In terms of the ‘correspondence of relationships’ hermeneutical model, there is no real correspondence!“.

76. „Kærligheden glæder sig ikke over uretten“, s. 72.

77. Jf. J. Sørensen, „Kristne og homoseksuelle“.

re sig til dommer over andre mennesker, heller ikke i de tilfælde, hvor man måtte finde de andres livsførelse syndig og mindreværdig (jf. Luk 18,9-14).

Moralsk uenighed i kirken

Inden for de fleste kirkesamfund oplever vi i disse år en intens debat omkring emnet homoseksualitet.⁷⁸ Baggrunden er tilstedeværelsen af en række homoseksuelle i de kristne menigheder. De gør sig gældende på flere planer, både som almindelige kristne og som ledere (præster, lærere osv.). Indtil nu har den generelle holdning ofte været, at disse mennesker må betragtes som en særlig gruppe, som en slags kaste af outsiders. De er blevet opfattet som *fremmede*.⁷⁹ Den kristne menighed har haft svært ved at acceptere dem, der er anderledes, og den har ikke været i stand til at lade sig udfordre af det fremmede.⁸⁰ Alt dette rejser spørgsmålet, hvordan det er muligt at tackle moralsk uenighed, så man undgår kirkens splittelse.⁸¹ På den ene side er det et spørgsmål om troskab mod Skriften, på den anden side rejses spørgsmålet, om det er muligt uden modsigelser at holde fast ved enkelte tekster (såsom Rom 1,26-27) og samtidig begrænse den forpligtende karakter af andre tekster i forbindelse med andre emner (f.eks. slaveri).

Diskussionen om homoseksualitet kan let ende i gensidige beskyldninger for henholdsvis „relativisme“ og „legalisme“. Situationen er ikke ulig den, som danner baggrund for Paulus' formaninger i Rom 14,1-15,7 vedrørende et andet spørgsmål, nemlig om man kan tillade sig at spise kød og drikke vin (se også 3. del, 3). For Paulus drejer det sig her om et „adiaforon“ (eller en „mellemting“), dvs. handlinger der ikke er afgøren-

78. Se hertil bl.a. A.M. Aagaard, „Editorial“, som er indledende bemærkninger til temanummeret om kirke og homoseksualitet i *The Ecumenical Review* fra januar 1998.

79. P. Honoré minder om, at en af de første fremmede, der blev døbt, var en etiopisk hofmand (ApG 8,26-40), en eunuk, dvs. en kastrat. Eunukker var dybt foragtede af jøderne (jf. 3 Mos 21,20; 22,14), men her blev han optaget fuldt og helt i det kristne fællesskab. P. Honoré, *Fra Moses til nutiden*, s. 87.

80. Se også afsnittet „Listening to the Voices of Outsiders: Challenges to Our Interpretive Practices“ i S.E. Fowl & L.G. Jones, *Reading in Communion*, s. 110-134, spec. 113-116.

81. Se til dette problem bl.a. W. Lienemann, „Churches and Homosexuality“.

de for troen, men som er overladt til den enkeltes frie skøn.⁸² Og han opfordrer begge parter til at give afkald på deres gensidige beskyldninger og mistillid.

I spørgsmålet om homoseksualitet er problemet imidlertid, at nogle kristne har svært ved at betragte sagen som et „adialforon“. For dem drejer det sig snarere om en „casus confessionis“. Det principielle spørgsmål bliver derfor: Hvordan er det muligt at respektere hinandens forskellige standpunkter, uden at kirkens enhed og fællesskab trues af opløsning?

Gensidig respekt forudsætter enighed om nogle grundlæggende værdier og normer; bl.a. må kirken ikke bidrage til, at marginaliserede grupper i samfundet undertrykkes, alt samliv skal præges af personligt fællesskab, livslang troskab og ansvar og unicitet (dvs. afvisning af skiftende seksuelle forbindelser), og at ægteskabet er den samlivsform, kirken generelt skal stå vagt om. I en analyse af holdningen til homoseksualitet nævner G. Bexell fire mulige standpunkter:⁸³

1. Det er moralsk forkert både at være homoseksuel og at praktisere homoseksualitet.
2. Det er moralsk acceptabelt, og det respekteres, at en person er (ægte) homoseksuel, men det anses for moralsk uacceptabelt at udøve sin homoseksualitet.
3. Det er moralsk acceptabelt, at en person er homoseksuel og udøver sin seksualitet – forudsat at der gælder de samme normer om troskab og kærlighed som i et heteroseksuelt forhold.
4. svarer til 3, men med den forskel, at der ikke stilles krav om de samme normer om troskab og kærlighed.

Bexell anser kun den 2. og den 3. holdning for acceptabel, men han mener selv, at det tredje standpunkt er den mest velbegrundede etiske opfattelse.

82. Se også K. Hafstad, „Homoseksualitet og kristen etikk“, s. 111-112. Hafstad argumenterer for, at kirken må kunne leve med vel begrundet uenighed. Retfærdiggørelse af tro sætter os fri til at udfolde etisk refleksion i ærbødighed for, at også vort medmenneske er Guds udvalgte.

83. G. Bexell & C. H. Grenholm, *Teologisk Etik*, s. 311. Se også den udførlige diskussion og begrundelse i G. Bexell, *Kyrkan och etiken*, s. 80-86. For en drøftelse af Bexell's forslag se også G. Nilsson, „Teologisk-etiske refleksioner“, s. 168-170.

Som de øvrige etiske emner rejser også homoseksualitet spørgsmålet om forholdet mellem de fire kilder til teologisk erkendelse: skrift, tradition, fornuft og erkendelse.⁸⁴ En gennemgang af udtalelserne i forskellige kirkelige dokumenter viser, at man som regel sondrer mellem de enkelte skriftsteder og Bibelens centrum, dvs. dens grundlæggende perspektiv. De fleste udtrykker den overbevisning, at de kristnes liv ikke er baseret på enkelte skriftsteder som normative. I stedet forankres kristen etik i Guds ubetingede kærlighed til mennesker – rige og fattige, kvinder og mænd, frie og slaver (– og heteroseksuelle og homoseksuelle). Idet Gud således viser os sin kærlighed, bliver vi befriet til kærlighed og solidaritet med andre mennesker. Vi får mulighed for at svare på Guds kærlighed ved at give den videre til andre. Vejen går fra Bibelens overordnede perspektiv til de enkelte regler og anvisninger, ikke omvendt. De konkrete forskrifter må altså forstås og tolkes i lyset af dette centrale perspektiv.⁸⁵

84. Se også oversigten over 6 nyere amerikanske bøger i D. C. Murchison, „Scripture, Tradition, Knowledge and Experience“.

85. Jf. W. Lienemann, „Churches and Homosexuality“, s. 12.

6. Samlivsetik II: Ægteskab og skilsmisse

1. DEFINITION OG METODE

Emnets afgrænsning

Inden for seksualetikken regner man ofte med en række forskellige emneområder. De enkelte områder griber ind i hinanden; alligevel giver det mening at opstille følgende liste:

- a. ægteskab-skilsmisse
- b. ægteskab-cølibat
- c. forholdet kvinde-mand
- d. familieetik
- e. før-ægteskabeligt samliv
- f. homoseksualitet.

I dette kapitel sættes fokus på det klassiske emne „ægteskab og skilsmisse“. Det er ikke ensbetydende med, at de øvrige emner lades helt ude af betragtning. Men de inddrages kun i det omfang, hvor de tjener til at belyse hovedsagen. Dertil kommer, at to af emnerne (forholdet kvinde-mand og homoseksualitet) er behandlet i de foregående kapitler.

Ved drøftelsen af et emne som „ægteskab og skilsmisse“ må man være opmærksom på, at der er store forskelle mellem Bibelen og vores verden.¹ Afstanden mellem de to verdener er især blevet understreget af socialantropologien, som peger på store kulturelle variationer med hensyn til familieliv og mønstre for seksuel adfærd.²

1. Jf. G. Heiene, „Familie, ekteskap og seksualitet“, s. 165.

2. De kulturelle forhold på Jesu tid viser sig især på tre punkter: patron-klient systemet, renhedsbestemmelserne og den patriarkalske familiestruktur; jf. L.S. Cahill, *Sex, Gender, and Christian Ethics*, s. 123.

Tekstudvælgelsen

Hovedspørgsmålet i dette kapitel er, om skilsmisse er en moralsk uacceptabel handling, eller om den i nogle tilfælde kan anses for at være acceptabel ud fra et kristent synspunkt. Ud fra denne afgrænsede problemstilling inddrages i det følgende kun et begrænset antal tekster, nemlig de „klassiske“ tekster om ægteskab og skilsmisse.

Ud fra en bredere definition af vort emne ville det være naturligt at inddrage en række andre tekster. Jeg skal kort nævne nogle af de emner, som kun berøres perifert i det følgende. Det gælder således Jesu syn på seksualitet³ og Paulus' opfattelse af legemlighed og seksualitet, herunder hans opfattelse af forholdet ægteskab og cølibat, jf. især 1 Kor 7.⁴

Endelig kan nævnes forholdet mellem familie og efterfølgelse.⁵ På dette punkt mærkes en vis spænding i det nytestamentlige materiale. Mens Jesus nemlig i forbindelse med skilsmisseforbudet synes at forkynde ægteskabets uopløselighed, er der andre tekster, der viser, at efterfølgelsen problematiserer familielivet. Det er således påfaldende, at Lukas ikke har nogen parallel til Mark 10,2-9, og at han i Luk 18,29 nævner hustruerne som dem, disciplene må forlade. Muligvis har Lukas ment, at der kan opstå en konfliktsituation, hvor det er nødvendigt at forlade sin hustru; en sådan konflikt kan være fremkaldt af Jesu Gudsrigesforkyndelse, hvis ægtefællen f.eks. ikke ønskede at tilslutte sig den nye bevægelse.⁶ Overhovedet er der en familiekritisk, asketisk tendens i Lukasevangeliets.

3. Ud fra Matt 5,27-30 opfattes Jesus ofte som seksualfjendtlig (jf. DO 1992 til 5,28: „et lystent blik“). Det, Jesus kritiserer, er imidlertid ikke mandens begær, men hans begærlighed, dvs. lysten til at eje; se J. Nissen, „Begærlighed og hengivelse“.

4. Også Paulus tolkes ofte som asketisk og seksualfjendtlig. Se f.eks. D. Martin, *The Corinthian Body*. For en anden, mere nuanceret opfattelse se A. West, „Sex and Salvation“, s. 75-76; J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 143-149. Om Paulus' positive forståelse af legemet se også J. Nissen, „Nytestamentlig seksualitet“, s. 42-43.

5. Se J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 62.

6. Om de asketiske tendenser i Lukasevangeliets se f.eks. H. Moxnes, „Foucault og askese i tidlig kristen etik“, s. 88.

2. TEKSTANALYSER: SKILSMISSE- FORBUDETS TRADITIONSUDVIKLING

Baggrunden – jødisk skilsmissepraksis

Jesu holdning til skilsmisse må forstås i lyset af den skilsmissepraksis, som var almindelig blandt jøder på Jesu tid. En særlig betydning havde 5 Mos 24,1-2. Det fremgår heraf, at manden havde ret til at sende sin hustru bort med et skilsmissebrev, når der var noget hos hende, som bød ham imod. Foruden dette kriterium forelå en række andre alment accepterede grunde til skilsmisse, f.eks. når hustruen var årsag til, at manden kom i vanry, eller ikke var i stand til at føde børn.⁷

Blandt jøderne var det en udbredt opfattelse, at ægteskabet skulle ses i et ejendomsretsligt perspektiv,⁸ dvs. kvinden var først og fremmest mandens ejendom. Hun var så at sige den mark, hvorpå han avlede. Det betød, at kvinden var bundet til manden, hvorimod manden ikke i samme grad var bundet til kvinden. Konsekvensen var, at man kun kunne begå ægteskabsbrud over for manden (ikke over for kvinden). En mand kunne bryde ind på en anden mands „område“, hans ejendom, ved at have et forhold til hans kone. Et forhold til en ugift kvinde blev ikke opfattet som ægteskabsbrud, men som utugt. Ægteskabsbrud var snarere tyveri end ukyskhed.

Skilsmissebrevet var oprindelig en beskyttelse af kvinden. Med det i hånden var hun ikke mere bundet af sin tidligere mand, men kunne gifte sig igen. Men da han ikke gav hende nogen understøttelse, og hun langt fra var sikker på et nyt giftermål, betød det i mange tilfælde, at kvinden måtte ernære sig på anden vis, eventuelt ved prostitution. Skilsmissebrevet, der egentlig var tænkt som en hjælp til kvinden, blev ofte et redskab, hvormed manden næsten ubegrænset kunne skalte og valte med kvinden.

Det er på denne baggrund, man skal forstå Jesu forbud mod skilsmisse. Ordet findes i forskellige versioner: Mark 10,1-12; Luk 16,18; Matt 5,32; 19,9; 1 Kor 7,10-11. På hvert af de nævnte steder optræder det i lidt forskellige formuleringer. Det er i sig selv et tydeligt tegn på, at allerede de første kristne har konkretiseret Jesusordet på stadig nye måder; de har flere gange tilpasset det efter skiftende samfundsforhold.

7. Mere udførligt om det jødiske syn på skilsmissen hos P. Hoffmann & V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, s. 113-118; W. Schrage, *Frau und Mann*, s. 163-165.

8. Se hertil bl.a. L. Countryman, *Dirt, Greed, and Sex*.

Der er i forskningen ikke enighed om, hvilken version der er ældst. Nogle anser Markusversionen for ældst,⁹ andre Lukasversionen¹⁰ og atter andre Mattæusversionen (uden utugtsklausulen).¹¹ Som det fremgår af nedenstående skitse til en traditionsudvikling, anser jeg den sidste løsning for den bedste.¹²

Skilsmisseforbudet i Matt 5,32 – uden „af anden grund end utugt“

Jesusordet i Matt 5,32 uden utugtsklausulen anses af mange for ældst, fordi kun denne version udtrykker, hvordan den mand, der forskyder sin hustru, *foranlediger* dennes ægteskabsbrud. Ordene forudsætter med andre ord jødisk ægteskabsret, som er patriarkalsk og polygam.

Men Jesu ord rummer en skarp kritik af jødisk skilsmissepraksis, idet Jesus hævder, at skilsmisse er det samme som ægteskabsbrud. Heri ligger en stor provokation, for en handling, der ifølge loven er tilladt, betegnes som kriminel, forkastelig og syndig. Tre ting karakteriserer Jesu opfattelse:¹³

1. Ægteskabet ses som en Gud-villet enhed, som ikke kan ophæves ved hjælp af loven (modsat skilsmissebrevet i 5 Mos 24,1-2).
2. Jesus tager entydigt parti for den part, der i retslig henseende er forfordelt, nemlig kvinden. Ægteskabet bliver derved set som en gensidig binding mellem parterne.
3. Ved at sætte lighedstegn mellem skilsmisse og ægteskabsbrud sætter Jesus sig op imod den gammeltestamentlige lovgivning. Loven ses ikke som et helligt (uantasteligt) bogstav, men som udtryk for Guds livsbekræftende vilje. Jesus er *ikke* en ny eskatologisk lovgiver.

Jesus optræder altså *ikke som lovgiver, men snarere som profetisk provokatør*. Han kritiserer loven og afdækker ægteskabets virkelighed. Ægteskabet ligger uden for loven; det kan aldrig beskyttes tilstrækkeligt gennem lo-

9. Således f.eks. O. Linton, „Äktenskap och skilsmässa i det Nya testamentet“, s. 98.

10. Således H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, s. 60ff.

11. Således f.eks. K. Niederwimmer, *Askese und Mysterium*, s. 42ff.; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments I*, s. 149; G. Lohfink, „Jesus og skilsmisse“, s. 66.

12. Til det følgende se især R. Pesch, *Freie Treue*; endvidere J. Nissen, „Nyttestamentlig seksualetik“.

13. J. Nissen, „Nyttestamentlig seksualetik“, s. 46-48.

ven, men kun gennem menneskers egen holdning, deres troskab og frihed.

Skilsmiseforbudet må ses i lyset af Gudsrigesforkyndelsen. Med henblik på et vellykket liv er skilsmisse kun en nødløsning, ikke en løsning af nøden. For Jesus drejer det sig om løsningen af nøden; derfor forkaster han skilsmisse, og derfor forlanger han, at mennesker viser troskab i frihed, barmhjertighed og kærlighed, en kærlighed der udspringer af Guds egen kærlighed.

Ægteskab og skilsmisse i Mark 10,2-9

I sin nuværende form afspejler fortællingen den kristne menigheds strid med jødiske kredse. De, der spørger efter „tilladelsen“ (farisæerne), vil udvide deres spillerum. Den, der spørger efter Guds bud (Jesus), vil leve efter Guds vilje til bedste for den anden part.

Jesu ligestilling af skilsmisse og ægteskabsbrud kan kun opfattes af hans tilhørere som en umådelig provokation. Med sin henvisning til skabelsesberetningerne i 1 Mos 1-2 afviser han muligheden af skilsmisse. Han sætter så at sige Moses op imod Moses, idet han afviser at dele frelseshistorien op i en tid, hvor Guds vilje gælder uindskrænket, og i en tid, hvor der er visse indrømmelser til den menneskelige svaghed.

Denne understregning af, at ægteskabet ikke kan opløses, er et udtryk for Jesu kritiske holdning til mandens eneherredømme i familie og ægteskab. Kvindens ægteskabelige stilling er genstand for en nyvurdering.¹⁴ Det, der binder én mand til én kvinde, er hverken økonomiske interesser eller mandens vilje til at herske, men forståelsen af ægteskabet som en legemlig og sjælelig enhed, der er mere end summen af de to personer. De to udgør ét kød (Mark 10,8).¹⁵

Den nye situation i Mark 10,10-12

I Mark 10,10-12 foreligger en ny situation. Her forudsættes ikke mere den polygame, jødiske ægteskabsordning, men den monogame hellenistiske, hvor det først er gengifte, der gør adskillelsen uigenkaldelig

14. G. Lohfink, „Jesus og skilsmisse“, s. 68: „Jesus vil altså med sin provokation beskytte kvinden, som, når hun retsløst overlades til mandens betingelser, degraderes til en ting ...“. Jf. P. Hoffmann & V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, s. 119-120: „War die Frau vorher nur ‚Rechtsobjekt‘ des Ehemannes, wird sie nun zu einem ‚Rechtssubjekt‘, sie wird ihm also in der Ehe gleichgestellt ... Aus einseitigen Treue-Anspruch ist also ein gegenseitiges Treue-Verhältnis geworden“.

15. J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 60-61.

(mens et andet ægteskab i jødisk ret endnu ikke er et brud med det første ægteskab).

To forhold skal bemærkes i forbindelse med Mark 10,10-12. For det første forudsættes det her ligesom i 1 Kor 7,10-13, at både kvinden og manden har ret til skilsmisse.¹⁶ Det svarer til den græsk-romerske verden, men er i modsætning til den jødiske.¹⁷ For det andet bemærkes pointen i Mark 10,11-12: Her sættes lighedstegn mellem skilsmisse og gengifte, hvilket er en klar provokation for jøder.

Utugtsklausulen i Mattæustraditionen (Matt 5,32; 19,9)

Tilføjjelsen „af anden grund end utugt“ i Matt 5,32 peger på en palæstinensisk-jødekrysten tradition. Denne tradition viser, at kirken i en bestemt situation accepterer skilsmisse, nemlig når der foreligger ægteskabsbrud (fra kvindens side). Der er ganske vist i forskningen uenighed om forståelsen af „utugt“. Der er to hovedtolkninger af ordet „utugt“, på græsk *porneia*.¹⁸ Ifølge den ene fortolkning drejer det sig om en handlemåde, dvs. en eller anden form for seksuel utroskab fra kvindens side. Ifølge den anden er der tale om en tilstand, nemlig et ægteskab mellem nært beslægtede, hvilket er forbudt i Moseloven og i rabbinske skrifter.¹⁹ Trods visse sproglige problemer må den første opfattelse foretrækkes.

Matt 19,9 svarer i indhold til Matt 5,32. Det bemærkes, at Mattæus åbenbart kender tilfælde, hvor ægteskabet er ødelagt af den ene parts utroskab, så ægteskabet de facto ikke mere består. Derfor er gengifte en mulighed. Den uopløselige enhed som *teologisk* postulat står altså hos Mattæus i et spændingsfyldt forhold til den enhed, mennesker må – men ofte ikke kan – realisere *i deres konkrete liv*. Mattæus siger: Gud holder ikke fast ved fiktionen af et uopløseligt ægteskab, når det rent faktisk er brudt.

16. Anderledes Q-overleveringen (Luk 16,18; Matt 5,32), hvor kun manden nævnes.

17. Den jødiske kvinde kan dog i sjældne tilfælde opnå skilsmisse, f.eks. ved mandens impotens, vægning ved at yde kvinden underhold eller specielle sygdomme. Se også W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, s. 97.

18. Jf. K. Haacker, „Ehescheidung und Wiederverheiratung“, s. 33-34.

19. Den første opfattelse støttes bl.a. af E. Lövestam, se den udførlige diskussion i E. Lövestam, „Divorce and Remarriage“, s. 53-60. Den anden er bl.a. fremført af H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, s. 87.

Skilsmisseforbudet i den lukanske tradition

Lukasevangeliets version af skilsmisseforbudet i Luk 16,18 peger på, at i Lukas' menighed gælder det som streng kirkelig lov. Men Lukas selv synes ikke indforstået med, at man forstår skilsmisseforbudet lovmæssigt. Det må udlægges i fri troskab, jf. fortællingen om synderinden i Luk 7,36-50, spec. v. 47: Den slags synder må også tilgives i de kristne menigheder.

Paulus' forståelse (1 Kor 7,10-16)

Skilsmisseforbudet er en af de få etiske traditioner, Paulus direkte citerer, nemlig i 1 Kor 7,10. Det er interessant, at Paulus sondrer mellem to tilfælde: a.) v. 10-11: ægteskab mellem kristne. Jesu ord gælder uindskrænket; b.) v. 12-16: ægteskab mellem en kristen og en hedning. Skilsmisse er mulig under bestemte betingelser.

Baggrunden for v.12-16 er formodentlig to spørgsmål, nemlig for det første: Må kristne og hedninger overhovedet leve sammen i et ægteskab? For det andet: Hvilke regler gælder for den kristne part, hvis den hedenske part ønsker at skilles? Hertil siger Paulus: At lade sig skille af frygt for dårlig indflydelse („vanhelligelse“) ville ikke blot være en foragt for Jesu ord, men også udtryk for ufrihed og utroskab.

Andre traditioner

Ovenfor er allerede nævnt en tekst, som ikke indgår i skilsmisseforbudets traditionshistorie, nemlig Luk 7,36-50. En anden tekst er historien om kvinden grebet i hor, Joh 8,1-11. Det er heller ikke en „etisk tekst“, men en fortælling.

Jesus får mændene til at tie ved at minde dem om deres egen skyld og derigennem også om (Guds) barmhjertighed. Teksten er vigtig, fordi den peger på alfa og omega i Jesu forkyndelse: Gud er barmhjertig; han har vendt sig til syndere. Det er ikke menneskers opgave at være dommere over hinanden (Matt 7,1-2), men at forkynde Guds barmhjertighed.

Sammenfatning

Jesus ser ægteskabet som et partnerskab, hvor mand og kvinde i kærlighed til og ansvar for hinanden er forpligtet til gensidig troskab. Både skilsmisse og ægteskabsbrud er „umulig“. Det er Jesu eskatologiske fordring.

Problemet opstår, hvor denne eskatologiske fordring skal gøres til en norm, der kan realiseres i de første kristne menigheder. Som helhed gæl-

der, at der, hvor Jesu ord skal tilegnes i de første kristne menigheder, bliver de ikke tolket som ny lov, men ordene bliver anvendt på den nye situation, jf. Matt 5,32 (Q); Mark 10,11-12 og 1 Kor 7,12-16.

R. Pesch anvender i den forbindelse udtrykket „Freie Treue“.²⁰ Begrebet rummer en dobbelthed. „Fri troskab“ er for det første en beskrivelse af den holdning, Jesus forventer af de to parter i et ægteskab. Det er en troskab mod den anden part, som imidlertid ikke kan garanteres gennem en lov. „Fri troskab“ er for det andet den holdning, som kirken må indtage over for traditionen. Det indebærer, at intentionen i Jesu ord bliver bevaret, men samtidig bliver ordet tolket i frihed med henblik på den nye situation.

3. ENHED OG MANGFOLDIGHED

Forskellige situationer – forskellige perspektiver

Enhver drøftelse af forholdet mellem ægteskab og skilsmisse må ses i lyset af, at skilsmissen er en (tragisk) undtagelse fra den forpligtende vision: ægteskabets uopløselighed. Når det er sagt, er der mange forskelligheder i teksterne:

a. *Situationen*: Mens både Mattæus og Lukas forudsætter den situation, at kun manden kan tage initiativ til skilsmisse, forudsætter Markus og Paulus det hellenistiske miljø, hvor kvinden har samme mulighed.

b. *Forholdet mellem kvinde og mand – lighed eller underordning*: Hos Markus og Paulus er der en vision om ægteskabet, hvor manden og kvinden har samme frihed og samme ansvar for dets bevarelse. Mattæus' syn ligger derimod på linje med den patriarkalske opfattelse i jødisk tradition.

c. *Skilsmisse – en mulighed*: Markus og Lukas forbyder kategorisk skilsmisse, mens Mattæus og Paulus kender til pastorale situationer, hvor den kan tillades.

d. *Gengifte*: Hvad angår nyt giftermål, så afvises denne mulighed af Lukas, hvorimod Mattæus lader en dør stå åben. Paulus giver råd til alle –

20. R. Pesch, *Freie Treue*, især s. 66 og s. 99.

også enker – om ikke at gifte sig igen, men problemet præsenteres på en sådan måde, at læserne indbydes til selv at anlægge et etisk skøn om, hvordan de bedst kan tjene Herren i tiden frem til hans genkomst.

Sammenfattende kan man sige, at spørgsmålet om ægteskab og skilsmisse i Ny Testamente rummer tre „svar“.²¹

1. Ægteskabet er uopløseligt (Jesu „svar“).
2. Ægteskabet er i princippet uopløseligt; ikke desto mindre er skilsmisse en mulighed, hvor der foreligger utugt fra kvindens side (Matthæus' „svar“).
3. Ægteskabet er i princippet uopløseligt; ikke desto mindre er skilsmisse en mulighed, hvor den ikke-kristne part kræver det (Paulus' „svar“).

Det er tankevækkende, at disse tre „svar“ alle foreligger i Ny Testamente. De første kristne har altså ikke forsøgt at fortrænge de to sidste „svar“ til fordel for det første. Den omstændighed, at alle tre opfattelser findes i Ny Testamente, viser, at man netop ikke har forstået Jesu ord som love eller evigtgyldige retsregler. Spørgsmålet er, om kirken i dag formår at vise den samme frihed.

Genre-spørgsmålet

Som ved de øvrige konkrete emner finder vi også ved emnet „ægteskab-skilsmisse“ anvendelsen af forskellige litterære genrer:²²

- De 5 tekster om skilsmiseforbud kan alle forstås som *regler*.
- To af udsagnene kan læses mere bredt som *principper*: „Hvad Gud har sammenføjet, må et menneske ikke adskille“ (Mark 10,9 par.); „Til fred har Gud kaldet jer“ (1 Kor 7,15).
- Nogle tekster henviser til, hvad man kunne kalde *den symbolske verden*. Det er således tilfældet med brugen af skabelsesfortællingerne i Mark 10,2-9 samt Efes 5,21-33.

21. G. Friedrich, *Sexualität und Ehe*, s. 147; J. Nissen, „Nytestamentlig sexualitet“, s. 51-52.

22. Se også R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 367-369, hvor forfatteren sonderer mellem regler, principper, paradigmer og symbolsk verden. I modsætning til en moderne erfaring er det bemærkelsesværdigt, at ingen af teksterne appellerer til *kærligheden* som et princip til at afgøre, om et ægteskab skal opløses eller ej.

- En fjerde kategori er *fortællingen*. To eksempler kan nævnes: synderinden der salver Jesu fødder (Luk 7,36-50) og kvinden grebet i hor (Joh 8,1-11). To af skilsmisseforbudene er sat i en narrativ ramme, en stridssamtale (Mark 10,2-12 og Matt 19,3-9).

Opstillingen viser en klar dominans af tekster, der har karakter af regler. Det kunne støtte en biblicistisk eller kasuistisk forståelse.²³ Her melder sig imidlertid spørgsmålet, hvordan man skal forstå udsagnet: „Hvad Gud har sammenføjet, må et menneske ikke adskille“. Er meningen, at Jesus her etablerer *en juridisk regel eller er der snarere tale om et etisk ideal?* I sidstnævnte tilfælde drejer det sig om noget, som en kristen bør stræbe efter og leve efter ved evangeliets hjælp, men på grund af menneskets ufuldkommenhed kan det ikke altid leve op til idealet; jf „hårdhertet-hed“, Mark 10,5.²⁴

Flere forhold taler imod en biblicistisk forståelse af skilsmisseforbudet. Jesu ord er ganske vist formuleret som en regel, og har derfor en ydre form, der minder om en lov. Til trods herfor drejer det sig ikke om lovgivning, men om profetisk tale. Det er i øvrigt karakteristisk også for de øvrige antiteser i Bjergprædikenen (Matt 5,21-48). I sin ydre form ser forbudet mod skilsmisse, vrede, edsaflæggelse, gengældelse osv. ud som lovregler, men Jesu hensigt med ordene er hævet over enhver lovgivning. På samme måde som Jesu lignelser vil antiteserne provokere.²⁵ Jesus vil ikke forkynde en lov om ægteskabets uopløselighed. Han vil derimod afsløre ægteskabets inderste virkelighed, som går dybere end alle love, og som ingen lov nogensinde kan beskytte tilstrækkeligt.²⁶

Imod en biblicistisk udlægning taler desuden den omstændighed, at Paulus ikke synes at have opfattet Jesusordet som et absolut forbud mod skilsmisse. Tværtimod indrømmer han muligheden af skilsmisse i et forhold mellem en troende og en ikke-troende. Her bliver troens opretholdelse opfattet som vigtigere end ægteskabets videre beståen. Hvis man

23. I den retning går H. Schürmann, „Neutestamentliche Marginalien“, s. 141: „Diese Weisung will nicht nur als ein sittliches Erfüllungs- oder Zielgebot, sondern auch als eine (rechtliche) Ordnungsfrage innerhalb der Gemeinden verstanden werden“. Hos Schnackenburg hedder det derimod, at „Jesu Wort zur Ehescheidung nicht als rechtliche Regelung, sondern als sittlicher Anruf intendiert ist“; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments I*, s. 151.

24. Jf. G. Bexell & C.-H. Grenholm, *Teologisk etik*, s. 306.

25. De desorienterer med det formål at give os en ny orientering i tilværelsen. Det nye orienteringspunkt er Gudsriget; se J. Nissen, „Bjergprædikenen og freden“, s. 74-75.

26. Jf. G. Lohfink, „Jesus og skilsmisse“, s. 70-71.

derfor har Paulus som forbillede, bør man gøre, som han gjorde: Han overvejede, hvad situationen krævede og afvejede værdierne i forhold til hinanden og konkluderede, at der findes værdier, som vejer tungere end ægteskabets videre beståen. Det viser, at han ikke opfattede Jesusordet på legalistisk vis.

Forholdet mellem det enkelte bud og Bibelens centrum

Yderligere to forhold sætter spørgsmålstejn ved en kasuistisk lovetik.²⁷

For det første skal det bemærkes, at Jesus *radikaliserer* kravet om ægteskabets uopløselighed. Det svarer til lovens radikaliserings i antitesererne. Det er med rette blevet påpeget, at forudsætningen for radikaliserings af kravene er en endnu stærkere radikaliserings af tilgivelsen (jf. også Joh 8,1-11).²⁸ I centrum står evangeliets budskab om nåde og *tilgivelse*.

Jesu skærpelse af kravet rammer selv dem, der ikke lader sig skille. Intet menneske er moralsk fejlfrit, og den, der bedømmer andre som moralsk uretfærdige, rammes selv hårdere ved ikke at indse sin uretfærdighed (Joh 8,1-11). Dette synspunkt er grundlæggende i kristen etik – uden at grænsen mellem rigtigt og forkert dermed bliver udvisket.

For det andet bør skilsmiseforbudet forstås i lyset af, hvad der er centrum og grundnorm i bibelsk etik. Selv forbudet mod skilsmisse må ses som udtryk for kærlighedsbudet. I en konfliktsituation er det kærlighedsbudet, der er overordnet, og ikke dets konkretisering i det enkelte bud. F.eks. er det ikke rimeligt, at et ægteskab skal fortsætte af formelle grunde, hvor der ikke mere findes kærlighed og tilgivelse, og hvor en af parterne måske bliver mishandlet og udsættes for undertrykkelse.

4. HERMENEUTISKE PERSPEKTIVER

Den hermeneutiske proces i Ny Testamente

Ny Testamente fortæller ikke kun om Jesu forbud mod skilsmisse, men også om de første menigheders forsøg på at føre det ud i livet. Allerede her ser vi *tendenser i retning af pastoral tilpasning og visse lovregler*. Disse tendenser fortsætter og forstærkes op igennem århundrederne. Vi får en

27. Se også G. Bexell & C.-H. Grenholm, *Teologisk etik*, s. 308.

28. G. Theissen, *Jesus-overleveringen og dens sociale baggrund*, s. 111-113; K. Hansen, „Den dobbelte radikaliserings i Jesu forkyndelse“, s. 222 og s. 227.

slags pastoral kasuistik, der opstiller en række regler for, hvornår et ægteskab er indgået lovformeligt, hvordan gengifte eventuelt kan finde sted osv.²⁹

Det interessante i vores sammenhæng er dog ikke den senere udvikling, men det, der sker i nytestamentlig tid. De samlivsetiske problemstillinger omkring ægteskab og skilsmisse viser nemlig bedre end de fleste andre emner, hvordan *der allerede i Ny Testamente selv begynder en fortolkningsproces*.³⁰ Denne omstændighed er af betydning for kirkens nutidige overvejelser over ægteskab og skilsmisse. Her er nogle eksempler på denne begyndende hermeneutiske proces:

- a. Oprindeligt gjaldt skilsmisseforbudet kun manden. En udvikling til, at forbudet også gælder kvinden (jf. Mark 10,11-12) må anses for naturlig og uproblematisk.
- b. Der er situationer, hvor den ene part begår så store fejl mod den anden, at ægteskabet ikke kan fortsætte. Derfor indeholder Ny Testamente også undtagelser fra skilsmisseforbudet (utugtsklausulen i Matt 5,32 og blandede ægteskaber i 1 Kor 7,12-16). Det bemærkes, at Paulus ikke indfører sanktioner mod dem, der lader sig skille. Det bør nutidens kirker heller ikke gøre. De, der er blevet skilt, må accepteres fuldt ud i kirken.
- c. Nyt giftermål bliver afvist af nogle tekster (Luk 16,18). Men andre tekster synes at åbne en dør for den mulighed under visse betingelser. To forhold er nævnt i Ny Testamente: Mattæus' utugtsklausul og Paulus' henvisning til den ikke-kristnes ønske om opløsning af forholdet. Vi i vores situation må overveje, hvilke forhold der i dag begrunder muligheden for nyt giftermål.

Det afgørende i denne hermeneutiske proces er den pastorale intention og ikke en legalistisk forståelse af Jesu formaning.³¹ I den forbindelse er

29. Se beskrivelsen af denne „Vergesetzlichung“ hos P. Hoffmann & V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, s. 134-136. – Om kasuistisk etik se i øvrigt 2. del, 2.

30. Jf. R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 372: „The canonical witness itself exemplifies a process of reflection and adaptation of the fundamental normative prohibition against divorce“.

31. Jf. også M.J. Mollodrem, „A Hermeneutic of Pastoral Care“, s. 54: „The central concern to fokus on is not a legalistic reading of the texts but the pastoral concern that lies behind the texts“.

det vigtigt, at Ny Testamente selv inviterer læserne ind i en konstruktiv overvejelse over spørgsmålene vedrørende skilsmisse og nyt giftermål.³² Det gælder ikke mindst 1 Kor 7. Heraf fremgår det nemlig, at selv om Paulus personligt foretrækker cølibatet, tager han vidtgående hensyn til både personlige og sociologiske forhold. Man kan udtrykke det på den måde, at der i overgangen mellem den gamle og den nye verden er mulighed for at indtage en række holdninger på det seksuælitiske område.³³

Evangelisk kasuistik

Almindeligvis har ordet „kasuistik“ en negativ klang. Men man har også forsøgt at give det en mere positiv betydning. Hos A. Denecke sondres mellem den *lovmæssige kasuistik*, dvs. kasuistik „fra oven“, og den *pastorale kasuistik*, dvs. kasuistik „fra neden“.³⁴

Den pastorale eller evangeliske kasuistik respekterer situationens én-gangskarakter og dens komplekse karakter, men forudsætter alligevel, at der findes en overordnet („over-situativ“) norm. Med evangelisk kasuistik tænkes altså på en kasuistik, som evangeliet selv giver anledning til.

Med nogle eksempler viser Denecke, hvordan spørgsmålet om ægteskab og skilsmisse kan belyses ud fra en sådan pastoral kasuistik.

For det første er skilsmissebrevet en forudsætning for argumentationen i *Mark 10,2-9*. At den jødiske kvinde kunne få et skilsmissebrev, har to sider. På den ene side kan det ses som kasuistik „fra neden“, idet der heri ligger en beskyttelse af den retsløse kvinde. På den anden side er det også en lovmæssig kasuistik, idet manden ved at udstede et sådant brev kunne bortsende kvinden for bagatelagtige forseelser.

For det andet kan *Mark 10,11-12* betragtes som en „kasuistisk“ ny-formulering i en anden sammenhæng (hellenistisk). Man orienterer sig efter den nye virkelighed.

For det tredje kan utugtssklausulen i *Matt 5,32* og *19,9* opfattes som en anden nytolkning, en kasuistik „fra neden“ i jødekrysten sammenhæng. Bjergprædikenen kan altså ses som evangelisk kasuistik, men faren for, at en kasuistik „fra neden“ kan slå over i en kasuistik „fra oven“, er altid til stede.

32. Jf. R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 373.

33. Jf. J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 149; se også Furnish's fremhævelse af Paulus' fleksibilitet i 1 Kor 7. Han ser det som „a recognition that individual cases may be different, and that different circumstances may require different actions“; V.P. Furnish, *The Moral Teaching of Paul*, s. 49.

34. A. Denecke, „Evangelische Kasuistik“.

Endelig kan også *1 Kor 7,10-16* tolkes som en pastoral kasuistik. Uden at begrænse forpligtelsen over for Jesusordet tolker Paulus dette ord ud fra kærlighedsbudet. Det afgørende i Jesu fordring er ikke ægteskabets uopløselighed i sig selv, men en forståelse af ægteskabet, hvor det drejer sig om de to parters kærlige omsorg for hinanden. Når denne gensidige tillid og omsorg ikke foreligger, skal parterne ifølge Paulus lade sig skille – netop for at fastholde Jesusordets mere omfattende forpligtethed. Altå: Fordi Jesu evangeliske kasuistik er en konkret virkeliggørelse af kærlighedsbudet, er det nødvendigt ud fra kærligheden at nytolke og omforme ordene om ægteskab og skilsmisse!

Dette forsøg på en tolkning af skilsmiseforbudets traditionshistorie er interessant, men det støder på en afgørende vanskelighed: Begrebet „kasuistik“ bruges på en måde, der truer med at opløse selve begrebet. Almindeligvis forbindes det nemlig med en lovetik eller en regeletik, men her knyttes det sammen med en pastoral situation. Man kan med andre ord spørge, om ikke udtrykket „evangelisk kasuistik“ er en selvmodsigelse.

Bibel, tradition og erfaring

I forbindelse med emnet ægteskab-skilsmisse er tradition og erfaring af særlig interesse. Det indbyrdes forhold mellem de to størrelser vægtes forskelligt afhængig af teologisk ståsted og kirkeligt tilhørsforhold.

Inden for den katolske moralteologi opfattes ægteskabet som et sakramente,³⁵ dvs. det er principielt uopløseligt. Skilsmisse som sådan er derfor utænkeligt. Men i praksis er dette restriktive syn blevet noget svækket gennem en udstrakt adgang til at annullere ægteskab, som af en eller anden grund bliver kendt ugyldigt. Derved får den katolske seksualetik uvægerligt et kasuistisk præg.

Den protestantiske kirke har brudt med denne uopløselighedslære. Luther selv kunne godtage flere grunde til skilsmisse (ægteskabsbrud, „ondsindet bortløben“, ægteskab med en ikke-troende, impotens og „uudholdeligt“ ægteskab).³⁶ Debatten inden for den lutherske etik har dog vist, at der går et skel mellem en kasuistisk model, som er optaget af at definere acceptable skilsmissegrunde, og en opfattelse, som lægger

35. Det bibelske tilknytningspunkt er Efes 5,32, hvor den græske tekst har *mysterion*, mens den latinske tekst bruger *sacramentum*.

36. Jf. G. Heiene, „Ekteskab og seksualliv“, s. 156.

vægt på at give råd i det enkelte tilfælde uden at gå ud fra en uforanderlig liste af „acceptable“ grunde.³⁷

Også erfaringen vurderes forskelligt. Generelt gælder det dog, at nutidens kirker tillægger den en stor rolle. Nogle er da også af den opfattelse, at erfaringen tillægges for stor vægt i forhold til Skrift og tradition.³⁸ R. Hays bemærker således, at i store dele af den protestantiske tradition vil man næsten for enhver pris undgå at optræde fordømmende. Den praktiske kanon bliver derfor Jesu ord: „Døm ikke, for at I ikke skal dømmes ...“ (Matt 7,1-2).³⁹

Andre peger på, at erfaringen nødvendigvis må have en central funktion i dette spørgsmål.⁴⁰ Det synspunkt kan dog understreges så kraftigt, at der ikke bliver megen plads til Bibel og tradition. Denne risiko er latent til stede i J. Fletchers situationsetik.⁴¹ I denne etik findes ikke andre absolutte normer end kærligheden. Hvis hensynet til kærligheden bliver tilgodeset, kan etikken ikke opstille bestemte regler for, hvad der er acceptabelt, og hvad der ikke er acceptabelt inden for det menneskelige fællesskab. Det indebærer i seksualetikken, at man kun spørger efter, hvilke personlige kvaliteter der eksisterer i et forhold, og hvilke holdninger der kommer til udtryk i mødet mellem to mennesker.

Hverken kasuistikken eller situationsetikken giver tilstrækkelig hjælp til at formidle Jesu ord om ægteskab og skilsmisse ind i en nutidig sammenhæng. Man må derfor søge efter en tredje etisk model, og som en sådan brugbar model fremtræder *ansvarlighedsetikken*. I ansvarlighedsetikken søger man at tage hensyn til de tre vigtige størrelser: Bud, situation og samvittighed.⁴²

1. Det bibelske *bud* er ikke en formel autoritet, der gør krav på menneskers blinde lydighed. Det er snarere en indholdsmæssig autoritet, man følger, fordi det overbeviser en om indholdets rigtighed. Budet er ikke et pigtrådshegn, men en frihedsregel (2 Mos 20,2), ikke en pisk, men et kompas (jf. afsnittet „Ethiske perspektiver“, 2. del, 3).

37. Jf. G. Heiene, „Familie, ekteskab og seksualitet“, s. 163.

38. Således R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 370-371.

39. R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 348.

40. Således f.eks. G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*.

41. J. Fletcher, *Situation Ethics*. Om situationsetikken se også 2. del, 1.

42. Se hertil H.G. Pöhlmann, „Ehe und Sexualität“, s. 176-177; J. Nissen, „Nytestamentlig seksualetik“, s. 50-51.

2. *Situationen*. Budet erkendes ikke uden for eller oven over virkeligheden, men inden for virkeligheden, dvs. i en bestemt situation. Budet skal hjælpe mennesket til at blive menneske og ikke hindre det deri. Det må være noget, der befrier og ikke undertrykker mennesker. Det betyder på den ene side, at en kristen seksualetik må søge at give et svar på situationens (nutidens) spørgsmål. På den anden side gælder det imidlertid også, at svaret ikke kan hentes ud af situationen. Man må prøve at finde frem til svaret ved at lade budet konfrontere med den givne situation.

3. Det er her den tredje instans, *samvittigheden*, kommer ind i billedet. Ofte opstår der nemlig en etisk konflikt, dvs. en kollision mellem to modsatrettede etiske forpligtelser. Her må man ud fra samvittigheden søge at træffe en ansvarlig afgørelse.

En bud-etik, der ikke samtidig er situations- og ansvarlighedsetik stivner og bliver til moralisme. En situationsetik, der ikke er bundet til nogle overordnede normer, udarter og ender i den rene vilkårlighed. Det grundlæggende er budet, dvs. Jesu udlægning af budet (i Ny Testamente).

Ved den etiske afgørelse drejer det sig ikke om, *hvorvidt* budet gælder, men om, *hvordan* det gælder, og om, *hvor* og *hvornår* det gælder. Men samtidig er det vigtigt, at man fastholder spændingen mellem de tre faktorer: bud, situation og samvittighed. Spændingen mellem dem må ikke opløses til gunst for en af dem på bekostning af de to andre.

5. MØDET MELLEML BIBEL OG NUTIDSERFARING

Ægteskabet som frihedens pagt

Vi har i det foregående set, hvordan dialogen mellem tekst og erfaring allerede begynder i Ny Testamente selv. „Teksten“ er her forstået som Jesu oprindelige vision af ægteskabet som et uopløseligt fællesskab. De første kristne havde vanskeligt ved at virkeliggøre denne vision. Den blev derfor tilpasset menighedens praktiske behov.

Forsøget på at virkeliggøre tekstens budskab i nutiden støder på endnu større problemer. Der er mange forklaringer på det store antal skilsmisser.⁴³ En af de vigtigste synes at være en ændret holdning til seksualiteten. Tidligere tiders forpligtethed over for hinanden er blevet erstattet af en mere individualistisk indstilling. Seksualiteten er i mange tilfælde blevet til en konsumvare. Den anden part bliver reduceret til at være et middel. Han eller hun ses ikke mere som et „du“, men som et „det“. Man søger ikke efter et personligt møde, men efter seksuel tilfredsstillelse.

I den forbindelse er det værd at lægge mærke til, hvor ofte Ny Testamente nævner utugt sammen med griskhed (f.eks. 1 Kor 5,11; Efes 5,3; Kol 3,5). Det er næppe nogen tilfældighed, for i grunden udspringer de af den samme jeg-centrerede holdning. Jeg'et ønsker at bemægtige sig noget (nogen), som det ikke har krav på. Ligesom den griske griber efter næstens ejendom og tilraner sig noget, som ikke tilhører ham/hende, således griber den utugtige efter den anden person. Problemet er ikke begæret, men begærligheden. Seksualiteten bliver inhuman. Der er ingen befrielse til sand menneskelighed. Medmennesket bliver ødelagt af denne besiddertrang. Den sande seksualitet søger ikke kun driftens tilfredsstillelse, men også foreningen med den anden person og former således et fuldt legemligt-sjæleligt fællesskab.

Den afgørende forskel på ægteskabet og en løs forbindelse er, at ægteskabet er en pagt.⁴⁴ Pagten kan defineres som de to menneskers enighed og gensidige løfte om i troskab og ansvarlighed for hinanden at „dele bord og seng“. Dette pagtsyn indebærer bl.a., at det ikke er samfundet, der med sin anerkendelse af ægteskabet stifter dette. Samfundet anerkender det *allerede* stiftede forhold; jf. også kirkens gamle vielsesritual: „Efterdi I tilforn ...“.

Hvis man overser, at ægteskabet er en pagt, fører det let til en tingsliggørelse og upersonliggørelse. R. Arendt gør opmærksom på, at en ting kan udskiftes (jf. de skiftende seksuelle forbindelser). I pagten fastholdes personen derimod *som person*. Pagten står for personens uudskiftelighed, og ringeagt for pagten har udskiftelighed til følge. Tingsliggørelsen rammer også seksualiteten selv. Fra at være „intet mere end kærlighedens udtryk og intet mindre end kærlighedsforholdets krone“ (Viktor Frankl) bliver seksualiteten degraderet til en omgangsform eller en præstation, hvorpå man fortrinsvis kan anlægge et teknisk, metodisk synspunkt. Man elsker *med* hinanden, som det hedder. Man elsker det seksuelle med

43. Se hertil bl.a. G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 218-221.

44. Til det følgende se også J. Nissen, „Nyttestamentlig seksualetik“, s. 52-54.

hinanden i stedet for at elske hinanden med det seksuelle. Den, man elsker *med*, kan udskiftes med en, der forstår sig bedre på det. Den man elsker, kan ikke udskiftes.⁴⁵

I de løse forbindelser bliver forholdet til den anden person let præget af et ejendomsforhold. Et ejendomsforhold er kendetegnet ved sin udskiftelighed. Man kan købe og sælge ejendom, ja måske kan man endda gøre det med fortjeneste. Det, man ejer, har man ret til at skaffe sig af med eller bytte til noget andet.

Forståelsen af ægteskabet som et ejendomsforhold må afløses af en forståelse, der ser det som en pagt, eller bedre: en *frihedens pagt*.⁴⁶ De to begreber „frihed“ og „pagt“ (eller „troskab“) er lige vigtige. Det drejer sig om *fri* troskab, dvs. en troskab, der ikke er juridisk garanteret. Men det drejer sig også om *fri troskab*, dvs. ægtefællerne lever i nøgtern viden om, at den anden part ikke bruger sin frihed til tøjlesløse eksperimenter. De lever i troskab.

Ægteskab på prøve er egentlig en selvmodsigelse. Netop pagtsbillet udelukker, at der på forhånd skulle være indbygget en tilladelse til at opløse forholdet. Men den intention, der er ved pagtsindgåelsen, bliver ikke altid virkeliggjort. Ægteskabet kan forvandles til en u-menneskelig institution, og da kan skilsmisse være den bedste løsning.

En „ren menighed“ eller et inkluderende fællesskab

Der er næppe nogen tvivl om, at kirketugt var en naturlig del af de første menigheders selvforståelse. Den ramte ikke mindst de seksuelle syndere. Et eksempel er 1 Kor 5,1-13, hvor Paulus opfordrer til at udstøde et medlem, som lever i blodskam. Også de såkaldte lastekataloger må forstås i denne sammenhæng. I 1 Kor 6,9-10 opregnes således forskellige grupper, som ikke skal arve Guds rige. Her nævnes utugtige, afgudsdyrkere og ægteskabsbrydere m.fl.⁴⁷ Formodentlig indebar det en udelukkelse af menighedens fællesskab. Den praksis er blevet videreført senere i kirkehistorien.⁴⁸

45. R. Arendt, *Pagten og loven*, s. 67; jf. J. Nissen, „Nytestamentlig seksualetik“, s. 67-68.

46. Jf. J.M. Lochman, *Wegweisung der Freiheit*, s. 106.

47. Vedrørende 1 Kor 6,9-10 se også afsnittet om homoseksualitet, 1. del, kap. 5.

48. Schierse bemærker, at en eskatologisk motiveret renhedstanke kan føre til en ukristen, farisæisk misforståelse af „kirke“. Det er ikke tilfældigt, at ordet „kætter“ kommer fra det græske ord for „ren“. Sekterismen karakteriseres ved en falsk udvælgelsesbevidsthed og en ukristen hårdhed over for den menneskelige

Imidlertid er det nytestamentlige materiale ikke entydigt. Som vi tidligere har set, understreges i andre tekster nødvendigheden af tilgivelse, jf. fortællingerne om synderinden i Luk 7,36-50 og om kvinden grebet i hor i Joh 8,1-11. For en nutidig kristen bibelbrug må disse tekster veje tungere end lastekatalogernes anvisninger (jf. afsnittet „Forskellige normplaner“, 1. del, kap. 7).

Den nutidige menighed kan ikke uden videre overtage de første kristnes holdning til kirketugt. Men vi kan søge at forstå teksternes baggrund.⁴⁹ Når Paulus' og de første kristnes tanker om kirketugt virker fremmede for os i dag, hænger det måske sammen med, at kirken i tidens løb har fokuseret ensidigt på en slags synder, de seksuelle – samtidig med at den ofte har overset andre alvorlige synder, f.eks. de økonomiske.

Men rådvildheden skyldes også, at vi ikke helt har forstået anliggendet bag kirketugten. Paulus og de andre nytestamentlige forfattere går ud fra, at det kristne fællesskab har en hellighed, som mangler i omverdenen; både fra Gammel Testamente og samtidens jødedom kendes bandlysning, dvs. udelukkelse af det religiøse fællesskab for kortere eller længere tid. Det skal dog bemærkes, at Paulus på vigtige punkter modificerer det hellighedsbegreb, man træffer i andre religiøse samfund, f.eks. Dødehavssamfundet.⁵⁰

Mens Paulus opfordrede til kirketugt, blev den afvist af Jesus selv. Han fordømte på ingen måde utugtige og andre syndere, men tog dem ind i sit fællesskab. Desuden afviste han ethvert forsøg på at skabe en ren menighed (jf. Matt 13,24-30). I hans forkyndelse er det afgørende ikke renheden og helligheden, men Gudsriget.⁵¹ Dette rige er for alle. Tilbudet om frelse og nåde gælder enhver, også den, der traditionelt placeres

svaghed – alt dette er et forræderi mod Guds uudtømmelige kærlighed til syndere. F.J. Schierse, „Das Scheidungsverbot Jesu“, s. 29-30.

49. J. Nissen, *Første Korinterbrev fortolket*, s. 72-74.

50. Nærmere herom hos G. Forkman, *The Limits of the Religious Community*, s. 192-193. Tre punkter kan nævnes: 1. Hos Paulus er hellighedsbegrebet i første række etisk, ikke rituelt. 2. Omsorgen for den enkelte spiller en større rolle. 3. Hellighedsmotivet modificeres ud fra tanken om, at dommen er overladt til Gud. Ikke mindst det sidste punkt er vigtigt. Når vi alle skal stilles for Guds dom, skal ingen dømme sin broder i spørgsmålet om rent og urent mad (Rom 14,1-15,7). Det betyder, at ingen sanktioner skal sættes ind mod en medkristen på grund af urenhed.

