

Fortabelshorisonter – frygtens teologi

Lars Sandbeck

Da stod Herrens engel for dem, og Herrens herlighed strålede om dem, og de blev grebet af stor frygt. Men englen sagde til dem: ”Frygt ikke! Se, jeg forkynder jer en stor glæde, som skal være for hele folket: I dag er der født jer en frelser i Davids by; han er Kristus” (Lukasevangeliet 2,9-11)

Frygt findes ikke i kærligheden, men den fuldendte kærlighed fordriver frygten, for frygt er forbundet med straf, og den, der nærer frygt, er ikke fuldendt i kærligheden (Første Johannesbrev 4,17-18)

Men da Jesus hørte, hvad der blev sagt, sagde han [...]: ”Frygt ikke, tro kun!” (Markusevangeliet 5,36)

Frygtet eller elsket?

I Robert De Niros film *A Bronx Tale* (1993) spørger den unge mafiosolærling Calogero på et tidspunkt gangsterbossen Sonny, om han helst vil være frygtet eller elsket af sine folk. Efter at have tænkt over spørgsmålet et kort øjeblik svarer Sonny: ”Jeg vil helst være frygtet”. Sonny ved nemlig godt, at frygt er et særdeles effektivt magtinstrument, og han er udmærket klar over, at hvis hans mænd virkelig frygter ham, vil de ikke turde gøre oprør eller falde ham i ryggen. Så længe de er bange for ham, kan han forvente ubetinget loyalitet fra sine undersåtter og dermed herske uindskrænket over dem.

Store dele af den kristne tradition har promoveret et gudsbillede og et religiøst system, der synes at basere sig på nogenlunde samme logik, som vi støder på i mafiabossens Sonnys ræsonnement: det er bedre at være frygtet end elsket. I takt med at kirkens verdslige og åndelige magt voksede, og i takt med at kirkens administratorer fik udviklet en teologisk lære, som understøttede dens nyerhvervede magtposition, begyndte Gud i stigende grad at blive fremstillet som en despotisk godfathertype, som hellere ville frygtes end elskes af sine skabninger.

Det er ganske nedslående at se tilbage på, med hvilken iver man særligt i den latinsksprogede kristendom fik tillagt Gud menneskeligt depraverede egenskaber som smålighed, hævngræde, vrede, jalousi, selvoptagethed, dømmesyge, magtbegær, sadisme og mental og emotionel

utilregnelighed. I de teologiske lærebøger og ved kirkens gudstjenester kaldte man ganske vist Gud for vores himmelske fader og tillagde ham tillidsvækkende egenskaber som kærlighed, barmhjertighed og godhed. Men ved nærmere eftersyn var der tale om en voldelig og utilregnelig figur, som intet barn ville ønske sig at have som forælder, en fader, der kun optrådte som fader af navn, men som opførte sig alt andet end faderligt.

Der findes flere gode grunde til at være bange for Gud, sådan som Gud traditionelt er blevet fremstillet i store dele af den vestkirkelige tradition. Lad mig for eksempel minde om, hvordan senmiddelalderens dominerende tolkning af Jesu korsdød skildrede Gud som en æreskrænket feudaltherre, der tyede til kalkuleret børnemishandling, ja, som i realiteten begik fuldt overlagt æresdrab på sin egen søn for derigennem at mildne sin vrede og forsone sig med en lille udvalgt rest af den ellers fortabte og tilsyneladende forhadte menneskehed.¹ Intet mindre end hævnbaseret vold mod et uskyldigt offer kunne åbenbart mildne Guds afsindige vrede over menneskets syndighed. At elske en sådan Gud af hele sit hjerte og af hele sin sjæl og af hele sit sind, som Jesus forkyndte som lovens største bud (Matt 22,37), er psykologisk umuligt. Den rette emotionelle respons på en sådan guddoms adfærd består derimod i at frygte ham og skælve ved tanken om hans nærvær.

Men selvom denne besynderlige teori om, hvorfor Gud havde behov for at torturere sin egen søn og udlevere ham til en pinefuld død på korset, kan give anledning til både at frygte og foragte Gud, kan den næppe hamle op med kirkens fortabelses- og helvedeslære og den åndeligt sønderlemmende angst, den har produceret i utallige mennesker. Som man vil vide, har stort set alle betydningsfulde teologer og kirkefolk i Vesten op igennem middelalderen til langt ind i moderne tid – i modsætning til kristne frelsesuniversalister – hævdet, at det *ikke* ender godt for alle mennesker. De har i stedet påstået, at det ender rigtig skidt for mange, ja, faktisk for de fleste, og at det kun er de døbte eller troende eller moralsk udadledige eller særligt udvalgte, der opnår den evige salighed. Resten vil endegyldigt gå fortabt. Og fortabelse har her traditionelt betydet at blive evigt adskilt fra Gud og udleveret til endeløse pinsler i efterlivets inferno. Man har hævdet, at Gud engang ude i fremtiden på den store regnskabsdag – også kaldet vredens dag, *dies irae* – vil holde dom over hele

¹ Som teologen J. Denny Weaver skriver i bogen *The Non-Violent God*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2013, baserer den såkaldt ”objektive forsoningslære” sig på en feudal tankegang med Gud som feudaltheren, der kræver tilbagebetaling og genoprejsning (satisfaktion) for den æreskrænkelse, menneskeheden har forvoldt ham. Denne forsoningsteori med dens nådesløse satisfaktionslogik og gengældelsesstraf indeholder – særligt i Luthers og Calvins udgaver – et voldeligt gudsbillede, en hævngherrig og straffende Gud, som Weaver blandt andet beskriver som ”en guddommelig børnemishandler” (s. 122).

menneskeheden, og at udgangen på denne dom uundgåeligt vil blive en dobbelt: nogle skal den ene vej, andre den anden vej; nogle bliver frelst og kommer i himlen, andre går fortabt og kommer i helvede; nogle opstår til evigt liv i herlighed, andre opstår til evig tortur.

Læren om helvede og den dobbelte udgang har med andre ord stået centralt i den vesteuropæiske kirke og kristendom i mere end 1500 år og er blevet forsvaret af kirkens mest magtfulde og indflydelsesrige teologer, biskopper og paver. Hvornår denne lære vandt indpas, vides ikke med sikkerhed.² Der findes både persiske, jødiske, romerske og græske religiøse traditioner, der er væsentligt ældre end kristendommen, som havde en tro på, at livet efter døden resulterer i et veritabelt, endeløst mareridt for utallige mennesker. Enkelte tekster i de danske og øvrige vestlige oversættelser af Det Nye Testamente synes da også at tale om en evig straf, men disse domstekster er langt fra så entydige, som den efterfølgende teologiske tradition har forsøgt at gøre dem til. Faktisk lader forestillingen om en evig, endeløs, pinefuld straf i efterlivet til at være komplet fremmed for de bibelske forfattere.

Måske udspringer den vestkirkelige frelsespartikularisme – dvs. troen på, at det kun er nogle, men ikke alle mennesker, der ender med at blive frelst – af denne traditions dybt rodfæstede tilbøjelighed til at tænke i juridiske kategorier, en tilbøjelighed, der truer med at reducere kristendommen til et rigtigt belønnings- og straffesystem. Det er et tema, den forhenværende sognepræst Johannes Væрге har taget op til behandling blandt andet i bogen *Det betroede menneske* fra 2011.

I denne bog foretager Væрге et opgør med det, han kalder ”forvreden kristendom”. Hans bærende tanke er, at kristendommen på et tidspunkt fik et vrid, som i afgørende henseender fordrejede evangeliets oprindelige indhold – som en skulder, der bliver slået af led. Allerede i bogens forord forklarer Væрге, hvad fordrejningen gik ud på: ”Denne bog er udsprunget af opdagelsen af, hvor skelsættende det blev, at en juridisk præget sprogbrug vandt indpas i oldkirken og gav kristendommen et vrid, som har medført svære omkostninger for generation efter generation af mennesker” (s. 7f.).

² I forhold til helvedesforestillingen som et evigt pine- og tortursted synes denne at stamme fra græske traditioner og i øvrigt at være uforenelig med de bibelske forestillinger om efterlivets fortabelsstand. Se hertil Jacob Holm, *En bog om helvede og folkekirken*, Frederiksberg: Unitas Forlag, 2011, s. 44f. et passim. For en behandling af helvedestroens opståen og begrundelse i kristendommen, se endvidere Steve Gregg, *All You Want to Know About Hell: Three Christian Views of God's Final Solution to the Problem of Sin*. Nashville: Thomas Nelson, 2013, s. 133-162.

Værge forklarer videre, hvad fremkomsten af en juridisk præget sprogbrug og tænkemåde fik af konsekvenser for kristendomsforståelsen:

Den juridiske tænkemåde fremhævede Gud som dommer på bekostning af mødet med Gud som far og drejede i det hele taget forståelsen i en dyster retning, hvor mennesket blev anset for at være så fanget i synd, at det overskyggede det mulighedsfyldte ved at være skabt i Guds billede. I påskebudskabet havde glæden og livsbekræftelsen ved Jesu opstandelse hidtil været hovedsagen; nu var det i stigende grad Jesu lidelser på korset, man dvælede ved (s. 8).

Værge fører den juridiske prægning af kristendommen tilbage til den latinske kirkefader Tertullian (ca. 155-220). Det er i nyere patristisk forskning omdiskuteret, om Tertullian virkelig var uddannet jurist, sådan som man ellers traditionelt har ment, men hans uddannelse og profession er for så vidt også af sekundær betydning i denne sammenhæng. Det afgørende er, at han i sin tolkning af den kristne tro betjente sig af juridiske kategorier og altså dermed bidrog til at præge kristendommen i juridisk retning.

Hos Tertullian blev mødet med Gud forstået med kriminalretten som forståelseshorisont. Forholdet til Gud skulle altså forstås analogt med det drama, der udspiller sig i en retssal, hvor Gud optræder som anklager og dommer, mens mennesket på sin side optræder som den anklagede part, en potentiel forbryder, over hvem der skal fældes dom. I den eskatologiske domsfældelse ved universets undergang ville mennesket blive holdt ansvarlig for dets tro og livsførelse i denne verden; til den tid, ved Jesu genkomst, skulle det store, skæbnesvangre regnskab endegyldigt gøres op. Der var meget at frygte, for som dommer var Gud nøjeregnende, streng, hævngherrig og nådesløs, og den skyldige kunne derfor se frem til en forfærdelig straf.

