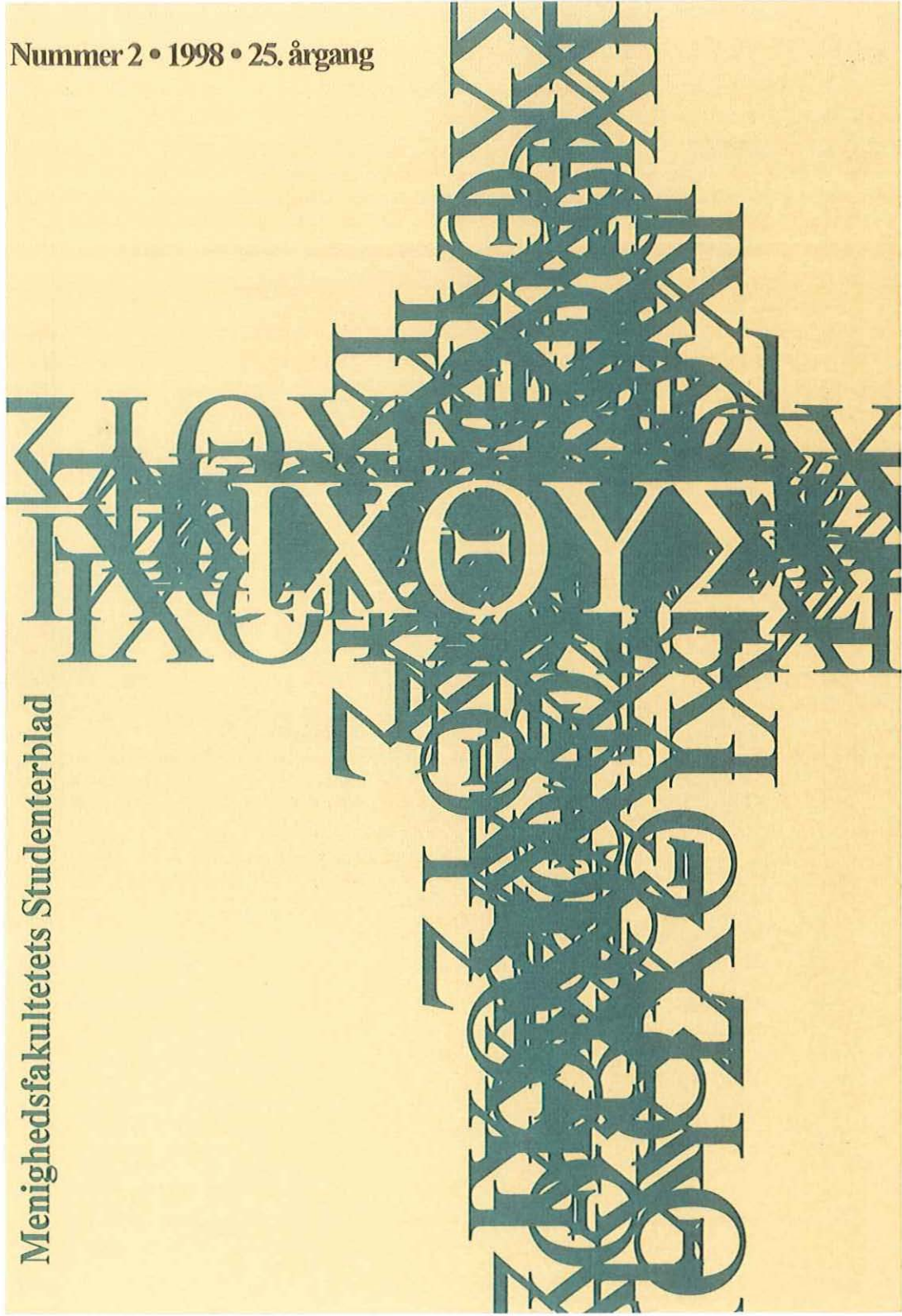


Nummer 2 • 1998 • 25. årgang

Menighedsfakultetets Studenterblad



## **IXΘΥΣ**

Menighedsfakultetets studenterblad. Udgives af Studenterrådet ved MF

### **Redaktionen**

Stud.theol. Morten Hørming Jensen (ansv. red.), Skejby Vænge 239, 8200 Århus N, 86-109030  
Stud.theol. Peter Fredensborg, Ved Åen 3, 1.th., 8370 Hadsten, 86-982714  
Stud.theol. Roar Steffensen, Skejby Vænge 123 A, 8200 Århus N, 86-782772  
Stud.theol. Jacob Bank Møller, Kalendervej 28, 8210 Århus V, 86-153402

### **Lay-out og sats**

Roar Steffensen og Jacob Bank Møller

### **Adresse**

IXΘΥΣ, Menighedsfakultetet, Katrinebjergvej 75, 8200 Århus N, 86-166300  
E-mail: ichtys@bigfoot.com  
Web-side: <http://home7.inet.tele.dk/mefak/ichtys.html>

### **Tryk**

Svend Åge Tolstrup, Frihedsvej 60, 6700 Esbjerg, 75-133182

### **Deadline**

1. februar; 15. april; 1. september; 1. november

**IXΘΥΣ**, Menighedsfakultetets studenterblad, ønsker at være et bibeltro teologisk tidsskrift, der udkommer fire gange årligt, og som primært henvender sig til teologiske studenter.

Enhver er velkommen til at indsende artikler og debatindlæg for optagelse i bladet, dog er redaktionen ikke forpligtet til at bringe alt, ligesom den forbeholder sig retten til at forkorte. Anonyme og pseudonyme artikler og indlæg kan bringes, dog skal redaktionen have navn og adresse. Artikler og indlæg fra Menighedsfakultetets studenter prioriteres.

Artikler tilsigtes en længde på ca. 10 A4-sider, debatindlæg 3-5 A4-sider, begge med 1,5 punkts linjefasthed. Det foretrækkes at artikler foreligger i Microsoft Word format. Andet er også velkomment. Redaktionen er ikke ansvarlig for de i artikler og debatindlæggene anførte synspunkter, ligesom de ikke nødvendigvis er udtryk for redaktionens mening. Relevante artikler optages i flg. indeks: Elenchus Bibliographicus Biblicus; Internationale Zeitschriftenshau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete; New Testament Abstracts og Old Testament Abstracts. Endvidere uploades artiklerne på internettet på vores webside (se adresse ovenfor).

### **Omslag**

Henrik Würtz (grafisk designer)

### **Copyright**

IXΘΥΣ 1998

## Åndelige termometre og forholdet til Gud

“Dit forhold til Gud er akkurat så godt som Jesus har gjort det!” – Sådan lyder et gammelt sjælesørgerisk kemeord – en gammel frase vil nogen måske kalde det, men jeg tvivler på, at den var blevet så gammel, hvis ikke den var sand.

Imidlertid må jeg frustreret erkende, at jeg alt for ofte anvender nogle helt andre indikatorer på, hvordan jeg nu går og har det med Gud, fremfor at fokusere på hvordan Bibelen fortæller, at Gud har det med mig. Ofte render jeg rundt med tasken fuld af åndelige termometre og forsøger at aflæse min åndelige temperatur. Et sådant termometer kan f.eks. være de velkendte samvittighedsnagende spørgsmål: Hvordan går det med bibellæsningen? Hvad med bønnerne? Hvad med kampen mod synden? Og jeg kan blot iagttage, at jo flere gange jeg måler temperaturen, jo mere falder den.

Nu er det jo ikke fordi, der er noget i vejen med de ovennævnte spørgsmål som sådan. Det er den slags spørgsmål, jeg som kristen må stille mig selv - i selvransagelsens øjemed. Men man bliver så træt! - træt af at stille de spørgsmål, når man har glemt den eneste baggrund, på hvilken det er relevant at stille disse spørgsmål. Næmlig at frelsen - som det i sidste ende altid handler om - det værk er gjort færdigt - helt og aldeles. Min frelse er ikke en byggeplads, hvor jeg skal komme slæbende med byggematerialer i form af bøn, bibellæsning osv. Nej, for *mit forhold til Gud er akkurat så godt, som Jesus har gjort det.*

Nu er det jo selvsagt ikke første gang i Kirkens historie, at nogen er nået til den erkendelse. Det er for den sags skyld heller ikke første gang, at jeg selv er nået dertil; for jeg har ofte igen glemt, hvordan det er, tingene i kristenlivet hænger sammen. Jeg begyndte at vende blikket indad, så hvor dårligt det stod til og tænkte: Det må jeg gøre noget ved - for Guds skyld! Så kom de åndelige termometre på ny i anvendelse, men resultatet var lige så nedslående som tidligere - lykkeligvis må jeg sige. For sagen er, at vi må gå fallit med vore gerninger - også de allerfrommeste af slagsen - overfor Gud. Vi må dø fra os selv. Først når det sker, kan Gud genoprejse os, vise os sin søn, vise os at på grund af Ham - på grund af Ham alene - er vort forhold til Gud, som det skal være.

Nej, kære Gud, se bort fra mig  
og se på Jesus Krist,  
hvis død og blod på korset har  
betalt min skyld forvist.  
Ja, Han er min retfærdighed,  
min hellighed, mit alt,  
thi Han har godgjort alt for mig,  
ja tusindfold betalt.

Vel er det svært at tro det ret,  
men ordet lyver ej,  
om end fornuft og følelse  
bestandig råber nej.  
Det står jo dog i Ordet så;  
jeg stoler da derpå,  
og synger: "Ære være Gud!  
at Han har gjort det så."

*Lina Sandell 1864*

## Kirkens korinthiske fangenskab

På den kirkepolitiske arena fejrer man i disse år dele af den kirkelige lovgivning. F.eks. er 50-års dagen for loven om kvindelige præster lige passeret, mens vi næste år går ind i 150-året for kirkens "forfatning" (Grundloven). Denne lovgivnings historie viser, at staten kun ser det som sin opgave at give videst mulig frihed i kirken - hvilket næppe er nogen stor katastrofe. Anderledes katastrofalt er det derimod, når kirken også ser det som sin opgave at indoptage statens tanker om religionsfrihed og pluralisme i sin selvforståelse.

Som vores nuværende kirkeordning er skruet sammen, er det overladt til biskopperne at drage omsorg for, at kirkens evangelisk-lutherske grundlag bliver overholdt og respekteret. Alligevel forekommer det klart, at vi i disse år i flere konkrete sager har oplevet, hvordan kirkens mænd og kvinder går den sekulariserede stats ærinde. Dette gælder f.eks. i spørgsmål om fri abort, samliv før ægteskab, vielse af fraskilte, gudstjenestelig sanktionering af loven om registreret partnerskab m.m.

At præsteløftet tilsyneladende skulle sikre kirken imod at gå sekulariseringens og pluralismens vej, er kun - tilsyneladende. For det ser ud til, at en præsts troskab mod Skriftens og bekendelsens *ordlyd* (ved at fastholde forskellen mellem sandhed og pluralisme), kan modsvares af en biskops lige så ubøjelige troskab mod Skriftens og bekendelsens *bagved liggende og højere idé* (ved at fastholde pluralismens sandhed gennem folkekirkens rummelighed og bredde). Således synes fronten i hvertfald at være trukket op i kølvandet på homofilidebatten. Og dermed sikres enhver præst den ultimative frihed til at optræde som statens tjener i kamp for religionsfrihed og pluralisme. At dette naturligvis må kollidere med selve præsteløftets intention, vidner bl.a. Kierkegaard om i Øieblikket Nr. 3:

*"Dersom Præsten paa nogensomhelst Maade skulde være, hvad Eeden paa det nye Testamente forpligter ham til, en Christi Discipel, hans Liv en Christi Efterfølgelse, saa er hans Engagement som kongelig Embedsmand det mest Forhindrende; i samme Øieblik han skulde røre sig i Retning af hvad hans Eed paa det nye Testamente forpligter ham til, maa han sprengte sin Stilling som kongelig Embedsmand... Hvor selvmodsigende."*

At vi endnu ikke har en retsordning, der beskæftiger sig med menighedernes retssikkerhed angående det for kirkens tro uopgivelige og uantastelige, kan nok virke uheldigt. Men når det er sagt, må det også siges, at vi aldrig vil kunne lovgive os ud af syndefaldets konsekvens. Pluralismen står jo dybest set i ledtog med syndens natur, som vi alle bærer i os. Derfor er kampen en åndelig kamp, hvor ingen går fri. Det er da også bemærkelsesværdigt, at reformatorerne ikke lagde særlig stor vægt på de ydre kirkelige forhold. For dem var det derimod af afgørende betydning, at evangeliet blev lært rent og sakramenterne forvaltet ret (CA VII). Kun derigennem kunne det sikres, at kirken vedblev med at være både hellig og almindelig. For hvor evangeliets ord forties og forfalskes, mister kirken sin *hellighed*. Og hvor kirkens hellighed består i andet end evangeliets ord alene, mister den også sin *almindelighed*. Evangeliets ord har netop adresse til ethvert menneske - og kan ikke isoleres til kun at gælde munke-fromme og åndsfulde. Disse to farer har altid truet med at tage kirken

til fange. Luther så sin kirke truet af et babylonisk fangenskab, mens vores kirke trues på livet af et korinthisk fangenskab.

Paulus måtte i Korinth kæmpe mod en liberalistisk kundskabsfilosofi, der i en misforstået form for evangelisk frihed fremførte slagordet: "Alt er tilladt" (1 Kor 6,12; 10,23). Denne filosofi havde formået at føre dem ind i en hovmodig arrogance (4,18; 5,2), som gjorde utugt til en etisk ligegyldighed (5,1f; 6,13). Skriften havde ikke længere nogen reel autoritet (4,6), hvilket åbnede op for en magisk sakramentlære af hedensk substans - løsrevet fra troens gave, troens liv og troens mål (10,1-5), men forbundet med den tolerante åbenhed uden selvprøvelse (11,28). Dermed stod Paulus ansigt til ansigt med en åndsretning, der helst ville udtømme korset for sin forargelse (1,17) og nedrive skellet mellem kristentro og hedenskab (5,11f).

I dag synes nogle af kirkens kræfter også at være indfanget af en åndsretning, der i sin grundkonception har meget til fælles med sofismens lærefader, Protagoras, og hans slagord: "*Mennesket er alle tings målestok*". En kirke, der fra tid til anden ser større visioner i at have samfundets pluralisme frem for Skriftens sandheds-ord som sin herre, står således i ekstrem fare for at opløses indefra af nyhedensk tankegods. Hvor tåbeligt er det da ikke at ville bruge sin evangeliske frihed til at lade nyhedenskab få magten over sig, når evangeliet netop derved mistes?

Anderledes er det imidlertid dér, hvor kirken fastholder ordet om korset som sit varemærke. For korset og Kirken er uadskillelige. Kristi kors er Kirkens eneste stolthed. Ved korset har Kirken gjort sig færdig med verden og dens værdigrundlag, og ved korset har verden også gjort sig færdig med Kirken og dens værdigrundlag (Gal 6,14). Korset sætter skel mellem kristentro og hedenskab. Ja, Kirken værnes og beskyttes af korset, og Kirken fremholder ordet om korset som sit eksistensgrundlag, om så alle falske bygninger omkring den falder sammen. Derfor arbejder Kirken ihærdigt for at nedbryde tankekonstruktioner og alt, som trodsigt rejser sig mod kundskaben om Gud og gør enhver tanke til en lydige fange hos Kristus (2 Kor 10,4f). Den fastholder den sandhed, at åbner man sit hjerte på vid gab for det apostoliske ord (6,12f), så sætter dette ord skel mellem tro og vantrø, retfærdighed og løvløshed, lys og mørke, Kristus og Beliar, Gud og afgud (v. 14f). Netop derfor må kirkens forhold til staten altid være bestemt af ordet om korset. Der kan samarbejdes, når ordet om korset får ret til at sætte skel. Men hvor denne ret trues af en korinthisk pluralisme, trues Kirken på livet. For ordet om korset forbliver, når denne verden forgår!

*Stud.theol. Peter Fredensborg*

## Lidt om Rosenius

### - en replik til debatten om folkekirken tilstand

af sognepræst Kurt E. Larsen

*Resumé: Artiklen belyser forholdet mellem vækkelsesbevægelserne og folkekirken historisk. I særlig grad behandles Rosenius' kirkesyn, som det kommer til udtryk i bl.a. "Pietisten", og der gøres rede for forholdet mellem LM's og Rosenius' kirkesyn. Artiklen munder ud i en række spørgsmål vedrørende folkekirken nuværende tilstand..*

Synet på menighedsforhold i almindelighed og den danske folkekirken tilstand i særdeleshed har været til debat i et ganske betydeligt omfang i danske vækkelseskredse i 1990'erne. Der er dog på ingen måde tale om, at der først nu arbejdes med kirkesyn i danske vækkelseskredse. I århundredets to første årtier var den kirkepolitiske aktivitet meget stærk. Det hang dels sammen med de politiske vilkår, hvor det var alvorligt inde i billedet at ændre på forholdet mellem kirken og staten, men dels også med den teologisk-kirkelige situation. Der var store, vækkelsesprægede københavnske kirkefondsmenigheder, der var rede til at tage skridtet ud i nærmest frikirkelige forhold, og der var en markant modstand mod den opdukkende liberale teologi. Tiden fra menighedsrådenes indførelse i 1903 og til afslutningen af Arboe-Rasmussen sagen i 1918 kan siges at markere højdepunktet i en meget intens debat om forholdet mellem stat-kirke og om forståelsen af folkekirkelighed.

Endnu langt tidligere havde de danske missionsbevægelser dog valgt deres kirkepolitiske ståsted. Kirkelig Forening for den Indre Mission i Danmark havde fra starten i 1861 sin kirkepolitiske placering klar, takket være især C.F. Rønne fra den ældre IM-forening. Hvad Luthersk Missionsforening angår, kan man sige, at denne forening ligefrem blev til som en frugt af kirkepolitiske overvejelser.

### Luthersk Missionsforening og folkekirken

Den store bornholmske vækkelse, der var en frugt af pastor Trandbergs virke på sin hjemø i årene efter 1860, var omkring 1866 havnet i kaotiske menighedsforhold. Ca. 1500 mennesker havde fulgt Trandberg ud af folkekirken, men de fleste medlemmer i den store frimenighed mistede hurtigt tilliden til Trandberg, dels på grund af hans forkyndelses præg, dels på grund af hans svigtende lederevner. Under ledelse af den tidligere - nu af Trandberg ekskommunicerede - frimenighedsprædikant Christian Møller havde flertallet brudt med Trandberg, men stod så uden nogen form for menighedstilknytning. En løsning på menighedsproblemet fandt Møller hos den svenske prædikant C.O. Rosenius (1816-1868) - leder-skikkelsen i den ny-evangeliske vækkelsesbevægelse<sup>1</sup>. Da Rosenius i 1866 fik besøg af

<sup>1</sup> Det grundigste værk om Luthersk Missionsforenings første tid er Esmarch-Jensen, J.: P.C. Trandberg og den "bornholmske" vækkelse indtil 1869 (Upubliceret kirkehistorisk emnekreds ved Århus Universitet, 1978) - om Møllers besøg hos Rosenius, se p. 47. På dansk er Rosenius senest og grundigst behandlet af pastor emer., dr. theol. Elith Olesen (De frigjorte og trællefølket, København 1996, se også hans artikel: Kup eller redningsaktion - omkring

Møller, opfordrede han - i overensstemmelse med sit mangeårige syn - de vakte på Bornholm til at vende tilbage til den danske folkekirke og udføre et frivilligt missionsarbejde inden for dennes rammer. Efter dette råd fra Rosenius, dannede Møllers fløj i 1868 "Bornholms forening til evangeliets fremme" som en missionsbevægelse inden for Folkekirken. Det hed i foreningens love, at Luthersk Missionsforening var "en Missionsforening og optræder ikke i nogen Maade som et Menighedssamfund eller overtager en Menigheds Forretninger"<sup>2</sup>. Af den grund skulle der ingen sakramentsforvaltning være i Luthersk Missionsforening, ligesom medlemmerne fik deres kirkelige handlinger udført ved de lokale præster. Christian Møller, der var blevet ordineret til tjeneste i frimenigheden, vendte kort efter selv tilbage til Folkekirken og måtte love ikke at gøre brug af sin ordination, dvs. ikke forvalte sakramenter eller udføre andre gerninger "hvortil efter Folkekirkens Bestemmelse præstelig Vielse udføres"<sup>3</sup>. Han virkede resten af sit liv som forfatter, udgiver og prædikant inden for missionsforeningen. Flertallet af den tidligere frimenigheds medlemmer fulgte Møller over i den nye forening og med tiden også tilbage til Folkekirken. Foreningen sluttede sig i øvrigt snart sammen med nyevangeliske kredse på Sjælland og tog i 1869 navneforandring til "Luthersk Missionsforening til evangeliets fremme i Danmark" (Luthersk Missionsforening). Således blev Luthersk Missionsforening altså til i kraft af en stor gen-indtræden i den danske folkekirke.

Alene i kraft af sin historiske betydning for dansk kirkeliv ville det være relevant at se nærmere på den svenske prædikants principielle syn på kirke og folkekirkelighed. Tilmeld er det min opfattelse, at Rosenius tillige har vigtige synspunkter at tilføje den aktuelle danske folkekirkedebat.