51. Cahill understreger på samme måde, at Jesu forkyndelse af Gudsriget – og ikke den etiske praksis hos de første kristne – må være normativ for en nutidig kristen etik. „Christian ethics today should encourage forms of behavior which serve an analogous function, without necessarily replicating the precise practices the New Testament records“ (L.S. Cahill, *Sex, Gender, and Christian Ethics*, s. 121).

lavt på den sociale rangstige eller regnes for synder. Det betyder ikke, at Gudsriget er uden grænser; mennesker kaldes til afgørelse. Der fordres et helhjertet engagement, men ingen bliver på forhånd afvist, fordi deres levevis er moralsk forkastelig.

Menigheden må være det sted, hvor der er plads til alle. Den må være et åbent og inkluderende fællesskab.⁵² Hvis ægteskabet er forlist, bør kirken ikke tvinge Jesu forbud ned over den eller de skyldige. I stedet for at gøre sig til strenge dommere over de skyldige må de kristne medvirke til, at skylden tilgives, og at der skabes grundlag for en ny begyndelse.

For Jesus drejer det sig ikke om at overholde nogle lovbestemmelser. Hos ham står mennesket i centrum. Det, som han i en situation siger om sabbatten „Mennesket er ikke til for sabbattens skyld, men sabbatten for menneskets skyld“ (Mark 2,27), gælder også for andre af livets områder. Mennesket er ikke til for ægteskabets skyld, men ægteskabet for menneskets skyld – ganske vist ikke for at leve på bekostning af ægtefællen, men for at dele livets glæder og sorger sammen med denne.⁵³ Ægteskabet er til for menneskets skyld, og samtidig er mennesker til for hinandens skyld.

52. Nærmere herom i min bog *For menneskets skyld*, kap. 10: „For mennesker af alle slags – om kirken som fællesskab“, s. 183-200.

53. Jf. W. Schrage, *Frau und Mann*, s. 173.

7. Mangfoldighed og enhed

De konkrete emneområder

Analysen i det foregående af udvalgte etiske problemstillinger kan opsummeres på følgende måde:

- *Forholdet mellem fattige og rige.* I Ny Testamente er der en klar understregning af „godt nyt til fattige“. Dette træk spiller også en vigtig rolle i Gammel Testamente (Gud for fattige, enker og faderløse). Andre gammeltestamentlige traditioner peger på rigdommen som en velsignelse.
- *Vold, ikke-vold og fjendekærlighed.* På dette område er der en klar linje i det nytestamentlige materiale. Emnet er knyttet nøje sammen med kernen i den kristne tro. Til gengæld er det gammeltestamentlige stof tvetydigt. En dominerende tradition synes at acceptere vold under visse betingelser („hellig krig“); en anden tradition taler om Herrens lidende tjener, der finder sig i uret.
- *De kristne og staten.* Ny Testamente indeholder tekster, der afspejler meget forskellige erfaringer. Fortolkeren må vælge mellem muligheder, der ikke uden videre kan forenes.
- *Kvinde og mand – underordning eller ligestilling.* Ny Testamente indeholder tekster, der står i spænding til hinanden. Det gælder endog inden for samme forfatterskab (Paulus). Også Gammel Testamente rummer forskelligartede traditioner, dog er den patriarkalske linje stærkest. Fortolkeren må således vælge mellem muligheder, der ikke kan bringes på en formel.
- *Homoseksualitet.* Teksterne i både Gammel og Ny Testamente er entydigt kritiske mod homoseksualitet. Til gengæld er materialet yderst sparsomt, og de umiddelbart relevante tekster er ikke knyttet sammen med den grundlæggende evangeliefortælling.
- *Ægteskab – skilsmisse.* De nytestamentlige tekster har et fælles grundlæggende perspektiv (ægteskabet som „uopløseligt“), men udviklingen i

de første kristne menigheder fører frem til forskellige vurderinger og anvendelser. I nogle tilfælde ses skilsmisse som en mulighed.

I nogle etiske spørgsmål (f.eks. „de kristne og staten“, „kvinde og mand“) er der således modstridende signaler i teksterne, ikke blot i forholdet mellem Gammel og Ny Testamente, men også inden for Ny Testamente selv.

I forbindelse med andre etiske spørgsmål synes det bibelske materiale at være mere entydigt, f.eks. „forholdet mellem fattige og rige“, „vold, ikke-vold og fjendekærlighed“; i sidstnævnte tilfælde er der dog en tydelig spænding mellem Det gamle og Det nye Testamente. Med hensyn til „homoseksualitet“ er der tale om en entydig afvisning. Men tekstmaterialet er stærkt begrænset. Dertil kommer en mangel på relation til de store frelsesbegivenheder. Det maner til forsigtighed med at drage forenkede konklusioner.

Den bibelske kanon og mangfoldigheden

Mangfoldigheden i Bibelen rejser spørgsmålet, i hvilken forstand den som helhed kan opfattes som kanon (dvs. rettesnor). Nogle fortolkere lægger vægt på den kanoniske helhed (enheden), andre betoner mangfoldigheden. B.C. Birch & L. Rasmussen søger en balance mellem de to sider, men understreger samtidig kanons kritiske og kontrollerende funktion i forhold til den kristne etik¹:

1. Kanon *udtrykker menighedens centrale rolle* som konteksten for den bibelske tekstudlægning. Kanon voksede frem som udtryk for Israels og den ældste kirkes erfaringer med at erkende Guds vilje.
2. Kanon *udtrykker Guds fortsatte aktivitet*. Gud åbenbarer sig på stadig nye måder. Det betyder bl.a., at ingen tekst er det endegyldige ord om Guds åbenbaring. Mangfoldigheden i Bibelens åbenbaringsvidnesbyrd åbner for en dialogisk brug af Skriften i forhold til nutidig aktivitet.
3. Kanon *modvirker for stærk fremhævelse af den enkelte tekst*. Det bibelske ord har en dynamisk karakter; i etiske spørgsmål kan vi ikke anvende ordet mekanisk.

1. B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 182-184. I et sidste og femte punkt nævner forfatterne, at kanon også medvirker til at undgå en kritisk reduktionisme: tendensen til i kritisk analyse af teksterne kun at se på de enkelte dele og overse deres relation til helheden.

4. Kanon *modvirker fortolkerens subjektive udvælgelse af bestemte tekster*. Den subjektive udvælgelse fører ofte til, at man skaber sin egen kanon.

Jeg skal senere komme tilbage til det fjerde punkt (jf. „Selvbekræftende og selvkritisk bibellæsning“ i 3. del, 3). Her vil jeg i første omgang opholde mig ved de to første punkter. Begge punkter peger på en dynamisk skriftforståelse, i det første punkt ud fra det vigtige samspil mellem kandedannelse og menighedsforståelse,² i det andet punkt ud fra tanken om Guds fortsatte åbenbaring. Bibelens autoritet er funktionel, idet den taler forskelligt til forskellige tider. Det betyder en positiv accept af mangfoldigheden. At Bibelen giver forskellige synspunkter på et bestemt emne, skal ikke uden videre vurderes negativt, for det kan være udtryk for Guds dynamiske handling i historien (jf. punkt 2).³ Der findes en legitim mangfoldighed, som skyldes kærlighedens kreativitet. Pluraliteten beror desuden på mangfoldigheden i religiøse, kulturelle, sociale og politiske sammenhænge.⁴

Inden for de seneste årtiers forskning har der været to hovedtendenser i forståelsen af kanonbegrebet. Den ene tendens lægger vægt på Bibelen i dens nuværende litterære form. Teksten får først og fremmest sin mening ud fra dens placering i kanon.⁵ Det svarer i nogen grad til punkt 3 og 4 ovenfor. Den anden tendens fremhæver derimod selve den kannede proces, dvs. fortolkningsprocessen, som finder sted inden for Bibelen selv,⁶ jf. punkt 2 ovenfor.

Den sidste tendens er den mest interessante. Når man taler om kanon, tænker man som regel på indholdet af den kristne tro. Imidlertid har kirken ikke kun kannedet et bestemt indhold, men også selve fortolkningsprocessen. Det betyder, at den videreførelse og ny-fortolkning af traditioner, som finder sted inden for Bibelen selv, har normativ karakter. En teologi, der blot nøjes med at gentage bibelske udsagn uden at lade sig udfordre af nye situationer, risikerer derimod at blive ubibelsk. Og omvendt vil en teologi, som „genopfinder“ den kristne tro blot

2. Der er tale om en dobbelthed: Uden menighed – ingen Bibel; og: Uden Bibel – ingen menighed; jf. K.G. Hammar, *Det som hörs*, s. 18-21.

3. Jf. også W.M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War, and Women*, s. 218 og s. 232.

4. Jf. W. Schrage, „Zur Frage der Einheit und Mitte neutestamentlicher Ethik“, s. 239.

5. Således f.eks. B.S. Childs, *The New Testament as Canon*.

6. Således f.eks. J.A. Sanders, *Canon and Community*.

ved at svare på tidens udfordringer uden at lade sig vejlede og korrigere af bibelstudier, næppe kunne kaldes bibelsk.⁷

Den bibelske kanon kan sammenlignes med et orkester, hvor der er forskellige musikinstrumenter, der ofte blandes, men som også udsender forskellige lyde. Hvert instrument kan spille for sig selv, og spiller det for sig selv – dvs. hvis en tekst læses helt isoleret fra kanon – så hører vi ikke alle dets muligheder. Men spiller det med i orkestret, dvs. høres det i relation til helheden, er mulighederne forøget. Spørgsmålet er så, hvor vægten skal lægges: på teksten læst isoleret fra kanon eller teksten læst i lyset af kanon. Vælger man den sidste mulighed (jf. B.S. Childs), må man søge en eller anden form for syntese.

De forskellige og til tider modsatte synspunkter vanskeliggør imidlertid dette forsøg på at danne en syntese. R. Hays foreslår en tre-delt fremgangsmåde⁸: 1. beskrivelse af den enkelte tekst eller tradition; 2. forsøg på syntese; 3. den hermeneutiske opgave. Han erkender, at forsøget på at danne en syntese vil få karakter af et selektivt valg. I virkeligheden betyder det, at man må arbejde med en „kanon i kanon“.⁹

Forsøget på en syntese må ikke få karakter af harmonisering. I spørgsmålet om „de kristne og staten“ er det ikke muligt at harmonisere Rom 13 med Åb 13, og i spørgsmålet om „kvinde og mand“ kan man ikke harmonisere Gal 3,28 med 1 Tim 2,13-15. I praksis må man vælge den ene tekst og lade den anden tolke i lyset heraf. Forskelligheden gør det umuligt at stille spørgsmål af typen „Hvad siger Bibelen om ...?“ Den problematisere også talen om *den* bibelske lære om et bestemt etisk emne.¹⁰

7. Jf. H.-R. Weber, *Power. Focus for a Biblical Theology*, s. 25.

8. R.B. Hays, „Scripture-shaped Community“. I. Asheim, *Mer enn normer*, s. 64-67, sondrer på tilsvarende vis mellem tre hovedniveauer: a. På *oprindelsesniveau* spørger man, hvordan en tekst blev til, om dens oprindelige meningsindhold osv. b. På *kanonniveau* rejses spørgsmålet om tekstens relation til en hel-bibelsk teologi. c. På *aktualiseringsniveau* rejses spørgsmålet om Bibelen som normativ tekst i dag.

9. R.B. Hays, „Scripture-shaped Community“, s. 47: „If these (dvs. tekster, der repræsenterer uforenelige etiske holdninger) are allowed to have their say, they will force us to choose between them – or to reject the normative claims of both“. I en kritisk kommentar spørger Deidun: „Why not *both* choose between them *and* reject the normative claims of both?“ (T. Deidun, „The Bible and Christian Ethics“, s. 41, note 24).

10. Jf. T. Deudin, „The Bible and Christian Ethics“, s. 11.

Forskellige genrer

Respekten for den enkelte tekst – og dermed også for mangfoldigheden – forudsætter, at man ikke blot er opmærksom på tekstens indhold, men også på dens form og kontekst. De bibelske tekster taler ind i en meget konkret situation, nemlig den situation menighederne levede i. Bibelen har ikke en almindelig, universel adresse.¹¹

Hvis man alene fokuserer på tekstens indhold, fører det let til forvrængninger. Man kan tale abstrakt om centrale temaer (f.eks. retfærdighed og Gudsriget), uden at de får en konkret skikkelse i Bibelen.¹² Nogle fortolkere overser, at det samme indhold kan få en forskellig mening i forskellige situationer. F.eks. er fortællingen om Adam og Eva i 1 Mos 2-3 en beretning om mandens og kvindens frihed og deres ansvar for at tage konsekvenserne af deres beslutninger. I 1 Tim 2,13-15 bruges fortællingen derimod til at vise, at kvinden er underordnet manden. De, der kun ser på indholdet, bruger ofte meget energi på at harmonisere forskelle, som kan forklares i lyset af form og kontekst.

Skal der tages hensyn til det bibelske stofs mangeartede karakter, må der gøres brug af mere end en model. To forenklinger bør undgås. Den første forenkling består i en *norm-reduktion*. Det er metodisk forkert at gå ud fra, at der er én enkelt bibelsk norm for etik.

Den anden forenkling består i en *genre-reduktion*: Man inddrager kun en slags bibelsk materiale som etisk relevant. Resultatet bliver, at anvendelsen af Bibelen ofte begrænses til de dele, der direkte beskæftiger sig med etiske forhold. Det er med andre ord vigtigt at supplere de „etiske“ tekster med andre teksttyper („genrer“). Som eksempel på forskellige typer kan følgende nævnes:¹³

- moralske formaninger
- historiske fortællinger
- visioner, myter, utopier
- lignelser.

Alle disse teksttyper bør inddrages, når man skal overveje, hvordan Bibelen kan anvendes i nutidig etisk argumentation.

11. Jf. B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 165-166.

12. Det er svagheden ved de modeller, der understreger de etiske principper, f.eks. kriteriemodellen; se 2. del, 3.

13. Et eksempel på, hvordan forskellige tekst-genrer kan anvendes i forbindelse med et konkret etisk emne, findes i min bog *Arbejdets ansigter*.

Forskellige normplaner

Mangfoldigheden af synspunkter på forskellige etiske problemstillinger rejser spørgsmålet, om det er muligt midt i mangfoldigheden at finde et centrum. Spørgsmålet kan besvares på flere måder. En af dem er at arbejde med forskellige normplaner; en anden at sondre mellem centrum og periferi.

Både i de tilfælde, hvor der er modstridende signaler i teksterne, og i de tilfælde, hvor der synes at være entydighed, må man stille spørgsmålet: Hvad er normativt i Bibelen? Er det muligt at sondre mellem forpligtende og ikke-forpligtende materiale? Eller bedre: mellem forpligtende og mindre forpligtende materiale? Det er nødvendigt at tage stilling til, hvilke tekster og hvilke perspektiver man ønsker at prioritere. Det følgende er nogle generelle regler for tolkningen:¹⁴

a. *Forholdet mellem Gammel og Ny Testamente.* Ny Testamente er af større betydning end Gammel Testamente.¹⁵ Det betyder ganske vist ikke, at Bibelens første del er uden selvstændig værdi. Som almen tolkningsregel gælder, at Jesu holdning til loven er forbilledlig for kristen tolkning af Det gamle Testaments moralregler.

b. *Jesu forkyndelse af Gudsriget og hans etiske undervisning* har højere prioritet end alt andet stof i Bibelen. Denne regel gælder, også selv om det kan være svært at beskrive Jesu etik i alle enkeltheder (da Jesu budskab kun kendes gennem evangelierne).

c. *Formaningerne i de nytestamentlige breve* er eksempler på, hvilke konsekvenser ledende teologer i den ældste kirke drog af Jesu forkyndelse og etiske undervisning. Formaningerne har imidlertid ikke samme status som Jesu egen undervisning. Men det indebærer ikke, at de er uden betydning for kristen etik. Blot kan de ikke betragtes som absolut forpligtende: De er snarere en forbilledlig anvendelse af, hvad Jesu person, forkyndelse og undervisning betyder i kirkens første tid.

14. Hovedtrækkene svarer til G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 63-67.

15. Gammel Testamente må læses med Ny Testamente som tolkningsnøgle og kritisk målestok, jf. I. Asheim, „Innlednings- og grunnlagsspørsmål“, s. 43. Ifølge Asheim har vi i Ny Testamente den fuldendte åbenbaring. Men til gengæld giver Gammel Testamente en tematisk udfyldning af Ny Testamente.

Gennemgangen af de konkrete etiske emner har vist, at jeg i en række tilfælde har bragt disse overordnede principper i anvendelse.

Gammeltestamentlig etik og normativ etik

I forbindelse med de konkrete emneområder er tekster fra Gammel Testamente kun blevet inddraget i begrænset omfang. Den væsentligste forklaring er den ovenfor anførte prioritering af det bibelske stof. Med hensyn til Gammel Testaments betydning for en normativ etik skal følgende forhold omtales:

a. Det første forhold drejer sig om *udvælgelsen af etisk relevant materiale*.¹⁶ Det er vigtigt at tage hensyn til forskellige *genrer*. Traditionelt tillægges lovstoffet en særlig rolle. Andre vigtige tekstformer er profetisk forkyndelse, visdomslitteratur, historisk stof og salmer. En oversat kilde for etisk relevant materiale er Gammel Testaments utopier og tekster om håb. Utopien tegner en „kontrastverden“, som sætter den kendte verden i relief.¹⁷

Fremstillinger af gammeltestamentlig etik tager udgangspunkt i forskellige litterære genrer. Efter en udbredt opfattelse skal vægten lægges på de *åbenbarede regler*. I Gammel Testaments pagtsteologi forpligtes Israel til at leve efter Guds love og regler (W. Eichrodt). Den gammeltestamentlige etik får præg af en regeletik eller pligtetik med lovene som de centrale etiske passager. I denne indfaldsvinkel spiller dekalogen en særlig rolle. Andre (bl.a. J. Barton og J. Barr) fremhæver *almene præmisser*, dvs. etiske tekster, der synes at argumentere almentmenneskeligt, uden henvisning til love og åbenbarede regler. Handlinger anses for uacceptable, fordi de bryder med almen („international“) retsfølelse. Denne argumentationstype kan knyttes til skabelsteologien. En tredje argumentationsform betoner *efterfølgelsen*. I centrum står Guds handling, som folket skal efterligne. Guds befrielse af Israel danner således forbillede for Israels behandling af sine slaver. Man kan også lægge vægt på *karakterdannelsen* (især tydeligt i visdomslitteraturen). Endelig kan vægten lægges på *moralsk identitet og moralske handlinger* (B. C. Birch & L. Rasmus-

16. Se hertil T. Stordalen, „Etisk relevant materiale i GT“, især s. 76-69. Stordalen pointerer, at både udvælgelsen og vurderingen af etisk relevant materiale er medbestemt af *forskerens* etiske vurderinger og prædispositioner (s. 80).

17. Jf. T. Stordalen, „Etisk relevant materiale i GT“, s. 76. Se også J. Nissen, *Arbejdets ansigter*, s. 30-32.

sen). Når Bibelen læses som kanon, kan den siges at forme fællesskabet og individet som moralske handlende.

b. Det andet forhold vedrører *moralsk anstødelige fortællinger og lovbestemmelser*, som ud fra en nutidig betragtning må afvises.¹⁸ Det gælder således dødsstraf for en række forskellige handlinger (bl.a. blodskam, samleje med menstruerende kvinde, homoseksualitet), accept af polygami og hellig krig. Josva dræber på Guds befaling alle indbyggere i de erobrede byer (Jos 6,17.21; jf. Jos 8). I dag vil vi anse en sådan handling for kriminel. Problematisk er også Davids forhold til Batseba, hvis mand Urias er i krig. Senere sørger han for, at Urias dræbes i kamp, da hun er gravid (2 Sam 11). Davids handling går ikke upåtaget hen (se 2 Sam 12,1-5), men alligevel beskrives han som en mand efter Guds hjerte (1 Sam 13,14).

I kirkens historie har man på forskellig måde søgt at komme til rette med disse anstødelige fortællinger og bestemmelser. Således skelnede allerede Thomas Aquinas mellem forskellige typer gammeltestamentlige love. På den ene side står de moralske love, som rummer naturloven og derfor er bindende for alle mennesker. På den anden side står de ceremonielle og juridiske love, som er anvendelser af naturloven på de særlige forhold i det gamle Israel.¹⁹

Nyere fremstillinger af gammeltestamentlig etik viser divergerende opfattelser af lovene i Det gamle Testamente. Nogle konservative teologer forsvare Gammel Testaments moralske integritet. Således argumenterer W.C. Kaiser for, at Guds vilje med alle seksuelle relationer er det monogame, heteroseksuelle ægteskab (1 Mos 2,24),²⁰ selv om materialet klart viser, at det gammeltestamentlige samfund var polygamt. Mere liberale teologer forklarer de gammeltestamentlige udsagn ud fra de historiske forhold. Et eksempel er E. Otto, som i sin fremstilling især lægger vægt på de større lovsamlinger.²¹ Otto ser disse samlinger som forsøg på at bringe oprindeligt sækulare moralske forskrifter ind i den israelitiske religion. Et væsentligt element i disse love er Guds solidaritet med mennesker og specielt med de fattige og undertrykte.

18. Se drøftelsen hos J. Rogerson, „The Old Testament and Christian ethics“, s. 31-38.

19. En tilsvarende sondring mellem på den ene side „moralloven“ og på den anden side „ceremonialloven“ og den „borgerlige lov“ bruges i diskussionen om homoseksualitet; se afsnittet „Hermeneutiske perspektiver“ 1. del, kap. 5.

20. W.C. Kaiser, *Toward Old Testament Ethics* (1983).

21. E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (1994).

c. For det tredje skal nævnes, at det mangeartede materiale i Gammel Testamente fremkalder behovet for at sondre mellem *centralt og perifert* inden for Bibelens første del. Bestemte emner tillægges særlig betydning, bl.a. Guds billedet (Guds befrielse og hans omsorg for de svage), menneskesynet (gudbilledligheden), forholdet mellem mennesket og den øvrige skabning, retfærdighedsforståelsen og Gudsfolket. Det er dog et spørgsmål, om der findes et enkelt tema, som udgør den samlende midte i gammeltestamentlig etik.²²

I stedet for at fokusere på et enkelt tema bør man være opmærksom på, at der er en væsentlig *sammenhæng mellem tro og etik*.²³ Desuden kan man pege på, at Gammel Testamente viser to argumentationslinjer i begrundelsen af etiske normer: En linje, der går fra den specielle Guds åbenbaring til det alment menneskelige, og en anden linje, der går fra det almene til det specielle; se i øvrigt afsnittet „Etik for kristne – etik for alle“ i 3. del, 2.

Centrum og periferi

Set i et samlet bibelsk perspektiv kan spørgsmålet om centrum og periferi besvares på to måder: Man kan enten pege på en „etisk midte“ (jf. 2. del, 3), eller man kan fremhæve Guds frelseshandling som etikens afgørende forudsætning (jf. 2. del, 4).

a. *En „etisk midte“: kærlighedsbudet som overordnet norm.* Der er bred enighed om at se kærlighedsbudet som centrum. Det betyder, at enkeltbudene må bedømmes i lyset af kærlighedsbudet. Vi har set eksempler på dette i det foregående, bl.a. i kapitlerne om ægteskab og skilsmisse, og om vold, ikke-vold og fjendekærlighed.

Et studium af nytestamentlig etik bekræfter kærlighedsbudets centrale placering. Kærlighedsbudet er så at sige den „grundlov“, der i Jesu forkyndelse og handling går forud for alle andre love. B. Gerhardsson pointerer, at vi her møder en hidtil uhørt koncentration om den ene Guds vilje bag de mange bud, grundkravet bag kravene: kravet om kær-

22. H. van Oyen (*Ethik des Alten Testaments*, 1967) fremhæver ligesom Eichrodt pagtens rolle. Men iflg. E. Otto er pagtsmotivet næppe velegnet til integration af de mange etikker i Gammel Testamente, da det er forholdsvis sent i den indre-israeltiske religionshistorie. Det samme gælder også for motivet „gudbilledlighed“; E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, s. 16.

23. Se hertil W. Schweitzer, „Glaube und Ethos“ (nævnt under 2. del, 3). Jf. også E. Würthwein, *Verantwortung*.

lighed af et helt og udelt hjerte (jf. Matt 22,37-40).²⁴ Jesus afskaffer ganske vist ikke de små bud i formel henseende (jf. Matt 5,17-19), men idet de enkelte bud tolkes i lyset af „grundlovens“ centrale krav, viser det sig, at nogle bud må *radikaliseres*, især de, der kræver omsorg over for medmennesket. Andre bud må derimod *bagatelliseres*. Det gælder bud af rituel karakter og observanskarakter, bud som kan opfyldes uden hjertets kærlighed til Gud, og som snarere hindrer end beforder omsorg over for medmennesket.²⁵

Der er en vis rangorden (normhierarki) i Jesu forkyndelse²⁶: a. Dobbeltbudet om kærlighed til Gud og næsten karakteriseres som det „største“, Matt 22,37-40 par.; jf. Rom 13,8-10; 1 Kor 13,13. b. Der sondres mellem tungtvejende og mindre tungtvejende bud. De første er retfærdighed, barmhjertighed og troskab, Matt 23,23. c. Menneskeværd sættes over alle timelige goder, jf. Matt 16,26; hensynet til medmennesket står således over hensynet til sabbatten, Mark 2,27.

På den ene side er kærligheden altså den *overordnede tolkningsnorm*. Alt skal ske i kærlighed (1 Kor 16,14), dvs. alt må måles på kærligheden som en *kritisk og prøvende* vurdering af forholdene. Og alt skal måles på kærligheden som produktiv og formende kraft.²⁷ Kærlighedsbudet er summen af alle etiske anvisninger i urkristendommen.²⁸ På den anden side kan de øvrige nytestamentlige bud ses som en *konkretisering af kærlighedsbudet*.²⁹ Det er en *pointe*, at kærlighedsbudet i Mattæusevangeliet ikke præsenteres som det eneste bud, men som det *største*. Hvis kærlighedsbudet løsrives fra de øvrige bud, kan det medføre, at budet bliver sentimentaliseret.³⁰

Hos nogle fortolkere bliver kærlighedsbudet i praksis opfattet som den eneste norm. Faren er, at budet bliver en helt formel størrelse. Denne

24. Se bl.a. B. Gerhardsson, „*med hela ditt hjärta*“; samme, „Det hermeneutiska programmet i Matt. 22:37-40“.

25. B. Gerhardsson, „*med hela ditt hjärta*“, s. 46. G. Theissen pointerer på lignende måde, at Jesu normskærpene lovfortolkning især gælder det sociale område, mens normsvækkelsen viser sig i forbindelse med de religiøse og kultiske bud; G. Theissen, *Jesus-overleveringen og dens sociale baggrund*, s. 85-86.

26. Jf. I. Asheim, „Innlednings- og grunnlagsspørsmål“, s. 50.

27. Jf. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, s. 202-208.

28. J. Becker, „Das Problem der Schriftgemässigkeit der Ethik“, s. 244; J. Blank, „Einheit und Pluralität in der neutestamentlichen Ethik“, s. 818.

29. Jf. E. Lohse, *Theologische Ethik des Neuen Testaments*, s. 42-43: Den, som handler af kærlighed, overvejer, hvordan man skal forholde sig i en række konkrete situationer, f.eks. ægteskab-skilsmisse (Mark 10,1-12); statslig magt (Mark 12,13-17), og omgang med penge og ejendom (Mark 10,17-31; Matt 6,19-34).

30. Jf. I. Asheim, „Innlednings- og grunnlagsspørsmål“, s. 51.

reducerende tendens kommer især til udtryk i situationsetikken (se 2. del, 2). I Bibelen er kærligheden ikke den eneste normerende faktor. En anden vigtig norm er *retfærdigheden*.³¹ Det indbyrdes forhold mellem kærlighed og retfærdighed bliver i forlængelse af to-regimentelæren ofte opfattet sådan, at de to normer har hver deres gyldighedsområde. Kærligheden ses da som det overordnede etiske kriterium for det personlige forhold mellem mennesker, mens retfærdigheden skal være den regulerende faktor i samfundsliv og institutioner. Konsekvensen af denne tankegang er, at vi får to forskellige normer: en norm for individet og en anden norm for samfundet. Imod en sådan tankegang taler imidlertid, at livet både i Bibelen og i dag ses som en helhed. Guds vilje er én. Den kan ikke deles op i to norm-sæt.³²

Kærlighedsbudet kan også knyttes sammen med *andre temaer*.³³ Hos B. Gerhardsson knyttes *Kristus-efterfølgelsen* sammen med agapeholdningen.³⁴ Hos L.S. Cahill er kristen etik afgørende præget af det frembrydende Gudsrige. Der er tale om en discipeletik, som udtrykkes i medfølelse og solidaritet med de udstødte.³⁵ Befrielsesteologen C. Boff beskriver centrum i bibelsk etik ud fra et kristologisk perspektiv: Kristi efterfølgelse i solidaritet med fattige, i tjeneste og offer.³⁶

b. *Kristi kærlighed som grundlæggende norm*. I forsøget på at besvare spørgsmålet om centrum og periferi er det vigtigt, at man ikke reducerer „midten“ til en etisk tekst. Det egentlige centrum skal findes i Guds godhed og kærlighed (jf. 2. del, 4).

Kærlighedsbudets betydning ligger først og fremmest i, at det er et svar på Guds frelseshandling: Guds grænseløse godhed, jf. Luk 6,37;

31. Jf. G. Strecker, „Ziele einer neutestamentlichen Ethik“, s. 13: „Neben ihm (dvs. kærlighedsbudet) stehen andere, die neutestamentliche Ethik gestaltende und normierende Faktoren, die nicht auf eine einzelne ethische Aussage zurückzuführen sind. So ist z.B. von kaum geringere Bedeutung die Forderung ‘Gerechtigkeit’ zu üben“.

32. Mere udførligt om dette i J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 197-202.

33. Om de forskellige forsøg på at finde centrum i den bibelske etik se også H.-E. Nordin, *Bibelen i kristen etik*. Selv foretrækker Nordin en „agape-model“ (s. 216-246).

34. B. Gerhardsson, „Enhetssskapande element i Bibelns etiska mångfald“, s. 56: „Att efterfölja Kristus är att göra hans agape-attityd till sin egen“.

35. L.S. Cahill, *Sex, Gender and Christian Ethics*, s. 163: „The continuing norm of the New Testament ethics is compassion and solidarity which brings into community those who have not been looked upon or treated as fellow human beings ...“ Se også s. 122.

36. C. Boff, *Theology and Praxis*, s. 132.

Matt 18,23-35. Denne godhed har fået en personlig skikkelse i Jesus Kristus (bl.a. Rom 15,2.7). Han er derfor centrum i den nytestamentlige etik.³⁷ Den grundlæggende norm findes ikke i de etiske tekster, hverken i den gyldne regel eller i opfordringen til at elske sin næste som sig selv, for i begge disse tilfælde er der tale om en menneskelig målestok. Den afgørende målestok må hentes i Guds kærlighed, som den er åbenbaret i Kristus, jf. Joh 15,12: „ligesom jeg har elsket jer“.³⁸

Hvis man fokuserer for stærkt på kærlighedsbudet som overordnet norm, kan det skygge for den omstændighed, at der ikke i evangelierne siges meget om „næsten“ og om at „elske“. Forklaringen er, at det, vi her møder, ikke i første række er teologiske principper, men konkrete personer.

I evangelierne er medmennesket („næsten“) altid en konkret person.³⁹ Den overfaldne, den sultne, den syge, skyldneren, den foragtede tolder eller kvinden, der trues af skilsmisse. Og derfor får kærligheden altid en konkret skikkelse: Det drejer sig om hjælpen til den overfaldne, mad til den sultne, helbredelse af den syge, eftergivelse af gæld, bordfællesskab med syndere og toldere osv. Det svage og sårbare menneske bliver bestemmende for, hvordan kærligheden skal forholde sig.

37. Jf. W. Schrage, „Zur Frage nach der Einheit und Mitte neutestamentlicher Ethik“, s. 250: Centrum i Ny Testaments etik er „die befreiende und in Anspruch nehmende Person Jesu Christi“.

38. At den guddommelige kærlighed er model og basis for etikken, understreges klart af P. Ramsey, *Basic Christian Ethics*. Se også J.S. Siker, *Scripture and Ethics*, s. 84.

39. Jf. J. Nissen, „Guds kærligheds ansigt“, s. 37-38; Se endvidere J. Becker, „Feindesliebe – Nächstenliebe – Bruderliebe“, s. 6, samt afsnittet „Det grundlæggende perspektiv: Jesu egen holdning“ (2. del, 4).

2. DEL
ETIK OG BIBELBRUG
FORSKELLIGE MODELLER

INDLEDNING – FRA BIBELEN TIL NUTIDIG KRISTEN ETIK

Det grundlæggende spørgsmål i undersøgelsens 2. del er: Hvordan og med hvilken begrundelse kan vi trække bibelmaterialet ind i etikken? Er de etiske udsagn i Ny Testamente kun af historisk interesse? Kan de overhovedet være bindende for nutidens kristne? Og hvis de er bindende, hvordan kan vi så anvende dem i dag?

Disse spørgsmål besvares på mange forskellige måder, og det kan være svært at danne sig et overblik. Et nyttigt forsøg på at kategorisere materialet er blevet gjort af E. LeRoy Long Jr.¹ Han opdeler i:

- a. *Præskriptive* tilgange, der sætter fokus på enkelte bibelske „bud“.
- b. Tilgange, der fremhæver *principper eller idealer*; Bibelens etiske lære søges sammenfattet i en enkelt eller nogle få grundlæggende principper eller idealer.
- c. Tilgange, der betoner *indikativet* (hvad Bibelen siger om, hvem Gud er, og hvordan Gud handler) og tager dette som udgangspunkt for en anbefaling af, hvordan den kristne bedst kan *svare* på Guds handling i den givne situation (jf. *imperativet*).

I nogle indflydelsesrige artikler har J.M. Gustafson foretaget inddelinger, der på mange måder svarer til dette. Således sondres i en artikel fra 1965 mellem to grundlæggende tilgange:² 1. Bibelen kan betragtes enten som „revealed *morality*“ (jf. a og b ovenfor), eller 2. som „revealed *reality*“ (jf. c ovenfor). I en artikel fra 1970 foretages en yderligere præcisering, idet der opregnes fire forskellige tilgange, hvoraf de tre første kan ses som forskellige udfoldelser af „revealed *morality*“-tolkningen:³ a. Bibelen som kilde til moralske love; b. Bibelen som kilde til idealer og principper; c. Bibelen som fortilfælde for handlinger (den analoge model); d. Bibelen som afgørende meningshorisont eller som symbolsk univers.

I det følgende gives en præsentation og vurdering af en række forskellige opfattelser af forholdet mellem Bibel og etik. Min inddeling svarer

1. E. LeRoy Long Jr., „The Use of the Bible in Christian Ethics“. En tilsvarende opdeling hos C.E. Curran, „The role and function of Scriptures in moral theology“.

2. J.M. Gustafson, „Christian Ethics“.

3. J.M. Gustafson, „The Place of Scripture in Christian Ethics“. Se også A. Verhey, *The Great Reversal*, s. 154-155.

på mange måder til den, som kan findes hos E. LeRoy Long og J.M. Gustafson, men den er mere detaljeret, da jeg i højere grad ønsker at tilgodese nyttestamentlige forskeres bidrag til drøftelsen. Enhver skematisering rummer faren for, at man overser nuancerne. Derfor skal man også være opmærksom på, at tilgangene ofte overlapper hinanden. Med disse forbehold taget i betragtning vil jeg inddele opfattelserne (eller „modellerne“) i 4 hovedgrupper:

1. Bibelens etiske udsagn er ikke forpligtende eller kun af historisk interesse.
2. Bibelens etiske udsagn er forpligtende.
3. Bibelen giver grundlæggende kriterier, perspektiver og handlingsmønstre.
4. Bibelen giver kendskab til det primære subjekt for etikken: Guds handling.

1. BIBELENS ETISKE UDSAGN ER IKKE FORPLIGTENDE

Interimsetik

Mens den liberale teologi i det 19. årh. betragtede Gudsriget som noget, der kunne realiseres i en indre-verdslig udvikling, skete der omkring århundredeskiftet et nybrud i forskningen. De to forskere J. Weiss og A. Schweitzer understregede Gudsrigets apokalyptiske karakter. Opfattelsen betegnes ofte som „konsekvent eskatologi“. Denne opfattelse fik vigtige følger for synet på etikken, idet den har karakter af „interimsetik“, dvs. nutiden er kun mellemtid (interim) og forberedelsestid til Gudsriget.⁴

Således hævdede J. Weiss, at Gudsriget hverken er en immanent, evolutionær størrelse, en moralsk opgave eller en etisk mulighed for mennesket, men derimod Guds indgriben i denne verden. Jesu etik er undtagelseslove. Den er opfordringer fra en person, der allerede står med den ene fod i den nye verden. A. Schweitzer var endnu mere radikal og konsekvent. Jesu eskatologi ses som afslutningen på al kultur og alle værdier.

4. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*; A. Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis*, s. 18-19.

Da katastrofen snart indtræffer, drejer det sig om at bryde alle broer og lade de døde begrave deres døde (jf. Matt 8,22).

Interimsetikkens påstand er altså følgende: I lyset af verdens nært forestående undergang var Jesus ikke interesseret i, om samfundets ordninger bestod eller ej. Hans afstandtagen fra vold og hans liv uden ejendom, hjem og familie var ikke udtryk for en stillingtagen til sociale værdier, der har almen gyldighed. Det betyder, at Jesu etik er uden interesse på alle de punkter, hvor sociale etikken møder problemer af en vis varighed.

Også i nyere forskning findes repræsentanter for interimsetikken. Efter J.T. Sanders' mening kan Ny Testamente slet ikke bruges til at behandle nutidige sociale forhold.⁵ Begrundelsen er, at Ny Testaments etiske lære er stærkt påvirket af det eskatologiske håb (Jesus og evangelierne) eller begrænset til en ekklesiologisk orientering (især Johannes-evangeliet). Kun få steder dukker en kærlighedsetik op, der er anvendelig på alle situationer.

I forlængelse af den „konsekvente eskatologi“ har mange nytestamentlige forskere gennem årene hævdet, at den urkristne etik først blev mulig, da den eskatologiske nærforventning blev svækket.⁶ Etikken bliver en slags kompensation for en udeblivelse af Kristi genkomst.⁷ Efter den opfattelse er der ikke nogen organisk sammenhæng mellem eskatologi og etik.

I de senere år har den „konsekvente eskatologi“ fået ny opmærksomhed.⁸ T. Engberg-Pedersen påpeger således, at det etiske stof i Ny Testamente hører uløseligt sammen med apokalyptikken. Mens vi i dag ikke

5. J.T. Sanders, *Ethics in the New Testament*, s. 129-130.

6. Et konkret eksempel er forståelsen af udsagnene om ejendomsfællesskabet i ApG 2,41-47; 4,31-37. Mange argumenterer for, at disse udsagn ikke kan være bindende for os, men var et udslag af, at de første kristne befandt sig i en særlig (apokalyptisk præget) situation. For en kritisk stillingtagen hertil se J. Nissen, *Poverty and Mission*, s. 88-89.

7. Dibelius mener således, at en stor del af det etiske materiale i den nytestamentlige brevlitteratur ikke har nogen specifik kristen oprindelse, men er overtaget dels fra jødisk visdomslitteratur, dels fra hellenistisk populærfilosofi. Overtagelsen sker først efter udeblivelsen af Kristi genkomst. M. Dibelius, *Zum Urchristentum*, s. 18. Dette synspunkt kritiseres med rette af bl.a. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, s. 173-174; V.P. Furnish, *The Moral Teaching of Paul*, s. 19-22.

8. I dansk sammenhæng kan nævnes P. Bilde, der understreger betydningen af Schweitzers indsats, som „man i de forløbne 100 år stort set ikke (har) bestilt andet end at fortrænge, 'glemme' eller omtolke“ (P. Bilde, *En religion bliver til*, s. 171). Se også den til dansk oversatte bog af B.D. Ehrman, *Jesus. En apokalyptisk profet* (med forord af T. Engberg-Pedersen).

kan overtage det apokalyptiske, kan vi til gengæld lade os inspirere af det etiske stof, specielt Bjergprædikenen. I den forbindelse nævnes også, at egentlig er hverken fjendekærligheden eller den gyldne regel specifikke kristne tanker. Begge dele har paralleller både i antikken og i ikke-europæiske kulturer.⁹

Weiss og Schweitzer kritiserer med rette liberalteologiens tanker om en syntese mellem evangelium og kultur. Til gengæld bliver Ny Testaments fremmedhed understreget så kraftigt, at det bliver umuligt at „oversætte“ Jesu budskab til andre tider. En nutidig relevant etik må ifølge denne model knytte til ved andre forestillinger end Gudsriget.

Det er interimsetikkens fortjeneste, at den insisterer på eskatologiens betydning for Jesu etik. Imidlertid er det stadig et omdiskuteret spørgsmål, i hvor høj grad Jesu forkyndelse og etik er betinget af eskatologien.¹⁰ Det drøftes, hvorvidt hans forkyndelse fokuserede udelukkende på det *kommende* Gudsrige – som Schweitzer hævdede – eller var mere optaget af dets *nutidige* gennembrud i hans egen person, hans liv og virke – som C.H. Dodd hævdede,¹¹ eller om det var en paradoks kombination af det fremtidige og det nutidige, der udmærkede hans virke – som de fleste i dag hævder.¹²

En afgørende indvending mod interimsetikken er, at der i Jesu forkyndelse ses en sammenhæng mellem skabelsestro og eskatologi. Det er særlig tydeligt i Matt 6,25-34.¹³ At forstå Jesus som undergangsprofet eller katastrofe-etiker er med andre ord ikke dækkende for hans virke. Den egentlige motivation for Jesu etik er ikke den nært forestående verdensende, men derimod troen på Guds nærhed i Jesus.¹⁴ Det er denne nærhed

9. T. Engberg-Pedersen, „Jesus år 2000“. Om apokalyptikken som forståelsesramme for den historiske Jesus se også hans artikel, „Gevinst og risiko i jagten på den historiske Jesus“.

10. Vedrørende forholdet mellem eskatologi og etik se også 3. del, 1.

11. C.H. Dodd, *The Parable of the Kingdom*.

12. For en mere udførlig præsentation og kritik af interimsetikken se J.I.H. McDonald, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, s. 75-95. Han kalder sin egen forståelse en performativ tilgang til eskatologien. „We term this new view „performative“ – that is, in his words and actions Jesus enacted or gave reality to the imagined world of eschatology in such a way that his hearers encountered and began to participate in the new world of the future“; J.I.H. McDonald, *The Crucible of Christian Morality*, s. 106.

13. J. Nissen, „Herrens Ordsprog og leveregler“.

14. Allerede H. Windisch, *Der Sinn der Bergpredigt*, og A.N. Wilder, *Eschatology and Ethics*, pegede på, at ikke alle former for Jesu lære kan siges at have eskatologiske rødder.

og ikke troen på verdens ende, der danner grundlaget for budet om næste- og fjendekærlighed (Matt 5,38-48; Luk 6,27-36).¹⁵

Eksistential etik og situationsetik

Den *eksistentiale etik* er en anden model, der forholder sig kritisk til nutidig brug af Ny Testaments etiske udsagn. Særlig kendt er R. Bultmann, der i sin teologi forener forskellige interesser. Fremhævelsen af den konsekvente eskatologi viser slægtskab med Weiss og Schweitzer. Men modsat dem lægger Bultmann stor vægt på formidlingen af evangeliet til nutidens mennesker (jf. liberalteologien). Under inspiration af Heidegger udvikler han en eksistential tolkning. Det apokalyptiske i Jesu forkyndelse ses som tidsbundet. Bultmann vil eliminere alle tidsbundne, mytiske „objektiverende“ udsagn i Ny Testamente og udlægge frelsesbudskabet i dets almengyldige betydning for menneskets eksistens.

Bultmanns etik kan karakteriseres som en *radikal lydighedsetik*.¹⁶ Kernen i denne eskatologiske etik er budskabet om Gudsriget og spørgsmålet om at gøre Guds vilje. De to mødes i afgørelsens nu. Jesu etik er en radikaliserings af den jødiske lydighedsetik. I sin bog om Jesus fra 1926 fremhæver Bultmann, at Jesus ikke kræver en lydighed mod en ydre formal autoritet. Derimod ses loven som udtryk for Guds vilje, der kræver *hele* mennesket, dets inderste vilje og dets indsigt. Kriterierne for afgørelsen udspringer af selve situationen. Her er der ingen plads for normerne. Grundlæggende kræves der kun én ting, nemlig kærlighed.¹⁷

Eksistential etik bliver dermed en individualistisk afgørelsesetik. Herudfra er det ikke muligt at tale om en forpligtende kristen etik. Jesu etik kan ikke systematiseres, ja Jesus lærer overhovedet ingen etik.¹⁸

Bultmanns eksistentiale interpretation har haft stor indflydelse på både eksegeter og systematikere. Blandt eksegeterne kan nævnes W. Marxsen, der lægger vægt på betydningen af at „eksistere (leve) eskatologisk“. Ifølge Marxsen er det karakteristisk for den ældste tradition, at det

15. Se W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, s. 34. E. Grässer, „Interimsethik“, mener derimod, at mange nytestamentlere har misforstået Schweitzers anliggende.

16. Fremhævelsen af lydigheden er karakteristisk for den dialektiske teologi; således også K. Barth.

17. Bultmann advarer mod at se det som en forringelse af etikken. „Zunächst gilt es zu sehen, dass die *Forderung der Liebe* nicht *weniger*, sondern *mehr* von Menschen verlangt als das Gesetz“; R. Bultmann, „Jesus und Paulus“, s. 216. Se også H.E. Tödt, *Rudolf Bultmanns Ethik der Existenztheologie*, s. 55.

18. R. Bultmann, *Jesus*, s. 77-78: „Es ist deshalb von vornherein verfehlt, ihn (dvs. Jesus) nach konkreten ethischen Problemen zu fragen“.

nærliggende spørgsmål om handlingen trænges tilbage. I stedet kommer den handlende person i centrum. Det drejer sig ikke i første række om, *hvad* der skal gøres, men om *hvem* der gør det. Man kan hverken tale om en „kristelig“ handling, om „kristelig“ politik eller „kristelig“ opdragelse, men altid kun om kristne, der handler, er politisk aktive, opdrager osv.¹⁹ I lighed med Bultmann hævder Marxsen, at den etiske fordring hos Paulus *ikke får et nyt indhold*, og hans etiske holdning adskiller sig kun fra omverdenen ved, at den bærer lydighedens karakter.²⁰

Blandt systematikerne kan nævnes J. Sløk, der afviser, at kristendommen overhovedet kan beskrives i lov-kategorier. I stedet understreges dens begivenhedskarakter.²¹ Karakteristisk er en understregning af begreber som ansvar, pligt og skyld. Disse begreber er fundamentale og absolute, og de binder mennesket til dets konkrethed og historie.

Nært beslægtet med den eksistentiale etik er *situationsetikken*. Betegnelsen er især blevet knyttet til J. Fletchers navn.²² Fletcher har to hovedsynspunkter: 1. Kun én ting er altid universel og god, nemlig kærligheden. Principperne har ganske vist deres berettigelse, men de har ingen veto-ret; de kan kun rådgive. Ethvert princip kan opgives og tilsidesættes, hvis budet om at elske sin næste kan opfyldes på en bedre måde. 2. Kærlighed og retfærdighed er det samme.

For kærlighedens skyld kan man derfor i en given situation overtræde de ti bud og naturretten,²³ som Jesus f.eks. har vist, da han tillod disciplene og sig selv at overtræde sabbatten. Kærligheden er den normative „konstante“ faktor, mens situationerne udtrykker „variablerne“.

Ligesom eksistensteologien forkaster situationsetikken tanken om, at der findes faste etiske normer, som har gyldighed i forskellige situationer og til forskellige tider. Det er oplevelsen af og vurderingen af den aktuelle etiske udfordring, der afgør, hvad man skal sige og gøre. Den

19. W. Marxsen, „*Christliche“ und christliche Ethik*, s. 119.

20. W. Marxsen, „*Christliche“ und christliche Ethik*, s. 190.

21. Se bl.a. J. Sløk, *Kristen moral før og nu*.

22. J. Fletcher, *Situation Ethics*. Om situationsetikken som begreb se i øvrigt J.F. Childress, „*Situation Ethics*“, der sondrer mellem 4 forskellige tilgange.

23. Om de ti bud hedder det således: „But situation ethics has good reason to hold it as a *duty* in some situations to break them (dvs. budene), *any or all of them*. We would be better advised and better off to drop the legalist's love of law, and accept only the law of love“; J. Fletcher, *Situation Ethics*, s. 74.

eneste forpligtende norm er kærlighedsbudet, men dette bud giver *ikke* en indholdsbestemmelse af, hvad der skal gøres. Mennesket må selv finde ud af, hvad kærligheden kræver i den bestemte situation. Guds vilje i etiske og sociale sammenhænge lader sig derfor ikke sætte på papiret og konkretisere i normer med tanke på at kunne tjene som vejledning i andre situationer. Det, som er ret og forkert, afgøres i hvert enkelt tilfælde.

I en undersøgelse af situationsetikkens bibelske grundlag giver O. Sidney Barr flg. sammenfatning af denne etiske model²⁴:

- a. Personer er vigtigere end ting.²⁵
- b. Kærligheden er det afgørende kriterium for de etiske valg.
- c. Hvad kærligheden kræver, afhænger af den givne situation.
- d. Den „nye moral“, situationsetikken, er bibelsk. Bag den står Jesu egen autoritet.

Situationsetikken har både positive og negative sider. Dens styrke er, at den forhindrer, at loven bliver identisk med Guds vilje. Desuden tager den hensyn til etiske grænsetilfælde, og endelig er den en påmindelse om samvittighedens betydning.

Dertil kommer, at den bibelske etik i vid udstrækning har karakter af situationsetik. Teksterne er præget af den situation, hvori de er blevet til.²⁶ Situationsetikken understreger nødvendigheden af at analysere situationen. Retningslinjer fra den bibelske tradition må suppleres med situationsanalyse, før man kan finde frem til handling; jf. Paulus' tale om det etiske skøn i Rom 12,2. Kærligheden har brug for erkendelsen (fornuften) for i en given situation at kunne fastslå, hvad der er det bedste.²⁷

Men det betyder ikke, at kristen etik kan reduceres til situationsetik. Det er heller ikke muligt at sammenfatte Ny Testaments etiske materiale blot gennem et abstrakt kærlighedsbegreb, som det sker i situationsetikken. Selv om kærligheden er centrum for alle enkeltformaninger, er

24. O. Sidney Barr, *The Christian New Morality*, s. 4-5.

25. Ifølge Sidney Barr er love ganske vist vigtige, da de strukturerer fællesskabet, men de kan også ødelægge det, som er vigtigere end love, nemlig mennesker.

26. J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 203.

27. Jf. J. Wibering, *Handeln aus Glauben*, s. 152-153.

det alligevel tydeligt, at denne kærlighed implicerer bestemte indholdsmæssige kriterier for handling.²⁸

Situationsetikkens svaghed er, at den gør den kristne etik til en formal størrelse. Kærlighedsbudet bidrager med et „at“ (du skal elske), men ikke med noget „hvad“. Jeg har i anden sammenhæng argumenteret for, at kærlighedsbudet i Ny Testamente også har materialetisk fylde (fjendekærlighed, omsorg for den svage part), der tvinger til at gå i en bestemt retning.²⁹

I situationsetikken bliver vore handlinger let dirigeret af øjeblikkets stemninger eller af de ideer, som til enhver tid præger det miljø, vi tilhører. I praksis er det op til den enkelte at afgøre, hvad der er Guds vilje. Det kan blive en stor belastning for den vågne samvittighed. Situationsetikken har et udpræget individualetisk præg.³⁰

Situationsetikken peger på *erfaringens betydning* for den etiske erkendelse. Men erfaringen kan tillægges for stor vægt. Nogle mener, at situationsetikkens opgør med lovetikken og dens betoning af kærlighedens krav i den givne situation er en skjult subjektiv rationalisering af det, man finder på at gøre i et givet øjeblik. Den kristne situationsetiker forsvarer sig dog med, at friheden skal forstås som frihed til ansvar og tjeneste. Den „nye moral“ vil ikke afskaffe alle love, men plædere for deres fleksibilitet.³¹

Ontologisk og skabelsesteologisk forankring af etikken

Ifølge denne model formidles normen gennem den metafysiske natur. Den *katolske naturretsfilosofi* ser naturen som det, der er fælles for alle mennesker.³² Naturen er derfor kilden til forpligtende værdinormer og handlingslove. Naturrettens basis er en objektiv orden, som foreligger fra skabelsen af, og som kan afledes af selve skaberværket.

28. Ny Testamente bidrager altså med konkrete kriterier af indholdsmæssig art; jf. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, s. 20. Se også F. Hahns kritik af situationsetikken; F. Hahn, „Neutestamentliche Grundlagen einer christlichen Ethik“, s. 39.

