



4/88 15. ARGANG

MENIGHEDSFAKULTETETS STUDENTERBLAD

IXØYC

Menighedsfakultetets Studenterblad.
Udgives af Studenterrådet ved MF.

REDAKTION

Stud. theol. Knud Erik Nielsen. (ansv. red.)
Stud. theol. Nikolaj Frøkjær-Jensen.
Stud. theol. Jes Rønn Hansen.
Stud. theol. Poul Ivan Madsen.

Tekstbehandling: Birte Langdahl.

ADRESSE

IXØYC, Menighedsfakultetet
Katrinebjergvej 75
8200 Århus N.
Tlf. 06 16 63 00

TRYK

Svend Age Tolstrup
Frihedsvej 60
6700 Esbjerg

DEADLINE

1. januar	1. marts
1. august	1. oktober

De i artiklerne fremførte synspunkter
er ikke nødvendigvis udtryk for
redaktionens mening.

Omslag: Lisbeth Lyrstrand (Billedkunstner)

Copyright: IXØYC 1988

Andagt

LOVENS VEJ — TROENS VEJ

I Galaterbrevet skildrer Paulus to veje: lovens vej og troens vej!

Men hvad er da lovens vej? - Hvad vil det sige at leve under loven?

Jo, for det første er et liv under loven et liv i frygt. For når du har loven som herre, må du hele tiden leve i frygt for at overtræde dens bud. Ikke fordi du har lyst til at gøre Guds vilje, men fordi du er bange for hans dom over synden. Du er også bange for, at der skal gå skår i din pæne facade over for dine medmennesker.

Dernæst er livet under loven også et liv i selvoptagethed. For du må hele tiden retfærdiggøre dig selv og dine handlinger over for Gud og dine medmennesker. Derved bliver alle dine handlinger til lovgeringer, som du gør for at fremhæve dig selv som pæn og retfærdig.

For det tredje er et liv under loven et liv i dom over din næste. For når det går galt for dig, så må du nødvendigvis hævde, at du jo gør det så godt du kan, og der er mange, som er meget værre end dig. Så maler du de andre lidt sortere, fordi du mener, at du derved selv bliver lidt mere hvid. Men alt dette er lovens vej, og det fører kun til død. Her nytter det ikke noget, at vi blot lader det gælde alle de andre og selv melder hus forbi. For lovens vej er det naturlige menneskes vej. Gamle Adam vil altid fremhæve sig selv og rose sig selv over for Gud. Det gælder altså også dig og mig.

Men nu har Kristus med sit eget liv løskøbt os fra lovens forbandelse og sat os ind på troens vej. Når du så vandrer på troens vej, da behøver du ikke længere at stræbe efter at retfærdiggøre dig selv, for Kristus er blevet din retfærdighed. Dine handlinger er heller ikke længere bestemt af din selvoptagethed, men Kristus har givet dig en ny og god vilje til at tjene din næste uden egoistiske bagtanker. Det er ikke længere dig der lever, men Kristus lever i dig.

Derfor må vi altid holde fast ved evangeliet om Guds nåde, så vi ikke lader os spænde fast under lovens og selvretfærdighedens tunge åg.

Poul Ivan Madsen.

Leder

IXØYC: MF's THEOLOGISKE TIDSSKRIFT ELLER STUDENTERBLAD?

IXØYC har det sidste års tid været uden egentlig redaktør, skønt jeg har været noteret som sådan. Af den grund har de sidste 3 numre af IXØYC også været "lederløse".

Det vil jeg nu søge at råde bod på, idet jeg har sagt ja til at være redaktør et stykke tid.

I redaktionen har vi på det seneste - og det gælder ikke mindst mig selv - gjort os en del overvejelser omkring IXØYC' stil, indhold, og fremtidige brug og stilling på MF.

IXØYC er iflg. statutterne MF's studenterblad, men samtidig er det en slags officielt MF-organ udadtil. Hvilket det vel langt på vej ej heller kan undgå at blive.

For ca. 3 år siden var der røster fremme om at ændre IXØYC til et udpræget teologisk tidsskrift for den teologiske højrefløj i Danmark, evt. i samarbejde med DBI og måske andre. Planer der åbenbart løb ud i vasken. Diskussionen muredede dog ud i en beslutning om at højne det teologiske niveau på IXØYC, ved i højere grad at satse på teologiske artikler. Altså lægge mere vægt på det tidsskriftsmæssige. Endvidere aftalte man dengang at prøve dette i ca. 3 år.

På samme tid opstod "Dynamis" med det formål at være et mere hurtigt virkende internt debat- og meddelelsesblad. Det gav yderligere mulighed for at ændre IXØYC mere i retning af et udadvendt velfriseret MF-tidsskrift. En beslutning vi de seneste par år har forsøgt at arbejde hen imod efter bedste evne.

Spørgsmålet er, om tiden nu ikke er kommet, hvor vi må vurdere denne udvikling og den fremtidige brug af IXØYC? Dette vil vi gerne bede jer hjælpe med til, ved at I ytrer jeres synspunkter.

I redaktionen er vi kommet til den konklusion, at IXØYC selvfølgelig fortsat skal søge at skaffe artikler på et rimeligt højt teologisk niveau, men samtidig mener vi, at IXØYC i fremtiden helt klart skal bære mere præg af, at det er et studenterblad for studenter her på stedet. Denne vægtlægning finder vi nødvendig af flere årsager.

1. På grund af Dynamis' alt for hurtige død, skønt ihærdige kraftanstrengelser på det modsatte. Det har fået os til at overveje, om ikke det var en idé at genindføre debatpalten "Synspunkt" i IXØYC igen, og det allerede fra nr. 1/89. Det kaster vi ud som et forslag; skønt vi godt ved det kan være vanskeligt at føre en

eventuel debat i et blad der blot udkommer 4 gange om året. Men det kan forhåbentlig være bedre end ingenting.

2. Er det vor fornemmelse, at IXØYC læses af alt for få studenter, ikke mindst de nye årgange. Måske fordi artiklerne er for tunge, for lange og for kedelige?

Derfor påtænker vi fra og med 1/89 at medtage lidt lettere og mere journalistiske artikler, så som interviews med gæstelærere og andet godtfolk, der kommer her på stedet. Evt. rejsebrev fra folk, der har været eller er på studietur til udlandet osv. Ved at blande de lidt tungere artikler med lidt lettere stof, håber vi på at skærpe interessen og læselysten for IXØYC.

3. For det tredje er spørgsmålet, om tanken med at gøre IXØYC mere tidsskriftpræget ikke er en utopi, hvis IXØYC fortsat skal bevares som et studenterblad. Det er for mig at se at sætte sig for meget mellem to stole.

Spørgsmålet er, om IXØYC ikke er nødt til allerede nu at indrette sig på nye tider og skruer ambitions-niveauet lidt ned, hvis det fortsat skal være et blad, som studenter frimodigt tør skrive artikler og boganmeldelser til. Sker det ikke, frygter jeg, at IXØYC i fremtiden bliver et studenterblad uden studenter-artikler eller ihvertfald blot med ganske få. Hvad er der ved et studenterblad uden studenterartikler og studenterdebat? Dette er ikke sagt for at antyde at kommende studenters emnekredse eller artikler ikke vil være lige så kvalificerede, som dem der skrives idag. Nej, det er sagt, for at vi skal være realistiske og indrette os på fremtiden.

For allerede, som det er nu, kan det godt være svært at skaffe studenterartikler til IXØYC, og jeg tror ikke det bliver nemmere i fremtiden, hvis vi fortsætter i samme spor.

Sagen er jo, at en del af de emnekredse, der ville være spændende at bringe i IXØYC, i stigende grad enten bliver udgivet på Teoltryk, Kolon eller MF's-emnekredsserie. Det kan jeg godt forstå, da det giver bedre mulighed for at få tingene ud i fuld længde. Også uden at skulle skrive en hel masse om.

Desuden går en del efterhånden til 10-timersprøven eller en øvelse med afløsningsopgaver i stedet for at skrive en emnekreds. Denne tendens vil næppe blive mindre i fremtiden. Da sløt ikke, hvis det har noget på sig, at den nye studieordning skulle reducere antallet af emnekredse.

Derfor er mit forslag: Lad os igen i langt højere grad end nu gøre IXØYC til det, det skulle være: MF's studenterblad. Og lad os gøre det allerede fra nr. 1/89, ved igen at indføre debatspalten og give langt større plads til lidt mindre, måske også lettere artikler, uden dog at tage de tungere ting helt ud. Ved samme lejlighed vil jeg da gerne opfordre jer, der ikke udgiver på de førnævnte publiceringssteder, til at overveje, om ikke netop jeres emnekreds eller proseminaropgave, var noget der kunne tåle at se dagens lys i IXØYC.

Det er klart, at tanker som disse vil komme til at gå ud over

tankerne om at gøre IXØYC mere tidsskriftpræget og måske sænke det theologiske niveau.

Men på den anden side set kan det vel heller ikke være rimeligt at IXØYC prøver på at lege en slags MF-tidsskrift eller theologisk højrefløjstidsskrift på bekostning af at være studentertilbud, når vi nu ikke har andet at sætte i stedet. Om vi end havde det, så ville et sådant tiltag være urealistisk at lægge i hænderne på en skiftende studenterrédaktion på IXØYC, uanset hvor mange gange denne er godkendt af studenterråd og bestyrelse.

Nej, skal der skabes et virkeligt theologisk højt kvalificeret tidsskrift på kirkens højrefløj i Danmark, der skal nå bredt ud og blive taget alvorligt, da må der andre boller på suppen. Det kræver et samlet tiltag fra den theologiske højrefløj i Danmark. Det synes jeg ville være et spændende projekt. Men det er der måske i sidste instans hverken basis, kræfter, vilje eller theologisk kapacitet til???

Vi håber på lidt debat om og lidt respons på dette her, så vi kan finde ud af, hvor vi skal lægge stilen.

Så kan jeg til sidst oplyse, at vi fra og med næste nummer håber på at få skrevet IXØYC ud på lacerprinter, så trykkekvalitet og læseværdighed kan blive bedre.

Hermed en god jul.

Knud Erik Nielsen

»HOMOSEKSUALITET I BIBELEN¹«

v. Dr. Gordon Wenham², senior lektor ved st. Paul og st. Mary's college, Cheltenham, England

INDLEDNING

Det er relativt få tekster i Bibelen, der eksplicit behandler homoseksualitet - og tilmed gør det på en utvetydig måde. For at forstå disse samt være i stand til at gennemskue de forskellige andre henrydninger til homoseksuel praksis i Bibelen, er det nødvendigt med et vist kendskab til den antikke verden, i hvilken Det gamle og Det nye Testamente blev til. Vi vil derfor kort skitsere den viden, man har om homoseksuel praksis i den antikke Nærorient (I). Derefter vil vi gøre rede for de gammeltestamentlige tekster (II), samt undersøge, hvad der ligger til grund for den anderledes bibelske holdning. - Hvad er den teologiske basis for GT's forkastelse af homoseksuel praksis (III)? Sluttelig vil vi tage et vus over situationen i den klassiske verden (IV), samt diskutere NT-teksterne på baggrund heraf (V).

I. HOMOSEKSUALITET I DEN ANTIKKE NÆRORIENT

Den mest grundige og tidssvarende behandling af homoseksualitet i den antikke Nærorient finder vi i *Reallexicon für Assyriologie (RLA)*, vol 4 pp. 459-468. Her pointeres det, at homoseksualitet var vidt udbredt og ikke underlagt nogen form for censur i Mesopotamien fra omkring 3000 f.Kr. indtil den kristne tidsregning. *RLA* opsummerer sin fremstilling på følgende måde: "*Homosexualitet bliver såle-*

¹ Originaltitlen er: "Homosexuality in the Bible" fra bogen: "Sexuality and the Church" edited by T. Higton. Published by ABWON, Emmanuel Church Hockley Essex, pp. 27-38.

² Gordon Wenham var i september på MF, hvor han gav et intensivt ugekursus i udvalgte kapitler af Genesis. Her fik vi denne artikel af ham. Han hører til en af de dygtigste konservative gammeltestamentlere i England. Han har lige udgivet en meget udmærket kommentar til Genesis 1-15 i "Word Biblical Commentary" serien, og arbejder på en til resten af Genesis. Desuden har han også skrevet kommentarer til "Leviticus" og "Numeri", samt et væld af artikler til forskellige tidsskrifter. Der skal gøres opmærksom på, at artiklens mellemoverskrifter er indsat af redaktionen.

des intetsteds fordømt som udtryk for tøjlesløshed, umoralitet, social uorden eller overtrædelse af nogen menneskelig eller guddommelig lov. Enhver kunne således frit praktisere homosexualitet - på samme måde som enhver kunne besøge en prostitueret - under forudsætning af, at det blev gjort uden vold eller tvang; men helst skulle det ske med specialister, hvis man skulle indtage den passive rolle" (p. 467). At der - set ud fra et religiøst synspunkt - ikke var noget forkert ved sexuel samvær mellem mænd, fremgår af den kendsgerning, at de udøvende parter bad om guddommelig velsignelse over akten. Det synes således klart, at indbyggerne i Mesopotamien ikke kunne se noget moralsk anstødeligt ved homoseksuel omgang mellem voksne mænd, der frivilligt indlod sig herpå. Det samme er tilfældet hos Hettiterne i Lilleasien. Her var der imidlertid forbud mod homoseksuel omgang mellem far og søn - ikke fordi homoseksuelt samkvem blev betragtet som forkert i sig selv, men fordi forholdet blev betragtet som blodskam (Hoffner pp. 83-85). Ægypterne havde sandsynligvis nogenlunde samme indstilling, selv om vidnesbyrdene er mere sparsomme her. I Dødebogen hævder en mand, at han aldrig har gjort sig skyldig i pæderasti, dvs. homoseksuel omgang med mindreårige. Dette kan meget vel lade underforstået, at samleje var tilladt mellem ligestillede mænd, der indvilligede heri. (*Lexicon den Ægyptologie* vol 2 p. 1272). Ligeledes er der også ægyptiske kilder, der henviser til en praksis, hvor man lod krigsfanger blive udsat for homoseksuelle overgreb.

I Mesopotamien forekom der kulturer med homoseksuelle prostituerede. Disse deltog i offentlige processioner, hvor de sang og dansede, iført kostumer der undertiden var kvindedragter, bar kvindesymboler, og til tider foregav at føde. Disse professionelle homoseksuelle blev tvunget til at indtage den passive rolle i samlejet, og blev derfor nedgjort som "umandige". Undertiden bliver de kaldt "hunde". Det fremgår derfor, at disse personlighedstyper udgjorde en fordægtig subkultur, hvor alle former for flertydigheder, blandinger og forvandlinger var mulige (*RLA* 4 p. 465).

Resumé: Den Antikke Nærorient var en verden, hvor homoseksuel praksis var velkendt. Den udgjorde således en integreret del af temPELLIVET i visse dele af Mesopotamien, og tilsyneladende har dens udbredelse udenfor kulten ikke været forbundet med nogen form for skyld. De, der regelmæssigt indtog den passive rolle i samlejet, blev set ned på som kvindagtige; og visse forhold, såsom far-søn eller pæderasti, blev betragtet som moralsk forkerte. Men bortset fra disse undtagelser blev homosexualitet betragtet som en respektable samværsform.

II. GT-TEKSTER OM HOMOSEXUALITET

SODOMA OG GIBEA³

Fortællingerne om Sodoma og Gibea er sikkert lettere at forstå på denne baggrund. Som nogle kommentarer har påpeget, må kravet om at "kende" de besøgende i Sodoma, udtrykke et krav om, at de underkaster sig homoseksuelt samkvem (citat fra den danske bibeloversættelse, hvor "kende" er oversat som "stille sin lyst på"). Det faktum, at Lot i stedet tilbyder sine døtre og levitten sin medhustru, viser således at kravet gik på sexuelt samkvem (*Gen. 19, 5-8; Dom. 19, 22-26*). Når man erindrer sig de antikke orientalske holdninger er det på ingen måde underligt, at mændene i Sodoma kræver at få samleje med mændene i Lots husstand. Hvad der derimod er både overraskende og dybt chokerende, er deres fuldstændige ligegyldighed overfor de gældende regler for østlig gæstfrihed. Gæster skal, hvad enten de er ventede eller ej, behandles med yderste høflighed og venlighed. Her udviser mændene fra Sodoma den største ligegyldighed overfor de gængse normer for gæstfrihed, idet de foreslår, at Lots gæster skal underkastes den mest nedværdigende behandling, de kan udtænke. En behandling, som ellers kun krigsfanger udsættes for. Sodomas synd er derfor ikke primært deres udøvelse af homosexualitet, men deres angreb på svage og hjælpeløse besøgende, som de ifølge folkeret og tradition snarere burde have ydet beskyttelse (*Ezek. 16, 49*).