### Rosenius og folkekirkeligheden

Rosenius havde haft spørgsmålet om kirkeudtrædelse tæt inde på livet i de svenske vækkelseskredse, og han havde markeret sig som modstander af separatisme og af den begyndende frikirkelighed. Det er i svensk kirkehistorisk forskning almindeligt anerkendt, at separatismen, der for alvor slog igennem i Sverige efter 1848, blev begrænset af Rosenius' holdninger<sup>4</sup>. Han opfordrede de troende til at blive i statskirken, trods alle dens fejl og mangler, fordi den svenske statskirke havde en ret bekendelse og en ret ordening og fordi den fastholdt sakramenterne i deres rette bestanddele. Når det var muligt at modtage sakramenterne i kirken, burde man også gøre det, for sakramentsforvaltningen var efter Rosenius' opfattelse forbeholdt det kirkelige embede. At dåbsritualet kunne have været udformet bedre og at mange præster var vranglærere eller prædikede dødt, var Rosenius enige med separatisterne

---

tilblivelsen af Kirkelig Forening for den Indre Mission i Danmark, i: Kirkehistoriske samlinger 1984, p. 41ff), men interessen ligger dog for ham på andre områder end kirkesynet. Rosenius' syn på separatisme og folkekirkelighed refereres og vurderes hos N.O. Rasmussen: C.O. Rosenius - Guds udvalgte redskab, udgivet af Evangelisk luthersk Missionsforening 1979, p. 47-64. I P. Verner Hansens Rosenius-biografi: Født påny - om C.O. Rosenius, Århus 1987, berøres Rosenius' kirkesyn ofte.

<sup>2</sup> Esmarch-Jensen, J. p. 48.

<sup>3</sup> Kofod, Karl M.: Den bornholmske vækkelsespræst P.C. Trandberg, Kbh. 1925, p. 192.

<sup>4</sup> Sandewall, A.: Separatismen i Övre Norrland 1820-1855, Uppsala 1952, p. 251f

i. Det skulle dog ikke føre til de troendes udtræden, for dels var der trods alt også præster, der forkyndte ret og levende, og dels var der mulighed for at samles om en sand forkyndelse i hjemmene. Rosenius opfattede sig selv som tro mod den svenske kirke, som i sit grundlag var "den mest Bibelenlige, som wi känna"<sup>5</sup>, men vigtigere end alle ydre kirkesamfund var dog den usynlige kirke, der bestod af Kristi levende lemmer inden for alle kristne kirkesamfund<sup>6</sup>. Den sande kirke var det åndelige broderskab, som bestod mellem alle sande Kristus-troende, og dette fællesskab lagde han stærk vægt på<sup>7</sup>. Det havde længe før Rosenius' tid fundet sin ydre skikkelse i konventikler, og disse konventikler blev såvel Rosenius' egne åndelige hjem som kendetegnende for den nyevangeliske vækkelse i det hele taget<sup>8</sup>. Konventiklerne var som regel ledet af lægmænd, der ud fra tanken om det almindelige præstedømme havde ret og pligt til at prædike offentligt. Når de troende i konventiklet havde opfordret en lægmand til at prædike for sig, opfattede Rosenius denne som "retteligt kaldet", således at man holdt sig indenfor rammerne af Confessio Augustanas artikel 14. Kaldelsen til at prædike ved konventiklet gav dog på ingen måde ret til også at forvalte sakramenterne. Dette krævede en ordination og Rosenius holdt fast ved kirkens præstevielse og var modstander af tanken om kolportørernes indvielse ved håndspåleggelse<sup>9</sup>. I praksis forventede Rosenius sig mere af lægprædikanterne og af vækkelsens egne bøger og møder end af præsterne og den officielle kirke - "vår renläriga men till största delen så döda Kyrka"<sup>10</sup>. Denne vægt på "ekkesioli" betød dog altså alligevel ikke, at Rosenius plæderede for, at de troende skulle skille sig ud fra den svenske kirke og danne et eget kirkesamfund, for det almindelige præstedømme gav ikke ret til sakramentforvaltning<sup>11</sup>. Dette krævede som nævnt en ordination. De troendes broderskab var for Rosenius netop ikke identisk med noget kirkesamfund på jorden, og man kunne derfor ikke ved nogen frimenighedsdannelse give den sande kirke synlig skikkelse i verden. Derimod fandtes den sande kirke inden for rammerne af alle kirkesamfund på jorden. Trods sin tale om udbredt forfald i den svenske kirke, kunne Rosenius kalde den svenske kirke for "sin moder" og for "Kristi synlige kirke", fordi den havde en ret bekendelse, rette sakramenter og rette indviede præster. Den ville han blive i, "så länge Jesus är där" og "så länge menniskor der födas på nytt"<sup>12</sup>. De troende kunne godt forsvare at deltage i nadveren i kirken trods dens brøstfældige tilstand, for hverken den fungerendes præsts eller de øvrige nadvergæsters trosstandpunkt kunne ændre ved nadverens gave<sup>13</sup>. Rosenius var således på een gang kirketro og kirkekritisk, hvilket også kom frem i hans syn på missionsarbejdets organisering. Han var modstander af et offi-

<sup>5</sup> Pietisten 1849, p. 154f - citeret efter Newman, E.: *Gemenskaps- och frihetssträvanden i svenskt fromhetsliv 1809-1855*, Lund 1939, p. 94.

<sup>6</sup> Rosenius' forfatterskab var præget af en "överkyrkligt irenisk ande", og han var tæt knyttet til det evangelikale miljø omkring Evangelisk Alliance (Newman, p. 56 og 66).

<sup>7</sup> Newman kalder det for "det hermhutisk-metodistiska överkyrkoidealet", p. 96 (note 17)

<sup>8</sup> Newman, p. 77

<sup>9</sup> Walan, Bror: *Församlingstanken i Svenska Missionsförbundet. En studie i den nyevangeliska rörelsens sprängning och Svenska Missionsförbundets utveckling till o. 1890*, Stockholm 1964, p. 43-66. Sandewall, p. 256.

<sup>10</sup> Rosenius i Pietisten 1850, p. 79 - citeret efter Walan, p. 25.

<sup>11</sup> Walan, p. 26 og 45.

<sup>12</sup> Newman, p. 94

<sup>13</sup> Walan, p. 74



cielt kirkeligt indre-missionsarbejde, fordi et sådant ville betyde, at "levende" og "døde" præster, troende og ikke-troende skulle arbejde sammen. Troskaben mod kirken og den lutherske bekendelse betød på den anden side, at det tværkirkelige samarbejde inden for rammerne af Evangelisk Alliance måtte afbrydes. Bevægelsen "Evangeliska Fosterlandsstiftelsen" fra 1856, som Rosenius var een af hovedmændene bag, dannedes derfor som en fri organisation, men dog "på kyrklig grund", for til forudsætningerne for Fosterlandstiftelsens tilblivelse hørte modsætningsforholdet til baptismen, hvis synspunkter vandt frem inden for den svenske vækkelse<sup>14</sup>. Den fælles vægtlægning på den lutherske bekendelse knyttede den rosenianske vækkelse til den svenske kirke<sup>15</sup>. Rosenius opfordrede de troende til at blive i kirken og i øvrigt ikke spille kræfter på diskussioner om en ydre ting som kirketilhørsforholdet. De burde snarere søge Guds rige og prædike Ordet, for han var overbevist om, at Ordets forkyndelse altid ville skabe det brøderskab, der var den sande kirke<sup>16</sup>. Rosenius' opfordring til at lade kirkepolitiske spørgsmål ligge hang også sammen med, at han fra sin opvækst i vækkelseskredsene havde erfaring for, at stridigheder om teologiske og kirkelige spørgsmål, såsom eventuel kirkeudtræden, kunne føre de troende bort fra de afgørende spørgsmål om Kristus, nåden og troen<sup>17</sup>. Ikke kirkesynet, men den rette forkyndelse af den frie nåde var og blev hovedanliggendet i den nyevangeliske bevægelse. Derfor kunne han være hjerteligt forbundet med ikke-lutheranere i Evangelisk Alliance, mens han samtidig tog afstand fra Schartaus vækkelsesbevægelse i Vestsverige og fandt præster af den type stive og moraliserende<sup>18</sup>. Han havde heller ikke just gode erfaringer med de frie menigheders standard. I 1854 udtalte Rosenius, at separatisterne i Skellefteå optog verdslige mennesker i deres forsamling, blot de ville bryde med statskirken, således at to tredjedele af forsamlingen var mennesker, som aldrig har kendt til omvendelse og genfødsel<sup>19</sup>, og i 1859 erklærede han, at man aldrig har set sådan galskab hos dem, som blev i kirken, som hos separatister<sup>20</sup>. En del af de forfattere, hvis opbyggelige skrifter han byggede på, havde i deres levetid været pietister af den kirketro, anti-separatistiske type<sup>21</sup>.

### Til overvejelse

Af N.O. (Vigilius) Rasmussen og af nutidige talsmænd for Luthersk Missionsforening er det blevet hævdet, at Rosenius i sit kirkesyn var så meget et barn af sin tid, at hans synspunkter på lige netop dette område nærmest kun har en antikvarisk interesse<sup>22</sup>.

<sup>14</sup> Walan, p. 32f, 35. P. Verner Hansen, p. 121ff, 144f

<sup>15</sup> Ifølge Walan, p. 39 : "... tjänade konfessionen att moderera motsatsförhållandet till kyrkomännen och andra, som såg den yttre, syntliga kyrkan som frälsningsanstalten"

<sup>16</sup> P. Verner Hansen, p. 113 ff, 126f, 138, 144, 248ff, 257, 324

<sup>17</sup> P. Verner Hansen, p. 33, 117f

<sup>18</sup> P. Verner Hansen, p. 100f, 153. Tilsvarende afstand tog han til repræsentanter for den württembergske pietisme, Newman, p. 529.

<sup>19</sup> Newman, p. 608

<sup>20</sup> P. Verner Hansen, p. 153.

<sup>21</sup> P. Verner Hansen, p. 282ff nævner Peder Hersleb, J.A. Bengel og C.M. Roos

<sup>22</sup> Rasmussen, p. 63: "...i kirkelige ordningsspørgsmål i den grad et barn af sin tid og bundet til nedarvet historisk tradition, så det gjorde det vanskeligt for ham at drage de fulde konsekvenser af denne bibelske sandhed (de troendes almindelige præstedomme) både i sin personlige erkendelse og praksis." I bogen Arvesølv - til besindelse for LM's

Undertegnede, der kommer fra en tradition, hvor Rosenius aldrig har været nogen autoritet, vurderer hans kirkesyn anderledes positivt. Ud fra et betydeligt kendskab til luthersk teologi og fromhedstradition og ud fra en rig erfaring i sjælesorg og i praktisk vækkelsesarbejde bevarede han hovedet koldt trods de vanskelige kirkelige forhold i Sverige - og fastholdt et syn på kirke og folkekirke, som man ikke for hurtigt skal gøre sig færdig med.

Rosenius var mere opmærksom på de åndelige værdier i den kirkelige tradition end jeg indtil nu har været klar over ! Stedet er ikke til de større udredninger af dette forhold, så jeg vil blot slutte med at rejse en række spørgsmål til de folkekirkemedlemmer, der - i en ikke uforståelig frustration over tilstandene i enkelte af den danske folkekirkes menigheder - overvejer at "separere" sig fra folkekirkeligheden:

1) Hvis man forlader den danske folkekirke, hvor man er døbt og oplært i kristen tro, selv om det inden for dette kirkesamfund er muligt at løse sognebånd til en anden menighed, hvor man kan samles om en sand forkyndelse og en ret forvaltning af sakramenterne - er der så ikke fare for, at man har glemt talen om ikke at svigte sin egen menighedsforsamling? Er det ikke en bibelsk forpligtelse at arbejde på at samle hjorden - i stedet for at sprede den yderligere ?

2) Hvis man praktiserer "fri" nadver i sit eget hjem eller missionshus, selvom det var muligt at løse sognebånd til en menighed, hvor der var en ret forkyndelse og sakramentforvaltning, har man - foruden at sætte et nyt skel ned igennem Guds folk - taget nadveren i sin egen hånd og tilsidesat en århundredgammel kirkelig tradition. Har man overvejet de mulige følger af dette på længere sigt? Hvordan vil man undgå den følge, at nogle senere også gør sig til herre over andre sider af kirkens liv? Mon det var tilfældigt, at "galskaben" var større hos de svenske separatister end den nogensinde havde været i statskirken - eller var det udtryk for en åndelig naturlov, at når mennesker først har tilsidesat en del af kirkens tradition, så kunne det næste - forfærdelige - skridt blive, at man også føler sig fri til at sætte sig ud over sund lære og kristen moral?

3) Hvis man ser stort på, om sakramentforvaltningen sker ved ordinerede eller uordinerede, så er det et brud med en kirkelig tradition, der rummer betydelige åndelige værdier.

---

venner og andre interesserede, red. Claus L. Munk og Birger Pedersen, Dansk Luthersk Forlag 1993, hedder det p. 68: "... tilsyneladende havde Rosenius vanskeligt ved i praksis at drage de fulde konsekvenser af sin principielt lavkirkelige opfattelse." En svensk kirkehistoriker har på en helt anden måde peget på, hvordan Rosenius var barn af sin tid. Gustavsson, S.: Nyevangeliens kyrkokritik, Lund 1962, p. 41, hævder, at det har spillet en rolle for Rosenius, at Sverige først sent fik en frihedslovgivning, således at hans egen mødevirksomhed kun kunne opretholdes, hvis han gik stille med dørene over for den svenske kirke. Det er muligt, at dette rent pragmatiske synspunkt har spillet en rolle for udviklingen af hans syn, men i denne sammenhæng er det hans principielle kirkesynsstandpunkt, der interesserer.

Den apostolske skik med at een ordineret mand (biskoppen) ordinerer en anden til hans tjeneste, repræsenterer på synlig og konkret måde den historiske kontinuitet i kirkens lære og liv tilbage til apostlene. Ser man stort på dette, kunne den næste følge blive, at man glemmer, at troen aldrig er vor egen ære, men en Guds gave, rakt til os gennem en århundredgammel kristen kirke. Fejlfri og uangribelig har den kristne menighed ikke været i nogen periode af historien, men Gud har dog brugt den.

At den kirkelige nød kan blive så stor, at lægfolket selv må vælge og ordinere en præst, kender vi fra Luthers råd til bøhmerne. Men for Luther var dette netop en nødløsning, tænkt som ganske midlertidig, og havde det på nogen måde været muligt, ville han have haft de katolske biskopper til at ordinere de evangeliske prædikanter. Hvis man idag - uden at direkte nød tvinger dertil - fravælger ordination efter vor kirkes orden og indfører sin egen - hvordan vil man så i praksis kunne arbejde for den enhed, som Jesus ønskede for sit folk på jorden?

Ja, jeg spørger. Rosenius kæmpede med disse spørgsmål på hans tid, under hans kirkelige vilkår. Og - som sagt - jeg tror ikke, man for hurtigt skal gøre sig færdig med hans svar på spørgsmålene.

## Philipp Melanchthons forståelse af den politiske ordnings naturlighed<sup>1</sup>

af cand.theol. Ulrik Birk Nissen

*Resumé: Spørgsmålet om reformationens betydning for opkomsten af de moderne kontrakt-teoretiske opfattelser er endnu ikke fyldestgørende besvaret. Melanchthon indtager her en væsentlig rolle, om end delvist upåagtet. Dette gør sig gældende ud fra den nære sammenhæng mellem hans forståelse af den politiske orden og den naturlige lov. Begge indtager et samtidigt naturligt og guddommeligt aspekt. Dog er der også en tendens til en selvstændiggørelse af begge, hvorved Melanchthon kan siges at være forløber for moderne opfattelser. Hvor den politiske orden afledes af menneskets natur, opfattes den naturlige lov som umiddelbart indlysende. Ved denne tendens til selvstændiggørelse, kan det argumenteres, at han i højere grad end Luther forbereder moderne opfattelser.*

Melanchthon anvender forskellige betegnelser på statsmagten, der angiver forskellige sider ved hans opfattelse af denne. En betegnelse, der særligt karakteriserer den sene Melanchthon er betegnelsen *ordo politicus* (den politiske orden/orden). Det er i tilknytning her til, at spørgsmålet om Melanchthons forståelse af statsmagtens naturlighed vil blive stillet. Et væsentligt træk ved denne naturlighed er Melanchthons påpegelse af et samtidigt guddommeligt og naturligt træk ved statsmagten, der er nært forbundne med hinanden. Blikket vil derfor blive rettet mod denne dobbelthed, idet vi først opholder os ved den politiske ordnings guddommelighed, dernæst dens naturlighed. Afsluttende vil Melanchthons idéhistoriske virkning blive diskuteret i lyset af de fremkomne resultater, idet der inddrages perspektiveringer til hans forståelse af den naturlige lov.

### Den politiske ordnings guddommelighed

Den politiske orden rummer en flerhed af ordninger, der af Melanchthon opfattes som guddommeligt indstiftede, skønt de også har et naturligt grundlag. Melanchthon nævner en række institutioner som sådanne ordninger: ægteskabet, legitim lovlig magt, distinktion af ejendomsforhold, kontrakter, domstole og legitime straffe<sup>2</sup>. Den guddommelige indstiftelse af disse ordninger er bestemmende for Melanchthons opfattelse af den politiske orden som helhed.

Den politiske orden som helhed bestemmes flere steder af Melanchthon som villet af Gud, og det må overhovedet siges, at forestillingen om den politiske ordnings guddommelighed er et væsentligt anliggende hos Melanchthon. Vi møder det en række steder i form af en op-

<sup>1</sup> Artiklen er en bearbejdet udgave af afsnit fra Ulrik Birk Nissen (1996): Påberåbelsen af *lex naturalis* i diskussionen om statsmagtens legitimitet i det 16. århundredes lutherske, reformerte og anglikanske teologi, og denne diskussions betydning for opkomsten af den moderne idé om samfunds-kontrakten. (Luther, Melanchthon, Bucer og Hooker ønskes inddraget, eventuelt også andre tænkere) (prisopgave), Aarhus Universitet

<sup>2</sup> CR 16, 595: ... Dei opus esse hunc ipsum ordinem, ut alii praesint, alii obediunt, ut sint honesta conubia, distinctio dominiorum, contractus, iudicia et legitimae poenae; 21, 990f.

fattelse af statsmagten som en orden, der er indstiftet og opretholdt af Gud<sup>3</sup>. "Om den politiske orden lærer den himmelske lærdom universelt, at den er indstiftet af Gud og er Guds gerning ..."<sup>4</sup> Dette begrundes på flere måder.

En begrundelse for statsmagtens guddommelighed er henvisningen til fornuftens naturlige erkendelse af den naturlige rets guddommelige karakter:

"... den naturlige lov er i sandhed guddommelig lov. Derfor bør alle synspunkter om det civile samfund, synspunkter der som gode og faste sammenknyttes af naturen, fastholdes og æres som guddommelige love. Autoriteten af en sådan art bør ikke tages let. For ligesom nemlig øjnene på guddommelig og forunderlig vis er givet et lys til at se med, således har også forstanden på guddommelig måde et lys, med hvilket den dømmer om spørgsmål, der er nødvendige for det legemlige liv."<sup>5</sup>

Væsentligere er dog den skrifteologiske begrundelse og den deri indeholdte skabelsesteologiske argumentation. Den skrifteologiske begrundelse viser sig særligt ved Melanchthons henvisning til moseloven i bred forstand<sup>6</sup>, Dekalogen<sup>7</sup>, Genesis 9,6<sup>8</sup> og Rom 13<sup>9</sup>. En passus viser dette særligt tydeligt. Melanchthon knytter her an til Paludanus<sup>10</sup> og forklarer, hvorledes denne mener, at man alene kan tale om, at den politiske orden stammer fra Gud, fordi Gud har skabt mennesket med en fornuft og en erkendelse af den naturlige lov, som angiver denne ordnings nødvendighed blandt mennesker. Melanchthon anerkender dette, men bestemmer det dog samtidigt som utilstrækkeligt. For ærlige love og den politiske orden kan ikke bibeholdes alene ved menneskelige råd og kræfter. Det er derfor nødvendigt, at vi forstår, at den politiske orden er blevet skabt ved Guds ord, og at den godkendes og støttes af Ham<sup>11</sup>. Ved siden af den bibelske begrundelse er der også den omtalte skabelsesteologiske begrundelse, som viser sig ved, at Melanchthon forstår den politiske orden som skabt og opretholdt af Gud<sup>12</sup>. Denne skabelse og opretholdelse er udtryk for Guds godhed og nåde mod mennesket<sup>13</sup>.

<sup>3</sup> Jf. fx. StA 1, 194ff.; CR 21, 608.702.708.714.715.986.987.990.991.992.993.1003. 1004.1009; StA 6, 241f.; CR 16, 223.230.249.318.340.389.457.458; BSLK, p. 307

<sup>4</sup> CR 21, 986: De ordine politico universaliter docet doctrina coelestis hunc ordinem a Deo institutum esse et opus Dei esse ...

<sup>5</sup> CR 16, 424: ... ius naturae vere esse ius divinum. Omnes igitur sententiae de civili societate, quae bona et firma consequentia colliguntur ex natura, pro divinis legibus erunt habendae atque colendae. Nec levis est auctoritatis talium sententiarum ducenda. Ut enim oculis divinitus mirabile quoddam lumen donatum est ad videndum, ita ratio divinitus habet lumen quoddam ad iudicandas res ad corporalem vitam necessarias.

<sup>6</sup> CR 21, 991

<sup>7</sup> CR 21, 701f.

<sup>8</sup> CR 21, 714.991

<sup>9</sup> CR 20, 645f.; 21, 992

<sup>10</sup> En skolastisk teolog fra første halvdel af det 14. årh.

<sup>11</sup> CR 21, 991f.

<sup>12</sup> StA 1, 198.199; 6, 181; CR 21, 641ff.992; 22, 605ff.