Tilsvarende blev også menneskesynet præget i kriminologisk retning, idet mennesket af Tertullian og hans efterfølgere blev set ”som et dybt faldent og fordærvt væsen, der kun ved trusler kunne holdes på nogenlunde ret kurs” (s. 10). En af disse trusler, eller rettere den væsentligste og mest effektive trussel, kirkens folk kunne finde på at betjene sig af, var som antydet truslen om, at der efter døden ventede alle mennesker de mest grufulde straffe, hvis ikke de omvendte sig og blev en del af kirken – *extra ecclesia nulla salus*, uden for kirken (er der) ingen frelse, som den latinske biskop Cyprian berømt formulerede standpunktet (ca. 210-258). En tidlig biskop fra det andet århundrede, Polyb fra Tralles, konstaterede med tilfredshed, hvordan frygten for fremtidige straffe syntes at have en stor

effekt på de romerske borgere, og han så deri et betydeligt potentiale for kristendommens videre udbredelse mod vest.³

Det er værd at bemærke, at Væрге knytter Tertullians juridiske prægning af kristendommen sammen med den kendsgerning, at han tænkte og skrev på latin. Dermed antyder han, at den juridiske tankegang hænger sammen med nogle dybereliggende kulturelt og sprogligt betingede forhold. Tertullians juridiske tænkemåde skyldtes med andre ord ikke blot, at Tertullian muligvis var jurist og influeret af den romerske retstænkning. Forklaringen stikker væsentligt dybere. Årsagen til den juridiske prægning af kristendommen med dens dømmende og straffende gudsbillede og pessimistiske menneskesyn skal søges i det kulturelle og etniske grundvand, dvs. i en særegen latinsksproget, romersk-nordafrikansk mentalitet.⁴ Som nogle vil vide, stammede Tertullian fra området omkring den romerske provinshovedstad Karthago i den nordøstlige del af det nuværende Tunesien, et område, som også fostrede to andre indflydelsesrige latinske kirkefædre, som troede på de evige torturstraffe i efterlivet, nemlig Cyprian og Augustin (ca. 354-430).

Væрге fremhæver, hvad den latinsk-juridiske prægning af kristendommen indebar, og hvordan den adskilte sig fra den græske udgave: ”I den latinske, juridisk prægede tradition efter Tertullian kommer skyld til at præge billedet på en anden måde end hos de græske kirkefædre, og da Gud ses mere som dommer end som far, får det den følge, at der kommer et særligt fokus på straf og belønning i gudsforholdet” (s. 18). Ved at fremhæve menneskets individuelle skyld som det centrale i gudsforholdet, kommer den juridiske tænkemåde uundgåeligt til at fremme en *dualistisk* forståelse af den eskatologiske dom: hvert enkelt menneske står anklaget og skal have prøvet sin sag over for Gud. Og mens den skyldige på dommens dag vil blive sendt bort for at modtage sin retfærdige straf, vil den uskyldige blive belønnet for sin uskyld og sendt til himlen. Ligesom i en jordisk retssag vil der således også i den himmelske være en dobbelt udgang: nogle mennesker bliver frifundet, andre bliver dømt skyldige.

Dette med tiden standardiserede synspunkt i den vestkirkelige tradition bliver kort og præcist sammenfattet i blandt andet det latinske bekendelsesskrift fra den tidlige middelalder, den såkaldt

³ Thomas Allin, *Race and Religion. Hellenistic Theology, Its Place in Christian Thought*, London: James Clarke & Co., (opr. 1899) 2019, s. 109.

⁴ For en beskrivelse af de særlige kulturelle forhold, som synes at have præget den latinske tolkning af kristendommen særligt i den Karthago-baserede teologi, se ovennævnte værk af Thomas Allin, s. 63-124.

Athanasianske Trosbekendelse: ”Ved hans [Kristi] komme skal alle mennesker opstå med deres legemer, og de skal aflægge regnskab for deres gerninger, og de, som har gjort godt, skal gå ind i det evige liv, men de, som har gjort ondt, til den evige ild”. På regnskabsdagen deler Gud med sin dom menneskeheden op i to adskilte grupper og sender dem i hver sin retning. *Divide et impera*, del og hersk, som man sagde i den romerske statsadministration. Den fælles menneskehed, Gud har skabt, ender i en evig separation, en definitiv skilsmisse. Gud har skabt hele universet og alt liv og alle mennesker, men på dommens dag bliver det gode skaberværk kløvet på midten og forvandlet til to nye verdener, en god og en ond, som holdes adskilt fra hinanden i en evig, uovervindelig dualisme. Børn bliver tvangsfjernet fra deres forældre; søskende og ægtefæller bliver skilt; kristne og ikke-kristne bliver sorteret fra hinanden. I stedet for en genoprettelse af alle ødelagte forhold fører Guds eskatologiske dom til en evig ødelæggelse af de fleste forhold.

Udsigten til dommedag med dens indbyggede trussel om evig fortabelse skaber naturligvis frygt som religiøs grundfølelse, men det opfattede en mand af Tertullians støbning egentlig bare som noget positivt. I sit *Forsvarsskrift for kristendommen* skriver han nemlig, at de troende ”tvinges til med frygt for evig straf og håb om salighed at blive bedre mennesker”, og hvis man ikke frygter helvede, kan Tertullian ikke forestille sig, at mennesker vil opføre sig ordentligt: ”Vi, som derimod drages til regnskab over for den Gud, der ser alt, og vi, som forudser den evige straf fra ham, alene vi stræber ganske naturligt efter uskyld”.⁵ At de frommes stræben efter uskyld på nogen måde kan siges at være ”naturlig”, når nu deres eneste motivation er frygt for den evige straf, ser Tertullian åbenbart ikke nogen modsætning i. Han overvejer heller ikke, om ikke menneskets optagethed af frelsen altid vil stå i fare for at blive et dybt selvoptaget, egoistisk projekt – et håb om at slippe for straffen og opnå en særlig belønning for sig selv – når frygten på den måde bliver dominerende i gudsforholdet. Men hvad nu hvis frelsen kristeligt set ikke består i at slippe for en straf og opnå en personlig belønning, men derimod i at blive befriet fra vores egen evindelige *selvoptagethed*, så vi kan komme til at indgå i kærlighedens fællesskab med Gud og hinanden? Jeg forestiller mig, at den jurafikserede Tertullian ville have vanskeligt ved overhovedet at begribe spørgsmålet og de underliggende teologiske tanker.

Særligt morbid bliver Tertullian imidlertid i værket *De spectaculis* (Om forestillingerne) fra omkring år 200. I denne bog langede han ud efter de mange teater-, cirkus- og gladiatorforestillinger i Romerriget for at advare de kristne mod at opsøge den slags underholdning og morskab, da det kan

⁵ Citeret fra Johannes Væge, *Det betroede menneske*, s. 56.

fornærme Gud. Hvis man tror, Tertullian med disse advarsler var ude på at kritisere romernes barbariske skikke, bliver man slemt skuffet, når man kommer til bogens afslutningskapitel. Her minder Tertullian nemlig de troende om, at de sandelig nok skal få lov til at komme i teatret for at blive kompenseret for deres mangel på morskab i dette liv. Det vil ske ved den store dommedagsforestilling, når de kristne i frydefuld jubel skal overvære Guds nedslagtning af alle ugudelige mennesker og more sig over deres forvisning til den evige straf i helvede.⁶

Ved på den måde at gøre frygten for Guds dom og straf og det egoistiske håb om personlig belønning til teologiens fundament, fik teologer som Tertullian ganske vist udviklet en kristendomsforståelse, de romerske borgere og myndigheder kunne forstå og se relevansen af. Gud var blevet en Cæsar eller en Nero, en kejser, dommer og bøddel i himmelsk udgave, som romerne kunne nikke genkendende til og havde lært at frygte. Men i processen endte kirkens folk med at kompromittere det bærende element i evangeliets gudsbillede – troen på at Gud i sit væsen er *kærlighed*. Og når Gud ikke længere hævdes at være kærlighed, men snarere Cæsar projiceret ud på det store metafysiske lærred, bliver det nærmest umuligt at få plads til troen på Guds *universelle* frelsesvilje i teologien. På det grundlag burde man som kristen måske overveje, om frelsen overhovedet er værd at længes efter, hvis den Gud, der står bag, i sit væsen hævdes at være noget som helst andet end kærlighed. For kan en Gud, vi ikke kan elske, men kun frygte, i det hele taget være vores *frelser* i ordets dybeste forløsende og frigørende forstand?

Rigets børn og helvedes børn

Når det drejer sig om frygtgenererende teologier om Guds vrede og dom over mennesket til evig fortabelse, er Vestkirkens mest indflydelsesrige teolog, Aurelius Augustin – den store biskop fra byen Hippo i nærheden af Karthago – ikke til at komme uden om. Hvis Tertullian med sin juridiske prægning kan siges at have givet kristendommen et vrid, må man sige, at Augustin i de sidste tyve år af sit liv gav den et kraniebrud.

En kritisk kommentator sammenfatter den ældre Augustins kristendomsforståelse med følgende ord:

⁶ Tertullian, *De spectaculis. The Shows*, xxx. Bogen er tilgængelig i engelsk oversættelse ved S. Thelwall og findes som onlineudgave her: https://www.tertullian.org/anf/anf03/anf03-09.htm#P1011_411386. Tertullian levede i en tid, hvor der fandt mange kristenforfølgelser sted, hvilket formentlig har været med til at fremme hans behov for at kunne opleve hævnens skadefryd.

Når man læser den sene Augustins forfatterskab, følger man i tankerne et teologisk begravelsesoptog, hvor menneskehedens dyrebareste håb langsomt og sorgfuldt bliver båret ud til graven. Det er en klagesang, ikke et evangelium, vi hører. Det er ikke en sejshymne, men en langtrukken begravelsessalme for nitten tyvendedele af vores race. I modsætning til sine apologeter forsøger Augustin ikke at skjule sit budskabs forfærdelige indhold. Han indrømmer åbent, det er hævn, han proklamerer. Budskabet er uendelig dystert, kun vagt og utydeligt oplyst af en mikroskopisk frelse. Han har ganske vist skrevet om Guds stad, men han gør det klart, at der i virkeligheden er tale om en lille landsby, som blegner i størrelse ved siden af Satans metropol. Det bedste, vores største vestlige teolog kan tilbyde, er ikke meget andet end et studie i morbid anatomi. I sine sene skrifter dissekerer han menneskehedens korpus og analyserer dets moralske sygdomme. Kirurgen skærer med sin kniv i hvert et væv og demonstrerer, at helbredelse er umulig bortset fra en forsvindende lille del af racen. I dette system, som har domineret den vestlige kristendom i så mange århundreder, er synden bestandig, triumferende, evig. I stedet for en teologi, præsenterer han os for en omfattende kriminologi [...]. Det er rystende, at et sådant system har fået status som bærende tradition i kirken, og det er endnu mere rystende, at det blev forsøgt bygget på den apostel, som forkyndte, at ”alle skal gøres levende med Kristus” [1 Kor 15,22]. Ja, det er ubegribeligt, hvordan en så håbløs pessimisme kan blive fremstillet som den sande mening med den store glæde, englen forkyndte skulle være ”for hele folket” [Lk 2,10].⁷

Tidligere i livet, i perioden efter sin omvendelse til kristendommen omkring år 386, havde Augustin ellers haft en noget lysere og mere optimistisk kristendomsforståelse, ja, meget tyder på, at han på det tidspunkt ligefrem troede på alle menneskers ultimative frelse. Men i sit sene forfatterskab, da han havde travlt med at bekæmpe den britiske munk Pelagius (ca. 360-420) og dennes tilhængere, udviklede han et teologisk system, der er så dystert og pessimistisk, at man måske burde tale om Augustins anden omvendelse.