Når dette er sagt, bliver de sodomitiske indbyggerses forbrydelse uden tvivl mere pikant af, at den også omfatter homoseksuelle hensigter. Det var således indlysende for såvel forfatteren af Genesis som hans læsere, at en forbrydelse af denne karakter gjorde, at de fuldt ud fortjente at blive betegnet som "ugudelige og store syndere mod Herren" (13, 13). Den efterfølgende totalødelæggelse af deres by var derfor kun, hvad man kunne forvente. Kommentarer anfører ofte, at ødelæggelsen af Sodoma er en parallel til ødelæggelsen af verden i forbindelse med syndfloden. I begge tilfælde er der tale om udslettelsen af et helt folk med undtagelse af en enkelt familie, der undslipper takket være guddommelig indgriben. Der er også mange paralleller mellem fortællingerne, hvad ordvalget angår. Ligeledes bør det bemærkes, at motivet for den guddommelige straf er det samme i begge tilfælde. Syndfloden blev sendt på grund af den store ondskab menneskene havde udvist ved at tillade frie erotiske forbindelser mellem kvinder og overnaturlige væsener, nemlig de såkaldte "gude-sønner". Hvad Sodoma angår, er en anden form for illegitim sexuel samkvem medvirkende årsag til at vise, at byen fortjener sin ødelæggelse.

LOVENE MOD HOMOSEXUALITET

Det næste punkt vi vil tage op, er de love i GT, der forbyder homosexualitet. Selv om love fra mellem-assyriske tid straffede homo-

³ Sodoma: *Gen. 19, 5-8*. Gibea: *Dom. 19, 22-26*.

sexuelle overgreb og beskyldninger for passiv homosexualitet (Middle Assyrian Laws p. 18-20), adskiller den bibelske lov sig væsentligt herfra. Nøgleteksterne er Lev.18,22 og 20,13.

LEV. 18,22:

Den eksakte terminologi, der findes anvendt i disse love, kræver en nærmere forklaring. I Lev. 18,22 står der som følger: "*Hos en mand ("male" i Holy Bible, RVS), må du ikke ligge, som man ligger hos en kvinde; det er en vederstyggelighed*". Dette er tilsyneladende et forbud mod den aktive form for homosexualitet, der blev anset for at være helt respektabel i den antikke verden. Det bør også nævnes, at den passive partner beskrives som "en person af hankøn" (i.e. "male"), snarere end "en mand" eller "en yngling". Det er indlysende, at denne meget generelle term forbyder enhver form for kønslig omgang mellem personer af hankøn, og ikke blot pæderasti, som eksempelvis ægypterne fordømte. Endelig bliver denne praksis fordømt som "en vederstyggelighed" - ét af de stærkest fordømmende udtryk i GT til beskrivelsen af lovovertrædelser, der bliver dømt som særlig afskyelige i Guds øjne.

LEV. 20,13:

I Lev.20,13 står der følgende: "*Om nogen ligger hos en mand på samme måde, som man ligger hos en kvinde, da har de begge øvet en vederstyggelighed; de skal lide døden, der hviler blodskyld på dem*". Lev.18 forbyder forskellige handlinger, men foreskriver ingen straf. Lev.20 giver anvisninger for hvorledes lovovertrædere bør behandles. Nogle gange foreskrives der menneskelig straf, andre gange overlades den til Gud. Homosexualitet medfører her dødsstraf, hvilket sidestiller den med ægteskabsbrud (Lev.20,10), eller de værste former for incest (Lev.20,11,12). Sidstnævnte lovovertrædelser blev betragtet med stor alvor selv af folkeslagene udenfor Israel; homosexualitet blev imidlertid aldrig tillagt samme alvor. For det andet bør man notere sig, at begge de implicerede parter i et homoseksuelt forhold bliver straffet lige hårdt: både den aktive og den passive partner bliver dødsdømt. Anvendelsen af ordet "ligge" (her og i Lev.18,22) uden noget kvalificerende verbum, eg. "pågrebet og (ligge med)", og den kendsgerning at straffen er den samme, viser, at begge parter har indvilliget i samleje. Hvis man sammenligner med lovene om ægteskabsbrud, ser man således, at kun voldtægtsforbryderen ville være blevet henrettet, hvis der havde været tale om homoseksuel voldtægt (citat fra Deut.22,22,23,25). GT forbyder med andre ord enhver form for homoseksuelt samvær, og ikke blot når det sker med tvang, som ægypterne gjorde, eller når der var tale om overgreb mod mindreårige (cf. den ægyptiske lovgivning). Homoseksuelt samkvem, som begge de implicerede parter har indvilliget i bliver også dømt.

FORBUDENE MOD HOMOSEXUEL KULTPROSTITUTION

De love, som vi netop har diskuteret, dækker både over private (sekulære) homoseksuelle samvær og religiøs homosexualitet. Men når man tager i betragtning, at homoseksuel prostitution var meget udbredt i Den Antikke Orient, er det ikke overraskende, at der er en række love, der er rettet mod dette særlige fænomen og lignende former for sexuel praksis. Deut.23,17 forbyder mandlig og kvindelig kultisk prostitution i Israel. Det følgende vers beskriver en homoseksuel prostitueret som "en hund" - en beskrivelse man også finder i mesopotamiske tekster og i Åbenbaringsbogen (22,15). Kongebøgerne beretter, at kultisk prostitution blev indført i Israel samtidig med de kana'anæiske kultiske skikke, samt at tre reform-konger forsøgte at afskaffe de mandlige prostituerede (1. Kong.15,12; 22,46; 2. Kong.23,7).

Da mandlige prostituerede undertiden blev kastrerede og ofte deltog i processioner, hvor de udstillede deres kvindagtighed, er det meget muligt, at GT's forbud mod at lade kastrerede mænd deltage i den offentlige forsamling eller bære kvindedragt, udspringer af modviljen mod homosexualitet. Denne praksis bliver beskrevet som "en vederstyggelighed for Gud" (Deut. 23,1; 22,5). Det er meget sandsynligt, at loven forbyder alt, hvad der antyder homoseksuel praksis (jævnfør vort referat af de mesopotamiske holdninger).

III. GT'S AFVISNING AF HOMOSEXUALITET, HVORFOR?

GT's love om homosexualitet er yderst originale, hvis man betragter dem i en nær-østlig kontekst. Hvor resten af Den Antikke Orient anså homoseksuelle handlinger for at være ganske respektable, undtaget når der var tale om incest eller tvang, forbyder GT homosexualitet under enhver form. Det gælder i de tilfælde, hvor begge parter frivilligt indlod sig på et forhold. Hvordan kan vi forklare denne nytænkning? Det ville være en grov forenkling at forklare den som en israelitisk reaktion mod nabolandenes skikke, for en sådan forklaring forklarer i virkeligheden ingenting. Israel forkastede nemlig ikke alle de kana'anæiske religiøse og moralske skikke. De accepterede nogle og forkastede andre. De bragte tilsvarende ofre, men nægtede at spise svinekød. Kana'anæerne troede, at deres guder hørte bøn - det samme gjorde Israel, men de fastholdt at der kun var én Gud. Det samme gælder indenfor seksualmoralen, hvor Israel - i lighed med deres samtidige - fastholdt, at ægteskabsbrud var synden over alle synder, og at førægteskabeligt samliv var forkert. Israel gik blot meget længere, i og med at de også forbød incest og homoseksuel samkvem. Uviljen overfor kana'anæiske skikke forklarer således ikke Israels holdning til homosexualitet mere end det forklarer dets forkærlighed for monoteisme. Det faktum at kana'anæerne praktiserede homosexualitet, forøgede uden tvivl Israels uvilje mod denne samværsform (cf. den britiske uvilje overfor visse fremmede skikke), men det grundlæggende motiv skal ikke findes her.

AFVISNINGENS BASIS, ISRAELS SKABELSESLÆRE

Det er nu almindeligt anerkendt, at de mest fundamentale principper for den gammeltestamentlige lovgivning kommer til udtryk i de indledende kapitler i Genesis. Det gælder således lovene vedrørende mad, offer, sabbaten samt sex. Gen.1 understreger gentagne gange, at Gud skabte planter, fisk, fugle og andre dyr, for at de skulle formere sig "efter deres arter". Gud skabte de forskellige planter og dyr, for at de skulle forplante sig i overensstemmelse med deres egen særlige egenart. Som følge heraf forbyder loven enhver form for blandet avl (eng. "mixed breeding"), eller handlinger, der måtte tilskynde dette (Lev.19,19; Deut.22,9-11). Det mest skændige eksempel på blandet avl bliver beskrevet i Gen.6,1-4 og fik syndfloden til følge.

Der hvor Genesis når frem til beskrivelsen af menneskets skabelse erklæres det, at Gud skabte menneskene som to køn med den særlige hensigt, at de skulle "blive frugtbare og mangfoldige". Dette er det første bud, der blev givet til mennesket, og det bliver gentaget efter syndfloden; en modsætning til dette finder vi hos de babyloniske guder, der indførte forskellige foranstaltninger for at begrænse menneskenes forplantning. Da det på forhånd er udelukket, at homoseksuelle handlinger skulle indebære nogen forplantningsmulighed, falder disse udenfor tankegangen i Genesis 1. De kan heller ikke indpasses i Genesis 2. Her bliver den ensomme Adam nemlig udrustet med en Eva - og ikke med en anden Adam. Hun er den hjælper, der passer til ham. Hun der den ene, som han kan indgå i et fuldstændig intimt forhold til, så de kan blive et kød.

Det mest sandsynlige er derfor, at Israels afvisning af homoseksuelt samkvem udspringer af dets *skabelseslære*. Gud inddelte ved skabelsen menneskeheden i to køn, så de kunne blive frugtbare og mangfoldige og opfylde jorden. Ligesom mennesket var skabt i Guds billede, var kvinden den perfekte livsledsager for manden. At gøre homoseksuelle handlinger tilladte ved lov, ville være det samme som at gøre den guddommelige hensigt til skamme - og dermed benægte, at Gud har skabt mennesket som to køn, der skal supplere og støtte hinanden.

IV. HOMOSEXUALITET I DEN KLASSISKE VERDEN

Meget tyder på at homosexualitet har været ligeså udbredt i det romerske imperium, som det var i Den Antikke Nærorient. Nogle af de seksuelle samværsformer, der blev betragtet som forkastelige i den tidligere tidsalder, blev nu set på med almindelig anerkendelse. Pæderasti - homoseksuel omgang mellem en ældre mand og en yngling - var eksempelvis den mest almindelige form for homosexualitet i Grækenland og blev ofte betragtet som en integreret del af unge mænds uddannelse. Nogle romerske moralfilosoffer protesterede mod den udnyttelse af slaverne, der fandt sted for at herrerne kunne få deres lyster tilfredsstillet; men der var helt klart ingen der havde noget at indvende, når der var tale om et gensidigt forhold. Hvis vi ven-

der os mod jøderne, har der - i det mindste efter eksilet - tilsyneladende ikke været nogen nævneværdig homoseksuel aktivitet blandt jødiske mænd. De sene rabbi'er hævder således, at homosexualitet ikke er noget problem hos jøderne, og som følge heraf, er deres regler for mænds indbyrdes samvær meget lempelige sammenlignet med deres stadig bekymring for ulovlige seksuelle forbindelser mellem mænd og kvinder.

Da jøderne kom i kontakt med den hedenske verden, før de ikke desto mindre lige så hårdt frem mod homosexualitet, som de gjorde overfor tidens løsslupne heteroseksuelle moral. Forskellen i moralopfattelse mellem den tidlige judaisme og resten af det Romerske Imperium findes afspejlet i NT. Jesus kommer ikke med nogen entydig fordømmelse af homosexualitet, selv om han - i lighed med profeterne - anfører ødelæggelsen af Sodoma og Gomorra som det mest skræmmende eksempel på guddommelig straf over synd (Matt.15,19; Mark.7,21).

V. NT-TEKSTERNE OM HOMOSEXUALITET

PAULUS (1. KOR.6,9 OG 1. TIM.1,9-10)

Men endnu engang er det Paulus, apostelen for den hedenske verden, der er mest uforbeholden i sin kritik. Blandt dem, der ikke vil arve Guds rige, opregner han "de, der lader sig bruge til unaturlig utugt, eller de, der øver den (eng. "sexual pervers") (1. Kor.6,9); eller som det formuleres i Jerusalem-Bibelen, "Latamites and Sodomites" (eng. overs.). - Der er med andre ord tale om de passive og de aktive partnere i homoseksuelle sankvem. Det er i det mindste den almindelige opfattelse af betydningen af de to ord blandt moderne kommentarer. Den bogstavelige mening af den første term, (på græsk: *malakos*), er "blød" (Matt.11,8; Luk.7,25), og kunne være en ramrende beskrivelse af en mand, der indtager en feminin rolle. Det andet udtryk *arsenokoitai* (som også anvendes i 1. Tim.1,10), hvis bogstavelige mening er "dem, der ligger hos mænd" (eng. "liers with males"), kunne være opdigtet af Paulus eller en anden græsktalende jøde, der var fortrolig med den græske oversættelse af Lev.18,22 og 20,13, hvor ord der udtales på nogenlunde samme måde findes anvendt. Det bør bemærkes, at Paulus ikke bruger de almindelige græske ord for homoseksuelle eller pæderaster, hvilket kunne have antydnet, at han kun var modstander af visse former for homoseksuel praksis. Snarere bruger han - i lighed med GT - et ord, der dækker over alle former for mandlige homoseksuelle sankvem.

Udtrykket "dem, der øver unaturlig utugt" (eng. "liers with males") bliver anvendt i 1. Tim.1,10 i en liste over de syndere, som loven er bestemt for. De fleste af de synder, der er opregnet her, ser ud til at være afledt af de 10 bud; "fadermordere og modermordere (ær din far og din mor); manddræbere (du må ikke slå ihjel); ukyske (hor); dem, der øver unaturlig utugt; menneskerøvere (ikke stjæle); løgnere, menedere (ikke sige falsk vidnesbyrd) 1. Tim.1,9-10) Her som i Lev.20,13 er homoseksuelle handlinger tilsyneladende grupperet sammen med hor.

ROM.1,26-27

I det andet afsnit gør Paulus ikke brug af nogle af de to udtryk han anvender i 1. Kor.6,9. Han taler derimod i helt generelle vendinger. Han hævder således, at hedningerne er i besiddelse af en viden om, hvem Gud er i kraft af deres kendskab til naturen. I stedet for at tilbede den sande Gud har de imidlertid vendt sig til afgudsdyrkelse (Rom.1,18-25). Straffen herfor fremgår af det følgende: "*Derfor gav Gud dem hen til vanærende lidenskaber; deres kvinder ombyttede den naturlige omgang med den unaturlige, ligeledes vendte også mændene sig fra den naturlige omgang med kvinden og optændtes i begær efter hverandre, så at mænd øvede skamløshed med mænd og pådrog sig den velfortjente løn for deres forvildelse*" (Rom.1,26-27).

Afsnittet taler for sig selv. Tre punkter kræver dog nærmere uddybning. For det første fordømmer Paulus homoseksuelle handlinger (som i 1. Kor.6,9) og ikke homoseksuelle tilbøjeligheder. For det andet fordømmer han kvinders homoseksuelle handlinger, lesbianisme, så vel som mandlig homoseksuel adfærd. Dette bliver sjældent nævnt i ikke-bibelske tekster, og tilsyneladende er det første gang, det overhovedet bliver fordømt. For det tredje fordømmer Paulus mænds og kvinders homoseksuelle handlinger, fordi de strider mod naturen. Det vil sige at homoseksuel aktivitet er i modstrid med den adfærd der er nedlagt i mandens og kvindens sexualitet fra skaberens side. Paulus siger ikke, at homoseksuel adfærd står i modsætning til den heteroseksuelle persons natur men snarere, at den er uforenelig med Guds hensigt med menneskets natur. "Med udtrykket 'unaturlig' (eng. 'contrary to nature') mener Paulus helt klart 'i modstrid med skaberens hensigt'" (C.E.B. Cranfield *The Epistle to the Romans*, vol 1 (1975) p. 125). Hvis Paulus derfor - i lighed med de græske forfattere - erkendte, at nogle mennesker havde en medfødt homoseksuel tilbøjelighed, ændrer dette ikke noget ved hans argumentation. Deres homoseksuelle adfærd viser slet og ret, at de er under Guds dom. En synd, der må angres som alle andre synder, hvis et menneske skal arve Guds rige (1. Kor.6,9).

2. PET.2,6-10; JUDAS V.7 OG JOHS.AB.22,15

Selv om Paulus' bemærkninger er de klareste fordømmelser af homoseksualitet i NT, gør andre forfattere også deres synspunkter gældende, når de sidestiller samtidens umoralitet med Sodomas onde gerninger. 2. Pet.2,6-10 antyder at "dem, som med besmittet attrå jager efter kødets lyst" vil lide samme skæbne som Sodoma og Gomorra. Judas sammenligner sine modstandere med disse byer, jævnfør følgende "*Ligeledes er Sodoma og Gomorra og de omliggende byer, der på samme måde som de var hengivne til utugt og søgte omgang mod naturen, sat til et advarende eksempel, idet de lider straf i evig ild*" (Judas 7). Enhver læser med kendskab til GT ved, hvad Judas og Peter taler om, selv om de er mindre eksplícitte end Paulus. På lignende måde udtaler Johannes i Ab.22,15 at "*udenfor er hundene og giftblanderne og de utugtige og morderne og afgudsdyrkerne og enhver, som elsker*

og øver løgn". Sammenstillingen af "hundene" og udøverne af sexuel umoral og afgudsdyrkelse gør det højst sandsynligt, at "hunde" i GT er en nedsættende betegnelse for de professionelle homoseksuelle prostituerede, der arbejdede i afgudstemplerne.