Opmærksomheden bør endvidere henledes på et afgørende problem i denne forbindelse. Problemet relaterer sig til spørgsmålet om den politiske ordnings egen værdi og selvstændighed. Hvor der hos Luther er en række problemer forbundet med spørgsmålet om den verdslige ordnings egen lovmæssighed, dens "Eigengesetzlichkeit", så er der hos Melanchthon nogle problemer forbundet med den politiske ordnings potentielle egen værdi, dens "Eigenwürde". Hvor der imidlertid endnu ikke er tale om nogen sådan "Eigenwürde" hos Melanchthon, rummer denne betoning af

Denne skabelsesteologiske begrundelse betyder også, at Melanchthon kan opfatte den politiske ordening som en delordning indenfor en overordnet skabelsesteologisk begrundet objektiv ordening, hvorigennem Gud meddeler sin vilje med den skabte verden<sup>14</sup>. Melanchthon knytter her til ved en ontologisk forestilling om den guddommelige visdoms overensstemmelse med den evige lov (dvs. *lex naturalis*), og beskriver denne som normen for den politiske orden<sup>15</sup>. Det er ved den politiske ordening, at Gud forhindrer ødelæggelse<sup>16</sup>, hvorfor han også hader forstyrrelse af denne orden<sup>17</sup>. Den politiske ordening er derfor heller ikke religiøst neutral, men opfattes som en del af en åndelig kamp<sup>18</sup>, hvor forstyrrelse af den politiske orden ses som Djævelens kamp imod denne<sup>19</sup>. Guds vilje opfattes således også som forbundet med den politiske ordening. Gud bruger den politiske ordening til at virkeliggøre sin vilje<sup>20</sup>, ligesom øvrigheden opfattes som Gud velbehagelig<sup>21</sup> og Guds tjener<sup>22</sup>.

Denne opfattelse, at den politiske ordening ikke er religiøst neutral, men udtryk for at Gud meddeler sin vilje gennem denne, viser sig også ved, at Gud opfattes som nærværende i ordningerne<sup>23</sup>. Gud er nærværende og grunden til den politiske lykke<sup>24</sup>.

Efter at have angivet disse træk ved Melanchthons forståelse af den politiske ordnings guddommelighed, vil vi nu vende os mod hans forståelse af dens naturlighed.

### Den politiske ordnings naturlighed

Forestillingen om den politiske ordening som indstiftet og opretholdt af Gud (og i den forstand en guddommelig ordening) er et væsentligt træk ved Melanchthons forståelse af den

---

statsmagtens guddommelige indstiftelse dog en risiko for en absolutering og sækularisering af statsmagten. Denne risiko bliver nærværende, når Melanchthons fremhævelse af sammenhængen med den guddommelige begrundelse ikke længere fastholdes.

<sup>13</sup> CR 16, 94: *Est enim singulare beneficium Dei haec civilis vita pulcherrimo ordine consociata, in quo lucent bonitas et sapientia Dei.*

<sup>14</sup> CR 21, 993; 22, 601f.

Jf. også H. Lindström (1944): *Skapelse och frälsning i Melanchthons teologi* (Diss.), Lund, p. 110ff. og R. B. Huschke (1968): *Melanchthons Lehre vom Ordo Politicus*, Gütersloh, p. 134: "Es gibt eine Gesamtordnung und eine 'Ordnung in den Teilen', die Gott gemäss der 'Ordnung in seinem Geiste' geschaffen hat (...). Die gesamte Schöpfungsordnung (ordo creationis) ist durch eine 'Wertordnung' (ordo bonorum) so geschaffen, dass alles Handeln auf die *lex aeterna* als die 'Norm der Ordnung' zu beziehen ist oder, 'propriissime loquendo', auf Gott selber".

<sup>15</sup> CR 21, 992.993

<sup>16</sup> StA 6, 241

<sup>17</sup> CR 21, 992

<sup>18</sup> CR 21, 984f.

<sup>19</sup> CR 21, 988

Der er her indeholdt nogle etiske spørgsmål om menneskets frie vilje indenfor denne objektive ordening. Vi kan ikke her gå ind på dette spørgsmål, men blot antyde, at Melanchthon opretholder forestillingen om menneskets frie vilje. Han forestiller sig begge ting samtidigt, dvs. både en objektiv ordening og muligheden for det kontingente, uden at disse kommer i modsætning til hinanden. Jf. Lindström 1944, p. 105ff.

<sup>20</sup> CR 21, 997ff.

<sup>21</sup> CR 21, 994

<sup>22</sup> CR 21, 130

<sup>23</sup> CR 16, 422; 21, 638f.

Jf. endvidere F. Hildebrandt (1946): *Melanchthon: Alien or Ally?*, Cambridge, p. 56; W. Elert (1953 (1931)): *Morphologie des Luthertums*, II, München, p. 298 og Huschke 1968, p. 134.

<sup>24</sup> CR 21, 988

politiske ordnings legitimitet. Samtidig er forestillingen om dens naturlighed dog også et væsentligt anliggende. Disse to "lag" skal ikke kontrasteres ved Melanchthons forståelse, men snarere forstås som komplementære<sup>25</sup>. Melanchthon opfatter den politiske orden ikke blot som guddommeligt, men også som naturligt<sup>26</sup>. Der er ikke kun en vertikal begrundelse for statsmagten, men tillige en horisontal<sup>27</sup>. Den gudløse magistrat er derfor også en legitim politisk leder<sup>28</sup> og kan bruges af Gud<sup>29</sup>. Denne naturlige begrundelse for statsmagten viser sig i to hovedbegrundelser: den politiske ordens overensstemmelse med den menneskelige natur og den politiske orden som en fordring af den naturlige lov. Disse to hovedbegrundelser røber da også de to primære inspirationskilder for denne side af Melanchthons tænkning, nemlig Aristoteles og Cicero.

Melanchthon knytter til ved Aristoteles i sin bestemmelse af den politiske orden som overensstemmende med menneskets natur<sup>30</sup>.

"Ligesom der er præget nogle årsager i naturen, der leder os til at ære det politiske fællesskab, således ved vi også, at der er præget nogle årsager i menneskets natur, der leder os til at konstituere stater og forberede øvrigheder"<sup>31</sup>. Fordi den politiske orden bestemmes således, opfattes mennesket også som præget af en naturlig socialitet og dermed som et socialt væsen<sup>32</sup>. Den verdslige øvrighed er i den fornuftige skabning<sup>33</sup>. Derfor har mennesket også

<sup>25</sup> En lignende opfattelse af statsmagtens samtidige naturlighed og guddommelighed møder vi også hos Luther. Denne samtidighed viser sig også ved opfattelsen af den naturlige lov. Det gælder for både Luther og Melanchthon, at disse sider ved den naturlige lov og statsmagten ikke skal ses i modsætning til hinanden. Det er først med en senere opfattelse, at det naturlige opfattes som modsætningsfyldt i forhold til det guddommelige.

<sup>26</sup> Wunsch taler om, at der sker en institutionalisering af statsopfattelsen hos Melanchthon, hvor Luthers opfattelse var mere personalistisk. Dette betyder, at staten kan afledes af naturen (uagtet Faldet), hvorved Melanchthon nærmer sig en aristotelsk-katolsk opfattelse (G. Wunsch (1936): *Evangelische Ethik des Politischen*, Tübingen, p. 165f).

<sup>27</sup> CR 16,435f.: *Civitas est societas civium ire constituta, propter mutuam utilitatem, ac maxime propter defensionem (...)* *Politia est legitima ordinatio civitatis, secundum quam alii praesunt, alii parent.*

Elert hævder, at Melanchthon her strejfer forestillingen om en samfundskontrakt (1953, p. 311). Det er korrekt, at Melanchthon med disse formuleringer nærmer sig en beskrivelse, der ligner motivationen ved idéen om en samfundskontrakt. Dog må det fremhæves, at der dog gennemgående gør sig betydelige forskelle gældende mellem Melanchthon og grundlæggende idéer ved forestillingen om en samfundskontrakt. Vi finder fx ikke forestillingen om en naturtilstand hos Melanchthon. Idéen om en førststatslig naturtilstand er en fundamental forudsætning for at kunne tale om en samfundskontrakt.

<sup>28</sup> CR 16,449

<sup>29</sup> CR 21, 996

<sup>30</sup> CR 16, 390; 16, 424; 21, 1005

Jf. Huschke 1968, p. 127. At Melanchthon ikke kan nøjes med denne naturlige begrundelse, men tillige betoner den guddommelige indstiftelse, skyldes den reformatoriske antropologi og skabelsestroen (samme, p. 140).

<sup>31</sup> CR 16, 424: *Ut igitur impressae sunt in naturam causae, quae nos ad societatem colendam ducunt, ita sciamus etiam impressas esse causas naturae hominis, quae nos ducunt ad imperia constituenda, et ad parendum magistratibus.*

I tilknytning til disse socialitetsforestillinger hos Melanchthon taler Elert om, at der er antydninger af en kontraktteoretisk begrundelse af statsmagten hos Melanchthon (1953, p. 310f.). Elert fremhæver med rette enkelte passager, der kan tolkes i denne retning. Det gennemgående billede angiver dog ingen kontraktmæssige overvejelser hos Melanchthon. Der gør sig flere andre træk gældende ved Melanchthon, der peger fremad mod det syttende århundredes naturretstænkning. De svage ansatser til kontraktmotiver, som Elert har peget på, angiver ikke den væsentligste sammenligning.

<sup>32</sup> CR 16, 390

Dette socialitetsaspekt af Melanchthons forståelse af den politiske ordnings begrundelse rummer flere afgørende momenter. Det er således også dette aspekt som Melanchthon fremhæver som et af kriterierne på en god retsordning,

en naturlig erkendelse af ordningens godhed. Hvis det ikke var for faldet, ville mennesket brændende (!) tilslutte sig den politiske orden, som er præget i mennesket.

“Denne fornufts orden er ikke i dyrene, men kundskaben om denne orden er præget i menneskene. Hvis menneskenaturen ikke var fordærvet på grund af synden, ville kærligheden til denne orden, som gerninger overfor Gud og mennesker, have været sand og brændende i menneskenens hjerte”<sup>34</sup>.

Ud over denne begrundelse anfører Melanchthon også den naturlige lov som grundlaget for den politiske orden<sup>35</sup>. Der er tale om en naturretlig begrebsbestemmelse af staten<sup>36</sup>. Den politiske orden forstås som en fordring af den naturlige lov, som overensstemmende med den naturlige lov og guddommelige fornuft<sup>37</sup>. Melanchthon kan derfor også tale om den naturlige menneskes politiske duelighed<sup>38</sup> og den naturlige fornufts kompetence i politiske anliggender<sup>39</sup>. Fornuften stemmer overens med de rette politiske love, ligesom disse forener menneskene i et socialt samliv<sup>40</sup>. Den politiske ordnings naturretlige bestemmelse betyder også, at Melanchthon kan bestemme den naturlige lov som normen for øvrigheden<sup>41</sup>. Den naturlige lov forstås som kriteriet på den legitime politiske myndighed<sup>42</sup>.

---

nemlig i hvor høj grad en given retsordning tjener til at virkeliggøre denne socialitet. Denne opfattelse medfører for Melanchthon en positiv vurdering af romerretten (G. Weber (1962): *Grundlagen und Normen politischer Ethik bei Melanchthon*, München, p. 12). Det er endvidere i tilknytning til disse forestillinger om menneskets socialitet, at Melanchthon er blevet tillagt afgørende betydning for de protestantiske, naturretlige statsforestillinger i det 17. århundrede (Elert, 1953, p. 310f.).

<sup>33</sup> StA 6, 241: ... sein [Guds] will ist (...) das diese ordnung in der vernünftigen Creatur sey

<sup>34</sup> CR 21, 992: Non est ordinis intellectus in bestiis, sed homini impressa est ordinis notitia, cum qua, si natura hominum non corrupta esset peccato, etiam amor ordinis tuendi erga Deum et homines, verus et ardens in pectoribus, coniunctus esset.

Elert fremhæver, at Melanchthon ved dette socialitetsbegreb foregriber et af de fundamentale begreber i det 17. århundredes naturretlige statsopfattelse (1953, p. 308ff.). Dette kan være korrekt ved flere skikkelser i det syttende århundrede. Det gør sig dog bestemt ikke gældende for Hobbes, der må betegnes som en af de mest markante naturretsskikkelser i det syttende århundrede. Hobbes argumenterer bestemt ikke for menneskets naturlige socialitet. Elert synes beklageligvis hele tiden at ignorere de engelske tænkere i spørgsmålet om Melanchthons betydning for det syttende århundredes naturretstænkning.

<sup>35</sup> Jf. E. Troeltsch (1912): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, p. 543; J. W. Allen (1928): *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London, p. 33), Wünsch (1936, p. 164), Huschke (1968, p. 126ff.) o.a. Denne naturretslighed til trods har Uhl dog ret i sin polemisering overfor Troeltsch, at det ikke er korrekt ensidigt at betone denne side af Melanchthons statsopfattelse. Uhl fremhæver med rette, at statsmagtens samtidige grundlag i den guddommelige lov (lex divina) ikke må glemmes (E. Uhl (1932): *Die Sozialethik Johann Gerhards*, München, p. 92f.).

<sup>36</sup> CR 21,642

Bauer kan tale om samfundet (die Gesellschaft) som den naturlige lovs egentlige område. På den baggrund omtaler han den naturlige lov som en "politica doctrina" hos Melanchthon. Dette begrunder efter hans opfattelse også den naturlige lovs erkendelighed og opfyldelighed hos Melanchthon (C. Bauer (1951): "Die Naturrechtsvorstellungen des jüngeren Melanchthon", i: R. Nürnberger (Hrsg): *Festschrift für Gerhard Ritter*, Tübingen, p.91).

<sup>37</sup> CR 21, 992

<sup>38</sup> CR 21,654

<sup>39</sup> CR 21, 714

<sup>40</sup> CR 16,424; CR 21,991: Voco autem politicum ordinem, ut supra monui, non iniustas perturbationes ordinis, sed ipsas Leges cum ratione congruentes, coniungentes societatem civilem ...

<sup>41</sup> CR 21, 1007f.

<sup>42</sup> CR 21, 1007f.



"Evangeliet foreskriver ikke, at vores borgerlige liv skal ledes ved Mose retslige love, ligesom evangeliet heller ikke opretter et nyt fysisk, politisk fællesskab, men det befaler os at være lydige overfor de gældende love og ledere, for så vidt de ikke strider mod de naturlige love (...) Det er ofte sagt, at evangeliet taler om åndelig og evig retfærdighed, som Paulus siger: Evangeliet er "Åndens tjenestegering", men det har ikke konstitueret et bestemt fysisk politisk lederskab, men det tillader os at bruge forskellige former fra hedningerne og nationerne, ligesom der er forskellige rum for tid - blot må lovene ikke stride mod de naturlige love, men skal bifalde det ærlige og straffe det skammelige. For den kristne dommer må følge denne regel, som også Paulus citerer i Rom 13.: "Lederen hædrer den, der handler ret, og straffer det skammelige". Hvad der virkeligt er hæderligt og skammeligt i sæderne, derom dømmer den naturlige lov."<sup>43</sup>

Som kriterium for den politiske myndighed udgør den naturlige lov også den instans, som øvrigheden er bundet på. De love, som øvrigheden formulerer, må ikke stride imod den naturlige lov<sup>44</sup>.

### Melanchthons idéhistoriske betydning

Melanchthons forståelse af statsmagtens samtidige guddommelige og naturlige væsen er nært sammenhængende med hans forståelse af den naturlige lov. Også denne forståelse er samtidig naturlig og guddommelig. En væsentlig side ved Melanchthons forståelse af den naturlige lov er hans begrundelse for denne. Han deler den bibelske og voluntaristiske begrundelse med Luther. Til forskel fra Luther fremhæver Melanchthon imidlertid samtidig den ontologiske begrundelse, hvorved han knytter til ved en anden idéhistorisk tradition end Luther. Hvor Luthers opfattelse knyttede til ved den senmiddelalderlige nominalisme, gælder det snarere realismen for Melanchthon. Dette indebærer væsentlige forskydninger. Hvor

<sup>43</sup> CR 21, 1007: *Evangelium non praecipit, ut nostrae politiae regantur Legibus forensibus Mosi, nec novam aliquam corporalem politiam constituit, sed iubet nos praesentibus Magistratibus ac Legibus obtemperare, quae tamen non pugnant cum Legibus naturae (...)* Saepe iam dictum est *Evangelium concionari de iustitia spirituali et aeterna, ut Paulus inquit: Evangelium est "ministerium Spiritus" nec constituit certam corporalem politiam, sed sinit nos uti dissimilibus dierum spatiis, modo ut Leges non pugnent cum iure naturae, sed approbent honesta facta et puniant turpia. Nam hanc regulam iudex Christianus sequi debet, quam et Paulus recitat Rom. 13.: "Magistratus tribuat honorem recte factis et puniat turpia."* Quae vero sint honesta, quae turpia in moribus, diiudicat Lex naturae.

<sup>44</sup> CR 16,243

Indeholdt i Melanchthons naturretslige begrundelse for den politiske ordening er dens religiøse ansvar. Melanchthon knytter an til en aristotelisk forestilling om den verdslige leder (magistratus) som vogter af loven. For Melanchthon betyder dette, at øvrigheden har ansvaret for begge Dekalogens tavler (CR 16, 87; 21|011ff.). Melanchthon kan derfor også tale om, at den politiske ordening sigter mod at fremme Guds ære. Der er tale om et "propter gloriam Dei" ved den politiske ordening, som følge af Melanchthons naturretslige argumentation.

Der består her en afgørende forskel til Luther, der betonedede forskellen mellem det åndelige og verdslige regimente. Hvor Luther begrænsede det verdslige regimentes ansvar for det åndelige til at værne om den politiske ro og orden, der var nødvendige ydre rammer for det åndelige regimente, der bestemmer Melanchthon den politiske ordening som faktisk havende et åndeligt medansvar. For Melanchthon er der derfor ikke længere denne skarpe skelnen mellem det verdslige og åndelige, de griber mere ind over hinanden.

Vi berører dog her spørgsmål, der falder udenfor denne afhandlings principielle anliggende. Vi vil derfor heller ikke gå nærmere ind på dette spørgsmål, men henviser til andre fremstillinger. Jf. fx. Allen, 1928, p. 33f.; Lindström, 1944, p. 126f. og Huschke, 1968, p. 135ff. for en videre behandling af dette spørgsmål.

Luthers opfattelse af den naturlige lov var afhængig af Guds vilje, er der hos Melanchthon en tendens til en rationel selvstændiggørelse af denne. Dette viser sig særligt ved hans ontologiske begrundelse for den naturlige lov. Denne begrundelse karakteriserer særligt den sene Melanchthon. Den viser sig ved hans fremhævelse af menneskets gudsbilledlighed og det naturlige lys i menneskets fornuft. Hvor der i forbindelse med menneskets gudsbilledlighed kan tales om et teologisk lag i Melanchthons forståelse, så er der i forbindelse med forståelsen af det naturlige lys tale om et filosofisk, humanistisk lag. Mennesket forstås som skabt med en gudsbilledlighed, der viser sig ved en kundskab om Gud og lighed med den guddommelige fornuft, der sætter mennesket i stand til at skelne mellem det moralsk rigtige og forkastelige.

“Derfor siges mennesket at være skabt i Guds billede, fordi der i ham lyste dette billede, hvilket vil sige kundskaben om Gud og ligheden med den guddommelige fornuft, dvs. bedømmelsen af det hæderlige og skammelige; og med denne kundskab stemte menneskets kræfter overens”<sup>45</sup>

I forståelsen af det naturlige lys (*lumen naturale*) i menneskets fornuft knytter Melanchthon til ved forestillingen om den menneskelige fornufts *notitiam principiorum*<sup>46</sup>. Idet han sondrer mellem forstandens teoretiske og praktiske erkendelsesevner, forbinder han fornuftens *principia practica* med den naturlige overkendelse<sup>47</sup>.

“[Das natürliche Gesetz] ...ist in Menschen blieben auch nach der sünde, Denn Gott wil, das wir wissen sollen, wie Er ist, vnd das in vns selbs das vrteil bleibe wider die sünde, Item das dennoch das eusserliche bürgerlich leben, nach diesem natürlichen liecht regiert werde, Vnd mercke wol, das dieses natürliche liecht vnd die zehen Gebot, in rechtem verstand, eine einige Weisheit, Lere, und Gesetze sind”<sup>48</sup>.

Dette lys og denne kundskab forbinder Melanchthon med sine forestillinger om den naturlige rets og den guddommelige visdoms uforanderlighed. Han kan derfor også tale om denne kundskab, som stråler af guddommelig visdom og retfærdighed i menneskets fornuft.

“Med rette siges det, at den naturlige lov er uforanderlig, fordi den ikke alene som lyset i øjnene forbliver det samme, så længe som menneskets natur er velbeholden, ligesom den naturlige kundskab forbliver i fornuften. Men snarere fordi denne kundskab desuden er fast,

<sup>45</sup> CR 21, 712: Ideo enim dicitur homo ad imaginem Dei conditus esse, quia in eo lucebat imago, hoc est, notitia Dei et similitudo quaedam mentis divinae, id est, discrimen honestorum et turpium, et cum his notitiis congruebant vires hominis.

<sup>46</sup> CR 16, 184; 16, 321; 21, 711: Ut lumen oculis divinitus inditum est, ita sunt quaedam notitiae mentibus humanis inditae, quibus agnoscunt et iudicant pleraque. Philosophi hoc lumen vocant notitiam principiorum.

Melanchthon knytter i disse forestillinger an til både Aristoteles og Cicero. Jf. fx. Uhl 1932, p. 34.