I sin ungdom havde Augustin, før han blev kristen, tilhørt den manikæiske sekt. Manikæismen var en kristent inspireret religiøs retning, som i en periode nød stor udbredelse i senantikken. Den var baseret på et ekstremt dualistisk verdensbillede, som bestod af to evigtgyldige, ligeværdige principper, et godt og et ondt fordelt på henholdsvis en god Gud, ”lysets herre”, og en ond Gud, Satan eller ”mørkets fyrste”, som kæmpede med hinanden om magten over kosmos og menneskenes sjæle. Menneskehedens tilsvarende delt op i to grupper: den ene gruppe, ”de udvalgte”, bestod af ”lysets børn”, som af den gode Gud var udset til frelse og evigt liv i paradiset; den anden gruppe bestod af ”mørkets børn”, onde og uretfærdige mennesker, som tilhørte mørkets fyrste, og som derfor på dommens dag ville blive sendt til helvede sammen med Satan og alle hans engle. Det var altså denne

⁷ Thomas Allin, *The Augustinian Revolution in Theology*, London: James Clarke & Co., 1911, s. 174ff.

religion, Augustin vendte ryggen til, da han blev kristen. Som vi skal se, forlod han den imidlertid aldrig helt.

I sin anti-manikæiske fase var Augustin som nyomvendt kristen præget af den hidtil dominerende oldkirkelige teologi, hvis vigtigste teologer var af græsk oprindelse. Han var på denne tid blandt andet inspireret af adskillige ideer, der stammede fra den store alexandrinske teolog og frelsesuniversalist, Origenes (ca. 185-254), som Augustin, der ikke kunne læse græsk, muligvis har stiftet bekendtskab med via nogle latinske oversættelser eller gennem sin læremester Ambrosius (ca. 340-397). Den italienske patristiker, Ilaria Ramelli, påpeger i bogen *A Larger Hope?* fra 2019, hvordan Augustin i sit skrift mod manikæerne (*Om den katolske kirkes og manikæernes skikke*) "tilsluttede sig læren om den universelle genoprettelse, hvad enten han var klar over, den stammede fra Origenes eller ej" (s. 156). Som Augustin et sted skriver, vil Gud nemlig i sin godhed sørge for, at "alle faldne skabninger vender tilbage til den oprindelige tilstand, de er faldet bort fra" (afsnit 1.7.9). Alle mennesker har en fri vilje og kan således vælge mellem godt og ondt og vil blive straffet i overensstemmelse hermed. Men Augustin opfatter ikke straffen som evig. Gud svigter ikke sin skabning og vil ikke tillade, at den bliver opløst i syndens og ondskabens intethed. Han vil blive ved med at drage omsorg for alle faldne væsener, mennesker som engle, indtil de er blevet ført tilbage til deres oprindelige, skabte tilstand før syndefaldet.

Men alle disse tanker forkastede Augustin senere i livet. I sin anti-pelagianske fase, fra omkring år 410 til sin død i 430, udviklede Augustin en ny teologi, der ganske vist lå i forlængelse af ikke mindst nogle af Tertullians anskuelse, men som samtidig indførte flere hidtil ukendte ideer i kristendommen – ikke mindst arvesynds- og forudbestemmelseslæren – som brød radikalt med Origenes og den græske tradition. Jeg vil ikke forsøge at give en detaljeret redegørelse for den sen-augustinske synds- og frelsesteologi i det følgende, men nøjes med nogle enkelte nedslag.⁸ Til det formål er Augustins sene skrift, *Enchiridion* – på dansk *Tro, håb og kærlighed. En håndbog* – fra år 421 eller 422 en nyttig kilde, for her sammenfatter han sit teologiske system på en relativt letforståelig måde og i kort form.

Ifølge den ældre Augustin udgør den samlede menneskehed en fordømt og korrump masse, en *massa damnata*, hvis natur er blevet totalt fordærvet af syndefaldet. Siden syndefaldet og forud for Kristi

⁸ Hvis man er interesseret i at læse mere udførligt om den sene Augustins teologi – med særligt fokus på arvesynden og Guds frelsende nåde – kan jeg henvise til Jairzinho Lopes Pereira, *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, s. 47-262.

komme, skriver Augustin, lå ”hele menneskehedens fordømte masse i det onde, eller rettere den væltede sig i det og styrtede sig fra det ene onde ud i det andet”, og derfor har mennesket påkaldt sig ”Guds retfærdige vrede” og gjort sig fortjent til ”de retfærdige straffe for sit ugudelige frafald” (8.27). I et afsnit om dåben bemærker Augustin, at dette forhold naturligvis også gælder for de nyfødte børn, idet den syndige natur samt medskyldigheden i syndefaldet nedarves via forplantningen fra den ene generation til den næste. Med et gammeltestamentligt citat forklarer Augustin, hvilke konsekvenser den arvede synd har for børnene: ”Guds dom: ’Jeg vil straffe fædrenes synd på børnene’ [1 Mos 5,9], gælder fuldt ud, indtil de ved at genfødes kommer til at tilhøre den nye pagt” (13.46). Med andre ord: udøbte børn går fortabt og kommer i helvede.

Augustin opfatter mennesket som et så usselt og fordærvet væsen, at han mener, man ikke ville kunne bebrejde Gud noget, ”selvom ingen blev benådet” (25.99). Selv hvis Gud skulle vælge at forkaste alle mennesker for evigt, ville han være i sin gode ret til at gøre det. Men af en eller anden grund har Gud ikke desto mindre besluttet sig for at frelse en lille udvalgt rest fra fortabelsens masse. Augustin begrunder ikke den guddommelige vilje til at frelse en (lille) del af menneskeheden med, at Gud af kærlighed til sin skabning vil sørge for at beskytte og bevare den mod død og ødelæggelse. I stedet begrunder han frelsesviljen med en temmelig besynderlig forestilling, der får det til at fremstå som om, Gud mest af alt er interesseret i at få et bizart, mytologisk regnestykke til at gå op. De faldne engle, forklarer Augustin, havde nemlig efterladt nogle tomme pladser i himlen, og derfor besluttede Gud, at menneskeheden ”for en dels vedkommende [skulle] genrejses [...], sådan at englenes samfund kunne blive suppleret efter djævlens fald” (9.29). Det nærmere bestemte antal pladser i himlen kender vi imidlertid ikke, tilføjer Augustin, men vi kan være sikre på, at Gud ”ordner alt efter mål og tal og vægt” (9.29). Der skal være orden i sagerne.

Når nu mennesket er faldet i unåde hos Gud og er direkte på vej mod den evige fortabelse, må man naturligvis overveje, om ”den del af menneskeheden, som Gud har lovet befrielse og sit evige rige”, kan blive frelst ”ved sine egne gerningers fortjeneste” (9.30). Med andre ord: kan de mennesker, Gud af fortabelsens masse har udvalgt til frelse, ved egne kræfter og af egen fri vilje gøre sig fortjent til frelsen? Augustins svar kunne ikke være tydeligere: ”Umuligt!” Mennesket har en ond natur og kan derfor ikke handle godt eller på anden vis optjene frelsende meritter hos Gud. Den frie vilje, som Augustin i sine unge dage hårdnakket havde forsvaret, er også gået tabt, og derfor er mennesket nu en slave, ”syndens træl”, som kun er ”fri” til at synde (9.30). Af samme grund kan de udvalgte kun

blive frelst, hvis Gud udvirker det. Alene af ren, vilkårlig nåde er de få heldige blevet udvalgt til frelse, og af ren nåde vil denne gruppe mennesker derfor også blive løskøbt ved Kristi blod og modtage den retfærdiggørende tro som en gratis gave fra Gud (9.31). Vi er nu godt på vej ind i Augustins forudbestemmelseslære også kaldet prædestinationslæren.

Menneskets situation efter syndefaldet er altså kendetegnet ved, at dets natur er blevet ødelagt af arvesynden i en sådan grad, at ingen af os kan gøre det mindste for at mildne Guds vrede og ved egen kraft forbedre oddsene for at undslippe den fortjente straf. Vi kommer til verden som på forhånd dømte kriminelle. Alle mennesker er i udgangspunktet helt og håbløst fortabt. Styrken ved denne radikale arvesyndslære består i, at den gør mennesket absolut afhængig af Guds frelsende nåde: vi kan kun blive befriet fra den evige pine, hvis Gud beslutter sig for at gribe ind. Idet Gud ifølge Augustin (24.97) er almægtig og således ubesværet *kan* frelse alle mennesker, hvis han altså vil, ser situationen måske alligevel ikke helt så dystert ud. For hvorfor i alverden skulle den almægtige og gode Gud dog ikke vælge at benåde *alle* mennesker, når nu han uden vanskeligheder kan gøre det? Der er jo ingen ydre kræfter eller magter, der kan forhindre Gud i at bruge sin almagt til at skabe nogle ekstra pladser i himlen udover de pladser, de faldne engle havde ladet stå tomme tilbage.

Men dette spinkle håb får Augustin hurtigt pillet fra sine læsere. Af grunde, der kun kan kaldes uransagelige, har Gud ifølge Augustin nemlig besluttet sig for kun at udvælge et begrænset antal mennesker til frelse samtidig med, at han har forudbestemt hovedparten til fortabelse. Augustin siger ligeud, at det er ”langt de færreste, der bliver frelst” (24.97) – hvor han så end ved det fra. Denne selektive og tilsyneladende fuldstændigt vilkårlige ud- og fravælgelse får jo unægtelig Gud til at fremstå brutal og uretfærdig i sit forhold til mennesket. Men hvem er vi syndere til at betvivle Herrens vej? ”Han forbarmer sig over, hvem han vil, og han forhærder, hvem han vil”, erklærer Augustin gentagne gange med et citat fra Romerbrevet kapitel 9 vers 18, som Paulus i brevets større kontekst i øvrigt bruger som afsæt for en længere argumentation, der resulterer i den frelsesuniversalistiske tro på, at Gud ”vil vise *alle* barmhjertighed” (Rom 11,32, min kursivering). Men Augustin drejer citatet i den modsatte retning, så det ender med at betyde, at Gud kun vil vise de få *udvalgte* barmhjertighed, mens alle andre ganske ubarmhjertigt vil blive udleveret til den evige straf (26.100).