29. J. Nissen, *Budskab og konsekvens*.

30. Jf. T. Austad, *Skapt til å tjene*, s. 33-34; H. van Oyen, „Die Goldene Regel und die Situationsethik“, s. 115.

31. Jf. O. Sidney Barr, *The Christian New Morality*, s. 12-13.

32. Se bl.a. fremstillingen hos A.K. Ruf, *Moraltheologie*, s. 120-132.

En almindelig indvending mod naturretten er, at den opererer med et uhistorisk og statisk syn på virkeligheden. Moderne katolsk teologi søger at tilbagevise indvendingen ved at sondre mellem naturretten og historiens foranderlighed.³³

Inden for de sidste årtier har der i katolsk moralteologi været en indgående drøftelse af spørgsmålet, om der findes en særlig kristen etik. To „skoler“ har markeret sig. Den ene skole taler om en „autonom etik“, den anden om en „tros-etik“ (eller „frelses-etik“). De to retninger er uenige om, i hvor høj grad åbenbaringen føjer noget nyt til det naturgivne.³⁴

K.E. Løgstrups skabelsteologi er beslægtet med katolsk naturretstænkning. Udgangspunktet hos Løgstrup er fænomenologisk. De suveræne livsytringer er suveræne, idet de *forud for* og eventuelt på trods af vores „foretagsomhed“ sætter sig igennem og på den måde bærer vort samvær med andre mennesker. Eksempler på disse præ-moralske livsytringer er: tillid, barmhjertighed, oprigtighed og talens åbenhed, og det bibelske eksempel, der ofte fremdrages, er den barmhjertige samaritaner (Luk 10,25-37).³⁵

Løgstrup er afvisende over for en specifik kristen materialetik. Grunden finder han i radikaliteten i Jesu forkyndelse og den etiske fordring. Der går ikke nogen direkte linje fra Jesu forkyndelse til den konkrete handling i lydighed mod fordringen, og der gives heller ikke i Jesu for-

33. Naturrettens „primære“ normer og bud er uforanderlige; de gælder alle mennesker uanset tidsperiode og sociale forhold. De „sekundære“ normer er derimod foranderlige. Se redegørelsen hos T. Aukrust, *Mennesket i samfundet I*, s. 44-52. Aukrust behandler også naturrettens placering i evangelisk teologi (s. 52-70).

34. For en nærmere oversigt og drøftelse af uenigheden se bl.a. W.C. Spohn, *What are they saying about scripture and ethics?*, s. 38-55; G. Dillmann, *Das Eigentliche der Ethik Jesu*, spec. s. 13-23. En række katolske nytestamentlere har bidraget til debatten; se f.eks. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments I*, s. 17-27; G. Dautzenberg, „Neutestamentliche Ethik und autonome Moral“; H. Halter, *Taufe und Ethos*.

35. Bemærk her en karakteristisk forskel mellem K.E. Løgstrup og N.H. Søb (jf. 2. del, 2). For Søb rummer lignelsen en særlig kristen fordring. Han henviser til, at den nedbryder alle nationale og religiøse skranker for næstekærligheden. For Løgstrup er lignelsen et historisk eksempel på den del af Jesu forkyndelse, der ikke beror på hans eskatologiske budskab, men hvor han giver mund og mæle til den universelle fordring om kærlighed til næsten, som enhver er stillet ind under.

kyndelse nogen nærmere retningslinjer for, hvordan vi skal tage vare på den andens liv. Karakteristisk er følgende citat fra „Den etiske fordring“: „Der er ingen anvisning i den, ingen forskrifter, ingen moral, ingen kasuistik, intet der tager ansvaret fra mennesket ved på forhånd at løse de konflikter, fordringen stiller det i. Alle hans ord taler om den ene fordring, men ikke med eet ord bryder han dens tavshed“.³⁶

Intentionen i både den katolske naturretsfilosofi og den løgstrupske skabelsesteologi er at understrege en fælles menneskelig human etik. Som argument for en sådan naturlov kan henvises til, at Bibelen selv ikke gør krav på at være den eneste kilde til etik. En række tekster og litterære genrer forudsætter eksistensen af en almenmenneskelig etik. Det gælder således visdomstraditionen, den gyldne regel (Matt 7,12; Luk 6,31) og en række passager i Paulus' breve, f.eks. Rom 2,14-15 (loven indskrevet i hedningernes hjerte) og Fil 4,8 (om at stræbe efter alt, hvad der er sandt, ædelt, ret, rent, elskeligt og godt).

En ontologisk funderet etik har både stærke og svage sider. Styrken er især dialogen med den sækulare etik. Vigtig er også Løgstrups forståelse af, at Jesus sprængte det etiske system i datidens jødedom, hvor man var vævet ind i kasuistiske regler.

Det er imidlertid problematisk at karakterisere formaningen som „tavs“. I hvert fald gælder det ikke den nytestamentlige forkyndelse. Hverken i evangelierne eller i brevene kan formaningen udelukkende forstås som spontane situationsfordringer til den enkelte. Vi finder her konkrete eksempler på, hvad vi kan kalde den kristne livsstil, og – fremfor alt – de er ikke kun rettet til bestemte enkeltpersoner, men til hele menigheden. Den etiske fordring er således ikke tavs. Det overlades ikke til den enkelte at finde ud af, hvad der kræves af ham eller hende.³⁷

Den „ontologiske“ model nedtoner betydningen af Jesu radikale krav, f.eks. budet om at elske sin fjende og kravet om at tage sit kors op

36. K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring*, s. 126.

37. Jf. også T. Aukrust, *Mennesket i samfundet I*, s. 106-107. Problematisk er også Løgstrups forståelse af eskatologien. Gudsriget spiller ingen rolle i hans teologi. I lighed med Bultmann indsnævrer Løgstrup eskatologien til individual-eskatologi. Endelig skal det bemærkes, at Løgstrup deler den traditionelt liberalteologiske tanke om modsætningen mellem den historiske Jesus og opstandelsens Kristus. Se K.E. Løgstrup, *Kunst og etik*, s. 217-28.

og følge Jesus.³⁸ I denne form for tænkning bliver Skriften let reduceret til moralsk opmærksomhedsskaber.³⁹ Tanken er, at man forudsætter den naturlige moralske lov og menneskets evne til at skelne mellem rigtigt og forkert (jf. Rom 2,14). Hvad Kristus bringer, er *ikke* en ny viden om, hvad det vil sige at være menneskelig og handle derefter, men snarere en *ny motivation*, så vi kan leve vort moralske liv med glæde og spontanitet.

2. BIBELENS ETISKE UDSAGN ER FORPLIGTENDE

Opfattelsen af Bibelen som „revealed morality“ findes især blandt konservative og evangelikale teologer. Men den er ikke begrænset hertil. Mange kristne deler opfattelsen mere eller mindre bevidst, bl.a. fordi de er opvokset i en sådan tradition. Og i mange kirkesamfund har man traditionelt gjort brug af denne opfattelse; f.eks. når man fokuserede på De ti Bud eller Jesu forbud mod skilsmisse.

Biblicistisk etik

Ved biblicistisk etik forstås den opfattelse, at Bibelen er den eneste norm for udformningen af en kristen etik.⁴⁰ Det betyder, at alle spørgsmål om nutidig kristen etik skal løses ved hjælp af bibeltekster, og at anden etisk indsigt og erfaring er irrelevant.

Biblicismen mener derfor, at Guds vilje og intet som helst andet skal være rettesnor for den etiske handling, og man kan finde denne vilje uforfalsket i Bibelen. Mennesket kan finde målestokken for sin handling ved at analysere Bibelen. Her møder vi entydige handlingsnormer, som uden videre kan oversættes til vor tid, uden at man behøver at tage

38. Jf. Spohns kritiske bemærkninger til den katolske naturretstænkning; W.C. Spohn, *What are they saying about scripture and ethics?*, s. 47-48. Lignende kritiske bemærkninger kan stilles til Løgstrups skabelsteologi.

39. Se til dette udtryk V. Mortensen, „Ledestjerner og vandbærere“, s. 53. W.C. Spohn, *What are they saying about scripture and ethics?*, karakteriserer på tilsvarende måde denne models anliggende som „Scripture as Moral Reminder“ (s. 38-55).

40. Til den her fremlagte karakteristik af biblicismen se også G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 69; A.K. Ruf, *Moraltheologie*, s. 62-68.

hensyn til den historiske afstand mellem tekstens oprindelse og nutidens situation.⁴¹

Normerne bliver givet *umiddelbart* af Gud (i dekalogen eller Bjergprædikenen) eller *middelbart* gennem apostlene. Da åbenbaringen er afsluttet med den sidste apostels død, kan man ikke ud over dette tidspunkt forvente åbenbarede etiske normer. De etiske forpligtelser, vi finder i Bibelen, gælder som indiskutable normer. Den biblicistiske model kender ingen anden formidlingsinstans end de her nævnte.⁴²

Der er afgørende svagheder ved den biblicistiske model. Følgende punkter skal nævnes:

For det første sonderer modellen ikke mellem Guds ord og menneskers svar. Bibelen rummer ganske vist Guds ord, men det, der står i Bibelen, er også præget af menneskers svar. Det betyder, at de etiske normer i Bibelen ikke kan tilkendes ubetinget åbenbaringskarakter. De kan også være udtryk for menighedens tids- og stedbetingede svar – eller sagt på en anden måde – de konsekvenser, de første kristne drog af budskabet.

For det andet er modellen alt for lovpræget. Den overser de lovkritiske træk hos både Jesus og Paulus.⁴³ Biblicismen fører let til en legalistisk forståelse af etikken, hvor det drejer sig om at finde det rigtige bibelord for at støtte eller afvise en bestemt handling. Bibelbrugen bliver dermed vilkårlig, og det bliver vanskeligt at argumentere i etiske spørgsmål, som ikke direkte er omtalt i Bibelen.⁴⁴ Ud fra denne model bliver det et stort problem, hvad man skal stille op med de problemer, der ikke er omtalt i Bibelen, f.eks. abort, biologisk krig, atomvåben og AIDS. Hos en del bib-

41. Karakteristisk for denne argumentationsform er flg. citat fra D. Clowney, „The Use of the Bible in Ethics“, s. 221: „When our circumstances match the key circumstances of a scriptural paradigm, then any instructions God gives there bind us as firmly as they bound their first recipients“.

42. Skriftens eget udsagn skal tages helt bogstaveligt. K. Bockmühl, *Glauben und Handeln*, s. 32-33, henviser således til Matt 5,18 og Matt 5,19. Begge vers skal tages for fuldt pålydende. Et andet eksempel på en biblicistisk orienteret teolog er A. Valen-Sendstad, *Kristen etik*, s. 35: „Den kristne etik bygger på trods af de skiftende etiske situationer og ydre forhold på en *fast og ikke-skiftende* norm for livet, givet af Gud i åbenbaringen. Denne Guds lov skifter ikke med situationen (Matt. 5,18). Den er *altid* rettesnor og handlingsnorm“. Jf. også følgende citat: „Denne ny-åbenbaring og ny-tolkning, som Gud giver af sin lov ved sine profeter, i Kristus og ved apostlene (Bibelen), er det eneste kilde- og normgrundlag for den kristne etik“ (s. 51; hans kursiveringer).

43. Se hertil bl.a. J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 52-59.

44. Jf. G. Heiene & S.O. Thorbjørnsen, *Fellesskap og ansvar*, s. 62.

licister ser vi da også en tendens til at begrænse kristen etik til den personlige sfære.⁴⁵

For det tredje har den en a-historisk forståelse af Bibelen, og det fører i sin konsekvens til, at skriftsteder bruges for at legitimere bestemte standpunkter i etiske spørgsmål. Bibelen bliver „bevistekst“. Det bliver til en selektiv læsning af Bibelen.

For det fjerde kommer hverken den bibelske etiks egenart eller den etiske bedømmelse i nutiden til sin ret. Bibelen læses som lovbog,⁴⁶ og nutidens kundskab og erfaringer tages ikke alvorligt (f.eks. i spørgsmålet om skilsmisse og homoseksualitet; jf. 1. del, kap. 5 og 6). Den biblicistiske model har store problemer med forskelligheden af etiske udsagn i Bibelen.

Kasuistisk etik

Kasuistikken er nært beslægtet med biblicistisk etik. I denne model forsøger man at opstille normer for alle tænkelige situationer. Derved kan man opbygge et moralsystem, så samvittigheden har noget at rette sig efter i vanskelige og komplekse situationer.

Ifølge kasuistikken er det således muligt at opstille regler, der gælder altid og er alment gyldige. Derfor undersøger man en række enkelttilfælde i lyset af almene moralske principper. Formålet er at finde frem til bindende, detaljerede handlingsforskrifter, som kan tildeles normativ status. Spørgsmålene er: Hvis jeg kommer i en bestemt situation, hvad er da tilladt at gøre? Hvad er rigtigt under de foreliggende omstændigheder?⁴⁷

Fire forhold bør bemærkes vedrørende den kasuistiske etik. For det første er det dens intention at måle teorien på praksis. Dette er for så vidt positivt, idet en videnskabs resultater må efterprøves på praksis. Men det, der er korrekt i en situation, har karakter af en enkelterkendelse. En-

45. Bl.a. påpeget af C.F. Sleeper, *The Bible and the Moral Life*, s. 18.

46. Om biblicismens legalistiske præg bemærker A. Verhey (*The Great Reversal*, s. 177): „Of course, the New Testament was concerned with concrete questions of conduct, but with the concrete questions of conduct in the communities they were addressing, not for all times and places. To inquire of Scripture at the „moral-rule“ level is to treat Scripture as something it is not and did not intend to be, a moral code“.

47. I. Asheim, „Innlednings- og grundlagsspørgsmål“, s. 35, påpeger, at kasuistikken i den kristne tradition er vokset frem i tilknytning til skriftemålet. Her fik man at gøre med de enkelte samvittighedstilfælde, specielt spørgsmålene: Hvad er dødsynd? Hvad er tilgivelig synd?

hver videnskab beskæftiger sig imidlertid med almenerkendelsen. Det er derfor i modstrid med teologien som videnskab, hvis man opfatter dens udtalelser om en enkelt situation som forpligtende overalt.⁴⁸

For det andet forsøger modellen at udarbejde den kristne etiks specifikke karakter. Etikken må have mod til at tale *konkret*. Imidlertid må der sondres mellem kasuistik og konkretisering (se også om „ægteskab og skilsmisse“ i 1. del, kap. 6). I modsat fald opløses etikken i små og store adfærdsregler.

For det tredje er kasuistikens metode deduktion: Dens forudsætning er guddommeligt forpligtende sætninger. Men den etiske erkendelse kan ikke nøjes med en rendyrket deduktion. *Erfaringen* (induktion) er også et vigtigt erkendelsesmiddel.

For det fjerde fører kasuistikken – ligesom biblicismen – til en lovreligion. I den sammenhæng overser man Jesu opgør med jødisk kasuistik. Jesu opgør ses særlig tydeligt i forbindelse med lignelsen om den barmhjertige samaritaner (Luk 10,25-37).⁴⁹ Den kristne *frihed* er et grundlæggende kendetegn ved nytestamentlig etik (Gal 5-6). Denne kan opstille konkrete adfærdsnormer (jf. 2 Thess 3,6-12), men advarer samtidig mod lovtrældom (2 Kor 3,6).

Skriften som Guds bud

Den barthianske åbenbaringsteologi afviger på nogle vigtige punkter fra biblicisme og kasuistik. Bibelens etiske udsagn opfattes som bindende, men modellen er ikke i samme grad præget af legalismen som de to foregående modeller.

I denne model drejer det sig om en teologisk etik i streng forstand.⁵⁰ I stedet for spørgsmålet, hvordan mennesket handler ret, træder spørgsmålet, hvad Gud ønsker af os, altså spørgsmålet om Guds vilje.⁵¹

48. Jf. A.K. Ruf, *Moraltheologie*, s. 140.

49. Den lovkyndige spørger legalistisk. Hans spørgsmål „Hvem er min næste?“ (Luk 10,29) er et spørgsmål om, hvor langt hans forpligtelse rækker. Hvornår kan han med god samvittighed sige: ‘Hertil og ikke længere?’ Imidlertid ændrer Jesus selve spørgeretningen, jf. Luk 10,36. Se også J. Nissen, „Guds kærligheds ansigt“, s. 50-52.

50. Den teologiske dimension kommer også til udtryk ved Barths understregning af pagtens rolle. Se bl.a. S. Andersen, *Som dig selv*, s. 185-188.

51. Se også beskrivelsen i J. Wiebering, *Handeln aus Glauben*, s. 28.

Hos K. Barth opfattes Bibelen først og fremmest som Guds bud,⁵² og lydigheden bliver en hoveddyd. Barths opfattelse kan beskrives på følgende måde: „Indholdet af, hvad man faktisk skal gøre, det er temmelig ubestemt. Det afgørende er, at buddet står ved magt. Der kan ikke være tale om at se f.eks. de ti bud eller bjergprædikenen som eksempler på mere generelle menneskelige pligter. Nej, buddene angiver nogle grænser; de er hegn, hvormed Gud vil have livet beskyttet. Hele Skriften er ... en sammenfatning af Guds bud, den oplyser om de holdninger, som skal præge vor lydighed og angiver en retning, som vor gerning skal tage, en retning, som er givet i og med gaven“.⁵³

Barth lægger vægt på budets karakter af „Ereignis“. Indholdet af de ti bud, Bjergprædikenen og de andre ordnings-angivelser i Bibelen angår os ikke blot indirekte, men direkte.⁵⁴ I den forbindelse skal det bemærkes, at Barth sonderer mellem kasuistisk etik og en „praktisk kasuistik“. Kasuistisk etik fikserer Guds bud i en lovtekst og kræver en metode og en teknik for at kunne benytte disse tekster til vejledning af mennesker. Her bliver godt og ondt deduceret fra generelle regler og tekster, og etikeren sætter sig på Guds trone og vælger mellem godt og ondt. Men en slags „praktisk kasuistik“ er nødvendig, når man skal forstå den moralske refleksionsproces. Bibelen giver os *analogier*, men ikke eksempler, regler eller etiske universelle domme.⁵⁵

I dansk sammenhæng repræsenteres åbenbaringsteologien af N.H. Søe.⁵⁶ Forskellene til Løgstrups skabelsteologi er iøjnefaldende. Jesus er ikke en illustration af, hvad vi alle dybest set godt ved, et menneske skal være (Løgstrup), men den guddommelige forkynder af Guds krav til os.

52. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2*, slutter betegnende nok med et stort kapitel (mere end 300 sider) om „Guds bud“. Se i øvrigt W.C. Spohn, *What are they saying about scripture and ethics?*, s. 28-37.

53. V. Mortensen, „Ledestjerner og vandbærere“, s. 53.

54. Jf. flg. citat fra K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II*, s. 788: „Sie fordern uns ... auf: nicht nur *wie* Abraham, *wie* Petrus, *wie* der Hauptmann von Kapernaum, *wie* die Israeliten oder *wie* der Gemeinde von Korinth, sondern noch einmal *als* die dort und damals von Gott angeredeten uns zu verhalten, eben das ihnen gegebene Gebot in unsere ganz anderen Zeit und Situation noch einmal das jetzt und hier gerade uns gegebene Gebot sein zu lassen“.

55. Vi står altså i en analog position til den bibelske relation mellem Gud og mennesker. Vi indbydes til at blive „samtidige med“ – ikke „ligedannet“ med – det bibelske menneske. Se også J.M. Gustafson, *Christ and the Moral Life*, s. 46-47.

56. Tydeligst i N.H. Søe, *Kristelig etik*.

Selv om Søe opfatter Skriften som Guds bud, opfatter han den hverken biblicistisk eller kasuistisk. Her befinder Søe sig i et dilemma.⁵⁷ På den ene side hævder han ud fra sin åbenbaringsteologiske skriftforståelse, at de nytestamentlige enkeltnormer har nutidig gyldighed. På den anden side kan han se, at en konsekvent hævvelse af dette fører til urimeligheder. Han fastholder derfor, at den kristne i den konkrete situation – på trods af Bibelens etiske udsagn – selv må skønne, hvad Guds åbenbarede kærlighedsvilje kræver.

I forbindelse med dette dilemma skal man være opmærksom på Åndens rolle. *Helligånden* er nemlig ifølge Søe grunden til, at Ny Testamente er mere end blot et oldtidsskrift. Helligånden er Skriftens kilde. Det betyder ikke, at Søe hylder læren om verbalinspiration i gammel-ortodoks forstand, men der er alligevel tale om en verbalinspirationslære hos ham. Helligånden har også en anden funktion. Den gør, at vi kan læse Skriften som Guds tale; den modvirker altså, at holdningen til Skriften bliver mekanisk.

Den barthianske åbenbaringsteologi udmærker sig ved en stærk understregning af spørgsmålet om Guds vilje. Her fremhæves også, at Guds frelsende handling over for mennesket er forudsætningen for menneskets svar på denne handling. Vigtig er også fremhævelsen af Helligåndens funktion. Det muliggør forståelsen af den nytestamentlige etik som en fællesskabsetik.⁵⁸

Men der er også flere svage punkter ved denne åbenbaringsteologi. Den stærke betoning af etikens teologiske karakter medfører, at der ikke levnes megen plads til overvejelser af etiske problemstillinger, der ligger uden for dogmatikkens område. Dertil kommer, at det moralske subjekt fortøner sig i denne model. Man må endvidere spørge, om tendensen til at forstå etikken som lydighedsetik er holdbar. Efter mit skøn bør vægten snarere lægges på lydhørhed end lydighed.⁵⁹ Endelig bliver det et problem, hvordan en etik, der udelukkende bygger på Kristus-åbenbaringen, forholder sig til en sækular etik.

57. Se hertil S. Andersens præsentation og kritik af Søes position; S. Andersen, „Bibelsk teologi som normativ etik“, s. 242-243.

58. Det fremhæves især af teologer, der er påvirket af Barths teologi, specielt P. Lehmann, *Ethik als Antwort*.

59. J. Nissen, „Autoritet i forkyndelse og handling“. Se i øvrigt Sölles skelnen mellem den „seende“ lydighed og den blinde lydighed i D. Sölle, *Lydighed og fantasi*, s. 29-32.

3. BIBELEN GIVER GRUNDLÆGGENDE KRITERIER, PERSPEKTIVER OG HANDLINGSMØNSTRE

Mens situationsetikken således hævder, at Bibelens konkrete etiske udsagn ikke kan bruges i en nutidig etisk diskussion, hævder biblicismen lige modsat, at Bibelen giver en bindende moral. Der er så store svagheder ved begge modeller, at det er nødvendigt at spørge efter andre indfaldsvinkler. Svaret kan gå i to retninger, der ikke nødvendigvis er alternativer. Som det fremgår af det følgende, vil modellerne i mange tilfælde supplere hinanden.

Kriteriemodellen

Kriteriemodellen er et eksempel på den første hovedform. Her hævdes det, at der findes visse grundlæggende etiske kriterier, normer eller principper i Bibelen, som kan overføres til aktuelle etiske spørgsmål. Der er altså tale om en mellemposition mellem biblicismen og situationsetikken. På den ene side bliver det fremhævet, at der findes flere slags normer i Bibelen end næstekærligheden, f.eks. fred, retfærdighed og respekt for livet. På den anden side bliver disse etiske kriterier ikke blot knyttet til bestemte bibeltekster, men hentes frem ved hjælp af en helhedsforståelse af Bibelens etik.

Dermed bliver kriterierne anvendelige også for andre situationer end dem, der er direkte omtalt i Bibelen, samtidig med at der bliver et vist spillerum for skøn og vurdering af den aktuelle situation. Denne rummelighed er sikkert en af grundene til, at kriteriemodellen er en af de mest almindelige måder, hvorpå Bibelen bruges i etiske spørgsmål. Kærligheden og andre grundlæggende etiske principper såsom frihed, ansvar og retfærdighed tjener som *overordnet* norm i etikken. I tilfælde af en normkonflikt, f.eks. inden for seksualetik, må kærlighedsbudet være det overordnede.⁶⁰

Den nytestamentlige forsker W. Schrage begrunder sin anvendelse af begrebet „kriterier“ med, at det muliggør en kombination af den *dynamisk-historiske frihed* og det *forpligtende* ved Ny Testaments etik.⁶¹ Samtidig gør han gældende, at Ny Testamente ikke kun betoner det nye fundament og ændringen i grundholdning, men også kræver en kristen

60. Et eksempel herpå er G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*.

61. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, s. 18.

livsstil („Lebensgestaltung“) og en konkret holdning i verden („Weltverhalten“).

Kriteriemodellens fordel er, at den fokuserer på Bibelen som helhed i stedet for enkelte udvalgte vers. Svagheden er dog, at der kan blive noget abstrakt eller svævende over grundnormerne, så det livsnære og konkrete forsvinder. Der er en risiko for, at stoffets relevans prioriteres højest, og at man derved kommer til at overse mangfoldigheden og forskelligheden i det bibelske materiale.⁶²

Etiske „modeller“

Nært beslægtet med kriteriemodellen er to andre tilgange, som kort skal omtales. Den første tilgang er etiske „modeller“. Den anden er etiske perspektiver. Etiske „modeller“ er ligesom kriteriemodellen et forsøg på at finde en mellemvej mellem biblicisme og situationsetik. Modellens ophavsmænd J. Blank vil med dette begreb afvise såvel lov- og præstationsmoralen som den uforpligtende vilkårlighed og ligegyldighed.⁶³

Ifølge Blank er der i de nytestamentlige tekster en række sociologiske forudsætninger, der ikke kan have gyldighed i dag. Det gælder f.eks. slaveriet og holdningen til staten. Imidlertid udtrykker teksterne også forhold, der kan have mere blivende betydning, f.eks. den frihedsforståelse, der formuleres i 1 Kor 9. Det er således nødvendigt at drive „sagkritik“.

Blank hævder, at vi i Ny Testamente finder en ny normforståelse.⁶⁴ Det gælder således Paulus, hvis etiske formaninger har en parænetisk-dialogisk karakter, ja parænesen er en helt ny argumentationstype. Den er ikke autoritær, men bygger på den solidariske broderlighed.

Fordelen ved at bruge etiske „modeller“ som tilgang kan illustreres med Blanks kritiske stillingtagen til H. Merkleins vigtige undersøgelse af *Gudsriget som handlings-princip*.⁶⁵ Vi finder i denne bog en række centrale iagttagelser vedrørende Jesu etik, specielt forholdet mellem eskatologi

62. Om fordele og ulemper ved kriteriemodellen se i øvrigt G. Heiene & S.O. Thorbjørnsen, *Fellesskap og ansvar*, s. 63; T. Deidun, „The Bible and Christian Ethics“, s. 24; C.F. Sleeper, *The Bible and the Moral Life*, s. 19-20.

63. J. Blank, „Zum Problem ‘Ethischer Normen’ im Neuen Testament“, s. 361-362: „Ein ‘Modell’ oder um es in der Sprache des Apostel Paulus und der Kirchenväter zu sagen, ein ‘Typus’ wäre zugleich konkret und abwandlungsfähig ... Wegweisend wäre dann neutestamentliches Ethos als ‘ethisches Modell’“.

64. Se bl.a. J. Blank, „Evangelium und Gesetz“.

65. H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*.

og etik. Men bogen har også nogle svagheder, som ligger antydnet i selve titlen.

Man må nemlig spørge, hvorvidt det er rimeligt at karakterisere Gudsriget som et princip, hvorfra man kan aflede („deducere“) etiske udsagn. Strider det ikke mod selve begrebet „Guds rige“? Det er nemlig ikke et alment begreb, men betyder, at Gud vil oprette sit herredømme. Det drejer sig med andre ord om en dynamisk hændelse, en „begivenhed“, Guds handlen. Kun på den måde er det muligt at forstå Gudsherredømmets nutid og dets fremtid som en enhed, og netop derfor er „princip“ et uheldigt begreb, da det oftest forbindes med noget statisk, en „struktur“, og ikke med en hændelse, som mennesker gribes af.⁶⁶

I stedet for at tale om Gudsriget som handlingsprincip foreslår Blank, at man taler om Gudsriget som det, der „muliggør handling“ eller eventuelt „handlingsmotiv“ og „handlingshorisont“. På den måde kan Gudsrigets soteriologiske karakter også tilgodeses. Taler man derimod om „etiske principper“ (jf. Kants kategoriske imperativ), tænkes ofte på noget, som står til menneskets rådighed, og Gudsrigets karakter af nåde og gave kommer ikke til sin ret.⁶⁷

Mens norm-etikken ligesom lov-etikken vil finde „skal“-sætninger, vil model-etikken understrege muliggørelsen af menneskelige handlinger. Det er også grunden til, at vi finder eksempler på, at model-etikken kan kombineres med narrative synspunkter.⁶⁸ Vi kan ganske vist ikke helt undvære norm-etikken. Den har en aflastningsfunktion, men norm-etikken må relativeres og suppleres.

Fordelen ved at tale om etiske „modeller“ er, at man tilgodeser troens historiske karakter. Samtidig hermed er det muligt at regne med Guds viljes uforanderlighed, uden at man ender i noget a-historisk. Endelig kan man også derved tage hensyn til situationen, uden at det fører til den rene situationsetik. Imidlertid er der også en del svagheder ved model-etikken. Det gælder bl.a. uklarheder ved selve begrebet „model“.⁶⁹

66. Dermed skal ikke afvises, at Gudsriget også kan have en lokal eller stedlig karakter. Se hertil H. Moxnes, „Jesu galilæiske kontekst“, s. 128-130.

67. J. Blank, Anmeldelse af „Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip“.

68. Således bl.a. D. Mieth, „Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung“.

69. Begrebet kendes vel især fra arkitekturen, hvor man først bygger en model, før man bygger huset. Anvendt på de bibelske tekster virker begrebet for håndfast. Når ordet bruges om personer („tage model efter nogen“), nærmer vi os betydningen: et „forbillede“.

Etiske perspektiver

Teorien om de „etiske modeller“ har vundet en del udbredelse.⁷⁰ Men den har også stødt på kritik. Det er således blevet påpeget, at det forudsatte norm-begreb bør defineres klarere. P. Hoffmann og V. Eid peger på den dobbelthed, der ligger i selve norm-begrebet. De foreslår, at man erstatter udtrykket „etiske modeller“ med „etiske perspektiver“.⁷¹

Udtrykket „etiske perspektiver“ skal karakterisere den dobbelthed, som er kendetegnende for hele Ny Testamente. Det er en samling skrifter, der udtrykker en erindring om Jesus, som både er *fortolkende* og *forpligtende*; dermed menes en erindring, der forpligter os til at gå i en bestemt retning.

Denne model gør det muligt at inddrage menighederne som norm-skabende størrelser. Idet de første menigheder hele tiden fortolker erindringen om Jesus, konfronteres de med Jesu budskab. Når de udlægger og tyder den forpligtende erindring om ham, er det ikke kun udtryk for en fortsat tilegnelse af hans budskab. Det er også udtryk for, at menighederne tyder og udlægger sig selv, så der på den måde sker en stadig fornyelse af menighederne. De får en ny selvforståelse.⁷²

Skal man bruge et billede, kan man sige, at de etiske perspektiver i Bibelen fungerer som et kompas. Dette kompas peger ganske vist i den rigtige retning, men det fritager ikke os fra at undersøge „terrænet“. Og til denne undersøgelse af terrænet er det nødvendigt at inddrage alle de hjælpemidler, der står til rådighed.

Analogimodellen

Analogimodellen er et forsøg på at bevare noget af det konkrete præg i den bibelske etik: Man finder analogier mellem Bibelen og vores situation, sådan at bibelske tekster kan tale ind i dagsaktuelle spørgsmål. Her ses Skriften som forbillede for handling. Man kan med andre ord finde frem til Guds vilje i den aktuelle situation ved at sammenligne med Guds vilje i tilsvarende bibelske situationer.

70. Se også drøftelsen hos R. Dillmann, *Das Eigentliche der Ethik Jesu*, s. 39-41.

71. P. Hoffmann & V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*. Begrebet „perspektiv“ må foretrækkes frem for „model“, fordi det ikke lader sig gøre bare systematisk at katalogisere tekster og traditioner; de må tværtimod hele tiden på ny udvikles, formuleres og kritisk omformuleres.

72. P. Hoffmann & V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, s. 23.

Modellen kendes også fra Ny Testamente selv: Hebræerbrevet er præget af analogisk tænkning, idet historien om Israel i ørkenen ses som et paradigme for de kristnes nuværende situation (jf. også 1 Kor 10,1-13).

Som eksempel på en nutidig brug af modellen kan nævnes 1 Kor 8-10, der handler om afgudsofferkød; man har draget en analogi med nutidige problemer omkring f.eks. brugen af alkohol. Andre forslag er biotik og kristnes holdning til yoga.⁷³

Analogier bruges også inden for befrielsesteologien. Befrielse fra økonomisk og social undertrykkelse i den tredje verden bliver forstået som en analogi til frelseshistoriske begivenheder som udgangen af Ægypten. Befrielsesteologer spørger, hvordan vi kan hente inspiration fra fortællinger i Bibelen ved at se sammenhængen mellem Israels folk (evt. menighedens kamp) og kampen for retfærdighed i vort samfund.

Der er både fordele og ulemper ved analogimodellen.⁷⁴ Fordelen er, at den forsøger at tage Bibelens konkrete tekster alvorligt. Her påpeges ved konkrete teksteksempler, hvordan etiske spørgsmål er blevet besvaret inden for rammen af bibelske fortællinger.

Men der er også flere ulemper. For det første er det svært at se, hvordan analogier mellem bibelske situationer og vores situation kan kontrolleres. Denne usikkerhed kan åbne op for en ret vilkårlig omgang med bibeltekster. For det andet må man spørge, hvad man skal gøre, når der ikke er en bibelsk analogi. Er kristne i sådanne tilfælde uden vejledning, så de ikke ved, hvordan de skal forholde sig til helt nye udfordringer? For det tredje regner analogimodellen tilsyneladende ikke med den handlenes autonomi og frihed.⁷⁵

Det afgørende spørgsmål er forståelsen af begrebet „analogi“.⁷⁶ Hvor når er to situationer analoge eller tilnærmelsesvis analoge? Kan man

73. Se hertil J. Nissen, *Første Korinterbrev fortolket*, s. 145.

74. Se bl.a. G. Heiene & S.O. Thorbjørnsen, *Felleskap og ansvar*, s. 63-64.

75. Jf. P. Nelson, *Narrative and Morality*, s. 105 (især til Barths brug af analogimodellen).

76. Som påpeget af W.C. Spohn, *Go and Do Likewise*, er den analogiske forestillings-evne af afgørende betydning for den måde, hvorpå vi erkender. „Broadly taken, analogy can be understood as the most fundamental way in which we learn. We begin to grasp what is unfamiliar by moving from what is familiar. If new experiences bore no resemblance whatsoever to familiar ones, they would be unintelligible. There would be no bridges from the actually known to what is not yet clear. Even to recognize how the new experience is different (unlike), we have to have some sense of how it is similar to familiar experiences (like)“ (s. 54).

overhovedet parallelisere to situationer, der efter deres natur er meget konkrete og bundne til en specifik historisk tildragelse? Disse spørgsmål vil blive drøftet i forbindelse med „korrelationsproblemet“, 2. del, 6.

Efterfølgelseetik

En af de mest betydningsfulde etiske modeller er efterfølgelsen. Af mange anses den for kernen i den kristne etik.⁷⁷

Der forekommer to forskellige traditioner og to forskellige billedbrug. Den ene taler om *discipelskab* og lægger vægt på ordet discipel samt verbet „følge“. Billedet har med rummet at gøre: Israelitterne „følger“ skystøtten eller en profet; en rabbi eller Jesus følges af sine disciple i forskellige dele af Palæstina.

Den anden tradition taler om *efterligning*. Billedsproget er mere strukturelt eller måske mystisk. Det viser en indre eller formel parallelitet i karakter eller sigte, der viser sig i en adfærd, der svarer hertil.

Det er vigtigt at være opmærksom på, at udtrykket „efterfølge“ aldrig forekommer i brevene. Begrebet er stærkt knyttet til den historiske Jesus. Det viser sig således, at efterfølgelsen i evangelierne er enestående i frelseshistorisk henseende. Efterfølgelsen er bogstavelig. Der er tale om en fysisk-rumlig forestilling. Det drejer sig om et radikalt brud. I brevene er efterfølgelsen sakramentalt formidlet. Det sker først og fremmest i dåben; jf. Rom 6,3-5 med billedet: dø og opstå *sammen med* Kristus. Der tales om „imitatio Christi“. I protestantisk teologi har man understreget det passive element så meget, at det aktive moment, som ligger i at efterligne er gået tabt. E. Larsson betoner, at der hos Paulus lægges vægt på ikke blot død og opstandelse, men også Jesu liv og den impuls, der udgår herfra. Men tanken er ikke efterligning i betydningen kopiere. Der refereres ikke til de ydre livsvilkår, men til selve livsholdningen: tjenende kærlighed, offervillighed, villighed til at tilgive etc.⁷⁸

Der er en lang kirkelig tradition for, at man har koncentreret opmærksomheden om den ydre form i Jesu livsførelse; det svarer til tiggermunke-idealet (afkald på hjem og ejendom, liv i cølibat osv.). Selv om der er værdifulde elementer i tiggermunketraditionen, betones selvfornæg-

77. Litteraturen til emnet er omfattende. For udførligere henvisninger se bl.a. A. Schulz, *Nachfolge und Nachahmen*; R. Thysmann, „L'ethique de l'imitation du Christ dans le Nouveau Testament“; O. Merk, „Nachahmung Christi“; H-W. Kuhn, „Nachfolge nach Ostern“; H.D. Betz, *Nachfolge und Nachahmen Jesu Christi im Neuen Testament*; J.-F. Collange, *De Jesus à Paul*, s. 187-204.

78. E. Larsson, „Jesus – förebild på nytt?“; se endvidere E. Larsson, *Christus als Vorbild*.

telsen her på en anden måde end i Ny Testamente. Det er baggrunden for protestanternes kritik af imitatio-idealet.

I den forbindelse er det tankevækkende, at der ikke i Ny Testamente selv findes en almen tanke om, at man skal leve på samme måde som Jesus selv. To eksempler kan illustrere dette.⁷⁹ For det første var Jesus iflg. traditionen ugift, men når Paulus i 1 Kor 7 argumenterer for cølibatet, henviser han ikke til Jesu eksempel – ikke engang som et blandt flere argumenter. For det andet havde Jesus tidligere arbejdet som tømrer, men heller ikke dette inddrager Paulus i 1 Kor 9, når han skal forklare, hvorfor han tjener til livets opretholdelse ved at være teltmager.

Det eneste område, hvor tanken om efterligning holder helt (men her gælder det til gengæld alle nytestamentlige tekster) er i spørgsmålet om *korsets sociale betydning*, dvs. i relation til magt og fjendskab: Tjeneste træder i stedet for herredømme, tilgivelse i stedet for fjendskab. Kun her har vi i Ny Testamente opfordringen til at „ligne Jesus“.⁸⁰ Der er således forskel på en slavisk efterligning og en kreativ efterfølgelse. Vi kan ikke løse etiske problemer ved at sige: Hvad ville Jesus have gjort? Vore valg er ikke de samme som hans. Hver ny situation er enestående og kræver et særligt svar; jf. i øvrigt den efterfølgende model, „Etik som svar på Guds handlen“.

Grundlæggende for efterfølgelsen er det eskatologiske perspektiv. I Kristi forbillede foreligger kristenlivets norm i form af et virkeliggjort livsmønster, ikke bare som regler og principper. Normen har altså fået en *personal* udformning.⁸¹

Bruddet med lovtænkningen og fremhævelsen af den personale dimension spiller også en vigtig rolle hos Bonhoeffer i hans tolkning af Bjergprædikenen: „Kaldet til efterfølgelse er altså at bindes til Jesu Kristi person alene, idet hans nåde, som kalder os, har gennembrudt enhver trældom under loven ... En idé om Kristus, et læresystem, en almindelig religiøs erkendelse af nåde, eller syndsforladelse nødvendiggør ikke efterfølgelse, ja udelukker den ligefrem; den er fjendtlig over for efterfølgelsen ... En kristendom uden den levende Kristus er og bliver nødvendigvis en kristendom uden efterfølgelse“.⁸²

79. Jf. J.H. Yoder, *The Politics of Jesus*, s. 134.

80. Det drejer sig ikke om at kopiere Jesus. En sådan forståelse af nogle tekster fra brevlitteraturen (1 Pet 2,21 og 1 Kor 11,1) er misvisende. Kristi enestående rolle (forløsningen) antastes ikke. Jf. J.G. Davies, *Christian, Politics and Violent Revolution*, s. 52 og s. 144.

81. Jf. I. Asheim, *Mer enn normer*, s. 146.

82. D. Bonhoeffer, *Efterfølgelse*, s. 33-34.

På den ene side afspejler den nytestamentlige brevlitteratur altså bevidstheden om, at man i en ny situation ikke blot kan gentage første generations erfaringer. På den anden side må man spørge⁸³: Hvis det er den sakramentalt-etiske efterfølgelse, der gælder i kirkens tid, hvad bliver der så af evangeliernes beretninger om Jesus og hans efterfølgere? Har de nu kun historisk interesse? Svaret er, at urkirken ikke kun har traderet disse beretninger blot for at vise, hvordan det engang var. Der er en saglig kontinuitet. Beretningen om hans liv, hans forkyndelse, handlinger og holdning i skiftende situationer gav inspiration, motiv og mønster til de døbtes levevis.

Interessant er også et kort rids af efterfølgelsens historie. I efterapostolsk tid begynder en udvikling, der forstærkes i middelalderen: Forsælgelsen bliver det dominerende træk. I modsætning hertil knytter Luther efterfølgelsesteologien sammen med skabelsteologien (kaldstanken). Med hensyn til en nutidig forståelse påpeger E. Larsson, at en for snæver sammenkædning af kaldstanke og efterfølgelse kan spærre for radikaliteten i Ny Testamente. Det kan føre til, at man slet ikke overvejer andre muligheder end det dagligdags og rutineprægede. I evangeliernes Jesusbillede ligger der en impuls til en opfindsom omsorg for medmennesket, der sprænger hverdagslivets rammer. I et selvcentreret materialistisk samfund, der er indrettet mod selvrealisering, bør tanken om Kristi efterfølgelse kunne blive en modkraft – et vidnesbyrd om muligheden af en anden livsstil.⁸⁴

Inden for Ny Testamente har efterfølgelsen en central betydning for etikken.⁸⁵ Derfor kan man med rette spørge, om ikke efterfølgelsen bør stå i centrum af enhver etik, der skal kaldes kristen. Er det ikke Jesus-fortællingen, der skal give kristen narrativ etik struktur og sammenhæng?⁸⁶

Oftentimes er Jesus blevet lanceret som forbillede (især i liberal og pietistisk tradition). Men efterfølgelsen har dimensioner, der går langt ud over en

83. Jf. E. Larsson, „Jesus – förebild på nytt?“, s. 106.

84. E. Larsson, „Jesus – förebild på nytt?“, s. 110: „Efterföljden kan bli något av en motkraft, kärnan till en motkultur, i konkurrenssamhälle av skilda slag“.

85. Inden for systematisk teologi er efterfølgelsen derimod kun svagt betonet. En af undtagelserne er J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*. Et andet eksempel er R. Strunk, *Nachfolge Christi*.

86. Jf. I. Asheim, *Mer enn normer*, s. 144.

moralistisk brug af Jesus som etisk forbillede. Et stærkt etisk motiv ligger i Jesu grænseoverskridende holdning og solidaritet med de udstødte og nødlidende. Betydningen for etikken ligger i, at Jesus levendegør en ny livsholdning og en helhedsindstilling til tilværelsen, som får konsekvenser for forholdet til medmennesket. Det fremgår ikke mindst af Bjergprædikenens antiteser, særlig tydeligt i den sidste, Matt 5,43-47. Bjergprædikenen gælder ikke kun for det enkelte menneske, men for discipelfællesskabet, dvs. Guds folk på dets vandring i verden.⁸⁷ Flere forskere fremhæver med rette, at Bjergprædikenen er efterfølgelsesetik.⁸⁸ Den kan opfattes som et „kommunitaristisk livsprogram for kirken“.⁸⁹

Den tidligere nævnte sondring mellem tiden før påske (bogstavelig efterfølgelse) og tiden efter påske (sakramental ombøjning) er af *hermeneutisk* betydning. Her peges på en hermeneutisk proces, der allerede begynder i Ny Testamente selv. Et eksempel på dette er evangelisten Lukas' „program“ eller vision: „Jesus-efterfølgelse som de rige og ansete kristnes solidariske fællesskab med nødlidende og foragtede kristne“.⁹⁰ På grund af ændrede socialhistoriske strukturer i menigheden udformer Lukas dette program i modsætning til Logia-kildens menighedspraksis.⁹¹ Kan det ikke være et eksempel på, hvordan traderede sandheder ikke forbliver døde museums-fossiler, men er levende sandheder?⁹²

Det skal dog ikke skygge for den omstændighed, at der er en svaghed ved efterfølgelsestemaet. Begrebet anvendes ofte bredt. Det bruges på mange forskellige måder: En række centrale spørgsmål må yderligere afklares, bl.a.:⁹³ Gælder det kirken som helhed, en bestemt orden eller kristne som enkeltpersoner? Er efterfølgelsen en modstandskategori eller tjener den institutionen? Betyder den en ydre (politisk) praksis eller en indre ny-bestemmelse (omvendelse) af den enkeltes forhold til Gud?

87. Jf. G. Heiene & S.O. Thorbjørnsen, *Felleskap og ansvar*, s. 58.

88. Se foruden D. Bonhoeffer, *Efterfølgelse*, også bidragene til J. Moltmann (udg.), *Bergpredigt und Nachfolge*.

89. Jf. J. Ådna, „Å vandre livets vei“, s. 188. Ådna udfolder i denne artikel G. Lohfinks idé om kirken som et „kontrastsamfund“. Se også 3. del, 2.

90. L. Schottroff & W. Stegemann, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, s. 89.

91. H. Frankemölle, „Die Jesusbewegung als Basisgemeinde?“, s. 41-42.

92. Se i øvrigt kapitlet om „fattige og rige“ (1. del, kap. 1). Et andet eksempel er underholdsretten; se hertil 3. del, 3.

93. Jf. K. Füssel, „Ewiges Leben kann man nicht erben“.

4. BIBELEN GIVER KENDSKAB TIL ETIKKENS PRIMÆRE SUBJEKT

I forsøget på at bygge bro mellem Bibelen og nutidig etik har man som regel lagt vægt på Bibelens „etiske tekster“, dvs. tekster, som har en formanende karakter (påbud, forbud, anvisninger); men det fører ofte til en lov-etik. I de seneste årtier er der imidlertid flere og flere teologer, som understreger betydningen af at bygge på et større tekst-„repertoire“. Man har bl.a. fokuseret på fortællende tekster og bekendelsesagtige formuleringer. I det følgende skal vi se eksempler på denne form for etisk argumentation.

Etik som svar på Guds handlen

Ud fra centrum i det bibelske frelsesbudskab har profeter, apostle og disciple truffet etiske afgørelser i en given situation. Sådanne afgørelser kan være til orienteringshjælp for nutidens kristne – også i de tilfælde, hvor vi i dag vil træffe en anden afgørelse ud fra det samme budskabs centrum.⁹⁴ Som eksempel kan nævnes slaveriet.

Efter denne opfattelse er det afgørende altså ikke, at man udforsker de „praktiske anvisninger“, men „Guds vilje“ i de bibelske tekster. F.eks. gælder det ikke om i Gammel Testamente at finde frem til en tidløs lovkodeks (de ti bud), men om at bestemme det, som udgør centrum, for derigennem at forstå Guds vilje. Centrum i Gammel Testaments budskab er ikke Abrahams tro, men befrielsen fra slaveriet i Ægypten og Sinajpagten. Israels tro er et *svar* på dette budskab. I Ny Testamente udgøres centrum af Jesu liv, død og opstandelse. De første kristnes tro er på samme måde et svar på dette budskab.

Dette svar må nødvendigvis føre til ansvarlighed over for medmennesket. Centrum i Ny Testamente er *Jesu pro-eksistens* i liv og død. Denne pro-eksistente holdning viser sig ved hans særlige omsorg for alle de svage og udstødte. I det øjeblik den kristne svarer på denne pro-eksistente holdning, må det føre til en tilsvarende holdning over for alle dem, der er ladt i stikken.

Man har længe ment, at opgaven bestod i, hvordan man bedst kunne oversætte de etiske anvisninger fra Bibelen til i dag. Men det er ikke pro-

94. Således W. Schweitzer i flere artikler, bl.a. „Glaube und Ethos im Neuen und Alten Testament“. Se i øvrigt P. Vallery, *L'identité de la moral chrétienne*, s. 73-101.

blemet. Det drejer sig derimod om at vide, hvordan vi enten bekræfter eller fornægter Ny Testaments tro på den korsfæstede og opstandne Herre. Budskabet er ikke lov, men evangelium, og derfor kan man kun trække konsekvenser i troen.⁹⁵

Den kristne etik består altså ikke i umiddelbart at oversætte de bibelske anvisninger til vor tid. Derimod består opgaven i at *udtrykke den samme enhed mellem tro og handling* som dengang ved på én gang at fordybe sig i budskabets centrum og i verden. Dette betyder villighed til at indgå i dialog med videnskaber og med nutidens erfaringer i øvrigt.

Styrken ved denne model er ikke mindst dens betoning af sammenhængen mellem tro og kærlighed (praksis). Modellen forsøger desuden at tage højde både for Bibelens historiske karakter og for nødvendigheden af at formidle bibelsk trosvidnesbyrd til nutiden. Svagheden er vanskeligheden ved at bestemme, hvilke etiske anvisninger der har mere tidshistorisk karakter, og hvilke der er af mere principiel betydning.

Modellens betydning ligger i, at den etiske handling altid må have svarkarakter.⁹⁶ Etik er svar på Jesu Kristi befriende budskab. I den forstand er den taknemlighedens etik.⁹⁷ Budskabet har også i dag konsekvenser, men ikke nødvendigvis de samme konsekvenser som på Jesu tid eller på Paulus' tid. Hvilke konsekvenser der kan komme på tale, afhænger af situationen. I stedet for konsekvens bør man måske tale om „implikationer“.⁹⁸ Så længe en bestemt handling kun ses som troens konsekvens, kan der opstå den misforståelse, at tro og handling er to fra hinanden adskilte ting. Så kunne man forestille sig en tro, der bliver uden konsekvenser. Allerede på nytestamentlig tid opstod en sådan misforståelse, og det er formodentlig baggrunden for Jakobsbrevets polemik mod en tro uden gerninger i Jak 2,13-26.

95. W. Schweitzer, „Glaube und Ethos“, s. 139; J. Vallery, *L'identité de la moral chrétienne*, s. 97.

96. Det fremhæves også af R. Schnackenburg: Kristen etik er et svar („Antwort“) på Guds „Weisung“; dette svar fører til ansvarlighed („Verantwortung“). „Die Antwort auf Gott gibt eine Verantwortung auf, die keine menschliche Ethik erreichen kann“ (R. Schnackenburg, „Die neutestamentliche Sittenlehre in ihrer Eigenart“, s. 48).

97. Jf. J. Lochmann, *Wegweisung der Freiheit*, s. 28-29. På tilsvarende måde pointerer B. Graakjær Hjort i en analyse af etikens fundering hos henholdsvis Paulus og E. Brunner, at etikken må have karakter af „a consecutive ethic of gratitude“ (B. Graakjær Hjort, *The Irreversible Sequence*, s. 185-189).

98. Jf. J. Wiebering, *Handeln aus Glauben*, s. 41.

Evangeliet som kald til befrielse (befrielsesteologi og feministisk teologi)

Der er en række ligheder mellem den foregående model og to nyere indfaldsvinkler: befrielsesteologi og feministisk teologi. Udgangspunktet for *befrielsesteologien* er Jesu forkyndelse af Gudsriget. Som eksempel kan nævnes E. Dussel, der argumenterer for, at en kristen etik vokser frem af en fælles refleksion inden for den kristne menighed.⁹⁹ Kristen etik er eskatologisk. Gudsriget begynder allerede nu i den kristne menighed. Dens opgave er at virkeliggøre en kærlighed og en retfærdighed, som foregriber det kommende Gudsrige. Samtidig er Gudsriget et ideal, der endnu ikke er virkeliggjort helt i tiden.

Denne Gudsrigesetik er iflg. Dussel en ansats for en radikal kritik af den herskende sociale moral, som accepterer sociale kløfter og undertrykkelse af fattige. Gudsrigestanken tegner i kontrast hertil et ideelt fællesskab, hvor de undertryktes krav om retfærdighed indfries. Dussel er kritisk over for den tanke, at der skulle være en naturlig (universel) lov. Der findes et moralprincip, som er absolut, dvs. gyldigt til alle tider og på alle steder. Det er princippet om befrielsen af de fattige.

Et andet eksempel er J. Bonino Miguez, der hævder, at en kristen retfærdighedstanke må stemme overens med Guds retfærdighed, som i flere henseender adskiller sig fra liberale retfærdighedsprincipper. Ud fra dette perspektiv indebærer retfærdighed frem for alt, at man værner om de fattiges ret. De fattige og undertrykte har et kundskabsteoretisk fortrin. Det betyder, at deres perspektiv bør præge indholdet af den kristne etik.¹⁰⁰

I lighed med befrielsesteologerne mener også mange *feministiske teologer*, at teologiens udgangspunkt er det kontekstuelle.¹⁰¹ D.L. Carmody hævder således, at kvinders erfaringer giver en særlig forståelse af, hvad retfærdighed indebærer. På samme måde som mange befrielsesteologer er hun af den opfattelse, at de fattige og undertrykte har et kundskabsteoretisk fortrin. Det er først ud fra de underordnedes perspektiv, retfærdighedens indhold kan klargøres. Samme kundskabsteoretiske privile-

99. E. Dussel, *Ethik der Gemeinschaft*.

100. J. Bonino Miguez, *Toward a Christian Political Ethics*, s. 90ff. Se også min redegørelse i J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“, s. 275-276.

101. Om de forskellige tilgange inden for feministisk eksegese se min artikel, „Den sociale hermeneutik“, s. 278-286. Desuden henvises til kapitlet om „kvinde og mand“, 1. del, kap. 4.

gium har kvinder, når det drejer sig om, hvad en ligestilling af kønnene indebærer.¹⁰²

Befrielsesteologien og store dele af feministisk teologi kritiserer altså traditionel vesterlandsk teologi for at være universalistisk og abstrakt, idet den tager for lidt hensyn til menneskers konkrete erfaringer.