BRUGEN AF PORNEIA

Endelig bør man erindre sig, at *porneia*, "sexuel umoral, utugt", er en samlede betegnelse for alle de former for sexuel samkvem, der er forbudt i loven. I heteroseksuelle forhold dækker det således over hor, frægteskabeligt samliv, incest og prostitution, men det kan også anvendes om homosexualitet. Nogle gange bliver en bestemt synd – for eksempel hor – nævnt side om side med "sexuel umoral", og i disse tilfælde henviser *porneia* "sexuel umoral" til de andre former for ulovlig sexuel omgang. Så når NT eksplicit nævner homoseksuel samkvem i kontekst med "sexuel umoral", henviser sidstnævnte betegnelse kun til heteroseksuelle udsvævelser. Men de mange passager, hvor "sexuel umoral" bliver nævnt alene (for eksempel "afhold jer fra utugt") skal sikker forstås på den måde, at alle homoseksuelle handlinger er blandt de forskellige former for sexuel umoral, som den troende bliver rådet til at holde sig fra. I dette tilfælde er antallet af tekster, der forbyder homoseksuelle handlinger, omfattende og spredt over hele NT.

OPSUMMERING AF GT OG NT

Skriftens holdning til homoseksuelle handlinger er derfor både klar og konsekvent: de er altid forkerte og påkalder sig guddommelig straf. De er uforenelige med det at høre til Guds folk. De, der blev domfældt under den gammeltestamentlige lov, blev henrettet. Paulus' breve, 2. Peters Brev, Judas' Brev og Johs. Åb. er enige om, at de der øver seksualitet med forsæt ikke kan høre til Guds Rige og lader det være underforstået at de, der alligevel handler således, bør udelukkes af kirken. Teksterne fordømmer imidlertid intetsteds de homoseksuelle, der afstår fra at lade deres tilbøjeligheder forlede dem til homoseksuel virksomhed.

Den gammeltestamentlige holdning var ikke overtaget fra Israels naboer, da disse i det store og hele ikke kunne se noget forkert i denne praksis. Den kan heller ikke udelukkende forklares som en reaktion mod nabofolkens skikke, da Israel i mange henseender var enige med deres naboers praksis, både hvad religiøse og etiske spørgsmål angår. Det samme er delvist tilfældet med læren i NT, selv om der her er stor kontinuitet i forhold til GT og det første århundredes jødiske morallære. Ikke desto mindre bevæger Paulus sig her ud over de jødiske standard-holdninger, i og med at han også fordømmer kvindelig homoseksuel praksis.

Den bibelske holdning til homosexualitet er således ikke et resultat af en simpel efterligning eller ligefrem forkastelse af fremmede skikke. Den er snarere baseret på det bibelske skabelsessyn. Gud skabte manden og kvinden i sit billede for at de skulle blive

frugtbare og mangfoldige. Gud velsignede kønslivet og forplantningsevnen. Ydermere skabte Gud kvinden for at hun skulle supplere manden: de to køn udgør til sammen ét kød. I lyset af denne undervisning i Genesis 1 og 2 hævder Paulus, at homoseksuelle handlinger er i modstrid med naturen. De er ikke i overensstemmelse med Guds skaberhensigt.

Det er væsentligt at Paulus, i sin fordømmelse af homoseksuelle handlinger, henviser til Genesis 1 og 2, da disse kapitler også er altafgørende for Jesu forståelse af sex og ægteskab (se Matt.19,1-12; Mark.10,2-11). Så selv om Jesus kun implicit fordømmer homoseksualitet i sine henvisninger til Sodoma og Gomorra og i sine bemærkninger om "sexuel umoralitet" (*porneia*), er det sandsynligt, at han ville have været mere eksplicit, hvis han havde henvendt sig til en hedensk tilhørerkreds.

APPLIKATION PÅ DEBATTEN I DAG

De fleste af de grunde, der bliver anført som argumentation for at tilsidesætte den bibelske undervisning om homoseksuel adfærd, falder til jorden, fordi de går fejl af de bibelske forfatters hensigt. Bibelen fordømmer ikke blot pøderasti eller kultisk prostitution med homoseksuelle mænd. Dets fordømmelse indbefatter alle homoseksuelle handlinger, både mandlige og kvindelige, og det uanset om parterne frivilligt indvilliger heri eller ej. Der er ingen direkte omtale af de personer, der har (medfødte) homoseksuelle tilbøjeligheder (eng. 'inverts'). Ville de bibelske forfattere have lavet en undtagelse fra deres forbud mod homoseksuel samkvem, hvis de havde erkendt disses situation? Det synes usandsynligt af følgende grunde:

1) For det første var den antikke verden udmærket klar over forskellene i menneskers seksuelle dispositioner. Jesus taler om tre slags eunukker, f.eks. mænd der ikke indgår ægteskab (Matt.19,12), og grækerne var tilsyneladende klar over, at nogle mænd havde en naturlig homoseksuel tilbøjelighed (K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, p. 62).

2) For det andet fastholdt Jesus og Paulus, at heteroseksuelle bør afholde sig fra sexuel samkvem, med mindre de er gift. De hævdede faktisk, at hverken enker (1. Tim.5,9) eller fraskilte (1. Tim.5,9) burde gifte sig igen. Hvis de rådede nogle heteroseksuelle til sexuel afholdenhed, ville de have gjort det samme overfor homoseksuelle. Det er således helt tydeligt, at NT ikke deler det gamle græske eller det moderne sekulære synspunkt, at sexuel afholdenhed er skadeligt.

3) For det tredje ville urkirken ikke have tolereret homoseksuelle handlinger udført af personer med homoseksuelle dispositioner, fordi det ville være ensbetydende med en fornægtelse af skabelsøstanken. Gud skabte oprindeligt de to køn for at de skulle supplere hinanden, være Hans billede på jorden, og opfylde den. Gudsriget indvarsler den nye tidsalder, hvor verden skal genoprettes i overensstemmelse med Guds oprindelige hensigt, og skaberværket endelig skal opfylde Guds oprindelige plan. Denne nye

tidsalder begynder med at Gud tilgiver syndere - alle slags sexuelle afvigere inklusive - men den fortsætter med oprettelsen af Jesu legeme, indenfor hvilket sådanne handlinger ikke længere må finde sted.

Dette er den helt klare lære hos både Jesus (cf. Johs.8,1-11) og Paulus i 1. Kor.6. Her opregner Paulus aktive og passive homoseksuelle blandt dem, der blev omvendt i Korinth, side om side med afgudsdyrkere, ægteskabsbrydere, tyve og drankere (1. Kor.6,9-10). Ligesom evangelierne forkynder Guds tilgivelse, proklamerer apostelen Paulus, at Guds frelse nu omfatter mennesker, der engang praktiserede homosexualitet. Også de er nu en del af Jesu legeme: de har fuldt ud delagtighed i det kristne fællesskab. Apostelen Paulus' kirker var ikke homofobiske: i.e. de skyede ikke mennesker, der havde praktiseret homosexualitet. Tværtimod glæder Paulus sig over deres tilstedeværelse i kirken, da han ser den som endnu et bevis på evangeliets magt til at nyskabe alle ting og som et tilsagn om Guds kærlige ønske om at alle skal blive frelst (1. Tim.2,4).

KONSEKVENSER AF EN UBIBELSK LÆRE

Det er uden tvivl muligt at tilsidesætte den bibelske lære om homosexualitet med den begrundelse, at den ikke længere kan anvendes på vores tidsalder. Ved at gøre dette, borteliminerer man imidlertid ikke blot et ubehageligt træk ved Skriftens lære. Hele den bibelske lære om skabelsen, sex, ægteskab, tilgivelse og forløsning vil således undergå en fundamental forandring i samme ombæring. De bemærkninger, der fordømmer homoseksuel praksis er blot toppen af det isbjerg, der udgør den bibelske teologi. De kan ikke tilsidesættes, uden at man dermed opløser de mest grundlæggende piller i den bibelske lære. Og dette er et alvorligt skridt at tage for en kirke der bekender, at Helligånden talte gennem profeterne og beder om, at vi vil læse, lære og lægge os de Hellige Skrifter på sinde, så vi optager dem i vort indre.

Bibliografi:

- J. Bottero og H. Petschow: "Homosexualität", *Reallexicon für Assyriologi*. Vol 4, pp. 459-468.
- P. E. Coleman: *Christian Attitudes to Homosexuality*. (SPCK, 1098).
- K. J. Dover: *Greek homosexuality*. (Duckworth, 1978).
- H. A. Hoffner: "Incest, Sodomy and Bestiality in the Ancient Near East", fra *Orient and Occident: Essays in Honor of C. H. Gordon*. (Neukrichener Verlag, 1973) pp. 81-90.
- M. H. Pope: "Homosexuality" *Interpreter's Dictionary of the Bible* (Supplementary Volume) pp. 415-417.
- R. Scroggs: *The New Testament and Homosexuality* (Fortress, 1983).
- W. Westendorf: "Homosexualität", *Lexicon der Ägyptologie*. Vol 2, pp. 1272-1274.
- D. F. Wright: "Homosexuals or Prostitutes: The Meaning of *arsenokoitai* (1. Kor.6,9; 1. Tim.1,10)", *Vigiliae Christianae* 38 (1984), pp. 125-153.

JESU OMVENDELSESFORKYNDELSE IFØLGE SYNOPTIKERNE ¹

Peter V. Legarth, cand. theol., lærer på MF

1. INDLEDNING

Når det forholder sig således i vor lutherske kirke, at den rette sondring mellem lov og evangelium er den artikel, hvormed evangeliet står og falder, hvorledes skal vi så forstå omvendelsesforkyndelsen i denne sammenhæng? Hvis vi definerer evangeliet som et budskab om, hvad Gud har gjort, kan omvendelsesforkyndelse vanskeligt være evangelieforkyndelse, fordi man i kaldet til omvendelse appellerer til en menneskelig indsats. På den anden side er det heller ikke rimeligt at kalde omvendelsesforkyndelse for lovforkyndelse, så sandt omvendelseskaldet ikke har til hensigt at vise mennesket, at det alligevel ikke kan omvende sig. Jeg læste for nogle år siden en lille opbyggelig artikel, hvor det hed, at man rent grammatisk kunne sondre mellem lov og evangelium, fordi evangeliet er et indikativ, og loven er et imperativ. Og med denne metode er det naturligvis ikke vanskeligt at afgøre, at omvendelsesforkyndelse er lovforkyndelse, fordi det handler om noget, som mennesket skal gøre. Men er dette en ret forståelse af omvendelsesforkyndelsen i nytestamentlig forstand?

Problemet er tillige aktualiseret af Luthers lære om den træl-bundne vilje. Hvis det er sandt, at Gud virker både at ville og at virke, og hvis det er sandt, at Gud suverænt er Herren, der leder et menneske til tro, er det da ikke meningsløst at appellere til mennesket om at omvende sig? Og kan en god lutheraner da forkynde appel?

2. ARTIKLENS BEGRÆNSNING

Det er klart, at det ligger uden for denne artikels rammer at give en fuldstændig redegørelse for omvendelsesforkyndelsen i NT.

Jeg har derfor valgt at begrænse mig til Jesu omvendelsesforkyndelse og det specielt med udgangspunkt i synopsen. Desuden har jeg valgt en hovedindfaldsvinkel, og det er spørgsmålet om forholdet mellem indikativet og imperativet i Jesu omvendelsesforkyndelse.

¹ Artiklen er en lettere bearbejdelse af et foredrag holdt på MF's teolkursus januar 1981.

Det drejer sig altså her blot om én side af den nytestamentlige omvendelsesforståelse og -forkyndelse.

3. OMVENDELSE LEKSIKOGRAFI

Ordet "at omvende sig" kan være en oversættelse af hele 3 forskellige græske verber: *epistrephein*, *metamelesthai*, eller *metanoein*. Da *metamelesthai* imidlertid betoner, at man angrer en forseelse og ikke beskriver, at man omvender sig til Gud - (f.eks. fortrød Judas, men blev ikke af den grund en kristen (Mt. 27,3)), - vil jeg udelade ordet af denne sammenhæng. Og jeg tillader mig også af tidsmæssige hensyn at skyde *epistrephein* i baggrunden. Den tekniske term - den indholdsmættede term - til angivelse af "omvendelse" er *metanoia/metanoein*.

I GT anvendes om omvendelse ordet *Sh0b*. I LXX gengives dette *Sh0b* med *epistrephein* - og ikke med *metanoein*, men i NT er det næsten omvendt. Omvendelse beskrives primært med *metanoein*, som er et ord af græsk oprindelse. I klassisk græsk sprogbrug kan *metanoein* have 3 betydninger:

- 1) at erkende senere, bemærke bagefter.
- 2) at ændre *nous*, hvilket kan betyde a: at antage et andet sindelag, ændre sine følelser, b: at ændre beslutning eller hensigt, og c: ændre mening.
- 3) at angre, beklage.

Metanoia kan betyde:

- 1) sindsændring, en ændring af følelser, viljen eller tankningen.
- 2) anger, fortrydelse, beklagelse.

Ordet begrænses til *nous* og anvendes ikke om en gennemgribende totalændring af mennesket, og ordet relateres til enkelthandlinger.

Når NT har kunnet anvende dette ord, er det naturligvis sket samtidigt med et opgør med det gangse græske menneskesyn. *Nous* er ikke at forstå på græsk facon som en afgrænset åndelig del af mennesket, uforbundet med legemet; men *nous* er navn for det, der bestemmer hele mennesket (jvf. ordet *kardia*). Når NT anvender dette græske ord, skal vi altså huske på, at ordet er rettet ind efter bibelsk tankegang (herunder menneskesynet), så at omvendelse aldrig blot bliver et slogan: "Man har et standpunkt, til man tager et andet", en mentalitetsforandring eller et sindelagsskifte eller lignende, men mennesket opfattes som en helhed og derfor indeholder *metanoia* også et totalperspektiv på mennesket.

Endelig er det klart, at vi ved beskæftigelsen med nytestamentlig omvendelsesforståelse, naturligvis ikke kan begrænse os til disse få termer. Jesu omvendelsesforkyndelse er ikke begrænset filologisk til *metanoein/metanoia*, men omfatter f.eks. også kaldet til efterfølgelse. Men for at afgrænse redegørelsen, vil jeg alligevel i det væsentlige holde mig til *metanoein/metanoia*.

4. MATTH. 4,12-25

Denne tekst fremtræder som en programerklæring i Matthäusevangeliet. Det betyder, at den ikke blot vil berette om en side af Jesu virksomhed. Den vil derimod til indledning sammenfatte essensen af hele Jesu virke. Derfor har denne tekst naturligvis en særlig interesse i vor sammenhæng.

Teksten indeholder fire afsnit.

- 1) v.12-16: Jesus flytter fra Nazareth til Galilæa, hvilket er en opfyldelse af de gammeltestamentlige forjættelser.
- 2) v.17: er en sammenfatning af Jesu forkyndelse.
- 3) v.18-22: de første discipel-kaldelser og de første eksempler på Jesu forkyndelse.
- 4) v.23-25: et summarium over Jesu virksomhed i Galilæa.

4.1. GUDS FRELSPLAN (V. 12-16)

v.12: Jesu fremtræden begynder, da Johannes Døberen er taget til fange og kastet i fængsel (jvf. Johannesevangeliet!).

v.13: Jesus flytter fra Nazareth til Kapernaum ved Genezareth Sø. Kapernaum ligger i Naftalis gamle stammeområde.

v.14: Jesus flyttede, for at (*hina*)forjættelserne skulle gå i opfyldelse.

v.15-16: Et opfyldelses-citat fra Jes. 9,1-2, der viser, at lyset skulle skinne frem netop i disse områder.

v.16: men opfyldelses-citatet giver tillige en summarisk beskrivelse af Jesu virke: der er mennesker, der sidder i mørke og i dødens skygge (sammenhæng mellem mørke og død). For dem oprinder der nu et lys, idet lys og liv hører sammen. Med andre ord: for de fortabte forkyndes nu frelse.

Ved at anføre skriftcitater har Matthæus således fået sagt to væsentlige ting:

- 1) Da Jesus trådte frem i Galilæa, beroede det ikke på en pludselig indskydelse hos Gud, en sidste desperat redningsaktion, men det var led i Guds frelsesplan. Gud havde for århundreder siden lovet "dette lys". Nu kom det. Matthæus ønsker altså med forjættelses-citatet at vise, at Jesu virke står i en frelseshistorisk kontekst. Dette har også Markus understreget ved i Mk.1,15 at skrive: *peplérōtai ho kairos*: det afgørende øjeblik er kommet, nemlig da Gud opfylder sine forjættelser. Jvf. ligeså Jesu prædiken i Nazareth-synagogen i Lk.4,21. Det betyder naturligvis, at Jesus fremtrådte med Guds autoritet og kraft. Han kom ikke på egen hånd, men var Guds opfyldelse af forjættelserne - altså Guds eget sendebud.
- 2) Jesu gerning var en frelsergerning. Hovedmomentet i Jesu virke var ikke dom, men frelse. Og Jesus var ikke blot som Johannes Døberen den, der skulle bane vej for frelsen, men han var så at sige selv den legemliggjorte frelse. De, der var mærket af mørket og døden, så i Jesus "et stort lys", deres redning. Denne tanke udfoldes nærmere i det følgende.