På fatalistisk vis er alle individers skæbne med andre ord afgjort på forhånd, og vi kan hverken gøre til eller fra eller opnå indsigt i, hvem af os, der er de heldige vindere i det himmelske lotteri. Vores

evige skæbne er i hænderne på en lunefuld og utilregnelig Gud. Med en terminologi, der afslører, at Augustin aldrig rigtig havde forladt manikæismen, deler han menneskeheden op i to grupper: ”rigets børn” og ”helvedes børn” (12.39). ”Helvedes børn” er alle de mennesker, Gud har forudbestemt til den evige pine som straf for den forbrydelse, Adam og Eva begik i den mytiske urtid. ”Rigets børn” er de mennesker – ifølge Augustin ”langt de færreste” – som Gud af ugennemskuelige årsager har valgt at benåde og skænke evigt liv i sit rige. På dommedag skal dog selv ”helvedes børn” få lov til at opleve den generelle opstandelse fra de døde – ja, de skal ”selv opstå, enhver med sit kød, dog kun for at blive straffet sammen med djævelen og dens engle” (23.92).

Forskellen på de to grupper består ikke i, at ”rigets børn” er gode mennesker, som har gjort sig fortjent til en belønning, eller at ”helvedes børn” er ekstraordinært onde mennesker, som i særlig grad har fortjent at blive straffet. Når Gud skal fælde sin dom over os, forholder han sig ikke til, hvad vi hver især har gjort eller ikke gjort, han dømmes os ikke på, om vi har været gode eller onde, fromme eller ufromme. Vores livsførelse og moralske habitus spiller ingen rolle. Ifølge Augustin er alle mennesker i Guds optik nøjagtig lige onde og korrumpere. Ingen har fortjent at blive frelst. Og det betyder, at det udvælgelseskriterium, Gud lægger til grund for sin domsfældelse, ikke kan være baseret på nogle træk og egenskaber ved mennesket, men derimod må være baseret på nogle træk og egenskaber ved Gud. Doms og udvælgelseskriteriet er alene forankret i Guds væsensbestemte vilje – hvilket umiddelbart kunne synes at være en fortrøstningsfuld tanke, for så vidt som Gud i sit væsen altså tænkes at være entydigt god og barmhjertig.

Men sådan tænkes Gud ikke at være i den augustinske teologi. For når nogle bliver frelst, mens andre går fortabt, er det fordi, Gud er splittet mellem at ville to forskellige ting på samme tid. Han vil både straffe og benåde, fordømme og frelse, hævne og tilgive. I sit væsen er Gud absolut nådesløs i sin ”retfærdige” vrede og fordømmelse, mens han samtidig er absolut barmhjertig i sin generøse nåde. Han benåder nogle mennesker fra den straf, han selv har stillet dem i udsigt, og kan i den henseende kaldes ”god” og ”barmhjertig”; men han har samtidig forudbestemt de fleste af os til at blive tortureret for evigt i helvede og kan i den henseende dårligt kaldes andet end ond og grusom – selvom Augustin naturligvis ikke vil indrømme, at han med sin dobbelte forudbestemmelseslære har introduceret nogle mørke og ondsksfulde, ja, direkte sataniske træk i gudsbilledet. I stedet for ærligt at indrømme, at Gud ifølge den foreskrevne teori i sit væsen er både god og ond, barmhjertig og hævngherrig, forsøger Augustin at redde den kristne tro på Guds entydige godhed ved at spille transcendenskortet: Gud er i

virkeligheden grænseløst god, når han torturerer udøbte spædbørn for evigt, men der er tale om en transcendent, en menneskeligt ubegribelig, en *guddommelig* form for godhed. Guds godhed kan tilsyneladende ytre sig i handlinger, vi under normale omstændigheder ikke ville tøve et sekund med at stemple som udslag af rendyrket ondskab. Men igen: hvem er vi usle syndere til at dømme Herrens veje?

Hvorom alting er, må den dobbelte udgang til frelse og fortabelse i Augustins version forstås som en for hovedparten af alle mennesker skæbnesvanger manifestation af en indre splittelse i Guds eget væsen, som en konsekvens af en konflikt i guddommens indre, et resultat af to modsatrettede, konfliktende viljer og væsenstræk i Gud. Gud er et væsen i splid med sig selv. Han er både god og ond; han har en åbenbaret, barmhjertig forside og en skjult, dystert bagside, han er en uhyggelig dr. Jekyll- og mr. Hyde-figur – ”a two-faced monster”, som amerikanerne ville sige – og som en manifestation af denne dybe splittelse i sit eget væsen, deler Gud menneskeheden op i to grupper, frelser den ene og udleverer den anden til endeløse pinsler. Skellet mellem frelste og fortabte opstår med andre ord som en projektion af guddommelig personlighedsspaltning.

En af det 20. århundredes største russiske teologer, Sergius Bulgakov (1871-1944), foretog et skarpt opgør med Augustins frelsesforståelse blandt andet i et essay med titlen ”Augustinianism and Predestination”. I artiklen gør Bulgakov opmærksom på, at mennesket i Augustins teologi synes at blive reduceret til ”en ting i Skaberens hænder”, og at Gud udelukkende forholder sig til mennesket i sin distancerede ”almagt og despoti, bredt forstået som guddommelig absolutisme, mens kærligheden nærmest ingen rolle spiller [...]. Mennesket er for Gud ikke andet end en fremmed genstand, der skal domineres” (s. 107).

Bulgakov gør sig også følgende iagttagelse: ”Selvom Augustin formelt forlod manikæismen – han tilbragte sine yngre dage med at bekæmpe den i det indre såvel som i det ydre – *absorberede og internaliserede* han den i sin prædestinationslære ved at gøre Gud ansvarlig for både det gode og det onde. I den henseende var det mere konsekvent af manikæerne at lære, at der findes to forskellige guder: den gode gud og den onde gud”. (s. 106, min kursivering). I sin alderdom vendte Augustin tilbage til sin ungdoms manikæiske ideverden, inkorporerede de dualistiske elementer fra dens verdensbillede i sin arvesynds- og forudbestemmelsesteologi og skabte dermed en ny, religiøs syntese. Man kan kalde den senaugustinske kristendom for en *internaliseret* form for manikæisme. I

stedet for at skelne mellem godt og ondt og fordele disse principper på to separate, ligeværdige guddomme, lagde Augustin dualismen mellem godt og ondt ind i den ene Guds væsen og skabte dermed et ekstremt tvetydigt gudsbillede. Gud blev til en Gud-Satan, lys og mørke i samme splittede væsen. I dyb kristelig forargelse udbryder Bulgakov: ”This is blasphemy” (s. 108).

På tragisk vis endte Augustin sine dage som et offer for sin egen frygteologi. Ifølge vennen og biografisten Possidius af Kalama (ca. 370-437) lå Augustin på dødslejet i den største angst, mens han jamrede, græd og bad, fordi han var bange for ikke at blive modtaget af Gud, *a Deo receptus*.⁹ Til det sidste frygtede han, at han selv hørte til blandt det store flertal af mennesker, Gud havde forudbestemt til evig straf og pine. På væggen ved siden af sengen havde han fået vennen til at hænge nogle gammeltestamentlige anger- og bodssalmer op, som han kunne ligge og læse, når han havde kræfter til det. ”Frygt ikke” havde englen forkyndt, da den overbragte hyrderne den glædelige nyhed om frelserens fødsel. Men fra fødslen i Betlehem til dødslejet i Hippo var afstanden for stor til, at Augustin kunne høre englens stemme.

Fortabelsesangstens vanvid

Jeg omtalte tidligere Den Athanasianske Trosbekendelse, som rundes af med truslen om fordømmelse til ”den evige ild”. Men det er ikke kun i slutningen, bekendelsen fremsætter trusler. Dens allerførste sætninger lyder nemlig: ”Enhver som vil frelses, må frem for alt have den almindelige tro. Enhver som ikke bevarer den hel og uforfalsket, vil uden tvivl gå evig fortabt”. Omtrent halvejs inde i bekendelsen bliver der atter mindet om, at ”den, som altså vil frelses, må mene således”, og for ligesom at være helt sikker på, at selv de mest tungnemme har fattet pointen, tilføjes der efter truslen om den evige ild til slut endnu en advarsel: ”Dette er den almindelige tro, og hvis nogen ikke tror den ærligt og fast, vil han ikke kunne blive frelst”.

I mange hundrede år, gennem det meste af middelalderen og op til nyere tid, blev Den Athanasianske Trosbekendelse brugt som den højtidelige, rituelle bekendelse ved Vestkirkens gudstjenester. Søndag efter søndag blev den sunget ind i den europæiske sjæl. Og selvom de fleste lægfolk ikke kunne latin, forstod de udmærket, hvad det hele handlede om. For mens kleresiet stod ved alteret og messede den uforståelige latinske bekendelse, ”*in aeternum peribit ... in ignem aeternum*”, kunne kirkegængerne

⁹ Peter Brown, *The Ransom of the Soul. Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015, s. 114.

lade blikket vandre i kirkerummet og betragte de talløse vægmalerier, som ofte forestillede de fortabtes rædsler i efterlivet: djævløse, der bed og flåede offerene til blods; mennesker, der skreg af smerte i de overnaturlige flammer; torturretskaber, orme, kryb og monstre, forvredne ansigter og kroppe. Den kristne helvedesteologi havde forvandlet kirkerummet til et rædselskabinet. Folk var bange – for Gud, for dommen, straffen og den evige pine. Selv Jesus fik man gjort til en ubarmhjertig dommer og bøddel. Og hvis ikke folk var bange på forhånd, skulle præsterne nok sørge for at jage dem en skræk i livet. At skræmme folk til den rette tro og underkastelse har i kirkens historie vist sig at være en yndet – og i bestemte perioder givetvis også effektiv – forkyndelsesstrategi.

Den amerikanske historiker, Peter Brown, skildrer i bogen *The Ransom of the Soul*, hvor udbredt gudsfrygten og fortabelsesangsten var blevet i Vesten ved overgangen til middelalderen. Evangeliet, som englen ved Jesu fødsel havde forkyndt som en stor glæde for hele folket, var blevet forvandlet til et frygtindgydende budskab om menneskets ondskab og Guds grusomme hævn på vredens dag ved verdens ende. Et sted i bogen nævner Peter Brown, hvordan den magtfulde biskop Hilarius af Arles (ca. 403-449), som var berygtet for sine dommedagsprædikener, skildrede de fortabtes pinsler i infernoet med så malerisk voldsomhed, at adskillige kirkegængere var begyndt at forlade katedralen inden biskoppens prædiken. I raseri kunne han finde på at råbe efter den deserterende menighed: ”Gå I bare! Ja, gå I bare! Men i den næste verden kan I ikke flygte fra helvede!”¹⁰ Den senere biskop i byen, Caesarius (ca. 468-542), fandt en effektiv løsning på problemet. Han låste dørene til katedralen, når menigheden var kommet på plads, så ingen kunne slippe ud igen. Caesarius var så besat af tanken om den dobbelte udgang, at han om natten indimellem talte i søvne og med langsom stemmeføring udtalte ordene: ”*Duo sunt, nihil est medium*: Der er to steder. Der er intet derimellem. Enten kommer man op i himlen eller ned i helvede!” (s. 138).