Det første, der kan siges om teologien, er ikke, at den er universel, men konkret. Udgangspunkt er troens mysterium, Guds inkarnation, der viser sig på mangfoldig vis, både i skaberværket og i Israels historie, men mest radikalt i og med Jesus af Nazaret. Konkretheden og det kontekstuelle udelukker ikke det universelle. Det er tværtimod det mest konkrete, Guds handling i Jesu død og opstandelse, der åbner blikket for det universelle, for lidelsen og undertrykkelsen og for længslen efter befrielse verden over.¹⁰³

Men der er også flere kritiske indvendinger mod befrielsesteologiens metode. For det første har man hævdet, at befrielsesteologien bruger Bibelen som retorisk arsenal for sin kamp. Fremgangsmåden illustrerer den hermeneutiske cirkelstruktur, som forståelsen følger. Al brug af Bibelen starter med en interesse, hvormed man udspørger teksten. Alt afhænger nu af, om man vil lade sig sige imod, virkelig er åben for korrektion eller modifikation; i modsat fald bliver ordet degraderet til staffage for en allerede etableret fordom.¹⁰⁴

En anden indvending er, at befrielsesteologien truer teologiens universalitet. Der er en fare for, at man absolutiserer egne erfaringer. Det vil sige, at man i lighed med eksistensteologien risikerer at ende i en situationsetik, hvor det er ens egen situation, der afgør, hvad man hører i de bibelske tekster. Forskellen er blot, at befrielsesteologien lægger afgørende vægt på de kollektive erfaringer, mens eksistensteologien bygger på de individuelle erfaringer.

Det skal medgives, at der findes former for befrielsesteologi, der læser Bibelen på denne måde, så Bibelen bruges til at sanktionere ens egen praksis. Hvis man gør det, bliver de fattige og undertrykte det eneste legitime udgangspunkt for befrielsesteologi. Alle andre former er på forhånd udelukket.

102. D.L. Carmody, *Virtuous Woman*, s. 11f.; 27ff.; 147ff. – Se også G. Bexell & C. H. Grenholm, *Teologisk etik*, s. 251.

103. J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“, s. 277.

104. Jf. V. Mortensen, „Ledestjerner og vandbærere“, s. 57.

Men hvis det sker, forrådes befrielsesteologiens eget anliggende. Helhedsperspektivet i befrielsen går tabt. De fleste teologer i den tredje verden betoner da også, at målet ikke er en ukritisk tilpasning til situationen.¹⁰⁵ Skal man undgå en ny fundamentalisme, er det nødvendigt med en profetisk-kritisk holdning til den kontekst, hvori man befinder sig, og til ens egne forudsætninger.¹⁰⁶

Problemet er, hvordan en kontekstuel etik skal udformes, uden at den bliver så eksklusiv, så det bliver svært at føre en dialog med personer, der ikke deler ens egne præmisser.¹⁰⁷ Imidlertid fremhæver adskillige fortalere for feministisk befrielsesteologi, at feministisk eksegese må ses i et helhedsperspektiv.¹⁰⁸

Narrativ etik

Den fortællingsbaserede etik findes i flere forskellige udgaver.¹⁰⁹ I det følgende rettes opmærksomheden primært mod den fortællingsform, som har et socialkritisk potentiale. I denne sammenhæng er Jesu lignelser af særlig interesse.¹¹⁰

Lignelserne afspejler ofte et sammenstød mellem den traditionelle logik og en ny logik. For det meste fremkalder de en chockvirkning. De rummer en provokation, et paradoks, en overraskelseeffekt (se f.eks.

105. Se i øvrigt C. Rowland & M. Corner, *Liberating Exegesis*. Vedrørende befrielsesteologiens brug af analogimodellen se også 2. del, 6.

106. Om forskellen mellem den apologetiske og den kritiske, feministiske befrielsestermeneutik se også J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“, s. 280-282.

107. G. Bexell & C.-H. Grenholm, *Teologisk etik*, s. 252-253, mener, at både befrielsesteologi og feministisk teologi risikerer at ende i en dobbelt eksklusivitet: 1. Forankring i kristologi, dvs. ikke tilgængelig for dem, der ikke deler den kristne tro. 2. Kundskabsteoretisk privilegium til de fattige og/eller kvinderne. Det vanskeliggør dialogen med folk med et andet socialt perspektiv (befrielsesteologi) eller et andet køn (feministisk teologi). Imidlertid bør det bemærkes, at feministiske befrielsesteologer som L. Schottroff og E.S. Fiorenza netop taler om en befrielse for alle; se også J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“, s. 281-282.

108. F.eks. pointerer L. Schottroff, at alle bibelske tekster må undersøges med henblik på spørgsmålet om kvindelige jøders og mandlige jøders, slavinders og slavers, fattiges og riges, kvinders og mænds befrielse fra undertrykkelse. L. Schottroff, „Wie berechtigt ist die feministische Kritik an Paulus?“, s. 98.

109. På dansk foreligger bl.a. S. Bjerg, *Fortælling og etik*. Bjerg sonderer mellem livsmoral og reglemoral (livet og reglerne). Det første kommer før det andet. Bag den reglemoralske region ligger det, som kan kaldes livet selv. Det er det suveræne strømmende liv, som vi kender fra Jesu forkyndelse (s. 40-41).

110. Det følgende er især inspireret af E. Schillebeeckx, *Das Evangelium erzählen*, s. 40-47.

Matt 20,1-16 og Luk 15,11-32).¹¹¹ Lignelserne bevæger sig omkring en „forargelsens“ kerne, et paradoks, noget usædvanligt. Tingene stilles på hovedet. Formålet er at tvinge tilhørerne til at betragte deres eget liv, deres handling ud fra en ny synsvinkel.

Lignelserne peger ikke hen på en anden „oververdslig“ verden, men på nye muligheder *i* denne verden. De er en mulighed for at se livet og verden på en anden måde end den sædvanlige. Bortset fra tre tilfælde (Luk 12,16-21; Luk 16,19-31; Luk 18,9-14) er alle lignelser „verdslige“, dvs. Gud nævnes ikke direkte. Og dog gælder det, at enhver, der hører dem, ved, at gennem disse historier konfronteres vedkommende med Guds frelseshandling i Jesus. Sådan handler Gud. Det kan man se af Jesu egen handling.

Men forudsætningen for at se den nye verden midt i den gamle, er, at man er villig til at „spille med“. Lignelsen forbliver åben, så længe tilhørerne ikke *afgør* sig for eller imod den nye livsmulighed, dvs. for eller imod Jesus af Nazaret. Tilhørerne og læserne præsenteres for to former for liv. Vil de acceptere „nådens og barmhjertighedens logik“ og lade den radikale vendt op og ned på tilværelsen præge deres eget liv?¹¹² Jesus og hans verden kommer „til orde“ i lignelserne; de *åbner op for en ny verden*, en verden hvor alene kærligheden og nåden bor, en verden hvor menneskets lidelseshistorie udsættes for kritik og et krav om ændringer.

Det er ikke sådan, at Jesus kun *fortæller* lignelser. Han *er* også selv en lignelse. Der er en nøje overensstemmelse mellem det, han fortæller, og det, han i øvrigt siger og gør. Jesu eget liv er derfor lige så chokerende som lignelserne. Han handler anderledes end ventet (f.eks. Mark 2,1-3,6), og det fører til kravet om hans død. I omsorgen for syndere, toldere, lamme, blinde og andre udstødte, dvs. i omsorgen for mennesker og deres lidelseshistorie, er Jesus selv en levende Gudsrigheslignelse. *Sådan* er Guds omsorg for mennesker. I Jesu historie fortælles Guds egen historie. Det er Gud selv, der i Jesu historie åbner op for en ny verden, en ny erfaring af virkeligheden og en anden livspraksis.

Idet de første kristne menigheder genfortæller Jesu lignelser, udtrykker de, hvordan Jesu historie fremkalder et svar i menighederne. Jesu historie får nyt liv i menighedernes eget liv. Disse fællesskaber bliver til „fortælle- og måltidsfællesskaber“, der er sammensat af mennesker, der har ladet sig påvirke af Jesu egen historie.

111. Se også min analyse af Matt 20,1-16 i J. Nissen, *Arbejdets ansigter*, s. 47-67.

112. Om lignelserne som subversiv erindring se også R. Herzog II, *The Parables as Subversive Speech*.

Denne forbindelse mellem fortælling og fællesskab er vigtig. Etikken er en fællesskabsetik. Det er Jesushistorien, der former og in-formerer menighederne efter påske. Menighedernes social-etiske opgave i tiden efter påske er da at danne fællesskaber, der fortæller og genfortæller Jesushistorien – og lever denne historie ud i praksis.¹¹³

Ikke enhver fortælling har i sig selv den egenskab at pege på nye livsmuligheder. Jesushistorien er en fortælling med et *socialkritisk sigte*. For at fortællingen kan accepteres, må den have en „farlig“, „befriende“ intention.¹¹⁴ D. Mieth påpeger, at det vigtige ved fortællingen er, at den ikke udgør et afsluttet system, men netop er anti-systematisk. Fortællingens særlige betydning er, at den *bryder den legalistiske struktur*.¹¹⁵ Lignelsen om den barmhjertige samaritaner i Luk 10,25-37 er et godt eksempel.

I de senere år er fortællingens betydning for etikken med rette blevet understreget. Tidligere tillagde man den græske abstrakte filosofi for stor rolle. Nu kommer den hebraiske og jødisk-kristne dynamiske historiefortælling mere til sin ret. I. Asheim anvender i denne forbindelse det interessante begreb *livsvejsetik*.¹¹⁶

Ved formidlingen af teksterne ind i en nutidig erfaringsverden spiller fortællingen en særlig rolle. Mellem bibelsk fortælling og nutidserfaring er der en dobbelt bevægelse:¹¹⁷ en bevægelse fra fortælling til erfaring og en bevægelse den modsatte vej. Bibelteksten tolker menneskets livssituation, og samtidig bliver tilhørerens livssituation trukket ind i den bibelske grundfortælling gennem enkeltfortællingen. Tilhøreren får en kontekst til at tolke sit eget liv indenfor, samtidig med at livets erfaringer muliggør tolkning af bibelfortællingen.

Fortællingens styrke er, at den skaber sprog og billeder. Den rummer identifikationsmuligheder og handlingsmønstre, som gælder, også efter at fortællingen er fortalt. Svagheden ved fortællingen er, at den måske for hurtigt kommer om ved det fjerne og fremmede i tekstens virkelig-

113. Jf. S. Hauerwas, *A Community of Character*, s. 36-37.

114. Det drejer sig altså ikke om fortællingen som sådan, men om den fortælletradition, der er forbundet med undertrykkelse og lidelse, og som bliver fødestedet for forandring. Se hertil J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*.

115. D. Mieth, *Moral und Erfahrung*, s. 77. Se også præsentationen af de etiske „modeller“ i 2. del, 3.

116. I. Asheim, *Mer enn normer*, s. 131-141.

117. Jf. S.D. Mogstad, „Fortelling, identitet og erfaring“.

hedsbillede, så disse træk for ukritisk bliver tillagt en nutidig spejlfunktion.¹¹⁸

Et vigtigt og et vanskeligt punkt er spørgsmålet om kriterier: Hvad er en god, og hvad er en dårlig fortælling? Den fortællende etik kan ikke stå alene.¹¹⁹ W. Meeks understreger med rette, at den moralske formning af et fællesskab ikke kan nøjes med fortællingen. Man må også inddrage ritual og liturgi, som har narrative komponenter, men de kan ikke uden videre indordnes under det narrative.¹²⁰ Dermed er vi fremme ved den næste model.

Formningen af den moralske identitet

De fleste forsøg på at besvare Bibelens betydning for nutidig etisk handling begynder med spørgsmålet „Hvad skal jeg (vi) gøre?“. Imidlertid har et stigende antal teologer i de senere år påpeget, at der forud for dette spørgsmål går et andet og mere grundlæggende spørgsmål: „Hvem er jeg (vi)?“¹²¹ Vi må derfor stille spørgsmålet: „Hvilken betydning har vores selvopfattelse for vore handlinger – og omvendt?“ De bibelske tekster har ikke kun betydning for handlingen; de har også en *karakterdannende* funktion. Vi ser tingene på en bestemt måde, fordi vi er præget af Bibelen og vores tro.¹²²

I de senere år har man genopdaget den såkaldte dydsetik. Nutidige dydsetikere understreger ofte det sociale miljøes betydning for den moralske udvikling. I tilknytning til filosofen A. MacIntyre¹²³ har teologer fremhævet betydningen af det kristne fællesskab: Det er i kirken som fællesskab, at den enkelte kan udvikle gode karakteregenskaber. Kirkens opgave er ikke i første række at formulere etiske principper og anvisninger for, hvordan den enkelte skal håndtere moralske dilemmaer, men i stedet at være et fællesskab, hvor den enkelte gennem beretninger i den kristne tradition kan udvikles som moralsk subjekt.

118. Se også de kritiske bemærkninger til den narrative eksegese hos L. Fatum, „Kritik“, s. 123-128.

119. Jf. P. Nelson, *Narrative and Morality*, s. 149: „Narrative is necessary but insufficient for Christian ethics“.

120. W. Meeks, „Understanding Early Christian Ethics“, s. 6.

121. Jf. B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 167-168.

122. B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 89: „... our ‘being’ shapes our ‘seeing’ and the way we see things gives us a particular outlook and orientation toward life“.

123. A. MacIntyre, *After Virtue*.

Et fremtrædende navn er S. Hauerwas, der i lighed med MacIntyre mener, at den enkelte må betragtes inden for rammerne af et bestemt socialt fællesskab og en bestemt historie.¹²⁴ Det enkelte menneske udvikler nemlig sin karakter i fællesskab med andre. Hvilket socialt fællesskab individet tilhører, og hvilken tradition det er en del af, er helt afgørende for, hvad slags menneske det bliver.

For et kristent menneske er kirken derfor stedet for den etiske refleksion. Kirken er et fællesskab, der præges af fred og forventningen om det kommende Gudsrige. Inden for dette fællesskab udvikler den kristne sine egenskaber. Menigheden er den ramme, inden for hvilken dyder som tro, håb og kærlighed kan udvikles.¹²⁵

Et menneske forstår, hvad der kendetegner et godt liv ud fra de beretninger, som udgør den tradition, det tilhører. Beretningerne om Jesus er det centrale. Jesus ses som den, der tydeligst viser, hvilke egenskaber der er gode. Mennesket er kaldet til at blive „ligesom“ ham – ikke at „være“ ham. Et godt liv er et liv i efterfølgelse. At leve i Jesu efterfølgelse er således ikke at udføre bestemte handlinger, men at udvikle sådanne egenskaber, som pointeres i beretningerne om Jesus.¹²⁶

Bibelen former med andre ord vores moralske identitet. Bibelske fortællinger, symboler, billeder, paradigmer og tro præger os.¹²⁷

Som eksempel på, hvordan forskellige tekster kan forme de kristnes identitet kan nævnes evangeliernes beretninger om *Jesu identifikation med de udstødte*. Selv om disse beretninger ikke rummer en eksplicit undervisning, former de det liv, kirken er kaldet til:¹²⁸ at være inklusiv, accepterende og fornyende.

Et andet eksempel er lignelsen om *den barmhjertige samaritaner* (Luk 10,25-37). Billedet af samaritaneren kan – hvis det internaliseres hos til-

124. S. Hauerwas, *A Community of Character*.

125. S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, s. 102-106.

126. S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, s. 74-76.

127. Jf. også R.B. Hays, „Scripture-Shaped Community“, s. 50: „Narrative texts in the New Testament are fundamental resources for normative ethics. The character and values of our communities are most decisively determined by the stories that we tell and remember“.

128. A. Verhey, *The Great Reversal*, s. 178-179, påpeger, hvordan Jesu forkyndelse af Gudsriget indebærer en kritik af den jødiske „halaka“. I begyndelsen af den kristne moralske tradition lægges vægten på „haggada-en“, fortællingen og dermed også på identitet, perspektiv, dispositioner og intentioner. Lovregler og ydre bud bliver kritiseret.

høreren – fremkalde et alment perspektiv, hvor hele menneskeheden opfattes som én familie. Billedet kan også fremkalde en specifik intention om at være med til at nedbryde de barrierer, som faktisk adskiller „jøde“ og „samaritaner“, mand og kvinde, træl og fri (jf. Gal 3,28). Andre vigtige fortællinger er lignelsen om den fortabte søn, Jesu synagogeprædiken og lidelseshistorien.

Særlig opmærksomhed samler sig om *nadveren*.¹²⁹ Idet den kristne deltager i nadveren, er der ikke blot tale om en fromhedshandling, men også om en handling, der har betydning – eller burde have betydning (jf. 1 Kor 11,17-34) – for hans eller hendes etiske liv.¹³⁰

I øvrigt skal det bemærkes, at Bibelen som kanon former de kristne menigheders liv på en måde, der er forskellig fra og langt mere omfattende end de professionelle (akademiske) fortolkeres.¹³¹

I. Asheim har foreslået, at man i stedet for dydsetik bruger ordet *holdningsetik*. „Holdning“ er nemlig et udadrettet begreb. Det er holdning *til noget*: en opgave, et arbejdsfællesskab, medmennesker.¹³²

Denne forståelse af holdningsetik svarer til de nytestamentlige dyder (medfølelse, godhed, ydmyghed, kærlighed, overbærenhed osv.), der først og fremmest er orienteret mod fællesskabet. Det fællesskabsorienterede perspektiv viser sig også ved, at de kaldes „Åndens frugter“; de vokser naturligt frem i det fællesskab, Ånden giver (Gal 5,22). Vi har altså at gøre med en *menighedsetik*. Men det er ikke ensbetydende med, at denne etik kun er begrænset til menighedens fællesskab. Etikens udgangspunkt er Kristusfællesskabet, men den skal udvides til alle mennesker. I den forstand må fællesskabet være åbent udadtil (1 Thess 3,12; Gal 6,10; jf. Luk 10,25-37).¹³³

129. Nyere litteratur fremhæver ofte *sammenhængen mellem liturgi og etik*, se bl.a. T. F. Best & M. Robra (udg.), *Ecclesiology and Ethics*; D. Forrester, *The True Church and Morality*, s. 45-61. „In worship we receive a new identity, we are formed morally. By encountering God we learn how to be disciples“ (s. 56). Se desuden W.C. Spohn, *Go and Do Likewise*, kap. 8: „Identity and the Lord’s Supper“, s. 163-184.

130. B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, taler i den forbindelse om, at nadveren skaber „devotional, aesthetic, or moral experiences shaping the way we look at life“ (s. 109).

131. Jf. S.E. Fowl and L.G. Jones, *Reading in Communion*, s. 37. Forfatterne gør gældende, at den akademiske eksegesi opfatter teksten som interessant, men kommentarerne til teksten har samme status som kommentarerne til et værk af Shakespeare.

132. I. Asheim, *Mer enn normer*, s. 120.

133. I. Asheim, *Mer enn normer*, s. 129. Se også J. Nissen, „Fjendekærlighed og broderkærlighed“.

Et enkelt eksempel kan tjene til illustration af denne fællesskabsdimension. Ofte opfattes „ydmyghed“ som en dyd, der gælder det enkelte menneske, men K. Wengst understreger med rette, at der er tale om en fællesskabskategori, der skal sætte sit præg på menigheden som sådan, og at den afgørende formende „faktor“ er Kristusbegivenheden, jf. sammenhængen mellem formaningen i Fil 2,1-5 og Kristushymnen i Fil 2,6-11.¹³⁴

Bibelens formning af den moralske identitet er en betydningsfuld etisk model. Her understreges det, at man ikke skal begrænse antallet af etiske kilder i Bibelen. Kristen etik begynder ikke med lovregler, men med en fortælling om Guds handling over for hele den skabte verden og over for mennesker. Måske er den vigtigste impuls fra studiet af Ny Testamente at knytte talen om den moralske handling til *målet*: Hvem skal vi blive? At opstille en *vision* for menneskeligt liv og dets værdi er et brud med en ensidig rationel etik, men måske er det den mest påtrængende opgave i dag.¹³⁵

Undertiden siger man, at opgaven er at *fortælle* Guds historie. En endnu vigtigere opgave er dog at *leve* Guds historie.¹³⁶ Den kristne etik er en fællesskabsetik.¹³⁷ Og der er tale om en livsform, som bygger på en vision, der får sine konturer fra Kristi liv, død og opstandelse.

Det er blevet anført, at dydsetikken i denne form fører til en indsnævring af den kristne etik.¹³⁸ Kirken bliver den kontekst, inden for hvilken etikken formes og udvikles. Det kan føre til en partikulær (kontekstbunden) etik, der truer den kristne etiks universalitet.¹³⁹ Imidlertid er der som nævnt ikke tale om en snæver menighedsetik.¹⁴⁰ Det fællesskabsori-

134. K. Wengst, *Demut – Solidarität der Gedemütigten*, s. 88-95.

135. Jf. H. Moxnes, „Eskatologisk eksistens“, s. 13.

136. S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, s. 44.

137. Kirken var for de første kristne „a community of being and doing“, B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 128.

138. En anden traditionel (luthersk) indvending er, at dydslæren identificeres med gerningsretfærdigheden. Indvendingen tilbagevises af S. Bjerg, *Fortælling og etik*, s. 109. Han gør gældende, at dydslæren skal hjælpe os til at indøve „det gode liv“ i vore handlinger og holdninger (s. 112).

139. Se kritikken af S. Hauerwas hos G. Bexell & C.-H. Grenholm, *Teologisk etik*, s. 239-246.

140. Se også S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, s. 99-100. Det, der gør kirken til kirke, er dens manifestation af fredsriget i verden. – For en yderligere drøftelse af denne problemstilling se afsnittet „Etik for kristne – etik for alle“, 3. del, 2.

enterede perspektiv i holdningsetikken (ikke dydsetikken) holder kirken åben mod verden.¹⁴¹

Paradigmatiske handlingsmønstre

Til sidst skal nævnes to nært beslægtede tilgange, der begge har store ligheder med tidligere omtalte modeller, især efterfølgelsesetikken og formningen af den moralske identitet. Den første tilgang kan karakteriseres som „paradigmatiske handlingsmønstre“, den anden som „Jesu egen grundholdning“. Forskellen mellem de to modeller ligger først og fremmest i, at mens den første primært bygger på Kristusbilledet i den nytestamentlige brevlitteratur, lægger den anden særlig vægt på evangeliernes fortælling om Jesus.

Både nytestamentlige eksegeter og systematiske teologer bruger paradigme-begrebet. Blandt de systematiske teologer kan nævnes J. Gustafson, der gør gældende, at paradigmerne ikke giver noget tidløst ideal eller nogen universel leveregel, men in-formerer og in-fluerer et fællesskabs medlemmer.¹⁴² I denne sammenhæng betyder informerer ikke blot, at man giver nogle oplysninger videre til andre, men også at man medvirker til at forme livet. En anden systematisk teolog, G. Bexell, understreger, at kristen etik først og fremmest er Kristusetik. Det er *Kristusmønstrrets etik*.¹⁴³

Også adskillige bibelforskere understreger betydningen af Kristus som paradigme eller „forbillede“. H. Schürmann taler om Jesu pro-eksistens i liv og død. Det ses både i evangelierne og hos Paulus. I brevlitteraturen er ikke kun Jesu holdning og handling, men også hans ord for-

141. For en drøftelse af forholdet mellem dydsetikken og en mere rationelt baseret etik kan der henvises til indlæg i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1997. Heri retter A. Rasmussen som repræsentant for dydsetikken en kritik mod svensk teologisk etik i almindelighed og G. Bexell i særdeleshed. A. Rasmussen, „Människan i allmänhet finns inte“, s. 58-69. Se også svaret fra G. Bexell, „Universalism och partikularism i etiken“, s. 70-78.

142. Gustafson definerer paradigmer på flg. måde: „Paradigms are basic models of a vision of life and of the practice of life, from which follow certain consistent attitudes, outlooks (or „on-looks“), rules or norms of behavior and specific actions“; J.M. Gustafson, „The Relation of the Gospels to the Moral Life“ s. 111.

143. Jf. G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 129: „Genom kristusgemenskapen erfares de höga idealen inte bara som en idealistisk och världsfrämmande moral utan som en realistisk möjlighet just genom att moralen erfares inte bara som krav utan också som gåva och möjlighet“.

pligtende. Begge dele er handlingsmodeller, der har paradigmatiske betydning.¹⁴⁴ Et andet eksempel er B. Gerhardsson, der fremhæver Jesus som forbillede. Både evangeliernes og Paulus' Kristusbillede er præget af „Kristus-attityden“ eller Jesu „livshållning“.¹⁴⁵ Det drejer sig her ikke om en ren fornuftsetik, og der er heller ikke tale om blot en handlingsetik. Men det drejer sig om en prægning af menneskers holdning og handling. Kristusholdningen giver ikke noget forspring til de intellektuelle.

Kristushymnen i Fil 2,6-11 er et eksempel på et paradigmatiske handlingsmønster. Med hensyn til forholdet mellem hymnen og nutidens læsere gør S. Fowl gældende, at den temporale forskel ikke blot er modernitetens problem. Den vigtigste diskontinuitet ligger ikke i det historiske, men i det etiske og det teologiske. Den vigtigste forskel mellem Skriften og vor situation er med andre ord ikke den historiske afstand, men vores manglende evne og vilje til at legemliggøre tekstens budskab.¹⁴⁶ Målet – både i det 1. årh. og i dag – er at lade Kristushymnen forme menighedens liv.¹⁴⁷

Det grundlæggende perspektiv: Jesu egen holdning

Som tidligere nævnt har det været almindeligt at tolke etikken ud fra Jesu forkyndelse eller teologiske lære. Men lige så vigtig er Jesu egen praksis. Her – i Jesu grundholdning – bliver forkyndelsen konkretiseret.¹⁴⁸ Et afgørende spørgsmål for etikken er, hvordan man kan leve efter Guds vilje. Svaret er: Kun i Jesus selv kan vi se, hvad det betyder at leve efter Guds vilje. Gennem sit eget liv viser Jesus, hvad det vil sige at være et sandt og virkeligt menneske. Derfor må vi spørge: Hvad er de grundlæggende træk i Jesu etiske holdning? I tilknytning til H. Frankemölle skal der her peges på fire forhold:¹⁴⁹

144. H. Schürmann, *Studien zur neutestamentlichen Ethik*, s. 54-77.

145. B. Gerhardsson, „Med hela ditt hjärta“. *Om Bibelns ethos*, f.eks. s. 55-62; s. 74.

146. S.E. Fowl & L.G. Jones, *Reading in Communion*, s. 63: „We read and perform Scripture in the hope that our own lives will be transformed in the likeness of Christ. Such transformation takes place in and through the formation of communities of disciples“. Se også S.E. Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul*.

147. Se i øvrigt J. Nissen, „Poesiens betydning for identitetsdannelsen“.

148. Dette synspunkt ligger til grund for fremstillingen i min bog *Budskab og konsekvens*, især første del.

149. H. Frankemölle, *Jesus – Anspruch und Deutungen*, s. 151-154. I min bog *Budskab og konsekvens* har jeg på tilsvarende vis argumenteret for, at Gudsriget sætter sit præg på Jesu liv i to henseender: Det er grænsesprængende og fællesskabsoprettende. Sammenhængen mellem de to træk er vigtig – både i et historisk og i et aktuelt perspektiv.

For det første er Jesu forkyndelse og egen praksis en *konkretisering af Gudsrigets etik*. Vi ser her, hvordan Jesus helbreder syge, uddriver onde ånder og i sit fællesskab inddrager mennesker, der er udstødte af religiøse og sociale grunde.

For det andet karakteriseres Jesu liv af en *åben holdning*. Hos ham er der ingen modsætning mellem Guds vilje og medmenneskets befrielse. Tværtimod er Guds vilje netop hjælp til det undertrykte og fremmedgjorte menneske (f.eks. Luk 17,11-13; Matt 25,31-46). Jesus vender sig til mennesker uden forbehold og uden forhåndsbetinger. Han kræver ingen trosbekendelse og ingen syndsbevidsthed for at hjælpe syge, syndere, hedninger osv.

For det tredje er det kendetegnende, at Jesus gennem sin praksis overvinder ensomhed og stifter *nyt fællesskab*. Det fremgår måske tydeligst af måltidsfællesskabet med toldere og syndere. Jesus giver mennesker nye livsmuligheder og skænker dem en leveværdig fremtid. Dermed gives nyt håb til mennesker, der befinder sig i en håbløs situation.

For det fjerde præges Jesu etik af *radikalitet og mod til konflikter*. For menneskets skyld sætter Jesus sig ud over den rituelle korrekthed (Matt 9,9-13; 11,19). Mennesket er målestok for den religiøse orden (Mark 2,27). Traditioner, institutioner og dogmer bliver målt på, om de er til hjælp for mennesker. Jesus var villig til at gå ind i en konflikt omkring loven. I sidste instans førte denne konflikt til hans død.

Sammenfattende kan man sige, at Jesu grundholdning præges af ønsket om at virkeliggøre Guds vilje til gavn for mennesker. Målet er, at mennesket igen kan blive et *helt menneske*, der er befriet *fra* fremmedgørelsen i forhold til sig selv (synd, sygdom, dæmoner), befriet *fra* religionens fremmedgørelse (jf. lovkritikken), befriet *fra* den uretfærdige, samfundsmæssige orden – og befriet *til* virkeliggørelse af det sandt menneskelige. Og endelig befriet til at hjælpe andre mennesker til den samme befrielse.

5. EN FLERDIMENSIONAL TOLKNINGSMODEL

I det foregående har jeg præsenteret en række forskellige modeller. Ingen af disse er i sig selv tilstrækkelige. Det er derfor ikke nogen god idé at binde sig til kun én bestemt bibelbrug i etikken. Det forskelligartede mate-

riale i Bibelen kræver, at flere metoder inddrages i det hermeneutiske arbejde.¹⁵⁰ Bibelen er egentlig ikke en enkelt bog, men snarere en samling af bøger, der består af mange uensartede dele – handlingsnormer, metaforer, poesi, lignelser, fortællinger af forskellig slags osv. Hvis man skal respektere denne mangfoldighed, er det nødvendigt med en flerdimensional tolkningsmodel.

I en instruktiv artikel taler J. Gustafson om „the great variety model“.¹⁵¹ Dette udtryk er et forsøg på at tage hensyn til den store mangfoldighed af etiske værdier, normer og principper, som udtrykkes i Bibelen gennem mange forskellige litterære former (fra love til visioner og fra lignelser til allegorier). Dertil kommer, at de bibelske tekster tager sigte på ganske specifikke historiske situationer.

Som følge heraf må man ikke reducere formerne for etisk og moralsk undervisning til en enkelt form eller etiske temaer i Bibelen til et enkelt tema. Bibelen „informerer“ den handlende og „belyser“ situationen, men den er ikke i sig selv tilstrækkelig til at træffe en etisk afgørelse.¹⁵²

Også J.-O. Henriksen understreger det ønskelige i en metodisk mangfoldighed i mødet med de tekster, der har etisk relevans. I denne sammenhæng er det et vigtigt spørgsmål, hvordan vi kan undgå vilkårlig bibelbrug. Vi har alle bestemte forudsætninger og interesser i arbejdet med de bibelske tekster. Hvordan kan vi undgå anklagen for at være eklektiske i mødet med teksterne? „Ved å være åpen for et mangfold av tekster og metoder sikrer vi oss mot en for snever tilnærming til stoffet, som er urimelig styrt av våre egne interesser og forutsetninger“.¹⁵³

Pluraliteten i bibelsk etik har også betydning i en anden henseende. Den kan nemlig opfattes som normativ for en nutidig etik.¹⁵⁴ Mellem si-

150. Jf. W.C. Spohn, *What are they saying about scripture and ethics?*, s. 20.

151. Jf. J.M. Gustafson, „The Place of Scripture in Christian Ethics“. Om mangfoldigheden af former for etisk materiale se endvidere C.F. Sleeper, *The Bible and the Moral Life*, s. 25-105; R.F. Collins, *Christian Morality*, s. 10.

152. Se også A. Verhey, *The Great Reversal*, s. 154-155.

153. J.-O. Henriksen, „Om å arbeide med moraltradisjoner i Bibelen“, s. 227. Det er altså en måde at sikre sig, at bibelteksterne kommer tilstrækkeligt til orde. „Nettopp fordi tekstene selv formidler en „sak“, og ikke kan forstås som et „speil“ av våre egne oppfatninger og preferanser, setter de også grenser for hva som fremstår som sakssvarende, relevant og velbegrunnet tekstforståelse. Det er på denne bakgrunnen vi kan se en viss grad av pluralitet som et gode“ (s. 227).

154. Jf. G. Bexell, „Theological Interpretation of Biblical Texts on Moral Issues“, s. 8: „This plurality within a common framework and the impossibility to express this ethics in one theological or ethical theory is a significant quality and should be normative for today’s ethics“.

tuationen dengang og i dag er der en vis lighed. Begge situationer er præget af pluralismen. Det er her vigtigt at være opmærksom på, hvordan nyttestamentlig etik var en etik i krydsfeltet mellem en række strømninger. J.I.H. McDonald gør opmærksom på, at de første kristne menigheder er en slags smeltedigel („crucible“), hvor etisk materiale og traditioner kommer fra en række forskellige kilder (jødiske og hellenistiske traditioner mv.) og bliver sammensmeltet til en ny og specifik etisk livsanskuelse. Den kristne etik bliver altså til i mødet med samtidens kulturelle udfordringer. Der er tale om en livlig vekselvirkning, lutring og transformation, indtil et nyt produkt fremstår, der er blevet testet ligesom gennem ild.¹⁵⁵

Også i dag står den kristne etik i et krydsfelt mellem mange forskellige strømninger. Den centrale opgave er at formulere en kristen (forpligtende) etik i vor tids pluralistiske samfund. Situation og kontekst rejser indtrængende spørgsmål. Mange elementer i debatten kommer fra den herskende kultur, og det må prøves og vurderes, om de kan indgå i en kristen etik. En del af disse elementer vil være brugbare – for kristne har ikke et monopol på etikken. Men de specifikke og væsentligste elementer kommer først og fremmest fra Bibel og tradition.¹⁵⁶

Den kristne etik må være „polyfonisk“ (se også 3. del, 3), men det indebærer ikke, at alt er lige acceptabelt. Det er her nødvendigt at spørge: Hvor går grænserne for den etiske mangfoldighed?¹⁵⁷ Hvor meget forskellighed kan tolereres? I et eventuelt sammenstød mellem de to etiske grundnormer, kærlighed og frihed, er det kærligheden, som trækker det længste strå. („Alt er tilladt, men ikke alt gavner“; jf. 1. Kor 10,23). Der må skelnes mellem pluralisme og pluralitet.

Nødvendigheden af at arbejde med flere tolkningsmodeller er ikke ensbetydende med, at alle de modeller, der er præsenteret i det foregående, er lige anvendelige. Nogle må tillægges større vægt end andre. Det gælder de modeller, som er nævnt i 3. og 4. afsnit. Af særlig betydning er

155. J.I.H. McDonald, *The Crucible of Christian Morality*, s. 1. W. Meeks gør på lignende måde opmærksom på, at vi for at forstå de første kristnes etik ikke blot kan pege på „paralleller“ og „indflydelse“ fra omgivelserne. „What was Christian about the ethos and ethics of those early communities we will discover not by abstraction, but by confronting their involvement in the culture of their time and place, and seeking to trace the new patterns they made of old forms, to hear the new songs they composed from old melodies“; W. Meeks, *The Moral World of the First Christians*, s. 97.

156. Jf. J.I.H. McDonald, *The Crucible of Christian Morality*, s. 208-209.

157. Se hertil J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 161-163, med konkrete eksempler fra den nyttestamentlige brevlitteratur.

her „etiske perspektiver“, „efterfølgelsesetik“ samt „formningen af den moralske identitet“.

6. BIBELEN OG ANDRE ETISKE „KILDER“

Et grundlæggende spørgsmål i forbindelse med de enkelte modeller handler om relationen mellem Bibelen og andre kilder til etisk erkendelse. Er Bibelen primær kilde, og hvad betyder det i så fald? Hvordan er samspillet mellem de forskellige kilder? Disse og andre spørgsmål vil blive taget op i dette afsnit. Først dog et par bemærkninger vedrørende terminologien.

Norm og kilde

Inden for reformatorisk kristendom gælder „Skriften alene“ som teologiens norm („norma normata“). Betyder dette, at Bibelen må anses som den eneste *norm* i kristen etik? Mange viger tilbage for at svare bekræftende, fordi den etiske virkelighed ikke kan indfanges blot ved henvisninger til det bibelske materiale.

Dette problem søges undertiden løst ved at indføre en sondring mellem begreberne „norm“ og „kilde“. G. Heiene foreslår således, at man ved „norm“ forstår den afgørende *kritiske instans*, mens „kilde“ defineres som materiale og stof for etikken. En sådan sondring giver plads til, at man helt naturligt kan integrere materiale, som hentes fra den menneskelige virkelighed, hvad enten det drejer sig om menneskelige erfaringer, filosofiske opfattelser eller historiske traditioner.¹⁵⁸

I samme retning går I. Asheim, idet han taler om etik som skrift-*anvendelse* (jf. afsnittet „Hermeneutik og etik“ i bogens indledning). Etik-*kens emner* hentes fra den aktuelle livsvirkelighed. På denne måde kan Asheim fastholde, at tanken om Skriftens eksklusivitet i normativ sammenhæng ikke udelukker det etiske skøn.¹⁵⁹ Etik-*kens stof* er altså den aktuelle livsvirkelighed. Bibelteksten skal tilvejebringe en normativ fortolkningsramme til hjælp for livsorientering i dag.¹⁶⁰

158. G. Heiene, „Etikk og bibelbruk“, s. 5-6. Talen om Bibelen som norm må iflg. Heiene ikke forveksles med biblicismen, som mener, at forskellige bibeltekster kan overføres direkte til vor tid. Det fører let til, at Bibelen bliver „bevis-tekst“.

159. I. Asheim, „Bibelsk forankret etikk – eller en ny subjektivisme?“, s. 28.

160. I. Asheim, *Mer enn normer*, s. 70.

Sondringen mellem „norm“ og „kilde“ er efter min opfattelse en forenklet løsning på et kompliceret problem. Udgangspunktet er en bibelsk åbenbaringsetik, som ikke tager tilstrækkeligt hensyn til forskelligheden i det bibelske materiale. Dertil kommer, at man heller ikke i tilstrækkelig grad kan tage hensyn til den nødvendige dialog mellem Bibelen og andre kilder til teologisk erkendelse.

Forholdet mellem Bibel, tradition, fornuft og erfaring

Ofte regnes med fire kilder til teologisk og etisk erkendelse: Bibel, tradition, fornuft og erfaring. Det komplicerede samspil mellem disse størrelser skal i det følgende kort belyses dels i relation til de konkrete emner fra 1. del, dels i relation til de etiske modeller i 2. del.

I bogens 1. del er der eksempler på, hvordan de fire etiske kilder vurderes forskelligt i arbejdet med konkrete emner. Det gælder således emnet „vold – ikke-vold/fjendekærlighed“. Den pacifistiske linje har en tydelig forankring i de nytestamentlige tekster. Ikke desto mindre kan tilhængere af teorien om retfærdig krig hente massiv støtte i den kirkelige tradition og fornuften. Erfaringen er på dette punkt en mere tvetydig størrelse.

Et andet eksempel er emnet „homoseksualitet“. De bibelske tekster udtrykker et forbud, og også traditionen har i århundreder anset homoseksuel samliv for uacceptabelt. Til gengæld taler fornuft (moderne videnskab: homoseksualitet som noget „givet“ og ikke valgt) og især nutidig erfaring i modsat retning.

Et tredje eksempel er emnet „ægteskab – skilsmisse“. Spørgsmålet er, om skilsmisse kan accepteres under visse betingelser. Bibelteksterne er mere nuancerede, end de ofte gøres til. Dog er hovedsynspunktet klart, nemlig ægteskabets uopløselighed. Det har også spillet en væsentlig rolle i den kirkelige tradition, specielt inden for katolicismen. Nutidig erfaring peger derimod på muligheden af skilsmisse. Lægger man hovedvægten på Ny Testaments centrale værdier (kærlighedsbudet som det overordnede) og kæder dem sammen med nutidserfaringen, er det muligt at acceptere skilsmisse og nyt ægteskab.¹⁶¹

Forskellen mellem de etiske modeller i bogens 2. del skyldes i høj grad en forskellig vægtlægning på etikens kilder. Følgende eksempler illustrerer dette:

161. Jf. drøftelsen hos G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 204-237.

a. *Forholdet mellem Bibel og erfaring* vurderes meget forskelligt i henholdsvis situationsetik og biblicisme. *Situationsetikken* tillægger erfaringen en central rolle for den etiske erkendelse. Det gælder for så vidt også befrielsesteologi og feministisk teologi. Men hvor situationsetikken fremhæver det enkelte menneskes erfaringer, er de to andre strømninger i højere grad udtryk for kollektiv erfaringsteologi.

I situationsetikken er der en tilbøjelighed til at overbetone erfaringen. Der er en risiko for, at vore handlinger i for høj grad dirigeres af øjeblikkets stemninger eller de ideer, som til enhver tid præger det miljø, vi tilhører. En anden kritisk bemærkning går ud på, at situationsetikkens betoning af kærlighedens krav i den foreliggende situation er en skjult subjektiv rationalisering af det, man finder på at gøre i et givet øjeblik. Den kristne situationsetiker forsvarer sig med, at friheden skal forstås som frihed til ansvar og tjeneste. Den „nye moral“ vil ikke afskaffe alle lovene, men plædere for deres fleksibilitet.

I *biblicismen* tilkendes de etiske normer i Bibelen ubetinget åbenbaringskarakter. Det betyder, at der her er en udtalt tendens til enten at underbetone eller helt desavouere erfaringen som etisk kilde. Desuden fører biblicismen let til en legalistisk indsnævring af etikken, idet det drejer sig om at finde det rigtige bibelord for at støtte eller afvise en bestemt handling.¹⁶² Bibelbrugen bliver dermed vilkårlig, og det bliver vanskeligt at argumentere i etiske spørgsmål, som ikke er direkte omtalt i Bibelen. Ud fra denne model bliver det et stort problem, hvad man skal stille op med de problemer, der ikke er omtalt i Bibelen.¹⁶³

b. *Forholdet mellem Bibel og fornuft* er et andet eksempel på forskellige vurderinger. I den ontologiske og skabelsteologiske tilgang har for-

162. Valen-Sendstad sonderer mellem de tilfælde, hvor Bibelen taler i klartekst, og såkaldte „åbne områder“. „Med Guds åbenbarede vilje (loven) forstår vi det, Bibelen forkynder i klar og umisforståelig tekst (dvs. dekalogen og fortolkningen og udlægningen af den i NT). De forhold, som ikke er omtalt i Bibelen (som f.eks. de fleste af artiklerne i menneskerettighedserklæringen), er det overladt til den enkelte kristne at bearbejde og bedømme kritisk med *fornuften* i lydighed mod sin samvittighed og troen. At et moralsk spørgsmål er underlagt fornuften betyder, at der inden for den kristne tænkning på det moralske plan er *åbne områder*, hvor den enkelte er givet ansvar og mulighed for at aflede et handlingsmønster (ikke nye normer, dekaloger) efter bedste overbevisning, uden at have et direkte ord fra Gud om forholdet“ (A. Valen-Sendstad, *Kristen etik*, s. 60).

163. Se også Sleepers kritik af modellen; C.F. Sleeper, *The Bible and the Moral Life*, s. 16-18.

nuften en central funktion. Til gengæld spiller Bibelen en relativ ringe rolle. Omvendt er de modeller, der ser Bibelens etiske udsagn som bindende, i reglen skeptiske over for fornuftens betydning¹⁶⁴; det gælder f.eks. den barthianske model „Skriften som Guds bud“.

c. *Forholdet mellem Bibel og tradition* opfattes ligeledes på forskellig måde. Ethiske modeller med et legalistisk præg (spec. kasuistisk etik) ser positivt på dette forhold. Omvendt lægges der i nogle nyere modeller stor vægt på, at Bibelen har en traditionskritisk rolle (således befrielsesteologi og feministisk teologi).¹⁶⁵

Disse overvejelser viser, at relationen mellem Bibelen og de forskellige kilder til teologisk erkendelse er udtryk for en dynamisk proces, hvor resultatet ikke er givet på forhånd. Bibelen er en primær og nødvendig kilde til erkendelse, men den må stå i stadig *dialog* med andre kilder til indsigt. Bibelen selv forudgriber denne dialogiske proces.¹⁶⁶ Kanon er med andre ord ikke lukket, men åben over for den Gud, som virker i historien.

Nye etiske spørgsmål – teksternes „mer“-potentiale

Denne opfattelse af forholdet mellem Bibel, tradition, fornuft og erfaring kan have betydning for holdningen til nye etiske spørgsmål, dvs. emner som ikke berøres i de bibelske tekster: abort, AIDS, miljøspørgsmål, bioteknologi, ny våbentechnologi osv. Umiddelbart vil man måske mene, at Bibelen ikke kan have nogen normativ funktion i sådanne sam-

164. En tilhænger af den bibelske åbenbaringsetik, I. Asheim, siger derimod, at Bibelen selv ikke udelukker fornufts- og erfaringsargumentation. I Bibelen selv er der to argumentationslinjer: én med udgangspunkt i den specielle åbenbaring, en anden med udgangspunkt i erfaring og fornuft, jf. Rom 1-3. I. Asheim, *Mer enn normer*, s. 226.

165. Om den feministiske eksegesi se J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“, s. 281-282. Således sondrer L.M. Russell mellem Tradition og traditioner, dvs. mellem det evigtgyldige og det situationsbetingsede. Traditionen udtrykker det grundlæggende: Guds handling i Kristus. Traditionerne refererer til overleveringsprocessen. R. Ruether sondrer på tilsvarende vis mellem den profetisk-messianske tradition og den patriarkalske tradition. Vedrørende befrielsesteologi se bl.a. H.-E. Nordin, *Bibeln i kristen etik*, s. 171.

166. Jf. B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 150. Forfatterne henviser i den forbindelse til et citat af J. Gustafson: „An authority can be unique without being exclusive. The Bible has such a status ... Thus for Christian ethics, its authority is inescapable without being absolute“ (J. Gustafson, „Introduction“ i H.R. Niebuhr, *The Responsible Self*, New York 1963, s. 22).

menhænge. To overvejelser vedrørende karakteren af de bibelske tekster peger dog på, at de kan have betydning også i nye situationer. Den ene overvejelse handler om tolkning af tekster, den anden om teksters betydningspotentiale.

Ved tolkningen af bibeltekster er det rimeligt at sondre mellem *oprindelsestolkning* (eller *da-tolkning*) og *nu-tolkning*.¹⁶⁷ Formålet med oprindelsestolkningen er at klargøre tekstens oprindelige indhold. Nu-tolkningen har karakter af en intentionstolkning, dvs. man forsøger at lade tekstens anliggende, dens intention, komme til orde på en ny måde. Denne tolkning udsiger altså på en ny måde, hvad tekstens oprindelige mening må formodes at indebære i den nye situation, vi befinder os i.¹⁶⁸ I en aktuel sammenhæng kan en bibeltekst komme til at sige noget nyt (men ikke hvad som helst nyt) i forhold til „den oprindelige mening“. Hvis det skal undgås, at bibeltolkningen ender i en udtalt subjektivisme, må den oprindelige mening – i den grad den er tilgængelig – være en kontrolinstans over for nu-tolkningen.¹⁶⁹

Det, der kommer „ud af“ de bibelske tekster, beror i høj grad på det, adressaterne er „inde i“. I den forstand rummer teksterne et „*mer*“-*potentiale*.¹⁷⁰ Den samme tekst kan få en forskellig accent på grund af forskellen i adressaternes miljø. Men det, der kommer ud af teksten, er noget, der virkelig findes i teksten. Idet teksten sættes ind i et nyt miljø, kommer dette „noget“ så at sige op til overfladen. I nogle tilfælde kan vi opleve, hvordan ordet i teksten siger mere end det, som umiddelbart kunne virkeliggøres i det miljø, hvori teksten oprindeligt blev til (det oprindelige miljø). I en ny situation kan dette „mere“ komme frem af teksten, så den taler stærkere, end den gjorde i begyndelsen.¹⁷¹ På den måde kan tekster

167. Se hertil G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 41-45.

168. Der er forskel på en nu-tolkning og en omtolkning, idet sidstnævnte betyder, at tekstens budskab gennem tolkningsprocessen forandres. En variant af omtolkningen er „tilpasnings“-tolkningen, der har til formål at få tekstens budskab til at stemme overens med nutidens vurderinger.

169. Nyere litterære tekstopfattelser sætter spørgsmålstegn ved tanken om én (oprindelig) mening – flere betydninger. Imidlertid mener jeg, at det her er nødvendigt at fastholde den traditionelle historisk-kritiske opfattelse. Se også J. Nissen, „Tekst og kontekst“, s. 290-292.

170. Jf. G. Wingren, *Växling och kontinuitet*, s. 130-131.

171. Som eksempel kan nævnes forholdet mellem slave og fri i Gal 3,28. I det oprindelige miljø kunne budskabet om fuld ligestilling i Kristus ikke virkeliggøres. Det skete først langt senere i historien; jf. slavefrigørelsen. Men da spillede den oprindelige vision også en vigtig rolle. Vedrørende Gal 3,28 se også afsnittet om forholdet mellem kvinde og mand, 1. del, kap. 4.

have et nærmest udtømmeligt betydningspotentiale: Når de får lov at kaste lys over nye forhold, udfolder de nye betydningsnuancer.

Som eksempel kan nævnes 1 Mos 1,27; 1 Mos 2,7 samt Sl 8,6-7.¹⁷² Det er tekster med et betydningspotentiale, som vil kunne aktualiseres i ny betydningsfylde i mødet med vor tids indsigt i menneskenaturens egenart, sammenhængen mellem mennesket og den øvrige natur og menneskets plads i universet, formidlet ved naturvidenskab og genteknologi. Også de økologiske problemer har fået os til at se nye perspektiver ved de bibelske tekster.

Selv om de nye etiske problemområder ikke er omtalt i Bibelen, kan man argumentere for, at Bibelen giver et vurderingsgrundlag af stor betydning gennem sit menneskesyn og sin virkelighedsforståelse.¹⁷³ Der er nogle centrale etiske grundprincipper og retningslinjer: respekt for menneskets liv og værd, ærbødighed for hele Guds skabelse, værn om de svage og forsvarsløse (jf. også kriteriemodellen).¹⁷⁴ Disse principper må anvendes på de nye problemer, hvis teknologien ikke skal få frit spillerum og styre udviklingen i retning af et inhumant samfund.

Bibel og nutidserfaring – korrelationsproblemet

Et afgørende spørgsmål er, hvordan man skal forstå korrelationen mellem på den ene side fortolkeren (den fortolkende menighed) og på den anden side teksten. Det er indlysende, at fortolkeren kan gøre brug af en „komfortabel“ læsning af historien, som blot bekræfter hans eller hendes forudforståelse uden at gribe forstyrrende ind i tankegangen. Det afgørende er, at man er villig til at se tekstens fremmedhed og anderledeshed.

Korrelationsproblemet er særligt påtrængende i forbindelse med *analogi-modellen*. Drøftelsen af de konkrete etiske emner viser, at vi som fortolkere ofte ender i en „komfortabel korrelation“. Som eksempel kan nævnes brugen af Rom 13,1-7 i luthersk sammenhæng. Også emnet „fattige og rige“ rejser spørgsmålet om korrelationens karakter. F.eks. har vi set, at der mellem nutidens fattige i den tredje verden og de fattige i Bibelen er tale om en genkendelighed, som mangler i de riges tilfælde. Omvendt er der faren for at bruge Bibelen som „bevistekst“.

172. Jf. I. Asheim, *Mer enn normer*, s. 67.

173. Jf. G. Heiene & S.O. Thorbjørnsen, *Fellesskap og ansvar*, s. 65-66.

174. Et eksempel på brugen af etiske grundprincipper og retningslinjer er afsnittene „Mere end gener – om genetik og menneskesyn“ og „Transplantation, dødkriterium og menneskesyn“ i J. Nissen, *For menneskets skyld*, s. 53-70 og s. 71-88.

Både feministisk eksegesi og befrielsesteologi arbejder med dette problem. Inden for feministteologien er det således et spørgsmål, hvad man stiller op med de patriarkalske tekster. En mulighed er at kassere dem (og eventuelt hele Bibelen) som i den post-kristne feminisme. En anden mulighed er at forsøge sig med en bogstavelig tolkning, men her kommer man i den konflikt, at andre bibelske tekster tilsyneladende ligestiller kønnene. En tredje mulighed er en befrielsesteologisk læsning.¹⁷⁵

Inden for befrielsesteologien er det nærliggende at se en analogi mellem f.eks. Exodusberetningerne og ens egne erfaringer. Det kan føre til en ukritisk bibelbrug. Problemet diskuteres af C. Boff i hans kontekstuelle model.¹⁷⁶ Han nævner her to former for korrespondance. Den første kaldes „korrespondance mellem begreber“. Denne tilgang forudsætter, at nutidens menigheder lever i en verden, der ligner eller næsten er identisk med den verden, Jesus levede i. Derfor kan den kristne menighed i dag forholde sig til nutidens politiske kontekst på nøjagtig samme måde, som Jesus forholdt sig til sin politiske kontekst. Efter denne metode bliver evangeliefortællingen reproduceret (kopieret) i en nutidig kontekst. Skematisk ser modellen således ud:

$$\frac{\text{Jesus}}{\text{hans politiske kontekst}} = \frac{\text{den kristne menighed}}{\text{dens politiske kontekst}}$$

Den anden opfattelse karakteriseres som „korrespondance mellem relationer“ og bliver skematisk opstillet på flg. måde:

$$\frac{\text{Bibelen}}{\text{dens kontekst}} \quad \text{os} \quad \frac{\text{os}}{\text{vores kontekst}}$$

Her går man ud fra, at vores tilgang til Jesus formidles gennem Bibelen. I overensstemmelse med moderne bibelvidenskab mener Boff, at de første menigheder ikke fortolkede Jesu ord og gerninger ved bare at gentage dem ord for ord, men ved at se dem i lyset af „kreativ troskab“. En kontekstuel model vil ifølge Boff søge at se Jesus i en dynamisk relation til

175. Nogle vigtige metodiske iagttagelser over de forskellige muligheder findes hos W.M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War, and Women*.