4.2. EVANGELIET (V. 17)

Vers 17 er en sammenfatning af Jesu *kérygma*.

Verset indledes med *apo tote*, hvilket henviser til, at Jesus flytter fra Nazareth til Kapernaum. Da Jesus var flyttet til Kapernaum, begyndte han at *kéryssein*. Det betyder, at det budskab, der nu lyder i v.17, er en sammenfatning af den frelsesforkyndelse, som var forjættet i Jes.9,1-2.

Med andre ord: v.12-16 hævder, at da Jesus flytter fra Nazareth til Kapernaum, opfyldes løftet om, at frelsen vil blive forkyndt for fortabte, v.17 siger, at da Jesus var flyttet til Kapernaum (*apo tote*), forkyndte han dem budskabet. Konklusionen er, at Matthæus ved at anbringe v.17 i denne kontekst vil betone, at Jesu budskab i v.17 er frelsesforkyndelse.

Indholdet af denne frelsesforkyndelse er: *Metanoëite énggiken gar he basileia tôn ouranon*. Jesu frelsesforkyndelse har således to led: et kald til omvendelse, samt en forkyndelse af Guds Rige.

Det fremgår heraf, at omvendelsesforkyndelsen var stærkt integreret i Jesu forkyndelse. Kaldet til omvendelse var ikke en forberedelse til forkyndelsen af frelsen. Ejheller var kaldet til omvendelse et vedhæng til forkyndelsen af frelsen, et tillæg. MEN kaldet til omvendelse var selv en del af frelsesbudskabet!

Parallelberetningen i Mk.1,14-15 bekræfter dette. Markus fortæller, at Jesus drog til Galilæa for at prædike Guds evangelium, *kéryssein to evangelion tou Theou*. (altså evangeliet om Gud eller evangeliet fra Gud). Indholdet af Guds evangelium anfører Markus i v.15 (idet *hoti* er recitativum, der erstatter et kolon). Guds evangelium har to hovedled: en forkyndelse af Guds Rige og et kald til omvendelse og tro. Guds evangelium indeholder både et indikativ (*peplêrôstai, énggiken*) og et imperativ (*matanoëite, pisteuete*) og for at vi ikke skal misforstå dette, kalder Markus udtrykkeligt dette budskab for *to evangelion*. Ja, ikke nok med det. Det hedder *to evangelion tou Theou*. Kaldet til omvendelse er altså integreret i forkyndelsen af evangeliet.

Dette kan nu bekræftes yderligere af Matthæus-teksten. V.17 er jo et summarium af Jesu forkyndelse (*kéryssein*) - men vi har endnu et sådant summarium - nemlig i v.23. Jesu virke opdeles her i 3 aspekter: *didasken, kéryssein, og therapeuein*. Desuden angives indholdet af Jesu forkyndelse at være: *to evangelion tês basileias*. Og da indholdet af forkyndelsen må formodes at være det samme i v.17 og v.23, kan vi slutte, at "Rigets evangelium er: "omvend jer; thi Himmeriget er kommet nær"". Og dermed viser v.17 og v.23, at kaldet til omvendelse er en umistelig del af evangeliet selv. Jesus havde først forkyndt evangeliet, når han havde kaldt til omvendelse.

Det samme forhold gør sig gældende med Jesu udsendelse af de 12 disciple, sådan som den er beskrevet i Mk.6,6-13 og Lk.9,1-6.

Mk.6,12: "De gik ud og forkyndte, at de skulle omvende sig". Den parallelle tekst i Lk.9,6 lyder: "Så gik de ud og drog fra landsby til landsby og forkyndte evangeliet". Derimod har Matthæus ingen parallel til dette tekstafsnit. Hvad Markus således kalder omvendel-

sesforkyndelse, kalder Lukas evangelieforkyndelse, hvilket endnu engang betoner samhørigheden mellem evangelieforkyndelsen og omvendelsesforkyndelsen.

4.2.1. OMVENDELSENS MOTIVATION: FRELSEN

Vi vender tilbage til Mt.4,17. Evangeliet er altså: "omvend jer, thi himmeriget er nær".

Nu er det helt klart, at der er et ganske bestemt forhold mellem disse to led i evangeliet; "gar" er kausal koordinerende partikel. Den angiver en årsagssammenhæng: "Fordi Riget er kommet nær, skal I omvende jer". Indikativet har en saglig prioritet. Guds handling i Jesus kommer først. Og konteksten - ikke mindst v.23-25 - gør det klart, at *hē basileia* her er frelsesriget. Og forkyndelsen af Guds Rige har første prioritet. Evangelieforkyndelse er først og fremmest en proklamation af, at Gud har grebet ind i historien. Det betyder, at det ikke er tilstrækkeligt at sige, at evangeliet har to dele. I stedet må man sige, at evangeliet har en sagligt set første del og en sagligt set anden del. Denne saglige rækkefølge er et kendetegn i den NT-lige omvendelsesforkyndelse.

4.2.2. OMVENDELSENS MOTIVATION: DOMMEN

Kaldet til omvendelse lyder altså, fordi Guds Rige allerede er kommet. Men det betyder, at omvendelsen får sin motivation i forkyndelsen af Guds Rige. At dette ikke er så selvfølgelig, som man måske umiddelbart tror, vil fremgå, hvis man sammenligner med Johannes Døberens omvendelsesforkyndelse. Det er jo påfaldende, at Johannes Døberen formelt prædiker præcist det samme budskab. Sammenlign Mt.3,2 og 4,17. Alligevel er der en markant forskel mellem omvendelsesforkyndelsen hos Jesus og hos Johannes Døberen. Johannes Døberen er bodsprædikant. Han færdes i ørkenen, og hans klædedragt og hans levevis (v.4) kendetegner ham som bodsprædikant, profeten. Han forkyndte "den kommende vrede", som intet menneske kan undfly (v.7) og hudflettede den falske fortrøstning til mennesket selv (v.9). "Øksen ligger allerede ved træernes rod" (v.10) - "avnerne skal dommeren opbrænde med uudslukelig ild" (v.12).

Når Johannes Døberen således kalder mennesker til omvendelse, sker det først og fremmest under henvisning til dommen. At Himmeriget er nær, betyder ikke, at der forkyndes glædesbudskab for fattige, men at det forkyndes, at øksen ligger ved træernes rod. Vi kan således lidt omskrevet gengive hans forkyndelse i v.2 således. "Omvend jer, thi dommen står for døren!". Hos Johannes Døberen har kaldet til omvendelse således sin primære motivation i en forkyndelse af dommen.

Men samtidigt er omvendelsen Guds gave. Således kan man i hvert fald med god grund tolke Mt.3,11, hvor det om hans vanddåb hedder, at den er *eis metanoian*. Omvendelse er en gave, som skænkes mennesket ved dåben. Og i "parallelteksterne" i Mk.1,4 og Lk.3,3 hedder det tillige om Johannes-dåben, at den er *baptisma metanoias eis*

aphesin hamartiön. Omvendelse hos Johannes Døberen bærer altså et nådepræg. Den er gave. Og den medfører, at mennesket modtager syndstiltgivelse. Alligevel er det for mig at se helt klart, at omvendelse hos Johannes Døberen primært motiveres med, at dommen er nært forestående.

Denne tankegang findes da også hyppigt hos GT-profeterne: Eks: Jonas 1,2; 3,1.4-10, Jer.18,7-8: "Når det folk, jeg har truet, omvender sig fra sin ondskab, angrer jeg det onde, som jeg tænkte at gøre". Gennem sine profeter truer Gud sit folk, så at det omvender sig.

4.2.3. "OMVEND JER. ELLERS RAMMES I AF DOMMEN"

Også hos Jesus møder vi et par gange denne form for omvendelsesforkyndelse:

Lk.13,1-9:

v.3: Hvis ikke de omvender sig, vil de alle opleve samme skæbne som de galilæere, hvis blod Pilatus blandede med offerblodet.

v.5: Hvis ikke de omvender sig, vil de alle opleve samme skæbne som de mennesker, over hvem tårnet i Siloam faldt.

v.6-9: Hvis ikke træet bærer frugt, vil det blive hugget om.

I denne tekst kalder Jesus til omvendelse og motiverer kaldet med den frygtelige straf, der ellers rammer dem. Omvendelse er betingelse for frelsen, og det er op til dem selv, om de vil omvende sig. Det er en foreliggende mulighed (eventualis - *ean* med konjunktiv), at de ikke omvender sig. Jesus begrundet altså her sit kald til omvendelse med en henvisning til den frygtlige straf, der ellers vil ramme dem.

Mt.18,3:

"Hvis I ikke vender om og bliver som børn, kommer I slet ikke ind i Himmeriget". Jesus henviser til de konsekvenser, det får, hvis ikke de omvender sig. Da vil de ikke komme ind i Guds Rige; omvendelsesforkyndelsen har altså her karakter af domsforkyndelse. Truslen om at formentes adgang til Riget skal anspore dem til omvendelse.

Ergo: Omvendelsesforkyndelse kan være domsforkyndelse - således er det overvejende hos GT-profeterne, hos Johannes Døberen og enkelte steder også i Jesu forkyndelse.

4.2.4. NADEFORKYNDELSE OG BEFALING

Vender vi nu tilbage til Mt.4,17, vil vi se, at der her findes en helt anden betoning. Her er omvendelsesforkyndelse ikke domsforkyndelse, men nådeforkyndelse! Kaldet til omvendelse har ikke karakter af trussel, ja, det nævnes end ikke, hvad mennesket skal omvende sig fra; derimod er kaldet til omvendelse integreret i forkyndelsen af glædesbudskabet, evangeliet! Og det fremgår både deraf, at imperativen *metanoëite* formelt er indeholdt i *to evangelion tou Theou* -

og deraf, at *metanoëite* begrundes (*gar*) med, at frelsesriget er kommet nær.

Vi skal i andre tekster se, at dette er et væsentligt kendetegn ved Jesu omvendelsesforkyndelse: den er ikke domsforkyndelse, men forjættelsesforkyndelse: en indbydelse til at være medborger i frelsesriget.

Kaldet til omvendelse er integreret i evangeliet (Mk.1,14-15). Men samtidigt fastholdes imperativet. Der anvendes ikke en blød opfordrende verbalform, hvor Jesus i forsigtighed retter en stilfærdig henvendelse til mennesket om omvendelse. Imperativen fastholdes i al dens radikalitet, og der er ikke tale om en konjunktiv, men en usvækket imperativ, en befaling, en fordring, et krav. Og det er vel at mærke en aktivform. Det er bemærkelsesværdigt, at verbet *metanoëin* aldrig forekommer i medium eller passiv i NT. Aldrig hedder det, at Gud omvender et menneske - eller at Jesus omvender et menneske. Verbet *epistrephein* findes i passiv, men har her reflexiv betydning: "at omvende sig" (Bauer Wb. sp. 595-596). Ligeså forekommer *strephein* i passiv (f.eks. i Mt.18,3), men betydningen er også her reflexiv (Bauer Wb. sp. 1527) (ikke: "Hvis ikke I bliver vendt om" - men: "Hvis ikke I vender jør om"). Det fremgår altså, at ingen af de verber, der anvendes om det "at omvende sig", sagligt har passiv betydning. Altid er der tale om menneskelig akt, en befaling til mennesket om at handle.

Vi skal altså ikke forledes til at tro, at fordi omvendelseskaldet er integreret i forkyndelsen af evangeliet, bliver imperativet afsvækket til et ønske. Den forbliver en befaling.

Og det lades man ikke i tvivl om, hvis man ser på Jesu ord om efterfølgelse. "Hvis nogen kommer til mig og ikke hader sin fader og moder og hustru og børn og brødre og søstre, ja, endog sit eget liv, kan han ikke være min discipel. Den som ikke bærer sit kors og går i mit spor, kan ikke være min discipel" (Lk.14,26-27) - "således kan ingen af jer være min discipel, uden at han giver afkald på alt, hvad han har" (Lk.14,33). Jesus kender altså ikke til vores forsigtighed, når det gælder at appellere til et menneskes indsats. Tværtimod stiller Jesus meget radikale krav til den, der følger ham. Derfor skal vi også tage imperativet *metanoëite* for dets pålydende.

Vi kan nok i vor kirkelige tradition have vanskeligt ved at tænke dette radikale imperativ med i forkyndelsen af netop evangeliet. MEN det er umiskendeligt, at Jesu evangelieforkyndelse indeholder imperativet. Et imperativ, der på den ene side bliver fastholdt radikalt og ubetinget som en fordring til mennesket om at handle; og et imperativ, der på den anden side havde Guds frelsesgerning som sin begrundelse og sit fortegn. At Jesu omvendelsesforkyndelse både er forjættelsesforkyndelse og en ubetinget befaling, er vanskeligt at begribe rationelt og systematisk. Det er der ikke noget at gøre ved. I hvert fald mister Jesu forkyndelse sit kendetegn, hvis man søger at underbetone enten omvendelsesforkyndelse som forjættelse eller omvendelsesforkyndelse som befaling.

Mt.4,17 med paralleller i Mk.1,14-15 siger os således noget afgørende om Jesu omvendelsesforkyndelse. Dermed også om Jesu forkyndelse af *to evangelion tou Theou*. Dette evangelium indeholder først og fremmest et indikativ, men også et imperativ. Jesus har først forkyndt evangeliet fuldt ud, når han har kaldet til omvendelse. Sagt på en anden måde: Også når kaldet til omvendelse lyder, forkyndes evangeliet.

4.3. OMVENDELSE TIL JESUS (V. 18-22)

Dette tekstafsnit indeholder to eksempler på Jesu omvendelsesforkyndelse. I v.18-20 hører vi om kaldet af Simon og Andreas, der var fiskere. Ud fra den nære sammenhæng med v.17 kan vi slutte, at Matthæus forudsætter, at de to brødre har lyttet til Jesu forkyndelse af Riget. De vidste på forhånd, hvem Jesus var. I hvert fald erkendte de, at Jesus ikke var en almindelig bodsprædikant, men i unik forstand en forkynder af Guds Rige. Derfor behøver Matthæus ikke at fortælle, at Jesus forkyndte "*hē basilaiā*" for de to brødre; men vi hører blot Jesu omvendelseskald: "Følg mig" - og der knyttes til dette kald en forjættelse: "Og jeg vil gøre jer til menneskefiskere".

Vi skal se lidt nærmere på Jesu ord her: *Deute opisō mou* er sagsligt identisk med *metanoēite*. Det er et imperativ, der vel egentlig kan gengives: "Op - kom her".

Men kaldet er ikke blot *deute*, men *deute opisō mou*. Og hermed er der angivet endnu et unikt træk ved Jesu omvendelsesforkyndelse: Omvendelse er omvendelse til Jesus. Og læg mærke til præpositionen *opisō*, der jo betyder "bag, bagved": "Kom bagefter mig". Jesus siger altså ikke, at de skal være sammen med ham, at de skal være kammerater og være indbyrdes solidariske, men de skal følge bagefter Jesus. Han går foran. De går bagved. Derfor hedder det jo også i v.20, at de rejser sig og "følger ham". Det hedder ikke at de fulgtes ad, at de slog sig sammen og blev kompagnoner, nej, de fulgte ham.

Og læg mærke til pronomerne *mou* og *autō*. Dermed skal det betones, at de ikke blev tilhængere af Jesu budskab, hans lære, hans undervisning eller skole. Men de fulgte Jesus selv. Dette er et unikt træk i Jesu omvendelsesforkyndelse. Den lyder *deute opisō mou*. Jesu omvendelsesforkyndelse skal altså ses i lyset af Jesu selvbevidsthed. Hverken hos GT-profeterne eller Johannes Døberen lød omvendelseskaldet: "Følg mig". Kun Jesus forkynder dette budskab. Jesus forkynder ikke blot omvendelse til Guds Rige - men også til sig selv.

Hvis vi ser på f.eks. Mt.11,2-6, får vi bekræftet, at Jesu omvendelsesforkyndelse er uløseligt knyttet til hans højhedsbevidsthed. Johannes Døberen sidder i fængslet og kommer i tvivl om, hvorvidt Jesus er *ho erkommenos*. Og Jesus svarer med at henvise til to ting: "se og hør" (v.4). At Jesus virkelig er den, der skal komme, kan Johannes Døberen slutte sig til af alle Jesu undergerninger. De viser Jesu messianitet. Men Jesus henviser også til det, de hører -

nemlig at evangeliet forkyndes for fattige (v.5). I GT (f.eks. Jes.29,18ff; 61,1) var det forjættet, at når Messias kom, ville han forkynde glædesbudskab for fattige. Nu skete dette. Dermed skulle Johannes Døberen kunne forstå, at Jesus var "den som kommer". Jesu forkyndelse af evangeliet er altså et vidnesbyrd om Jesu messianitet.