Men det var ikke kun i den tidlige middelalder, kirkens mænd forsøgte at skræmme befolkningen med trusler om efterlivets evige straffe. Den store reformerte teolog Jonathan Edwards (1703-1758) var berygtet for at gøre det samme. Edwards har skrevet en af nyere amerikansk histories mest omdiskuterede prædikener, som tilsyneladende har kunnet skræmme jævne folk i 1700-tallets Amerika, men som i dag forekommer mere komisk end uhyggelig i dens barnagtige billeddannelse.

¹⁰ Peter Brown, *The Ransom of the Soul*, s. 131. At prædike helvede og dommedag var ikke ualmindeligt i Vesten ved overgangen til middelalderen, og traditionen fortsatte med stor styrke i de efterfølgende århundreder og langt ind i moderne tid, jf. P.G. Lindhardt, *Helvedesstrategi*, København: Hans Reitzels Forlag, 1964. Også i Danmark blev der ivrigt prædikeret om dom og evig pine i middelalderen, hvilket man kan læse mere om i Anne Riisings spændende bog, *Danmarks middelalderlige prædiken*, København: Gads Forlag, 1969, eksempelvis s. 300-318.

Men efter sigende besvimed flere af tilhørerne altså af skræk, da Edwards første gang holdt sin prædiken. Under overskriften ”Sinners in the Hands of an Angry God” – som nok snarere burde omdøbes til ”God in the Hands of an Angry Sinner” – prædikede Jonathan Edwards Guds dom og helvedes straffe samtidig med, at han forsøgte at anskueliggøre, hvor hadefulde vi mennesker egentlig er i Guds øjne:

Den Gud, der holder dig over helvedes afgrund på samme måde, som man holder en edderkop eller et andet modbydeligt insekt over ilden, foragter dig og er fyldt med vrede: hans vrede imod dig brænder som ild; han opfatter dig ikke som værdig til andet end at blive kastet i ilden; renheden i hans blik gør, at han ikke kan holde ud at kigge på dig; i hans øjne er du ti tusind gange mere afskyelig, end det mest forægtelige, giftige kryb er i vores.¹¹

Som reformert teolog var Edwards præget af Augustins forudbestemmelseslære i reformatoren Jean Calvins (1509-1564) konsekvente – såkaldt ”supralapsariske” – udgave: Gud har i sit guddommelige forsyn og for at demonstrere sin suveræne almagt på forhånd, før verdens skabelse, besluttet, hvilke individer der skal henholdsvis frelses og fortages, og har til dette dobbelte formål ikke alene skabt verden og menneskeheden, men også orkestreret syndefaldet i Edens have. Gud lokkede Adam og Eva til at synde blot for derefter at fordømme hovedparten af deres efterkommere til evig straf for en forbrydelse, de ikke selv har begået, og som de heller ikke på nogen rimelig måde kan siges at have andel i. Tilværelsen er et guddommeligt iscenesat teaterstykke, alt foregår *deus ex machina*, terningerne er kastet, og nu skal forløbet så bare gennemspilles på verdensscenen med rigtige, levende mennesker som sagesløse statister, der ligesom slagtekvæg langsomt, men sikkert føres frem mod den kommende verdens evige torturkammer. Denne ekstreme determinisme skabte en voldsom fortabelsesangst op gennem århundrederne, for hvordan kunne man vide, om man var købt eller solgt, forudbestemt til himmelsk lykke eller infernalsk ulykke? Hvad nu hvis man var et af disse modbydelige insekter, Gud havde udset til at blive kastet i den evige ild?

I 1630 blev der posthumt udgivet et brev fra den hollandske præst og digter, Camphuysen (1586-1627), som skabte debat i samtiden. I brevet afslørede Camphuysen, hvordan reformatorerens ideer om dobbelt forudbestemmelse havde ført folk ud i den dybeste fortvivlelse, og han forklarede samtidig, hvorfor han havde valgt at stoppe som præst og forlade den reformerte kirke, ja, i en periode

¹¹ Citeret fra Thomas Tallbot, *The Inescapable Love of God*, Eugene: Cascade Books, 2. udg., 2014, s. 30.

havde han helt været ved at opgive kristendommen. I en rystende passage beskriver Camphuysen nogle af prædestinationslærens menneskelige omkostninger:

Læren skaber fortvivlelse eller i det mindste alvorlig melankoli blandt mennesker med fromme og enfoldige hjerter [...]. Konsekvensen er, at de frygter, at de endeløse straffe bliver dem selv til del, hvilket skaber så stor angst og sjælesmerte, at disse mennesker fortvivler over deres tilværelse og vælger at tage deres eget liv. Eksemplerne på dette er langt fra få, og jeg har personligt kendt nogle stykker. Andre går ikke helt så langt, men er desperate og frygter, de selv vil ende med at gøre det samme. De lider derfor af voldsomme sorger og melankoli – indimellem i en sådan grad at de bliver drevet til vanvid, hvilket de kalder angreb fra Satan, og hvilket, særligt i de reformerte kirker, er genstand for daglige bønner.¹²

Angst, fortvivlelse, livslede, vanvid og i sidste ende selvmord var nogle af frygtteologiens negative følgevirkninger i tiden efter reformationen. Men ikke alle mennesker blev drevet ud i fortabelsesangstens vanvid. Nogle fik i stedet bare nok af den teologiske terror, opgav troen og blev agnostikere eller ateister, ligesom Camphuysen også selv havde været på nippet til at blive det. Det er ikke tilfældigt, at ateismen begyndte at byde sig til som et saliggørende frelsesbudskab i den tidlige modernitet: ignorerer kirkens forkyndelse, forlad kristendommen og bliv frelst for den livsødelæggende angst, de truende dommedagsscenerier medfører.

Også i de lutherske områder var folk bange. Allerede mens Martin Luther (1483-1546) levede, måtte han forholde sig til den forudbestemmelsesangst, mange medlemmer af de nye lutherske menigheder var blevet ramt af. Luther modtog adskillige breve, som han besvarede i et forsøg på at yde akut sjælesorg og berolige de fortvivlede mennesker, som var ved at blive drevet til vanvid af at spekulere over, om Gud mon havde udvalgt dem til frelse eller evig pine. Luthers velmenende råd gik basalt set ud på, at de skulle prøve at fortrænge problemet, lade være med at tænke over Guds uforudsigelige forudbestemmelse og i stedet kigge på Kristus for dér at søge beroligelse, for i den åbenbarede side af Gud er der ingen fordømmelse:

For at bekæmpe dette [: angsten for ikke at være udvalgt til frelse] skal vi vide, at det ikke er os tilladt at forstå denne sag eller beskæftige os med den. For vi skal glæde os over ikke at vide, hvad Gud ønsker at holde hemmeligt [...]. Gud har givet os sin Søn, Jesus Kristus; dagligt bør vi tænke på Ham og spejle os i Ham. Dér skal vi finde Guds

¹² Camphuysen, "Extract uyt D.R.C. Brief", citeret fra Jan Bonda, *The One Purpose of God. An Answer to the Doctrine of Eternal Punishment*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1998, 32.

forudbestemmelse [...]. For uden for Kristus er der kun fare, død og djævel; men i Ham er alt fred og glæde.¹³

At der i Kristus ikke er nogen fortabelse, men kun fred og glæde, løser naturligvis ikke problemet, idet det grundlæggende problem drejer sig om, at vi ikke har en chance for at vide, hvem af os Gud i det hele taget har udvalgt til at modtage den frelsende kristustro. I et tidligere brev, skrevet til en angstplaget kvinde ved navn Barbara Lischner, synes Luther da også selv at have indset, at rådet om at fortrænge problemerne og bruge Kristus som et spejl kun med begrænset succes formår at overvinde de ”fortvivlende” og ”rasende” tanker om forudbestemmelsens skrækkelige gåde:

Blandt alle Guds befalinger er den vigtigste, at vi skal stille Hans elskede Søn, vores Herre Jesus Kristus, foran os. Han må være vores hjertes daglige og vigtigste spejl [...]. Men når tankerne [: om ikke at være udvalgt til frelse] kommer over dig og bider dig som rasende slanger, skal du ikke give disse tanker eller slanger nogen opmærksomhed, men fjerne blikket fra dem og i stedet kigge på den stolte slange, dvs. på Kristus, som blev givet for vores skyld. Så vil, om Gud vil, tingene blive bedre. *Men vi må som sagt bekæmpe og konstant befri os selv fra disse fortvivlende tanker.*¹⁴

Trehundrede år senere, fra omkring midten af 1800-tallet, opstod der i England en heftig debat om helvede. Nu var tiden langt om længe ved at være inde til et opgør med den psykisk skadelige lære. Kulturlivet var på denne tid præget af Charles Darwins (1809-1882) nye evolutionslære og af en fremvoksende sekularisme, som udfordrede kirkens autoritet og den kristne forestillingsverden herunder ikke mindst de hævdundne forestillinger om fortabelsen og helvede. Folk var begyndt at stille kritiske spørgsmål til teologien og ville ikke uden videre godtage kirkens traditionelle svar. I samme periode havde den nyeste patristiske forskning – studierne i oldkirkens og kirkefædrenes teologi, en disciplin, anglikanske teologer altid har dyrket med en vis forkærlighed – påvist, at adskillige kirkefædre i antikken ikke havde forkyndt de fortabtes evige pine, men derimod Guds universelle genoprettelse af alle faldne skabninger.

I denne udfordrende situation kastede flere præster fra forskellige konfessioner sig ud i nogle ikke videre sympatiske skræmmekampagner i forsøget på at forsvare den traditionelle lære og forhindre yderligere frafald. Blandt andet skrev den katolske præst John Furniss (1809-1865) en bog om helvede, som var beregnet på at afskrække børn og unge fra senere i livet at få den ide i hovedet, at de uden konsekvenser kunne anfægte kirkens autoritet og modsige den sande troslære – en uklog,

¹³ Brev den 8. august 1545, *W-Br 11*, s. 166.