176. C. Boff, *Theology and Praxis*. Se endvidere C. Rowland & M. Corner, *Liberating Exegesis*, s. 54-65.

hans egen kontekst, og den vil lægge vægt på, at menighedens teologiske forståelse af teksten tager skyldigt hensyn til denne dynamik. Den vil også sætte den teologiske refleksion over teksten i relation til dens egen kontekst. Her er der både en distance til teksten og en identifikation med dynamikken i teksten.¹⁷⁷

Risikoen i den forenkledede korrelationsmodel er, at man finder et „passende“ svar på de spørgsmål, vi stiller i dag.¹⁷⁸ Bibelen bliver reduceret til en problemløser. Når en tekst udspørges med henblik på at løse et bestemt problem, indskrænkes dens potentiale.

For at undgå den forenkledede model er det nødvendigt med en gensidig *kritisk* korrelation mellem tekst og nutidserfaring. E. Schillebeeckx peger således på, at vore erfaringer har en hermeneutisk, kritisk, produktiv kraft over for den kristne tradition. Og omvendt har også Bibelen (og den kristne tradition) en oprindelig, kritisk og fornyende virkning over for vore almenmenneskelige erfaringer.¹⁷⁹

Den forenkledede model nøjes med at sammenligne fortidens situationer med nutidens. Imidlertid er det nødvendigt at gå grundigere til værks og forsøge at identificere de erfaringer, problemer og erkendelser, der ligger til grund for Bibelens tekster og til grund for nutidens erfaringer. Skal forenklingen undgås, må korrelationsdidaktikken derfor udvikles til en kontekstdidaktik.¹⁸⁰

Korrelationen eller „korrespondancen mellem relationer“ står centralt i ethvert fortolkningsarbejde. En rigtig forståelse af korrelationen accepterer afstanden mellem tekst og fortolker; den skelner mellem de to verdener, så de begge behandles med respekt for deres særpræg, men den indbefatter også fortolkerens delagtighed i tekstens dynamik. Omvendt vil en forenklet forståelse af relationen indebære, at teksten uden omtanke bliver „korrelat“ til den moderne situation. Derved bliver teksten moralsk korrumpet; det sker f.eks., når den bruges til at understøtte fordomme, fremme racisme eller sexism, retfærdiggøre vold og krig eller stimulere menneskers grådighed og magt(misbrug).¹⁸¹

177. Jf. også J.I.H. McDonald, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, s. 217: „Thus there is a *distancing* of ourselves from the text in order to see the dialectic within it, and also an *identification* with the dynamics of the text ...“ (min kursivering).

178. Om forholdet mellem spørgsmål og svar (korrelationsdidaktikken) se J. Nissen, „Mødet mellem Bibelen og nutidens mennesker“, s. 41-46.

179. E. Schillebeeckx, „Erfahrung und Glaube“, s. 94.

180. Jf. H.K. Berg, *Grundriss der Bibeldidaktik*, s. 127-139.

181. Jf. J.I.H. McDonald, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, s. 244.

Nutidens kristne må derfor være opmærksomme på muligheden af en Bibellæsning, der legitimerer en korrump praksis i stedet for at omstøde den. Hvis det skal undgås, må vi lære at læse Bibelen „imod os“ snare end „for os“. ¹⁸² Sagt på en anden måde: Vor læsning af teksten må give plads til, at teksten „læser os“. Vi må være indstillet på, at det ikke kun er os, der stiller spørgsmål til Bibelen, men at vi selv bliver udfordret af Bibelen.

Ny-læsning i stedet for ny-skrivning af Bibelen

I denne vekselvirkning mellem tekst og menighed er spørgsmålet, hvor autoriteten skal placeres – i teksten selv eller i menigheden. Grundlæggende er der to forskellige tilgange: en „indforståethedens (tillidens) hermeneutik“ og en „mistankens hermeneutik“. ¹⁸³ Mange fortolkere vil formodentlig sige, at deres holdning til Bibelen er hverken fuldstændig positiv eller fuldstændig negativ. Men i praksis viser det sig vanskeligt både at vise tillid og at vise mistanke på samme tid.

Nogle tilhængere af „mistankens hermeneutik“ har derfor argumenteret for en nyskrivning af Bibelen, nemlig en version af Bibelen som ikke mere udtrykker kønsdiskrimination, racisme eller andre former for diskrimination. Ideen er blevet fremført af nogle feministiske teologer og nogle befrielsesteologer. ¹⁸⁴ Umiddelbart synes den at kunne hente støtte i Bibelen selv. Forskningen viser nemlig, at der foregår en proces med nyskrivning inden for Bibelen selv. Vi ser således, hvordan Jesus-overleveringen blev ny-formuleret flere gange. Ja, et helt skrift (Markusevangeli- et) blev ny-formuleret for at tjene kristne menigheders behov i andre geografiske og kulturelle situationer, jf. Luk 1,1-4.

Formålet med at ny-skrive eller ny-formulere de bibelske tekster var at lade traditionerne møde nye situationer og nye udfordringer. Men på et vist tidspunkt besluttede den kristne kirke at afslutte denne proces ved at vælge en kanon af bøger, der blev anset for normative. Efter den tid er opgaven *ikke revision, men ny-læsning og ny-fortolkning*. ¹⁸⁵

Ikke alt i Bibelen kan accepteres. F.eks. må man afvise dødsstraf for homoseksualitet, mandlig dominans og undertrykkelse af kvinden samt hellig krig, men det betyder ikke, at de pågældende tekster skal skæres

182. Jf. S.E. Fowl & L.G. Jones, *Reading in Communion*, s. 41-42.

183. Jf. F. Watson, „Introduction. The Open Text“, s. 10.

184. Se således debatten i F.J. Verstraelen, „*Rewriting the Bible*“. Debatten skyldes et forslag fra en afrikansk teolog om at skabe en ny version af Bibelen.

185. Se F.J. Verstraelen, i „*Re-Writing the Bible*“, s. 269.

væk. Tekstens „fremmedhed“ må respekteres. Vi må søge at forstå den ud fra de sociale og politiske forhold. Der er altså ikke behov for udarbejdelse af en ny Bibelversion. Opgaven er i stedet at forstå den bibelske tradition ud fra dens egen situation og så fortolke den i relation til nutidens samfund. Kanon er med andre ord lukket, men de bibelske tekster er åbne for en aldrig afsluttet ny-læsning.

3. DEL
BIBEL, MENIGHED
OG ETIK

1. ESKATOLOGISK EKSISTENS

Eskatologi, etik og menighedsforståelse

Gennemgangen af de konkrete emneområder i 1. del peger på en spænding mellem Jesu radikale krav og senere traditioners tendens til at gå på kompromis. Denne spænding rejser spørgsmålet om forståelsen af forholdet mellem eskatologi og etik. De etiske modeller har en forskellig vurdering af dette forhold.

Således hævder *interims-etikken* (2. del, 1), at Jesu etik skal ses i lyset af en apokalyptisk forventning om verdens nært forestående undergang. Jesu etik er interims-bestemmelser eller undtagelseslove. Derfor kan Jesu afvisning af vold og hans liv uden ejendom, hjem og familie ikke ses som udtryk for en stillingtagen til sociale værdier, der har almen gyldighed. Det indebærer, at Jesu etik er uden interesse på alle de punkter, hvor sociale etikken møder problemer af en vis varighed. En nutidig relevant etik må knytte til ved andre forestillinger end Gudsriget. A. Schweitzer forsøger at udarbejde en universel etik baseret på tanken om ærefrygt for livet. På det punkt har han foregrebet nogle tendenser i nyere tid (bl.a. M. Gandhis og Martin Luther Kings ikke-volds etik) og en økologisk etik.¹

Imod interimsetikken er det med rette blevet anført, at den afgørende motivation for Jesu etik ikke er den nært forestående verdens ende og heller ikke angsten, men derimod troen på Guds nærhed i Jesus. I Jesu forkyndelse er der en sammenhæng mellem skabelsestro og eskatologi.

Den *eksistentiale etik* (2. del, 1) er et andet forsøg på at forstå forholdet mellem eskatologi og etik.² Bultmann ser apokalyptikken som en kulturelt betinget ramme. Den centrale teologiske opgave er at af-apokalyptisere eskatologien. Budskabet om det kommende Guds rige (eskatologien) og spørgsmålet om at gøre Guds vilje (etikken) udgør en nødvendig enhed, idet de tilsammen fører det enkelte menneske til afgørelsens „nu“. Der er således tale om en eskatologisk eksistens, der har karakter af en individuel afgørelsesetik.

Jesu radikale etik bliver i denne forståelse begrænset til det enkelte menneske.³ Bultmann går ud fra, at mennesker „egentlig“ er de samme

1. Jf. J.I.H. McDonald, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, s. 92-93.

2. For en mere udførlige drøftelse se J.I.H. McDonald, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, s. 96-116.

3. Denne individualisering er også karakteristisk for interims-etikken; jf. de kritiske bemærkninger hos B. Wiebe, „Messianic Ethics“, s. 31 og s. 41.

personer til alle tider. Forudsætningen er en vesteuropæisk individualisme, der sætter enkeltindividet i centrum. Det overses, at mennesket i Ny Testamente altid indgår i en større social sammenhæng. Det er en del af gruppen.⁴

En tredje og bedre forståelse af forholdet mellem eskatologi og etik kommer til udtryk i *efterfølgelsesetikken*. Grundlæggende for denne model er det eskatologiske perspektiv, som ikke kun gælder det enkelte individ, men fællesskabet. Eskatologien virkeliggøres i de troendes fællesskab.

Efterfølgelsesetikken gør gældende, at Jesu radikale fordring ikke kun gælder i den første tid, men også i senere generationer. Derved bliver den en kritisk instans over for den tendens til institutionalisering, som mærkes allerede i det 1. århundrede, jf. hustavlerne i brevlitteraturen. Et grundproblem bliver forholdet mellem efterfølgelse og tilpasning (se også 1. del, kap. 1).

Radikalitet og kompromis

Den radikale fordring kommer særlig klart til orde i Bjergprædikenen (Matt 5-7). I sin nuværende skikkelse er teksten udtryk for Mattæusevangeliets teologi, men i en ældre form må den formodes at afspejle kernen i Jesu forkyndelse.

Bjergprædikenens radikalisme kræver hele mennesket.⁵ Der er brug for en helhjertet indsats (jf. 5,48), en kompromisløs tjeneste. Mennesket må vælge mellem Gud og mammon (6,24). Hvis det foruden Gud også tilbeder sine besiddelser og sin magt eller ikke bruger disse ting i tjeneste for Gudsriget, så lever det splittet og delt.

Men mennesket lever også delt, hvis det inddeler sine medmennesker i dem, man skal elske, og dem, man skal hade (5,43-47); hvis det anvender to målestokke ved dommen, når det ser splinten i den andens øje, men ikke ser bjælken i sit eget (7,3-5); hvis det beder til Gud som Fader og samtidig bekymrer sig for mad og klæder (6,25-34); hvis der er uoverensstemmelse mellem ord og gerning, mellem bekendelse og livsstil (7,21-23); hvis det stiller sine handlinger, sin bøn og faste til skue for at få anerkendelse hos andre mennesker, mens det ikke vil nøjes med Guds „anerkendelse“ (6,1-6.16-18); hvis det bliver vred på broderen – også selv

4. Endvidere må man spørge, om vi på forhånd kan afgøre, hvad der har „mening“ baseret på vor egen eksistensforståelse. Til kritikken af Bultmann se H. Moxnes, „Hva slags religion var urkristendommen?“, s. 49-54.

5. Jf. G. Lohfink, „Gesetzesfüllung und Nachfolge“, spec. s. 35-36.

om han ikke bliver slået ihjel (5,21-22); hvis det begærer den andens hustru – også selv om ægteskabet ikke brydes (5,27-28).

Gennem hele Bjergprædikenen efterlyses en helhed, som kun lader sig gennemføre, hvis mennesket har et centrum, en midte. Disciplene må desuden have et mål. Ellers bliver de splittede og delte. Som midte og mål står Gudsriget og dets retfærdighed (6,33).

Ofte hævdes det, at det er umuligt at opfylde de radikale fordringer. Der kan nævnes mange eksempler på, hvordan man har forsøgt at begrænse Bjergprædikenens gyldighed og rækkevidde.⁶ Men Mattæus selv har næppe tvivlet på dens opfyldelighed. Forudsætningen for, at det kan ske, ligger dog ikke hos mennesket selv, men i forkyndelsen af Gudsriget (4,23; 5,1-12). Dertil kommer, at Bjergprædikenen må tolkes i lyset af bønnen, specielt Fadervor (6,9-13). Hvis man glemmer den forudsætning, er vejen åben til at gøre budene til en ny lov.

Ifølge Mattæus skal Bjergprædikenen kunne praktiseres. Det fremgår af talens afslutning. Her møder vi en kraftig appel til ikke blot at være ordets hører, men også dets gører (7,21-27; jf. Jak 1,22). Denne opfordring kaster et bestemt lys ind over hele talen. Den viser, at der for Mattæus er *en uløselig sammenhæng mellem forståelse og praksis*. Ja, der findes ingen forståelse af Jesu ord løsrevet fra praksis. Det betyder, at en udlægning af Bjergprædikenen, der blot nøjes med at fastslå, hvad der oprindeligt *var* ment, er en misforståelse af dens egentlige anliggende.⁷ Det betyder også, at der ikke findes nogen udlægning af talen, der blot finder sted i et abstrakt rum, hvor fortolkeren nøjes med at studere teksten som en rent historisk tekst. Overvejelser over fortolkerens egen situation er nødvendig. De er ikke blot et tillæg til udlægningen, men en nødvendig del af selve udlægningen.

Som det fremgår af 1. del (især kapitlerne 1, 2 og 6), har man allerede i nytestamentlig tid følt det nødvendigt at modificere radikaliteten.⁸ Denne tendens forstærkes op igennem kirkens historie. Ikke mindst i nutiden er det en udbredt opfattelse, at man er nødt til at indgå et kompromis.

Det moderne komplekse samfund betyder, at en række forskellige grupper og livsanskuelser lever side om side. Forudsætningen for, at dis-

6. Se hertil afsnittet „Spørgsmålet om opfyldeligheden“, 1. del, kap. 2.

7. Jf. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus, Mt 1-7*, s. 416.

8. Selv hos Mattæus er der enkelte eksempler på, at de radikale krav bliver modificeret, således tilføjelsen af utugtssklausulen i Matt 5,32. Se også 1. del, kap. 6.

se uensartede grupper kan leve sammen i det pluralistiske samfund, er, at hver gruppe er villig til at opgive en del af sine egne interesser. Dog fastholdes den principielle ret til at have sine særlige interesser. Når man giver afkald på nogle af dem, er det kun, for at et samfund overhovedet kan fungere.

Bibelen viser et andet billede af, hvad et samfund er. Det kristne fællesskab er et udtryk for, at mennesker kan leve sammen på en anden måde end den, som er gængs i resten af samfundet. Menigheden er det sted, hvor det ikke drejer sig om at forsvare sine egne interesser. Her drejer det sig derimod om „Guds interesser“, Gudsriget, Guds sag. Idet alle tænker ud fra Gudsriget, gøres de andres interesser til ens egne interesser. Der er ikke tale om en udligning af interesserne, et kompromis, som i det moderne pluralistiske samfund, men om en radikal ny måde at tænke på, hvor man tager sit udgangspunkt i Guds sag og i hensyntagen til den anden part – vi kan også sige det dobbelte kærlighedsbud.⁹

Individaletik, socialetik og fællesskabsetik

Traditionelt deles etikken op i to områder: individaletik og socialetik. Individaletikken beskæftiger sig med de personlige relationer og henter ofte sin begrundelse i Bjergprædikenen. Omvendt drejer socialetikken sig om forholdet til samfundets institutioner og „ordninger“. Den bibelske begrundelse er især Rom 13,1-7. Opdelingen svarer til den klassiske udformning af den lutherske to-regimentelære. Fra flere sider sættes dog spørgsmålstegn ved, om denne lære har støtte i de bibelske tekster.¹⁰

Hovedsagen i den bibelske tradition er hverken individaletik eller socialetik, men derimod fællesskabsetik. Det er en udbredt opfattelse, at de første kristne kun havde ringe interesse i eller ringe mulighed for at ændre samfundet som sådan. Imidlertid er påstanden baseret på en nutidig problemstilling. Ønsket om et retfærdigt samfund var et centralt anliggende for de første kristne, men de forsøgte ikke at nå dette mål ved at handle uden for menigheden. I stedet søgte de at opbygge et fællesskab, der i sig selv var et eksempel på et retfærdigt samfund.¹¹

9. Jf. G. Lohfink, „Gesetzesfüllung und Nachfolge“, s. 50-51.

10. Se også J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 197-202.

11. Jf. J.H. Yoder, *The Politics of Jesus*, s. 157; J. Nissen, „Jesus, the People of God, and the Poor“, s. 231.

Etik og menighed står i en dialektisk proces. Det betyder, at etik ikke kan reduceres til en rationel refleksion. Vi kan heller ikke nøjes med blot at undersøge ideer og forestillinger eller symbolske udtryksformer. Vi må også undersøge social praksis.¹²

Den bibelske fællesskabsetik udspringer af forestillingen om Gudsriget. De første kristne levede i „to verdener“: Gudsrigets verden og den almindelige hverdag. De oplevede, hvordan de to verdener tørnede sammen, overlappede hinanden og ikke lod hinanden i fred.¹³

Både i evangelierne og hos Paulus udtrykkes visionen om og erfaringen af en „ny“ eskatologisk tilværelse midt i den „gamle verden“.¹⁴ Frembruddet af en ny tidsalder midt i den gamle verden fører til en *re-vision* af grundlaget for menneskers tilværelse. Re-vision skal her forstås i betydningen revurdering og ny vision. Det primære sted for denne re-vision er menigheden.

Den bibelske fællesskabsetik sætter fokus på menighedens „moraliske verden“, dens „moraliske identitet“ eller dens etos.¹⁵ Ud fra dette synspunkt er Bibelens vigtigste betydning ikke, at den giver konkrete retningslinjer – i form af påbud og forbud – men at den giver en *forståelseshorisont, der udfordrer vore forestillinger om verden*. Dermed sættes spørgsmålstegn ved det traditionelle arbejde med en nytestamentlig etik. Mens man er vant til at spørge: „Hvad skal jeg gøre?“ , lyder det nye spørgsmål: „Hvem er vi, som gør sådan og sådan?“ Det afgørende er *sammenhængen mellem identitet og handling*, mellem det kristne fællesskabs forståelse og formningen af den kristne identitet.

Gudstjeneste og etik

I de senere år er forskningen i stigende grad blevet opmærksom på gudstjenestens centrale rolle i formningen af den kristnes moralske identi-

12. Jf. W.A. Meeks, *The Origins of Christian Morality*, s. 213. Se også J.-O. Henriksen, „Om å arbeide med moraltradisjoner i Bibelen“, s. 239: „Moral handler med andre ord om å ta vare på fellesskap, og fellesskap er fellesskap bl.a fordi det er felles om en bestemt moral som uttrykker seg i praksiser som sikrer bestemte goder og verdier“.

13. Jf. H. Moxnes, „Eskatologisk eksistens“, s. 13. I dag præger en sådan konfliktfyldt erfaring i høj grad situationen inden for teknologi, økologi, økonomi og politik. En etik må leve i dette dilemma. Samtidig må en eskatologi baseret på konflikten mellem „Guds herredømme“ og den „gamle verden“ kunne kommunikeres til ikke-kristne miljøer.

14. Jf. T. Ogletree, *The Use of the Bible in Christian Ethics*, s. 87-134 (de synoptiske evangelier) og s. 135-173 (Paulus).

15. Se hertil bl.a. W.A. Meeks, *The Moral World of the First Christians*.

tet.¹⁶ For at forstå denne rolle må vi se lidt nærmere på sammenhængen mellem gudstjeneste og eskatologi.

Gudstjenesten lever i spændingsfeltet mellem erfaring og håb. Indholdet af det, man håber på, er dog ikke udelukkende bestemt af modsætningen mellem erfaring og håb. Håbets nye virkelighed kan have et „mere“ i forhold til den mangelsituation, der hersker i øjeblikket. I den forstand er håbet ensbetydende med en vision af noget nyt og kvalitativt anderledes. Det nye beskrives ofte i form af billeder og symboler. Disse symboler er *håbssymboler*, dvs. levende symboler, der virker formende på den verden, mennesker befinder sig i. Gudsriget er det grundlæggende kristne håbssymbol, som står i modsætning til den nød og lidelse, mennesker erfarer. Man kan derfor tale om håbet som en kontrast-erfaring.

Denne spænding mellem håb og erfaring spiller en særlig rolle i Johannes' Åbenbaring. Forholdet mellem gudstjeneste og hverdag er en nøgle til at forstå dette skrifts opbygning. I den forbindelse er det et spørgsmål, hvordan vi skal forstå forholdet mellem de to tekstformer: hymner og eskatologisk drama. Meget taler for at se Gudsriget som virkeliggjort i gudstjenesten, *for* det virkeliggøres i skriftets dramatiske fortællinger. Gudstjenesten er med andre ord en manifestation af Guds herredømme, men uden for gudstjenesten – i hverdagen – lever de kristne i en kampsituation.

Åbenbaringsbogens symboler er udtryk for en *mod-virkelighed*. Billederne af lammets sejr modsiger den erfarede virkelighed, hvor lam ikke sejrer, men slagtes. Disse billeder danner et modstandspotentiale, som gør det muligt at holde stand midt i trængslen og dermed aflægge vidnesbyrd om en anderledes virkelighed, der bygger på retfærdighed og fred.

Nutidens situation er markant forskellig fra Åbenbaringsbogens. Ikke desto mindre kan skriftets gudstjenesteforståelse tjene som inspiration for vores syn på forholdet mellem gudstjeneste og hverdag. Også i dag må håbssymbolerne spille en afgørende rolle i gudstjenesten. Men undertiden går symbolværdien tabt. Det sker, når symbolerne ikke længere afspejler menneskelige erfaringer. De stivner, og det levende håb forsvinder. I sådanne tilfælde har de mistet deres frigørende funktion.

16. Se bl.a. W.C. Spohn, *Go And Do Likewise*; D. Forrester, *The True Church and Morality*. T.F. Best & M. Robra (udg.), *Ecclesiology and Ethics*, s. 66-67: „The heart of Christian moral formation lies in worship through which the story of salvation is re-enacted in the modes of prayer, proclamation and sacrament“; jf. L.S. Mudge, *The Church as Moral Community*, s. 81. Se også min artikel „Gudstjeneste og kultur“.

Dette er baggrunden for, at gudstjenesten ofte præges af en vis *tvetydighed*.¹⁷ Især tidligere er den ofte blevet opfattet som en kult, der fungerede som et *alternativ* til næstekærlighed. Således forstået fører kulten til afgudsdyrkelse og kritisabel praksis. Denne kritiske holdning til gudstjenesten (som kult) bygger især på de gammeltestamentlige profeters kultkritik og på Jesu opgør med den falske fromhed, som adskiller kærlighed til Gud og kærlighed til næsten. Der findes ingen afgudsdyrkelse, som ikke samtidig også er varetagelse af medmenneskets behov; jf. Jak 1,26-27.

I mange år har det været en fremherskende tanke i sociale videnskaber, at gudstjenesten og ritualer tjente til at bekræfte den givne sociale orden. Den tanke er i de senere år blevet problematiseret. Ifølge nyere studier har gudstjenesten og ritualer tværtimod et potentiale for menneskers *befrielse og fornyelse* („transformation“).¹⁸ Gennem gudstjenesten opstår en alternativ verden, som gennem selve sin eksistens er en udfordring til hverdagen, „den virkelige verden“.

Tidligere blev gudstjenesten ofte betragtet som et fænomen, der dækker et afgrænset „område“ af livet. Den opfylder menneskers åndelige behov til forskel fra de materielle behov. I dag er der en større forståelse for, at livet ikke på den måde kan opdeles i „områder“.¹⁹ Det udtrykkes ved hjælp af begrebet *spiritualitet*. Der er ikke tale om et „åndeligt liv“ ved siden af de andre dele. Men det drejer sig om livet som „åndeligt“, dvs. noget der præger hele tilværelsen. På samme måde er Gudsriget i Jesu forkyndelse heller ikke noget, der eksisterer ved siden af hverdagslivet, men noget der sætter sit præg på alle sider af tilværelsen.

Den kristne gudstjeneste er altså ikke kun noget, der angår sjælen eller det åndelige. Tværtimod gælder den *bele* mennesket. Det handler om „gudstjenesten i hverdagen“ (jf. Rom 12,1). L. Newbigin bemærker, at en gudstjeneste, der drager menneskers sind bort fra den opgave at gøre Guds vilje i verden for blot at beskæftige sig med gudstjenestedeltager-

17. Jf. D. Forrester, *The True Church and Morality*, s. 48-51.

18. Således Tom F. Driver (*The Magic of Ritual*, New York 1991, s. 80). Her gengivet efter D. Forrester, *The True Church and Morality*, s. 50: „Ritual, it is true, is concerned with order and with community, but even more with transformation“.

19. Etikken er på tilsvarende måde blevet emneopdelt. Man taler om „områdespecifik etik“ eller „anvendt etik“. Men det er ikke uden problemer. For det, der gælder som uetisk på et område, f.eks. i det ægteskabelige samliv – mistillid, hensynsløshed, jagten på egen fordel – det bliver pludselig gjort til en hovedregel på et andet område, f.eks. det økonomiske liv. Det afgørende er imidlertid, at etikken gælder alle sider af livet, jf. i øvrigt Bjergprædikenens antiteser.

nes egen velsignelse, er hedenskab. En sådan forståelse må afvises i den inkarnerede Guds navn. Kristen gudstjeneste retter ikke tankerne *bort fra* verden, men i stedet mod Kristus, der kom *til* verden.²⁰

Gudstjenestens betydning for den kristne identitetsdannelse er særlig iøjnefaldende i forbindelse med de to sakramentale handlinger: dåb og nadver. Ved *dåben* får mennesket en ny identitet, en ny orientering og et nyt mål. Dåben markerer, at man træder ind i et nyt fællesskab. Ved denne indtræden bliver man en del af Kristi legeme, og derfor går man også ind i en transformativ moralsk proces: Det er en korsfæstelse af den gamle „Adam“, hvorved syndens magt brydes (Rom 6).

I kraft af den regelmæssige fejring har *nadveren* større betydning end dåben for identitetsdannelsen.²¹ Jesu bordfællesskaber var en åben invitation til at overvinde de dybe skel, som var skabt af mistænksomhed, splittelse og fjendskab. På samme måde er nadveren efter påske et tegn på forsoning og enhed. Ved nadverbordet samles vidt forskellige mennesker: jøder og grækere, rige og fattige, svage og stærke. Disse mennesker erfarer en ny form for fællesskab. Nadveren er en erindring om Jesu sidste måltid. Hver gang de kristne fejrer nadveren, tager de imod Kristi kærlighed og forpligter sig til at vise den samme kærlighed over for andre.

Paulus' redegørelse i 1 Kor 11,17-34 viser imidlertid, at det nye fællesskab er truet af de riges og stærkes foragt for de fattige og svage. „Når I kommer sammen, er det ikke Herrens måltid, I holder, for enhver tager straks for sig af sin egen mad, og én sulter, mens en anden drikker sig beruset“ (1 Kor 11,20-21). Når det sker, så har nadveren mistet sin rolle i formningen af den moralske identitet. Gudstjenesten har mistet sin formative funktion.²²

20. L. Newbiggin, *Honest Religion for Secular Man*, s. 149.

21. W.A. Meeks, *The Origins of Christian Morality*, siger om nadveren: „Because it was celebrated more frequently than baptism, it provided more occasions on which the implications of that special identity for appropriate modes of behaviour could be impressed on the participants“ (s. 96).

22. Meningen med begrebet „formation“ forklares på flg. måde i det økumeniske dokument „Costly Obedience“: „Any community of which we are members „forms“ us in the sense of orienting us to the world in a certain way, encouraging certain kinds of behaviour and discouraging others“ (T.F. Best & M. Robra (udg.), *Ecclesiology and Ethics*, s. 55). I samme dokument (s. 61-66) redegøres for, hvordan „formationen“ i mødet med den offentlige verden kan blive til en „mal-formation“, f.eks. moralsk svigt over for etnisk vold, apartheid og uretfærdighed i sociale forhold.

Et grundlæggende træk ved Jesu forkyndelse er, at mennesker skal leve „som om“. Allerede nu skal de leve i lyset af Gudsrigets komme. Opgaven er med andre ord at leve fremtiden allerede nu, dvs. leve i foregribelsen af Gudsriget. Noget tilsvarende gælder gudstjenesten. Her forkyndes de eskatologiske værdier, og disse værdier får allerede nu en konkret skikkelse. I gudstjenesten ser vi frem mod og legemliggør den forsoning, retfærdighed og fred, som er Gudsrigets kendetegn.

Helligånd og etik

Eskatologi og liturgi er nøje forbundet med Helligåndsforståelsen. Det er derfor nærliggende at tilføje nogle iagttagelser vedrørende Helligåndens funktion, herunder specielt *sammenhængen mellem Helligånd, menighed og verden*. I det følgende gives en kort skitse af nogle væsentlige sider af denne sammenhæng:²³

a. *Ånden virker i verden og fornyer skabningen*. „Kom Gud Helligånd, forny al skabningen!“ lyder en bøn, som samtidig var emnet for Kirkernes Verdensråds generalforsamling i Canberra 1991.²⁴ Bønnen udtrykker en indsigt, som ofte er blevet fortrængt i dele af den kirkelige tradition: Ånden virker ikke kun i Ordets forkyndelse og kirken, men også udenfor i skaberværket som helhed.

Tekster fra både Gammel og Ny Testamente tjener til at vise denne sammenknytning af Helligånden og skaberværket. Således udtrykkes fornyelsen af skaberværket i Sal 104,29-30: „... du sender din ånd, og der skabes liv, du gør jorden ny“. Ifølge den anden skabelsesberetning skabes mennesket ved, at Gud indblæser sin livsånde i dets næsebor (1 Mos 2,7). Det betyder, at menneskets værdighed beror på Guds skaberånd. Rom 8 viser, at Ånden lider med de troende og med hele skaberværket. I ApG 10,1-11,18 ser vi, at Ånden går foran. Guds Ånd er allerede hos hedningen Cornelius, før Peter kommer. Det fører frem til den erkendelse, at der ikke er personsanseelse hos Gud (10,34).

Fortællingen om Peter og Cornelius viser Åndens suverænit. Det samme er tilfældet i Joh 3,8, hvor det siges om vinden, at den blæser, hvorhen den vil. Teksten sammenligner vinden med Ånden. Vi kan forsøge at lukke den ude, bygge mure og forsvarsværker. Men når vore for-

23. For en mere udførlig behandling se min artikel „Helligånden sprænger grænser og sætter skel“.

24. Se hertil *Signs of the Spirit*.

søg holder op, hører vi stadig dens susen. Hvem kan standse denne vind/Ånd, som blæser liv i skabelsen og blæser liv i vores liv?

b. *Ånden som modstandsbevægelse mod destruktive kræfter.* En af sektioner i Canberra beskæftigede sig med „Sandhedens Ånd – gør os frie“. Dette tema udtrykker en kombination af to bibeltekster, nemlig Gal 5,1: „Til den frihed har Kristus befriet os. Stå derfor fast, og lad jer ikke atter tvinge under trælleåg“ samt Joh 16,13 – hvor der tales om Sandhedens Ånd – sammenholdt med Joh 8,32: „Sandheden skal gøre jer frie“. Friheden er en Åndens gave. Livets Ånds lov befrier fra syndens og dødens lov (Rom 8,2). Vi befries fra grådighed og egoisme, ikke blot som enkeltpersoner, men også som menighed.

„Hvor Herrens Ånd er, dér er der frihed“ (2 Kor 3,17). Dér er der frimodighed, og dér er der klar og åben tale. Hvor Ånden er, dér kan mennesker ånde lettet op. Dér behøver de ikke mere at frygte magter og myndigheder. „For jeg er vis på, at hverken død eller liv eller engle eller magter ... kan skille os fra Guds kærlighed i Kristus Jesus, vor Herre“ (Rom 8,38-39).

c. *Ånden nedbryder mure og forsoner mennesker.* Ånden skaber enhed i kirken, idet den nedbryder mure og forsoner mennesker. Det fremgår især af en gammel dåbstradition, som findes i flere versioner. Mest kendt er Gal 3,28. I 1 Kor 12,13 er denne tradition knyttet sammen med Helligåndsforståelsen og tanken om menigheden som Kristi legeme. I det kristne fællesskab, der ses som et legeme fyldt med den samme Ånd, er der ikke plads til forskelsbehandling på grund af nationalitet, stand, køn eller penge.

At Ånden på afgørende vis gennembryder de menneskeskabte skel, viser sig ikke mindst i Apostlenes Gerninger. Pinsebegivenheden i ApG 2,5-13 er et symbolsk udtryk for, at alle barrierer af sprog og kultur overvindes. I den efterfølgende tale påpeger Peter under henvisning til profeten Joel, at *alle* har del i Ånden, 2,17: Både sønner og døtre skal profetere, og de unge skal se syner, og de gamle drømme drømme. Pinsedagens åndsudgydelse kendetegnes altså ved, at den er almen, ikke-diskriminerende og inkluderende.²⁵

25. Jf. T.K. Seim, „Åndens frukt“, s. 66.

d. *Ånden tjener ingen egeninteresser, men fællesskabet.* Lukas' beskrivelse af den første kristne menighed i Jerusalem viser hans syn på forholdet mellem Helligånd og penge (Se også 1. del, kap. 1: afsnittet „Retfærdig fordeling“). Troen på opstandelsen og erfaringen af Helligånden fik de kristne til at bryde brødet, bede i fællesskab og dele deres ejendom. „Hele skaren af troende var ét i hjerte og sind og ikke én kaldte noget af sin ejendom for sit eget, men de var fælles om alt“ (ApG 4,32). Der er med andre ord en nøje sammenhæng mellem det materielle og det åndelige. Ejendomsfællesskabet er udtryk for en dyb samhørighed, også på det åndelige plan.

Ånden er suveræn, og efter pinsedag har menigheden ingen ejendomsret til Ånden. Den er uden for disciplenes kontrol. Helligånden er ikke til salg, og den vil aldrig fremme personlig berigelse. Magikeren Simons forsøg på at købe Ånden (8,17-24) afvises på det skarpeste. Åndens krav i pengespørgsmål er snarere at give end at modtage. Der er hos Lukas tale om en ikke-kommerciel ånd, som ophøjer de små (jf. Luk 1,51-53), og som giver udrustning og myndighed til de umyndige (ApG 2,17).

e. *Ånd og kommunikation.* Pinseberetningen i ApG 2 viser også, at Åndens hensigt ikke er kaos og forvirring, men kommunikation og fællesskab. Det ukontrollerede udtryk konverteres til forståelighed. Forstået på den måde er der lighedspunkter mellem Lukas' fortælling og Paulus' formaninger i 1 Kor 14: Sand åndelig tale skal ifølge Paulus være tydeligt kommunikerende, og Åndens gerning er at opbygge fællesskab både med de troende indbyrdes og i forhold til andre mennesker.²⁶

f. *Ånden – forskellighed og enhed.* Paulus reflekterer i 1. Korinterbrev over sammenhængen mellem forskellighed og enhed. Situationen i menigheden tvang ham til at se *noget positivt og kreativt i forskelligheden*.²⁷ I kap. 12 beskriver han de forskellige gaver, som kommer fra den ene Ånd og de forskellige lemmer på det ene legeme.

1. Korinterbrev viser, at der findes både en økumenisk og en sækular opfattelse af forskelligheden. Den sækulare forestilling kaldes for „kødelig“ (1 Kor 3,1-3), og den består i at se på de mange læreopfattelser, som man ser på forskellige filosofiske eller ideologiske skoler, der ofte bliver

26. Jf. T.K. Seim, „Åndens frukt“, s. 67. Se endvidere J. Nissen, „Gudstjeneste og kultur“, s. 14: Der er to grundlæggende kendetegn ved gudstjenesten, nemlig opbygningen af fællesskabet og kommunikationen til de udenforstående.

27. Jf. K. Stendahl, *Energy for Life*, s. 36-37.

opkaldt efter lærerne: Paulus eller Apollos, Platon eller Aristoteles, Luther eller Marx. Men den model kan ikke bruges i kirken. Kirken må i stedet forstås som Guds have („mark“) og Guds bygningsprojekt, hvor alle er medarbejdere (1 Kor 3,4-17). Kirken er ikke en klub af ligesindede, men et fællesskab, hvor forskelligheden tjener helheden.

2. MENIGHED OG ETIK

Fællesskabsetikken er grundstrukturen i den kristne etik. Menigheden udgør et „moralsk“ fællesskab, dvs. et fællesskab, der er baseret på andre værdier end dem, der behersker omverdenen. Analysen af de konkrete emner i undersøgelsens 1. del har allerede afdækket nogle karakteristiske træk ved det kristne fællesskab. I forlængelse heraf vil jeg i det følgende pege på nogle vigtige kendetegn ved denne fællesskabsetik.

Et herredømmefrit fællesskab – om magt og tjeneste

Et særligt kendetegn ved fællesskabsetikken er oprettelsen af et herredømmefrit fællesskab, som indebærer et nyt syn på forholdet mellem magt og tjeneste. Denne etik er baseret på en grundlæggende vision i Jesu liv og forkyndelse: Guds herredømme betyder en afslutning af menneskers herredømme over hinanden.²⁸ Når mennesket stiller sig ind under Guds „herredømme“, er det samtidig fri af alle andre herredømmeforhold. „Ingen kan tjene to herrer“ (Matt 6,24). For det sociale samliv indebærer det, at de sædvanlige over-underordningsstrukturer er sat ud af kraft. To eksempler skal nævnes.

Det første eksempel er den tidligere omtalte fortælling om Zebedæussønnernes ønske om de bedste pladser i Gudsriget, Mark 10,35-45 (se 1. del, kap. 3). Deres ønske fremkalder en konflikt med de øvrige disciple. Jesus henviser i den forbindelse til de magtforhold, som præger samfundet, men samtidig understreger han, at sådan skal det ikke være blandt disciplene (10,43). Derefter følger nogle formaninger om at tjene i stedet for at stræbe efter særlige privilegier. Denne tjeneste begrundes kristologisk (Mark 10,45).²⁹

28. Jf. W. Rebell, *Zum neuen Leben berufen*, s. 20-22; P. Hoffmann & V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, s. 186-230.

29. Se hertil H. Kjær Nielsen, *Han elskede os først*, s. 98.

Det skal bemærkes, at Jesus *ikke* siger: „Den, som vil være stor, skal være tjener for staten eller retfærdigheden“, men derimod „skal være *jeres* tjener“, dvs. tjener for menneskene, ikke for institutioner eller principper. Jesus siger heller ikke: „Den, der vil være først, skal være tjener for den gode“. I stedet siger han „være *alles* tjener“ (10,44). Altså: tjener for alle – gode og onde, stærke og svage.³⁰

Mange vil sikkert opfatte tekstens udsagn som helt urealistiske. Hvor oplever vi en sådan herredømme-fri tilværelse? Ikke i et almindeligt samfund – og næppe heller i kirken. Ikke desto mindre er det en sådan vision, der bærer den kristne tjeneste. Det er en forståelse af tjenesten, som må sætte sit præg på enhver social indsats. Det er en påmindelse om, at enhver tjeneste – selv den, der udøves i bedste mening – let bliver en skjult magtudøvelse.

Det kristne fællesskabs nye grundlov er tjenesten. Magten er ikke en magt, der tjenes, men en magt, der viser sig i selvhengivende tjeneste. Disciplene opfordres til at leve efter andre „mentale strukturer“ end dem, der gælder „i verden“.

I den senere kristne tradition bliver forholdet mellem magt og tjeneste ofte skildret som uproblematisk, idet tjenesten bliver kombineret med forestillingen om „lydighed“ og „underdanighed“. Derved kan tjenesten blive et ideal, man bruger over for magtesløse. Men i Jesu liv og forkyndelse betød „tjeneste“ ikke en underordning under magten, men snarere en protest mod den.

Et andet eksempel på det ændrede syn på forholdet mellem magt og tjeneste skal kort antydes. Det drejer sig om skildringen af discipelmanigheden i Johannesevangeliet, specielt kap. 13-17. Grundlæggende er her fodvaskningen (13,1-17). I den antikke verden er fodvaskningen et udtryk for gæstevenskab og for kærlighed og et klart signal om magtforholdene. Den, der står nederst i hierarkiet, vasker fødderne og gør tjeneste ved bordet. Kvinder, slaver og børn står under husherren og må derfor til stadighed dokumentere deres stilling ved sådanne handlinger som fodvaskning og bordtjeneste.

Set på den baggrund kan Jesu fodvaskning kun forstås som en handling, der må vække protest, jf. også Peters indvendinger (Joh 13,6ff.). Fodvaskningen skal ses som en lignelsehandling, der anskueliggør Jesu betingelsesløse selvhengivelse. Her tager Jesus ganske bogstaveligt tjener-

30. Jf. G. Theissen, *Lichtspuren*, s. 132-138.

skikkelse på. Her sker en rolle-ombytning: Herren er blevet tjener og tjeneren herre. Samtidig er handlingen et forbillede for disciplene (13,15). Den johannæiske menighed fremtræder som et egalitært fællesskab, hvor der ikke gøres forskel på folk, bl.a. er kvinder og mænd ligestillede (se også afsnittet „Kvinderne i Johannesevangeliet“, 1. del, kap. 4).³¹ I den forbindelse er det også betegnende, at Jesus ikke længere tiltaler sine disciple som tjenere, men som venner (15,13-15).

Menigheden som stedet for ikke-voldelig konfliktløsning

Et andet kendetegn ved fællesskabsetikken er det absolutte nej til fysisk magtanvendelse ved konfliktløsninger.³²

En række tekster viser, at Jesus regner med konflikter både indadtil mellem disciplene indbyrdes (f.eks. Mark 9,33-37), og udadtil i forholdet mellem discipelkredsen og omverdenen; jf. budet om ikke-vold og fjendekærlighed; Matt 5,38-48; Rom 12,14-21.

Med rette pointerer G. Lohfink, at det afgørende er, at disse konflikter gennemlevs og løses på en anden måde end i det øvrige samfund: ikke ved at magten bliver trumfet igennem, ikke ved at rettighederne tilkæmpes, men tværtimod ved at give afkald på ens ret og på al magtanvendelse. Men herved stilles et meget stort krav til kirken. Det ville være forkert at sige, at nutidens menigheder lever på den måde. „Den bedste tjeneste, de kristne kan yde over for verden, består derfor i opbygningen af levende menigheder, hvor Bjergprædiken leveres ud, og hvor Jesu opfordring til at afstå fra vold og fysisk magtmisbrug tages bogstaveligt“.³³

Kirkens opgave er at være et fællesskab præget af fred, retfærdighed og ikke-vold.³⁴ Men kirken er ofte troløs mod sin opgave. Denne troløshed er en væsentlig grund til, at verden har svært ved at finde troværdighed i Ny Testaments budskab om at skabe fred og kærlighed til fjenden. Når det gælder spørgsmålet om vold, er kirken dybt compromitteret og henfalden til nationalisme, vold og afgudsdyrkelse. Kun når kirken giver afkald på voldens vej, vil mennesker se, hvad evangeliet betyder, fordi de da vil se Jesu vej virkeliggjort på ny i kirken.³⁵

31. Om den johannæiske etos se i øvrigt J. Nissen, „Community and Ethos in the Gospel of John“, spec. s. 205-212.

32. Jf. J. Ådna, ‘Å vandre livets vei’, s. 208-210.

33. G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt?*, s. 57-58 og s. 63 (citater i min oversættelse).

34. Jf. S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, s. 97-100.

35. Jf. R.B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, s. 343; J. Ådna, ‘Å vandre livets vei’, s. 210.

Det er dette nej til al fysisk magtanvendelse, der begrundes, at Jesusbevægelsen kan karakteriseres som en freds- og forsoningsbevægelse.³⁶ I tiden efter påske bliver dette anliggende varetaget af menigheden som et forsonet fællesskab. Menigheden ses som en nyskabelse i Kristus, jf. Gal 3,28 (DO1948): „Her er ikke forskel på jøde og græker, træl og fri, mand og kvinde, thi alle er én i Kristus Jesus“. Ved dåben forlader mennesket den gamle verden, der er præget af uligheder og modsætninger, og træder over i en ny verden, hvor modsætningerne er overvundet. Kristus er skillelinjen mellem før og nu, mens alle andre skillelinjer er ophævet.

Samtidig er der en vis spænding mellem vision og virkelighed. Paulus drager ikke selv de fulde konsekvenser af den vision, han udtrykker i Gal 3,28. Kun på et område synes han helt konsekvent: I forholdet jøde-græker ses alt i et nyt lys. Det er prototypen på forsoningen. På det sociale og biologiske område synes han mere tvetydig. Denne uklarhed skyldes, at den *grundlæggende nådeserfaring* („I Kristus er der ikke forskel“) måtte tage *konkret* skikkelse i de givne samfundsstrukturer, og det skete ofte i form af et kompromis. Men visionen gælder lige fuldt og kan virkeliggøres under andre vilkår.

Forestillingen om menigheden som forsonet fællesskab kommer også til udtryk andre steder i de nytestamentlige breve. Fredshymnen i Efes 2,14-16 proklamerer, at Kristus har nedbrudt muren, som skiller, nemlig fjendskabet, og i sig skabt et nyt menneske. Fredsstiftelsen mellem fjender er ikke kun en „følge“ af Jesu død, men hører uløseligt sammen med denne centrale begivenhed.

Menighedens forpligtelse – solidariteten med de svage

Et tredje kendetegn ved fællesskabsetikken er solidariteten med de svage og ikke-privilegerede. Det kristne fællesskab er et kritisk korrektiv til tanken om det unyttige menneske. Bibelen understreger, at hvert menneske har samme værdi, fordi det er skabt, og denne værdi er uafhængig af de funktioner, det udfører.

a. *Et fællesskab – også for de „unyttige“*. Menighedens ansvar over for de „unyttige“ kommer i særlig grad til udtryk i 1 Kor 12,14-27, hvor Paulus anvender billedet af Kristi legeme.³⁷ Her understreges den indbyrdes omsorg mellem alle lemmer, v. 26: „Lider én legemsdel, så lider også alle de andre. Bliver én legemsdel hædret, så glæder også alle de andre sig“. De

36. Se afsnittet „Jesu samlingsbevægelse – forsonet fællesskab“, 1. del, kap. 2.

37. Se hertil J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 138-139.

kristne skal have omsorg for hinanden, fordi Gud giver størst ære til de små og svage (v. 24-25). Med denne begrundelse gør Paulus op med en udbredt tankegang i samtidens græske verden, hvor det var almindeligt at fremhæve de stærke led (f.eks. hovedet eller maven) på de svages bekostning.

I menigheden som Kristi legeme er *de svage* derimod *den afgørende målestok for, hvordan alle andre skal forholde sig*. Den udtalte forudsætning er, at Kristus er lige så meget til stede i de svage som i de stærke, for Kristus danner hele legemet. Menigheden som Kristi legeme er altså billedet på et fællesskab, hvor det enkelte medlem ikke lever for sig selv, men for helheden. Her anses vi mennesker for vigtige – uanset samfundets målestok. Her stilles der krav til os. Her er vi til hjælp for andre, og her er der brug for os.

b. *Et fællesskab – hvor man bærer hinandens byrder*. De kristnes indbyrdes relationer får i de nytestamentlige breve et sprogligt udtryk i den hyppige brug af glosen „*hinanden*“.³⁸ Der tales bl.a. om at vise hinanden ære, vente på hinanden, tilgive hinanden, tage imod hinanden, trøste hinanden, leve i fred med hinanden, tilrettevise hinanden, underordne sig hinanden, bede for hinanden. Kort og godt drejer det sig om en *gensidighedens praksis*, hvor man deler alle sider af menighedslivet med hinanden.

En af de mest karakteristiske formaninger er: „Bær hinandens byrder, således opfylder I Kristi lov“ (Gal 6,2). Sætningen er en slags grundlov for det kristne fællesskab. Menigheden udgør det fællesskab, hvor man bærer hinandens byrder. Dets grundlag er Jesu liv og forkyndelse. I ord og handling solidariserede han sig med de forhutlede og vanrøgtede folkeskarer (Matt 9,36), og han gav løfte om hvile til „alle I, som slider jer trætte og bærer tunge byrder“ (Matt 11,28). På samme måde er det menighedens opgave at træde i brechen for de udslidte og tungt belastede.

c. *Et fællesskab uden personsanseelse*. En anden grundsætning for det kristne fællesskab er: „Tag imod hinanden, ligesom Kristus har taget imod jer til Guds ære“ (Rom 15,7). Denne grundsætning bygger på retfærdiggørelse af tro, som indebærer, at mennesket accepteres sådan, som det er, og ikke på grundlag af, hvad det præsterer. Det hænger sammen med den tanke, at der hos Gud ikke er personsanseelse.

38. Jf. G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, s. 116-124.

Hos Gud og mennesker viser personsanseelsen sig på forskellig måde. Følgende punkter kan nævnes:³⁹ 1. Vores personsanseelse består i at begunstige visse personer, især dem, der menes at have stor betydning for samfundet. 2. Gud kender ikke til personsanseelse (ApG 10,34; Rom 2,11). Han handler og bedømmer ikke mennesker efter det udvortes: magt, navn, rang osv. 3. Guds upartiskhed ligger i, at han har skabt alle mennesker lige; han lader sin sol stå op over onde og gode og lader det regne over retfærdige og uretfærdige (Matt 5,45). 4. Vi mennesker handler efter det udvortes; vi ser efter magt, navn og rang (jf. Jak 2,2-4). 5. Derfor må den „upartiske“ Gud tage parti for de små og svage. 6. Også Guds menighed må være „upartisk“, dvs. den må ligesom Gud tage sig af de små og svage (jf. Jak 2,1-7).

Et fællesskab med en forpligtende erindring

Menigheden er forpligtet på et bestemt menneskesyn, som går tilbage til Jesus selv. Både i ord og handling viste Jesus, at de ressourcestærke skal dele med de ressourcetsvage. Selv søgte han ikke sit eget, men forvaltede sine livsressourcer til gavn for de svage.

Inden for den biologiske verden kender man et fænomen, der kaldes „selektion“, dvs. udvælgelse. De stærkeste klarer sig bedst i tilværelsen. De svageste bukker under i alles kamp mod alle. I modsætning hertil er Bibelens Gud anti-selektionistisk.⁴⁰ Det fortælles ofte, at Gud griber ind i historien for at hjælpe de svage. Et kendt eksempel fra Gammel Testamente er Guds indgriben til fordel for de undertrykte israelitter i Ægypten. Fra Ny Testamente kan nævnes Jesu saligprisninger (Matt 5,3-12), der består i en lovprisning – ikke af de fremgangsrige – men af de ikke-privilegerede. På lignende måde bliver børnene lovprist af Jesus, og han opfordrer disciplene til at blive som børn (Mark 10,15). Heri ligger et krav om at give afkald på anseelse, magt, rigdom og sikkerhed.

Evangeliet sætter en ny værdinorm: Mennesket vurderes ikke efter, hvad det kan fremvise og præstere. Ifølge et Jesusord, der nævnes i flere sammenhænge (bl.a. Matt 20,16), skal de sidste blive de første. Ordets radikalitet bliver ofte svækket, enten ved at det åndeliggøres, eller ved at det blot bliver en talemåde. Man overser, at retfærdighed ikke kommer gennem neutralitet, men ved at tage parti for den svage part. Gud orien-

39. Jf. H.J. Held, „Glauben ohne ‘Ansehen der Person‘“.

40. Inspirationen til de følgende overvejelser er fra G. Theissen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*. Mere udførligt om de to former for udvælgelse i J. Nissen, *På livets side*, s. 58-61.

terer sig ikke efter menneskers „præstationer“, men efter deres behov. Dette får en billedlig form i lignelsen om arbejderne i vingården, idet alle arbejdere får samme løn (Matt 20,1-16).

Selektionsprincippet bliver således erstattet af et solidaritetsprincip, der udspringer af evangeliet. Evangeliet er det glædelige budskab om, at mennesker, der fejler, kan få tilgivelse og oprejsning. I Bibelens centrum står Guds modtræk mod menneskers svaghed: evangeliet om, at vi, der søger vores eget, misbruger vore ressourcer og vanrøgter vores forvaltergerning – at vi kan få tilgivelse og oprejsning, at vi kan begynde på en frisk.

Visionen om et godt liv

Omsorgen for de små og svage kommer også til udtryk i mange lignelser, der rummer visionen om et godt og menneskeværdigt liv.⁴¹ Som eksempel kan nævnes lignelsen om den fortabte søn (Luk 15,11-32).⁴²

I den kirkelige tradition er fortællingen ofte blevet tolket som en anvisning på den rette syndsbeholdelse. Efter den forståelse handler historien om menneskers ydmyghed over for Gud. Vi må blive små og bøje knæ over for Gud, før han forbarmer sig over os. Men den yngste søns råb „Far, jeg har syndet mod himlen og mod dig“ (v. 18) er et råb fra et menneske i nød. Det betyder: ‘Jeg kan ikke mere, jeg er færdig, jeg har brug for din hjælp’.

Lignelsens pointe er, at syndens magt er brudt af Jesus. Faderens kys kommer *før* sønnens bod. Da den yngste søn vender tilbage, bliver han ikke ydmyget, men oprejst i kraft af faderens kærlighed. Det, der sker med sønnen, er et billede på det, der sker, når Jesus møder mennesker i periferien: de fattige, tiggerne, tolderne og de prostituerede. Disse mennesker oprejses gennem hans kærlighed.

Denne tolkning bekræftes af Luk 15,1-2, som er overskriften over kapitlet som helhed. Her fortælles det, hvordan farisæerne og de skriftlærde forarges over, at Jesus spiser med toldere og syndere.