<sup>47</sup> CR 16, 384; 21, 711f.; 22, 256

<sup>48</sup> CR 22, 256

fordi den er en udstråling af det guddommelige lys, der stemmer overens med den evige og uforanderlige norm for den guddommelige fornuft, som Gud absolut ikke vil forandre.<sup>49</sup>

Et væsentligt spørgsmål, der rejser sig i denne forbindelse, er belysningen af sammenhængen mellem disse reformatoriske forskelligheder og de afgørende brud og forandringer i statsopfattelsen, som vi møder ved indgangen til det syttende århundrede. Består der en sammenhæng mellem de lutherske reformatorer og disse forandringer i statsopfattelsen? Eller skal vi lede andre steder for at finde en evt. idéhistorisk sammenhæng? En af de væsentlige nyansatser ved indgangen til det syttende århundrede var fremkomsten af den kontraktteoretiske begrundelse for statsmagten. Ved fremkomsten af denne forestilling er det berettiget at tale om en epokal ændring i forståelsen af statsmagtens begrundelse. Statsmagten blev ikke længere begrundet fra oven, men derimod fra neden. Statsmagtens legitimitet beroede ikke længere på guddommelig vilje og indsættelse, men på menneskers enighed om og konstruktion af en rationel statsmagt. Det afgørende idéhistoriske skift dateres almindeligvis til Hugo Grotius' berømte atheistiske hypotese, at den naturlige lov ville have sin gyldighed, uanset om Gud er til<sup>50</sup>. Hermed blev ikke blot den naturlige lov i snæver forstand løsrevet fra Guds vilje, men også opfattelsen af sociale og politiske spørgsmål kunne nu behandles uafhængigt af Guds vilje. Fornuften var blevet selvstændiggjort i forhold til Gud, hvorfor disse spørgsmål kunne gøres til genstand for rationel stillingtagen uden at dette implicerede en teologisk gyldighed<sup>51</sup>. Hvis Grotius tages som overgangsskikkelsen til den moderne kontraktteoretiske statsopfattelse, kommer man næppe uden om Melanchthons betydning. Dette skyldes ikke, at Grotius er direkte afhængig af Melanchthon, men at der gør sig væsentlige indholdsmæssige ligheder gældende mellem dem. Dette gør sig for det første gældende ved forståelsen af den naturlige lovs ontologiske begrundelse. Begge antager en opfattelse af den naturlige lov som en nødvendig del af menneskets fornuft. Den hører med til en væsensbestemmelse af fornuften. Herved kommer konsekvenserne af den latente selvstændiggørelse af fornuften hos Melanchthon til udtryk. Et

<sup>49</sup> CR 16, 228: Recte autem dicitur, ius naturale esse immutabile, quia non solum ut lumen in oculis manet idem, donec natura hominis est incolumis: ita notitia naturalis in mente manet eadem. Sed maior etiam firmitas est notitiae, quia est radius divinae lucis, congruens cum norma divinae mentis aeterna et immota, quam Deus nequaquam vult mutari.

Der synes her at gøre sig en væsentlig lighed gældende med en thomistisk opfattelse. Det synes berettiget at pege på en parallel mellem Thomas Aquinas' forståelse af den naturlige lov som den fornuftige skabnings delagtighed i den evige lov og Melanchthons opfattelse af den naturlige lov som sammenfaldende med stråler af den guddommelige fornuft i menneskets fornuft. Denne parallel tydeliggør, hvordan Melanchthons ontologiske begrundelse for den naturlige lov fjerner ham fra Luthers forståelse. Det var et afgørende anliggende for Luther, at den naturlige lov ikke blev begrundet med en værensanalogi mellem den guddommelige og menneskelige fornuft. Den naturlige lov beror hos Luther ikke på et sådant ontologisk væsenstræk ved menneskets fornuft, men derimod på Guds vilje.

<sup>50</sup> Hugo Grotius (1919 (1625)): De iure Belli (Ed.: P. C. Molhuysen), Lugduni Batavorum, Proel., § 11

<sup>51</sup> Det bør retfærdigvis indrømmes, at Grotius' opfattelse af disse spørgsmål er ganske kompleks. Det er ikke entydigt, hvorvidt han selv ville drive denne ateistiske gyldighed af den naturlige lov. Det forekommer at være et væsentligt anliggende for ham at fastholde den guddommelige lov samtidig med den naturlige lov. Endvidere kan han ikke uden videre betragtes som kontraktteoretisk tænkter, idet der er væsentlige sider ved ham, hvor han adskiller sig fra en sådan opfattelse. Han deler fx. Melanchthons forståelse af statsmagten "organiske" forbundethed med menneskets natur, hvorfor den ikke kan betragtes som et konstrukt. Grotius er derfor ikke egentlig moderne tænkter, men han udgør en væsentlig overgangsskikkelse til det moderne.

andet væsentligt punkt er antropologien. Begge antager, at mennesket i dets natur er anlagt på fællesskab med hinanden. Den politiske orden stemmer overens med menneskets natur. Ud fra begge disse grundlæggende antagelser kan det derfor hævdes, at sædeligheden og den politiske orden gøres uafhængigt af noget uden for mennesket selv. Derved kan Melanchthon siges at være en forløber, ikke blot for Grotius, men også for det attende århundredes oplysningstænkning. Herved peges der på en anden forklaring end den almindeligt antagne, når spørgsmålet stilles om den lutherske reformations betydning for oplysningen. Ofte gøres det gældende, at Luther forberedte en individualisme med baggrund i hans eget reformatoriske grundspørgsmål, hvorledes han kunne finde en nådig Gud, hvorved han baner vejen for oplysningens fremhævelse af enkeltmenneskets autonomi. Denne tolkning af idéhistoriske virkninger ved Luthers reformatoriske grundanliggende kan have noget på sig, men må samtidig betegnes som simplificeret. Den er i lige så høj grad udtryk for, at Luther læses på modernitetens betingelser, snarere end moderniteten søges forstået i lyset af Luther. Luther kan ikke betegnes som individualist. Dette viser sig ikke mindst ved hans forståelse af den naturlige lov og statsmagten. For Luther er det afgørende at mennesket er sat ind i en større skabelsesteologisk sammenhæng. Det er væsentligt for ham at fastholde mennesket i forholdet mellem skaber og skabning. Skønt dette også er tilfældet hos Melanchthon, er der træk hos ham, hvor der skulle ske væsentlige, men dog kun enkelte forandringer, før hans tænkning kunne danne grundlag for moderne opfattelser. Når vi derfor stiller spørgsmålet om reformatorernes betydning for modernitetens opkomst, må det fastholdes, at en redegørelse for disse idéhistoriske sammenhænge er yderst kompliceret. Det er ikke usandsynligt, at en væsentlig forklaring skal findes hos Melanchthon og tænkere indenfor denne tradition.

## ‘De tusinde år’: Et essay om den kronologiske udstrækning af ‘de tusinde år’ i Åb 20,2-7

Af kandidatstipendiat Georg S. Adamsen

**Resumé:** Med udgangspunkt i de problemer, som såvel præmillennialismen som amillennialismen rejser, i J. Webb Mealys og R. Fowler Whites analyser af Åb 20 og i narrativ teori diskuteres den krono-logiske udstrækning af ‘de tusinde år’ i Åb 20,2-7 gennem en analyse af såvel temporale termer (καιρός, χρόνος, ώρα, ημέρα) som temaer (parusien i 1,7; plagerne, πόλεμος) med krono-logiske implikationer. Herefter analyseres rækkefølgen af begivenhederne i tre forskellige tekster (6,12–7,17; 19,17–20,10 og 20,4.11). Det påvises, at teorien om en kronologisk progression i Åb 19,11–21,8 ikke kan opretholdes. Konklusionen er, at begivenhederne i Åb 19,11–21,8 og dermed også ‘de tusinde år’ finder sted indenfor dommedagen, og at ‘de tusinde år’ er tiden for de troendes eskatologiske opstandelse.

Fortolkningen af Åb 20,1-10 og udtrykket ‘de tusinde år’ τὰ χίλια ἔτη<sup>1</sup> i vv. 2, 3, 5-7 har optaget mange.<sup>2</sup> Det er ikke muligt at beskrive denne meget komplekse problemstilling i rammerne af en artikel, men meget forenklet kan det hævdes, at striden står mellem dem, der mener, at genkomsten finder sted før ‘de tusinde år’ (præmillennialister), og dem, der mener, at den finder sted bagefter (især amillennialister). Det er imidlertid et problem, at argumenterne imod begge synspunkter synes at være stærke. Præmillennialismen og den nytestamentlige og systematiske teologi synes at være svært forenelige.<sup>3</sup> Amillennialisterne har problemer med især at forklare verbet ἔζησαν i 20,4f<sup>4</sup> og tolker f.eks. δέω i 20,2 ud fra evangelierne i stedet for ud fra konteksten.<sup>5</sup> ‘De tusinde år’ synes hverken at kunne ligge før eller efter Jesu genkomst. En mulig løsning kunne være, at ‘de tusinde år’ er (nogenlunde) samtidig med parusien. En sådan løsning ville i givet fald kræve udførlig argumentation, idet den rejser mange problemer i forhold til de foreliggende forskningsbidrag. Denne artikel har til hensigt at levere ét af de nødvendige argumenter. Et vigtigt bidrag hertil er Webb Mealys *After the Thousand Years: Resurrection and Judgment in Revelation 20* (1992). Mealys afhandling er yderst spændende og har mange positive ansatser, egentlig også i retning af denne artikels løsning, men ender alligevel med at fastholde en præmillennialistisk

<sup>1</sup> Udtrykket tusindårsriget forekommer ikke i Åb. Det bør også bemærkes, at 20,2 har χίλια ἔτη uden artikel. Det kunne tyde på, at udtrykket ikke forudsættes kendt af tilhørerne.

<sup>2</sup>F.eks. Bietenhard 1955; Mealy 1992; Clouse 1977; Erickson 1980 og Andersen 1995; Vigilius 1985; Valen-Sendstad 1996, 601-6 og de øvrige bidrag nævnt i denne artikel. I denne forbindelse vil jeg også gerne takke kolleger og studerende på Menighedsfakultetet for interessant med- og modspil!

<sup>3</sup>Jf. Vigilius 1985; Valen-Sendstad 1996, 601-6; Bietenhard 1955, 52-65; Andersen 1995, 66. For Vigilius og Valen-Sendstad medfører det et opgor med præmillennialismen, mens Bietenhard og Andersen (60-73) forsøger at vise, at Åb tolket præmillennialistisk ikke er i uoverensstemmelse med NT.

<sup>4</sup>Jf. Mounce 1998, 366; Andersen 1995, 36-8. Problemet er kort diskuteret i min 1992, hvor jeg valgte en kirkehistorisk/ekklesiologisk tolkning, idet jeg mente, at den “løser flere problemer end den rejser” (68).

<sup>5</sup> Se kritikken i Andersen 1995, 52-5 og 119 note 6. Denne noget a-kontekstuelle bestemmelse af ordenes betydning ses f.eks. i Hoekema 1994, 228f vedr. δέω, 229 vedr. βάλλω og 232-6 vedr. ζάω.

position, som ganske vist er noget anderledes end de "traditionelle".<sup>6</sup> If. Mealy har nogle forskere argumenteret for, at tusindårsriget har "atemporal" betydning og altså ikke refererer til tusind år (1992, 29-58).<sup>7</sup> Mealy afviser dette, idet han blandt andet hævder, at konteksten skal *udelukke* den temporale tolkning, hvis den millennialistiske tolkning skal afvises (1992, 28), idet udtrykket 'de tusinde år' umiddelbart ser ud til at være temporalt. Men Mealy definerer konteksten som 19,11-21,8 (1992, 28), og dermed får f.eks. Schnackenburgs iagttagelser til 11:17f ikke den fornødne vægt.<sup>8</sup> At der i Åb 20 er tale om fremtidige begivenheder, må medgives.<sup>9</sup> Spørgsmålet er derimod, om Åb's videre kontekst kan belyse, hvilken udstrækning 'de tusinde år' har.<sup>10</sup> I modsætning til Mealy må tekster ud over 19,11-21,8 altså inddrages. Dersom Åb selv sætter en ramme for den kronologiske udstrækning, dvs. hvilken tidsmæssig udstrækning 'de tusinde år' logisk set kan have, så må fortolkningen af 20,1-10 også afpasses herefter.

Det er imidlertid afgørende nærmere at præcisere denne artikels anliggende. Teknisk set er Åb en 'fortælling',<sup>11</sup> dvs. en fortløbende beretning om, hvad Johannes så. Det er imidlertid ikke givet, at visionerne beskriver de eskatologiske begivenheder i rækkefølge. En tekst er altid progressiv i den forstand, at ord følger på ord, vers på vers og kapitel på kapitel, men det betyder ikke, at det virkelige forløb behøver at være fuldstændig parallel. Dette er ofte ikke tilfældet. Moderne teorier om analyse af film og fiktion skelner derfor mellem *discourse*, dvs. selve teksten eller filmen, som nødvendigvis må være lineær, og *story*, dvs. den abstraherede fortælling eller handling (Chatman 1980, 19-26).<sup>12</sup> Der er mange forskellige måder at gengive *story* på i *discourse*, når det gælder de temporale aspekter (Genette 1980, 25-160; Chatman 1980, 28, 63-67 og Rimmon-Kenan 1997, 43-58). Man behøver ingenlunde at begynde med begyndelsen eller at følge *story* lineært kronologisk. Det karakteristiske er imidlertid, at det er muligt at gennemskue, hvis *discourse* ikke følger *story* nogenlun-

<sup>6</sup>Se i øvrigt Beale 1994.

<sup>7</sup>Düsterdieck 1859, 553f; Wikenhauser 1932, 19-21; Metzger 1948; Schnackenburg 1965, 240-5; Fiorenza 1972a, 291-344; 1972b.

<sup>8</sup> Schnackenburg bemærker til 11,17f: "Wo bleibt Raum für ein eigenes Messiasreich?" (1965, 243). Mealy indrømmer, at Schnackenburg har vist forbindelserne mellem 20,1-10 og de andre tekster. "He has also made fair points about the impossibility of the received view, given these connections" (1992, 35f), men derimod ikke givet en detaljeret eksegetisk redegørelse, som tilfredsstillende Mealy (36). Bemærk Beales kritik af Mealy's term 'received view' (1994, 246).

<sup>9</sup> Af pladmæssige grunde må jeg afstå fra udførligt at argumentere imod den kirkehistoriske tolkning i f.eks. Hoekema 1994, 223-39. Åb 19,11ff beskriver utvivlsomt parusien, og der er en klar udvikling fra 19,20 via 20,10 til 20,14f. At Satan bliver bundet (20,3), kan næppe beskrive kirkens tid, da det utvetydigt fremgår af 12,12, at Satan raser i 'kort tid' på grund af sit nederlag (jf. Bietenhard 1955, 20f). Endelig må ἔξῃρας nok referere til den eskatologiske opstandelse, *contra* Adamsen 1992, 66-8.

<sup>10</sup>De af Mealy nævnte fortolkere, se note 7, argumenterer for en bestemt forståelse af 20,1-10, men mig bekendt har ingen eksplicit spurgt om, hvor lang tid 'de tusinde år' kan være ud fra hele Åb. Kun Schnackenburg har ansatser hertil (1965, 243).

<sup>11</sup>Inspirationen til at arbejde med "narrative criticism" har jeg fået fra Garrow 1997.

<sup>12</sup>At Åb derimod i modsætning til de tekster, som bl.a. Chatman analyserer, ikke er en *fiktiv* fortælling, spiller ikke nogen rolle for netop problemet i denne artikel, men se i øvrigt Winther-Nielsen 1994, 98-100 og Sternberg 1987, 23-35.

de punkt for punkt. En udvikling i teksten betyder altså ikke nødvendigvis en kronologisk udvikling i den underliggende abstrakte *story*. Når det gælder de temporale aspekter, kan der være afvigelser i rækkefølge (*order*), længde (*duration*) og i hyppighed (*frequency*) (Genette 1980, 25-160). Hvis man vil vide, hvordan indholdet i en fortællende tekst forholder sig tidsmæssigt til virkeligheden, må man altså spørge efter, hvordan begivenhederne logisk set må have fundet sted eller må finde sted. Det drejer sig om *krono-logien* (Chatman 1980, 44)<sup>13</sup>. Det er på denne baggrund, denne fornyede analyse af Åb skal foretages.

Åb 19,11ff beskriver parusien og 20,11ff; 21,1ff beskriver verdensdommen og den nye himmel og jord. Herimellem beskrives Satans tilfangetagelse, den første opstandelse, Satans løsladelse, oprør og endelig nederlag. Hvis teksten (*discourse*) afspejler den kronologiske rækkefølge i virkeligheden (*story*) og derfor må læses "as a virtual historical chronicle",<sup>14</sup> må 'de tusinde år' tolkes som en periode på tusinde år mellem de troendes opstandelse i 20,4-6 og de vantros dom i 20,11-15 (Bietenhard 1955, 24; Mealy 1992, 185f) eller i al fald som en meget lang periode (Webb 1994, 26). Det afgørende spørgsmål er, om teksten afspejler den kronologiske rækkefølge. Spørgsmålet er altså, om der er elementer i Åb's tekst, som viser os, at den omtalte progression i 19,11-21,1 *kun* finder sted på *discourse*-niveau, og om der er udsagn, som kan afsløre den krono-logiske rækkefølge og længde på *story*-niveau. Spørgsmålet om hyppighed er også relevant, jf. den såkaldte *recapitulationslære*, som netop hævder, at der fortælles om den samme begivenhed flere gange (se f.eks. White 1989, 1994). Det er denne artikels påstand, at der kan påvises en lang række udsagn, som viser, at den krono-logiske udstrækning ikke kan være tusinde år eller en meget lang periode.<sup>15</sup> Det antyder Fowler White også, når han i artiklen "Reexamining the Evidence for Recapitulation in Rev 20:1-10" (1989) siger, at Åb 20,10 alene kun kræver et kort øjeblik mellem 19,20 og 20,10: "[T]he content of 20:10 need only imply that at the second coming the devil is cast into the lake of fire *shortly after* the beast and the false prophet are cast there" (White 1989, 326, min fremhævelse). Alligevel argumenterer White for, at 20,4-6 ikke beskriver den eskatologiske opstandelse. Det er altså målet med denne artikel at tage denne tråd op og vise, at der kun går kort tid mellem 19,20 og 20,10, og at 'de tusinde år' er tiden for den eskatologiske opstandelse. Efter en kort oversigt over konteksten, analyseres en række begreber, der viser, at længden (*duration*) af begivenhederne i al fald i 19,11-21,8, men også i 17,1-21,8 er meget kort, nemlig én dag. Da en sådan tolkning kan blive mødt med en påstand om, at disse begreber er metaforiske eller blot brugt i en videre betydning og således i virkeligheden refererer til en længere periode, analyseres rækkefølgen (*order*) i nogle tekster. Derved kan det dokumenteres, at nogle tekster logisk *forudsætter* begivenheder, som først beskrives senere eller i senere afsnit, og således imødegås

<sup>13</sup> Ordet *krono-logi* med bindestreg refererer til analysen af de *logiske* relationer mellem begivenhedernes tidslige aspekter på *story*-niveau, mens ordet *kronologi* uden bindestreg bruges i ugentlig betydning om rækkefølgen på *discourse*-niveau, som det (desværre) er blevet sædvane, når det gælder behandlingen af dette problem i Åb.

<sup>14</sup> White (1989, 321), som afviser, at dette er tilfældet.

<sup>15</sup> Det er et af de fire krav, som if. Mealy (1992, 17f) må opfyldes for, at et alternativ til en (præ)millennialistisk tolkning skal kunne accepteres, jf. Beale 1994, 230, 248.

nævnte påstand. På den baggrund foretages en analyse af 'de tusinde år' i 20,1-10. Endelig sammenfattes resultatet i en konklusion.

### Konteksten

Åb er delt op i to syn: 1,9-3,22 og 4,1-22,5.<sup>16</sup> Det andet syn er delt op i tre dele: 4,1-16,21; 17,1-21,8 og 21,9-22,5, jf. bl.a. udtrykket *ἐν πνεύματι*. De to sidste dele hænger nøje sammen, idet 17,1-19,10 og 21,9-22,5 deler en række indledende og afsluttende udtryk, og altså omkranser 19,11-21,8. Samtidig med, at der er en parallellitet mellem 17,1-19,10 og 21,9-22,5, fremhæves 21,9-22,5 som klimaks, idet *ἐν πνεύματι*-udtrykket i 21,10 viser, at det er et nyt afsnit i 4,1-22,5. At 19,11-21,8 er omkranset af de to øvrige afsnit, placerer afsnittet som centrum, og det må afgjort overvejes, om 17,1-22,5 beskæftiger sig med det samme, nemlig dom og frelse i forbindelse med Jesu genkomst. Hovedvægten i 17,1-21,8 er dommen over Satan og de vantro, mens hovedvægten i 21,9-22,5 ligger på Gudsfolkets frelse. Åb 19,11-21,8 kan endvidere deles op i følgende afsnit: 19,11-16 (Menneskesønnens komme); 19,17f (Guds store måltid); 19,19f (dommen over dyret og den falske profet, som smides i ildsøen); 20,1-3 (Satans tilfangetagelse); 20,4-6 (de tusinde år, den første opstandelse); 20,7-10 (Satan løslades, forsøger at forføre folkeslagene på ny, lider nederlag og kastes i ildsøen); 20,11-15 (verdensdommen, hvor døden og dødsriget og de vantro kastes i ildsøen); 21,1-8 (traditionelt kaldet den ny himmel og den ny jord). Umiddelbart finder de troendes og martyrernes opstandelse sted i begyndelsen af 'de tusinde år', mens de vantros dom først finder sted bagefter.

### Temporale begreber med kronologiske implikationer

I dette afsnit vil jeg redegøre for nogle termer, som peger på en samtidighed for de eskatologiske begivenheder eller i al fald en krono-logisk udstrækning af meget kort varighed.

#### *ὁ καιρός som dommen*

I Åb 1,3 hedder det: *ὁ γὰρ καιρός ἐγγύς* 'for tiden er nær'. Selv om det er muligt, at tilhørerne vidste eller i det mindste havde på fornemmelsen, hvad *ὁ καιρός* refererer til, så er det mest sandsynlige, at de i stedet har undret sig lidt over, hvad det kan betyde. Det er imidlertid ofte overset, at Åb senere angiver, hvad *καιρός* refererer til.<sup>17</sup> If. 11,18, som handler om Guds og hans Messias' komme, er 'tiden' tidspunktet for *dommen*. *ὁ καιρός τῶν νεκρῶν κριθῆναι* *ὁ καιρός* er altså en teknisk term for dommedag og dommen (jf. Delling 1938 463; Günther 1980, 66; sml. Rissi 1965, 27). If. Åb 11,18 er Guds vrede nu kommet (jf. også 6,16f), og de døde skal dømmes og Gud vil lønne alle dem, der frygter hans navn. Men det er vigtigt at bemærke, at dommen også inkluderer det at ødelægge dem, der ødelægger jorden. Den naturlige opfattelse må derfor være, at de to aspekter finder sted nogenlunde samtidigt. "Wo bleibt Raum für ein eigenes Messiasreich?", som Schnackenburg

<sup>16</sup>Til dette afsnit, se bl.a. Fiorenza 1972b, 108-15; Kempson 1982; Hellholm 1986, 53 n 51; Mazzaferri 1989; Mealy 1992, 62-3; Bauckham 1993, 3-6, 18-22.