¹⁴ Brev til Barbara Lischner den 30. april 1531, *W-Br 6*, s. 86. Min kursivering.

men jo også ganske ukristelig strategi, som selvfølgelig endte med at give bagslag. Furniss kaldte sin børnebog for *The Sight of Hell* (1861). Bogen består først og fremmest af en lang række udpenslede torturscenarier, som dårligt kan beskrives som andet end litterær børnemishandling. ”I det femte fangerum i helvede er den brændende røde ovn”, forklarer Furniss den unge læser: ”Det lille barn er inde i den brændende røde ovn. Hør hvordan det skrider for at få lov til at slippe ud; se hvordan det vrider og vender sig i flammerne. Barnet hamrer dets hoved mod ovnens loft. Med dets små fødder tramper det i gulvet”.¹⁵

Det er i vores egen tid nemt at blive forarget over den slags religiøs propaganda, men man må ikke glemme, at der ofte lå en oprigtig omsorg og bekymring til grund for præsternes skræmmekampaner. Det var ikke alle, der brugte helvedesforkyndelsen som et bevidst magt- og undertrykkelsesmiddel, eller som ligefrem morede sig over at begå psykisk vold mod børn og andre sarte sjæle. De fleste dommedagsprædikanter var kærlige familiefædre, omsorgsfulde ægtemænd, ængstelige kristne sjælesørgere, som ud af et medfølelse og samvittighedsfuldt hjerte oprigtigt ønskede at frelse så mange mennesker som muligt fra flammerne. Hvis man er fuldkommen overbevist om, at alle udøbte og ugudelige mennesker risikerer at blive udsat for pine uden ende – helt bogstaveligt *endeløse* pinsler – skal man da være et usædvanligt følelseskoldt menneske for ikke at gøre alt, hvad der står i ens magt, for at prøve at redde dem fra denne grusomme skæbne. I så alvorlige sager helliger målet som bekendt midlet. Hvilket moralsk velfungerende menneske vil for eksempel ikke forsøge at skræmme et lille barn eller holde det tilbage med vold og magt, hvis et sådant overgreb kunne forhindre barnet i at kaste sig ind i en rødglødende ovn eller ud over en klippeafgrund? Furniss var givetvis et sådant venligt og betænksomt menneske. Den virkelig forbryder var ikke helvedesprædikanterne, men den teologiske doktrin, som havde korrumpet deres moral.

På vej mod en afvikling af helvede

Men alt det, vi lige har været igennem – helvede som et evigt pine- og tortursted, dobbelt forudbestemmelse, teologiske skræmmekampaner, religiøs funderet angst, vanvid og selvmord osv. – hører efterhånden en fjern fortid til. I dag, i den senmoderne verden, er situationen en anden, og hensigten med de foregående analyser har da heller ikke været andet end at tilvejebringe lidt baggrundsviden om den frygtteologi, som indtil for omkring hundrede år siden dominerede den

¹⁵ Citeret fra Thomas Allin, *Christ Victorious. Universalism Asserted as the Hope of the Gospel on the Authority of Reason, the Fathers, and Holy Scripture*, (1. udg. 1885) annoteret udgave, Eugene: Wipf & Stock, 2015, s. 7. Allin kommer med flere tilsvarende eksempler (s. 6-8).

vestkirkelige tradition. Og lad mig i forbifarten blot nævne, at der inden for kristendommen – begyndende med de ældste oldkirkelige traditioner – findes et moralsk og teologisk ophøjet alternativ til den frygtbaserede helvedesteologi.

I dag findes der ikke længere mange almindelige danskere eller præster og teologer, som er bange for dommedag og den kommende verdens evige straf. Forestillingen om de fortabtes endeløse lidelser synes at have mistet tidligere tiders popularitet. Eller som jeg engang hørte en præst udtrykke det: ”Det er ikke nogen vindingsag at skulle fortælle folk, at de kan gå fortabt og komme i helvede”. Og det har han jo nok ret i. Set fra et markedsføringsmæssigt perspektiv, lader ”pine uden ende” ikke til at være en vare, der ligefrem sælger sig selv. Jeg vil ikke gå i detaljer med de kulturelle og mentalitetshistoriske ændringer, som med tiden førte til helvedesforestillingens aftagende popularitet, men lad mig blot pege på nogle enkelte årsager.

Hvis vi ser tilbage på den engelske helvedesdebat i sidste halvdel af 1800-tallet, er der særligt én kulturel faktor, som i moderniteten synes at have tippet vægtskålen i frelsesuniversalismens favør, og det er den ændrede holdning til formålet med det juridiske straffesystem.¹⁶ Allerede i 1689 havde man i England vedtaget en rettighedslov, som forbød staten at anvende tortur som strafmiddel. I de efterfølgende år reducerede man drastisk antallet af forbrydelsestyper, som kunne udløse dødsstraf, og i 1866 stoppede man med at foretage offentlige henrettelser. Samtidig vandt filosofen Jeremy Benthams (1748-1832) nytteetiske – også kaldet utilitaristiske – tanker stadig større udbredelse. Bentham argumenterede for, at straffe måtte tjene et gavnligt formål for at kunne betegnes som retfærdige og legitime. Dette synspunkt førte med tiden til, at man i stigende grad begyndte at problematisere tanken om, at man skal straffe forbrydere af hensyn til at opnå hævn og gengældelse (*retributiv* retfærdighed, gengældelsesstraf), for i stedet at lægge vægt på, at straffen bør føre til den kriminelles rehabilitering og således altså sigte imod forbedring og genoprettelse (*restorativ* retfærdighed, rehabiliteringsstraf). Lad mig i den forbindelse minde om, at det græske ord for genoprettelse og restoration er *apokatastasis*.

Sådanne ideer – som adskillige græske og syriske kirkefædre allerede i oldkirken havde promoveret i deres teologiske domsforståelse – begyndte naturligvis også at præge folks syn på kristendommen

¹⁶ Jeg støtter mig her særligt til Robin A. Parry, *A Larger Hope? Universal Salvation from The Reformation to the Nineteenth Century*, Eugene: Cascade Books, 2019, s. 203-205.

og dens traditionelle helvedesforestilling. En straf, som varer for evigt, og som de fordømte aldrig vil kunne udfries fra, kan umuligt have et forbedrende, rehabiliterende sigte. At torturere et menneske i en kortere periode for at få personen til at afsløre sine hemmeligheder kan tjene et formål. Det er brutalt og ulovligt, men ikke nødvendigvis formålsløst. Men at blive ved og ved og ved med i evighedernes evighed – endeløst, for evigt – at torturere udøbte spædbørn og andre fortabte individer, sådan som den traditionelle fortabelseslære siden Tertullian, Cyprian og Augustin hævder, Gud har i sinde at gøre, er i ordets bogstaveligste forstand absolut *formålsløst*. At udsætte mennesker for ubeskrivelige lidelser, som aldrig hører op, kan ikke betragtes som andet end et udtryk for kynisk hævngrerrighed, en sadistisk tilbøjelighed til at finde nydelse og tilfredsstillelse i andres elendighed. Dermed tvinger den traditionelle fortabelseslære med dens forestilling om evig, formålsløs straf kristendommens tilhængere til at tilbede en Gud, som dårligt kan betegnes som andet end et hævngrerrigt, sadistisk monster – en ond og hjerteløs guddom, som får menneskerettighedsforbrydere som Hitler, Stalin og Saddam Hussein til at fremstå som uskyldsrene spejderdreng. Disse brutale diktatorer nøjedes i det mindste med ”kun” at udsætte deres ofre for midlertidige og ikke endeløse lidelser. Men menneskelige despoter er jo heller ikke almægtige.

Med dens utilslørede hævnmotiv skaber infernalismen derudover en række bizarre selvmodsigelser i den kristne tro, som ofte er blevet påpeget. For eksempel kræver Jesus af os (Matt 5,38-48), at vi ikke skal søge hævn, men i stedet vende den anden kind til, hvis nogen slår os på den højre side, og at vi ikke blot skal elske vores venner, men sågar vores fjender og bede for dem, der forfølger os – for kun ved at leve op til så høje moralske standarder kan vi ifølge Jesus være ”fuldkomne, som [vores] himmelske fader er fuldkommen”. Men ifølge den dominerende linje i den vestlige kristendom stiller Gud altså moralske krav til mennesket, han ikke selv har tænkt sig at leve op til. Vi fejlbarlige, ufuldkomne og ofte dybt selvoptagede skabninger bliver befalet at tilsidesætte vores egne behov og forsmåede følelser og elske vores fjender; samtidig har vores himmelske fader, som hævdes at være ”fuldkommen”, i sinde at straffe sine egne fjender for evigt og udsætte dem for endeløse pinsler. Og på trods af at Jesus befalede os tålmodigt at blive ved med at tilgive vores medmennesker, selv hvis de skulle forsynde sig imod os syv gange dagligt (Lk 17,4), vil Gud ifølge den traditionelle fortabelsesteologi ikke tilgive os *vores* synder, men i stedet tage grusom hævn og straffe os for evigt. ”Fader, tilgiv dem, for de ved ikke, hvad de gør” (Lk 23,34), bad Jesus, mens hans udpinte legeme blev naglet til korset – men den bøn var Faderen tilsyneladende ikke lydhør over for. Kan det virkelig være rigtigt, at Jesus kræver, vi skal behandle hinanden bedre og være mere barmhjertige, tilgivende

og moralsk fuldkomne end vores himmelske fader? Og forventer han virkelig, vi skal tilbede og lovprise en Gud, som opfører sig langt værre end et gennemsnitsmenneske, og som på hyklerisk vis stiller moralske krav til os, han selv har tænkt sig at ignorere?

Men der er også andre årsager til, at troen på fortabelsens evige pine med tiden mistede sin teologiske opbakning – og her specifikt i en luthersk kontekst. En af årsagerne skal formentlig søges i den særlige lutherske forståelse af forkyndelsens opgave og funktion. I sin teologi forudsatte Luther ganske vist en senaugustinsk lære om menneskets arvesyndsfordærvede natur, Guds suveræne udvælgelse af mennesker til henholdsvis frelse og fortabelse samt en dobbelt udgang med evig pine til følge for de fortabte. Man støder på disse tanker overalt i Luthers forfatterskab fra start til slut og ikke mindst i det skrift, han selv betragtede som sit hovedværk: *Om den trælbundne vilje* (*De servo arbitrio*) fra 1525. Her slår Luther blandt andet fast, at langt de fleste mennesker vil gå fortabt, fordi Gud kun har i sinde at frelse ganske få, mens han omvendt vil fordømme de fleste, og at kun ”de udvalgte, der frygter Gud, vil blive forvandlet af Helligånden”, mens ”resten uforvandlet vil gå fortabt”. Luther mener tilmed at vide, at Gud indimellem aktivt forhindrer mennesker i at tage imod frelsen i Kristus: ”Gud inkarneret kom for at tilbyde alle mennesker, hvad der er nødvendigt for at blive frelst; og dog støder Han mange fra sig, fordi de af en hemmelig vilje i Guds Majestæt bliver forladt og forhærdet, så de ikke tager imod Ham.”¹⁷ Ligesom en kat leger med musen, tilbyder Gud altså først gavmildt den frelsende nåde i Kristus til alle mennesker blot for derefter at manipulere med vores sind, så nogle af os i en slags hypnotisk og delirisk tilstand afslår frelsestilbuddet og derfor ender med at blive fordømt til den evige pine i helvede. Så langt, så rædselsfuldt.