I lignelsen forbarmer faderen sig over sønnen. I faderens øjne er der ikke tale om en mislykket eksistens eller en person, der har ødelagt sit liv

41. S. Bjerg, *Fortælling og etik*, pointerer, at „moral grundlægges gennem en vision, som man får fortalt, fremfor gennem et bevidst valg, som man tager“ (s. 162). Der er således en rangordning mellem fortælling og regler. Den narrative eller visionære moral er det grundlæggende, som regler og principper bygger på.

42. Et andet eksempel er lignelsen om arbejderne i vingården, Matt 20,1-16. Se hertil J. Nissen, *Arbejdets ansigter*, s. 49-60 og s. 215-216. Til udlægningen af Luk 15,11-32 se bl.a. L. Schottroff, „Das Gleichnis vom verlorenen Sohn“.

ved urent arbejde i det fremmede. Det drejer sig derimod om et Guds barn, et menneske skabt i Guds billede.

Imidlertid protesterer den ældste søn på samme måde som de først ansatte i vingården (Matt 20,11). Hans protest er let at forstå, for han har slidt og slæbt dag ud og dag ind. Men som i vingårdslignelsen ser vi her et sammenstød mellem vores „verden“ og Guds „verden“, mellem millimeterretfærdigheden og kærligheden.

Faderens handling svarer til Jesu egen handling. Den bygger på *en kærlighed, der tager parti*. Ikke fordi Gud ikke har kærlighed til alle, men netop fordi hans kærlighed omfatter alle, tager han parti for den svage part. Den ægte kærlighed tager parti for de nødlidende, for dem, der bliver behandlet uretfærdigt. Og derfor må en kirke, der vil være kirke for alle, begynde „nedefra“ – hos dem, der lider nød. Den må kæmpe for menneskeværd.

Hvilken rolle spiller den ældste søn i lignelsen? Selv om den ældste søn hele tiden opholder sig hos faderen, realiserer han ikke fællesskabet med ham. I grunden opfatter han ikke faderen som fader, for han lever ikke som søn, men som tjener (eller slave). Hans liv er uden glæde, og han vil ikke tage del i festen, fordi han kun lader et synspunkt gælde, nemlig forholdet mellem ydelse og løn.

Heldigvis var det faderen og ikke den ældste søn, som først så den hjemvendte. Hvis det havde været den ældste søn, havde han måske løbet ud og sagt: ‘Du må ikke komme hjem, for du har ødelagt vores gode navn og rygte. Gør os den tjeneste at blive væk’. Eller han havde stillet en række betingelser for, at broderen kunne få sin gamle status tilbage: ‘Hvis du opfører dig sådan og sådan, kan du få din ære og værdighed tilbage’.

For den ældste søn drejer det sig med andre ord om at opretholde faderens ære. Han kunne ikke acceptere faderens handling, for det var en overtrædelse af de gængse regler for skam og ære.

Ligesom den yngste søn har også den ældste paralleller i nutiden. Spørgsmålet er, hvem der i dag vil identificere sig med den ældste søn. Måske har lignelsen adresse til alle os, der har vores på det tørre og tilsyneladende lever et trygt liv, men midt i vores velfærd glemmer de ikke-privilegerede.

Historierne om „den fortabte søn“ og om „arbejderne i vingården“ rummer ligesom mange andre lignelser en overraskelseseffekt (se også 2. del, 4, under „Narrativ etik“). Tingene stilles på hovedet. Dagligdagen omvurderes i lyset af Guds „mod-verden“. Formålet er at tvinge tilhører-

ne (og læserne) til at betragte deres eget liv, deres gøren og laden ud fra en ny synsvinkel, et nyt perspektiv. Vil tilhørerne træde ind i den nye verden, de stilles over for? Vil de acceptere „nådens og barmhjertighedens logik“ og lade denne radikale omvending af tingene præge deres eget liv?

Valg af grundlæggende perspektiv

Det gør en forskel, om man ser virkeligheden „fra oven“ eller „fra nedent“ (jf. „de kristne og staten“; 1. del, kap. 3). Mens vi alle har en stærk tilbøjelighed til at vælge det første perspektiv, er kirken altid forpligtet til at se virkeligheden „fra nedent“, dvs. fra de nødlidendes side.⁴³

Lignelsen om den barmhjertige samaritaner (Luk 10,30-37) giver en model for kirkens sociale holdning. Samaritaneren lader sig udfordre til at forlade sit normale og planlagte liv for at komme den overfaldne til undsætning. Det bibelske perspektiv er at se, tænke og handle ud fra de nødlidendes og ikke-privilegeredes situation. Jesus gjorde sig til ét med de ringeste: de sultne, tørstige, fremmede, syge, nøgne og fangne (Matt 25, 31-46). Det er dér, vi møder ham – også i dag.

Spørgsmålet om solidaritet kan give sig udslag i en diskussion om, hvad der er retfærdigt, og hvilke handlinger der er solidariske. Vælger man en solidarisk etik, står man ikke længere uden for et etisk dilemma og kigger ind på det. Den første regel i en solidarisk etik er, at man vælger side. Spørgsmålet er ikke så meget, hvad der er retfærdigt, som hvem der har lov at afgøre det. Fra hvilket ståsted afgøres, hvad der er retfærdigt?

Etikkens ståsted er altså afgørende. En solidarisk etik er forpligtet til at vælge de svages ståsted. Det er deres plads i helheden, der er mest truet.

Etik for kristne – etik for alle

Fremhævelsen af menigheden som „moralsk“ fællesskab rejser et vigtigt spørgsmål, som tidligere har været berørt. Det drejer sig om forholdet mellem kristen etik og almen etik, mellem en etisk kontekstualisme og en etisk universalisme.⁴⁴ I det følgende skal nævnes fire forhold, som peger i retning af en teologisk tilnærmelse mellem kommunalismen (eklesiologisk etik) og universalismen:

43. Jf. L. Schottroff, „Das Gleichnis vom verlorenen Sohn“, s. 49: „Wenn Kirche wirklich Kirche für *alle* sein soll, muss sie *unten* anfangen“.

44. G. Bexell & C. H. Grenholm, *Teologisk etik*, s. 256, mener, at en kristen kontekstuel etik tenderer mod at blive så eksklusiv, at den ikke er tilgængelig for personer uden gudstro. Spørgsmålet er derfor, om det er muligt at udforme en kontekstbevidst kristen etik, som forenes med åbenhed over for andre traditioner end ens egen.

a. For *det første* skal det bemærkes, at vi i Bibelen finder støtte ikke blot til en specifik kristen etik, men også til en almen etik. I en artikel om den gammeltestamentlige etiks normative betydning påviser M. Sæbø to modgående argumentationslinjer i begrundelsen af etiske normer: en linje fra det specielle til det almene og en linje fra det almene til det specielle.

Den første linje er utvivlsomt hovedlinjen. Her forankres normerne i en speciel Gudsåbenbaring (f.eks. profeternes forkyndelse). Men den modsatte linje – fra det almene til det specielle – kan også findes i det gammeltestamentlige tekstmateriale. Særlig karakteristisk er visdomslitteraturen med en etik, som tager sit udgangspunkt i almene iagttagelser og erfaringer. Det vigtige er nu, at de to linjer får et fælles skæringspunkt i troen på Herren, Israels Gud. Derved får etikken et normativt grundlag, som er overordnet det enkelte menneske. Sæbø taler om det „spenningsfulte og rike grunnmønster av dobbelt bunn“ i Det gamle Testaments menneskesyn og etik og mener, at det må kunne nyttiggøres i kristen etik i dag.⁴⁵

I. Asheim tager tråden op og gør gældende, at på samme måde som de bibelske tekster bør også en nutidig kristen socialetik kunne bevæge sig i begge retninger: udefra og indad, indefra og udad – under forudsætning af, at den er sig bevidst, at der er et fælles skæringspunkt.⁴⁶

Også i Ny Testamente findes begge linjer. Hovedlinjen er det specifikt kristne. Men den anden linje kendes også. Foruden visdomstraditioner kan der henvises til den gyldne regel og etisk materiale i de nytestamentlige breve. Ligesom for Gammel Testaments vedkommende må de to linjer kunne sammenholdes i et fælles skæringspunkt, i dette tilfælde troen på Jesus Kristus. Dette bliver da også afgørende for den måde, hvorpå de universelle træk tolkes i Ny Testamente.

I evangelierne bryder eskatologien visdomstraditionen. Det, som normalt anses for fornuftigt, bliver i lyset af det frembrydende Gudsrige set som ufornuftigt. Det eskatologisk nye sprænger kategorier og målestokke for det gamle, jf. billedet af den nye vin og de gamle vinsække, Mark 2,21-22. Selv om Jesus knyttede til ved visdomsformen og appellerede til fornuften og hverdagens erfaringer, ville det være forkert at be-

45. M. Sæbø, „Fra kong Salomo til kong Harald“; citeret på s. 96.

46. Argumentationen bør i praksis vekselvis kunne begynde i det almene og i det specielle. Erfaringsargumentation og bibelargumentation bør kunne spille sammen og udfylde hinanden; I. Asheim, „Momenter til en kristen social-etisk teori“, s. 72-73.

tegne ham som visdomslærer. Der er snarere tale om en eskatologisk transformation af visdomsudsagn. Jesu visdom er en eskatologisk visdom, snævert forbundet med profetiske udsagn.⁴⁷

Den gyldne regel og kærlighedsbudet er ikke specielle for kristendommen. Det dobbelte kærlighedsbud (Mark 12,28-34 par.) er egentlig ikke specifikt jesuansk. Det er snarere noget, der forener jøder og kristne. Der er analogier i den hedenske verden både til næstekærlighedsbudet og til den gyldne regel (Matt 7,12). Sidstnævnte kendes fra en række religioner. Det afgørende er her, hvordan reglen bliver tolket i Ny Testamente.⁴⁸ Vigtigt er især, at den positive form understreger ansvaret for at tage det første skridt. Endvidere skal det bemærkes, at både hos Lukas og Mattæus skal reglen forstås i lyset af den himmelske Faders barmhjertighed.

En stor del af det etiske materiale i brevlitteraturen svarer til jødiske traditioner og hellenistisk populærfilosofi. Meget af stoffet kan være overtaget. Det væsentlige er imidlertid ikke det faktum, at man har overtaget stof fra omverdenen, men måden det sker på. Der er tale om en kritisk reception (jf. Rom 12,2; 1 Thess 5,21). Ved den kritiske reception sker der en udvælgelse og modifikation, og der sættes bestemte accenter.⁴⁹ Paulus henviser ofte til fornuften, men det er vel at mærke en fornuft, der er styret af kærligheden.⁵⁰ Fornuften ses ikke som en autonom størrelse, men som en kritisk instans, der er blevet fornyet af Ånden (jf. Rom 12,2).⁵¹

47. Jf. A. Verhey, *The Great Reversal*, s. 41; J. Nissen, „Herrens ordsprog og levereregler“, s. 66-67.

48. Se den udførlige drøftelse i J. Nissen, „The Distinctive character of the New Testament Love Command in Relation to Hellenistic Judaism“, s. 131-138.

49. Jf. F. Böckle, *Fundamental-moral*, s. 229-230; H. Halter, *Taufe und Ethos*, s. 472-473.

50. Jf. W. Schrage, „Zum Verhältnis von Ethik und Vernunft“. Schrage gør gældende, at der er en delvis overensstemmelse med omverdenens etik, men fortsætter: „... doch wird das Christliche nicht einfach mit dem Vernünftigen identifiziert, sondern von Christus und seiner Liebe bestimmt. Die Rezeption der natürlichen Ethik kann insofern immer nur eine kritische und mit der von Liebe geleiteten Vernunft geprüfte sein ...“ (s. 505).

51. G. Hillerdal påpeger paralleliteten mellem Jesu stillingtagen til loven (Bjergprædikenen) og Paulus' forståelse af fornuft og samvittighed. Begge dele skal ses i lyset af en discipeletik. „Samvetet fungerer som et kristet organ i samma mån som lärjungaskap är i funktion. Ty lärjungen får hele tiden lära av sin Mästare, som undervisar om Guds vilja“; G. Hillerdal, *At leva som kristen*, s. 105.

b. For *det andet* foreslås det, at man i stedet for at tale om „kristen etik“ bruger benævnelsen „etik for kristne“. En etik for kristne må være præget af de to grundlæggende krav: godt nyt til fattige og fjendekærlighed. Det interessante ved de to krav er, at de hindrer de kristne i at lukke sig inde i en særlig gruppemoral. En separat gruppemoral kan ikke opstå, når de kristne tvinges til at have fællesskab med udenforstående. Den kristne handlingshorisont sprænger de snævre kristne cirkler. Kravene om omsorg for fattige og kærlighed til fjenden indfører en etik, der over-skridet grænser, dels ved at overvinde fattigdom, dels ved at nedbryde begrebet om en fjende.⁵²

En etik for kristne adskiller sig fra den traditionelle kristne moral, som sætter klare skel mellem inderkredsen og de udenforstående. I en aktiv centrumssøgende bevægelse søger den traditionelle moral at få så mange som muligt ind i folden. Anderledes med en etik for kristne: den lever i en centrifugal bevægelse, da dens fordring om omsorg for fattige og kærlighed til fjender er grænseoverskridende.⁵³

Interessant i denne sammenhæng er også en uenighed mellem de to nytestamentlige forskere, P. Hoffmann og G. Lohfink. Hoffmann mener, at Lohfink lægger for stor vægt på „menighedsetik“. ⁵⁴ Kritisk herimod indvendes, at Jesu Gudsrigesforkyndelse og egen praksis var imod dannelsen af en særmenighed. Konteksten for udlægningen af Jesu etik er derfor ikke den (fremtidige) menighed, men i stedet en åben samfundsmæssig kontekst i Palæstina. Ganske vist sker der i nytestamentlig tid en perspektivforskydning. Denne forskydning går fra Jesu samfundsmæssige praksis til det hellenistisk-romerske samfund (med kristne menigheder). Menigheden bliver stedet, hvor Jesu etik ikke kun overleveres, men også skal og kan praktiseres. Men Jesu etik er grundlæggende en etik for verden (alle), ikke for menigheden. Det skyldes, at Guds frelseshandling har verden som mål. Hoffmanns bemærkninger rummer en vigtig korrektion til Lohfinks analyse, idet han fastholder betydningen

52. Jf. S. Bjerg, *Fortælling og etik*, s. 126. Bjerg taler dog om „moral for kristne“ i stedet for „etik for kristne“.

53. Jf. S. Bjerg, *Fortælling og etik*, s. 131. Bjerg fortsætter: „Gennem en gruppe af mennesker, der erklærer sig som kristne, henvender denne moral sig til alle for at få dem til at indse, hvad der tjener det fælles liv bedst. Det sækulariserede menneske bliver derved mindet om en måske glemt sandhed. En moral for kristne er da stedfortrædende en moral for alle“.

54. P. Hoffmann, „Tradition und Situation“, s. 103-111.

af skabelsestanken. Til gengæld synes han i nogen grad at underbetone Gudsfolkets betydning.

c. For det *tredje* skal det bemærkes, at den nytestamentlige menigheds forhold til omverdenen er præget af en dobbelthed, der kan karakteriseres med de to begreber *proeksistens* og *kontrastholdning* .⁵⁵ *Kontrasten* viser sig ved, at de kristne menigheder forsøger at virkeliggøre værdier, som står i spænding til omgivelserne. F.eks. anbefaler Paulus i 1 Kor 6,7-8, at de kristne ikke fører retssag mod hinanden for hedenske domstole. Tværtimod bør de enten selv finde en dommer i deres egen midte (v. 5), eller den enkelte kristne bør helt give afkald på sin egen ret (v. 7-8; jf. Matt 5,40). Selv foretrækker han den sidste løsning. Tanken er åbenbart, at i menighedens fællesskab sætter kærligheden grænser for retten.

Det andet begreb „ *pro-eksistens* “ bygger på Kristus-begivenheden. Ligesom Kristus lever „for“ menneskers skyld, således er også menigheden til „for“ andres skyld. I Fil 2,6-11 beskrives Jesu handling, der samtidig er et holdningsmønster for menigheden, en „socialstruktur“. ⁵⁶ Denne *pro-eksistens* kommer også klart til udtryk i 2 Kor 5,14-21, hvor menighedens opgave er at være forsoningens sendebud.

Sammenhængen mellem kontrastholdning og *pro-eksistens* kan belyses ved hjælp af billederne af discipelskaren som jordens salt og verdens lys⁵⁷ samt billedet af menigheden som Kristi legeme.⁵⁸ Meningen er, at de kristne skal være andre til tjeneste. De skal ikke være sig selv til behag, ikke være et folk, der som andre folk kun interesserer sig for sig selv, men et folk, der interesserer sig for andre. Men denne *udadrettede* tjeneste

55. Se hertil W. Klaiber, „Proexistenz und Kontrastverhalten“, der er en kritisk videreførelse af G. Lohfinks ideer om menigheden som et „kontrastsamfund“ (G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*).

56. Se W. Klaiber, *Rechtfertigung und Gemeinde* .

57. I Bjergprædikenens begyndelse omtales en gruppe af fattige og magtesløse (Matt 5,3-12), som imidlertid fik til opgave at være et vidnesbyrd for omgivelserne (Matt 5,13-16); jf. S.C. Mott, *Biblical Ethics and Social Change* , s. 141: „They were a community, and they had work to do in the world. They were a small and seemingly insignificant group, but they were called the Light of the World“.

58. I 1 Kor 12 udtrykkes erkendelsen af, at den kristne menighed på en eller anden måde må repræsentere Kristus i verden. De kristne skal virkeliggøre Guds kærlighed i verden. Det kan synes store ord. Men de har alligevel gyldighed. Uden Kristus er menigheden intet, men i fællesskab med ham er den intet mindre end hans jordiske og historiske eksistensform.

kan ikke virkeliggøres, medmindre den *indbyrdes* tjeneste inden for menighedens rammer fungerer.⁵⁹

d. For *det fjerde* vil det være hensigtsmæssigt at arbejde frem mod en *sosialetik på trinitetsteologiens præmisser*. Kristen etik kan ikke gå frem ved, at den som udgangspunkt vælger *enten* skabelsestanken *eller* kristologien *eller* pneumatologien og ekklesiologien. Den må have et reflekteret forhold til alle tre trosartikler.⁶⁰ I et trinitetsteologisk perspektiv bliver det muligt at tilgodese både skabelsesetik, kristologisk etik (efterfølgelsesetik) og menighedsetik.

I en undersøgelse af forholdet mellem ekklesiologi og etik peger L.S. Mudge på to visioner af kirkens rolle.⁶¹ Den ene vision trækker i retning af en kontekstuel etik (f.eks. Hauerwas, Yoder) med vægt på kirkens forskellighed i forhold til verden. Kirken selv er *polis*. Den anden vision går i en mere universalistisk retning (f.eks. Metz, Sölle, Moltmann). Det drejer sig ikke om, at hele verden bliver trukket ind i kirken, men kirken er snarere en slags social-politisk avantgarde for en forandring af samfundet. K. Raiser bemærker, at menneskeheden og skaberværkets transformation til „Guds husholdning“ (Guds *oikoumene*) er det løfte, som kirken lever af, og det mål, som kirkens liv er rettet imod.⁶²

Selv mener Mudge, at det er muligt at knytte de to visioner sammen ved hjælp af det centrale bibelske billede af Guds *oikoumene*, „livets husholdning“. Og i sine afsluttende refleksioner inddrager han trinitetsteologiske overvejelser, der tjener til at sprænge en ekklesiologisk indsnævring.⁶³ I samme retning peger det økumeniske studieprojekt om fred, retfærdighed og skaberværkets integritet.

Hvis moraltraditionen selv begrænses til at være en tradition for det næstekærlige fællesskab, står den i fare for at undergrave den universalistiske præntention, som findes i bekendelsen til den treenige Gud. Kirken

59. Jf. B. Gerhardsson, *Kristen människosyn*, s. 103-104. Allerede E. Schweizer bemærkede, at legemsbilledet hos Paulus knyttes sammen med kærlighedsbuddet, Rom 12,3-8 og Rom 12,9-21. E. Schweizer, „Leib Christi und soziale Verantwortung bei Paulus“.

60. Jf. I. Asheim, „Momenter til en kristen sosialetisk teori“, s. 73-76.

61. L.S. Mudge, *The Church as Moral Community*, s. 140-163.

62. Jf. K. Raiser, *Ecumenism in Transition*, s. 104-105. Ifølge Raiser er kirkens opgave „not the christianization of the oikoumene. Rather, the church is to live as salt of the earth, as light of the world, and through its life be a visible witness to the new community in the household of God (Matt. 5:13ff.). The church is to live for the world, is to change the world“ (s. 105).

63. L.S. Mudge, *The Church as Moral Community*, s. 155-163.

er på den ene side et „kommunistisk“ fællesskab. Men på den anden side er kirken frem for alt det Kristusnærvær, som fornyer og ændrer alt, dvs. også livet uden for den empiriske kirke. Dermed bliver det for snævert at hævde, at mennesket er forpligtet på det sociologiske fællesskab, som kaldes kirke.⁶⁴

Kirke og samfund – spejlbillede, modbillede og forbillede

Vi lever i dag under andre vilkår end de første kristne. Spørgsmålet er derfor, hvilke konsekvenser fællesskabsetikken har for nutiden. Hvordan skal vi i dag vurdere forholdet mellem kirke, etik og samfund?

Sat på spidsen kan man sige, at relationen mellem kirke og samfund kan have karakter af enten spejlbillede, modbillede eller forbillede. Den første mulighed er den stadige fristelse for kirken i et velfærdssamfund. Den anden mulighed realiseres almindeligvis under vanskelige vilkår – som det var tilfældet for kirken i det første århundrede. Den tredje mulighed er måske den største opgave for kirken i dag.

Kirken lever ikke i et tomrum; den må derfor til en vis grad tilpasse sig omgivelserne. Imidlertid kan tilpasningen gå så vidt, at kirken glemmer sit kald til at bære vidnesbyrd om Gud og Guds rige. Da bliver den til samfundets spejl i stedet for at være jordens salt.

Den anden mulighed er kontrasten: kirken er forpligtet på nogle værdier, der ikke uden videre „passer“ til den gældende opfattelse. Derfor må kirken også være en profetisk kritiker af aktuelle tendenser, som går i retning af at favorisere de stærke på bekostning af de svage.

Denne spænding mellem tilpasning og kontrast er særlig klart beskrevet af Paulus i Rom 12,2: „Og tilpas jer ikke denne verden, men lad jer forvandle, ved at sindet fornyes, så I kan skønne, hvad der er Guds vilje: det gode, det som behager ham, det fuldkomne“.

De kristne står her over for en dobbelt opgave: På den ene side skal de ikke tilpasse sig verdens strukturer og tankegange; på den anden side skal de i den givne situation skønne, hvad der er Guds vilje ved at stræbe efter det gode (i verden). Når der i Rom 12,2 tales om at „lade sig forvandle“ og i Rom 8,29 om at „formes“ efter Kristi billede, så har det naturligvis adresse til den enkelte, men det skal ikke forstås individuali-

64. Jf. T. Wyller, „Kirken som ‘moral spacing’“, s. 49-51. I artiklen drøftes forholdet mellem D. Bonhoeffer (kirken som et kommunistisk fællesskab; teologiens mål og mening som „væren for andre“) og Z. Baumann (tanken om „moral spacing“, dvs. genrejsningen af menneskelig ansvarlighed, som har sit grundlag i det, som er givet ved ethvert menneskes liv: mødet med den andens „ansigt“).

stisk. Denne formning eller lighedannelse med Kristus sker – som det fremgår af fortsættelsen i Rom 12,3-8 – med henblik på menigheden som Kristi legeme og gælder den enkelte som lem på legemet.

Forholdet mellem kirke, etik og samfund kan beskrives ved hjælp af følgende fire punkter:⁶⁵

- a. Kirken skal pege på *Guds vilje* med det skabte liv. Det kræver teologisk tænkning med basis i Bibelen – men uden at Bibelen bruges som etisk håndbog.⁶⁶
- b. Desuden må kirken *samarbejde* om etiske spørgsmål med andre institutioner i samfundet. Efterhånden som samfundet bliver mere og mere specialiseret, er dette samarbejde mere og mere påkrævet. Kirken må derfor kunne argumentere almen-etisk og samarbejde på tværs af religiøse og livsanskuelsesmæssige grænser.
- c. Kirken kan være et *forbillede* i verden. I ord og gerning har den mulighed for at vise, hvad det vil sige at holde sig til Guds gode vilje i vanskelige situationer.
- d. Det er kirkens opgave at formidle *håb* til alle mennesker og især dem, der befinder sig i en nødsituation og er fortvivlede. Under uværdige sociale forhold må kirken kunne tale troværdigt om Guds omsorg for de svage.

Sammenfattende kan vi sige, at kirken i forhold til samfundet ikke kun skal være partner og konstruktiv kritiker, men også pionér. Den er nemlig forpligtet på et bestemt menneskesyn, der på mange måder sætter den op imod udbredte tendenser i samtiden.

3. UNDERVEJS – ETIK SOM EN FÆLLES LÆREPROCES

Afsluttende skal der peges på en anden væsentlig side af forholdet mellem Bibel og etik, nemlig etik som en fælles læreproces, der begynder i Bibelen selv.

65. De fire punkter svarer til T. Austad, „Ansvar og udfordringer“, s. 305-306. Dog med visse afvigelser; se også næste note.

66. Se også mine kritiske bemærkninger til „Etik som skriftanvendelse“ i indledningsafsnittet „Hermeneutik og etik“.

Vej og vandring som etiske kategorier

Først skal opmærksomheden henledes på betydningen af billederne „vej“ og „vandring“ i de bibelske tekster.⁶⁷ De etiske dimensioner er iøjnefaldende. Det gælder ikke mindst Gammel Testamente. Nogle opfatter ligefrem den israelitiske religion som oprindelig en „vej“-religion og den israelitiske Gud som en „vej“-Gud, jf. 1 Mos 12,1-3 og Exodustraditionerne. I Salmerne er „vej“ hyppigt anvendt, især i visdomssalmerne, der handler om den enkeltes livsførelse. Også i jødedommen på nytestamentlig tid er vej-temaet fremtrædende; bl.a. møder vi forestillingen om „de to veje“.

Vej og vandring er også vigtige kategorier i Ny Testamente. Det gælder både evangelierne og brevlitteraturen. Et centralt tema i Markus-evangeliet er således „Gudsriget og vejen“.⁶⁸ Jesu etiske belæring kommer særlig klart til udtryk i afsnittet 8,31-10,52. Det vises her, hvad Jesu vej gennem lidelse, død og opstandelse betyder for disciplenes liv. At være discipel er at være på vandring, dvs. at være i en fortsat læreproces. Det er at følge den korsfæstede Jesus.

Det skal i den forbindelse bemærkes, at det bibelske billede af vejen både refererer til vejen selv og til måden at vandre på. De kristne er „vejens folk“, et folk på vej.⁶⁹ Også i de øvrige evangelier er der både direkte og indirekte hentydninger til vej-temaet. I Lukasevangeliet er rejsemotivet således en væsentlig del af selve kompositionen. I Johannesevangeliet kaldes Jesus for vejen, sandheden og livet (14,6), og Ånden ses som vejleder til hele sandheden (16,12-15). Begge dele har etiske dimensioner. I Apostlenes Gerninger skildres de troende som „de, der hørte til Vejen“ (ApG 9,1 m.fl.). Endelig er det bemærkelsesværdigt, at vej og vandring er et af de hyppigst anvendte etiske begreber i de paulinske breve.⁷⁰ Den troendes eksistensform skildres som en vandring (f.eks. Rom 6,5). Endvidere omtaler Paulus det undervisnings- og oplæringsprogram, som han

67. Mere udførligt i P. Biehl, *Symbole geben zu lernen*, s. 101-107.

68. Nærmere herom i J. Nissen, *Ordet tog bolig iblandt os*, s. 44-46.

69. Jf. L. Rasmussen, *Moral Fragments and Moral Community*, s. 136-169. Om billedet af vejen siges bl.a.: „... this good Jewish and Christian image refers both to the path itself and the manner of travel. To walk in „the way“ as a „people of the way“ involves a moral style so intimately related to the destination itself that to wander from the way is also to miss the goal, which is a righteous life in a community faithful to God as ‘a foretaste of the feast to come’“(s. 139).

70. Det afspejler sig bl.a. i titlen på J.P. Sampley's bog, *Walking between the Times*.

gennemfører i sine menigheder, som „veje i Kristus“ (1 Kor 4,17). I 1 Kor 12,31 kaldes kærligheden en endnu ypperligere vej.

Der er således god bibelsk baggrund for nyere forsøg på at beskrive etikken som en teori om den menneskelige livsførelse⁷¹ eller som en „livsvejsetik“.⁷² Livsvejsetikken kombinerer det biografiske, det narrative og efterfølgelsestanken. Interessant er også forsøget på at beskrive Bjergprædikenens etik under overskriften „at vandre livets vej“ (jf. Matt 7,13-14).⁷³ Livsvejs-etikken er ikke i første række en individuel etik, men en fællesskabsetik. Det er en understregning af, at efterfølgelsen er en læreproces, og at alle er „lærlinge“ i menighedens fællesskab. Lære og liv hører sammen.⁷⁴

Dialogen mellem „teksten i Bibelen“ og „teksten i livet“

En af de mest interessante bibeltekster, der handler om vej og vandring, er fortællingen i Luk 24,13-35 om to disciples vandring til Emmaus. Fortællingen kaster ikke blot lys over teologi og etik; den er også af metodisk interesse, idet den belyser samspillet mellem erfaring og refleksion.⁷⁵ Der er mindst tre faser i fortællingen.⁷⁶

1. Udgangspunktet er *erfaringen (praksis)*. Disciplene reflekterer over hændelsesforløbet i den foregående uge (v. 14). Det omfatter både bedrøvelse, skuffelse og frustration, deres forkerte forestillinger om Messias (v. 21) og kvinderne ved graven.
2. Næste fase er *refleksionen over Skriften*. Den fremmede (Jesus) viser, hvordan teksterne fortolker det, der sker i livet, og bruger dem til at opmuntre disciplene. Han viser, at tingene ikke er gledet Gud af hænde. På den måde bliver disciplene ført ind i en dybere forståelse af de bibelske tekster.

71. Således T. Rendtorff, *Ethik*, s. 11. og s. 32, der med dette begreb vender sig imod en „individualistisk“ etik.

72. Således I. Asheim, *Mer enn normer*, s. 131-148; samme, „Livsveisetikk“.

73. J. Ådna, 'Å vandre livets vei'.

74. Jf. J. Nissen, „Lytte – lære – leve“, s. 50-52. Se også J. Blank, „Lernprozesse im Jüngerkreis Jesu“.

75. N. Lash understreger, at fortællingen om Emmaus-disciplene kan tjene som et billede på den kristne fortolknings opgave; N. Lash, *Theology on the Way to Emmaus*, s. xi-xii.

76. Jf. C. Mesters, *Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben*; se endvidere J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“, s. 274-275. – I øvrigt bemærkes, at ordet „metode“ stammer fra græsk „methodos“; af *meta* (efter) og *bodos* (vej).

3. Det tredje stadium er *opstandelsestroens levende fællesskab*. Det afgørende gennembrud i fortællingen sker mod slutningen, hvor disciplene indbyder den fremmede til et måltidsfællesskab. Idet brødet brydes og deles, afsløres den fremmedes sande identitet. Refleksionen har ført til en *ny handling*. Mødet med den opstandne er den „gnist“, der oplyser disciplenes øjne og afslører for dem, hvad der var meningen med Bibelen og livet. Tidligere var deres øjne „holdt til“ (v. 16), men nu bliver de åbnet (v. 31).

Med udgangspunkt i denne fortælling kan vi gøre flere vigtige iagttagelser.

For det første handler historien om forholdet mellem spørgsmål og svar. Der var ikke noget entydigt og let svar på disciplenes spørgsmål. Deres forventninger blev korrigeret, men de bibelske tekster kastede også nyt lys over tilværelsen.

For det andet er fortællingen et af mange eksempler på, at de nytestamentlige tekster ofte selv er udlægninger af bibeltekster. Bibelen er nemlig ikke en „færdig“ bog. Den er selv resultatet af en lang proces med læsning og tolkning af ældre tekster. Vi er ikke de første, der forsøger at høre de gamle tekster på ny, høre dem i relation til vores egen tid. Det gjorde allerede de første kristne.

For det tredje ser vi den rolle, opstandelsen spiller for den nye indsigt. Mange nytestamentlige tekster viser, at egentlig forståelse først opstår, når begivenhederne ses i lyset af opstandelseserfaringen (se f.eks. Joh 12,16).

For det fjerde ser vi, at læsning og forståelse af Bibelen ikke kun er noget intellektuelt. Lige så betydningsfuld er gestus og handling. Det, der forandrer situationen, sker ved måltidet efter vandringen. Gennem brødsbrydelsen afslører Jesus sin identitet. Med ét ændres hele situationen i kraft af den konkrete troserfaring af den opstandne og levende Kristus.

Fortællingen om vandringen til Emmaus belyser den kritiske dialog mellem Bibel og nutidserfaring. Vekselvirkningen mellem „Bibels tekst“ og „livets tekst“ er ikke speciel for nutiden; den findes *allerede hos de første kristne*. Den kristne menighed tolker livet i lyset af de bibelske teksters indhold, først og fremmest Jesus Kristus. Disse tekster udgør menighedens afgørende tolkningshorisont. Men samtidig er teksterne afhængige af den kontekst, i hvilken de høres og læses. Det er kontek-

sten, der giver grundlaget for den aktuelle tolkning. Derfor må vi i ethvert bibelarbejde tage hensyn til de to poler: tekst og kontekst, dvs. det liv, vi lever, og de erfaringer, vi har (jf. bogens indledning). Hvis vi spørger „Hvad kommer først – teksten eller livet?“, gives der ikke noget entydigt svar, for *teksten tolker livet, og livet tolker teksten*.⁷⁷

Selvbekræftende og selvkritisk bibellæsning

Enhver metode må arbejde med spørgsmålet, hvordan man kan undgå at bruge Bibelen som bekræftelse af ens egne forudfattede meninger. Forståelsen følger en hermeneutisk cirkelslutning. Al bibelbrug starter med en interesse, hvormed man udspørger teksten; det kan f.eks. være spørgsmålet om livets mening (eksistentiel tolkning) eller fattigdomsspørgsmålet (befrielsesteologi). Det rejser spørgsmålet, om vi overhovedet kan undgå en selvbekræftende bibellæsning.

Uanset bibelsyn læser vi alle Bibelen selektivt, dvs. der er bestemte tekster og traditioner, som vi plukker ud og tillægger en særlig betydning.⁷⁸ Den selektive læsning kan vi ikke undgå, men vi kan være selvkritiske, dvs. kritiske over for egne forudsætninger og interesser. Ny Testamente selv viser flere eksempler på den selvkritiske læsning. Særlig instruktiv er fortællingen om Jesu prædiken i synagogen i Nazaret (Luk 4,16-30).⁷⁹

Teksten viser, hvordan Jesus læser Skriften selektivt, idet han citerer Es 61,1-2, men udelader sætningen „lægedom til dem, hvis hjerte er knust“ (v. 1) – sandsynligvis fordi det kan tolkes spiritualiserende – og i stedet indføjer fra Es 58,6: „at sætte undertrykte i frihed“. Dertil kommer, at han udelader de sidste ord fra Es 61,2: „(udråbe) en hævdag fra vor Gud“.

Forklaringen på den sidste udeladelse er formodentlig, at netop disse ord spillede en vigtig rolle hos samtidens jøder. De tolkede Herrens nådeår (dvs. jubelåret) således, at det rummede en velsignelse for dem selv og en dom (hævn) over alle andre. Der er med andre ord tale om en selvbekræftende læsning, dvs. alt det, der i de bibelske tekster handler om velsignelser og forjættelser, gælder positivt ens egen gruppe, hvorimod de negative udsagn gælder de andre.

77. Jf. K.G. Hammar, *Det som hørs*, s. 21-24.

78. Det illustreres særlig klart ved de to indfaldsvinkler i afsnittet om „kvinde og mand“: underordningsmodellen og lighedsmo-
dellen, 1. del, kap. 4.

79. Se hertil J. Nissen, „Mødet mellem Bibelen og nutidens mennesker“, s. 53-54. Om Luk 4 se også afsnittet „fattige og rige“, 1. del, kap. 1.

I modsætning hertil står Jesu *profetisk-kritiske læsning*. I første omgang er tilhørerne meget positive over for ham (v. 22), men da han begynder at tale om Guds velgerninger *uden for* gruppen, uden for Israel, bliver de vrede og vil slå ham ihjel (v. 29-30).

Når *de første læsere (Lukas' menighed)* senere hører denne fortælling kan – eller bør – de ikke undgå at lade den profetisk-kritiske læsning ramme dem selv. Enhver gruppe – også den kristne – står nemlig i fare for at gentage jødernes selvbekræftende læsning. I Luk 14,7-14 gengives to lignelser, der viser, at menigheden må tage den profetisk-kritiske læsning til sig.

Når *vi i dag gen-læser* fortællingen, udfordres vi på samme måde til at undgå den selvbekræftende bibellæsning og i stedet se Guds handlinger uden for menigheden, blandt de ikke-privilegerede.

Den historisk-kritiske metode er en hjælp til at imødegå den selvbekræftende læsning, idet den ved at pege på tekstens „fremmedhed“ kan være med til at fastholde den profetisk-kritiske dimension – og dermed også skabe mulighed for teksten som fornyende impuls.

Den fælles læreproces i menigheden

En anden mulighed for at imødegå den selvbekræftende bibellæsning er villigheden til at lade sig korrigere af andre bibellæsninger. Når man indgår i et større fortolkningsfællesskab, lytter man også til andres forståelse af teksterne.⁸⁰ S.E. Fowl og L.G. Jones understreger, at „læsningen“ af de bibelske tekster og „læsningen“ af den verden, vi lever i, altid foregår i et fællesskab.⁸¹

Det er i denne sammenhæng tankevækkende, at de paulinske breve ser det etiske som et fælles anliggende for alle kristne.⁸² Den teologiske erkendelse er med andre ord menighedens *fælles* erkendelse. Som teologisk lærer har Paulus naturligvis en autoritet i forhold til de menigheder, han har grundlagt, men han optræder ikke – eller kun sjældent – som en autoritær person. Brevene har snarere karakter af pastoral vejledning.

80. Mere udførligt om dette i min artikel „Scripture and Experience as the Double Source of Mission“, s. 187-190.

81. S.E. Fowl & L.G. Jones, *Reading in Communion*, s. 36-50. Forfatterne pointerer, at denne fortolkning af teksterne ikke kun er et spørgsmål om at læse dem, men om at „udføre“ dem. Der er tale om en „performance“ af teksterne (s. 62); jf. også N. Lash, *Theology on the Way to Emmaus*, s. 37-46.

82. T. Deidun, „The Bible and Christian Ethics“, s. 37-38, taler om „a biblical paradigm for the process of ethical discernment“ og henviser først og fremmest til 1 Kor 14.

Paulus ønsker ikke at være herre over menighedens tro, men medarbejder på dens glæde (2 Kor 1,24), og derfor appellerer han ofte til læserne om selv at træffe afgørelser: „Døm selv!“ (1 Kor 10,15; 11,13), „Prøv alt!“ (1 Thess 5,21).⁸³

Læserne er myndige kristne, og de må selv i den givne situation finde ud af, hvordan de skal forholde sig. Hvis de er i tvivl, henvender de sig til Paulus, sådan som brevene jo også vidner om. Men i princippet må de selv i kraft af „sindets“ fornyelse være i stand til at skønne, hvad der er Guds vilje (Rom 12,2). Det ord, der er oversat ved „sind“, betyder egentlig fornuft. Tanken er som tidligere nævnt, at den fornyede fornuft er i stand til at finde ud af, hvordan man skal handle.

Paulus understreger, at erkendelsen af Guds vilje vokser i kærlighed. „Og det beder jeg om, at jeres kærlighed stadig må vokse og blive rig på indsigt og dømmekraft, så I kan skønne, hvad der er væsentligt“ (Fil 1,9). Også ellers fremhæver Paulus *sammenhængen mellem kærlighed og erkendelse*. F.eks. kan han i Rom 15,14 tale om, at læserne bliver fulde af godhed, så de får den fornødne indsigt, så de også kan vejlede hinanden. Her og andre steder er pointen, at der er tale om en *fælles søgen efter, hvad der er Guds vilje*.⁸⁴

Det betyder ikke, at menigheden er et meningsfællesskab, dvs. et fællesskab af mennesker, der har samme teologi eller samme mening. Menigheden er snarere et vækstfællesskab, et fællesskab der vokser i indsigt og kærlighed. Det hænger sammen med, at den kristne tro altid er under vækst og udvikling. Troen har nemlig sit centrale udgangspunkt i en levende person og ikke i en bog eller et dokument.

En kristen er et menneske, der er undervejs. Der er tale om en læreproces, hvor man lærer at skønne, hvad der er væsentligt. Det drejer sig om en vækst i indsigt og kærlighed frem mod en stadig større modenhed. Målet er ikke, at man selv skal vokse på bekostning af de andre, men at man skal få en stadig større erkendelse af Kristi kærlighed (jf. Efes 4,13-16). Det er ikke en vækst frem mod større teoretisk kundskab eller dogmatisk fuldkommenhed, men en vækst i tro, håb og kærlighed.

83. Om Paulus' understregning af, at man skal anlægge et etisk skøn og prøve alt, se J.P. Sampley, *Walking between the Times*, s. 53-55; s. 63-65; R.F. O'Toole, *Who is a Christian*, s. 123-124; s. 128.

84. Se hertil H. Schürmann, „Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus“.

Menigheden som forum for den etiske samtale

Et karakteristisk kendetegn ved det kristne fællesskab er respekten for dem, der er anderledes. Ganske vist har vi i de senere år oplevet, hvordan der i alle kirkesamfund er opstået en intens debat om en række etiske spørgsmål, f. eks. homoseksualitet og vold/ikke-vold. Det kan udvikle sig til magtkampe, som truer med at splitte menighederne. I den situation må man spørge: Hvordan kan vi tackle *uenighed om moralske spørgsmål*, så kirkens splittelse undgås? I et forsøg på at besvare dette spørgsmål skal der henvises til Rom 14,1-15,7. Teksten er et vigtigt bidrag til en *samtalens etik*, hvor man tåler hinanden på trods af teologiske uoverensstemmelser. Grundlaget for en sådan etik er en tolerance, der bygger på trosintegritet, jf. Rom 12,3.⁸⁵

I Rom 14,1-15,7 tager Paulus stilling til en strid mellem „de stærke“ og „de svage“. Mens „de svage“ afviser kød (14,2) og vin og foretrækker bestemte dage i deres fromhedsudøvelse (14,5), føler „de stærke“ sig ikke bundet af disse begrænsninger (14,2.5). Paulus er principielt enig med „de stærke“, men appellerer i den givne situation til at vise *gensidig* respekt. Problemet er nemlig, at de to parter dømmer, kritiserer og foragter hinanden.

Paulus opmuntrer begge grupper til at godtage de andre på en anden baggrund end fælles overbevisning, nemlig Guds godtagelse af begge grupper i Kristus. Grundlæggende er den afsluttende formaning i Rom 15,7: „Tag derfor imod hinanden, ligesom Kristus har taget imod jer til Guds ære“. At tage imod nogen betyder at optage den pågældende i sit fællesskab. Det drejer sig om *gæstevenskab*, om at acceptere den anden i hans eller hendes anderledeshed.⁸⁶ Grundlaget for denne optagelse i fællesskabet er altså ikke fælles anskuelse, fortjeneste eller status, men derimod Guds nåde.

Vi ser her konturerne af et „forskellighedernes fællesskab“. Den enkelte tvinges ikke til at give afkald på sin trosoverbevisning. Ingen har ret til at undertrykke den anden med sin overbevisning og endnu mindre at fordømme den anden. Den eneste grænse for enheden er troen, for „alt, hvad der ikke er af tro, er synd“ (14,23).

Kristen etik må være polyfonisk (mangestemmig).⁸⁷ Meeks påpeger, at Paulus formodentlig var den blandt de første kristne ledere, som hav-

85. Jf. R. Jewett, *Christian Tolerance*.

86. Jf. J. Koenig, *New Testament Hospitality*, s. 55-57.

87. Jf. W.A. Meeks, *The Origins of Christian Morality*, s. 216. Se også J.-O. Henriksen, „Om å arbeide med moraltraditioner i Bibelen“, s. 240.

de det klareste blik for polyfonien; det var en evne til at bringe de mange stemmer i samtale: traditionen, Skriften, den svage, den stærke, sædvanen, det radikalt nye evangelium.⁸⁸ At indse, at der findes mange stemmer og mange bud på, hvad der er det rigtige, er ikke nødvendigvis en trussel mod det kristne fællesskabs enhed eller en indrømmelse til en ubegrænset pluralisme. Hver ny generation må spørge: Hvor meget enhed kan opnås? Og hvor megen forskellighed kan accepteres?

Det kristne fællesskab er fællesskabet af dem, der er forskellige, men som ikke oplever disse forskelle som en gensidig trussel, men tværtimod som en berigelse.⁸⁹ Således forstået kan mangfoldigheden i bibelsk etik være normativ for udformningen af en nutidig kristen etik.⁹⁰ På grundlag af den fælles Kristusbekendelse må det derfor være muligt at acceptere, at der er kristne med andre etiske opfattelser. Det betyder en koncilær (forsonende) proces inden for de enkelte menigheder.⁹¹

Det etiske skøn: Konflikten mellem frihed og kærlighed

I 1 Kor 8-10 behandler Paulus et spørgsmål, der har mange paralleller til Rom 14,1-15,7. Spørgsmålet er, om de kristne i Korint kan tillade sig at spise „offerkød“, dvs. kød, som har været ofret til afguderne. Som i Romermenigheden står to grupper over for hinanden: „de stærke“ og „de svage“. Paulus' drøftelse af emnet belyser flere problemstillinger af principiel interesse.⁹² Her betones nødvendigheden af at anlægge et etisk skøn; situationens rolle i den etiske afgørelse kommer klart til udtryk; endelig belyses konflikten mellem de to grundnormer, frihed og kærlighed. Der foreligger mindst tre forskellige situationer, og Paulus giver et nuanceret svar.

a. I 10,23-11,1 foreligger der to situationer. Alt det kød, der sælges på torvet, kan de kristne spise med god samvittighed uden at undersøge, om det er offerkød. Begrundelsen er skabelsesteologisk (10,25-26). Den-

88. W.A. Meeks, *The Origins of Christian Morality*, s. 216-217.

89. Jf. J. Moltmann, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*, s. 21. Se i øvrigt min artikel „Forskelligheden som udfordring“.

90. Jf. G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 61. Se også W. Swartley, *Slavery, Sabbath, War, and Women*, s. 210: „Hence the various biblical commands given in diverse specific situations light up the horizon of the church's life all over the world, both in its missionary and cathetical callings“.

91. Jf. Th. Jørgensen, „Har folkekirken en fremtid som ekklesiologisk model?“, s. 228-231.

92. Se desuden mine kommentarer i *Første Korinterbrev fortolket*, s. 111-145.

ne anvisning er et klart brud med jødisk praksis. Hvis de kristne indbydes til et privat måltid hos en hedning, kan de også roligt spise uden at undersøge, hvad det er (10,27). *Kun hvis* den hedenske vært gør opmærksom på, at det er offerkød, skal de undlade det af hensyn til den anden (enten hedningen eller den svage medkristne).

b. I 10,14-22 er der tale om kristnes (eventuelle) deltagelse i et hedensk offermåltid. Her spørger Paulus hverken efter den kristnes reaktion (som i kap. 8) eller hedningens reaktion (jf. 10,23-11,1), men alene efter Guds reaktion. Enhver deltagelse er udelukket, fordi selve troen står på spil. Der er tale om en bekendelseshandling.

c. I 8,1-13 foreligger efter nogles opfattelse en situation, der er parallel til 10,14-22. Det er dog mere sandsynligt, at Paulus sigter til et privat måltid i en slags tempelrestaurant. Hans råd er, at man ikke behøver at afbryde kontakten med hedningerne ved sådanne selskabelige sammenkomster. *Kun hvis* en trosfælle får samvittigheds kvaler, bør man undlade at spise kødet. Begrundelsen er kristologisk: Den svage er en broder, for hvis skyld Kristus er død (8,11).

Situationen spiller altså en væsentlig rolle, når etiske afgørelser skal træffes. Ændringer i situationen kan begrunde en ny holdning (10,28; 8,10-11). Alligevel ville det være misvisende at kalde Paulus situationsetiker. Hans argumentation viser, at der er nogle overordnede normer, nemlig skabelseseologi (10,26) og kristologi (8,11). Og vigtigst af alt: I en etisk konflikt vejer kærligheden tungere end friheden. Denne iagttagelse giver anledning til følgende principielle overvejelser.

Den lovkyndige ved på grundlag af en lovkodeks, hvad der er tilladt, og hvad der er forbudt. På samme måde ved moralisten på grundlag af sine etiske principper, hvad der er godt, og hvad der er ondt. Den kristne har imidlertid ingen love, hvor han (eller hun) uden videre kan slå op og se, hvad der skal gøres.⁹³ I Bibelen møder han evangeliets forkyndelse og de trøstende formaninger. Ud fra det, han hører, må han som myndig kristen drage slutninger og gøre, hvad der er Guds vilje. Den kristne må til enhver tid skønne, hvad der er væsentligt, og hvad der er uvæsentligt (Fil 1,9).

93. Inspirationen til de følgende formuleringer kommer fra G. Friedrich, „Die Verbindlichkeit neutestamentlicher Aussagen“, s. 245-246.

Det drejer sig med andre ord om at prøve, hvad der er Guds vilje i den givne situation. Det gør man ikke som en autonom, etisk personlighed eller ud fra en rent subjektiv holdning. Ved den etiske afgørelse er der hjælp at hente dels i Guds ord, dels ved samtalen i menighedens fællesskab.

Som det fremgår af 1 Kor 8-10, kan den kristnes handling ikke fastlægges gennem love, forordninger og paragraffer. Man kan ikke opstille regler for alle tilfælde. Den kristne er fri fra loven, men han er alligevel ikke fri til at gøre, hvad der passer ham. Frihedens vej er den smalle vej mellem nomisme og libertinisme. Frihed er ikke ensbetydende med ubundethed, og binding er noget andet end lovtrældom. Der er to retningslinjer for kristen handling:

- a. De kristne skal hele tiden have for øje, hvilke konsekvenser deres adfærd har for andre medlemmer af menigheden. De må spørge, hvilke virkninger deres handlinger har for de mennesker, de lever sammen med.
- b. Deres handlinger skal ske „til Guds ære“. Det svarer til Jesu ord i Matt 5,16: „Således skal jeres lys skinne for mennesker, så de ser jeres gode gerninger og priser jeres fader, som er i himlene“.

Disse to retningslinjer svarer til indholdet af det dobbelte kærlighedsbud (Luk 10,27): I alt, hvad de kristne gør, må de spørge, om det tjener Gud til ære og kommer broderen til gavn. Hvis man derimod kun handler til ære for sig selv, kommer medmennesket i klemme.

Det er vigtigt, at vi ikke på forhånd kan foreskrive, hvordan vi skal forholde os i en given situation. Der kan være situationer, hvor det er nødvendigt at bøje af, men der kan også være andre situationer, hvor man må tage et opgør. Grundlæggende er imidlertid princippet: Ingen må søge sit eget (10,24; jf. 1 Kor 13,5), og det princip gælder både de stærke og de svage.

Paulus lægger vægt på den *gensidige* hensyntagen. Mens 1 Kor 8,1-13 og 10,14-22 primært er rettet til de stærke, henvender han sig i 10,23-11,1 også til de svage. Det betyder, at de svage ikke skal opsøge vanskelighederne. Man kan søge forargelsen for forargelsens skyld, og man kan søge provokationen for provokationens skyld. Begge dele er lige forkert. Hvis den ene gruppe dominerer den anden, trues menighedens identitet og mission. Gennem ængstelse og frygt kan de svage tvinge menigheden

ind i en *selvvalgt ghetto*. Og omvendt kan de styrke gennem kravet om en ubegrænset frihed tvinge menigheden til at *opgive sin kristne identitet*.

De etiske normers udvikling i nytestamentlig tid

En anden vigtig indsigt fra Ny Testamente er forståelsen af den fortsatte hermeneutiske proces. Vi har tidligere i denne undersøgelse påpeget, at der allerede inden for Bibelen selv ses en ny-læsning af skrifterne. I forholdet mellem Gammel og Ny Testamente er der flere eksempler på etiske anvisninger, der bliver modificeret eller sat ud af kraft (skilsmisse, polygami, loven om gengældelse).⁹⁴ Også i forholdet mellem den ældste Jesusoverlevering og Paulus sker der en ny-læsning.⁹⁵ Det kommer særlig klart til udtryk på to områder.

a. Emnet *ægteskab-skilsmisse* er det ene område. Som tidligere påpeget (1. del, kap. 6) har vi her et eksempel på en ikke-legalistisk tolkning af et etisk spørgsmål. Mattæus foretager således en ny-læsning af Jesu skilsmiseforbud over for et jødisk miljø (Matt 5,32), mens Paulus foretager den over for kristne med en hedensk baggrund (1 Kor 7,10-16).⁹⁶ Det afgørende i den hermeneutiske proces er *den pastorale intention* og ikke en legalistisk forståelse af Jesu formaning.

Det er værd at bemærke, at Paulus i 1 Kor 7 giver plads for en række forskellige holdninger på det seksualetiske område. Selv foretrækker han cølibatet, men samtidig tager han særlige hensyn til andres personlige og sociale situation. Han protesterer mod de kristne, der mener at vide, hvad der er bedst for andre. De korintiske asketer synes kun interesseret i principper. Men principrytteri og lovtrældom er ødelæggende, når det gælder mennesker og deres holdning til det seksuelle. Modsat de korintiske asketer respekterer Paulus det virkelige liv med dets komplicerede problemer.

Vi lever i en anden tid, og derfor hverken kan eller skal vi overføre Paulus' personlige holdning til vor tid, men vi kan lære af hans respekt for livets mangfoldighed, når vi skal tage stilling til vor egen tids seksualetiske problemer.