<sup>17</sup>Aune (1997, 21) nævner dog 11,18 som en mulighed. I Åb 12,12.14 bruges *καιρός* i betydningen 'en ikke nærmere defineret tidsperiode', jf. Louw og Nida 1989, 67.78. De to forekomster kan derfor ikke forklare brugen i 1,3.



med rette spørger (1965, 243 jf. Mealy 1992, 86, 156, 225f). Men da 11,18 i sig selv vel ikke beviser dette, er der derfor yderligere grund til at undersøge, hvilken udstrækning parusien forskellige aspekter kan have. Det tidspunkt, som er *nær*, ἐγγύς, ser altså ud til at være dommedag, hvor dommen består i to aspekter, nemlig frelse og ødelæggelse, dvs. dom (jf. opbygningen af kap. 17,1–22,5 og Mealy 1992, 154). Det er, fordi dommen er nært forestående, at Åb if. 22,10 ikke skal forsegles, men tværtimod oplæses i menigheden (Rissi 1965, 27).<sup>18</sup> Dette støtter også, at der ikke skal gå tusind år mellem genkomsten og dommen. Med Guds og hans Messias' komme, dvs. parusien, finder dommen sted, altså ikke først tusind år efter.

### χρόνος om ventetiden

I Åb 6,11 får martyrerne besked på at vente ἔτι χρόνον μικρόν, inden Gud vil dømme og hævne, jf. κρίνεις καὶ ἐδικαίεις τὸ αἷμα ἡμῶν i 6,10. I 10,6f hedder det så, at der ikke skal være mere χρόνος i betydningen 'udsættelse', dvs. udsættelse af dommen, som martyrerne råber efter i 6,10 (Mounce 1998, 205f). At denne dom beskrives i 17,1–18,24, fremgår klart af hymnen i 19,1f: ὅτι ἔκρινεν... καὶ ἐξεδίκησεν τὸ αἷμα τῶν δούλων αὐτοῦ. Selv om Johannes udførligt beskriver dommen i 17,1–18,24 inden beretningen om parusien (jf. 19,8.11ff), så har parusien fundet sted (jf. 11,15–18 og ἦλθεν ὁ γάμος i 19,8). At det er den samme dom, som beskrives igen i 19,17–21 og 20,7ff (jf. White 1989, 1994), påvises nedenfor til πόλεμος. Endelig skal Satan løslades μικρόν χρόνον efter 'de tusinde år' (20,3). Bortset fra rækkefølgen af de to ord er det samme udtryk som i 6,11. Efter 'de tusinde år' skal der være en χρόνος μικρός, hvorefter dommen fuldbyrdes, når den syvende basun lyder (10,7). Eftersom dommen fuldbyrdes i forbindelse med parusien (11,18), må χρόνος μικρός referere til en kort periode på dommedag, nemlig efter parusien og inden dommen. Med andre ord er χρόνος μικρός en kort tid mellem parusi og opstandelse (20,4–6) på den ene side og dommen over Satan, Babylon og de vantro på den anden.<sup>19</sup> Under alle omstændigheder betyder sammenhængen mellem 6,9–11; 10,6 og 20,3, at dommen er nært forestående, så snart alle troende er oprejst fra de døde i løbet af 'de tusinde år'. τὰ χίλια ἔτη skal altså ikke tolkes absolut, men i *modsætning* til μικρόν χρόνον. Derved understreger Johannes opstandelsen for sine tilhørere.

### Brugen af termen ὥρα

Termen ὥρα betyder ikke 'en tolvtedel af en dag' (jf. Louw og Nida 1989, 67.199), men 'det tidspunkt, hvor et eller andet skal ske' (jf. Louw og Nida 1989, 67.1). I Åb bruges ὥρα om en meget kort tidsperiode eller om et tidspunkt (Rissi 1965, 33), men ikke om et længere tidsrum, indenfor hvilket noget skal foregå, f.eks. et år eller et millennium. Rissi hævder

<sup>18</sup> Det er derfor overraskende og uden støtte i teksten, at Rissi derefter hævder, at "[m]it dieser Bezeichnung αἰὼς wird das Endgeschehen als ein im Laufe der Zeit eintretendes, selber Zeit ausfüllendes Ereignis bezeichnet" (1965, 27, min fremhævelse).

<sup>19</sup> Denne forståelse støttes af, at de hvide klæder (στολή λευκή), som martyrerne får if. 6,11, er opstandelsens klæder, jf. 3,5; 7,9.13; og 19,11.14, mens den problematiseres af ἕως-sætningen, som den tolkes af f.eks. Mounce: "The martyrs are told to wait a little longer until *their number* is completed" (1998, 149, min fremhævelse, jf. Mealy 1992, 233). Jeg håber i en senere artikel at kunne vise, hvordan ἕως-sætningen nærmere skal forstås.

også, at termen i 11,13 (og 18,10.17.19) refererer ikke til en kort periode, men til en pludselig indtræden af en begivenhed (33). Men ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ er brugt syv andre steder i NT (Matt 10,19 jf. Mark 13,11; Matt 18,1; 26,55; Luk 7,21; Joh 4,53; Act 16,33), og ingen af stederne er der tale om noget pludseligt, men derimod om samtidighed.<sup>20</sup> At ὥρα kan kvalificeres nærmere, er evident, men det betyder ikke, at ὥρα så dermed betyder en lang periode.

Termen bruges første gang i Åb 3,3 om det tidspunkt, hvor Jesus skal komme som en tyv over dem, der ikke omvender sig. Bl.a. Mounce (1998, 94f) har argumenteret for, at der her i modsætning til Matt 24,42-44; 1 Thess 5,2; 2 Pet 3,10 (og Luk 12,39) ikke er tale om Jesu genkomst, fordi denne ikke afhænger af, om man omvender sig i Sardes. Men det Jesus truer med, er, at hans komme bliver *som en tyv*, dvs. uventet (jf. Mark 13,32f) og ubehagelig, nemlig til dom. Omvender menigheden sig derimod og våger med Jesu komme for øje, da bliver hans komme ikke som en tyv, men derimod som en velkommen frelser. Der er derfor ikke tale om "some historical visitation" (95), men om en trussel om dom. Det betyder, at det har ganske afgørende betydning, om man er årvågen og forventer Jesu genkomst, jf. Matt 25,1-13 og Luk 12,35-40.<sup>21</sup>

Senere bruges ὥρα i 14,7 og 14,15. I 14,7 er der tale om, at tidspunktet for dommen er kommet: ἦλθεν ἡ ὥρα τῆς κρίσεως αὐτοῦ. Englen siger, at nu er timen for Guds dom kommet. Straks herefter proklameres det, at Babylon er faldet, og straffen over dem, der har dyrket dyret, beskrives efterfølgende. Dommen beskrives videre i 14,14-20, hvor Menneskesønnen beordres til at høste, for ἦλθεν ἡ ὥρα θερίσαι (v. 15). Her er det den positive side af dommen, der beskrives, mens det i 14,9-11 er den negative side, ligesom i v. 17-20. Som i 1,7 er der altså en nøje sammenhæng med Menneskesønnens komme og dommen. Det er derfor rimeligt at antage, at det samme gælder kap. 18, hvor dommen igen beskrives i 18,10.17.19. Tilskuerne til Babylons ødelæggelse siger, at det skete på én time μίᾱ ὥρᾱ ἦλθεν ἡ κρίσις σου, dvs. Babylon. Brugen af ordet μίᾱ antyder, at det ikke tog lang tid. Denne dom er jo, som vi så til 11,18, knyttet nøje sammen med parusien.

Mens brugen af ὥρα disse steder er relativt entydig, er det straks sværere med 3,10; 11,13 og 17,12. En nærmere analyse skal vise, at det også handler om dommen i forbindelse med parusien. I Åb 3,10 lover Menneskesønnen, at han vil bevare dem ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς. De, der bor på jorden, er dem, som Gud vil hævn sig på if. 6,10 jf. 8,13; 11,10; 13,8.14; 17,8. Både spørgsmålet og svaret i 6,9-11 viser klart, at der er tale om den eskatologiske dom. I 8,13 råbes der ve over dem, for de vil blive ramt af basunernes plager (se nedenfor), fordi de har slået vidnerne ihjel (11,10) og tilbudt dyret (13,8) og ladet sig

<sup>20</sup>Rissi (1965, 33) henviser til Dan 5,5, men selv om der oversættes med 'pludselig' også i den danske oversættelse fra 1992, så er det ikke pludseligheden, men samtidigheden, der understreges.

<sup>21</sup>Se vedr. brugen af parusi-lignelser kapitlet "Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse" i Bauckham 1993, 92-117.

forføre (13,14; 17,8). If. 17,2 har de drukket sig fulde i Babylons vin. De skal nu udsættes for den *πειρασμός* som skal komme over hele jorden, men som Jesus vil bevare sine troende fra.<sup>22</sup> Den eskatologiske horisont er endvidere helt tydelig i 3,11. Imidlertid er det vanligt at antage, at denne *πειρασμός* bliver beskrevet i de syv segl, basuner og vredesskåle (f.eks. Wilson 1996, 240), og altså ikke kun handler om dommedag.<sup>23</sup> Men som vi skal påvise nedenfor, beskriver plagerne dommen på dommedag. Der er derfor tale om et eskatologisk løfte om frelse på dommedag.

If. Åb 9,15 slippes dødsenglene løs, så de kan dræbe en tredjedel af menneskene. De har været holdt parat *εις την ώραν και ημεραν και μήνα και ενιαυτόν*. Den fælles artikel viser, at alle udtrykkene refererer til det samme. I Åb 11,13 bruges *την* om det tidspunkt, hvor Babylon bliver udsat for et stort jordskælv (jf. også 6,12; 11,19 og 16,18). Temaet findes også i 16,17-21, og her er der ingen tvivl om, at der er tale om den eskatologiske dom. I Åb 17,12 bruges udtrykket *ώρα* i en kontekst, hvor der eksplicit er tale om dommen. Det hedder, at de ti horn, dvs. ti konger, skal få magt som konger i 'en time' sammen med dyret (jf. *μικρόν χρόνον* i 20,3; Metzger 1948, 113). Denne time vil de bruge til at gå i krig mod Lammet (17,13f), *men* de skal lide nederlag, dvs. blive dømt i den eskatologiske πόλεμος. Selv om der kan være tvivl i nogle af tilfældene, er det alligevel klart, at tiden for dom og parusi hører nøje sammen. Det er derfor, at *ώρα* kan bruges i så mange sammenhænge, som umiddelbart ikke synes at have noget med hinanden at gøre. Det ser altså ud, som om Johannes bruger *ώρα* om en helt central begivenhed i skriftet, nemlig parusien og dommen,<sup>24</sup> og det på en måde, så der er en tæt – også tidsmæssig – forbindelse mellem de to. På den baggrund ville det være højest overraskende og inkonsistent, hvis Johannes da pludselig skulle lade gå tusind år mellem det, som han ellers holder grundigt sammen.

### *Brugen af termen ημέρα*

Ikke alle forekomster af *ημέρα* har interesse i denne sammenhæng. Åb 6,17 er imidlertid helt centralt. Åb 6,12–7,17 udgør det sjette segl.<sup>25</sup> Her er der tale om Guds og Lammets 'vredes store dag', dvs. dommedag (jf. 16,14),<sup>26</sup> og Åb 7 viser, at kun de kristne kan bestå

<sup>22</sup>Bemærk i øvrigt ligheden mellem 3,10 og Joh 8,51f; Matt 10,32f.

<sup>23</sup> Parallelt hermed er det også vanligt at tolke 'den store trængsel', ή θλίψις μεγάλη i 2,22 og 7,14 om den sidste store konflikt (f.eks. Mounce 1998, 164), men det må præciseres til at være dommedag, eftersom den sidste store konflikt er kampen mellem Kristus og djævelen med hver deres 'hære'. Denne kamp fører Kristus med sit munds sværd (19,15.21), og det må være dommen i forbindelse med parusien (jf. Mealy 1992, 218).

<sup>24</sup> I så fald bruger Johannes *ώρα* på samme måde som i Johannes-evangeliet, hvor *ώρα* som bekendt refererer til tiden for hans død og opstandelse (2,4; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1; 19,14). For en noget anderledes analyse af *ώρα*-motivet, se Günther 1980, 67-9. Günther argumenterer for, at selv de futuriske udsagn må forstås i rammen af en eskatologisk spænding. "Endzeitlich ist aber . . . die ganze 'Zwischenzeit' von der ersten bis zur zweiten Ankunft des Messias" (1980, 246). Dermed bliver selv de futuriske udsagn næsten præsentiske. Det er derfor karakteristisk, at Günther parafraserer 1,1 med "was(noch vor dem Ende) in Kürze geschehen muß" (269, min fremhævelse). Men som vi så til 1,3, så er det tidspunktet for dommen, der er nær.

<sup>25</sup>Det er normalt antaget, at 7,1-17 er et mellemspil, men Michaels (1997, 108f) argumenterer overbevisende for, at der er tale om en enhed.

<sup>26</sup> Contra Rissi som hævder, at 6,17 og 16,14 refererer til "den Beginn des Endgeschehens" (1965, 32).

på dommedag. Åb 6,15f har i øvrigt en parallel i 9,6, hvor det hedder ἐν ταῖς ἡμέραις, som er et udtryk, der ellers kun bruges om dommedagen i 10,7. I Åb 18,8 hedder det, at Babylons plager, αἱ πληγαὶ αὐτῆς, skal ramme hende ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ, hvor ordet μία understreger, at det ikke betyder en periode, men en enkelt dag, som står i modsætning til Babylons tilsyneladende evige pragtudfoldelse (sml. Rissi 1965, 32). De to forekomster viser tydeligt, at dommen hører hjemme på én dag, nemlig dommedag (jf. også Matt 7,22; Mark 13,32; Act 2:20; 2 Tim 1,12.18; 4,8), og i al fald ikke en periode på tusind år. Hvis det er Jesu genkomst og denne dom, der i Åb 19,11–21,8 beskrives både i 19,17–21; 20,7–10 og 20,11–15 (se nedenfor), må der derfor stærke argumenter til, for at begivenhederne i 19,11–21,8 kan udstrækkes til at tage længere tid end μία ἡμέρα. Det er ikke kun de andre nytestamentlige skrifter, som ikke giver plads til en længere periode mellem Jesu genkomst og dommen. Det ser næsten ud, som om Johannes selv har gjort sig umage med at etablere en kronologisk ramme for de eskatologiske begivenheder.

### Temaer med kronologiske implikationer

Mens det foregående afsnit direkte har beskæftiget sig med udtryk med tidslig betydning, går dette afsnit en lidt mere indirekte vej og påpeger, at der findes nogle temaer i Åb, som bidrager med at fastlægge længden af begivenhederne i forbindelse med Jesu genkomst.

#### *Menneskesønnens komme*

I 1,7 angives temaet for Åb. Idet det må forudsættes, at der er mening og sammenhæng i teksten, må 1,7 altså handle om, 'hvad der snart skal ske', dvs. Menneskesønnens parusi (jf. Müller 1995, 71). Når Menneskesønnen kommer med skyerne (jf. Matt 24,30), skal alle se ham, og κόψονται ἐπ' αὐτὸν πάσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς. Det diskuteres ofte, hvad denne gråd (κόπτομαι) består i, og det er rimeligt at antage, at også de oprindelige tilhørere har været i tvivl, dvs. har undret sig. Også her giver Åb dog selv svaret.<sup>27</sup> Verbet κόπτομαι bruges foruden 1,7 kun i 18,9, og her er der ingen tvivl. Det er jordens købmænd, som bl.a. bedrev utugt med Babylon. Det store Babylon er et modstykke til det ny Jerusalem, som er en metafor for Guds folk, Kristi brud, jf. 21,9 (Gundry 1987). Det store Babylon er derfor dem, der *ikke* bliver frelst, men ramt af dommen. Denne dom beskrives ved hjælp af denne udvidede metafor, hvor byen bliver ramt direkte, og jordens købmænd bliver ramt indirekte (jf. Adamsen 1992, 59–65). Hvad der imidlertid er vigtigt, er, at genoptagelse af κόπτομαι fra 1,7 viser, at dommen over Babylon finder sted i forbindelse med Menneskesønnens komme. Dermed bliver det også nemmere at forstå, hvorfor 17,1–22,5 er opbygget med et centrum i 19,11–21,8 og et klimaks i 21,9–22,5. Den dom, der beskrives i 17,1–21,8 (og altså også i 18,9), og den frelse, der beskrives i 21,9–22,5, hænger altså nøje sammen med Jesu genkomst (19,11ff).<sup>28</sup> I Åb 14,14 knyttes domstanken og Menneskesøns-titlen eksplicit

<sup>27</sup>Forbindelsen mellem 1,7 og 18,9 er ikke behandlet i kommentarerne mig bekendt.

<sup>28</sup>På lignende vis er Menneskesønnens komme og verdensdommen knyttet stærkt sammen i Mattæus-evangeliet (Matt 25,31–46), hvor der ikke kan være nogen udstrækning i tid mellem dommen til frelse og dommen til fortabelse (jf. v. 33).

sammen. Johannes bruger derimod ikke titlen i 19,11ff, men identificerer blot Kristus som Menneskesønnen via beskrivelsen, jf. 1,13-16.<sup>29</sup>

### Plagerne

I løbet af Åb omtaler Johannes gentagne gange de begivenheder, som seglene, basunerne og vredesskålene udløser som plager: *πληγαί*. Det drejer sig om den sjette basun (9,18.20) og de syv vredesskåle (15,1-16,21). På grundlag af exodusmotiverne er det rimeligt også at kalde de andre basuner for plager (se Adamsen 1992, 39-43). I 18,4 formanes Gudsfolket til at forlade Babylon for ikke at blive medskyldig i hendes synder og blive ramt af hendes plager. Eftersom 17,1-18,24 beskriver dommen over Babylon (jf. 17,1), kan der ikke være tvivl om, at plagerne er symbol på dommen (jf. Adamsen 1992, 64-5). Åb 22,18 understreger klart, at det er tilfældet. Her advares tilhørerne (jf. *παντὶ τῷ ἀκούοντι τοῦς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου*) mod at forvanske indholdet af Åb ved at lægge noget til eller trække noget fra, idet de trues med at blive ramt af de plager, som Åb beskriver (*τὰς πληγὰς τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ*), eller med at miste sin adgang til livets træ og det ny Jerusalem. Da de to trusler må være parallelle, betyder det, at plagerne er symbol på den eskatologiske dom og altså ikke er udtryk for begivenheder, der skal ske *inden* parusien. For adgangen til livets træ og det ny Jerusalem kan ikke gives inden parusien. På parallel vis må plagerne, som denne bog beskriver, derfor være de plager, som rammer på dommens dag, men i øvrigt er evige akkurat som livet i det ny Jerusalem. Plagerne er altså dom og fortabelse (jf. 21,7f.27; 22,14f). Når det derfor hedder i 18,8, at Babylons plager skal ramme hende på én dag, så må det netop være dommedag. Og de plager, der er beskrevet i Åb 8-9; 11; 15f beskriver altså dommedagens plager.<sup>30</sup>

### Den eskatologisk πόλεμος

Åb benytter sig af metaforen '(hellig) krig'.<sup>31</sup> Mens πόλεμος bruges uden artikel i 9,7.9; 11,7; 12,7.17 og 13,7 (muligvis om krigsførelse generelt, jf. White 1989, 329), så bruges det med artikel i 16,14; 19,19 og 20,8 (White 1989, 329) og kun disse tre steder bruges også verbet *συνάγω* (329f). If. Åb 16,14 drager tre urene ånder fra dragens, dyrets og den falske profets mund ud for at samle alle jordens konger *εἰς τὸν πόλεμον τῆς ἡμέρας τῆς μέγαλης τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος*. Det drejer sig altså om en krig, der skal finde sted på Gud store dag, dvs. dommedag, jf. 6,17. Dette oprør mod Gud beskrives også i 11,18: *καὶ τὰ ἔθνη ὠργίσθησαν* (jf. Schnackenburg 1965, 242f). Oprøret finder sted, men mislykkes, og dommen finder derefter sted. Jordens konger bliver samlet på Harmagedon if. 16,16, men nu brydes beretningen af med et *γένονεν* i 16,17. If. 17,13f drager disse konger op for at føre krig mod Lammet, men han skal besejre dem. Igen i 19,19f ser Johannes dem, og

<sup>29</sup> For en forklaring på, hvorfor Johannes ikke bruger den traditionelle Menneskesøns-titel, men udtrykket *ὁμοιος υἱὸς ἀνθρώπου*, se Kim 1983, 34f. Vedr. Menneskesøns-teologien i Åb, se Kim 1983, 68-71 og 101.

<sup>30</sup> Bemærk, at *ὥρα* i 9,15 derfor også handler om dommedag, ligesom de øvrige *ὥρα*-steder. Det er i øvrigt ikke muligt i denne sammenhæng at redegøre for, hvorfor Johannes fremstiller dommedags-begivenhederne på denne måde.