Men på det punkt sætter Luther så evangelieforkyndelsen – forkyndelsen af Kristus – op imod det frygtteologiske baggrundstæppe. Forkyndelse er, luthersk forstået, sjælesorg, dvs. gudstjenesten med dens sakramentforvaltning, bibellæsning og prædiken har til formål at trøste og berolige det menneske, som frygter Guds fordømmelse til den evige straf. Derfor hverken må eller kan forkyndelsen bestå i andet end at pege på Guds nåde i Kristus. Der må af sjælesørgeriske grunde ikke prædikes andet end ”den åbenbarede Gud”, Kristus på korset. Og her, i Kristus, findes ingen fordømmelse, vrede, udstødelse eller fortabelse, men kun fred, glæde og frelse. At ”pege på Kristus”, som man ofte kalder det i en luthersk gudstjeneste- og forkyndelsessammenhæng, betyder med andre ord at forkynde Guds betingelsesløse nåde, grænseløse barmhjertighed og uforbeholdne tilgivelse.

¹⁷ De to citater er fra Weimerudgaven af Luthers samlede værker, W18 henholdsvis s. 99 og 176.

Det betyder så også, at det ikke er muligt at *forkynde* guds frygt og evig fortabelse. Man kan ikke stå på prædikestolen eller ved siden af kisten eller døbefonten og forkynde den augustinsk-lutherske lære om, at et betydeligt antal mennesker ikke er udvalgt til frelse, eller at Gud ligefrem aktivt lokker nogle mennesker til at afvise frelsen i Kristus, og at alle disse uheldige individer derfor vil blive forvist til helvede på dommens dag. Man kan i forkyndelsen ikke adressere forudbestemmelsens fatale konsekvenser og begynde at skabe uvished om den enkeltes status i forhold til frelsen. Strengt taget kan man ikke engang antyde den slags mellem linjerne, for forkyndelsen skal så eftertrykkeligt holde Kristus frem for menigheden, at de forsamlede ikke kan få øje på andet end Guds betingelsesløse nåde og barmhjertighed.

Det er ikke vanskeligt at se, at der dermed føres et dobbelt bogholderi, og at der i den lutherske teologi eksisterer en underlig, uforløst spænding mellem forkyndelse og dogmatik, mellem den praktiske og den teoretiske teologi, mellem det, præsten kan sige i kirken, og det, præsten lærer på den teologiske skolebænk. I kirken forkynder præsten en åbenbaret Gud, men i teorien forudsættes en skjult. Forkyndelsen peger uforbeholdent og entydigt på frelsen i Kristus, men den teologiske lære insisterer ikke desto mindre lige så uforbeholdent på en dobbelt udgang. Hører man en luthersk prædiken uden at kende dens teologiske forudsætninger, vil man derfor nemt komme til at tro, at Gud både kan og vil frelse alle mennesker. Men det er et akustisk bedrag.

Og her opstår så et potentielt selvunderminerende paradoks. For idet forkyndelsens funktion består i at drive frygten ud, står den i akut fare for at underminere sin egen forudsætning, hvis den bliver *for* effektiv. Uden en forudsat guds frygt med inkluderet fortabelsesangst kan evangeliets trøst luthersk set ikke forkyndes. Men hvis folk først for alvor begynder at tro på evangelieforkyndelsen og have tillid til Gud, forsvinder frygten. Og hvis folk ikke længere er bange for Guds fordømmelse, når de går i kirke, mister den megen pegen på Kristus sin sjælesørgeriske effekt og dermed også muligheden for at blive erfaret og modtaget som en trøsterig og dulmende løsning på fortabelsesangstens problem. For at kunne sikre en effektiv evangelieforkyndelse er det derfor absolut nødvendigt i den lutherske teologi at fastholde spændingen mellem en frygtgenererende skjult Gud og en frygtreducerende åbenbaret Gud, ligesom det er absolut nødvendigt at holde fast i troen på fortabelsens mulighed. For hvis Gud ikke optræder som en i det mindste potentielt angstfremkaldende trussel, har evangelieforkyndelsen mistet sine dybdesemantiske og eksistentielle forudsætninger. Kort sagt: hvis

folk ophører med at være bange for Gud, får man luthersk set meget svært ved at forklare dem, hvorfor de skulle have brug for at høre om Guds nåde i Kristus.

Blot til illustration kan jeg henvise til en af Luthers egne salmer, som tydeligt demonstrerer denne forkyndelsesdialektik mellem på én gang at fastholde og reducere menneskets fortabelsesangst. I vers 3 i salmen *Midt i livet er vi stedt* (Den Danske Salmebog, 495) formuleres først det eksistentielle grundproblem, den krise, mennesket tænkes at være ramt af, og som skal få os til at opsøge kirkens forkyndelse i håbet om at blive trøstet og opmuntret: ”Midt i Helved-angsten ind / vil vor synd os drive / Hvor skal vi da flygte hen / få et sted at blive?” Et menneske, der i angstens dybeste alvor kan synge disse linjer, har tydeligvis erkendt sin radikale syndighed og indset, at det har krænket Gud og dermed gjort sig fortjent til hans evige fordømmelse. Derfor drives denne person også ud i en desperat søgen efter en flugtvej, en frelsesmulighed, et eller andet løfte om en udvej fra infernoet, så angsten kan blive dulmet. Men hvem eller hvad kan dog hjælpe i denne yderste nød? Hvor skal man flygte hen? Svaret på det spørgsmål finder man umiddelbart efter i samme vers: ”Til dig, o Krist, alene! / Du givet har dit dyre blod / som for al vor synd gør bod”. Således er evangeliet blevet forkyndt til stor beroligelse for den ængstelige sjæl. Men hvordan kan Jesu stedfortrædende sonoffer blive forkyndt til opbyggelse, hvis kirkegængerer ikke på forhånd er bange for Guds dom og den evige pine i efterlivet? Hvordan bringer man i så fald salmens evangeliske trøst i spil? Eller for nu at formulere spørgsmålet i tidens jargon: hvad skal vi overhovedet *bruge* Kristus til, hvis ikke vi først er overbeviste om, at vi bør være bange for Guds eskatologiske dom og den kommende verdens straf?

Som tidligere nævnt anbefalede Luther, at man skulle forsøge at glemme alt om Guds vilkårlige forudbestemmelse til frelse og fortabelse og i stedet holde Kristus op foran sig som et spejl for derigennem at opnå frelsesvishedens beroligelse. Det lader til, man i den lutherske tradition lagde sig denne anbefaling eftertrykkeligt på sinde. Således påbød den danske Kirkeordinans fra 1537-1539 for eksempel de tvangskonverterede danske præster og teologer ikke at diskutere Luthers prædestinationslære. Ved på den måde konsekvent at ignorere de rædselsvækkende sider af Luthers teologi for i stedet at nøjes med at pege på den nådige og barmhjertige (side af) Gud, som er åbenbaret i Kristus, lykkedes det med tiden den lutherske forkyndelse at udvikle et tillidsvækkende gudsbillede, som kunne drive fortabelsesfrygten ud. Når man peger tilstrækkeligt længe og ensidigt på åbenbaringens tillidsvækkende gudsbillede i Kristus, ender man til sidst med at glemme den frygtindgydende skjulte Gud, som forkyndelsen forudsætter.

I dag tror mange lutheranere derfor, at Luthers store bedrift bestod i – som man ofte hører det formuleret – at han gav os en nådig og barmhjertig Gud. Roskildes forhenværende biskop Jan Lindhardt (1938-2014) udtrykte engang opfattelsen på den måde, at Luther har haft den ”helt afgørende betydning [...], at han gav os en ’ny’ Gud ved at vise os den nådige og frigørende Gud [...]. I folkekirken forkynder vi ud fra den indsigt, som Luther har lært os: nemlig, at hvad der end sker, er der intet, der kan skille os fra Guds kærlighed. Gud har vi i ryggen og ikke på nakken”.¹⁸ Hvis bemærkningen skal forestille at være en nogenlunde adækvat beskrivelse af Luthers gudsopfattelse, er der naturligvis tale om en både grov og misvisende forsimpning. Til gengæld svarer Lindhardts formulering nok meget godt til, hvordan mange af os i dag opfatter Luthers teologiske indsats: han gav os en nådig og barmhjertig Gud, en Gud, vi har i ryggen og ikke på nakken.

Som gode lutheranere har vi lært at pege på Kristus i forkyndelsen og samtidig ignorere, at der ifølge den lutherske teologi også findes en uhyggelig og utilregnelig side i Gud – en dyster, hævn-gerrig og ubegribelig vilje til at lade mennesker gå fortabt og påføre dem evig ulykke og pine. Og jeg tror fortrængningsstrategien må siges på sigt at være lykkedes. Vi har i den kirkelige forkyndelse peget så længe på nåden, tilgivelsen, frelsen og kærligheden i Kristus, at vi til sidst er kommet til at overbevise os selv om, at Gud virkelig *er* lige så entydigt god og barmhjertig, som han i sin kristusåbenbaring har vist os at være. Forkyndelsens insisterende pegning på Kristus har rensset tvetydighederne i gudsbilledet ud. Og når først åbenbaringens entydigt kærlige og tilgivende Gud kommer til at stå i centrum af den teologiske tænkning og kirkelige forkyndelse, bliver det nærmest umuligt at fastholde forestillingen om, at Gud skulle kunne finde på at svigte og forlade én eneste af sine skabning for at lade dem gå endegyldigt fortabt – endsige da udsætte dem for evig pine. *Apokatastasis*, troen på alles frelse og alle brudte relationers endegyldige genoprettelse, som er så udbredt i nutidens folkekirke, er med andre ord en nærliggende – om end utilsigtet – konsekvens af den lutherske traditions langvarige fortrængning af forudbestemmelseslæren og dens forkyndelsesmæssige fokusering på kristusåbenbaringens entydige gudsbillede.¹⁹

¹⁸ ”Hverdagens fingeraftryk fra Luther”, interview i *Kristeligt Dagblad* den 11. oktober 2004

¹⁹ Dette er netop en af de centrale pointer i den norske teolog Kjetil Grandals doktorafhandling om apokatastasistanken i nyere protestantisk teologi: *En kjærlighet med rom for alle? Apokatastasistanken i lys av gudsbilledet med henblikk på moderne protestantisk teologi*, Oslo: Unipub Forlag, 2000. Grandal peger på, at det er udviklingen af et entydigt gudsbillede – hvor fokus ligger på Guds godhed og kærlighed – som har gjort troen på alles frelse nærliggende i moderne protestantisk teologi hos teologer som blandt andre Karl Barth, Eberhard Jüngel og Jürgen Moltmann. Man kan i forlængelse heraf måske også argumentere for, at Luthers nådesteologi implicit indeholder en tro på alles frelse. For hvis man som Luther har en radikal nådesteologi, der hævder, at mennesket frelses ved Guds nåde *alene* – uden egen

Selvvalgt tilintetgørelse og håbe fuld universalisme – fortabelsestroen i dag

Det er mit klare indtryk, at et flertal af præster, ansatte og frivillige i nutidens folkekirke tror, at Gud ønsker – og også vil lykkes med – at frelse alle mennesker. Men der findes naturligvis fortsat nogle kirkefolk, særligt på den såkaldte højrefløj, som argumenterer for fortabelsens mulighed og forsvare læren om den dobbelte udgang. Her er det imidlertid værd at bemærke, i hvor høj grad nutidens tilhængere af dobbelt udgang, som gerne fremstiller sig selv som konservative traditionalister, på væsentlige punkter afviger fra den kirkelige tradition, de hævder at repræsentere. I løbet af de seneste omtrent hundrede år har man uden ligefrem at reklamere med det i al stilfærdighed rensset ud i de værste dele af de gamle fortabelsesforestillinger.