94. Også inden for Gammel Testamente ses ofte en forandring af bud og love. Det gælder f.eks. en række modifikationer af loven om blodhævn. Se hertil bl.a. H. Grewell, *Brennende Fragen christlicher Ethik*, s. 47-53.

95. Jf. R.F. O'Toole, *Who is a Christian*, s. 129.

96. Jf. G. Bexell, *Etiken, bibeln och samlevnaden*, s. 204-237; se også L.S. Cahill, *Sex, Gender and Christian Ethics*, s. 155-156.

b. *Retten til underhold* er et andet eksempel. I Jesu udsendelsestale hedder det, at „en arbejder er sin føde værd“ (Matt 10,10). Jesusordet citeres af Paulus i 1 Kor 9,14, men han bruger det på en måde, der er præget af både frihed og troskab. Paulus tolker det nemlig ikke bogstaveligt, men efter sin intention. Det, der efter sin ordlyd er en *forpligtelse*, bliver udlagt som et *privilegium*, Paulus giver afkald på, idet han i stedet arbejder som teltmager ved siden af sit apostelkald.⁹⁷ Dette afkald er imidlertid begrundet i troskaben over for evangeliet, som der ikke må lægges hindringer i vejen for.

Hverken her eller i 1 Kor 7 opfattes Jesu bud som love eller bindende forskrifter, der gælder uanset omstændighederne. Jesu bud skal snarere ses som retningslinjer, der må anvendes kritisk ud fra situationen. Jesus handlede ud fra den grundsætning, at budene er til for menneskets skyld og ikke omvendt. Denne indsigt viderefører de første kristne i forhold til Jesu egne bud: Heller ikke Jesu formaninger er til for deres egen skyld, men for menneskets skyld.⁹⁸ Paulus vil ikke dermed afvise budene, men de skal udlægges efter deres ånd og ikke som en streng lovregel. Hans respekt for Jesusordet viser sig netop ved, at han citerer det, også selv om det siger noget andet, end han selv vil sige.

Da Jesus omkring år 30 forkyndte, at arbejderen er sin føde værd, skete det i lyset af budskabet om Guds rige. Sendebudene skulle leve i overensstemmelse med budskabet.⁹⁹ Deres levevis måtte ikke være en forhindring for det (Matt 10,7-10). Men det, der i én situation *ikke* er en hindring for evangeliet – nemlig at leve som fattig (discipel) blandt fattige i Palæstinas landsbyer – det kan i en helt anden situation blive en hindring på grund af ændrede sociale og kulturelle forhold. Livet i de hellenistiske byer var ganske anderledes end i Palæstina.

I disse byer var der mange vandrefilosoffer, der tog sig betalt for deres forkyndelse og undervisning. Hvis Paulus havde udnyttet retten til underhold, kunne han være blevet forvekslet med disse filosoffer og være blevet beskyldt for „at drive handel med Guds ord“ (2 Kor 2,17). Dog var Paulus ikke principrytter. Faktisk tog han imod støtte fra en anden menighed, menigheden i Filippi (Fil 4,10ff.).

97. Se også R.F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostleship*.

98. Jf. F.-J. Steinmetz, *Befreit aus Enge und Zwang*, s. 23.

99. Mere udførligt om udsendelsestalen og dens traditionshistorie i J. Nissen, *Mission og medansvar*, s. 55-70.

Nye omstændigheder fik Paulus til at nytolke Jesustraditionen. I dag må vi på samme måde nytolke. Vi lever under helt andre vilkår end dem, der prægede Jesu tid og Paulus' tid. Derfor kan vi ikke bare gentage, hvad de sagde. Vi må prøve at finde ud af, hvad „retten til underhold“ betyder for vores situation. Det kan bl.a. ske ved at stille spørgsmålene: Hvad er i dag en hindring for evangeliet? Hvad indebærer det at være tjener for evangeliet? Hvordan bevarer vi budskabets og forkynderens troværdighed?

Lytte – lære – leve: Den fortsatte hermeneutiske proces

En hermeneutik, der prætenderer at være i overensstemmelse med den hermeneutiske proces i Ny Testamente selv, må altså tage hensyn til den dynamik og den frihed over for traditionen, som her kommer til udtryk.¹⁰⁰ Som tidligere nævnt (1. del, kap. 4) kan vores tilbøjelighed til at tale i lovkattegrorier og opfatte Bibelen som paragraffer føre til en argumentation, hvor man gør gældende, at Ny Testamente har vist, på hvilke punkter Ny Testamente ophæver Gammel Testamente. Sabbatten er ophævet af Jesus i evangelierne. Omskærelsen er ophævet af Paulus i brevene.

Men med en sådan argumentation bliver Ny Testamente reduceret til en lovtekst. Og det er en misforståelse. Kernen i Ny Testamente er evangeliet, troen på Kristus, friheden i Kristus og kærligheden til næsten, og retten til at forme livet ud fra denne kærlighed til næsten. Det kan betyde forskellige ting i forskellige situationer. Hvis vi lever ud fra denne forståelse, vil vi være lige så frie som Paulus til at skabe nyt i relation til den ordning, der fandtes på bibelsk tid.¹⁰¹

Denne understregning af dynamikken i den hermeneutiske proces er et fingerpeg om, at Bibelen skal forstås som en åben bog; den er åben over for stadige ny-læsninger, der finder sted i en dialog mellem vore troserfaringer og de bibelske tekster. Bibelen er fortællingen om en rejse, som endnu ikke er afsluttet. Det fremgår bl.a. af evangeliernes afslutninger.¹⁰² Således slutter Mattæusevangeliet med ordene „Og se, jeg er med jer alle dage indtil verdens ende“ (28,20). I udtrykket „alle dage“ er der et fingerpeg om, at disciplene under deres vandring til stadighed vil kom-

100. Longenecker argumenterer i den sammenhæng for en „developmental hermeneutic“; R.N. Longenecker, *New Testament Social Ethics for today*, s. 16-28.

101. Jf. G. Wingren, „Jesus och lärjungarna“, s. 21-22.

102. For en mere udførlig redegørelse, herunder også en drøftelse af Luk 24,50-53 og Mark 16,8, se J. Nissen, „Lytte – lære – leve“, s. 43-44.

me ud for nye udfordringer. Men selv om situationen skifter, har de løftet om Jesu nærvær.

I Johannesevangeliet kommer det „åbne“ aspekt især til udtryk i de såkaldte afskedstaler, spec. Joh 16,12-13: „Jeg har endnu meget at sige jer, men I kan ikke bære det nu. Men når han, sandhedens Ånd, kommer, skal han vejlede jer til hele sandheden“ (DO 1948). Teksten er interessant, for den siger, at der er mere at lære end det, der findes i de overlevere beretninger om Jesu undervisning af disciplene. Joh 16,13 siger noget om åbenbaringens væsen. Den kristne åbenbaring er ikke meddelelsen af en række tidløse sandheder, man i absolut lydighed må bøje sig under, hvis man vil kende Guds vilje. Åbenbaringen er snarere afsløringen af den retning, i hvilken Gud leder mennesker. På deres fortsatte vandring vil Ånden være af afgørende betydning. Ånden skal hjælpe menigheden i mødet med nye udfordringer.

Kirken er altid kirke på vej. Den må derfor befries fra den byrde at skulle være ufejlbarlig og være besidder af hele sandheden. Som Guds-folket på vandring skal menigheden ikke bare kopiere tidligere tiders trosformuleringer; den må have frihed til at nyformulere budskabet i en ny situation. Men samtidig er Bibelen den væsentligste rejsebagage, og derfor må menigheden lytte opmærksomt til budskabet i de bibelske tekster.

Under denne vandring er der tale om en erkendelsesproces, som kan siges at have tre faser: Lytte – lære – leve.¹⁰³ For det første skal de kristne *lytte* dels til teksten, dels til nutidens spørgsmål. Dernæst skal de *søge* at finde frem til tekstens budskab i den givne situation. På den måde *lærer* de Guds vilje at kende. Og endelig indebærer det muligheden for at *leve* frit ud fra teksten. Teksten har en kreativ funktion. Teksten giver fortolkeren nye impulser.

Opgaven er med andre ord dobbelt.¹⁰⁴ For det første må kirken lytte til Skriften og lade sig forme af dens fortællinger. Som Guds folk må den vise verden, hvordan mennesker skal leve. For det andet må kirken lytte til de udfordringer, den møder i verden. Opgaven er at lade alle mennesker få del i den bibelske vision om et menneskeligt samfund.

103. Emmausfortællingen er et eksempel på denne erkendelsesproces; J. Nissen, „Lytte – lære – leve“, s. 45-47.

104. Se også C.F. Sleeper, *The Bible and the Moral Life*, s. 102-105.

Litteratur

Oftere citeret litteratur er angivet i det første afsnit. Dog er værker, hvortil der kun henvises et par gange, som regel nævnt i litteraturen til de relevante afsnit. I slutningen af første afsnit anføres desuden egne bøger og artikler, hvortil der er henvist i flere kapitler.

Bibel og etik – generelle fremstillinger

(se også litteraturen til 2. del)

- Asheim, I. *Mer enn normer. Grunnlagsetikk*, Oslo 1994.
- Aukrust, T. *Mennesket i samfunnet. En Sosialetikk I-II*, Oslo 1967-1968.
- Bexell, G. *Etiken, bibeln och samlevnaden. Utformningen av en nutida kristen etik, tillämpad på samlevnadsetiska frågor*, Stockholm 1988.
- Bexell, G. & Grenholm, C.H. *Teologisk etik*, Stockholm 1997.
- Birch, B.C. & Rasmussen, L. *Bible and Ethics in the Christian Life*, Minneapolis 1976.
- Bjerg, S. *Fortælling og etik*, København 1986.
- Cahill, L. *Sex, Gender and Christian Ethics*, Cambridge 1996.
- Fowl, S.E. & Jones, L.G. *Reading in Communion. Scripture and Ethics in Christian Life*, London 1991.
- Furnish, V.P. *The Moral Teaching of Paul*, Nashville 1979.
- Gerhardsson, B. „med hela ditt hjärta“. *Om Bibelns ethos*, Lund 1979.
- Hays, R.B. *The Moral Vision of the New Testament*, Edinburgh 1997.
- Hauerwas, S. *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame 1983.
- Heiene, G. & Thorbjørnsen, S.O. *Fellesskap og ansvar. Innføring i kristen etikk*, Oslo 1994.
- Henriksen, J.-O. (udg.). *Makt, Eiendom, Rettferdighet. Bibelske moraltradisjoner i møte med vår tid*, Oslo 2000.
- Hoffmann, P. & Eid, V. *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Freiburg 1975.
- Houlden, J.L. *Ethics and the New Testament*, London 1973.
- Kertelge, K. (udg.). *Ethik im Neuen Testament*, Freiburg 1984.
- Lohfink, G. *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg 1983.
- Longenecker, R.N. *New Testament Social Ethics for Today*, Grand Rapids 1984.
- McDonald, J.I.H. *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, Cambridge 1993.
- Meeks, W. *The Moral World of the First Christians*, Philadelphia 1986.
- Mesters, C. *Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben. Ein Bibelkurs aus Brasilien für uns*, Band 1-2, Mainz/München 1983.
- Mott, S.C. *Biblical Ethics and Social Change*, New York & London 1982.
- Nissen, J. *Budskab og konsekvens. Etiske grundholdninger og konkret praksis hos Jesus og de første kristne*, Aarhus 1985.
- Nordin, H.-E. *Bibeln i kristen etik. En analys af olika uppfattningar om relationen mellan Bibeln och kristen etik*, Uppsala 1999.
- Ogletree, T.W. *The Use of the Bible in Christian Ethics*, Philadelphia 1983.

- Rowland, C. & Corner, M. *Liberating Exegesis. The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies*, London 1990.
- Schnackenburg, R. *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments I-II*, Freiburg 1986-1988.
- Schrage, W. *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1982.
- Schürmann, H. *Studien zur neutestamentlichen Ethik*, Stuttgart 1990.
- Siker, J.S. *Scripture and Ethics. Twentieth-Century Portraits*, New York & Oxford 1997.
- Sleeper, C.F. *The Bible and the Moral Life*, Louisville 1992.
- Spohn, W.C. *What are they saying about scripture and ethics?* (rev. edition), New York & Mahwah 1995.
- Spohn, W.C. *Go And Do Likewise. Jesus and Ethics*, New York 1999.
- Swartley, W.M. *Slavery, Sabbath, War, and Women. Case Issues in Biblical Interpretation*, Scottdale 1983.
- Theissen, G. *Jesus-overleveringen og dens sociale baggrund. Et sociologisk bidrag til den tidligste kristendoms historie*, København 1979.
- Verhey, A. *The Great Reversal. Ethics and the New Testament*, Grand Rapids 1984.
- Yoder, J.H. *The Politics of Jesus*, Grand Rapids 1972.
- Nissen, J. *Mission og medansvar*, København 1983.
- Nissen, J. „Bjergprædikenen og freden“, i P. Nørgaard-Højen (udg.), *Fred og nedrustning – kirkens ansvar?*, Aarhus 1983, s. 69-93.
- Nissen, J. *Poverty and Mission. New Testament Perspectives on a Contemporary Theme*, Leiden 1984.
- Nissen, J. „Den sociale hermeneutik“, i S. Pedersen (udg.), *Skriftsyn og metode*, Aarhus 1989, s. 247-288.
- Nissen, J. „Tekst og kontekst. Om teksten som kommunikation“, i S. Pedersen (udg.), *Skriftsyn og metode*, Aarhus 1989, s. 289-307.
- Nissen, J. „Guds kærligheds ansigt“, i J. Lindhardt (udg.), *Under kærlig behandling. Om kærligheden og dens vilkår i det moderne behandlingssystem*, København 1990, s. 37-56.
- Nissen, J. *Kristus, kirken og verden. Temaer fra Efeserbrevet*, København 1990.
- Nissen, J. *Første Korinterbrev fortolket*, København 1990.
- Nissen, J. *For menneskets skyld. Essays om evangelium og menneskesyn*, København 1991.
- Nissen, J. „The Distinctive Character of the New Testament Love Command in Relation to Hellenistic Judaism“, i P. Borgen & S. Giversen (udg.), *The New Testament and Hellenistic Judaism*, Aarhus 1995, s. 123-150.
- Nissen, J. *Arbejdets ansigter. Bibelske og aktuelle perspektiver på arbejde og fritid*, København 1996.
- Nissen, J. „Mødet mellem Bibelen og nutidens mennesker“, i B. Thyssen (udg.), *Bibelbrug og livsoplysning. Bibeldidaktiske overvejelser*, København 1997, s. 41-96.
- Nissen, J. „Fjendekærlighed og broderkærlighed. Om det kristne fællesskabs identitet“, i H. Kjær Nielsen, J. Nissen & Aa. Pilgaard (udg.), *Skabt til fællesskab* (FS Sigfred Pedersen), Aarhus 2002, s. 260-282.

Indledningen

(se også litteraturen til generelle fremstillinger)

- Asheim, I. „Bibelsk forankret etikk – eller en ny subjektivisme“, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 88 (1987), s. 17-30.
- Asheim, I. „Hva annet enn etisk subjektivisme“, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 89 (1988), s. 157-171.

- Austad, T. „Hva er sosialetikk“, i L. Østnor (udg.), *Nestekjærlighet i samfunnet. Sosial-etiske spørsmål i kristent lys*, Oslo 1975, s. 9-23.
- Berg, H.K. *Grundriss der Bibeldidaktik. Konzepte – Modelle – Methoden*, Stuttgart/München 1993.
- Berger, K. *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988.
- Baasland, E. *Ordet fanger. Bibelen og vår tid*, Oslo 1991.
- Countryman, L.W. *Dirt, Greed and Sex. Sexual Ethics in the New Testament and their Implications for Today*, London 1988.
- Furnish, V.P. *The Love Command in the New Testament*, London 1973.
- Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.
- Harvey, E.A. *Strenuous Commands. The Ethic of Jesus*, London & Philadelphia 1990.
- Heiene, G. „Etikk og bibelbruk. Noen prinsipielle overveielser“, *Ung Teologi* 20 (1987), s. 3-17.
- Henriksen, J.-O. „Om å arbeide med moraltradisjoner i Bibelen“, i J.-O. Henriksen (udg.), *Makt, Eiendom, Rettferdighet. Bibelske moraltradisjoner i møte med vår tid*, Oslo 2000, s. 224-245.
- Honecker, M. „Zur ethischen Diskussion der 80'er Jahre“, *Theologische Rundschau* 56 (1991), s. 54-97.
- Kelsey, D.H. *The Uses of Scripture in Recent Theology*, Philadelphia 1975.
- Lindsell, H. *The Battle for the Bible*, Grand Rapids 1976.
- Meeks, W. „Understanding Early Christian Ethics“, *Journal of Biblical Literature* 105 (1986), s. 3-11.
- Mesters, C. „The Uses of the Bible in Christian Communities of the Common People“, i N.K. Gottwald (udg.), *The Bible and Liberation*, New York 1983, s. 119-133.
- Moxnes, H. „Eskatologisk eksistens. Nytestamentlige bidrag til etikken“, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 92 (1991), s. 1-13.
- Preisker, H. *Das Ethos des Urchristentums*, 2. Aufl., Gütersloh 1949.
- Sanders, J.T. *Ethics in the New Testament*, London 1975.
- Stendahl, K. „Biblical Theology, Contemporary“, i *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 1 (Nashville 1962), s. 418-432.
- Studia Theologica* 51, No.1 (1997). Temanummer om ”The Use of Scripture in Christian Ethics“.
- Sölle, D. *Gott denken. Einführung in die Theologie*, München 1990.
- Verhey, A. „The Bible in Christian Ethics“, i J. Macquarrie & J. Childress (udg.), *A New Dictionary of Christian Ethics*, London 1986, s. 57-61.
- Wink, W. *Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenzen historisch-kritischer Methode*, Stuttgart 1976.

1. del, 1: Forholdet mellem fattige og rige

- Aagaard, A.M. „Mellem syndflod og regnbue“, i *Levende stene. Menneske og kirke i 80'erne* (Forberedelseshæfte til Danske Kirkedage 1988), Århus 1988, s. 5-16.
- Abesamis, C.H. „Eine gute Nachricht für die Armen“, *Concilium* 24 (1988), s. 271-276.
- Brakemeier, G. *Der „Sozialismus“ der Urchristenheit. Experiment und neue Herausforderung*, Göttingen 1988.
- Burchard, C. „Gemeinde in der strohernen Epistel. Mutmassungen über Jakobus“, i D. Lührmann & G. Strecker (udg.), *Kirche*. (FS G. Bornkamm), Tübingen 1980, s. 315-328.

- Duchrow, U. *Global Economy. A Confessional Issue for the Churches*, Geneve 1987.
- Duchrow, U. *Alternatives to Global Capitalism. Drawn from Biblical History. Designed for Political Action*, Utrecht/Heidelberg 1995.
- Dupont, J. *Les Béatitudes II: La bonne nouvelle*, Paris 1969.
- Dupont, J. *Les Béatitudes III: Les évangélistes*, Paris 1973.
- „Forbrukersamfunnet som etisk utfordring. Uttalelse fra bispemøtet høsten 1992“, *Medmenneske* (1992) nr. 4, s. 21-23.
- Frankemölle, H. *Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament*, Mainz 1983.
- Gager, J. „Social Description and Sociological Explanation in the Study of Early Christianity. A Review Essay“, i N.K. Gottwald (udg.), *The Bible and Liberation*, New York 1983, s. 428-440.
- George, A. „La Pauvreté dans l'Ancien Testament“, i A. George m.fl., *La Pauvreté Évangélique*, Paris 1971, s. 13-35.
- Hengel, M. *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte eine frühchristlichen Sozialgeschichte*, Stuttgart 1973.
- Hengel, M. „Christliche Kritik am Reichtum. Das Eigentum in der frühen Kirche“. Sonderdruck aus Evangelische Kommentare 1 (1973), 5 sider.
- Holter, K. „Nabots vingård. En fortelling om makt, eiendom og rettferdighet i Det gamle testamente“, i J.-O. Henriksen (udg.), *Makt, Eiendom, Rettferdighet. Bibelske moraltradisjoner i møte med vår tid*, Oslo 2000, s. 98-114.
- Horn, F.W. *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, Göttingen 1983.
- Jeremias, J. *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971.
- Kappen, S. *Jesus and Freedom*, New York 1977.
- Kappen, S. „The Man Jesus. Rupture and Communion“, *Religion and Society* 23 (1976), s. 66-76.
- Karris, R.J. „Poor and Rich. The Lukan Sitz im Leben“, i C. Talbert (udg.), *Perspectives on Luke-Acts*, Danville/Edinburgh 1978, s. 112-125.
- Karris, R.J. *Jesus and the Marginalized in John's Gospel*, Colledgeville/Minnesota 1990.
- Kingsbury, J.D. *Matthew*, Philadelphia 1977.
- Klauck, H.-J. „Der 'Kommunismus' in der Urgemeinde“, i *Lebendige Seelsorge* 35 (1984), s. 122-125.
- Klauck, H.-J. „Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas“, i samme, *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, s. 160-194.
- Kvalbein, H. *Jesus og de fattige. Jesu syn på de fattige og hans bruk av ordet „fattig“*, Oslo 1981.
- Larsen, B. Bagger & J. Børglum. *Menigheden uden sikkerhed. Sociale og økonomiske aspekter i Mattheusevangeliet og Lukasevangeliet. Et bidrag til urkristendommens sociologi*, Aarhus 1976.
- Liebschner, J. „Die Armen im Evangelium“, i *Zeitschrift für Mission* 5 (1979), s. 136-142.
- Malherbe, A. *Early Christianity and Society. Social Aspects*, Baton Rouge and London 1977.
- Malina, B.J. *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta 1981.
- Malina, B.J. „Wealth and Poverty in the New Testament and Its World“, *Interpretation* 41 (1987), s. 354-367.
- Mayer, A. *Der zensierte Jesus. Soziologie des Neuen Testaments*, Olten 1983.
- Meeks, W.A. *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven & London 1983.

- Moxnes, H. „Urkrysten sosialhistorie – eller speilbilde av vår egen tid?“, *Præsteforeningens Blad* 72 (1982), s. 869-879.
- Moxnes, H. „Det fremmede som utfordring. Lukasevangeliets menneskesyn og verdisystem i sosialantropologisk lys“, *Præsteforeningens Blad* 74 (1984), s. 201-209.
- Moxnes, H. *The Economy of the Kingdom. Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Philadelphia 1988.
- Nissen, J. „Godt nyt for rige?“, i *Godt nyt til fattige* (udg. Det økumeniske Fællesråd og Folkekirkens Nødhjælp), København 1981, s. 168-182.
- Nissen, J. „Sygdom og fattigdom i evangelierne“, i *Nordisk Missionstidsskrift* 95 (1984), s. 108-126.
- Nissen, J. „By og menighed i Bibelen“, i A. Hjerrild m.fl. (udg.), *Kirke i forandring. Menighedens liv og vækst i det moderne bysamfund* (Kirkefondet), København 1985, s. 137-155.
- Nissen, J. „Høre' og 'se' – om at erfare Guds nye virkelighed. Eksegetiske og hermeneutiske bemærkninger til Matt 11,2-10“, i E. Kragelund Holt (udg.), *Advent*. Forelæsninger på temadag 26.9. 1996, Aarhus 1997, s. 18-31.
- Nissen, J. „Unity and Diversity. Biblical Models on Partnership“, *Mission Studies* Vol. 14, No 1-2 (1997), s. 121-146.
- Nordstokke, K. *Verdensvid tjeneste. Enn innføring i internasjonal diakoni*, Oslo 1994.
- Ringe, S.H. *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee*, Philadelphia 1985.
- Rostagno, S. *Essays on the New Testament. A 'Materialist' Approach*, Geneva 1978.
- Rowland, C. „The Gospel, the Poor and the Churches“ i J. W. Rogerson m.fl. (udg.), *The Bible in Ethics* (The Second Sheffield Colloquium), Sheffield 1995, s. 213-231.
- Santa Ana, J. de. *Good News to the Poor. The Challenge of the Poor in the History of the Church*, Geneve 1977.
- Schottroff, W. & Stegemann, W. (udg.), *Traditionen der Befreiung I-II*, München 1980.
- Schottroff, L. & Stegemann, W. *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, Stuttgart m.fl. 1978.
- Schottroff, L. & Stegemann, W. *Hvor alle er mennesker. Socialhistoriske læsninger omkring Jesusbevægelsen i Det nye Testamente*, Aarhus 1983.
- Schottroff, L. „Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes nach dem Matthäusevangelium“, i L. & W. Schottroff (udg.), *Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt*, München 1983, s. 149-206.
- Schillebeeckx, E. „Das Evangelium der Armen' für Wohlstandsmenschen“, i samme, *Das Evangelium erzählen*, Düsseldorf 1983, s. 224-227.
- Seim, T.K. „Noen bibelske refleksjoner til en økonomisk etikk“, i P. Repstad (udg.), *Økonomi og etikk*. (Rapport fra en konferanse i Kristiansand, ADH-serien), Kristiansand 1990, s. 23-32.
- Smith, A. *Rett fordeling. Om normer for en kristen politisk etikk*, Oslo 1982.
- Soares-Prabhu, G.M. „Good News to the Poor. The Social Implications of the Message of Jesus“, *Biblebashtyam* 4 (1978), s. 193-212.
- Stegemann, W. *Das Evangelium und die Armen. Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament*, München 1981.
- Stackhouse, M.L. „What Then Shall We Do? On Using Scripture in Economic Ethics“, *Interpretation* 41 (1987), s. 382-397.
- Sæbø, M. „De fattige i Det gamle testamente i sosialhistorisk og teologisk belysning“, *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 55 (1984), s. 31-44.
- Theissen, G. „Wanderradikalismus“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973), s. 245-271.

- Theissen, G. „Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde“, *Zeitschrift für neutestamentlichen Wissenschaft* 65 (1974), s. 232-272.
- Theissen, G. „Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor XI 17-34“, *Novum Testamentum* 24 (1974), s. 179-206.
- Theissen, G. „Den urkristne hjelpeetik og hjælpens institutionalisering i urkristendommen“, i *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* 38 (1989), s. 19-33.
- Thorbjørnsen, S.O. „Økonomi“, i S.O. Thorbjørnsen (udg.), *Udfordringer og ansvar. Områdeetik*, Oslo 1994, s. 209-238.
- Ucko, H. (udg.). *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility. Jewish and Christian Insights*, Geneve 1997.
- van Oyen, H. *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh 1967.
- Watson, F. „Liberating the Reader. A Theological-Exegetical Study of the Parable of the Sheep and the Goats (Matt. 25.31-46)“, i F. Watson (udg.), *The Open Text. New Directions for Biblical Studies*, London 1993, s. 57-84.
- Weber, H.-R. *Power. Fokus for a Biblical Theology*, Geneve 1989.
- Wilckens, U. „Gottes geringste Brüder – zu Mt 25,31-46“, i E.E. Ellis & E. Grässer (udg.), *Jesus und Paulus* (FS W.G. Kümmel), Göttingen 1975, s. 363-383.
- Your Kingdom Come. Mission Perspectives*, Geneve 1980.

1. del, 2: Vold, ikke-vold og fjendekærlighed

- Agrell, G. „Våld, krig och fred enligt Bibeln“, i Bo Wirmark (udg.), *Fredens spiral*, Stockholm 1978, s. 33-53.
- Austad, T. *Krig eller fred? Kristne synspunkter på krig/fred problemet*, Stavanger 1972.
- Austad, T. „Traditionella kristna hållningar till krig og fred och deres relevans i dag“, i Bo Wirmark (udg.), *Fredens spiral*, Stockholm 1978, s. 54-75.
- Barr, D.L. „The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World. A Literary Analysis“, *Interpretation* 33 (1983), s. 39-50.
- Bartsch, H.-W. „The Foundation and Meaning of Christian Pacifism“, i M.E. Marty & D.G. Peerman (udg.), *New Theology*, No. 6, London 1969, s. 185-198.
- Becker, J. „Feindesliebe – Nächstenliebe – Bruderliebe“, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 25 (1981), s. 5-18.
- Blank, J. *Im Dienst der Versöhnung. Friedenspraxis aus christlicher Sicht*, München 1984.
- Borg, M. „A New Context for Romans 13“, *New Testament Studies* 19 (1972-1973), s. 205-218.
- Bosold, I. *Pazifismus und prophetische Provokation*, Stuttgart 1978.
- Brandon, S.G.F. *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967.
- Cahill, L.S. „Die christliche Tradition des gerechten Krieges: Spannungen und Entwicklung“, *Concilium* 37 (2001), s. 198-207.
- Cone, J.H. *God of the Oppressed*, New York 1975.
- Davies, J.G. *Christians, Politics & Violent Revolution*, London 1976.
- Daly, R. „Die neutestamentliche Grundlage für Pazifismus und Gewaltlosigkeit“, i H. Merklein & J. Lange (udg.), *Biblische Randbemerkungen* (FS R. Schnackenburg), Würzburg 1974, s. 314-322.
- Donahue, J.R. „Who Is My Enemy? The Parable of the Good Samaritan and the Love of Enemies“, i W.M. Swartley (udg.), *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, Louisville 1992, s. 137-156.
- Ebach, J. „Individuel og strukturel vold“, i J. Nissen m.fl. „...på jorden fred“. *Bibelstudier* (Det økumeniske Center), Aarhus 1983, s. 19-33.

- Falcke, H. „Theologie des Friedens in der einen geteilten Welt“, i J. Moltmann (udg.), *Friedenstheologie – Befreiungstheologie*, München 1988, s. 17-66.
- Fergusson, J. *The Politics of Love. The New Testament and Non-Violent Revolution*, Cambridge u.ä.
- Fitzmyer, J.A. *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, New York 1985.
- Ford, J.M. *My Enemy Is My Guest*, New York 1983.
- Frankemölle, H. *Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament*, Mainz 1983.
- Fridrichsen, A. „Krig og fred i Nya Testamentet“, *Uppsala Universitets Årsskrift* 1940:3, Uppsala 1940, s. 3-35.
- Friesen, D.K. & Stassen, G.H. „Just Peacemaking“, i J.Z. Herr & R. Herr (udg.), *Transforming Violence*, Scottdale 1998, s. 53-67.
- Gärtner, B. „Nya Testamentet och kriget“, i A. Ahlberg m.fl., *Kristus och kriget*, Stockholm 1960, s. 19-60.
- Hengel, M. *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur „politischen Theologie“ in neutestamentlicher Zeit*, Stuttgart 1971.
- Hengel, M. *Christus und die Macht. Die Macht Christi und die Ohnmacht der Christen* (Zur Problematik einer „Politischen Theologie“ in der Geschichte der Kirche), Stuttgart 1974.
- Hengel, M. „Das Ende aller Politik. Die Bergpredigt in der aktuellen Diskussion“, *Evangelische Kommentare* 14 (1982), s. 686-690.
- Hengel, M. „Die Stadt auf dem Berge“, *Evangelische Kommentare* 15 (1983), s. 19-22.
- Hoffmann, P. „Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung“, i U. Luz m.fl., *Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung*, Stuttgart 1981, s. 115-152.
- Hoffmann, P. „Tradition und Situation. Zur ‘Verbindlichkeit’ des Gebotes der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion“, i K. Kertelge (udg.), *Ethik im Neuen Testament*, Freiburg 1984, s. 50-118.
- Horsley, R. „Ethics and Exegesis. ‘Love Your Enemies’ and the Doctrine of Nonviolence“, i W.M. Swartley (udg.), *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, Louisville 1992, s. 72-101.
- Huber, W. „Feindschaft und Feindesliebe“, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 26 (1982), s. 128-158.
- Klassen, W. *Love of Enemies. The Way to Peace*, Philadelphia 1984.
- Kessler, H. *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972.
- Kirk, J.A. *What is Mission? Theological Explorations*, London 1999.
- Koenig, J. *New Testament Hospitality. Partnership with Strangers as Promise and Mission*, Philadelphia 1985.
- Kuhn, H.-W. „Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium. Zur Feindesliebe und zur christlichen und jüdischen Auslegung der Bergpredigt“, i H. Frankemölle & K. Kertelge (udg.), *Vom Urchristentum zu Jesus* (FS J.Gnilka), Freiburg 1989, s. 194-230.
- Lohfink, G. „Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung zum Gewaltverzicht“, *Theologischer Quartalschrift* 162 (1982), s. 236-252.
- Lohfink, N. „‘Gewalt’ als Thema alttestamentlicher Forschung“, i N. Lohfink (udg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg 1983, s. 15-50.
- Lohfink, N. „Altes Testament – Die Entlarvung der Gewalt“, i N. Lohfink & R. Pesch, *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz*, Düsseldorf 1978, s. 45-61.

- Luz, U. „Einführung“, i U. Luz m.fl., *Eschatologie und Friedenshandeln*, Stuttgart 1981, s. 9-14.
- Luz, U. „Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus“, i U. Luz m.fl., *Eschatologie und Friedenshandeln*, Stuttgart 1981, s. 153-193.
- Lührmann, D. „Liebe eure Feinde“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 69 (1972), s. 413-439.
- Mayer, R. *Friede durch Gewalt? Zur Frage des politischen Widerstandsrechts*, Stuttgart 1973.
- Mayer, R. „Friede und Widerstand. Biographische und theologische Reflexionen über D. Bonhoeffer“, *Der evangelische Erzieher* 34 (1982), s. 438-450.
- Moltmann, J. *Religion, Revolution and the Future*, New York 1969.
- Moxnes, H. *The Economy of the Kingdom. Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Philadelphia 1988.
- Møller, J. Glebe. *Jesus og teologien*, København 1984.
- Nielsen, K. „Sværd eller plovjern. Krig eller fred“, i J. Nissen m.fl. (udg.), „... på jorden fred“. *Bibelstudier* (Det økumeniske Center), Aarhus 1983, s. 1-18.
- Nissen, J. „Kongemagt og disciplenighed. Om forholdet mellem kristologi, ekklesiologi og etik“, i S. Pedersen (udg.), *Nytestamentlige Studier*, Aarhus 1976, s. 147-180.
- Nissen, J. „Jesus og magten“, *Præsteforeningens Blad* 71 (1981), s. 161-168.
- Nissen, J. „Frihed og fællesskab i Jesu forkyndelse“, *Præsteforeningens Blad* 72 (1982), s. 833-841.
- Nissen, J. „Gudsriget og freden“ (s. 34-46); „Fjendekærlighed og forsoning“ (s. 47-65); „Konflikt og korsdød“ (s. 66-95); „Fred for enhver pris?“ (s. 96-135) i J. Nissen m.fl. (udg.), „... på jorden fred“. *Bibelstudier* (Det økumeniske Center), Aarhus 1983.
- Nissen, J. „Menighed i trængsel. Johannes' Åbenbaring – historie og teologi“, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 58 (1995), s. 27-39.
- Nissen, J. *En ny begyndelse. Om Fadervor og mission*, København 1996.
- Ortkemper, F.-J. *Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Röm 12-13*, Münster 1980.
- Piper, J. 'Love Your Enemies'. *Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and the Early Christian Paraenesis*, Cambridge 1979.
- Pesch, R. „Jesus, ein freier Mann“, *Concilium* 10 (1974), s. 182-188.
- Pesch, R. „Neues Testament – Kein Ethos der Weltgestaltung?“ (s. 25-44) og „Neues Testament – Die Überwindung der Gewalt“ (s. 62-80), i N. Lohfink & R. Pesch, *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz*, Düsseldorf 1978.
- Rasmussen, A. *The Church as POLIS. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Lund 1994.
- Schmauch, W. *Koexistenz? Proexistenz!* (Evangelische Zeitstimmen 20), Hamburg 1964.
- Schnackenburg, R. „Die Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,9) im matthäischen Kontext“, *Biblischer Zeitschrift* 26 (1982), s. 161-178.
- Schottroff, L. „Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition. Mt 5,38-48; Lk 6,27-36“, i G. Strecker (udg.), *Jesus Christus im Historie und Theologie* (FS H. Conzelmann), Tübingen 1975, s. 197-221.
- Schottroff, L. *Der Sieg des Lebens. Biblische Traditionen einer Friedenspraxis*, München 1982.
- Schwager, R. *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978.

- Schwager, R. „Offenlegung der Gewalt und christliche Offenbarung“, i P. Eicher (udg.), *Das Evangelium des Friedens*, München 1982, s. 27-41.
- Sider, R. „A Call for Evangelical Nonviolence“, *The Christian Century* 93 (1976), s. 753-757.
- Swartley, W.M. „Luke’s Transforming of the Tradition: Eirene and Love of Enemy“, i W.M. Swartley (udg.), *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, Louisville 1992, s. 157-176.
- Theissen, G. „Wanderradikalismus“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973), s. 245-271.
- Theissen, G. „Fjendekærlighed og ikke-vold (Mt 5.38-48/Lk 6.27-36) og deres social-historiske baggrunde“, *Præsteforeningens Blad* 69 (1979), s. 649-658.
- Theissen, G. *A Theory of Primitive Christian Religion*, London 1999.
- Thyen, H. „... nicht mehr männlich und weiblich ...“, i F. Crüsemann & H. Thyen (udg.), *Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau*, Gelnhausen/Berlin 1978, s. 13-106.
- Tutu, D. *Ingen fremtid uden tilgivelse*, København 2000.
- Verhey, A. *The Great Reversal. Ethics and the New Testament*, Grand Rapids 1984.
- Volf, M. *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Nashville 1996.
- von Campenhausen, H. „Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums“, i samme, *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte*, Tübingen 1960, s. 203-215.
- Vögtle, A. *Was ist Frieden? Orientierungshilfe aus dem Neuen Testament*, Freiburg 1983.
- Weber, H.-R. *Experiments with Bible Study*, Geneve 1981.
- Wengst, K. *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens*, München 1986.
- Wink, W. „Jesus’ Third Way“, i R. Herr & J.Z. Herr (udg.), *Transforming Violence*, Scottsdale 1998, s. 34-47.

1. del, 3: De kristne og staten

- Althaus, P. *Der Brief an die Römer* (12. Aufl.), Göttingen 1976.
- Barrett, C.K. *New Testament Essays*, London 1972.
- Bindemann, W. „Romans 13:1-7 in Today’s Political Context“, i *Romans 13* (A Report, Lecture and Working Paper from a Conference in Cartigni, Geneva 5-8 Dec 1978), Geneve 1979, s. 12-26.
- Blank, J. „Kirche und Staat im Urchristentum“, i G. Denzler (udg.), *Kirche und Staat auf Distanz. Historische und aktuelle Perspektive*, München 1977, s. 9-28.
- Braaten, C.E. *The Future of God*, New York 1969.
- Brunner, E. *Gerechtigkeit. Eine Lehre von der Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*, Zürich 1943.
- Cassidy, R.J. *Jesus, Politics, and Society. A Study of Luke’s Gospel*, New York 1978.
- Dahl, N.A. „Is there a New Testament Basis for the Doctrine of the two Kingdoms?“, *Lutheran World* 12 (1965), s. 337-354.
- Duchrow, U. *Theorie und Praxis verschiedener Gestalten einer lutherischen „Zweireichelehre“ in Geschichte und Gegenwart* (LWF-papers), Geneve 1976.
- Friedrich, G., Pöhlmann, W. & Stuhlmacher, P. „Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1-7“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976), s. 131-166.

- Goppelt, L. „Prinzipien neutestamentlicher Sozialethik nach dem 1. Petrusbrief“, i H. Baltensweiler & Bo Reicke (udg.), *Neues Testament und Geschichte* (FS O. Cullmann), Zürich/Tübingen 1972, s. 285-295.
- Goppelt, L. *Der erste Petrusbrief*, Göttingen 1978.
- Goldstein, H. „Die politischen Paränesen in 1 Petr 2 und Röm 13“, *Bibel und Leben* 14 (1973), s. 88-104.
- Gollwitzer, H. „Zum Problem der Gewalt in der christlichen Ethik“, i samme, *Forderungen der Umkehr*, München 1976, s. 126-148.
- Griffith, D.R. *The New Testament and the Roman State*, Swansea 1970.
- Hays, R.B. „Scripture-Shaped Community. The Problem of Method in New Testament Ethics“, *Interpretation* 44 (1990), s. 42-55.
- Heiene, G. „En analyse av 1 Pet 2,13-17 med henblikk på tekstens aktualitet for politisk etikk“, *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 63 (1992), s. 17-31.
- Heiene, G. „Politikk“, i G. Heiene & S.O. Thorbjørnsen, *Utfordringer og ansvar. Områdeetikk*, Oslo 1994, s. 241-270.
- Heiene, G. „Makt, eiendom og rettferdighet – utfordringer ved et årtusenskifte“, i J.-O. Henriksen (udg.), *Makt, Eiendom, Rettferdighet. Bibelske moraltradisjoner i møte med vår tid*, Oslo 2000, s. 29-66.
- Heiligenthal, R. „Strategien konformer Ethik im Neuen Testament am Beispiel von Röm 13,1-7“, *New Testament Studies* 29 (1983), s. 55-61.
- Hengel, M. *Christus und die Macht. Die Macht Christi und die Ohnmacht der Christen*, Stuttgart 1974.
- Hoffmann, P. „Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle. Zur Auseinandersetzung der Judenchristen mit dem politischen Messianismus“, *Biblische Zeitschrift* 13 (1969), s. 207-233.
- Hoffmann, P. „Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung“, i U. Luz m.fl., *Eschatologie und Friedenshandeln*, Stuttgart 1981, s. 115-152.
- Jankowski, G. „Ermutungen. Paulus an die Römer 12-15“, *Texte und Kontexte* Nr. 2 (Stuttgart 1978), s. 11-27.
- Kairos. *En evangelikal kommentar til krisen i Syd Afrika og Kairos-dokumentet* (Det økumeniske Fællesråd og Kirkernes Raceprogram), København 1987.
- Krodel, G.A. „The Kingdom of Caesar and the Kingdom of God“, i W.H. Lazareth (udg.), *The Left Hand of God. Essays on Discipleship and Patriotism*, Philadelphia 1976, s. 71-112.
- Künneht, W. *Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen*, Berlin 1954.
- Käsemann, E. „Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13“, i samme: *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Tübingen 1970, s. 204-222.
- Lillie, W. *Studies in New Testament Ethics*, Edinburgh 1961.
- Lohfink, N. „Altes Testament – Ethos der Weltgestaltung“, i N. Lohfink & R. Pesch, *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz*, Düsseldorf 1978, s. 9-24.
- Mikat, P. „Bemerkungen zur neutestamentlichen Sicht der politischen Herrschaft“, i J. Zmijewski & E. Nellesen (udg.), *Begegnungen mit dem Wort* (FS H. Zimmermann), Bonn 1980, s. 325-345.
- Minear, P.S. *I Saw a New Earth*, New York 1968.
- Minear, P.S. *To Heal and To Reveal. The Prophetic Vocation According to Luke*, New York 1977.
- Moulder, J. „Romans 13 and Conscientious Disobedience“, *Journal of Theology for the Southern Africa* 21 (1977), s. 13-23.

- Nissen, J. "Kongemagt og disciplenighed i Johannesevangeliet. Om forholdet mellem kristologi, ekklesiologi og etik", i S. Pedersen (udg.), *Nytestamentlige Studier*, Aarhus 1976, s. 147-180.
- Nissen, J. „The Problem of Suffering and Ethics in the New Testament“, *Studia Biblica 1978, Vol III* (Sixth International Congress on Biblical Studies) udg. E. A. Livingstone, Sheffield 1980, s. 277-287.
- Nissen, J. „Jesus og magten“, *Præsteforeningens Blad* 71 (1981), s. 161-168.
- Nissen, J. „Magt og afmagt i Ny Testamente“, i *Magt og afmagt i 80'ernes Danmark* (Temahæfte. Det økumeniske Fællesråd 1986), s. 18-26.
- Nissen, J. „Gudsriget, Babylon og den ny by“, i A.M. Aagaard (udg.), *Det ny Jerusalem*, København 1989, s. 67-98.
- Nissen, J. „Kirken som asyl. Eksegetiske og hermeneutiske bemærkninger“, i *Kritisk Forum for Praktisk Teologi*, nr. 49 (okt. 1992), s. 21-32.
- Nissen, J. „Jesus, the People of God, and the Poor“, i S. Pedersen (udg.), *New Directions in Biblical Theology*, Leiden 1994, s. 220-242.
- Nissen, J. „Conformity, Nonconformity, and Critical Solidarity. The Church-State Issue and the Use of the Bible“, *Mission Studies* Vol. 17, No 33/34 (2000), s. 240-262.
- Nolan, A. *Jesus before Christianity. The Gospel of Liberation*, London 1976.
- O'Neill, J.C. *Paul's Letter to the Romans*, London 1975.
- Pedersen, E. Thestrup. *Martin Luthers betydning for kirke og kultur*, Aarhus 1983.
- Prostmeier, F.R. *Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief*, Würzburg 1990.
- Riekinnen, V. *Römer 13. Aufzeichnung und Weiterführung der exegetischen Diskussion*, Helsinki 1980.
- Rowland, C. *Radical Christianity*, Cambridge & Oxford 1988.
- Røsæg, N.A. „Rom 13,1-7 i sosialpolitisk kontekst. Nyere forskning – en oversikt og vurdering“, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 94 (1993), s. 35-54.
- Sandnes, K.O. „Makt, eiendom og rettferdighet – noen nytestamentlige perspektiver“, i J.-O. Henriksen (udg.), *Makt, Eiendom, Rettferdighet. Bibelske moraltradisjoner i møte med vår tid*, Oslo 2000, s. 139-185.
- Schillebeeckx, E. *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg 1977.
- Schmidt, H. *Frieden*, Stuttgart/Berlin 1969.
- Schottroff, L. „‘Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört’. Die theologische Antwort der urchristlichen Gemeinden auf ihre gesellschaftliche und politische Situation“, i J. Moltmann (udg.), *Annahme und Widerstand*, München 1984, s. 15-58.
- Schottroff, L. „Christen und Asyl“, i L. & W. Schottroff, *Die Macht der Auferstehung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, München 1988, s. 110-114.
- Schrage, W. *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament*, Gütersloh 1971.
- Smith, A. *Rett fordeling. Om normer for en kristen politisk etikk*, Oslo 1982.
- Strobel, A. „Macht und Gewalt in der Botschaft des Neuen Testaments“, i H. Greifstein (udg.), *Macht und Gewalt. Leitlinien lutherischer Theologie zur politischen Ethik heute*, Hamburg 1978, s. 71-112.
- Strobel, A. „Zum Verständnis von Röm 13“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 47 (1956), s. 67-93.
- Thodberg, C. „Liturgihistorisk oversigt over 1. tekstrækkes oprindelse“, i N.J. Capelørn (udg.), *Fra tekst til prædiken*, København 1985, s. 9-21.
- Weber, H.-R. *Experiments with Bible Study*, Geneva 1981.

- Wengst, K. *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986.
- Wink, W. *Naming the Powers. The Language of Power in the New Testament*, Philadelphia 1984.
- Winter, B. *Seek the Welfare of the City. Christians as Benefactors and Citizens*, Grand Rapids 1994.
- Yoder, J.H. *The Politics of Jesus*, Grand Rapids 1972.

1. del, 4: Kvinde og mand – underordning eller ligestilling

- Althaus, P. *Der Brief an die Galater*, 10. Aufl., Göttingen 1965.
- Brooten, B. „Junia...hervorragend unter den Aposteln' (Röm 16,7)“, i E. Moltmann-Wendel (udg.), *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, Mainz/München 1978, s. 148-151.
- Brown, R.E. „Roles of Women in the Fourth Gospel“, *Theological Studies* 36 (1975), s. 688-699.
- Clark, S.B. *Man and Woman in Christ. An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences*, Ann Arbor 1980.
- Fatum, L. „En kvindehistorie om tro og køn“, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 53 (1990) s. 278-299.
- Fatum, L. *Kvindeteologi og arven fra Eva*, København 1992.
- Fatum, L. „Tango med en tidsel. Om at finde værdigheden i elendighedsforskningen“, *Forum for Kvindeforskning* 8. årg. nr. 1 (1988), s. 6-15.
- Fiorenza, E.S. „Die Frauen in der vorpaulinischen und paulinischen Gemeinden“, i B. Brooten & N. Greinacher (udg.), *Frauen in der Männerkirche*. Mainz/München 1982, s. 112-140.
- Fiorenza, E.S. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, London 1983.
- Fiorenza, E.S. „Der Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung. Kritische Überlegungen zur Rekonstruktion urchristlicher Geschichte“, i W. Schottroff & W. Stegemann (udg.), *Traditionen der Befreiung, Band 2: Frauen in der Bibel*, München 1980, s. 60-90.
- Fiorenza, E.S. „'Der Dienst an den Tischen'. Eine kritische feministisch-theologische Überlegung zum Thema Diakonie“, *Concilium* 24 (1988), s. 306-313.
- Gerhardsson, B. „Eleutheria (”frihet”) i bibelskt tänkande“, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 60 (1984), s. 119-129.
- Gärtner, B. *Ämbetet, mannen och kvinnan i Nya Testamentet*, 2. omarb. uppl., Uppsala 1979.
- Heiene, G. „Familie, ekteskap og seksualitet“, i G. Heiene & S.O. Thorbjørnsen, *Utfordringer og ansvar. Områdeetikk*, Oslo 1994, s. 147-176.
- Jensen, F. Frøkjær *Det positive nej til kvindelige præster* (Menighedsfakultet), Aarhus 1985.
- Jewett, P.K. *Man as Male and Female. A Study in Sexual Relationships from a Theological Point of View*, Grand Rapids 1975.
- Jørgensen, Th. „En påstand og en udfordring. Om Lone Fatums 'Kvindeteologi og arven fra Eva'“, *Fønix* 17 (1993), s. 46-56.
- Kassel, M. „Feministische Bibelauslegung“, i W. Langer (udg.), *Handbuch der Bibelarbeit*, München 1987, s. 181-187.
- Karris, R.J. *Jesus and the Marginalized in John's Gospel*, Collegeville 1990.

- Lindboe, I.M. „Hovedtrekk innen nytestamentlig forskning om kvinner i perioden 1970-1987“, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 89 (1988), s. 179-204.
- Lohfink, G. „Weibliche Diakone im Neuen Testament“, *Diakonie* 11 (1980), s. 385-400.
- Madsen, O. Skjerbæk. *Tjenester og nådegaver. En debattbog om at være menighed, om de troendes almindelige præstedømme og om det kirkelige embede*, København 1988.
- Malina, B.J. *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta 1981.
- Moltmann-Wendel, E. *Frihed – lighed – søsterskab*, Aarhus 1977.
- Mollenkott, V.R. *Women, Men, and the Bible*, Nashville 1977.
- Moxnes, H. *Gud for de ugudelige. Jesus, Paulus og urkristendommens gudstro*, Oslo 1980.
- Moxnes, H. „What is Family? Problems in Constructing Early Christian Families“, i samme (udg.), *Constructing Early Christian Families. Family as social reality and metaphor*, London & New York 1997, s. 13-41.
- Nissen, J. „Dåben som kirkesociologisk faktor“, i S. Pedersen (udg.), *Dåben i Ny Testamente*, Aarhus 1982, s. 202-229.
- Nissen, J. „Kvinderne i Lukas' sociale og symbolske univers“, *Præsteforeningens Blad* 83 (1993), s. 641-651.
- Parvey, C.F. „The Theology and Leadership of Women in the New Testament“, i R. Ruether (udg.), *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1974, s. 117-149.
- Plum, K. Friis. *Den tilslørede frihed. Kvindehistorie og kvindehistorier i det nye testamente*, København 1984.
- Ryrie, C.C. *The Place of Women in the Church*, New York 1958.
- Schneiders, S.M. „Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church“, *Biblical Theology Bulletin* 12 (1982), s. 35-45.
- Schottroff, L. „Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit“, i W. Schottroff & W. Stegemann (udg.), *Traditionen der Befreiung, Band 2: Frauen in der Bibel*, München 1980, s. 91-133.
- Schottroff, L. „Jesus von Nazareth aus sozialgeschichtlicher und feministischer Perspektive“, *Der evangelische Erzieher* 39 (1987), s. 27-36.
- Schottroff, L. „Wie berechtigt ist die feministische Kritik an Paulus. Paulus und die Frauen in den ersten christlichen Gemeinden in Römischen Reich“, *Entwürfe* 2 (1985), s. 94-111.
- Schottroff, L. *Sucht mich bei meinen Kindern. Bibelauslegungen im Alltag einer bedrohten Welt*, München 1989.
- Schrage, W. & Gerstenberger, E.S. *Mann und Frau* (Biblische Konfrontationen), Stuttgart m.fl. 1980.
- Seim, T. Karlsen. „Frihet, likhet – og underordning?“, i *Kvinnekamp og kristen tro*, Oslo 1975. s. 25-51.
- Seim, T. Karlsen. „Om tolkning og bruk av bibeltekster i kvinneteologien“, i *Kvinneerfaring og teologi*. Temahefte nr. 13 (utgitt av Norges Krist. Studenterbevegelse), Oslo 1981, s. 71-78.
- Seim, T. Karlsen. „Mellom lys og skygge. Kvinners andel i åndens gave hos Lukas“, i H. Raun Iversen m.fl. (udg.), *Spiritualitet* (FS A.M. Aagaard), Aarhus 1985, s. 51-63.
- Seim, T. Karlsen. „Når sløret fjernes ... Kvinneblikk på bibeltekster“, i R. Berg, I. Lønning & H. Moxnes (udg.), *Riv ned gjerdene!* (FS J. Jervell), Drammen 1985, s. 85-95.
- Seim, T. Karlsen. „Roles of Women in the Gospel of John“, i L. Hartman & B. Olsson (udg.), *Aspects on the Johannine Literature*, Uppsala 1987, s. 56-73.