<sup>31</sup> Se Giblin 1991, især 222-231.

denne gang forklares det ikke, hvilken krig det er, men Johannes bruger blot den bestemte form: τὸν πόλεμον, *krigen*, der altså referer tilbage til 16,14.16 og 17,13f (White 1989, 328). Dyret og jordens konger vil føre krig mod Menneskesønnen, men det ender med det totale nederlag *uden* nogen krig. Der er nemlig ikke tale om nogen krig, men om at (hellig) krig-motivet benyttes som en metafor for *dommen*.<sup>32</sup> Det siges netop om Menneskesønnen, at han fører krig og dømmer i retfærdighed (19,11, jf. Fiorenza 1972b, 112). Også af 2,16 fremgår det, at der ikke er tale om krig, men om dom. Endelig beskrives dette igen i 20,8.<sup>33</sup> Også her bruges den bestemte artikel med reference bagud (anaforisk brug) (White 1989, 329). Denne gang er det ikke dyret og den falske profet, der kastes i ildsøen, men dragen. Der er tale om "parallel accounts of Christ's second coming" (White 1989, 330). Med metaforen 'krig' beskriver Johannes dommen på dommedag, når Jesus kommer igen. At πόλεμος-metaforen er brugt om dommen, betyder også, at man ikke kan differentiere mellem 17,1-19,10 og 19,11-21,8 ved at hævde, at det første kun drejer sig om Babylon, mens det andet drejer sig om Satan, dyret og den falske profet og folkeslagene.

Johannes' beretning opretholder 'fortællingens' elementære spænding (jf. Rimmon-Kenan 1997, 125-9). For selv om både dyret og den falske profet og dragen nu er dømt, så har Johannes ikke svaret på, om de dømte "hære" (19,17-21) også ender i ildsøen (*contra* Mealy 1992, 142). Det besvares i 20,11-15: alle vantro dømmes til ildsøen. Der er altså en tydelig fortælleteknik på *discourse*-niveau, mens udviklingen i *story* krono-logisk set (jf. *duration*) er lille (jf. en time if. 17,12 og en dag if. 16,14), men litterært set alligevel er meget vigtig. Πόλεμος-motivet er også et godt eksempel på, at en diskurs kan fremstille en begivenhed flere gange end den egentlig foregår i *story*'en (*frequency*).

### Rækkefølgen af begivenhederne i 6,12-7,17; 19,17-20,10 og 20,4-11

De to foregående afsnit har drejet sig om termer og temaer, som peger på, at begivenhederne i al fald i 19,11-21,8 ikke kan have nogen større krono-logisk udstrækning. En del fortolkere har imidlertid anført, at det ikke behøver at være nøjagtig samme begivenhed, men kan være flere på hinanden følgende etaper (Webb 1994, 12f; Andersen 1995, 101). Dette afsnit søger derfor at vise, at rækkefølgen (*order*) i visse tekstafsnit ikke alene støtter de to foregående afsnit, men til og med problematiserer en kronologisk progression, idet begivenheder, der først beskrives udførligt senere i skriftet, forudsættes allerede at have fundet sted. Det rejser naturligvis nye krono-logiske problemer, som dog ikke kan behandles i rammen af denne artikel.

<sup>32</sup> Leivestad anfører rigtigt, at "Christ is depicted both as judge and warrior. The judgement assumes the *form* of a warlike revenge" (1954, 258, min fremhævelse), hvorimod Leivestads fortsættelse "or, *vice versa*, the messianic war is conceived of as the execution of a verdict" (258f, jf. Mealy 1992, 177f) sammenblander metaforens to planer. At "[t]he juridical aspect is dominant" (259), er korrekt. Se også Rissi 1965, 19.

<sup>33</sup> Jf. Schnackenburg: "Sollten diese Ereignisse, die der Seher nacheinander *schauf*, in Wirklichkeit nicht ein einziges Geschehen sein?" (1965, 244). Metzger siger direkte, ἀκριβὸν χρόνον i 20,3 er den tid, hvor kampen i 19,19 foregår (1948, 113). Schnackenburg påpeger også med rette, at fordblindingen af begivenhederne i 19,11-21 og 20,7-10 kan skyldes fremstillingen (243 jf. 245), dvs. fortælleteknikken.

*Det sjette segl i 6,12-7,17*

Da det sjette segl (se note 25) åbnes, beskrives, hvad der skal ske på dommedag. Der er nemlig her tale om 'deres vredes store dag'. Åb 7 svarer på spørgsmålet i 6,17 og viser, at kun de kristne (se 7,14) kan bestå på dommedag. Åb 6,12-14 beskriver et stort jordskælv, solformørkelse og en blodrød måne, og stjerner falder ned, himlen rulles væk, og alle bjerge og øer flyttes (6,12-14). Det er en *begyndende skildring* (jf. Garrow 1997, 20<sup>34</sup>) af jordens undergang eller "disintegration", som White (1989, 332) og Mealy (1992, 216) kalder det. At jordens undergang ikke beskrives fuldt ud, betyder altså ikke, at der ikke er tale om den, men derimod, at det syn, som Johannes ser, ikke viser det hele. Det er jordens undergang, der afslører for de rige og mægtige, at dommedag nu er kommet. Derfor forsøger de at skjule sig for Guds ansigt og for Lammets vrede, for hvem kan bestå, når deres vrede kommer? (6,16f). Krono-logisk er der altså klart tale om, at dommedag *indledes* med den nuværende fysiske verdens opløsning. Oplevelsen af, at jordens undergang og dommedag er kommet, fører til, at de høje herrer forsøger at undgå dommen. Det betyder, at dommen og jordens undergang må være samtidig, eller rettere, at den nuværende jord og himmel bryder sammen som følge af parusien, men inden dommen. Det, der senere beskrives i 21,1 kan altså ikke krono-logisk være senere end det, der beskrives senest i 19,20; 20,10.14f. Det fremgår også af 20,11. *Καὶ εἶδον θρόνον μέγαν λευκὸν καὶ τὸν καθήμενον ἐπ' αὐτόν, οὐ ἀπὸ τοῦ προσώπου ἔφυγεν ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανός καὶ τόπος οὐχ εὐρέθη αὐτοῖς.* Mange nyere oversættelser (inklusive den danske fra 1992) betragter relativsætningen som en ny hovedsætning. Mens dette mange steder *kan* være nødvendigt af hensyn til det sprog, der oversættes til, er det ikke nødvendigt her. Det er tværtimod meningsforstyrrende. Relativsætningen fører nemlig *ikke* beretningen videre, men giver baggrundsinformation om ham, der sidder på tronen (Mealy 1992, 165f). Han identificeres med ham, for hvem jorden og himlen *flygtede*, dvs. det, der er berettet i 6,12-17.<sup>35</sup> Om det så er kortere eller længere tid siden, må afgøres af konteksten. Mealy hævder derfor, at der er tale om det, der skete tusind år forinden (1992, 164), men det kan ikke være rigtigt. For det første er det tydeligt if. 6,12-17, at himlen og jorden flygter i forbindelse med (jf. White 1989, 332) og som følge af parusien, dvs. inden dommen i forbindelse med parusien. For det andet *beskrives* den ny himmel og den ny jord først i 21,1. Men er det tænkeligt, at der er tusind år, hvor himmel og jord så at sige ikke eksisterer? I så fald kan der i al fald intet foregå på jorden. Fra 4,2 og til og med 21,5 hedder det imidlertid om Gud, at han sidder på tronen (jf. 22,1.3). Eftersom tronen er på den nye jord if. 22,1.3, må man overveje, om ikke den nye himmel og jord forudsættes at være til stede i hele den anden vision (4,1-22,5), selv om det først beskrives i

<sup>34</sup>Garrow (1997, 16-22) beskriver 6,1-17 og 7,9-17 som "foreshadowings" (jf. 1997, 15f), idet synets 'nu-tid' for ham ligger tidligere end dommen, hvorimod jeg (i al fald i skrivende stund) opfatter nu-tiden i visionen 4,1-22,5 som dommedag, hvorfra der skues tilbage i nogle af afsnittene f.eks. i Åb 12f.

<sup>35</sup>ὁ καθήμενος ἐπὶ τὸν θρόνον bruges første gang i 4,2, efter at Johannes har nævnt, at han så en trone i himmelen. I 6,16 er det netop ham, jordens konger etc. ønsker at skjule sig for på dommedag. Tronen i Åb 4 må derfor være Guds domstrone. Også Åb 7 beskriver Gudsfolket på dommedag, jf. v. 10 og 15. Også i 11,16 er der tale om Gud på tronen på dommedag. Det fremgår af v. 15 og 18f. I 19,3f skyldes lovprisningen af Gud, som sidder på tronen, dommen over Babylon. Tilsvarende bliver *πρόσωπον* kun brugt om Gud i samme sammenhæng, nemlig i 6,16; 22,4 og her.

21,1ff. I al fald kan der ikke være tale om, at disintegrationen af den nuværende verden og den nye verdens ankomst sker med tusind års mellemrum. Der må være tale om, at de to ting *foregår* krono-logisk samtidigt, men *beskrives* efter hinanden (jf. 2 Pet 3,10-13). Åb 6,12-17 åbner derfor ikke mulighed for, at dommens begivenheder kan strækkes over en længere periode af tusind år. Det, som beskrives i 6,12-17, beskrives i øvrigt igen flere gange senere, f.eks. i 8,12 og 9,6 og det kunne understøtte, at (nogle af) basunerne handler om det samme, jf. også den faldende stjerne i 9,1.<sup>36</sup> Udtrykket ἐν ταῖς ἡμέραις bruges ikke alene i 9,6, men også i 10,7, hvor det hedder, at i de dage, dvs. på den tid, hvor den syvende basun lyder, skal Guds μυστήριον fuldbyrdes. Det beskriver 11,15-18, og her er der, som vi så, tale om parusien og dommen.

### *Rækkefølgen af 19,17-21 og 20,1-10*

De foregående krono-logiske undersøgelser har vist, at alle disse begivenheder ikke finder sted over en lang periode kulminerende med dommedag, men tværtimod altsammen er begivenheder, der finder sted *på* dommedag, dvs. indenfor μία ὥρα eller ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη. Er der tale om en kronologisk progression fra 19,11 til 21,8, så kan slagene i 19,19 og 20,8 naturligvis ikke være nøjagtig det samme slag, men må være to forskellige slag, dog i den samme krig, da lighederne mellem disse to tekstafsnit og Ez 33-39 er for påfaldende til, at det kan være to forskellige krige (Andersen 1995, 100-1).<sup>37</sup> En sådan tolkning må afvises af flere grunde. For det første er det afgørende, at krigs-metaforen ikke handler om krig eller slag i det hele taget, men om *dom*. Derfor giver det ikke mening at tale om forskellige slag. For det andet viser den krono-logiske rækkefølge af Ezekiel-allusionerne i Åb 19f, at der ikke kan være tale om to forskellige begivenheder. For det, der beskrives i 20,7-10, må i virkeligheden foregå *forend* det, der beskrives i 19,17f (og dermed omtrent samtidigt med 19,19f). Problemet er klart formuleret af Ole Andersen (ibid.): Der er så mange ligheder mellem Ez 34-39 og Åb 20,1-10, at "de to profetier må handle om de samme fremtidige begivenheder" (100). Både Ez og Åb fortæller om det store måltid, som Gud inviterer de vilde fugle til. Måltidet består af de faldne i krigen. Men der er én afgørende forskel if. Andersen (1995, 101): "Problemet er bare, at de to tekster anbringer dette måltid på forskellige tidspunkter. I Ezekiels Bog kommer fuglenes måltid efter *Gogs* nederlag. I Johannes' Åbenbaring følger fuglenes måltid efter *Antikrists* nederlag, længe før Gog overhovedet optræder i teksten" (mine fremhævelser).<sup>38</sup> If. Andersen "kan Gog-angrebet *umuligt* være det samme som Antikrists angreb i Åb 19,17-21" (101, min fremhævelse). Det er imidlertid kun tilfældet, såfremt teksten, dvs. *discourse*, fremstiller begivenhederne i lineær, kronologisk rækkefølge. Men det gør den ikke. Der er tværtimod tale om samme begivenhed. If. 19,21 dræbes "resten" af sværdet i Jesu mund, dvs. de *dommes*, jf. metafor-udredningen ovenfor. Åb

<sup>36</sup>Garrow argumenterer for, at såvel de fire ryttere i 6,1-8 og de syv basuner skal ses som en forudgriben af dommen, som den beskrives i kap. 16 (1997, 17-9 og 22-4). I rammen af min forståelse må det formuleres som en *begyndende skildring* af dommen.

<sup>37</sup>Se også White 1989, 326-8. Hoehner (1992) forsøger at så tvivl om, hvorvidt der virkelig er parallellitet mellem Ez 38f og Åb 19f, men se hertil White 1994, 542-545.

<sup>38</sup>Den lidt problematiske brug af titlen Antikrist kan ikke nærmere behandles her.



6,12-7,17 viser klart, at kun de, der har vasket deres klæder i Lammets blod (7,14) kan overleve (White 1989, 324). Alligevel kan Satan if. 20,7f drage ud og samle τὰ ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσιν γωνίαις τῆς γῆς τῶν πόλεμον. Den bestemte artikel viser tilbage til de tidligere beskrivelser af samme begivenhed. Det må altså være samme begivenhed (White 1989, 324, 325-8; 1994, 541-5), nemlig dommen, men hvordan er rækkefølgen (*order*)?<sup>39</sup> If. Ezekiel 39,1-5.17-20 er det de slagte fra krigen med Gog (jf. Åb 20,8), som fuglene får lov at æde. Det, der beskrives i Åb 19,17f beskrives ikke alene først på *discourse*-niveau, men *forudsætter* direkte det, der først beskrives i 19,19f (for dyret og den falske profets vedkommende) og i 20,1-10 (for dragens vedkommende). Med hensyn til krono-logien må vi derfor drage den slutning, at 20,1-10 finder sted stort set *samtidigt* med 19,11-21. Johannes har blot valgt at fortælle det anderledes (således også White 1989, 324, 327).<sup>40</sup> Det er ikke muligt i rammerne af denne artikel nærmere at analysere, hvorfor han gør det. Ovenfor påvises det, at jordens undergang krono-logisk set begynder *inden* dommen (6,12-17), selv om dommen først beskrives i Åb 17,1-21,8 (jf. *order*). På *story*-niveau, dvs. i den virkelighed, Gudsfolket skal opleve ved parusien, er udstrækningen (*duration*) af begivenhederne i Åb en time eller en dag, nemlig dommedag. Desuden har vi set, at den samme begivenhed beskrives flere gange (jf. *frequency*).<sup>41</sup>

#### *Tronerne og tronen (20,4.11)*

Der har været stor diskussion om, hvem det er, der tager sæde på tronerne i 20,4 (se f.eks. Mounce 1998, 364-6). Under alle omstændigheder lover Jesus, at den, der sejrer, skal sidde sammen med Jesus på hans trone (3,21). Eftersom løfterne i Åb 2-3 normalt tages op i slutningen af Åb (Wilson 1996, 258-307), er det sandsynligt, at det er de troende, der tager sæde på disse troner: ἐκάθισαν (jf. Wilson 1996, 302-5). Men uanset om det nu er de troende eller de fireogtyve ældste, der tager sæde, så viser 4,4 set i lyset af kap. 4f og 11,15ff, at Gud og Jesus er tilstede, selv om det ikke beskrives (Mealy 1992, 155 note 1). De, der tager sæde, sidder ikke alene. Når det derfor hedder i 20,11, at εἶδον θρόνον μέγαν λευκὸν καὶ τὸν καθήμενον ἐπ' αὐτόν, så må det betyde, at Johannes enten ikke fortæller, at han så nogen stor hvid trone i synet i 20,4-6, eller også, at selve synet ikke indeholdt denne trone. Men såvel tronen som Gud og Kristus er der alligevel. Det må altså opfattes på den måde, at Johannes i 20,4-6 *forudsætter*, at Gud sidder på tronen (jf. note 35), men først *beskriver* det i 20,11 (jf. også Wilson 1996, 305). Der kan derfor ikke være overensstemmelse mellem progression i *discourse* og den kronologiske progression på *story*-niveau.

<sup>39</sup>White siger rigtigt, at "[a]ny historical relationship among the visions must be demonstrated from the content of the visions, not simply presumed from the order in which John presents them" (1989, 324), men han spørger ikke om, hvorvidt Johannes simpelthen kan have byttet om på rækkefølgen, dvs. præsenterer det, der foregår først, sidst.

<sup>40</sup>Mealy (1992) viser, hvordan nogle af afsnittene efterlader et ubesvaret spørgsmål, som altså skaber en forventning hos tilhørerne om at få mere at vide (f.eks. 96f). Garrow (1997, 15-35) beskriver denne fortælleteknik og viser, at den samme teknik bruges i kap. 6ff.

<sup>41</sup>Jf. rekapitulationsteorien som i f.eks. White 1989, 1994. Der er dog en række forskelle mellem fortolkningen i denne artikel og rekapitulationsteorien, som ikke nærmere kan udredes her.

### 'De tusinde år' i Åb 20,1-10

I afsnit 2 analyseredes en række tidlige termer, som viste sig at sætte snævre krono-logiske grænser for begivenhederne i forbindelse med Jesu genkomst, dommen og nyskabelsen af himlen og jorden. I afsnit 3 understøttedes dette resultat af en analyse af nogle temaer, som viste en indre sammenhæng mellem parusien og dommen. Endelig viste afsnit 4, at rækkefølgen af de begivenheder, som Johannes beskriver, gør det særdeles vanskeligt at hævde, at der går en længere periode mellem parusien (som i 19,11ff) og dommen (som i 20,11ff). Det er ikke muligt at fastholde en kronologisk progression i 19,11–21,8. 'De tusinde år' kan på denne baggrund ikke vare længere end én dag, parusiens og dommens dag. På denne dag finder dommen sted i løbet af 'én time' i modsætning til opstandelsens 'tusind år'. Det er altså ikke nødvendigt (selv om det er gavnligt) at henvise til resten af NT. Johannes tilvejebringer tilstrækkelig med oplysninger i skriftet til at afvise en bogstavelig forståelse af 'de tusinde år'. Udtrykket 'de tusinde år' refererer til tiden for 'den første opstandelse', ἡ ἀνάστασις πρώτη if. 20,5, dvs. alle de troendes opstandelse, da man enten har del i denne eller bliver ramt af den anden død, jf. οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν (20,5), dvs. den anden opstandelse, nemlig til dom (20,11-15) (Mealy 1992, 169). Der er tale om de to forskellige betydninger, som ὁ μισθός μου i 22,12 har, jf. 11,18. Johannes har åbenbart ikke villet bruge udtrykket 'opstandelse' om opstandelsen til dom og fortabelse. *Hvorfor* Johannes har brugt netop udtrykket 'de tusinde år' til at beskrive de troendes opstandelse i 20,4-6, er ikke let at besvare og ville under alle omstændigheder kræve en ny artikel. Ville han mon videreføre GTs og jødedommens eskatologiske håb "um damit die besondere Stellung des Christus und seiner Getreuen in der eschatologischen Heilszeit hervorzuheben" (Fiorenza 1972b, 123) eller måske direkte korrigerer de traditionelle forestillinger?

I al fald kan det konkluderes, at 'de tusinde år' hverken foregår før eller efter parusien og dommedag og heller ikke mellem to parusi'er og dommedage. 'De tusinde år' foregår *på* dommedag *efter* parusien og *inden* dommen over Satan og de vantro, og med udtrykket refererer Johannes til tiden for de *troendes* opstandelse som langt vigtigere for de troende end dommens μικρὸν χρόνον, dommens time. μακάριος καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ.

### Referencer

- Adamsen, Georg Stubkjær. 1992. *Exodusmotiver i Johannes' Åbenbaring*. Århus: Teoltryk.
- Andersen, Ole. 1995. *Når Guds rige kommer: Tusindårsriget og den nye jord*. Hinnerup: Ordet og Israel.
- Aune, David E. 1997. *Revelation 1-5*. Word Biblical Commentary, 52A. Dallas, Texas: Word Books.
- Bauckham, Richard. 1993. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. Edinburgh 1993: T and T Clark.
- Beale, Gregory K. 1994. Review article: J.W. Mealy *After the Thousand Years*. *Evangelical Quarterly* 66:229-249.

- Bietenhard, Hans.** 1955. *Das tausendjährige Reich: Eine biblisch-theologische Studie*. Zürich: Zwingli-Verlag.
- Chatman, Seymour.** 1980. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca: Cornell University Press.
- Clouse, Robert G.,** red. 1977. *The Meaning of the Millennium: Four Views*. With contributions by George Eldon Ladd, Herman A. Hoyt, Loraine Boettner, and Anthony A. Hoekema. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Delling, Gerhard.** 1938. Καρὸς κτλ. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 3:456-65.
- Düsterdieck, Friedrich.** 1859. *Kritisch exegetisches Handbuch über die Offenbarung Johannis*. Bd. 16 af *Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, red. Heinr. Aug. Wilh. Meyer. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht's Verlag.
- Erickson, Millard J.** 1980. *Contemporary Options in Eschatology: A Study of the Millennium*. Reprint, Grand Rapids, Michigan: Baker, 1977.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler.** 1972a. *Priester für Gott: Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse*. Münster: Verlag Aschendorff.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler.** 1972b. Die tausendjährige Herrschaft der Auferstandenen (Apk 20,4-6). *Bibel und Leben* 13:107-124.
- Garrow, Alan John Philip.** 1997. *Revelation*. New Testament Readings. London: Routledge.
- Genette, Gérard.** 1986. *Narrative Discourse*. Overs. Jane E. Lewin. Oxford: Blackwell. (=1980). Original fransk udgave 1972.
- Giblin, Charles H.** 1991. *The Book of Revelation: The Open Book of Prophecy*. Good News Studies, 34. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Gundry, Robert H.** 1987. The New Jerusalem: People as Place, not Place for People. *Novum Testamentum* 29:254-264.
- Günther, Hans Werner.** 1980. *Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes*. Forschung zur Bibel, 41. s.l.: Echter Verlag.
- Hellholm, David.** 1986. The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John. *Semeia* 36:13-64.
- Hoehner, Harold.** 1992. Evidence from Revelation 20. I *A Case for Premillennialism: A New Consensus*, red. D. K. Campbell og J. T. Townsend, 235-262. Chicago: Moody Press. Denne bog har jeg endnu ikke set.
- Hoekema, Anthony A.** 1994. *The Bible and the Future*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdsman, 1978. Reprint, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdsman; Exeter: Paternoster.
- Kempson, Wayne Richard.** 1982. Theology in the Revelation of John. Ph.D. diss., The Southern Baptist Theological Seminary, Louisville.
- Kim, Seyoon.** 1983. "The 'Son of Man'" as the Son of God. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 30. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Leivestad, Ragnar.** 1954. *Christ the Conqueror: Ideas of Conflict and Victory in the New Testament*. London: SPCK.