Vender vi nu tilbage til Mt.4,17, ser vi, at når netop Jesus frembærer dette budskab, bevidner det, at Jesus er Messias. Og det er naturligvis på denne baggrund, at Jesus kalder de to brødre til følgeskab med sig. Og vi kan af sammenhængen udlede, at Simon og Andreas ifølge Matthæus også har forstået denne samhörighed mellem Jesu omvendelsesforkyndelse og Jesu messianitet. De står nemlig *straks* op og følger Jesus.

Jesu forkyndelse af evangeliet og hermed også Jesu omvendelsesforkyndelse vidner altså om Jesu messianitet. Dette kan vi få en fin illustration af, hvis vi vender os til tekster, hvor Jesu messianitet fornægtes - f.eks. Pseudoklementinerne og hos R. Bultmann.

Det hedder således f.eks. i Rec. I 6,2 om indholdet af evangeliet: "Der optrådte en mand i Judæa, og han forkyndte siden forårets begyndelse for jøderne, Guds Rige; han sagde, at de der overholdt hans bud og hans lære, ville nå til Riget". Senere i samme skrift fortælles, at Barnabas prædiker omvendelse i Rom. Barnabas siger: "Hør mig, I borgere i Rom! Guds Søn er fremtrådt i Judæa og lover alle, der vil høre det, det evige liv, hvis de indretter deres handlinger efter Gud Faders vilje, fra hvem han var sendt. Omvend jer derfor fra det onde til det gode... hvis I omvender jer og handler efter hans vilje, vil I indgå i en ny tidsalder og blive udødelige" (7,3-6). Og Jesus bliver blot den sande profet, som man derfor skal prøve og kun tro efter grundig prøvelse. Om den sande profet hedder det i Rom. I 19,1: "Den mand, der kan hjælpe, kalder jeg den sande profet, han alene formår at oplyse menneskesjælene, så at de med egne øjne formår at finde vejen til evig frelse". Profeten Jesus bliver altså blot en, der åbner menneskets øjne for vejen til frelse, men han skænker dem ikke delagtighed i frelsen. Han er ikke den, der bringer frelsen til mennesket, men han viser frelsen for mennesket, og så må mennesket erhverve den.

Parallelt hermed er Jesus også hos R. Bultmann blot en profet, der forudsiger Guds Riges frembrud. En rabbiner, der udlægger Guds lov (NT s.19). Jesus venter, at Menneskesønnen snart vil komme til dom og til frelse (NT-Theologi s.4), og Jesus er den eskatologiske profet, der i sidste øjeblik kalder til afgørelse. "Jetzt ist die Zeit der Entscheidung, und Jesu Ruf ist der Ruf zur Entscheidung" (s.8). Jesu liv var "un-messianisch" (s.33). Jesus kalder til afgørelse overfor det kommende Guds Rige, men Jesus er ikke selv den, der frembærer dette Rige. Så vidt Bultmann.

Vi har tidligere set, at Jesu omvendelsesforkyndelse først og fremmest er forjættelsesforkyndelse og ikke domsforkyndelse. Dette illustreres i v. 18-20. For det første kan vi som nævnt forudsætte ud fra konteksten, at brødrene ifølge Matthæus har lyttet til Jesu

forkyndelse af Guds Rige. Dette er den afgørende motivation for kaldet til omvendelse. Men vi ser også i v. 19 yderligere en forjættelse knyttet til omvendelseskaldet - nemlig "og jeg vil gøre jer til menneskefiskere". Løftet om at blive menneskefisker bidrager altså til, at de omvender sig og følger Jesus. Følger de Jesus, vil de opleve Rigets velsignelser - altså endnu en understregning af, at Jesu omvendelsesforkyndelse primært er forjættelsesforkyndelse.

Endelig viser v. 19, at omvendelse er en omvendelse til tjeneste. Omvendelsen bærer frugt. Mennesket skal bære de frugter, der er omvendelsen værdige (jvf. Mt.3,8). Omvendelse er hengivelse til Jesus. Denne hengivelse er dog ikke identisk med en passiv beundring af Jesus, men den indebærer en tjeneste for ham. Omvendelse til tjeneste har således også været en integreret del af Jesu omvendelsesforkyndelse.

Endvidere vil jeg i denne sammenhæng notere, at omvendelse er en éngangshandling. Mennesket vender sig fra én sfære til en anden. Det sker ikke dagligt eller med jævne mellemrum. Men således som ordene *metanoein* og *epistrephein* forekommer i Jesu mund i evangelierne er der altid tale om en éngangshandling.

4.4. INDBYDELSE TIL GUDS RIGE (V. 21-22)

Derpå fortæller Matthæus om Jesu kaldelse af brødrene Jakob og Johannes til disciple. Og vi finder her stort set de samme træk som i v. 18-20.

"Og han kaldte dem": omvendelsesforkyndelse beskrives her som et kald (*kalein*). Ordet *kalein* fremhæver så vidt jeg kan se igen forjættelseskarakteren i Jesu forkyndelse. Jesus truede dem ikke først med Guds vrede og dom, men "kaldte dem", dvs. "indbød dem". Hvor Paulus anvender ordet *kalein* om dette at overføres til Guds Rige (de kaldede = de kristne), anvender Jesus det om alle, der har fået indbydelsen til Guds Rige, således som det fremgår af ordet: "mange er kaldede, men få er udvalgte". Nogle af de kaldede siger "nej tak". Jesu omvendelsesforkyndelse er altså "et kald", en indbydelse til Guds Rige. Omvendelsesforkyndelse er forjættelsesforkyndelse!

Men sætningen understreger tillige Jesu messianitet. Her fremtrådte et menneske, der havde guddommelig fuldmagt til "at kalde". Verbet anvendes absolut. Jesu kald er ikke partielt, men totalt. Derfor hedder det ikke, at Jesus kaldte dem til at gøre dette eller hint, men han kaldte dem. Dermed menes i v. 21 naturligvis ikke blot, at han råbte til dem eller kaldte på dem (D.O.), men ordet er indholdsmættet: Qua Messias havde Jesus fuldmagt til at kalde dem.

Pronomet *autous* angiver, at Jesu kald var rettet til bestemte personer. Der var ikke tale om en forkyndelse af omvendelse i al almindelighed, men det var et kald rettet til ganske bestemte mennesker. Omvendelsesforkyndelsen var et konkret kald til bestemte personer.

I v. 22 ser vi derfor også, at de to brødre forstår kaldet som en guddommelig forjættelse. De overvejer ikke længe, men forlader straks (*eutheôs*) alt. Dette *eutheôs* skal naturligvis betone det

overvældende i det kald, der udgår fra Messias, men også, at omvendelse er en éngangshandling. Og de forlader alt. Dermed betones, at omvendelse er et radikalt brud. Omvendelse er ikke, at man får endnu en facet i sit livssyn, men det er et totalt brud med én sfære og overgang til en anden sfære.

Og den sfære, de overgår til, beskriver Matthæus med ordene "og de fulgte ham". Dermed viser Matthæus, at akkurat som bruddet er totalt, således er også hengivelsen total: de fulgte ikke Jesu ideer eller blev hans venner eller meningsfæller, men "de fulgte ham" – eller som det hedder i den parallelle Markustekst: "de gik afsted bagefter ham" (Mk.1,20) (dårlig D.O.). Igen er det altså klart, at det er Jesus som Messias, der her prædiker omvendelse, og dette giver omvendelsesforkyndelsen en helt enestående karakter.

4.5. JESU UNDERGERNINGER (V. 23-25)

I v. 23 sammenfattes Jesu frelsergerning i *didaskhein*, *kéryssein* og *therapeuein*. Når jeg har taget dette lille afsnit med, er det for at få betonet enheden mellem forkyndelse og undergerninger i Jesu virke. For Jesus var der ifølge Matthæus en ubrydelig forening af forkyndelse og undergerninger. Dette fremgik jo også af Mt.11,2-6. Enheden mellem det de hørte og det de så, viste hvem Jesus var. Både Jesu glædesbudskab til fattige og hans helbredelse af syge viste, at Jesus var "den som kommer". Både når Jesus forkyndte Guds evangelium, og når han helbredte syge, var det led i Jesu messianske frelsesgerning. Derigennem opfyldtes løftet i v. 16, om at de, der sidder i mørket og dødens skygge, skuer et stort lys. Jesu omvendelsesforkyndelse skal altså ses i ubrydelig sammenhæng med hans undergerninger.

4.6. OPSUMMERING

- 1) Det evangelium, som Jesus forkynder, indeholder et indikativ ("Himmeriget er kommet nær") og et derpå baseret imperativ ("omvend jer derfor"). Evangeliet er ikke forkyndt ved en proklamation af indikativet. Thi omvendelseskaldet er integreret i evangeliet selv.
- 2) Omvendelsesforkyndelse er først og fremmest forjættelsesforkyndelse og ikke domsforkyndelse. Da kaldet til omvendelse er integreret i evangeliet, betyder det, at omvendelseskaldet først og fremmest er et løfte om at måtte blive delagtiggjort i Riget.
- 3) Omvendelseskaldet er imperativisk – og kendetegner en aktiv handling fra menneskers side. Det er en befaling om et radikalt brud med den gamle sfære og en overgivelse af sig selv til den nye sfære.
- 4) Jesu omvendelsesforkyndelse er uløseligt bundet til Jesu messianske selvbevidsthed. Forkyndelsen er i sig selv tegn på Jesu messianitet – og omvendelseskaldet er et kald til overgivelse af sig selv til Jesus som Messias.

5. MT. 9,9-13 M. PAR.

Vi følger Mt-versionen. Beretningen er delt i to: v. 9 fortæller om Matthæus' omvendelse, og v. 10-13 beskriver farisæernes forargelse over Jesu måltidsfællesskab med toldere og syndere.

Det har en betydning for interpretationen af perikopen, at man er opmærksom på, at den forudgående perikope i alle 3 synoptiske evangelier er beretningen om Jesu helbredelse af den lamme og den deraf foranledigede diskussion om Jesu *eksousia* (Mt.9,6 par). Beretningen viste, at Gud havde givet Jesus magt og myndighed (*eksousia*) til både at helbrede den lamme og at tilsige ham syndstiltgivelsen (Mt.9,8).

Det er som den, der har denne *eksousia*, at Jesus derefter kommer til toldboden og siger til Matthæus/Levi: "Følg mig". Og Matthæus/Levi stod straks op, forlod alt (aor.) og fulgte Jesus (impf.) (Lk.5,28). Men da Jesus derefter lå til bords sammen med tolderne og synderne, bebrejdede farisæerne ham dette, og Jesus svarede: det er de syge, der har behov for læge, ikke de raske. "Jeg er kommet for at kalde syndere, ikke retfærdige". Og i Lk.5,32 føjes der til: *eis metanoian*, til omvendelse.

Vi har altså her endnu et eksempel på Jesu omvendelsesforkyndelse, og vi finder i vid udstrækning de samme momenter som i Mt.4,12-25.

Jesu omvendelsesforkyndelse skal ses i lyset af hans guddommelige *eksousia*. Han kalder suverænt: "Følg mig", thi han er den, der har myndighed til at kalde til omvendelse, (*kalein* i v. 12).

Derfor kalder Jesus også til efterfølgelse af sig selv (*moi*) - og Matthæus/Levi fulgte ham (*autō*). Jesus kalder ikke til efterfølgelse af noget som helst andet end sig selv. Og på linie hermed skal vi også forstå v. 13: *elthon kalesai* (Mt./Mk.: aor; Lk.: perf.). Jesus er ikke en af deres egne, der pludselig begynder at prædike omvendelse; men han er kommet (sendt fra Gud) til dem; altså vil alene verbet *erkesthai* betone Jesu guddommelige fuldmagt. Og Jesu sendelse har et formål, idet *kalesai* er en final infinitiv: omvendelsesforkyndelsen er simpelthen formålet med Jesu guddommelige virksomhed, og dette markerer Lukas utvetydigt med præpositionsledet *eis metanoian*. Når altså Jesus kalder Matthæus til omvendelse, så hænger det sammen med, at dette kald var selve hensigten med Jesu fremtræden.

Af sammenhængen fremgår det desuden, at omvendelseskaldet er et nådekald. Det er tydeligt, at kaldet til omvendelse her ikke har karakter af en domsforkyndelse. Det er egentlig påfaldende, at Jesus slet ikke stiller nogen betingelser, men blot kalder. Nu ved vi jo, at Matthæus var tolder, og at han dermed hørte til de mennesker, der ifølge farisæerne var rituelt urene på grund af deres kontakt med hedningerne. Matthæus hørte til det foragtede folkefærd, hvad farisæerne jo i v. 11 også giver udtryk for. At være foragtet betyder ifølge Jesus ikke at være uskyldig, men det indebærer, at man har en særlig chance for at forstå Jesu kald til omvendelse. Netop som tolder forstår Matthæus, at kaldet til omvendelse er et nådekald.

Her kommer Menneskesønnen, der har guddommelig *eksousia*, forbi toldboden, og denne Menneskesøn kalder nu den foragtede tolder ind i sit følgeskab: "Også du skal være med". Og at dette er den rigtige forståelse af Jesu omvendelseskald, fremgår af v. 10-11, hvor Jesus ved at sidde til bords med toldere og syndere, foregriber det futuriske og evige fællesskab i Guds Rige (jvf. Mt.8,11-12). Det er sagligt set det samme, at når Jesus kalder toldere og syndere til omvendelse, og at han sætter sig til bords med dem. I begge tilfælde illustreres det, at evangeliet forkyndes for fattige (Mt.11,5) - det evangelium, som altså også indeholder et imperativ.

At omvendelseskaldet er integreret i evangeliet, fremgår også af sammenhængen med v. 12-13. Når Jesus kalder tolderen til omvendelse, svarer det til, at han som læge helbreder de syge (v. 12) - og kalder syndere til omvendelse (v. 13). Kaldet til omvendelse er et nåde-kald til syge og syndere. Det er en umistelig del af evangeliet. Det er en barmhjertighedsgerning: "Barmhjertighed vil jeg" siger Jesus. Derfor kalder han til omvendelse (v. 13).

At Jesu omvendelsesforkyndelse var en barmhjertighedsgerning, betød, at forkyndelsen blev afvist af dem, der mente ikke at have behov for denne barmhjertighed. Selvom omvendelseskaldet blev rettet til alle i Israel, var det dog primært synderne og de syge, der så barmhjertigheden i Jesu omvendelsesforkyndelse.

Men at dette kald til omvendelse var en barmhjertighedsgerning, skal nu ikke få os til at tro, at kaldet mistede sin imperativiske karakter. At begive sig ind i fællesskabet med Jesus, betyder et totalt brud med den gamle sfære. Derfor hedder det, at Matthæus forlod alt (*katalipōn panta* - aor. Lk.5,28). Det var det totale brud (*panta*). Han stod op og fulgte Jesus.

At omvendelsen indeholder denne fordring, fremgår også af Lk.5,32: "Men syndere til omvendelse". Når kaldet lyder til netop toldere og syndere - og når det lyder som et nådekald, skal dette ikke misforstås derhen, at Jesus accepterer deres situation og gør sig solidarisk. Jesus stiller sig ikke på deres side, men uden omsvøb kalder han dem "syndere", og som sådanne fordres der af dem, at de bryder med synden og omvender sig.

Altså ser vi også i denne beretning, at Jesu forkyndelse til omvendelse har en karakteristisk dobbeltkarakter. På den ene side er den et nådekald, en barmhjertighed, en indbydelse af mennesker til at modtage Riget. På den anden side indeholder omvendelseskaldet en radikal fordring om at bryde med livet i synden og følge Jesus. Ingen af de to elementer mangler i Jesu forkyndelse til omvendelse. Bliver omvendelsesforkyndelsen udelukkende et nådekald, bliver synden ligegyldiggjort. Bliver omvendelsesforkyndelsen udelukkende en radikal fordring, bliver nåden ligegyldiggjort, og der bliver ingen forskel på Jesu og andre bodsprædikanters prædiken. Men netop fordringens integration i forkyndelsen af selve evangeliet markerer det unikke ved Jesu omvendelsesforkyndelse.

Der skal gøres opmærksom på, at artiklen fortsætter i IXØVC 1/89.

ET INDREMISSIONSK OPGØR MED PIETISMEN

Flemming Markussen, stud. theol.

Der er jo opstået en udmærket tradition for, at man i IXØYC offentliggør eventuelle guldkorn fra sin emnekreds. Denne artikel er på flere måder et brud hermed. Dels fordi det i alt fald ifølge en ellers pålidelig teolog ved det herværende menighedsfakultet ikke længere er muligt at fremdrage guldkorn ved at arbejde med vækkelsesbevægelsernes historie - de guldkorn, der måtte være, er efter hans formening for længst fremdraget, holdt op og belyst tilstrækkeligt; og dels fordi artiklen giver udtryk for nogle synspunkter, som jeg ikke fandt det muligt at presse ind på de af Studienævnet småligt tildelte 70 sider.