- Seim, T. Karlsen. „Kvinnens rom. Begrensninger og muligheter for tidligkristne kvinner i spenningen mellom privat og offentlig sfære“, *Nytt om kvinneforskning* 12 (1988), s. 18-24.
- Seim, T. Karlsen. *Det doble budskap. Avhengighet og avstand mellom kvinner og menn i Lukas-Acta*, Oslo 1989.
- Seim, T. Karlsen. „... for han har sett til sin ringe tjenerinne“. Noen korte mariologiske refleksjoner, *Ung teologi* 1989/4-1990/1, s. 83-85.
- Stagg, E. & F. *Woman in the World of Jesus*, Philadelphia 1978.
- Stendahl, K. *The Bible and the Role of Women. A Case Study in Hermeneutics*, Philadelphia 1966.
- Swartley, W.M. *Slavery, Sabbath, War, and Women. Case Issues in Biblical Interpretation*, Scottdale 1983.
- Thyen, H. „... nicht mehr männlich und weiblich ...“. Eine Studie zu Gal 3,28“, i F. Crüsemann & H. Thyen, *Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau*, Gelnhausen/ Berlin/Stern 1978, s. 108-201.
- Trible, Ph. *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978.
- Wacker, M.-T. „Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen“ i L. Schottroff, S. Schroer & M.-T. Wacker, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995, s. 3-79.
- Welch, S.D. *A Feminist Ethic of Risk*, Minneapolis 1990.
- Wengst, K. *Demut – Solidarität der Gedemütigten*, München 1987.
- Wingren, G. *Växling och kontinuitet*, Lund 1972.
- Wingren, G. „Jesus och lärjungarna i mötet med fariseerna och motsättningarna i samhället“, i *Arbeid og samliv. 4 bibeltimer* (Utgitt av Forum for Kristne Sosialister), Oslo 1979, s. 16-25.
- Wink, W. *Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenzen der historisch-kritischer Methode*, Stuttgart 1976.

1. del, 5: Samlivsetik I – Homoseksualitet

- Aagaard, A.M. „Editorial“, *The Ecumenical Review* 50 (1998), s. 1-5.
- Aagaard, J. „Etisk argumentation omkring homoseksualitet“, i J. Nissen m.fl. (udg.), „... har jeg ikke kærlighed“. *Samliv – samspil – selvforståelse*, Aarhus 1985, s. 98-127.
- Andersen, S. „Kristendom og homoseksualitet“, kronik i *Kristeligt Dagblad*, 16.1. 1997.
- Barth, K. *Die kirchliche Dogmatik III/4*, Zollikon/Zürich 1951.
- Becker, J. „Zum Problem der Homosexualität in der Bibel“, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 31 (1987), s. 36-59.
- Bexell, G. *Kyrkan och etiken*, Stockholm 1992.
- Bjerg, S. m.fl. *Homoseksualitet moralsk og teologisk*, Aarhus 1986.
- Boswell, J. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago & London 1980.
- Countryman, L.W. *Dirt, Greed, and Sex. Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today*, Philadelphia 1988.
- Engberg-Pedersen, T. „Paulus om homoseksualitet“, i K. Busch Nielsen m.fl.(udg.), *Forkynd for al skabningen. Om kirkelig velsignelse af registrerede par*, København 1996, s. 33-55.

- Franck, E. „Bibeln och homosexualiteten. Teksterna då och tillämpning nu“, i *Kyrkan och homosexualiteten* (Svenska Kyrkans utredningar 1994:8), Stockholm 1994, s. 138-160.
- Gjesing, L.O. „Velsign, forband ikke ... Et teologisk defensorat for en kirkelig velsignelse af par af samme køn“, *Præsteforeningens Blad* 84 (1994), s. 541-549 og s. 557-563.
- Gärtner, B. „Till man och kvinna. Vad säger bibeln om homosexuelle handlingar“, i *Kyrkan och homosexualiteten* (Svenska Kyrkans utredningar 1994:8), Stockholm 1994, s. 103-129.
- Hafstad, K. „Homoseksualitet og kristen etikk“, i S. Bergmann & C.R. Bråkenhielm (udg.), *Vardagskulturens teologi*, Falun 1998, s. 100-120.
- Hedenrud, B. „Homosexualiteten ur psykiatrisk perspektiv“, i *Kyrkan och homosexualiteten* (Svenska Kyrkans utredningar 1994:8), Stockholm 1994, s. 84-92.
- Henriksen, J.-O. „Naturen som norm? En drøftning av naturbegrepet i tilknytning til Rom 1,24-27“, *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 62 (1991), s. 95-111.
- Honoré, P. *Fra Moses til nutiden. Om homoseksualitet og homoseksuelle*, Herning 1992.
- Jørgensen, Th. „Gudbilledlighed og seksualitet“, *Præsteforeningens Blad* 84 (1994), s. 809-817.
- Kofod-Svendsen, F. „Bibelen og homoseksualitet“, kronik i *Kristeligt Dagblad*, 15.8.2001.
- Kvanvig, H. „Homofili i Bibelen“, *Kirke og kultur* 101 (1996), s. 63-71.
„*Kærligheden glæder sig ikke over uretten*“. (Rapport udgivet af 8 kirkelige organisationer), Fredericia 1996.
- „Kyrkan och homosexualiteten. Sammenfattning och förslag“, i *Kyrkan och homosexualiteten* (Svenska Kyrkans utredningar 1994:8), Stockholm 1994, s.11-38.
- Larsen, J. Schmidt. *Homofili – hvad mener forskerne? – hvad siger Bibelen? – hvad er kirkens forpligtelse?*, Fredericia 1993.
- Lienemann, W. „Churches and Homosexuality“, *The Ecumenical Review* 50 (1998), s. 7-21.
- Malina, B.J. *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta 1981.
- McNeill, J.J. *Kirken og den homoseksuelle*, København 1978.
- Moxnes, H. „Hedningenes synder? Polemikken mot 'homoseksualitet' i Det nye testamente“, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 94 (1993), s. 1-34.
- Murchison, D.C. „Scripture, Tradition, Knowledge and Experience. A Review of Some Recent Literature from the Church's Conversation on Homosexuality“, *The Ecumenical Review* 50 (1998), s. 48-53.
- Müller, L. „Bibel og seksualitet“, kronik i *Kristeligt Dagblad*, 22.10.2001.
- Nielsen, K. Busch. „Lyst og lære. Om homoseksualitet som teologisk tema“, i K. Busch Nielsen m.fl., *Forkynd evangeliet for al skabningen. Om kirkelig velsignelse af registrerede par*, København 1996, s. 56-74.
- Nilsson, G. „Teologisk-etiska reflektioner kring frågan om kyrkan och homosexualiteten“, i *Kyrkan och homosexualiteten* (Svenska kyrkans utredningar 1994:8), Stockholm 1994, s. 161-192.
- Nissen, J. „Nytestamentlig sexualitet“, i J. Nissen m.fl. (udg.), „... har jeg ikke kærlighed“. *Samliv, samspil, selvforståelse*, Aarhus 1985, s. 40-56.
- Nissen, J. „Det hele menneske. Om Bjergprædikenens menneskesyn“, i J. Nissen & H. Simonsen (udg.), *Teologi og kirke* (FS P. Nepper-Christensen), København 1986, s. 83-103.
- Registreret partnerskab, samliv og velsignelse*. Rapport fra et af biskopperne nedsat udvalg vedrørende kirkelig velsignelse af registreret partnerskab, Aarhus 1997.

- Scroggs, R. *The New Testament and Homosexuality*, Philadelphia 1983.
- Strecker, G. „Homosexualität in biblischer Sicht“, *Kerygma und Dogma* 20 (1982), s. 127-141.
- Sørensen, J. „Kristne og homoseksuelle“, artikkel i *Kristeligt Dagblad*, 6.10. 1994.
- Wengst, K. „Paulus und die Homosexualität“, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 31 (1987), s. 72-81.
- Wiedemann, H.G. *Homosexuelle Liebe. Für eine Neuorientierung in der christlichen Ethik*, Stuttgart & Berlin 1982.
- Wink, W. „Biblical Perspectives on Homosexuality“, *The Christian Century* 96 (1979), s. 1082-1086.

1. del, 6: Samlivsetik II – Ægteskab og skilsmisse

- Arendt, R. *Pagten og loven*, København 1981.
- Baltensweiler, H. *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchung über Ehe, Ebelosigkeit und Ehescheidung*, Stuttgart 1967.
- Countryman, L.W. *Dirt, Greed, and Sex. Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today*, London 1989.
- Denecke, A. „Evangelische Kasuistik – entwickelt am Modell Notlüge“, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 17 (1973), s. 75-96.
- Forkman, G. *The Limits of the Religious Community. Expulsion from the Religious Community Within the Qumran Sect, Within Rabbinic Judaism, and Within Primitive Christianity*, Lund 1972.
- Fletcher, J. *Situation Ethics. The New Morality*, London 1966.
- Friedrich, G. *Sexualität und Ehe. Rückfragen an das Neue Testament*, Stuttgart 1977.
- Haacker, K. „Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament“, *Tübinger Theologischer Quartalschrift* 151 (1971), s. 28-38.
- Hansen, K. „Den dobbelte radikalisering i Jesu forkyndelse“, *Fønix* 3 (1979), s. 217-228.
- Heiene, G. „Ekteskap og seksuelliv“, i A. Smith (udg.), *På skaperens jord. Innføring i kristen etikk*, Oslo 1988, s. 145-171.
- Heiene, G. „Familie, ekteskap og seksualitet“, i G. Heiene & S.O. Thorbjørnsen (udg.), *Utfordringer og ansvar. Områdeetikk*, Oslo 1994, s. 147-176.
- Linton, O. „Äktenskap och skilsmässa i det Nya testamentet“, *Svensk Teologisk Kvar-talskrift* 30 (1954), s. 81-106.
- Lohfink, G. „Jesus og skilsmisse. Om genren og den sproglige intention i Matt. 5,32“, *Lumen* 16 (1973), 65-72.
- Lochman, J.M. *Wegweisung der Freiheit. Abriss der Ethik in der Perspektive des Dekalogs*, Gütersloh 1979.
- Lövestam, E. „Divorce and Remarriage in the New Testament“, *The Jewish Law Annual* 4 (1981), s. 47-65.
- Martin, D. *The Corinthian Body*, New Haven 1995.
- Molldrem, M.J. „A Hermeneutic of Pastoral Care and the Law/Gospel Paradigm Applied to the Divorce Texts of Scripture“, *Interpretation* 45 (1991), s. 43-54.
- Moxnes, H. „Foucault og askese i tidlig kristen etikk“, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 100 (1999), s. 75-92.
- Niederwimmer, K. *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*, Göttingen 1975.

- Nissen, J. „Nyttestamentlig seksualetik – med særligt henblik på ægteskab og skilsmisse“, i J. Nissen m.fl. (udg.), „... *har jeg ikke kærlighed*“. *Samliu, samspil, selvforståelse*“, Aarhus 1985, s. 40-56.
- Nissen, J. „Begærlighed og hengivelse. Om seksualitet og religiøsitet i Det nye Testamente“, *Den Nye Dialog* 56 (1994), s. 5-8.
- Pesch, R. *Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung*, Freiburg 1971.
- Pöhlmann, H.G. „Ehe und Sexualität im Strukturwandel unserer Zeit. Grundlegende Überlegungen aus christlicher Sicht“, *Kerygma und Dogma* 30 (1984), s. 176-199.
- Schierse, F.J. „Das Scheidungsverbot Jesu. Zur Schriftgemässen Unauflöslichkeit der Ehe“, i N. Wetzel (udg.), *Die öffentlichen Sünder, oder: Soll die Kirche Ehen Scheiden?*, Mainz 1970, s. 13-41.
- Schrage, W. & Gerstenberger, E.S. *Frau und Mann* (Biblische Konfrontationen), Stuttgart m.fl. 1980.
- Schürmann, H. „Neutestamentliche Marginalien zur Frage nach der Institutionalität, Unauflösbarkeit und Sakramentalität der Ehe“, i samme, *Studien zur neutestamentlichen Ethik*, Stuttgart 1990, s. 119-146.
- West, A. „Sex and Salvation: A Christian Feminist Bible Study on 1 Corinthians 6:12-7:39“, i A. Loader (udg.), *Feminist Theology. A Reader*, London 1990, s. 72-80.

1. del, 7: Mangfoldighed og enhed

- Asheim, I. „Innlednings- og grunnlagsspørsmål“, i A. Smith (udg.), *På skaperens jord. En innføring i kristen etikk*, Oslo 1988, s. 11-59.
- Becker, J. „Das Problem der Schriftgemässigkeit der Ethik“, i A. Hertz m.fl. (udg.), *Handbuch der christlichen Ethik, Bd 1*, Freiburg 1979 (2. Aufl.), s. 243-269.
- Becker, J. „Feindesliebe – Nächstenliebe – Bruderliebe“, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 25 (1981), s. 5-17.
- Blank, J. „Einheit und Pluralität in der neutestamentlichen Ethik“, *Concilium* 17 (1981), s. 814-819.
- Boff, C. *Theology and Praxis. Epistemological Foundations*, New York 1987.
- Childs, B.S. *The New Testament as Canon. An Introduction*, London 1984.
- Deidun, T. „The Bible and Christian Ethics“, i B. Hoose (udg.), *Christian Ethics. An Introduction*, London 1998, s. 3-46.
- Gerhardsson, B. „Det hermeneutiska programmet i Matt. 22:37-40“, *Svensk Exegetisk Årsbok* 40 (1975), s. 66-89.
- Gerhardsson, B. „Enhetsskapande element i Bibelns etiska mångfald“, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 62 (1986), s. 49-58.
- Hammar, K.G. *Det som hörs. Ett predikoteoretiskt perspektiv*, Älvsjö 1985.
- Hays, R.B. „Scripture-shaped Community: the Problem of Method in New Testament Ethics“, *Interpretation* 44 (1990), s. 42-55.
- Kaiser, W.C. *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids 1983.
- Lohse, E. *Theologische Ethik des Neuen Testaments*, Stuttgart 1988.
- Otto, E. *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart 1994.
- Ramsey, P. *Basic Christian Ethics*, New York 1950.
- Rogerson, J. „The Old Testament and Christian ethics“, i R. Gill (udg.), *Christian Ethics*, Cambridge 2001, s. 29-41.
- Sanders, J.A. *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia 1984.

- Schrage, W. „Zur Frage nach der Einheit und Mitte neutestamentlicher Ethik“, i U. Luz & H. Weder (udg.), *Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie* (FS E. Schweizer), Göttingen 1983, s. 238-253.
- Strecker, G. „Ziele und Ergebnisse einer neutestamentlichen Ethik“, *New Testament Studies* 25 (1979), s. 1-15.
- Stordalen, T. „Etisk relevant materiale i GT“, i J.-O. Henriksen (udg.), *Makt, Eiendom, Rettferdighet. Bibelske moraltradisjoner i møte med vår tid*, Oslo 2000, s. 67-82.
- van Oyen, H. *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh 1967.
- Weber, H.-R. *Power. Focus for a Biblical Theology*, Geneve 1989.
- Würthwein, E & Merk, O. *Verantwortung* (Biblische Konfrontationen), Stuttgart 1982.

2. del: Etik og bibelbrug

(se også litteraturen til „Bibel og etik – generelle fremstillinger“)

- Andersen, S. *Som dig selv. En indføring i etik*, Aarhus 1993.
- Andersen, S. „Bibelsk teologi som normativ etik“, i S. Pedersen (udg.), *Bibelsk teologi*, Aarhus 2000, s. 236-256.
- Asheim, I. „Innlednings- og grunnlagsspørsmål“, i A. Smith (udg.), *På skaperens jord. En innføring i kristen etikk*, Oslo 1988, s. 11-59.
- Asheim, I. „Bibelsk forankret etikk – eller en ny subjektivisme“, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 88 (1987), s. 17-30.
- Asheim, I. „Hva annet enn etisk subjektivisme“, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 89 (1988), s.157-171.
- Austad, T. *Skapt til å tjene. Sosialetiske grunnlagsspørsmål til kristendommen*, Oslo 1980.
- Barr, O. Sidney. *The Christian New Morality. A Biblical Study of Situation Ethics*, Oxford 1969.
- Barth, K. *Die kirchliche Dogmatik II/2*, Zollikon 1942.
- Berg, H.K. *Grundriss der Bibeldidaktik. Konzepte – Modelle – Methoden*, Stuttgart/München 1993.
- Best, T.F. & Robra, M. (udg.). *Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church*, Geneve 1997.
- Betz, H.D. *Nachfolge und Nachahmen Jesu Christ im Neuen Testament*, Tübingen 1967.
- Bexell, G. „Theological Interpretation of Biblical Texts on Moral Issues“, *Studia Theologica* 51 (1997), s. 3-14.
- Bexell, G. „Universalism och partikularism i etiken“, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 73 (1997), s. 70-78.
- Bilde, P. *En religion bliver til. En undersøgelse af kristendommens forudsætninger og tilblivelse indtil år 110*, København 2001.
- Blank, J. „Zum Problem ‘Ethischer Normen’ im Neuen Testament“, *Concilium* 3 (1967), s. 356-362.
- Blank, J. „Evangelium und Gesetz (Zur theologischen Relativierung und Begründung ethischer Normen)“, *Diakonia* 5 (1974), s. 363-375.
- Blank, J. „Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip“ (anmeldelse), *Biblischer Zeitschrift* 26 (1982), s. 297-302.
- Boff, C. *Theology and Praxis. Epistemological Foundations*, New York 1987.
- Bockmühl, K. *Glauben und Handeln*, Giessen 1975.
- Bonhoeffer, D. *Efterfølgelse*, København 1957.
- Bultmann, R. *Jesus*, Berlin 1926.

- Bultmann, R. „Jesus und Paulus“ i E. Dinkler (udg.), *Rudolf Bultmann. Exegetica. Aufsätze zur Forschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1967, s. 210-229.
- Carmody, D.L. *Virtuous Woman. Reflections on Christian Feminist Ethics*, New York 1992.
- Childress, J.F. „Situation Ethics“, i J. Macquarrie & J. Childress (udg.), *A New Dictionary of Christian Ethics*, London 1986, s. 586-588.
- Clowney, D. „The Use of the Bible in Ethics“, i H.M. Conn (udg.), *Inerrancy and Hermeneutics. A Tradition, a Challenge, a Debate*, Grand Rapids 1990, s. 211-236.
- Collange, J.-F. *De Jesus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament*, Geneve 1980.
- Collins, R.F. *Christian Morality. Biblical Foundations*, Notre Dame 1986.
- Curran, C.E. „The role and function of Scriptures in moral theology“, i C.E. Curran & R.A. McCormick (udg.), *The Use of Scripture in Moral Theology*, Ramsey NJ 1984, s. 178-212.
- Dautzenberg, G. „Neutestamentliche Ethik und autonome Moral“, *Theologische Quartalschrift* 161 (1981), s. 43-55.
- Davies, J.G. *Christian, Politics & Violent Revolution*, London 1976.
- Deidun, T. „The Bible and Christian Ethics“, i B. Hoose (udg.), *Christian Ethics: An Introduction*, London 1998, s. 3-46.
- Dibelius, M. *Die Botschaft und Geschichte, Bd. 2: Zum Urchristentum und zum hellenistischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1956.
- Dillmann, R. *Das Eigentliche der Ethik Jesu. Ein exegetischer Beitrag zur moraltheologischen Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik*, Mainz 1984.
- Dodd, C.H. *The Parable of the Kingdom*, London 1936.
- Dussel, E. *Ethik der Gemeinschaft. Die Befreiung in der Geschichte*, Düsseldorf 1988.
- Ehrman, B.D. *Jesus. En apokalyptisk profet*, København 2001.
- Engberg-Pedersen, T. „Gevinst og risiko i jagten på den historiske Jesus“, i T. Engberg-Pedersen (udg.), *Den historiske Jesus og hans betydning*, København 1998, s. 11-49.
- Engberg-Pedersen, T. „Jesus år 2000“, *Kronik i Politiken* 5.1.2000.
- Fatum, L. „Kritik“ (= Kritiske bemærkninger til L. Tjalve, „Det narrative bibelsyn“, s. 112-122), i N.J. Cappelørn (udg.), *Bibelsyn*, København 1985, s. 123-128.
- Fletcher, J. *Situations Ethics. The New Morality*, London 1966.
- Forrester, D. *The True Church and Morality. Reflections on Ecclesiology and Ethics*, Geneve 1997.
- Fowl, S.E. *The Story of Christ in the Ethics of Paul*, Sheffield 1990.
- Frankemölle, H. „Die Jesusbewegung als Basisgemeinde? Fakten und Impulsen aus dem Neuen Testament“, i H. Frankemölle (udg.), *Kirche von Unten. Modelle, Erfahrungen, Reflexionen, Alternative Gemeinden*, München 1981, s. 36-61.
- Frankemölle, H. *Jesus – Anspruch und Deutungen*, 2. Aufl. Mainz 1986.
- Füssel, K. „Ewiges Leben kann man nicht erben. Überlegungen zu Praxis und Theorie der Nachfolge im Anschluss an Mk 10,17-31“, i G. Casalis m.fl. (udg.), *Bibel und Befreiung*, Freiburg/Münster 1985, s. 88-111.
- Grässer, E. „‘Interimsethik’. Eine notwendige Korrektur“, i H. Merklein (udg.), *Neues Testament und Ethik* (FS R. Schnackenburg), Freiburg 1989, s. 16-30.
- Gustafson, J.M. „Christian Ethics“, i P. Ramsey (udg.), *Religion*, Englewood Cliffs NJ 1965. s. 309-325.
- Gustafson, J.M. *Christ and Moral Life*, Chicago & London 1968.
- Gustafson, J.M. „The Place of Scripture in Christian Ethics: A Methodological Study“, *Interpretation* 24 (1970), s. 430-455.
- Gustafson, J.M. „The Relation of the Gospels to the Moral Life“, i D.G. Miller & D.Y. Hadidan (udg.), *Jesus and Man's Hope II*, Pittsburg 1971, s. 103-117.

- Hahn, F. „Neutestamentliche Grundlagen einer christlichen Ethik“, *Trierer Theologischer Zeitschrift* 86 (1977), s. 31-41.
- Halter, H. *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral*, Freiburg 1977.
- Hauerwas, S. *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame 1981.
- Hays, R.B. „Scripture-Shaped Community. The Problem of Method in New Testament Ethics“, *Interpretation* 44 (1990), s. 42-55.
- Heiene, G. „Etikk og bibelbruk. Noen prinsipielle overveielser“, *Ung Teologi* 20 (1987), s. 1-17.
- Henriksen, J.-O. „Om å arbeide med moraltradisjoner i Bibelen“, i J.-O. Henriksen (udg.), *Makt, Eiendom, Rettferdighet. Bibelske moraltradisjoner i møte med vår tid*, Oslo 2000, s. 224-245.
- Herzog II, R. *The Parables as Subversive Speech. Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, Louisville 1994.
- Hjort, B. Graakjær. *The Irreversible Sequence. Paul's Ethics: Their Foundation and Present Relevance*, Frankfurt am Main 2000.
- Kuhn, H.-W. „Nachfolge nach Ostern“, i D. Lührmann & G. Strecker (udg.), *Kirche* (FS. G. Bornkamm), Tübingen 1980, s. 105-132.
- Larsson, E. *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*, Uppsala 1962.
- Larsson, E. „Jesus – förebild på nytt?“ i S.D. Mogstad & L. Østnor (udg.), *Forankring og forandring. Verdier for det nye Europa* (FS I. Asheim), Oslo 1992, s. 97-110.
- Lehmann, P. *Ethik als Antwort – Metodik einer Koinonia-Ethik*, München 1966.
- Lochmann, J. *Wegweisung der Freiheit. Abriss der Ethik in der Perspektive des Dekalogs*, Gütersloh 1979.
- Long, E. LeRoy. „The Use of the Bible in Christian Ethics. A Look at Basic Options“, *Interpretation* 19 (1965), s. 149-165.
- Løgstrup, K.E. *Den etiske fordring*, 7. opl., København 1966.
- Løgstrup, K.E. *Kunst og etik*, København 1961.
- Marxsen, W. „Christliche“ und christliche Ethik im Neuen Testament, Gütersloh 1989.
- MacIntyre, A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1984.
- McDonald, J.I.H. *The Crucible of Christian Morality*, London & New York 1998.
- Meeks, W. „Understanding Early Christian Ethics“, *Journal of Biblical Literature* 105 (1986), s. 3-11.
- Merk, O. „Nachahmung Christi. Zu ethischen Perspektiven in der paulinischen Theologie“, i H. Merklein (udg.), *Neues Testament und Ethik* (FS R. Schnackenburg), Freiburg 1989, s. 172-206.
- Merklein, H. *Die Gottesheerrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu*, Würzburg 1978.
- Metz, J.B. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1978.
- Miguez, J. Bonino. *Toward a Christian Political Ethics*, London 1983.
- Mieth, D. „Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung. Plädoyer für eine Theorie des ethischen Modells“, *Concilium* 12 (1976), s. 623-633.
- Mieth, D. *Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischer Hermeneutik*, Freiburg 1977.
- Mogstad, S.D. „Fortelling, identitet og erfaring“, *Prismet* 47 (1996), s. 16-21.
- Moltmann, J. (udg.). *Bergpredigt und Nachfolge*, München 1981.

- Moltmann, J. *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989.
- Mortensen, V. „Ledestjerner og vandbærere. Om den teologiske etiks grundlag og anvendelse“, i B.G. Schuster (udg.), *Moral og etik*, Aarhus 1988, s. 44-66.
- Moxnes, H. „Eskatologisk eksistens“, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 92 (1991), s. 1-13.
- Moxnes, H. „Jesu galilæiske kontekst. Den historiske Jesus i forhold til hus, landsby og by“, i T. Engberg-Pedersen (udg.), *Den historiske Jesus og hans betydning*, København 1998, s. 103-136.
- Nelson, P. *Narrative and Morality. A Theological Inquiry*, University Park & London 1987.
- Nissen, J. „Autoritet i forkyndelse og handling. Om evangeliets formidling hos Jesus og Paulus“, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 46 (1983), s. 107-143.
- Nissen, J. „Herrens Ordsprog og levereregler. Visdom og etik i Jesu forkyndelse“, i E.K. Holt (udg.), *Bibelske visdomstraditioner* (Forelæsninger tilegnet B. Rosendal), Aarhus 1995, s. 43-56.
- Nissen, J. „Poesiens betydning for identitetsdannelsen“, *Collegium Biblicum's Årsskrift* 1997, s. 61-69.
- Rasmussen, A. „Människan i allmänhet finns inte“, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 73 (1997), s. 58-69.
- Ruf, A.K. *Moraltheologie I. Gesetz und Norm*, Freiburg 1975.
- Sanders, J.T. *Ethics in the New Testament*, London 1975.
- Schillebeeckx, E. „Erfahrung und Glaube“, i F. Böckle (udg.), *Christlicher Glaube in moderne Gesellschaft*, Bd. 25, Freiburg 1980, s. 72-116.
- Schillebeeckx, E. *Das Evangelium erzählen*, Düsseldorf 1983.
- Schnackenburg, R. „Die neutestamentliche Sittenlehre in ihrer Eigenart im Vergleich zu einer natürlichen Ethik“, i J. Stelzenberger (udg.), *Moraltheologie und Bibel*, Paderborn 1964, s. 39-69.
- Schottroff, L. & Stegemann, W. *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978.
- Schottroff, L. „Wie berechtigt ist die feministische Kritik an Paulus?“, i *Einwürfe* 2 (1985), s. 94-111.
- Schulz, A. *Nachfolge und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, München 1962.
- Schweitzer, A. *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, 3. unveränd. Aufl. Tübingen 1956.
- Schweitzer, W. „Glaube und Ethos im Neuen und Alten Testament. Ein Beitrag zur Problem der biblischen Begründung der christlichen Ethik“, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 5 (1961), s. 129-149.
- Sløk, J. *Kristen moral for og nu*, København 1959.
- Strunk, R. *Nachfolge Christi*, München 1988.
- Søe, N.H. *Kristelig etik*, 2. udg. København 1946.
- Sölle, D. *Lydighed og fantasi*, København 1988.
- Thysman, R. „L'ethique de l'imitation du Christ dans le Nouveau Testament. Situation, notations et variations du theme“, *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 42 (1966), s. 138-175.
- Tödt, H.E. *Rudolf Bultmanns Ethik der Existenztheologie*, Gütersloh 1978.
- Valen-Sendstad, A. *Kristen etik*, Fredericia 1991.
- Vallery, J. *L'identité de la moral chrétienne*, Louvain-La-Neuve 1976.

- van Oyen, H. „Die Goldene Regel und die Situationsethik“, i J. Gründel & H. van Oyen, *Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums*, Freiburg 1970, s. 91-136.
- Verstraelen, F.J. (udg.). „*Rewriting“ the Bible. The Real Issues*, Gweru 1993.
- Watson, F. „Introduction. The Open text“, i F. Watson (udg.), *The Open Text. New Directions for Biblical Studies?*, London 1993, s. 1-12.
- Weiss, J. *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892.
- Wengst, K. *Demut – Solidarität der Gedemütigten*, München 1987.
- Wiebering, J. *Handeln aus Glauben. Grundriss der theologischen Ethik*, Berlin 1981.
- Wilder, A.N. *Eschatology and Ethics in the New Testament*, New York 1950 (1939).
- Wingren, G. *Växling och kontinuitet*, Lund 1972.
- Windisch, H. *Der Sinn der Bergpredigt*, Leipzig 1937.
- Ådna, J. „Å vandre livets vei“, i J.-O. Henriksen (udg.), *Makt, Eiendom, Rettferdighet. Bibelske moraltradisjoner i møte med vår tid*, Oslo 2000, s. 186-223.

3. del: Bibel, menighet og etik

- Asheim, I. „Momenter til en kristen sosialetisk teori“, i *Rättvisa, fred och skapelsens integritet?* (Tro & Tanke 6; Svenska kyrkans forskningsråd), Uppsala 1993, s. 63-76.
- Asheim, I. „Livsveietikk. Det biografiske perspektiv i etikken“, *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 71 (2000), s. 3-16.
- Austad, T. „Ansvar og utfordringer – et utblikk“, i G. Heiene & S.O. Thorbjørnsen, *Utfordringer og ansvar. Områdeetikk*, Oslo 1994, s. 301-306.
- Becker, J. „Feindesliebe – Nächstenliebe – Bruderliebe“, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 25 (1981), s. 5-17.
- Best, T.F. & Robra, M. (udg.). *Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church*, Geneve 1997.
- Biehl, P. *Symbole geben zu lernen. Einführung in die Symboldidaktik anhand der Symbole Hand, Haus und Weg*, Neukirchen-Vluyn 1989.
- Blank, J. „Lernprozesse im Jüngerkreis Jesu“, *Theologische Quartalschrift* 158 (1978), s. 163-177.
- Böckle, F. *Fundamental-moral*, München 1985.
- Christoffersen, Sv.Aa. „Signal fra en tåkelur“, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 89 (1988), s. 173-178.
- Deudin, T. „The Bible and Christian ethics“, i B. Hoose (udg.), *Christian Ethics. An Introduction*, London 1998, s. 3-46.
- Forrester, D. *The True Church and Morality. Reflections on Ecclesiology and Ethics*, Geneve 1997.
- Friedrich, G. „Die Verbindlichkeit neutestamentlicher Aussagen für das Handeln“, *Zeitwende* 47 (1976), s. 237-248.
- Gerhardsson, B. *Kristen människosyn*, Värnamo 1982.
- Grewell, H. *Brennende Fragen christlicher Ethik*, Göttingen 1988.
- Hammar, K.G. *Det som hörs. Ett predikoteoretiskt perspektiv*, Alvsjö 1985.
- Halter, H. *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral*, Freiburg 1977.
- Held, H.J. „Glauben ohne ‘Ansehen der Person’“, i G. Metzger (udg.), *Zukunft aus dem Wort* (FS H. Claes), Stuttgart 1978, s. 209-223.
- Henriksen, J.-O. „Om å arbeide med moraltradisjoner i Bibelen“, i J.-O. Henriksen (udg.), *Makt, Eiendom, Rettferdighet. Bibelske moraltradisjoner i møte med vår tid*, Oslo 2000, s. 224-245.

- Hillerdal, G. *At leva som kristen. En Studiebok i lärjungaskapets etik*, Stockholm 1968.
- Hock, R.F. *The Social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia 1980.
- Hoffmann, P. „Tradition und Situation. Zur ‚Verbindlichkeit‘ des Gebotes der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion“, i K. Kertelge (udg.), *Ethik im Neuen Testament*, Freiburg 1984, s. 50-118.
- Jewett, R. *Christian Tolerance. Paul's Message to the Modern Church*, Philadelphia 1982.
- Jørgensen, Th. „Har folkekirken en fremtid som ekklesiologisk model?“, i H. Raun Iversen (udg.), *Vinduer til Guds Rige. Seksten forelæsninger om kirken*, København 1995, s. 219-231.
- Kinnamon, M. (udg.). *Signs of the Spirit. Official Report. Seventh Assembly*, Geneva 1991.
- Klaiber, W. *Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis*, Göttingen 1982.
- Klaiber, W. „Proexistenz und Kontrastverhalten. Beobachtungen zu einer Grundstruktur neutestamentlicher Ekklesiologie“, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 7 (1992), s. 125-144.
- Koenig, J. *New Testament Hospitality. Partnership With Strangers as Promise and Mission*, Philadelphia 1985.
- Lash, N. *Theology on the Way to Emmaus*, London 1986.
- Lohfink, G. „Gesetzerfüllung und Nachfolge. Zur Radikalität des Ethischen im Matthäusevangelium“, i H. Weder (udg.), *Der ethische Kompromiss*, Freiburg 1984, s. 15-58.
- Lohfink, G. *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg 1988.
- Luz, U. *Das Evangelium nach Matthäus, Mt 1-7*, Neukirchen 1985.
- Meeks, W.A. *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*, New Haven & London 1993.
- Moltmann, J. *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*, Neukirchen-Vluyn 1984.
- Moxnes, H. „Hva slags religion var urkristendommen?“, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 89 (1988), s. 47-66.
- Moxnes, H. „Eskatologisk eksistens“, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 92 (1991), s. 1-13.
- Mudge, L.S. *The Church as Moral Community. Ecclesiology and Ethics in Ecumenical Debate*, New York & Geneva 1998.
- Newbigin, L. *Honest Religion for Secular Man*, London 1966.
- Nielsen, H. Kjør. *Han elskede os først. Om den bibelske begrundelse for diakoni*, Aarhus 1994.
- Nissen, J. *På livets side. 4 bibelforedrag*, København 1988.
- Nissen, J. „Lytte – lære – leve. Læreprocesser i Ny Testamente og i dag“, i J. Nissen, H. Nielsen, E. Bruun (udg.), *Lægfolk og teologi – i samtale*, Aarhus 1993, s. 39-57.
- Nissen, J. „Helligånden sprænger grænser og sætter skel – om Helligåndsforståelsen i Canberra og i Ny Testamente“, i H. Thomsen (udg.), *Du som går ud fra den levende Gud. Bibelteologiske og teologihistoriske overvejelser over Helligånden*, København 1993, s. 13-54.
- Nissen, J. „Jesus, the People of God, and the Poor“, i S. Pedersen (udg.), *New Directions in Biblical Theology*, Leiden 1994, s. 220-242.
- Nissen, J. *Ordet tog bolig iblandt os. Modeller for mission i Ny Testamente*, København 1996.
- Nissen, J. „Community and Ethos in the Gospel of John“, i J. Nissen & S. Pedersen (udg.), *New Readings in John. Literary and Theological Perspectives*, Sheffield 1999, s. 194-202.

- Nissen, J. „Scripture and Experience as the Double Source of Mission: Hermeneutical Reflections“, i T. Okure (udg.), *To Cast Fire Upon the Earth. Bible and Mission Collaborating in Today's Multicultural Global Context*, Pietermaritzburg 2000, s. 179-193.
- Nissen, J. „Gudstjeneste og kultur“, i J. Nissen, J.H. Schjørring & H. Thomsen (udg.), *Gudstjenestens teologi – folkekirkelige og økumeniske perspektiver* (FS G. Pedersen), København 2001, s. 9-23.
- Nissen, J. „Forskelligheden som udfordring – om konflikt og forsoning i de første kristne menigheder“, i S. Bergmann & C. Grenholm (udg.), *MAKT – i nordisk teologisk tolkning* (under udgivelse).
- O'Toole, R.F. *Who is a Christian. A Study in Pauline Ethics*, Colledgeville 1990.
- Raiser, K. *Ecumenism in Transition. A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement?* Geneve 1991.
- Rasmussen, L.L. *Moral Fragments and Moral Community: A Proposal for Church in Society*, Minneapolis 1993.
- Rebell, W. *Zum neuen Leben berufen. Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum*, München 1990.
- Rendtorff, T. *Ethik. Grundelement, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie Bd 1*, Stuttgart 1980.
- Sampley, J.P. *Walking between the Times. Paul's Moral Reasoning*, Minneapolis 1991.
- Schottroff, L. „Das Gleichnis vom verlorenen Sohn: Der Hunger nach Liebe“, i L. & W. Schottroff, *Die Parteilichkeit Gottes. Biblische Orientierungen auf der Suche nach Frieden und Gerechtigkeit*, München 1984, s. 31-49.
- Schrage, W. „Zum Verhältnis von Ethik und Vernunft“, i H. Merklein (udg.), *Neues Testament und Ethik* (FS R. Schnackenburg), Freiburg 1989, s. 482-506.
- Schweizer, E. „Leib Christi und soziale Verantwortung bei Paulus“, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 14 (1970), s. 129-132.
- Schürmann, H. „Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus“, *Catholica* 26 (1972), s. 15-37.
- Seim, T.K. „Åndens frukt“, i Sv.Aa. Christoffersen (udg.), *Etikk og ekklesiologi* (Norges forskningsråd), Oslo 1995, s. 64-72.
- Signs of the Spirit. Official Report. Seventh Assembly.* udg. af M. Kinnamon, Geneve 1991.
- Steinmetz, F.-J. *Befreit aus Enge und Zwang. Jesu Moral für den Menschen*, Stuttgart 1974.
- Stendahl, K. *Energy for Life. Reflections on the Theme 'Come Holy Spirit' – Renew the Whole Creation*, Geneve 1990.
- Sæbø, M. „Fra kong Salomo til kong Harald. Refleksjoner omkring den gammeltestamentlige etikks overføringsverdi“, i S.D. Mogstad & L. Østnor (udg.), *Forankring og forandring. Verdier for det nye Europa* (FS I. Asheim), Oslo 1992, s. 81-96.
- Theissen, G. *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, München 1984.
- Theissen, G. *Lichtspuren. Predigten und Bibelarbeiten*, Gütersloh 1994.
- Wiebe, B. „Messianic Ethics. Response to the Kingdom of God“, *Interpretation* 45 (1991), s. 29-42.
- Wingren, G. „Jesus och lärjungarna i mötet med fariseerna och motsättningarna i samhället“, i *Arbeid og samliv. Fire bibeltimer*, Oslo 1979, s. 16-25.
- Wyller, T. „Kirken som 'moral spacing'“, i Sv.Aa. Christoffersen (udg.), *Etikk og ekklesiologi* (Norges forskningsråd), Oslo 1995, s. 49-63.
- Ådna, J. „Å vandre livets vei“, i J.-O. Henriksen (udg.), *Makt, Eiendom, Rettferdighet. Bibelske moraltradisjoner i møte med vår tid*, Oslo 2000, s. 186-223.

Stedregister

Det gamle Testamente

1. Mosebog

1-3	151, 152, 153
1-2	179, 197
1,26-27	152, 153
1,27	148, 177, 179, 273
2-3	217
2	149, 151, 153
2,7	273, 289
2,18-25	152
2,24	220
3,16	153
12,1-3	308
13,1-2	54
14,17-24	54
19,1-29	169
24,35	54
26,13-14	54
34	169

2. Mosebog

1,15-21	124
20,2	207
20,13	95
20,22-	
23,19	55
21,2-6	64

3. Mosebog

17-26	55, 169
17,10-15	182
18	182
18,3	169
18,19	170
18,22	167, 169
18,23	176
18,24	169
18,27	169

18,30	169
19,34	97
20,10-16	169
20,13	167
20,16	176
20,23	169
21,20	189
22,14	189
25	64

5. Mosebog

10,17-18	64
12-26	55
13,9	71
15,1-8	64
15,7-11	53
20,10-15	96
20,16	96
22,22-24	71
24,1-2	195, 196

Josvabogen

6,17	220
6,21	220
8	220

Dommerbogen

19-20	169
-------	-----

1. Samuelsbog

8	124
13,14	220
15,3	96
15,7-35	96
18,1-4	170
20	170

2. Samuelsbog

1,26 170
 11 220
 12,1-5 220

1. Kongebog

3,13 54
 10,24-25 54

Jobs Bog

31,24 54

Salmernes Bog

8,6-7 273
 9,19 56
 12,6 56
 22,27 38
 49,1 54
 52,9 54
 104,29-30 289

Ordsprogenes Bog

11,28 54
 8,15-16 112
 24,21 112

Prædikerens Bog

3,1-8 98
 9,2-3 76

Esajas' Bog

40-55 97
 45 124
 58,6 37, 311
 61,1-2 37, 64, 83, 311
 61,3 38

Jeremias' Bog

22,13-17 64
 29,7 112, 115, 124
 34,12-22 64

Ezekiels Bog

45,1-8 64
 47,21-28 64

Mikas Bog

2,1-2 64
 4,3-4 95
 4,3 97

Sefanias Bog

3,12-13 56

Det nye Testamente

Mattæusevangeliet

4,1-11 85, 86, 123, 125
 4,8-10 123
 4,23 283
 5-7 282
 5,3-12 74, 283, 297, 304
 5,3 37, 38, 56, 86
 5,5 86
 5,6 86
 5,9 85, 95
 5,10 86
 5,11-12 86
 5,13-14 104
 5,13-16 86, 304
 5,14 52
 5,17-19 222
 5,18 238
 5,19 238
 5,20 77, 104
 5,21-48 183, 187, 202, 204, 205
 5,21-26 76, 78
 5,21-22 283
 5,23-24 105
 5,27-30 194
 5,27-28 283
 5,28 143, 194
 5,32 195, 196, 198, 200, 205, 283,
 318
 5,38-48 71-73, 105, 231, 294
 5,38-42 83
 5,38 83
 5,39-42 74, 75, 77, 95
 5,39 75, 85
 5,40 88, 304
 5,41 85
 5,42 72
 5,43-48 87, 282

5,43-47 251
 5,43-44 95
 5,44 92
 5,45 72, 76, 120, 297
 5,46-47 72, 76, 87, 119-120
 5,48 77, 282
 6,1-6 282
 6,9-13 283
 6,16-18 282
 6,19-34 222, 292
 6,24 119, 282, 292
 6,25-34 40, 51, 230, 282
 6,33 40, 283
 7,1-2 72, 90, 199, 207
 7,3-5 72, 105, 282
 7,12 72, 236, 302
 7,13-14 309
 7,21-27 78, 283
 7,21-23 282
 8,5-13 94
 8,22 229
 9,9-13 265
 9,36 296
 10,5-16 40, 41, 74
 10,5-42 80
 10,7-10 319
 10,10 319
 10,11 52
 10,14 52
 10,15 52
 10,21 81
 10,23 52
 10,34 80, 81
 10,35 81
 10,42 86
 11,2-6 37
 11,12 80
 11,19 265
 11,25 44, 86
 11,28-30 86
 11,28 296
 13,24-30 211
 16,26 222
 18,4 86, 163
 18,4-5 143
 18,6 86
 18,10 86
 18,14 86
 18,23-35 224
 19,3-9 202
 19,4 163, 177

19,9 195, 198, 205
 19,12 180
 19,31 38
 20,1-16 64, 257, 298
 20,11 299
 20,16 38, 297
 20,25 107, 136
 20,25-28 163
 21,5 86
 21,31 38, 94, 161
 22,37-40 222
 23,8-10 84
 23,11 163
 23,12 86
 23,23 222
 23,34 52
 25,31-46 54, 59, 265, 300
 25,36 36
 26,52-53 79-80, 86
 26,52 86
 28,8-10 143, 144
 28,18-20 86
 28,20 78, 320

Markusevangeliet

2,1-3,6 257
 2,21-22 301
 2,23-28 58
 2,27 68, 134, 212, 222, 265
 3,4 134
 3,31-35 78
 5,21-43 143
 5,25-34 143
 6,31-44 36
 7,24-30 85
 8,27-38 83
 8,31-10,52 308
 9,33-37 294
 9,35 163
 10,1-12 195, 202, 222
 10,2-9 143, 194, 197, 201, 205
 10,5 202
 10,8 197
 10,9 201
 10,10-12 197-198,
 10,11-12 198, 200, 204, 205
 10,13 38
 10,15 297
 10,17-31 222
 10,17-21 41

10,21-22	42	6,41-42	72
10,21	39	7,1-10	41
10,27	41	7,22-23	36, 37
10,28-30	40	7,36-50	79, 84, 143, 144, 163, 199, 202, 211
10,35-45	84, 104, 108, 125, 135-136, 292-293	8,1-3	143, 144, 163
10,41-45	58, 120, 136, 163	8,2	41
10,42	136	8,3	145
10,43-44	136	8,14	87
10,45	164, 292	9, 48	163
10,46-52	36	9,51-56	83, 92
11,12-14	71	10,1-12	95, 98
11,15-19	82	10,2-16	74
11,17	82	10,25-37	78-79, 87, 104, 235, 240, 258, 260-261, 300
12,13-17	108, 117-119, 125, 222	10,27	317
12,15	119	10,29	79, 240
12,17	107, 117-118, 119	10,36	79, 240
12,28-34	302	10,38-42	145, 163
13	93	10,40	145
14,7	53	10,41-42	143
15,39	94	12,13-21	62
15,40-41	143	12,16-21	257
16,8	320	12,33-34	39

Lukasevangeliet

1,1-4	276	12,35-38	145
1,46-55	38, 47, 163	12,43-48	145
1,51-53	291	12,51-53	80
2,1-20	88	13,10-17	143
3,1	107	14,7-14	50, 312
3,11	36	14,12-14	87
3,14	94	14,13	36, 87
4,1-13	123	14,15-24	42
4,16-30	83, 311-312	14,21	36
4,16-21	37	15,1-2	298
4,18	36, 37, 98	15,8-10	157
4,39	145	15,11-32	257, 298-299
6,20-26	47, 48	16,3	35
6,20-23	74	16,1-8	49
6,20	37, 38	16,9	49
6,24	41	16,13	119
6,27-36	49, 50, 71-73, 231	16,18	195, 198, 199, 204
6,29	72	16,19-31	63, 257
6,30	72, 87	16,20	87
6,31	72, 236	17,7-8	145
6,32-34	72, 76	17,11-19	104
6,35	50, 87	17,11-13	265
6,36	72	18,9-14	189, 257
6,37	223	18,28-30	48
		18,29	194
		19,1-10	41, 42, 48, 79

19,38 88
 21,1-4 79, 144
 22,14 145
 22,24-30 145, 163,
 22,24-27 120-121, 145, 163
 22,25-26 143
 22,25 136
 22,27 164
 22,35-38 81-82, 98-99
 22,35-36 47
 22,49-51 81
 22,49 99
 23,2 121
 23,34 83, 95, 105
 24 144
 24,13-35 309-310
 24,34 143
 24,50-53 320

Johannesevangeliet

2,15 82
 3,8 289
 4 143
 4,1-42 104, 146
 6,15 83
 8,1-11 71, 143, 182, 199, 202, 203,
 211
 8,11 182
 8,32 290
 8,44 93
 9,8 36
 11,27 145
 12,1-8 146
 12,8 51
 12,16 310
 13,1-17 146, 293-294
 13,15 294
 13,29 51
 13,34-35 91
 14,6 308
 14,30-31 123
 15,12 91, 224
 15,13-15 294
 16,12-15 308
 16,12-13 321
 16,13 290, 321
 17,20-21 91
 18,11 123
 18,36 80, 123

19,11 122
 20,11-18 143, 144, 146

Apostlenes Gerninger

2,5-13 290, 291
 2,17 290, 291
 2,41-47 39, 49, 50, 65, 145, 229
 3,1-11 36
 3,6 99
 4,23-31 99
 4,31-37 39, 49, 50, 65, 145, 229
 4,32 291
 4,36-37 43
 5,29 122, 130, 133
 6,1-6 65
 8,17-24 291
 8,26-40 189
 9,1 308
 10,1-11,18 289
 10,34 289, 297
 11,28 49
 11,29 50
 14,14 122
 15,4-20 182
 20,35 50
 22,28 107
 24,5 122
 24,14 122

Romberbrevet

1-3 271
 1,18-32 171
 1,24-27 170, 171-174
 1,26-27 167-168, 172, 173, 185, 189
 1,26 173, 176
 1,32 172
 2,1-3,20 172
 2,1 172
 2,11 297
 2,14-15 20, 236, 237
 3,19 175
 5,8-10 83
 5,12-21 151
 6 288
 6,3-5 248
 6,5 308
 6,13 90, 127
 8 289
 8,2 290

8,29	306	5,1-13	210
8,38-39	290	5,11	209
12-13	110, 129	6,1-11	88-89, 114, 116
12,1-2	89, 112, 132	6,1-8	181
12,1	113, 127, 287	6,7-8	88, 114, 304
12,2	89, 112, 126, 127, 129, 133, 233, 302, 306, 313	6,9-11	88, 170, 174-175, 183, 184
12,3-13	89	6,9-10	183, 210
12,3-8	66, 305, 307	6,9	168, 170, 175
12,3	314	6,12	57
12,9	112	7	154, 194, 205, 249, 318, 319
12,9-21	305	7,3-4	147
12,14-21	71, 89-90, 294	7,10-16	199, 206, 318
12,17-21	91, 112	7,10-13	198
12,17	133	7,10-11	195, 199
12,20	89, 95	7,12-16	199, 200, 204
12,21	75, 133	7,15	201
13,1-7	89, 101, 108, 109-110, 111- 113, 120, 122, 125, 126, 128, 130, 131-133, 175, 216, 273, 284	7,29-31	114
13,2	113, 127, 129	7,32-35	154
13,3-4	133	8-10	45, 247, 315-317
13,5	113	8,1-3	316
13,6-7	113, 126	8,10-11	316
13,8-10	112, 222	8,11	316
13,8	134	9	47, 244, 249
13,11-14	112	9,14	99, 319
13,11	113	10,1-13	247
14,1-15,7	189, 211, 314-315	10,14-22	316
14,2	314	10,15	313
14,5	314	10,23-11,1	315
14,23	314	10,23	267
15,2	224	10,24	317
15,7	91, 224, 296, 314	10,26	315, 316
15,14	313	10,28	316
16	147, 150, 154, 158	11,1	249
16,1-2	150	11,2-16	147, 148, 149, 152, 154, 155, 162
16,7	150	11,11-12	147, 149
		11,13	313
		11,14-15	173-174
		11,16	149
		11,17-34	45, 57, 261, 288
		11,20-21	288
		11,34	45
		12-14	45
		12	291
		12,13	290
		12,14-27	66, 295-296
		12,31	309
		13,5	317
		13,13	222
		14	291, 312
 <i>1. Korinterbrev</i>			
1,18-25	45		
1,26-31	57		
1,26-28	43, 45		
1,26	43-44		
3,1-3	291		
3,4-17	292		
4,17	309		
5-6	114		

14,34-36 147, 148, 155
 15,3-5 143
 16,14 222

2. Korinterbrev

1,24 313
 2,17 319
 3,6 240
 3,17 290
 5,14-21 304
 8-9 65
 8,2 66
 8,4 65
 8,9 66
 8,13 66
 8,14-15 66

Galaterbrevet

2,11-14 92
 3,27-28 147, 161
 3,28 91, 147, 148-149, 154, 159,
 160, 178, 216, 261, 272, 290,
 295
 4,21-31 114
 5-6 240
 5,1 290
 5,13-14 187
 5,17-23 187
 5,22 261
 6,2 101, 296
 6,10 91, 261

Efeserbrevet

2,12 107
 2,14-16 91, 95, 295
 4,13-16 313
 5,3 209
 5,21-33 201
 5,22-33 147, 148, 152
 5,32 206
 6,10-20 90
 6,11-12 127
 6,13 90
 6,15 91, 95

Filipperbrevet

1,9 313, 316
 2,1-5 164, 262

2,6-11 262, 264, 304
 3,20 113, 114, 117
 4,8 20, 236
 4,10 319

Kolosserbrevet

3,5 209
 3,18-19 147

1. Thessalonikerbrev

3,12 261
 5,21 302, 313

2. Thessalonikerbrev

3,6-12 240

1. Timoteusbrev

1,8-9 175
 1,9-10 170, 175-176
 1,10 168
 2,1-2 122
 2,2 107
 2,5 122
 2,9-10 63
 2,8-15 147, 148, 150-151
 2,12 160
 2,13-15 153, 216, 217
 3,11 150
 5,16 46
 6,6 63
 6,8 46
 6,9 46
 6,10 46
 6,17 46
 6,18 46

Titusbrevet

2,12 46
 3,3 46

Filemonbrevet

16 60

Hebræerbrevet

13,14 114

Jakobsbrevet

1,22	283
1,26-27	287
1,27	51
2,1-13	50, 58
2,1-7	297
2,2-4	50, 297
2,5	51
2,5-6	44
2,9-11	58
2,13-26	253
2,15	36, 51
3,17	51
4,13-17	51
5,1-6	51
5,4	51

1. Petersbrev

1,1	117
2,11	115, 117
2,13-17	108, 114-115, 125, 128
2,13	107
2,15	90
2,16	115
2,17	107, 127, 128
2,21	95, 249
3,9-12	71
3,9	90
3,11	90,
3,13	90
3,14	90, 115
3,17	90, 115
4,1	115
4,12-19	115-116
4,19	90
5,13	115

1. Johannesbrev

3,11-18	51
---------	----

Johannes' Åbenbaring

2-3	52, 116
2,8-11	52
2,9	92
3,7-11	52
3,9	92
3,17	52
5,1-9	93

5,6	95
6,14	93
12,11	93
13	107, 108, 116, 125, 216
14	116
16,14	93
18	51-52, 63
19,11-12	92
21-22	114
21,1-5	93

Patristisk litteratur

Didake

9,4	117
10,5-6	117

Diogenetbrevet

5,5	117
-----	-----