- Louw, Johannes P., og Eugene A. Nida, red.** 1989. *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*. 2nd udg. 2 bd. New York: United Bible Societies.
- Mazzaferrri, Frederick David.** 1989. *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Mealy, J. Webb.** 1992. *After the Thousand Years: Resurrection and Judgment in Revelation 20*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 70. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Metzger, Wolfgang.** 1948. Das Zwischenreich: Ein Beitrag zum exegetischen Gespräch der Kirche über den Chiliasmus. I *Auf dem Grunde der Apostel und Propheten: Festgabe für Landesbischof D. Theophil Wurm*, red. Max Loeser, 100-118. Stuttgart: Im Quell-Verlag der Evangelischen Gesellschaft.
- Michaels, J. Ramsey.** 1997. *Revelation*. The IVP New Testament Commentary Series, 20. Downers Grove, Illinois: InterVarsity.
- Mounce, Robert H.** 1998. *The Book of Revelation*. Rev. udg. The New International commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdsman Publishing Company.
- Müller, Ulrich B.** 1995. *Die Offenbarung des Johannes*. 2. udg. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 19. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Rimmon-Kenan, Shlomith.** 1997. *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. Reprint, London: Routledge, 1983.
- Rissi, Mathias.** 1965. *Was ist und was geschehen soll danach: Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes*. 2. væsentligt reviderede udg. af "Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes". Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 46. Zürich: Zwingli Verlag.
- Schnackenburg, Rudolf.** 1965. *Gottes Herrschaft und Reich: Eine biblisch-theologische Studie*. 4. udg. Freiburg: Herder.
- Sternberg, Meir.** 1987. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- Valen-Sendstad, Aksel.** 1996. *Troens fundament: Dogmatiske hovedspørsmål i lys av bibelsk ontologi*. Menighedsfakultetets Videnskabelige Serie, 6. Århus: Kolon.
- Vigilius, Niels Ove.** 1985. Israel og 'tusindårsriget'. *Nemalah* 4:63-81.
- Webb, William J.** 1994. Revelation 20: Exegetical Considerations. *Baptist Review of Theology/La Revue Baptiste de Théologie* 4:7-39.
- White, R. Fowler.** 1989. Reexamining the Evidence for Recapitulation in Rev 20:1-10. *Western Theological Journal* 51:319-334.
- White, R. Fowler.** 1994. Making Sense of Rev 20:1-10? Harold Hoehner Versus Recapitulation. *Journal of the Evangelical Theological Society* 37:539-551.
- Wikenhauser, Alfred.** 1932. Das Problem des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse. *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 40:13-25.

**Wilson, Mark Wayne.** 1996. A Pie in a Very Bleak Sky? Analysis and Appropriation of the Promise Sayings in the Seven Letters to the Churches in Revelation 2–3. Doctor of Literature and Philosophy-dissertation, University of South Africa.

**Winther-Nielsen, Nicolai.** 1994. Bibelsk fortælle teknik: En studenterintroduktion til 'de nye litterære studier' af Gammel Testamente. *IXΘΥΣ* 21:94-104.

**Larsen, Kurt E.****Stilling:** Sognepræst i Skarrild.**Karriereforløb:** Cand.theol fra Århus Universitet 1981; landssekretær ved Menighedsfakultetet 1982-84; medarbejder ved projekt Indre Missions historie 1985-86; sognepræst i Skarrild ved Herning 1986-98, fra 1998 lektor i kirkehistorie ved Menighedsfakultetet i Århus.**Publikationer:**

Indre Mission i ny tid, Fredericia 1986.

Jugoslavien - hvorfor? - om folkeslag, historie og religioner, Bagsværd 1995.

Fra kirkens historie 1500-1700, Århus 1998.

**Artikler i samle værker:**

»25 år - undervejs« i: Teologi for kirken, Menighedsfakultetet 25 år 1967-1992, Århus 1992.

»Menighedsdannelse«, »Ordination - et historisk overblik« og »De kirkelige organisationer - et historisk overblik« i: Jordens største under, København 1997.

»Luther og den nuværende folkekirke« i: Vi som kirke, Jørgen Hedager Nielsen (red.), Fredericia 1997.

Kommentarer til Habakkuk, Sefanias og Haggaj i: Bibelværk for menigheden, bind 11, Fredericia 1997.

Kommentarer til 1. Korintherbrev 9-16, 2. Korintherbrev og Galaterbrevet i: Bibelværk for menigheden, bind 16, Fredericia 1997.

**Adresse:** Skovvænget 19, Skarrild, 6933 Kibæk.**Nissen, Ulrik B.****Stilling:** Ph.d. stipendiat ved Institut for systematisk teologi, Århus Universitet.**Karriereforløb:** Cand. theol., 1997.**Publikationer:**

(tidligere artikel i IXΘΥΣ)

»Philipp Melanchthons forståelse af loven«, Præsteforeningens blad, (udkommer)

**Adresse:** pt. Fichtenweg 14, Zi. Nr. 204, D - 72076 Tübingen**Adamsen, Georg Stubbjær****Stilling:** Kandidatstipendiat i Ny Testamente ved Menighedsfakultetet, Århus.**Karriereforløb:** Cand.theol. 1993; doktorgradsstuderende ved Det teologiske Menighedsfakultet, Oslo 1994, kandidatstipendiat ved MF 1. dec. 1996.**Publikationer:**

»Forkyndelse af 'de sidste ting': Nogle overvejelser set på baggrund af lov og evangelium«. IXΘΥΣ 17 (1990) 154-160.

*Exodusmotiver i Johannes' Åbenbaring*. Århus, Teol-tryk, 1992.»Om at læse Johannes' Åbenbaring«. *Budskabet* 132 (1996) 37-42.

»Johannes' Åbenbaring«. Lohses Store Bibelleksikon, bind 2, 1999.

Større anmeldelser af bl.a. Åb-litteratur, se <http://sunsite.auc.dk/Revelation/reviewed.html> og <http://isa.dknet.dk/~gsadamsn/pub.html>**Adresse:** Bodøvej 62, 8200 Århus N

---

## Bog anmeldelser

---

### Kristendommen i historien

*Udvalgte artikler 1950-1996*

Leif Grane

C. A. Reitzels Forlag

329 sider

Kr. 450,00



Bogens forfatter er prof. dr. theol. Leif Grane, og bogen indeholder et udvalg af artikler fra de sidste 4 årtier. Anledningen til udgivelsen er Leif Granes 70 års fødselsdag.

Vulgært sagt er bogen sammensat af "en kælling fra hver by", så nogen rød tråd er ikke intenderet, derimod en samling af professorens afhandlinger og artikler.

Valget af titlen '**Kristendommen i historien**' skyldes Leif Granes fremhævelse af, "at det er kirkehistoriens opgave at studere kirkens historie i dens samlede forløb."

Bogen falder i to dele. Bogens første og største del udgøres af 15 kirkehistoriske afhandlinger, som er ordnet efter emnernes kronologi, og "læseren føres i løbet af første del gennem kirkehistorien fra det 2. til det 20. århundrede".

Mere konkret består første del af afhandlingen om: "Markions skriftsforståelse", "Sammenhæng i Justins Apologi", "Om at læse Irenæus", "Forholdet mellem nåden og den frie vilje hos Anselm", "Ockhamismen", "Om Thomas Müntzer (i tidsrummet 1522-25)", "Om Luthers ontologi", "Der er langt fra Jacob Madsen Aarhus til Svend Holm-Nielsen (Jacob Madsen og Prædikerens bog)", "Andreas Christian Hviid (1749-1788)", "Fra reformationsjubilæet 1817 (om F.C. Trydes genopdagelse af Luther)", "Grundtvigs kirkelige anskuelse", "Ørsted og kirkekampen i 1820'erne", "Omkring Peter Christian Kierkegaards teologiske disputats", "den gammelgrundtvigske periode (teologisk kritik og polemik i 1850'erne og 1860'erne)", "kirken i bevægelse – bevægelser i kirken (profiler i 19. og 20. årh. kirkehistorie)."

Bogens anden del omfatter under overskriften *Historie, teologi og kirke* 14 artikler, som i højere grad end bogens første del er indlæg i den teologiske diskussion. Artiklerne i denne del står i den rækkefølge, hvori de tidligere har været trykt og "afspejler på den måde et samtidshistorisk forløb" – intet mindre. Artiklerne i denne afdeling bærer følgende overskrifter: "Historie og historiesyn", "Tro og teologi" (skal en teolog være genfødt for at væ-

re teolog?), "Confessio Augustana og den rummelige folkekirke", "Tro og teologi "(nr. 2 med denne markerede og sigende overskrift), "Meningen med det teologiske studium", "Evangeliets frihedsforståelse og moderne frihedsbegreber", "Karl Barth og nutidens teologi", "Natcafeen" (om van Gogh), "Teologiens herlighed", "Hvad sagde paven?" (om paven's tale til biskopperne i Roskilde d. 6 juni 1989), "Identifikation af kirken, hvem er kirken, staten – kirken og præsten" og "Den evangelisk-lutherske forsynstanke i nutidig teologisk sammenhæng."

Disse kapitel-overskrifter giver et lille overblik over bogens indhold – men overskrifterne burde være lidt mere uddybende.

Anmeldelsen vil tage sit udgangspunkt i det generelle indtryk, jeg har fået af artiklerne. Hvis vi skal se på grundlaget for enhver teolog, nemlig forholdet til Bibelen, dvs. bibelsynet, så ville det nok være en tilsnigelse at kalde Grane konservativ endsige ortodox! Dette får naturligvis stor indflydelse på artiklerne gennem hele bogen, da Grane ikke selv er bange for at give sin mening til kende og alt afhængig af sit personlige teologiske grundsyn, kan man jo være enig eller uenig med Grane.

Bag hver artikel ligger der en utrolig viden, og denne artikelsamling er da også om noget et vidnesbyrd om en alsidighed, der vidner om mange års aktiv tjeneste i forskningen. Bogen er fragmenter af kirke- og dogmehistorien, og artiklerne kan sammenlignes med det store kolde bord, man smager lidt af det hele og får smag for noget bestemt. Bogen kan fint bruges til at snuse lidt rundt i kirke- og dogmehistorien, selvom det primært er den nyere tids kirke- og dogmehistorie - fra reformationstiden og frem.

Artiklerne om oltiden og middelalderen er få, men meget læseværdige, særligt vil jeg fremhæve den allerførste artikel om Markions skriftsforståelse. Artiklen giver stof til eftertanke, når det kommer til kirkens efterfølgende kanondannelse. Grane fremhæver, at det er bemærkelsesværdigt, at Markion ved sin kanondannelse ikke er nødsaget til at afgrænse sig overfor de øvrige evangelier og breve, m.a.o. det var åbenbart ikke nødvendigt for Markion at argumentere for sit skriftudvalg, kunne det betyde at de øvrige skrifter var så marginaliseret, at det ikke var nødvendigt at tage afstand fra dem? Afsnittets konklusioner deler jeg ikke, men der er mange interessante ting at få forstand af. Forstand har jeg dog heller ikke efter læsning af bogen ret meget af.

Artiklen om Thomas Müntzer finder jeg også læseværdig, fordi der trækkes nogle linier frem i historien, gang på gang er interessen om Müntzer blomstret op, når omvæltninger stod for døren (fransk revolution, hos Friedrich Engels og efter kejserdømmets fald i 1918), fordi "Müntzers gerning bar fremtiden i sig."

Ligeledes anbefaler jeg varmt artiklen med den intetsigende overskrift '*Der er langt fra Jacob Madsen Aarhus til Svend Holm-Nielsen*', der mest af alt tjener til at nævne Svend Holm-Nielsens navn. Dette er der for så vidt ikke noget mærkeligt i, da artiklen er en hilsen



til sidstnævnte ved dennes 70 års fødselsdag, men eftersom artiklen giver et indblik i Jacob Madsens syn og metodevalg i mødet med Prædikerens Bog, så skulle overskriften have været en anden. For enhver med interesse i Prædikerens Bog er dette en meget læseværdig artikel.

I artiklen *'Fra Reformationsjubilæet 1817'* føres vi ind i F.C. Trydes teologi, hvilket er en god luthersk teologi – dette bare nævnt som et NB.

Det er klart, at ligesom jeg har fundet stor glæde i at læse nogle af artiklerne i bogens første del, så er der selvfølgelig også artikler, der opleves som ørkenvandring, men langt hen ad vejen er denne oplevelse subjektiv, de meget filosofiske og sprog-tekniske artikler anbefales til dem der er disponeret for den slags.

Som nævnt er bogens anden del i højere grad et indlæg i den teologiske debat end første del. Efter en vandring gennem artiklen om *'Historievidenskab og historiesyn'* åbnes ballet virkeligt i artiklen om tro og teologi. Spørgsmålet er forholdet mellem disse: forudsætter teologien tro, og er genfødslen nødvendig for at være en god videnskabelig teolog? Skal eller kan teologien være andet end en vantroens teologi? Artiklen er ganske interessant og meget læseværdig, men til advarsel for enhver som vil fremholde genfødselens nødvendighed, er det if. Grane sværmeri at tale om troen som teologiens forudsætning – dette er måske rigtigt objektivt set, men teologien drives af teologer, og disse skal naturligvis være fødte mennesker, ellers bliver det jo folkekirkelige tilstande!

I artiklen om *'Meningen med det teologiske studium'* hvor Grane giver sit besyv med i den standende debat om teologistudiets formål og metode, afgrænser han sig over MF/DBI, teologiske marxister og Per Salomonsen som, "ønsker en formålsbestemmelse med studiet, der ikke blot udtaler sig om meningen med det teologiske studium, men som også bestemmer, hvad man må studere, og hvordan man skal gøre det." – Det sarkastiske tonefald skulle Grane nok neddæmpe, eftersom dette tonefald giver anmelderen en næsten overvældende trang til at gribe til samme tone, men dette er så godt som undgået. Blot skal det nævnes, at Granes synspunkt her er et dusinsynspunkt, som ikke bringer noget nyt til torvs. Bogen kan varmt anbefales som zappe-litteratur, når du er sulten for sjov!

*Stud.theol. Karsten Christensen*

## Her står vi!

- den evangelisk luthersk tro

Jørgen Hedager Nielsen

Lohses Forlag

160 sider

Kr. 168,00



Jørgen Hedager Nielsen (JHN) har været i gang med at arbejde på det dogmatiske værksted. Resultatet er en tros lære for unge, der kan anvendes til selvstudium, i studiegrupper eller i undervisning. Inspireret af Luthers "her står jeg og kan ikke andet" proklamerer JHN med henvisning til Bibelen og bekendelserne: "Her står vi!"

Bogens opbygning følger stort set den apostolske Trosbekendelse efterfulgt af forsagelsen, fromhedslivet, Bibelen og bekendelsen m.m. Efter selve tros læren findes bekendelserne (men hvorfor er hele CA ikke med) og præsteløftet samt et udmærket stikords- og skriftstedsregister.

Min første kommentar efter at have læst bogen er, at den er god! Dette må gerne stå som overskrift over anmeldelsen. Den kan anbefales unge, og jeg glæder mig til at kunne bruge den i undervisningsejemed. De korte kapitler gør det muligt for alle at få et hurtigt indblik i tros læren. Sproget er for det meste let med mange korte sætninger. Kana'an-sprog er (næsten) konsekvent undgået, og det er meget fint. Altså: Køb den (den er jo ikke så dyr!), læs den (den er jo ikke så lang!) og brug den!

Men da jeg jo ikke har læst den helt ukritisk og blåøjet, har jeg nogle kritikpunkter, som skal nævnes. Først de små: Bogen er ikke særlig pæn (dette er selvfølgelig ganske subjektivt). Omslaget med skyerne og den lidt for hårde lutherrose vil måske nok udtrykke et eller andet, men jeg tror ikke, den appellerer meget til målgruppen. Et forsøg på at behage de unge er sikkert de mange kasser og billeder i bogen. Dette er meget godt, men måske har det taget overhånd, så for mange sider bliver urolige. Desuden undrer det mig, at den ikke er udgivet på forlaget Korskær, som nok lettere ville kunne bane sig vej ud til folkeskolerne.

Selve opbygningen af bogen er god. At den følger den apostolske Trosbekendelse er med til at bevare overblikket og giver samtidig en dybere forståelse af den bekendelse, vi aflægger i kirken søndag efter søndag. Måske havde det været mere naturligt at placere kapitlerne om Bibelen og bekendelserne først, da det jo er grundlaget og udgangspunktet for en tros lære. Efter hvert kapitel er der en kasse med spørgsmål til videre samtale. Jeg tror, de er gode og hjælper til gennemtænkning og tilegnelse af kapitlerne.

Hovedindtrykket af bogen er, at JHN holder sig tæt til den lutherske tro og bekendelse. Jeg har ikke fået fornemmelsen af, at han har prøvet at snige sine egne kæpheste ind i fremstillingen. Det er virkelig godt. Selvfølgelig er det forfatterens eget sprog og egen stil, men det er dog vores fælles tro. Det gør bogen troværdig.

Nogle gange glider kapitlerne lidt væk fra det strengt dogmatiske til det etiske, hvilket dog efter min mening kun er en kvalitet, da det gør stoffet mere tilgængeligt for unge. Applikation og eksempler puster blot mere liv i læsningen af ellers tungt stof.

Af og til svigter det glimrende koncept imidlertid. Nogle få kana'an-sprogs-smuttere findes, og lidt indforstået snak er også med. Eksempelvis skriver JHN: "Mennesket bliver sat til at underlægge sig skaberværket og gøre sig til herre over det. Det vises bl.a. ved, at Gud sætter Adam til at give dyrene navne" (p. 19). Hvem i niende klasse ved at navngiveren i GT er herre over den navngivne? Måske er det også skudt over målet, når JHN på ti linier vil gøre rede for den arianske strid (p. 47-48).

Et andet sted fik jeg en fornemmelse af, at det er en troslære for missionshushørn: "Mon ikke de fleste har prøvet at møde et fremmed menneske og så opdage, at det menneske tror på Jesus. Straks er der en oplevelse af fællesskab, som ikke kan sammenlignes med noget andet" (p. 84). Det tror jeg ikke de fleste unge har prøvet!

Et mere alvorligt problem opstår i afsnittet om retfærdiggørelsen side 86-89. Der støder man på en lidt uheldig bemærkning: "Gud elsker en angrende synder." Det er jo da sandt og rigtigt, men Han elsker også en ikke-angrende synder. Jeg ved godt, hvad JHN mener, men ved den 15-årige også det?

Desuden er der en fare for, at der bliver trådt på en tvivlende ung i afsnittet om frelsesvished, hvor man nemt får fornemmelsen af, at alle, der ikke har frelsesvished, er farisæere. "En farisæer vil aldrig med vished kunne sige: "Jeg er frelst."" Det er nok sandt nok, men det betyder vel ikke, at en kristen altid kan sige det? (Og hvad er iøvrigt en farisæer for en?)

Der kunne nævnes andre eksempler på indforstået snak og uklarheder, med andre ord: Bogen er ikke fejlfri. Selvfølgelig. Men jeg vil gerne give min anbefaling, som jeg også indledte med at sige. JHN når meget vidt omkring i troslæren, og jeg kender ikke til bøger, der gør det bedre med ungdommen som målgruppe.

*Stud.theol Henrik Laursen*

## NÅDEGAVERNE

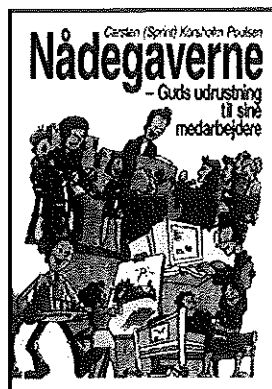
- *Guds udrustning til sine medarbejdere*

af Carsten (Sprint) Korsholm Poulsen

Lohses Forlag, 1997

152 sider

Kr. 158,00



Bogen er blevet til i et undervisningsforløb på Indre Missions Højskole i Børkop, hvor forfatteren er ansat som lærer og bl.a. underviser i "Nåde-gaver". Målgruppen er derfor først og fremmest den yngre generation (i Indre Mission), men jeg mener, at alle kan læse denne bog med udbytte.

Forsiden viser ligesom hele bogen, at nådegaverne er en mangfoldighed, og dette ligger Sprint på sinde at få sagt. Han vil sætte nådegaverne ind i den rigtige sammenhæng. Nådegaverne bliver tit betragtet som noget højtflyvende og teoretisk, men Sprint formår at give en forståelig, jordnær og praktisk forståelse af dette emne, som har voldt og stadig volder mange problemer.

Bogen er delt op i 4 hovedafsnit: "Hvad er en nådegave?", "De enkelte nådegaver", "Nåde-gaverne i praksis" og "Vejen mellem to grøfter". Alle hovedafsnit er inddelt i flere underafsnit, som igen har konkrete emner svarende til i gennemsnit 3 sider. Med de mange emner og korte afsnit er bogen langt hen ad vejen også god som opslagsbog. Læseren skal bare være opmærksom på, at definitionen af en nådegave, som Sprint har lavet, hele tiden skal stå sammen med enhver nådegave. Denne vigtige pointe bliver man mindet om, når man læser bogen i sammenhæng.

Nåde-gavedefinition: "En nådegave er den udrustning, Gud giver dig til din hovedtjeneste i menigheden."

Bogens margin er bred, men det er sjældent, at den er tom. Pladsen er brugt til kommentarer og skrifthenvvisninger, som findes i lange baner på omtrent hver side. Dette gør, at læseren kan kontrollere og bedømme sammenhængen samtidig med, at læseren kan få et godt bibelstudium i nådegaver, hvis han tager sig tid til opslag. At det ligger forfatteren på sinde, at nådegaverne skal være en levende virkelighed hos alle i tjenesten understreges af, at han har lavet 3 samlinger bag i bogen med spørgsmål, som han vil skal bruges i gruppearbej-

de/bibelgruppe. Bogen er menighedsorienteret. Til sidst i bogen har Sprint fremhævet 14 bøger, som ligger indenfor nådegaveområdet. Alle er skrevet af bibeltro lutheranere, og samtlige bøger får en kommentar med på vejen. Listen kan være gavnlig for den, som kunne tænke sig at gå videre med nådegaverne.