I min emnekreds redegjorde jeg for "de faktorer, der var afgørende for Indre Missions brud med grundtvigianismen i perioden 1869-72", og når jeg heri kunne undlade at behandle pietismen, var det fordi et nærmere studium af kilderne overbeviste mig om, at IM's forhold til pietismen ikke var af væsentlig betydning for bruddet med grundtvigianismen¹. På forhånd kunne man ellers godt finde den forklaring plausibel, at IM's pietistiske præg var medvirkende til bruddet med grundtvigianismen. Men teorien lider af den svaghed, at der parallelt med krisen i forholdet til grundtvigianerne faktisk foregik et opgør til den anden side med pietismen, som eftertiden ganske vist har ladet noget upåagtet. Men det kan vi jo så råde bod på i det følgende. Og om ikke det ligefrem er guldkorn, så er det dog endnu et korrektiv til endnu et af de tidsefrø P. G. Lindhardt har sæt i sin behandling af Indre Missions historie.

ET JULEKORT FRA 1866

»Men nu Forretninger, - dog nej, først lidt, som vil mere dit anti-grundtvigske Hjerte. Du veed, jeg har arbejdet paa at forene og forlige Grundtvigianerne og Pietisterne. Forleden ægteviiede jeg en voldsom grundtvigiansk Skolemester af reneste Vand med En af Trand-

¹ En let bearbejdet udgave af emnekredsen udkommer formentlig på Kolon inden for de nærmeste måneder.

bergs Pietister, som ikke tør strikke om Søndagen; og det passer Trandberg! – Du kan see, jeg naaede Maalet!«²

Så vidt Vilh. Beck – for tonen er umiskendeligt hans, sådan som vi møder et i et julebrev fra december 1866 til studiekammeraten, vennen og medbestyreren i IM, Johs. Clausen. Og synspunktet – at det gjaldt om at forene og forlige grundtvigianere og pietister i IM – er også Becks, eller måske rettere formanden C. F. Rønnes synspunkt, som Beck overtog³. Det var altså egentlig ikke meningen, at det skulle komme til noget opgør med hverken grundtvigianere eller pietister; i IM ville man samle alle Guds børn i fælles virken. I forhold til dette, som var IM's officielle politik, var Clausen mere skeptisk, som det også fremgår af hans svar på Becks julebrev: »Dine Unionsforsøg have ikke, hvor kjærligt de have været mente, ført til Enighed og Samvirken, snarere det modsatte. Det glæder mig derfor, at Du nu har slaaet ind på en mere praktisk Vej, at vie Grundtvigianere og Pietister sammen, så har Du idetmindste Offeret til Løn.«⁴

EN PIETIST I BESTYRELSEN

Mejeriforpagter Otto Lawaetz blev hentet ind i IM-bestyrelsen i sommeren 1862. Det skete uden de store overvejelser fra bestyrelsens side; tilsyneladende inviterede Johs. Clausen ham simpelthen med på egen hånd efter at man på et bestyrelsesmøde havde talt om at supplere sig, og efter man havde fået nej fra flere andre bl.a. DMS-formanden dr. Kalkar. Men Lawaetz var ikke noget ringe valg. Han var dygtig og energisk. Begyndte fra bunden og endte som godsforvalter og proprietær – og bestred derforuden diverse tillidsposter som f.eks. bestyrelsesformand i både fattig- og sparekasse, foretagender som han i øvrigt også selv havde taget initiativet til. Desuden var han kendt i midt- og vestjyske vækkelses kredse, da han indtil 1857 havde været forpagter på herregården Møltrup ved Vildbjerg, (hvor broderen Fritz efterfulgte ham). Dette i forening med, at han i lighed med alle de øvrige bestyrelsesmedlemmer boede på Vestsjælland, gjorde ham til et oplagt emne. Men Lawaetz var åbenbart mere pietistisk sindet end de øvrige i bestyrelsen. Han var af tysktalende slægt, og på Møltrup havde han da også indbudt de herrnhutiske ud-

² Et udvalg af brevvekslingen mellem Vilh. Beck og Johs. Clausen er udgivet af sønnen Axel Beck med titlen: Venskab og Samvirke. Kbh. 1936. Her citeret fra p. 133 med en enkelt rettelse.

³ C. F. Rønne (1798–1890) var søn af stifteren af DMS, og sad selv en menneskealder (1828–63) i DMS's bestyrelse. Rønne var hele sit liv foregangsmand for og forsvarer af det frivillige lægmandsarbejde; han var arkitekten bag Kirkelig Forening for Den indre Mission i Danmark, og i de første 20 år også formand, indtil han som 82-årig trak sig tilbage. Beck overtog – eller var i det mindste enig i – en lang række af Rønnes synspunkter.

⁴ Clausen til Beck 6/1 1867. Venskab og Samvirke p. 135.

sendinge til at holde forsamlinger. Af Beck og andre karakteriseres Lawaetz som pietistisk eller herrnhutisk.

BECKS HOLDNING TIL PIETISMEN

Beck gik uden tvivl helhjertet ind for den af Rønne formulerede mål-sætning: at IM skulle samle alle Guds børn i fælles virken for at vække de vantro⁵. Men Beck ville på den anden side ikke lefle for pietisterne. I et brev til Clausen skriver han (i øvrigt specielt møntet på Lawaetz): Vi skal ikke »være bange for at støde de strenge Pietister lidt i deres rigoristiske Meninger«⁶. Og sidst i 1860'erne var der ved flere lejligheder anledning for pietister til at føle sig stødt over artikler og udtalelser fra IM's ledelse. Beck kunne på den ene side i overensstemmelse med sine egne erfaringer som bal-løve, give folk det åndelige lægeråd: At afholde sig fra at danse; mens han på den anden side over for pietister fremholdt, at hvis man ville begynde at bruge dansen som kendetærke på, hvem der er Guds børn, »saa troer jeg rigtignok, at vi ere i Lag med den allerværste Slags Dands, saa troer jeg rigtignok, at Satan selv dandser med os, om ogsaa Benene ere ganske stille«⁷. At Beck kom med sådanne skrappe udtalelser, var ikke en tilfældig uigennemtænk't »smutter' fra Becks side. Faktisk blev der skrevet tilsvarende af andre fremtrædende IM-ledere.

TO ARTIKLER OM PIETISMEN

Da "Kirkeligt Maanedsbld" begyndte i 1867 leverede Johs. Clausen en over 30 sider lang artikel: »Om Pietismen«⁸, der foruden en histo-risk redegørelse indeholdt en vurdering af pietismens lys- og skyg-gesider. Clausen afsluttede med en opfordring til at læse den pie-tistiske opbyggelseslitteratur med varsomhed; navnlig advarede han mod den pietistiske forveksling af genfødelse og omvendelse, samt »det udvortes Hellighedsvæsen; man bør ikke af Betragtningerne om Kort og Dans lade sig lede bort fra Frihedens Aand«⁹.

Beck havde (trods længden) gerne set Clausens artikel i IMT¹⁰, men det blev så til, at redaktøren i stedet selv fremførte en lig-nende kritik i den indre Missions Tidende.

⁵ Se f. eks. Protokollen under 7/9 1865. Forhandlingsprotokollen for Bestyrelsen for "Kirkelig Forening for den indre Mission i Dan-mark", IM's arkiv, Fredericia.

⁶ Beck til Clausen 2/1 1866. Venskab og Samvirke p. 102.

⁷ IMT 1868 p. 493.

⁸ Kirkeligt Maanedsbld 1867 p. 64ff.

⁹ Kirkeligt Maanedsbld 1867 p. 119.

¹⁰ Beck til Clausen 2/5 1867. Venskab og Samvirke p. 144.

"Om Pietisme" hed også et småskrift af Adam Bilow, sognepræsten i Bording, som midtjyske lutheranere sogtede til fra miles omkreds. Det skrift er særlig interessant, fordi netop Bordingkredsen allerede i samtiden blev udskreget som de lyssky pietistiske elementer i foreningen (IM). Men Bilows 4-skilling-hæfte giver ikke meget belæg for den beskyldning. Tværtimod, som Bilow selv anfører: »Hensigten med disse linier er at advare Dig for en af disse fordærvende Aandsretninger, [som havde forsøgt at fordærve den lutherske Kirke], nemlig for den, som man kalder Pietisme«¹¹. »Lad mig derfor kortelig beskrive for Dig det Særegne hos den, at Du kan vogte Dig for at blive, hvad man kalder en Pietist, og derimod bevare Dit Hjerteret hos Vorherres evangelisk-lutherske Kirke. Først maa Du da vide, at Pietismen bryder sig ikke stort om Kirken, Kirkegang og Sacramentbrug (s. 2)... Dernæst hører det til Pietismen, at den erklærer de verdslige Fornøjelser, Dands, Skuespil, Kortspil, for Synd i sig selv (s. 4)... Ogsaa er det jo ganske stridende mod den Hellige Skrift og vor Kirkes Lære, at bygge sin Fortrøstning til Gud paa nogen som helst selvgjort Fromhed istedetfor paa den Herre Jesus Christus og vor Benaadelse hos ham i hans hellige Indstiftelser« (s. 7).

Hvis man nu var pietist kunne man måske godt føle sig en smule stødt over den slags bramfriheder.

EFTERARSMØDET 1868 I RANDERS

Allerede fra IM's start afholdt man to officielle halv-årsmøder med gudstjeneste, beretning af bestyrelsen, forhandling og bestyrelsesmøde. På efterårsmødet i 1868 prædikede Beck, og både Rønne og han berettede efterfølgende om IM's aktuelle situation. Det varme emne (som de, så vidt man kan se af referaterne, ikke kom meget ind på) var uden tvivl forholdet til grundtvigianerne. Forud for mødet havde den grundtvigske, nærmest fremskridtsracistiske forfatterinde, Pauline Worm angrebet IM for at være udansk, bl.a. med den begrundelse at IM havde ansat - ikke en tyrker ganske vist, men - en tysker. Hun havde derfor opfordret danskerne til at lukke såvel hjerte- som kirkedør for en så skadelig forening som IM.

Måske også med tanke på det grundtvigske parti (som den uglesete grundtvigianisme blev kaldt af samtidens etablerede kirkelighed) fremførte Beck, at han hellere så IM død og begravet end stivnet i et parti med særlige parti-anskuelser. Sådant var det tidligere gået med levende vækkelser, og Beck tog i den forbindelse afstand fra både pietisme og herrnhutisme som afskrækkende eksempler på sådanne

¹¹ Adam Bilow: Om Pietisme. Horsens 1867; s. 1. Udgivet 1867 jf. Dansk Bogfortegnelse, men ifølge en samtidig anmelder trykt tidligere i forbindelse med parallelskriftet: "Om Grundtvigianisme" fra 1864.

bevægelser, der havde overlevet sig selv og var stivnet i partime-
ninger¹².

EN PIETIST 'BLIVER GAET'

»Lawaetz er vred over det jeg talte i Randers,« skrev Beck til Clau-
sen, men »vi kunne dog ikke rette os hverken efter Vartou eller
Kristiansfeldt¹³. Og mens Beck sonderede, om det ville give proble-
mer »vesterude«, i Midt- og Vestjylland, hvis Lawaetz forlod besty-
relsen, begyndte Lawaetz på Sjælland at samle opbakning bag et (piet-
tistisk) krav om større lægmandsrepræsentation i bestyrelsen¹⁴.

Modsætningsforholdet mellem Beck og Lawaetz blev efterhånden så
tilspidset, at Beck under trussel om selv at forlade IM krævede
Lawaetz's udtrædelse. Nu skal det siges, at det ikke udelukkende var
Lawaetz's pietisme, der skilte de to. Lawaetz var en dygtig admini-
strator og organisator, mens Becks organisationstalent væsentligst
bestod deri, at Beck lod folk gøre, som de selv havde hjerte for og
synes var bedst. Lawaetz havde således til Becks fortrydelse fået
gennemført diverse formalia omkring bestyrelsesmøderne, at kolportø-
erne havde pligt til at føre dagbog og indsende den til bestyrelsen
osv. Desuden var de to af forskelligt gemyt; Lawaetz havde svært ved
at forlige sig med Becks humoristiske indfald og hans evne til at
spidde andre med en vittighed¹⁵. Lawaetz arbejdede stadig på en om-
organisering af IM, og hans utilfredshed med IM's organisation og
bestyrelsens sammensætning, førte til, at han på bestyrelsesmødet i
juni 1870 rejste en diskussion (protokollens sprogbrug) om mission-
ens deling i 3 afdelinger, og om hvordan man kunne give IM-vennerne
indflydelse på bestyrelsens forhandlinger¹⁶. I et privat brev til
Clausen af 18/8 1870 kaldte Beck denne diskussion for »Skjænderier,
som maae undergrave den indre Mission« og oplyste, at han aldrig
mere mødte til bestyrelsesmøder med Lawaetz. Beck tilskrev såvel
Lawaetz som bestyrelsens formand og forlangte uden omsvøb, at
Lawaetz skulle udtræde af IM på grund af den vedvarende uenighed
mellem ham og bestyrelsens øvrige medlemmer. I modsat fald ville
Beck selv udtræde og danne en ny mission. Rønne overvejede Becks
forlangende, og bad derefter Lawaetz forlade bestyrelsen for ikke at

¹² IMT 1868 p. 506ff.

¹³ Beck til Clausen 11/12 1868. Venskab og Samvirke p. 164.

¹⁴ Jf. Clausen til Beck 28/12 1868. Venskab og Samvirke p. 164 f.

¹⁵ Jf. Holt p. 400. Holt giver flere eksempler på Becks slagfærdig-
hed, bl.a.: "Det hændte en gang, at en diskussionsdeltager let
irriteret bemærkede til ham: 'Ja, det er let nok at klare sig med
en vittighed'. 'Sig en,' lød det omgående og uforstyrret fra
Vilh. Beck nede i salen!" Holt p. 279.

¹⁶ Bestyrelsesmødet 15. juni 1870 i Næstved: Protokollen under 15/6
1870.

splitte den indre Mission. Efter tilskyndelse også fra Rønne udtrådte Lawaetz af IM's bestyrelse i september 1870¹⁷.

Med Lawaetz's udtræden var der ikke flere pietister i IM's bestyrelse, men dermed var IM's problemer med pietismen ikke ovre. Senere fulgte den nok så omfattende strid om helliggørelsen, og i vort århundredes IM-historie kan man også læse om pietismens venner. Men det er en anden historie.

EFTERTANKEN

Indre Missions brud med grundtvigianismen og opgøret med pietismen er historier om gemytternes uforenelighed – men det er også noget andet og mere. IM ville samle alle de troende til fælles »Stræben efter at gøre den ene Kristen-Kirkes Fællestro til Hjerteliv i den Enkelte og i Samfundet«. Dette ville man gøre på et ganske bestemt grundlag: det evangelisk-lutherske. Og heri ligger, så vidt jeg kan se, også en væsentlig årsag til, at det ikke lykkedes at samle alle de troende¹⁸. Om det er muligt på en gang at stå fast på luthersk kirkegrund og samtidig samarbejde med alle troende er vel nok en eftertanke værd. Sagen er ikke afgjort med denne historie, men i alt fald viser den, at det ikke lykkedes for IM's bestyrelse dengang i 1860'erne. Og så kan man jo begræde eller glæde sig over, at IM er blevet klog af skade.

¹⁷ Beck til Clausen 18/8 1870. Venskab og Samvirke p. 198ff. Protokollen under 9/8 1870 (Beck til Rønne), 24/8 1870 (Rønne til Lawaetz, 7/9 1870 (Lawaetz til Rønne).

¹⁸ Foranlediget af de midtjyske lutheraneres klage over, at IM gav rum også for det grundtvigske kætteri, udsendte den samlede bestyrelse i 1865 som noget ret enestående en »Erklæring« om »baade hvad Grund den staar paa, og hvad Maal den tilsigter«. I denne erklæring forsøger Rønne endnu at sammentænke spændingen mellem formål og grundlag. Foreningens grundlag er nok det lutherske, men det er muligt at samarbejde med alle troende, da »dens Maal ene er, at arbejde paa at tilføre Herren saamange Sjæle som muligt i en levende Kristentro«, eller udtrykt negativt: »dog er dens Maal som Mission ikke Lutherdom, men Kristendom«. Udviklingen af den lutherske læreform overlades i erklæringen til andre. IMT 1865 p. 217ff.

på den anden side set

STRØTANKER FRA STORBYEN

Niels Sørensen,
evangelisationssekretær for IM i København

På den anden side set er oprindeligt ment som pastorale (sved)dryp fra tidligere studenter, som nu står i præstetjeneste, og derfor oplever, hvor krisen kradser og kraven klemmer. Da jeg endnu er lægmand, bliver mit anliggende nok mere geografisk end pastoralt. *På den anden side* betyder i denne artikel på *den anden side STORREBELT* - nærmere bestemt: Storkøbenhavn.

WONDERFUL COPENHAGEN

For mange er storbyen en afskrækkende udfordring, når det gælder tjenesten i Guds rige. Og er man vokset op på landet og kender kun København fra skoleekskursioner og TV-reportager, er det forståeligt, hvis nogen er tilbageholdende med at søge embede i området. Byen kan virke indelukket, snavset og frastødende. Sådan har jeg til tider selv følt det en dags tid efter at jeg f.eks. har været på ferie på landet. Alligevel fik jeg ændret mit syn grundlæggende efter en tur til Bangkok sidste år. Til sammenligning er København ren, overskuelig og hyggelig. Så hvis du som teologistuderende kæmper med et kald til en tjeneste i storbyen, så har du lov at ånde lettet op, hvis Gud vælger København frem for Bangkok, Cairo eller Mexico City.