Sprint har et let og levende sprog (det er nok en nådegave), samtidig med at bogen har et flot layout og er overskuelig. Det gør, at intet står i vejen for læseren. Dette er i sig selv en styrke, når vi tager dette vigtige emne i betragtning. Bogens indhold er opbygget således, at forfatteren begynder med at belyse, hvad en nådegave er, og bruger derefter flere sider på Helligånden og menigheden. Dernæst følger det store afsnit om de konkrete nådegaver, som Bibelen nævner med navn og nogle nådegaver, som ikke specifikt er nævnt ved navn i Bibelen. Siden tales om, hvordan man får en nådegave. Læseren bliver udfordret til at finde ud af, hvilken nådegave Gud har til en. Hvordan skal man så passe, bruge og udvikle nådegaven/nådegaverne? Tør vi være bibeltro i dette spørgsmål? Eller misbruger vi nådegaverne ved forkert brug eller ved at holde os væk fra nådegaverne? Til slut understreges, at kærligheden skal stå i højsædet, også når vi taler om nådegaver.

Sprint siger i sin nådegavedefinition, at "en nådegave er den udrustning, Gud giver dig til din hovedtjeneste i menigheden". Jeg er enig i dette, hvis personen kun har én nådegave eller flere, som er nødvendige til at dække den tjeneste, vi snakker om. Definitionen er bare for snæver, idet en person sagtens kan have flere nådegaver, og hvor en af nådegaverne ikke har noget med den ene hovedtjeneste at gøre, så i stedet for "din hovedtjeneste" ville det efter min mening være godt med en tilføjelse, som hed "eller dine hovedtjenester".

I begyndelsen af bogen (p. 23) hævder Sprint, at "enhver levende kristen har en nådegave". Senere (p. 110) bliver det til, at "Gud ønsker, at enhver kristen skal have mindst en nådegave". På side 126 er alle i hvert fald tiltænkt at skulle have en nådegave. Underforstået: Man kan være en kristen uden en nådegave. Her kunne det se ud som om forfatteren nærmer sig en modsigelse, medmindre nådegaverne er forbeholdt de levende kristne!

Sprint tager nådegaverne meget alvorligt, ja så alvorligt at han tør hævde, at andre mennesker måske går fortabt, hvis ikke vi bruger vores nådegave. Arbejder vi uden nådegave, så arbejder vi i egen kraft i stedet for i Guds kraft. Herved formår Sprint, at sætte nådegaverne ind i den daglige, jordnære tjeneste, hvor de hører hjemme. Spørgsmålet om bibeltroskab kender vi som amen i kirken, men i denne sammenhæng er det måske en revolution for mange. Er vi villige til at høre hele Guds ord og prøve at handle derefter? Selv formulerer Sprint ikke forrige sætning som et spørgsmål, men mere som oplærende. Alligevel vil bogen nok afføde mange spørgsmål hos læseren, som bogen mærkeligt nok selv giver vejledning til. Det er dejligt at se en sund handlekraftig bog om nådegaver, hvor forfatteren også tør gå ind og vejlede læseren, som ikke har en nådegave i funktion. Hovedtanken er lyt, bed og prøv!

Udover mine kritikpunkter har jeg fået et meget positivt indtryk af bogen, som jeg varmt kan anbefale. Enhver ordets forkynder bør læse bogen og give det videre, fordi nådegaverne modtages gennem forkyndelsen.

*Stud.theol. Simon Jakobsen*

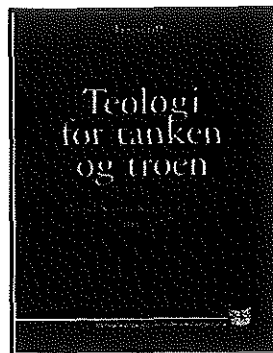
## Teologi for tanken og troen

– festskrift i anledning af Aksel Valen-Sendstads 65-års-dag 7. maj 1997.

Forlaget Kolon, Århus 1997

208 sider

Kr. 210,00



Sammenslutningen til oprettelse og drift af et menighedsfakultet i Danmark skulle have en professor. Det var en nødvendig opgradering, mente man sidst i 1980'erne. Det blev en nordmand med det gode navn Aksel Valen-Sendstad, der tog imod kaldet. Professorens første undervisningsforløb på MF i Danmark skulle finde sted i efteråret 1987. Blandt studenter og andre herskede en vis spænding og forventning. Hvem var han? Og hvad skulle det i øvrigt tjene til? Jo, der var mange tanker forud for professorens ankomst. Valen-Sendstads svoger Ole Bjørn Høiesen kommer lidt ind på det i sin uhøjtidelige hyldest af fødselaren, der allerede er blevet et år ældre, når disse linier læses. Vi, der var studenter dengang, nikker for en stor del genkendende til beskrivelsen af professorens vita, produktivitet, gæstfrihed, jordnærhed, jovialitet m.m. Alligevel er vi nødt til at korrigere svogerens oplysninger på et enkelt – og for bilentusiaster – ganske afgørende punkt. Det er simpelthen ikke rigtigt, at professoren som en moderne småkonge kom standsomt "skridende inn på MF-tunet i en Ford Granada, som hans danske kolleger bare kunne misunne han og drømme om" (p. 22). Den første lange tid kørte professoren faktisk i en ældre Volvo, hvis farve ledte tankerne hen på et sennepsprodukt fra det firma, der lever højt på sloganet om intet bord uden Bäncke. Jeg tror ikke, at der var nogen af de øvrige ansatte på MF, der for alvor misundte Valen-Sendstad lige præcis dén bil, selvom den da levede op til sit navn og godt kunne rulle. Bortset fra denne lapsus tegner Høiesens hyldestartikel et kærligt og til tider humoristisk portræt af en i omgangsformen ikke gumpetung teologisk sværvægter, der giver lyst til at gå i gang med fornyet læsning af professorens egne bøger. Udover Høiesens hyldestartikel, som enhver stud. theol. og stud. mag. både vil kunne læse og have udbytte af at læse, er der en række akademiske og fagteologiske bidrag. Omfangsmæssigt er de enkelte bidrag overskuelige, men indholdsmæssigt spænder de vidt fra eksegesi over kirkehistorie til systematik og religionsfilosofi. Nogle af dem kræver sin læsers fulde opmærksomhed og et læsested uden hunde, katte, fugle, børn, hustruer eller mænd i nærheden til at aflede koncentrationen. Til gengæld er der så også gevinst efter endt læsning. Man er blevet lidt klogere på nogle områder og meget klogere på andre, men

selvsagt vil smag og behag og teologisk interesse og viden afgøre, hvilke bidrag der forekommer den enkelte læser særligt krævende.

Jon Kvalbeins bidrag til festskriftet har overskriften: Bibelsk fornyelse. Under denne overskrift søger Kvalbein at give sin læser en hjælp til at vurdere, hvad der bibelsk set er sundt og usundt i samtidens forskelligartede længsel efter fornyelse. Efter godt 15 siders læsning når man frem til Kvalbeins sidste ord. Det er et "Amen". Dermed er der også sagt noget om karakteren af Kvalbeins bidrag. Det er ikke et oplæg til samtale om eller drøftelse af, hvori den rette fornyelse af samfundet, kirken og den enkelte kristne består. Det er en forkyndelse af, hvad Biblen har at sige om fornyelse. Kvalbein gør brug af disse teser: 1) Det er Gud som er ophavet til al sand åndelig fornyelse. 2) Fornyelsens kilde er Jesus Kristus. 3) Gud handler med os gennem sine nådemidler. 4) Ånden fornyer ved at rive ned og bygge op. 5) Sand bibelsk fornyelse sker ved forkyndelsen af evangeliet. 6) Sand bibelsk fornyelse skaber Kristus-efterfølgere. Konklusionen bærer overskriften: "Når Skriften er målestokken" og afsluttes med en fremdragelse af det kristne håb om, at Gud en dag skal gøre alle ting nye. Undervejs gør Kvalbein i tilslutning til Foreningen for Bibel og Bekjendelse op med den karismatiske bevægelse i hele dens spændvidde fra trosbevægelse over Oasebevægelse til Toronto. Fornyelse er nødvendig, fordi vi uden den havner i åndelig død og fortabelse (p. 27), men den sande åndelige og bibelske fornyelse er tillige en livslang smertefuld proces, fordi den kristne har to naturer og forbliver simul justus et peccator (p. 31) lige til det sidste. Enhver præst og forkynder vil i Kvalbeins artikel kunne finde tankegodt til refleksion over eget ståsted: "En kristen lever av det samme budskapet som han hørte da han kom til tro. Fornyelsen kommer ikke gjennom et annet budskap *enn evangeliet*. Fornyelse består i å ta til sig på nytt *det som Gud har gjort i Kristus til frelse* (min fremhævelse, p. 33)."

Nils Olav Brevik bidrager med forskellige overvejelser til religionsteologiens prolegomena under overskriften: Kristen teologi og religionerne. Religionsteologi og religionsfilosofi er ikke synonyme. Om forskellen mellem dem siger Brevik et sted: "Mens religionsfilosofien finner sine svar med ståsted i en eller annen filosofisk konsepsjon, m.a.o. i den almenne erkjennelse og virkelighetsforståelse, har religionsteologien sitt ståsted i den kristne tro og er en del av den kristne teologi" (p. 45). Derfor kan og må religionsteologens blik nødvendigvis også vendes indefter og ikke "bare tale til andre ikke-kristne religioner, men også til den religiøsitet som flourerer innenfor kristendommens ytre mangfold" (p. 51). Religionsteologien drejer sig således "dypest sett ikke om forholdet mellom kristendommen og religionerne, slik det ofte sies, men om forholdet mellom evangeliet og religionerne" (p. 52).

Tore Wigen skriver under overskriften: Evidens, begrunnelse og sannhet i teologisk forskning. Artikkens sværhedsgrad er stor. Den kræver sin læser fuldt ud. Alle kristne kender Pilatus' spørgsmål: Hvad er sandhed? Tore Wigen søger ikke at give Pilatus et svar, for Pilatus' spørgsmål er en affærdigelse af Jesu tale, en afsporing, men Wigen tager sit



udgangspunkt i den velkendte scene, der skildres i Joh 18, og den vender han tilbage til - til sidst. På de mellemliggende sider tænker man på at tage et lynkursus i sprogfilosofi og logik, og med en anmeldelse for øje tænker man på, om det man senere skal skrive om lige præcis dette bidrag kan holde vand for forfatterens sprogrænedede øre og blik - eller om det bliver helt uden mening. Måske forstår jeg det bedre efter en læsning mere. Under alle omstændigheder gælder det stadig, som Wigen skriver: "Teorien om at et spørgsmål er en instruks, svarer til den enkle visdom: som du spør, får du svar (p. 55)" - og man kunne fortsætte: Som man læser, får man indsigt.

Rune Söderlund og Kurt Christensen beskæftiger sig på hver deres måde med loven. Söderlund repeterer i sit bidrag: "Mosaisk og ny lag i Gamla testamentet" nogle kendte problemstillinger. Udgangspunktet for afsnittet om den mosaiske lovs tidsmæssige og etniske begrænsning er Gal 3,19: "*Hvad skulle så loven? Den blev føjet til for overtrædelsens skyld, men den skulle kun være gyldig, indtil det afkom, som havde fået løftet, var kommet. Den blev givet ved engle, gennem en formidler.*" Ved at tage fat her har Söderlund indledningsvist - og i grunden ganske bekvemt - fået sagt noget væsentligt om Moseloven. Moses er ikke ophavsmanden, men formidleren, mellemmanden. Loven kommer fra Gud. Det giver den sin autoritet. Det er tydeligt.

Er Moseloven afgrænset tidsmæssigt bagud og desuden etnisk ved at være givet til et bestemt folk og i en bestemt situation med udfrielsen af Ægypten og pagtsslutningen ved Sinaj som forudsætning, melder der sig naturligt for Söderlund to spørgsmål. Det ene drejer sig om, hvorvidt der i Gammel Testamente foruden Moseloven beregnet på det udvalgte folk tillige findes støtte for tanken om en universel gyldig lov for alle mennesker. Det andet drejer sig om, hvorvidt der i Gammel Testamente også findes støtte for tanken om, at Moselovens tid engang skal være forbi, og at denne "gamle" lov engang skal erstattes af en ny ordning. Sagt på en anden måde: Holder Gal 3,19 vand? Er der i GT støtte for tanken om en fremadrettet tidsmæssig begrænsning af Moseloven til fordel for noget andet og bedre? Det er disse spørgsmål, han er optaget af. Og han når frem til et svar.

Christensen beskæftiger sig også med loven. Det gøres under overskriften: Dekalogens plads i en teologisk etik i lyset af dens plads og funktion i de bibelske skrifter. Skal man finde ud af, hvilken plads dekalogen i dag kan indtage i den teologiske etik, må man ifølge Christensen tage højde for en række indvendinger. I bidraget koncentrerer Christensen sig om en af dem, nemlig spørgsmålet om kristnes forpligtethed på gammeltestamentlig lovgivning. Desuden spørges der om dekalogen kan siges at udgøre en grundstruktur i den bibelske etik. Christensen konkluderer: "Det er således ikke muligt formelt eller sagligt at indordne alle de bibelske skrifers etiske udsagn under dekalogens struktur. Og det vil ikke være rimeligt at hævde, at dekalogen udgør *den* grundlæggende struktur i den bibelske etik .... Det er ... *ikke selvindlysende* at benytte dekalogen som skabelon for en teologisk materialetik (p. 108)." I Valen-Sendstads 'Innføring i KRISTEN ETIKK' hedder det derimod p. 170: "Det synes helt klart at blant alt lovstoff både i GT og NT inntar dekalogen

en særstilling. Den er grundlaget og udgangspunktet for Guds åbenbaring av sin vilje for sitt utvalgte folk Israel på Sinai og for all profetisk forkynnelse av Guds vilje i GT. Som uttrykk for Guds evige lov og vilje er dekalogen på samme måte også grunnlag og utgangspunkt for alt Jesus og apostlene forkynner om Guds vilje. Tvers igjennom hele Guds åpenbaringshistorie står dekalogen som et urokkelig fundament og orienteringsgrunnlag for Guds evige vilje med mennesket etter sin hellige lov." I et festskrift til Valen-Sendstad er det overordentlig interessant at stifte bekendtskab med nogle synspunkter vedrørende dekalogens placering i den teologiske etik, der ved et første øjekast ikke umiddelbart stemmer overens med fødselarens. Om de gør det ved et andet, skal ikke afsløres her. Så langt er jeg ikke nået, men efter første gennemlæsning står man tilbage med en klar fornemmelse af en ikke ringe uenighed de to herrer imellem, men måske tager jeg fejl. Og jeg lader mig gerne belære.

Peter V. Legarths bidrag til festskriftet bærer overskriften: Herlighedens Herre – Studier i den kristologiske formulering i 1 Kor 2,8. Ros til Legarth for dette stykke arbejde, der vil kunne give enhver som opgiver Ps 24 til GT-eksamen lidt ekstra med i bagagen. Højhedskristologi og korsteologi hænger sammen. Trist er det kun, at man i forbindelse med gengivelsen af Ps 24,7-10 på hebraisk på p. 116 har glemte, at justere teksten med lige højre margen. Hebraisk læses jo fra højre mod venstre. Pedanteri, javel, men alligevel.

Asger Chr. Højlund skriver om "Troen som personlig virkelighed hos Spener og Luther". Tak til Højlund for at have kastet lys ind over et område, som man om end noget karikeret, men alligevel ikke uden en vis teologihistorisk ret ville kunne have kaldt for noget i retning af frelse hos henholdsvis hr. Subjektiv og hr. Objektiv. Den interessante oplysning er den, at Luther - hr. Objektiv himself - klandrer objektivitetens "sofistiske snakkehoveder" for ikke at gøre brug af det, som de holder for sandt (p. 155). Sagt med andre ord er det ikke tilstrækkeligt til frelse med munden at bekende Kristus som "vor retfærdigheds genstand og grund" – hvis ikke denne bekendelse tillige er i samklang med hjertets anvendelse og brug heraf ved troen (samme sted). Dermed får Højlund lejlighed til at vise, at ikke al pietisme er af det onde så at sige, men at der er legitime forbindelseslinier til Luther, og til at konkludere, at dér, hvor Spener tipper over er megen nutidig skandinavisk pietisme gået andre veje – belært netop af Luther og af Rosenius. Et centralt bidrag i festskriftet.

Alt i alt er forlaget Kolon sluppet godt fra markeringen af professor Aksel Valen-Sendstads 65 års dag med festskriftet, der med rette indgår i Menighedsfakultetets Videnskabelige Serie som nr. 7. De forskellige bidrag har adresse til både præster og fagteologer. Det praktiske såvel som det principielle er tilgodeset.

*Cand.theol. Steen Sunesen*

## Kontoret

Menighedsfakultetets kontor: Katrinebjergvej 75, 8200 Århus N, 86-166300  
Foretningsfører: Birgit Poulsen, Skejbygårdsvej 394, 8240 Risskov (lok.nr. 10)  
Litteraturskretær: Karin Christensen, Eckersbergsgade 29, st., 8000 Århus C, 86-760041 (lok.nr. 15)  
Assistent: Inger Broe Klausen, Ottosminde 2, 8900 Randers, 86-404032 (lok.nr. 11)  
Landssekretær: Michael Lerche Nygaard, Fjældevangen 134, 2. th., 8210 Århus V, 86-156230 (lok.nr. 24)  
Rejsesekretær: Rasmus Breum Houler, Brammersgade 36, 1., 8000 Århus C, 86-182021 (lok.nr. 26)  
Lokalnumre: Ring 86-166666 + lokalnummeret i parentes

## Fakultetsleder

D.phil., cand.theol. Leif Kristiansen, Rønvangen 188, 8382 Hinnerup, 86-911377 (lok.nr. 12)

## MF's repræsentantskab

Formand: Ingolf Henoch Pedersen, Søndermarken 6, Fjellerup, 8585 Glesborg, 86-317844  
Næstformand: Flemming Baatz Kristensen, Strandvejen 114, 8000 Århus C, 86-143580

## Lærerrådet ved MF

Formand: Docent, dr.theol. Kurt Christensen, Enemærket 19, 8240 Risskov, 86-212810 (lok.nr. 19)  
Sekretær: Hans-Ole Bækgaard, P. M. Møllersvej 14, 8000 Århus C, 86-187946 (lok.nr. 18)  
Lektor, theol.dr. Asger Chr. Højlund, Mollevangsalldé 172, 8200 Århus N, 86-105092 (lok.nr. 14)  
Docent, theol.dr. Peter V. Legarth, Vorregårdsallé 77, 8200 Århus N, 86-161818, (lok.nr. 22)  
Lektor, cand.theol. Carsten Vang, Elmsager 62, 8240 Risskov, 86-215404 (lok.nr. 20)  
Professor, dr.theol. Aksel Valen-Sendstad, Rosenberg Ringgate 28, N-4790 Lillesand, Norge, 0047-37273242, lok.nr. 21)  
Lektor, theol.dr. Nicolai Winther-Nielsen, Frederiksborgvej 205 B, 2400 København NV, 39-697929 (lok.nr. 16)  
D.phil., cand.theol. Leif Kristiansen, Rønvangen 188, 8382 Hinnerup, 86-911377 (lok.nr. 12)

## Kandidatstipendiater ved MF

Cand.theol. Georg S. Adamsen, Bodøvej 62, 8200 Århus N, 86-107255 (lok.nr. 17)

## Studenterrådet ved MF

Formand: Jens Bertel Nykjær, Skæring Parkvej 294, 8250 Egå, 86-740918  
Næstformand: René Vejen Jensen, Tornebakkens 34, 8240 Risskov, 86-219121  
Henriette Due-Hansen, Hans Broges Vej 10, 8220 Brabrand, 86-261998  
Jakob Okkels, Steen Billesgade 9, 2. tv., 8200 Århus N, 86-161887

## Studienævnet ved MF

Formand: Steen Frøjk Søvnald, Marius Simonsensvej 5, st. th., 8200 Århus N, 86-102606  
Kurt Christensen, Enemærket 19, 8240 Risskov, 86-212810 (lok.nr. 19)  
Mi Storm Jensen, Abildgade 14, 1., 8200 Århus N, 86-168932 (studievejleder teologi.)  
Henrik A. Laursen, Mollevangsalldé 145, 1. th., 8210 Århus V, 86-103956 (studievejleder teologi)  
Inger E. Pedersen, Finlandsgade 18 C, 2-2, 8200 Århus N, 86-789801 (studievejleder religion)  
Rasmus Breum Houler, Brammersgade 36, 1., 8000 Århus C, 86-182021 (lok.nr. 26)

## Studentertelefon

86-166143  
86-166339

Opkald til studenter så vidt muligt mellem 12 og 13 samt efter 15

## Indhold

### *Andagt:*

Åndelige termometre og forholdet til Gud 49

### *Leder:*

Kirkens korinthiske fangenskab 50

### *Larsen, Kurt E.:*

Lidt om Rosenius - en replik til debatten om folkekirkens tilstand 52

### *Nissen, Ulrik B.:*

Philipp Melanchtons forståelse af den politiske ordnings naturlighed 58

### *Adamsen, Georg S.:*

'De tusinde år': Et essay om den kronologiske udstrækning af 'de tusinde år' i Åb 20,2-7 67

### *Artikelforfattere:*

84

### *Bog anmeldelser:*

Kristendommen i historien 85

Her står vi! 88

Nåde-gaver - Guds udrustning til sine medarbejdere 90

Teologi for tanken og troen - festskrift i anledning af Aksel Valen-Sendstads 65-års dag 7. maj 1997 93