HOVEDSTADEN - ET HOVEDANLIGGENDE

Men hvorfor skulle Gud i det helt taget vælge at placere MF-præster i hovedstaden, hvis det er muligt at få embede på landet i en stor præstegård, hvor der dufter af æbleblomster og gedelort i stedet for udstødningsos?

Svaret er ganske enkelt: fordi Gud elsker mennesker - og byen består af mennesker. Dyrtkøbte mennesker. Fortabte mennesker.

Naturligvis elsker Gud også dem på landet. Og naturligvis rækker Han også et kald til tjeneste der. Men ser vi på byens betydning i missionssammenhæng, så er det jo et gennemgående mønster fra NT, at missionsindsatsen koncentrereres om byerne. Og derfra spredtes evangeliet så videre. Byerne har altid på godt og ondt været centre for udbredelse af nye strømninger, hvad enten det er kulturelt, religiøst eller politisk.

Det samme gør sig gældende for hovedstadens vedkommende. Hvis der sker en vækkelse i et område, hvor $\frac{1}{4}$ af befolkningen bor, vil det

få konsekvenser for hele Danmark, fordi så mange strømninger trods alt kanaliseres fra storbyen. Det kan som bekendt være svært at spå - især om fremtiden. Ingen ved derfor, hvilken betydning storebæltsbroen, lokal-TV og opblomstringen af jydsk industriområder på længere sigt vil få. Men det er min klare overbevisning, at hvis gennemsnitstiden for teologistudiet holder sig, så er der ingen nuværende MF-student, der med nogen ret kan komme udenom at overveje kaldet til storbyen.

UDFORDRINGEN

Storbyens udfordring kan ikke sættes på en entydig formel, fordi storbyen ikke kan det. Hver bydel rummer forskellige facetter og der er ikke to områder, der er ens. Hvor den ene bypræst har 4 konfirmander, har den anden 4 hold! - afhængig af, hvor i storbyen, de befinder sig. Man skal altså ikke være en bestemt type, for at kunne tjene i byen. Kirker og sogne er utroligt forskellige fra sted til sted. Alligevel er udfordringen ens alle steder: mennesker i massevis, der aldrig hører evangeliet forkyndt til personlig afgørelse.

PRÆSTEPUKKEL?

Nogen vil måske henvise til, at der i Københavnsområdet er mange gode, bibeltro præster og velfungerende menigheder. Og Gud ske lov for det. Det er sandt, at der altid er sund forkyndelse indenfor rækkevidde. Som regel skal man ikke bevæge sig mange kilometer. Men skam få den, som vil bruge det som argument for, at der ikke er behov for flere præster. Sagen er jo nemlig, at kirkerne ligger geografisk tæt, fordi bebyggelsesgraden er meget høj. Hvor vi bor, har vi f.eks. adgang til 5 kirker indenfor en radius af c. 1 km. Det siger imidlertid ikke noget om, hvor kirkeligt folk er indstillet, men det siger noget om, hvor mange mennesker, der bor i området. Ca. 6000 i et sogn på ca. 1 km² - og juleaften kan der være op mod 50 i kirke.

IM-PRÆST, VÆKKELSESPRÆST ELLER PRÆST?

Et problem, som for mit vedkommende aldrig blev gennemdrøftet i studietiden, er forholdet til missionsbevægelserne - i mit tilfælde til IM. Et gennemgående træk i storbybefolkningen er et manglende kendskab til eller et udbredt vrangbillede af IM. I menneskers bevidsthed står vi som en krydsning mellem Jehovas Vidner og Fiskerne. Og det er derfor forståeligt, at man som MF-præst specielt i storbyområderne vil have en naturlig modvilje mod at blive karakteriseret som *indremissionsk*. Resultatet kan imidlertid let blive, at man hælder til tesen om at være hele sognets præst. Og naturligvis er man det, hvis man er en ordentlig præst. Men man behøver vel ikke at ryste forbindelserne til baglandet af sig.

Netop i storbyen, hvor mobiliteten er så stor i menigheden og hvor præstekifte ikke hører til sjældenhederne, er det nødvendigt

med et lægmandsarbejde, der er en del af en større sammenhæng. Vi har ikke fundet den endelige løsning i IM, og vi har mange svagheder, som der kan sættes fingre på. Men vi har brug for IM-præster, der tør vove pelsen og bryde grænser. Først og fremmest når det gælder mission, men også når det gælder nye modeller for missionsforeningernes arbejde i byerne.

I min studietid modsagde vi ikke folk, når de sagde, at de glædede sig til, at der kom nogle 'gode' præster, der nok er 'gode', men ikke 'bedst'!

Den ene gruppe er de MF-ere, der ukritisk går ind under missionsfolkets forventninger til, hvordan en 'god' præst bør være.

Den anden gruppe er dem, der bygger en masse velsignet arbejde op omkring kirken - og sig selv. Og dermed havner man i samme grøft, som har plaget den danske folkekirke i generationer: Alt står - og falder! - med præsten. Har menighedsarbejdet nemlig ikke fået en naturlig tilknytning til en større sammenhæng, så siger erfaringen, at det enten flyder ud i fri/tværkirkelighed eller opløses i bred 'folkekirkelighed'. Arbejdet må sikres; enten ved at MF-præster forpligter sig til at blive det samme sted 50 år, eller ved at arbejdet sikres et fundament og en organiseret tilknytning, når præsten flytter.

KONKLUSION

Hvis disse strøtanker skal samles op, er der tre ting, der tegner sig, når jeg ser tingene *fra den anden side*:

- 1) Der er (stadig) brug for MF-præster i Storkøbenhavn, og enhver bør overveje muligheden seriøst. Eventuelt ved at komme i præstepraktik hos nogle af de MF-præster herovre, som ikke kunne tænke sig at være andre steder.
- 2) Når udviklingen går i retning af større og større befolkningskoncentration i byområderne, må MF som uddannelsesinstitution tage udfordringen op. En studiekredsmulighed med baggrund i Ray Bakkes bog om storbyen bør være en fast tilbagevendende mulighed for studenter.
- 3) MF-præster bør være gode til at bryde både nyt land og gamle traditioner. Men samtidig bør de også være gode til at sikre menighedsarbejdets kontinuitet i forholdet f.eks. til IM.

BOGANMELDELSER

RELIGIONSPEDAGOGIKK
TOLKNING, UNDERVISNING, OPDRAGELSE
IVAR ASHEIM OG SVERRE MOGSTAD
Sider: 194

Ivar Asheim (født 1927) er professor ved MF, Oslo, i systematisk teologi. Blev dr. theol. i 1962 på afhandlingen "Glaube und Erziehung bei Luther". Har skrevet en del bøger og artikler om religionspædagogiske emner. Sverre D. Mogstad (født 1948) er fakultetslektor ved MF, Oslo. Er cand. theol. og har endvidere en pædagogisk uddannelse.

Den foreliggende bog er en kraftigt omarbejdet og udvidet udgave af Asheims bog fra 1975 "Religionspædagogikk. En innføring". Religionspædagogikkens udvikling de sidste ti år har fremdrevet denne omarbejdelse, som hovedsageligt er foretaget af Sv. Mogstad. Et sigte med bogen er at vise, at pædagogikkens traditionelle inddeling i undervisning og opdragelse må suppleres med et hermeneutisk perspektiv i tråd med nyere pædagogik, hvor tolkning og forståelse står centralt som indfaldsvinkler til undervisnings- og opdragelsesprocessen. (Jvf. tredelingen i bogens undertitel).

Indholdsmæssigt spænder bogen meget vidt. Efter i første afsnit at have defineret religionspædagogikken - som en systematisk teologisk begrundet lære om undervisning og opdragelse med et dobbelt dialektisk-kooperativt formål, og ikke blot en sektor af pædagogikken - går Asheim/Mogstad ind på aktuelle spørgsmål omkring skolen i afsnittet: "Skoleteoretiske grundlagsproblemer". Her berøres spørgsmål som

pædagogisk mandat. Hvad er 'Kristen skole', formålsparagraffer og Kristendomsfag/Religionsfag i offentlig skole? Derefter går forfatterne over til at se nærmere på de enkelte trin i skolen: Børnehaven, grundskolen og den videregående skole. Der fokuseres på kristendomsundervisningen. Asheim/Mogstad kommer her bl.a. ind på helt aktuelle spørgsmål som f.eks. den nye norske Mønsterplan for skolen.

Familiepædagogik behandles i et eget afsnit, som er omarbejdet særlig kraftigt i forhold til Asheims tidligere bog, da der netop på dette felt er sket meget i nyere norsk forskning og teoridannelse (ikke mindst ved Evenshaug/Hallen), som forfatterne drager nytte af. Det mest omfangsrige afsnit er afsnittet om opdragelsesspørgsmål, hvor Asheim/Mogstad både ser på selve opdragelsesbegrebet og på barnets/den unges udvikling - socialiserings- og personaliseringsprocessen, moralsk og religiøs udvikling.

I bogens sidste del behandles så spørgsmålet om formidling i afsnittene: "Kommunikation og hermeneutik", "Didaktik" og sluttelig "Kirkelig undervisning".

Jeg vurderer bogens indhold som frugten af meget grundigt og dygtigt arbejde; og finder det da også vanskeligt for mig, som kun såvidt har set ind i den religionspædagogiske verden, at give en kritik, som svarer til bogens niveau.

Bogens omfattende definition på religionspædagogik, som selvsagt ikke er enerådende i religionspædagogisk forskning, overraskede nok i første omgang, men jeg må medgive

Asheim/Mogstad, at man (kun) på den måde egentlig tager Kristentroens helhedssyn på mennesket alvorligt. At så religionspædagogikken vil have sit centrum i kristen undervisnings- og opdragelsesteori og dermed have sin egen profil og til dels sin egen emnekreds i praksis, det viser forfatterne klart i bogens indhold.

Det er da også kristendomsundervisning, Asheim/Mogstad særligt fokuserer på, når de behandler spørgsmålet om kommunikation, hermeneutik og didaktik. I denne sammenhæng diskuteres elevcentreret og Bibelcentreret undervisning. Asheim/Mogstad mener ikke, der her er tale om et enten/eller, men et både-og.

I al kristendomsundervisning må man både hermeneutisk og didaktisk set tage udgangspunkt i elevens livssituation, men elevens livsspørgsmål må ikke være ene om at bestemme undervisningens indhold. Umiddelbart virker denne både-og-holdning rigtig og brugbar, men det er et spørgsmål, hvorvidt/hvordan dette kan praktiseres/fastholdes i en sekulariseret skoleverden.

Jeg finder det kedeligt, at der i bogen ikke gøres mere ud af kirkens undervisning - den behandles meget kort i et afsnit til slut. Forfatterne begrundet dette med pladshensyn, men så skulle man måske hellere have overvejet at skære væk andre steder, hvis der var mere stof om kirkens undervisning i forfatternes skuffe! Dette ville også gøre bogen mere relevant for teologer/kommende præster.

Naturligt nok er bogen norsk-orienteret i visse problemstillinger (særlig de skoleteoretiske), men dette forringer ikke dens værdi som en grundig indføring i religionspædagogik for danskere.

Bogen er en fagbog og ikke letlæst, måske nok sine steder for omfattende, men den er jo også tænkt som lærebog på seminariet og universitetet. På den anden side kan man uden problem gå ind og læse de emner i bogen, som man finder relevant - og så er hvert enkelt

afsnit udstyret med litteraturliste, hvilket er et stort plus.

Ellen Hessellund

THE SYNOPTIC PROBLEM
(AN INTRODUCTION)
ROBERT H. STEIN
Baker Book House
Sider: 292

At holde en ny bog mellem hænderne. En bog med ukrullet omslag og ubørstede sider. At slå op på den første side og mærke duften af god teologi. Ja, det er jo som at genopleve sin første kærlighed. Man genopliver i hvert tilfælde sin første kærlighed til de eksegetiske fag.

Robert H. Stein er filolog fra Princeton Theological Seminary og har siden 1980 været professor i NT ved Bethel Theological Seminary.

"The Synoptic Problem" er en indføring i den synoptiske problemstilling. ("Godt set, hva!"). Alle Bibel-læsere bemærker ligheden mellem de synoptiske evangelier Matthæus, Markus og Lukas. Men også forskellene er tydelige. Bogen er et forsøg på at give en god evangelisk fremstilling af problemstillingen. (I modsætning til langt de fleste andre udgivelser, som ikke accepterer den ortodokse forståelse af Skriften som "Gudsinspireret"). Den er samtidigt ment som en hjælp for de studerende til at klare sig igennem de NT-lige fag trin for trin. Bogen er både "introduktion" og opslagsbog. Der er tre hovedafsnit i bogen. 1. del handler om de synoptiske evangeliers litterære relationer. Synoptiske ligheder, Markus-evangeliets prioritet og eksistensen af en Q-kilde omtales først. Herefter præsenteres forskellige "løsnings-modeller" m.h.t. det synoptiske problem og afsnittet sluttet med en vurdering af litterærkritikken. 2. del omhandler evangelie-traditionens prælitterære historie. Man får en indføring i formkrittikkens oprindelse og formål, en præsentation af den mundt-

lige overleverings værdi og til sidst en vurdering af formkritikkens anvendelighed. 3. del omhandler redaktionskritikken og evangelietraditionens "inscripturationer".

Jeg synes det er en spændende bog og mener, at den i sin opbygning er anvendelig både som introduktion til NT-I's evangelie-undervisning i Markus, men også som en videre indføring i det "synoptiske problem" specielt m.h.t. de forskellige kritiske tilgangsmåder til evangelieteksten.

Desuden er den "smadder-pædagogisk". Ikke mindre end 88 afsnit i synopsen tages frem og analyseres. Her er det så meningen at studenten skal finde sine farveblyanter frem ("kan I så finde dem frem, børnlille") og understrege teksten så man på en pædagogisk og selvstændig måde kan finde frem til at forfatterens konklusioner er de rigtige.

Men bogen animerer alligevel til en videre selvstændig fordybelse i problemet. Man kunne næsten få lyst til at læse en af de kritiske fremstillinger af problemet. Det er jo altid dejligt at kunne gennemskue en kætter!! Men så er man jo næsten "utro" mod sin første kærlighed. Nej, man må hellere holde sig til det sikre: læs bogen og bliv bekræftet i at en kritisk-historisk tilgang til Skriften er "utroskab".

Jes Rønn Hansen

HIMMELEN PÅ FORSKUDD?

ANDERS BERGEM

Luther Forlag/Credo Forlag

Sider: 201

Anders Bergem, der er lektor ved Diakonhjemmets højskole i Oslo, har mødt mange mennesker, som var hårdt plaget efter mødet med fremgangsteologien. Han begyndte derfor at læse en del af bevægelsens bøger, og så skrev han denne bog.

Bogen begynder med en kort skitse af denne lære. "Vår Far, som enhver jordisk far, ønsker at hans barn skal ha framgang og vare suk-

sesfulle og friske" (p.11). "Gud har gitt løfte om suksess i dette livet. (ibid). Sygdom, nervøse følelser, følelsesmessige forstyrrelser, bitterhet, hjertesorg, skam, fysiske ødeleggelser og mengden av fryktelige og nedbrytende lidelser, enten de er mentale, fysiske eller åndelige, er rotfestet i mangel på indre fred med Gud" (p.12) (Jeg får kuldegysninger!). Et citat mere: "Før jeg ble født på ny, var det så vidt je greide å komme meg gjennom eksamen... Egentlig skulle jeg ha strøket... Etter at jeg ble født på ny, fikk jeg beste karakter hele tiden, og det uten at jeg tok med hjem bøker for å gjøre lekser" (p.13f) (Metoden anbefales ikke).

Efter en kort skitsering får vi så i kap.2 en historisk skitse for fremgangsteologiens oprindelse i USA og dens udbredelse i Norden. Stærke personer spiller en afgørende rolle. A. Bergem gør opmærksom på, at der ikke er tale om et fælles læregrundlag. Det, som de er fælles om, er en ikke særlig gennemarbejdet bibelbrug. Kap.3 handler om bibelbrug og bibelsyn, og der gives flere eksempler på, hvad en ureflekteret bibelbrug kan føre til. Noget centralt i fremgangsteologien er menneskesynet, og det behandles i kap.4. Sætningen "Mennesket er en ånd, har en sjel og bor i en krop" (p.45) sammenfatter denne læres menneskesyn.

Et andet vigtigt begreb for fremgangsteologien er magt/autoritet. Det behandles i kap.5. Hensigten med at vende sig til Kristus er ifølge denne lære at få magt og autoritet (p.69), magt til at herske over det onde og til at få materiel overflod og sundhed.

Trosbegrebet, som behandles i kap.6, får også et nyt indhold. Det bliver meget lovisk i fremgangsteologiens forkyndelse. Denne forståelse af tro og den magt, som en kristen besidder, fører til, at en kristen til enhver tid kan opnå helbredelse (jvf. kap.7). Bare tro, vis magt og autoritet, så kommer helbredelsen. Med denne magt vil også mange andre undere kunne ske (kap.8).

Kap.9 handler om direkte åbenbaringer. De fremtræder i fremgangsteologien som kundskabskilder ved siden af Guds ord. Det sidste emne, som A. Bergem behandler, er forholdet mellem den enkelte og fællesskabet. Her vises det, at der er tale om en stærkt individualiserende holdning.

Kap.11 er et mere overordnet kapitel. Det handler om spændingen mellem "allerede" og "endnu ikke", en spænding, som mangler (jvf. også bogens titel). Der sker en overbetoning af det dennesidige liv.

Kap.12 handler om, hvilke strømninger, der har givet grobund for fremgangsteologien i Norge. Et kort og interessant kapitel, der også rammer ind i danske forhold.

A. Bergem slutter med et kapitel om, hvordan de norske kirkesamfund stiller sig til fremgangsteologien. Så godt som alle har en afvisende holdning.

Gennemgangen af forskellige teologiske emner i kap.3-10 og de mange citater giver os et godt indtryk af, hvad fremgangsteologien lærer. A. Bergem viser på en god bibelsk baggrund, hvorfor der er tale om en usund lære, ja om en lære der på de fleste og væsentligste punkter afviger fra en traditionel kristendomsforståelse. Bogen behandler ikke alle emner, men mange af de vigtigste. Man er ikke i tvivl efter at have læst denne bog - og den bør læses - en sand korsteologi, som ikke har noget med nederlagsteologi at gøre, er stadigvæk den frigørende, sjælesørgelige og sandt bibelske teologi.

P. H. Søderstjerna-Kristensen

PETERSBREVEN OG JUDASBREVET
FORTOLKET AF BENT NOACK
Forlag: Det danske Bibelselskab
Pris: kr. 130,-
Sider: 160

Bibelselskabet er som bekendt i færd med at udgive en kommentarserie til hele Bibelen. Som led i denne serie udkom i 1986 Petersbre-

vene og Judasbrevet fortolket af Bent Noack.

Bent Noack har tidligere været professor i NT ved det teologiske fakultet i København (1955-1977) og rektor for præstehøjskolen i Løgumkloster (1977-1985).

I forordet skriver bibelselskabet, at formålet med serien er, at "tilbyde bibellæsere en hjælp til at forstå de bibelske skrifter i deres tidshistoriske sammenhæng og deres betydning for mennesker i dag".

Målgruppen er altså primært almindelige bibellæsere mere end teologiske studenter. At sidstnævnte sekundært hører til målgruppen tager jeg som givet.

Indholdsoversigten er for dårlig. Det fremgår ikke klart, hvad der er hovedafsnit og hvad der er underafsnit, såvel som afsnittenes kapitel- og versinddeling mangler. Dette afhjælpes dog i nogen grad af en henvisning til kapitel og vers øverst på hver side, men det afhjælper ikke det manglende overblik i indholdsfortegnelsen.

Sproget er let og sprudlende, og ind imellem sprudler det over i nogle sjove sprogløst, som kan give læseren associationer til noget helt andet. Således må jeg indrømme, at jeg fik associationer til en luns kød af en tyr i en slagterforretning, da jeg læste følgende passus: "Brevet er formodentlig skrevet under kejser Domitian (81-96), som var et stort stykke af en tyran;" (s. 46, min fremhævelse).

Selvom B. Noack sætter spørgsmålstegn ved om Peter er forfatteren til 1. Petersbrev, og hælder til den antagelse, at brevet er affattet efter Peters død, så søger han alligevel af fastholde brevets autoritet. Egtheden af 2. Petersbrev og Judasbrevet afviser B. Noack, hvilket der ikke er noget odigt i, da allerede Origens og senere Eusebius drog ægtheden af 2. Petersbrev i tvivl.

I fortolkningen er der flere fine ting. B. Noack forsøger virkeligt at leve op til bibelselskabets målsætning om den tidshistoriske

ramme og aktualiteten. Han viser hvordan forfatterne ofte henter og bruger stof fra GT. Den danske Salmebog er også hyppigt anvendt i fortolkningen, hvilket sætter fortolkningen ind i en dansk gudstjenestlig sammenhæng. I fortolkningen til 1. Pet. 2,4-10, er der en fin beskrivelse af hvordan anstødet og forargelsen ved hovedhjørnestenen netop er, at Jesus Kristus er det eneste navn under himmelen hvorved vi kan frelses, og at det er u lydighed mod evangeliets ord at spørge om andre religioner ikke har lige så megen sandhed i sig (s. 40).

Derfor ærgede det mig også desto mere at læse fortolkningen til Judas-brevets v. 8-13, hvor Noack hævder at "den 'sodomitiske synd' først og fremmest var at dyrke homoseksualiteten. Og netop 'dyrke'". Hvis Noack med "dyrke" mener, man "plejede homofiliien næsten som noget ideelt" så "mange imod deres naturlige anlæg lokkes eller drives til at leve som homofile uden at være det". Hvis homofiliien derimod er et (medfødt-) anlæg, så har vi i vore dage "så meget indblik i de anlæg, som nu engang er til stede hos nogle mennesker, at vi ikke med Bibelen i hånden bare kan fordømme dem, der er født med tilbøjelighed for det samme køn og ikke for det andet, og som mener at leve bedst, hvis de retter sig efter deres anlæg". Med andre ord, hvis man er født homofil - hvordan man så end vil konstatere det? - så er det ikke forkert at leve efter de medfødte anlæg, altså i et homoseksuelt parforhold.

Uanset om B. Noacks tolkning er moderat, så bygger den på en grundantagelse, som løgnens fader har kastet ind i den teologiske arena. Syndefaldet og dets radikale konsekvenser også for den menneskelige natur er nemlig ikke taget alvorligt. Om også det videnskabeligt kunne bevises, at to mænd er 100% homoseksuelle, så vil disse to mænd aldrig uden IMOD GUDS VILJE kunne indlede et seksuelt forhold til hinanden. Om de også er født homoseksuelle, legitimerer det ikke en

homoseksuel praksis. De kan heller ikke lægge Gud det til last, at de nu engang er skabt sådan, for det er en konsekvens af SYNDEFALDET og ikke af Skabelsen.

Om også 100 præster, professorer og biskopper hævder noget andet, så kan man ikke uden at være i modstrid med Guds vilje leve i et homoseksuelt parforhold, det være sig løst eller fast. Grundantagelsen i denne kommentar i behandlingen af en "sodomitiske synd" bygger på en løgn. Derfor kan jeg ikke anbefale denne bog, hvor meget det end ærger mig.

Esper Silkjær

THE CHURCH IN THE BIBLE AND THE WORLD.

EDITOR: D.A. CARSON
The Paternoster Press
359 sider.
Pris: 12,50 pund.

Bogen er en samling af en række essays af forskellige forfattere inden for bogens tema: Kirken i Bibelen og i verden. Bogen er den anden i en serie: 'Faith and Church' studier under World Evangelical Fellowship.

Forfatterne har indbyrdes diskuteret de enkelte afsnit, og derefter revideret dem, hvilket dog ikke betyder, at de er enige i alt. Det understreges i forordet, at forfatterne stammer fra forskellige verdensdele, og at der således er tale om "An International Study".

I det første essay behandler Edmund P. Clowney emnet: "The Biblical Theology of The Church". Kirken ses under tre synsvinkler, nemlig: Guds folk (i GT); Kristi disciple og Helligåndens fællesskab.

Guds folk i historien begynder ved pagtsslutningen ved Sinai; det er en forsamling, som Gud har samlet, for at de må tilbede ham. Denne "samling" fortsætter i det forfattede land, og igen efter exilet, da Ezra og Nehemias samler folket, for at det skal høre Guds ord. At være medlem af Guds folk

var at stå i denne forsamling for Guds åsyn, nemlig som Guds udvalgte. Som sådan er det et helligt folk, udskilt fra de øvrige folk, og dermed også vidner for de andre folk. I Kristus er den nytestamentlige kirke det nye og sande Israel, et med GT's hellige.

Som det også fremgår af afsnitsoverskrifterne i dette essay, ses kirken hele tiden ud fra et levende forhold mellem det enkelte medlem i kirken og Gud. Det understreges gang på gang, at kirken er en forsamling i tilbedelse og tjeneste. Der er mange enkelte ting at hente, men desværre virker det hele ind imellem temmeligt rodet. Mærkeligt virker det også, at dåben og nådveren kun nævnes ganske sporadisk i en fremstilling af 'kirken i Bibelen'. Næste essay, skrevet af P. T. O'Brien, omhandler "The Church as a Heavenly and Eschatological Entity". Han begynder med en gennemgang af ordet "ekklesia" i NT. Dette bruges, dels om en lokal forsamling eller hus-kirke, dels om kirken som den himmelske forsamling, f.eks. Kol. 1,18; Ef. 1,22.23 og Hebr. 12,22-24, men aldrig om en universal kirke spredt ud over jorden: "But the point being made here is that *ekklesia* is not the term used in the New Testament of those wider, universal links." P. 94. Endvidere behandles forskellige metaforer som NT bruger om kirken, så som Guds tempel, Kristi legeme og Kristi brud.

Af de øvrige essays vil jeg fremhæve D.A. Carsons om "Church and Mission: Reflections on Contextualization and the Third Horizon". Essayet handler om de problemer, der er i forhold til at bringe evangeliet til en fremmed kultur. En stor del af essayet bruges til et opgør med en anden teolog, Daniel von Allmen; men det er jo som bekendt også en god måde til at klarlægge sit eget standpunkt.

I nyere hermeneutik tales der jo om den "hermeneutiske cirkel", hvor den første horisont angår den kontekst, som Bibelen er blevet til i, medens den anden horisont angår den kontekst, som fortolkeren selv står

i, og skal bringe evangeliet ind i. Den tredje horisont opstår da, når fortolkeren bringer evangeliet til en anden, for ham fremmed kultur, f.eks. fra Vesteuropa, til Afrika. Det drejer sig kort sagt om at bringe evangeliet, men ikke dermed den vesteuropæiske kultur, til afrikaneren. Her fastholder Carson, at Bibelen har den absolutte autoritet, og at forskelligt syn på kontekstualiseringen ofte bundet i forskelligt bibelsyn. Når evangeliet plantes videre til en anden kultur, er det derfor vigtigt at den nye kirke selv begynder at arbejde teologisk, således at den selv kommer til at stå i den anden horisont, altså selv går til Bibelen og fortolker den fra den første horisont ind i sin egen. Derved vil der f.eks. fremkomme en "afrikansk" teologi, men kun afrikansk i det ydre. Når alle de særegne kulturelle og lingvistiske træk er fjernet, må denne teologi være den samme som den vesteuropæiske, når dens særegne kulturelle og lingvistiske træk er fjernet. Det er derfor også muligt for teologer fra forskellige kulturer at tale sammen og korrigere hinanden. En særdeles læseværdig artikel, som også indeholder et opgør med f.eks. existensteologien.

Andre emner, der behandles i bogen er "Worship in the New Testament Church", "Ministry in the New Testament" (hvor der gøres op med Kåsemans teori om en uforenelig konflikt mellem de åndelige gaver og embedet), "Syncretism, Secularisation and Renewal" og "The Church and Persecution".

Bogens styrke er dens skriftbundethed, men i enkelte afsnit kunne man nok ønske, at forfatteren havde koncentreret sig om nogle få hovedsteder, i stedet for nærmest at "dygne" skriftsteder ovenpå hinanden. Rent formelt er der kun at sige, at der er enkelte fejl i skrifthenvisninger og at noterne er anbragt bag i bogen. Det er altså ikke særlig praktisk. Men det er kun småting. Alt i alt en spændende og udfordrende bog.

Ole Jakobsen

BØGER TILSENDT REDAKTIONEN:

Det Hellige Land. H. K. Nerskov.
Doxa-Forlaget 1988.

Kaldet og sendt. Lindvig Osmundsen.
Dansk Luthersk Forlag 1988.

I medgang og modgang. K. Johan Hal-
laråker. Dansk Luthersk Forlag 1988.

Et er nødvendigt (andagtsbog). H.
E. Nissen. Dansk Luthersk Forlag
1988.

I medgang og modgang. Kolon 1988.

Kommentar til Acta. F. F. Bruce.
Eerdmans 1988.

Bibelatlas. B. Christensen.
Aschougs 1988.

Ægteskab og familieliv. H. og Fl.
Frøkjær Jensen. Lohses Forlag 1988.

Politik. Niels Arbøl. Lohses Forlag
1988.

Kære karismatiske Venner. Leif An-
dersen. Lohses Forlag 1988.

IXØYC

Menighedsfakultetets

studenterblad,

er et bibeltro teologisk tids-
skrift, der udkommer fire gange år-
ligt, og som primært henvender sig
til teologiske studenter og kandi-
dater.

IXØYC lægger hovedvægten på teolo-
giske artikler og boganmeldelser.

Enhver, der kan gå ind for Menig-
hedsfakultetets grundsyn, er vel-
kommen til at indsende artikler for
optagelse i bladet. Dog har Menig-
hedsfakultets studenters indlæg
altid prioritet, ligesom redaktion-
en ikke er forpligtet til at optage
alle indsendte artikler.

ADRESSER:

KONTORET:

Menighedsfakultetets kontor: Katrinebjergvej 75, 8200 Århus N. 06 16 63 00
Forretningsfører: Birgit Poulsen, Skejbygårdsvej 394, 8240 Risskov.
Litteratursekretær: Karin Christensen, Henning Smiths Vej 26, 3.th., 9000 Ålborg.
Assistent: Inger Broe Klausen, Tøusvej 83, 2.th., 8230 Åbyhøj. 06 25 46 79
Informationssekretær: Fl. Mørkussen, Trillegårdsvej 103, 8210 Århus V. 06 15 61 19

LANDSSEKRETÆR

Cand. theol. Leif Kristiansen, Rønvangen 188, 8382 Hinnerup. 06 91 13 77

MF's REPRÆSENTANTSKAB:

Formand: Poul Langagergaard, Prangervej 140,2, 7000 Fredericia. 05 92 45 45
Næstformand: Leif Bach Kofoed, Bøgebakken 6, Række Mølle, 6900 Skjern. 07 36 22 88

MF's BESTYRELSE:

Formand:
Bibelskolelærer, cand. theol. Erik Bang, Kirkebakken 2, 7080 Børkop. 05 86 86 63
Næstformand:
Sognepræst Hans Olav Okkels, Søndervang 19, Hygum, 6630 Rødding. 04 84 51 05

LÆRERRADET VED MF:

Formand: Cand. theol. Kurt Christensen, Enemærket 19, 8240 Risskov. 06 21 28 10
Cand. theol. Peter V. Legarth, Vorregårdsalle 77, 8200 Århus N. 06 16 18 18
Professor, dr. theol. Aksel Valen-Sendstad. Træffes på MF.
Cand. theol. Asger Chr. Højlund, Vardøgade 8, 8200 Århus N. 06 10 50 92
Cand. theol. Carsten Vang, Skejbygårdsvej 82, 8240 Risskov. 06 21 54 04

STUDENTERRADET VED MF:

Formand: Heine Holmgaard, Ertebjergvej 26 A, 8381 Mundelstrup. 06 24 37 15
Ove Christensen, Skovvangsvej 226, 1.th., 8200 Århus N. 06 16 40 08
Jes Rønn Hansen, Marselis Boulevard 53, kld., 8000 Århus C. 06 11 03 21
Anders Michael Hansen, Kastanie Allé 3, 8230 Åbyhøj. 06 15 88 56
Steen Rughave Sørensen, Thyrasvej 1, Voel, 8600 Silkeborg. 06 85 35 91
Inge Lindhardt Jensen, Niels Juelgade 3, 2.sal, 8200 Århus N. 06 16 96 24
Bjarne Bæk Mørkussen, Randersvej 312, 8200 Århus N. 06 23 09 83

STUDIEVEJLEDERE VED MF:

Ellen Højlund, Barthsgade 10, 4.sal, 8200 Århus N.
Pær Damgård Pedersen, Smedeskovvej 7, 8464 Galten.

STUDENTERNES TELEFON: 06 16 61 43.

Opkald til studenter bedes så vidt muligt ske mellem kl. 12 og 13, samt efter kl. 15.

INDHOLD

<i>Andagt: Lovens vej – Troens vej</i>	<i>.s. 137</i>
<i>Leder:</i>	<i>.s. 138</i>
<i>Dr. Gordon Wenham:</i> <i>Homosexualitet i Bibelen.</i>	<i>.s. 141</i>
<i>Peter V. Legarth:</i> <i>Jesu omvendelsesforkyndelse</i> <i>ifølge synoptikerne</i>	<i>.s. 152</i>
<i>Flemming Markussen:</i> <i>Et indremissionsk opgør</i> <i>med pietismen</i>	<i>.s. 165</i>
<i>Niels Sørensen:</i> <i>På den anden side set</i>	<i>.s. 171</i>
<i>Bog anmeldelser:</i>	<i>.s. 174</i>
<i>Bøger tilsendt redaktionen.</i>	<i>.s. 180</i>

ISSN 0105-4791