Når man iagttager de aktuelle frelses- og fortabelsesdebatter, som foregår i disse år nationalt som internationalt, bliver det tydeligt, at læren om dobbelt udgang i dag har fået et væsentligt andet indhold, end den havde i den vestkirkelige teologi i senantikken, middelalderen og den tidlige modernitet. For det første slår de fleste nutidige fortabelsestilhængere følge med blandt andre de antikke annihilationister og vor egen tids Syvendedagsadventister, som mener, fortabelsen består i den endegyldig tilintetgørelse af de fortabte. Man har med andre ord afskaffet helvede, hvilket formentlig kan ses som et forsøg på at mindske fortabelsestankens moralske anstødelighed. Nutidens dominerende eskatologiske fortabelsesopfattelse går almindeligvis under betegnelsen annihilationslæren eller læren om den betingede udødelighed: ved dommedag overføres de fortabte ikke til en evig torturanstalt, men bliver i stedet enten udraderet i en slags kosmisk udgave af holocaust – og det kan vi kalde den barske model – eller også får de blot lov til at blive liggende i graven i dødens intethed uden at få del i opstandelsens evige liv – hvilket vi kan kalde den milde model.

For det andet lader det i dag til at være blevet nærmest umuligt at finde præster og teologer, som er villige til at forsvare den augustinsk-luthersk-calvinske lære om den dobbelte forudbestemmelse, som hævder, at Gud suverænt udpeger og dermed på eget initiativ afgør, hvem af os der bliver frelst, og

fortjeneste, uden gode gerninger, uden at mennesket yder eller bidrager med noget som helst – er skridtet til troen på alles frelse allerede gjort meget lille. Det eneste, der skal til for at nå frem til den erkendelse, er at supplere nådesteologien med et entydigt positivt gudsbillede, dvs. med troen på, at Gud i det inderste af sit væsen faktisk er kærlighed, nåde og barmhjertighed. For hvis Gud er god, vil man naturligvis forvente, at han ikke vil holde sin nåde tilbage fra ét eneste menneske, men generøst og uden forbehold skænke den til alle. Ulykkeligvis mente Luther, at Gud *ikke* vil alle menneskers frelse, og deraf opstår for mig at se en stor del af problemerne i hans teologi. For en behandling af den protestantiske nådesteologis implicite eller nærliggende frelsesuniversalisme, se David Artman, *Grace Saves All. The Necessity of Christian Universalism*, Eugene: Wipf & Stock, 2020, s. 31-45.

hvem af os der omvendt går fortabt. Ifølge den augustinske opfattelse vil Gud faktisk ikke alles frelse; han vil kun de udvalgte frelse. Som Luther direkte erklærer i blandt andet sine romerbrevsforelæsninger, døde Kristus ikke for alle menneskers skyld. Et sted i forelæsningerne omtaler han Første Timotheusbrev kapitel 2 vers 4, som i modsætning til Luther påstår, at Gud vil alle menneskers frelse. Her står der nemlig: ”Det [: at bede for alle mennesker] er godt og værdsat hos Gud, vor frelser, som vil, at alle mennesker skal frelses og komme til erkendelse af sandheden”. Men det kan ifølge Luther ikke være rigtigt, og derfor kommenterer han teksten på følgende måde: ”Disse vers skal altid forstås sådan, at de kun gælder for de udvalgte [...]. For i dybeste forstand døde Kristus ikke for alle mennesker, for han siger: ’Dette er mit blod, der udgydes for jer’ og ’for mange’ til ’syndernes forladelse’, men han siger ikke: *for alle*” (W55, s. 376, mine kursiveringer). På korset døde Kristus med andre ord kun for at forsones et begrænset antal mennesker med Gud. Resten må så at sige klare sig selv – altså gå endegyldigt fortabt. Så i de pågældende vers fra Første Timotheusbrev betyder ordet ”alle” ifølge Luther altså ikke alle, men nogle, idet det kun henviser til de (få) udvalgte. Inden for de reformerte og lutherske retninger afviser de fleste af nutidens fortabelsestilhængere imidlertid denne begrænsede forsoningsopfattelse og den dertil knyttede lære om Guds arbitrære udvælgelse og forudbestemmelse. I stedet for denne deterministiske frelsesforståelse tilslutter de sig den arminianske lære om menneskets frie vilje og troens frie gensvar som afgørende frelses- og fortabelsesbetingelse.

Jacobus Arminius (1560-1609) var en protestantisk, hollandsk teolog, som modsatte sig Calvins forudbestemmelseslære, og som i opposition til den reformerte kirke stiftede den såkaldt remonstrantiske kirke. I modsætning til Augustin, Luther og Calvin mente Arminius, at Gud faktisk ønsker at frelse alle mennesker, og at Kristus derfor også døde for ubetinget alle menneskers skyld. Gratis og ufortjent skænker Gud sin frelsende nåde i form af et frelsestilbud til alle, men Gud kan (eller vil) ikke overtrumfe menneskets frie vilje og tilslutning, og derfor kan frelsen først blive realiseret, hvis vi selv – frivilligt – tager imod Guds gode tilbud. Tager vi imod, bliver vi frelst; afslår vi, går vi fortabt. Der er ingen tvangsfrelse, ingen forudbestemmelse, ingen determinisme. Fortabelsen er helt og aldeles vores egen skyld, den er en konsekvens af vores egen frie beslutning, og af sin store respekt for vores frie vilje vil Gud ikke modsætte sig, hvis vi vælger vores egen

undergang. De fortabte fortaber og fordømmer sig selv. Eller som den berømte engelske forfatter C.S. Lewis populært formulerede synspunktet: ”Helvedes porte er låst indefra”.²⁰

Nutidens dominerende²¹ og traditionsafvigende udgave af læren om dobbelt udgang består i en kombination af annihilationslæren og den arminianske og af C.S. Lewis populariserede fri viljebegrundelse for den evige fortabelse. Helvede og Guds suveræne forudbestemmelse er afskaffet og erstattet af den definitive tilintetgørelse og menneskets ukrænkelige frihed: hvis ikke vi af egen fri vilje ønsker at være sammen med Gud, vil han af respekt for vores personlige autonomi undlade at frelse os og i stedet tilintetgøre os – eller mere behersket: undlade at opvække os fra de døde. Fortabelse betyder for så vidt blot at gå glip af de dødes opstandelse og det evige liv, og den ”evige straf”, vi kan læse om i blandt andet danske bibeloversættelser, skal ikke forstås sådan, at Gud vil straffe, pine og plage os for evigt, men snarere på den måde, at tilintetgørelsen er definitiv og irreversibel. Straffen har evig konsekvens.

Det er jo for så vidt en ganske sympatisk og mild fortabelsesopfattelse, vi her har med at gøre. Med dens individualistiske dyrkelse af det enkelte menneskes suveræne frihed og med dens woke-agtige gudsbillede – jeg mener: Gud kræver åbenbart en underskrevet samtykkeerklæring, inden han vil indlede et forpligtende forhold til os – er opfattelsen formentlig kompatibel med mange moderne menneskes sensibilitet. Men det er ikke desto mindre et teologisk problematisk synspunkt, hvilket jeg

²⁰ I sin oprindelige engelske form lyder citatet: ”I willingly believe that the damned are, in one sense, successful rebels to the end; that the doors of hell are locked on the *inside*”. C.S. Lewis, *The Problem of Pain*, New York: Macmillan, 1975, s. 127.

²¹ For nu blot at komme med nogle danske eksempler på, at nutidens dominerende fortabelsesopfattelse har denne karakter, kan jeg henvise til: Finn B. Andersen, *Martin Luther – Gud vil alles frelse. Guds frelsesvilje i dogmehistorisk belysning*, Books on Demand, 2018. Jf. også sognepræst Kristoffer Hjort Kruses bemærkninger i et interview i *Kristeligt Dagblad* den 16. januar 2022, ”Folkekirken diskuterer liv efter døden: Vil alle blive frelst, eller skal nogen gå fortabt?” Her gør Kruse, som har baggrund i Indre Mission, sig til talsmand for annihilationslæren med følgende ord: ”Den position kan jeg lettere forene med min tro på en kærlig og nådig Gud.” Og som eksempel på en C.S. Lewis-inspireret fri viljefortabelse, se tidehvervspræsten Torben Brammings debatindlæg, ”Hold fast ved Luther. Lars Sandbeck burde melde sig ind i den græsk-ortodokse kirke”, *Kristeligt Dagblad* den 11. februar 2021, hvor Bramming gør sig til talsmand for følgende ulutherske synspunkt: ”Selvfølgelig kan Gud frelse alle, men det betyder jo ikke, at alle frelses. Som C.S. Lewis siger i ’The Great Divorce’: Der er kun to slags mennesker: Dem, som til Gud siger: Din vilje ske, og dem, til hvem Gud siger: Din vilje ske, gør som du vil. Det ender godt for alle, som tror og vil frelses af Kristus. Når Paulus siger, at Guds nåde er blevet åbenbart til frelse for alle mennesker, så betyder det jo, at forkyndelsen af Guds ord skal kalde til omvendelse og bringe frelsens mulighed nær. At nægte det er at nægte, at Gud er kærlighed, fordi Gud kun vil elskes i frihed. Det var derfor, Kristus lod sig inkarnere som et fattigt menneske i Israel, der alene spurgte om tro og til mange sagde: Din tro har frelst dig! Sandbeck hævder i sit nedladende og hovne ’citatplukkeri’, at alle frelses. Men det svarer til at sige, at alle skal giftes, om de vil eller ej, og om de elsker den anden eller ej. Det er ikke kristendom, men nærmere et dogme om tvangsægteskab, og kan næppe sammenlignes med frelse – og har intet med kristendom at gøre. For dette dogme ville kræve underkastelse og ikke kærlighed”. Jeg skal senere vende tilbage til denne besynderlige opfattelse af kærligheden, som altså hævder, at Gud af kærlighed vil se passivt til, mens vi vælger vores egen selvdestruktion.

vil forklare i en anden sammenhæng. Og så skal man i øvrigt heller ikke forsøge at lade som om, dette syn på frelse og fortabelse er i overensstemmelse med den lutherske eskatologi, for eksempel sådan som denne bliver formuleret i den eskatologiske domsartikel 17 i Den Augsburgske Bekendelse, som utvetydigt slår fast, at det kun er ”de fromme og *udvalgte* (lat.: *electis*)”, der bliver frelst, mens omvendt de fortabte skal ”pines uden ende” i helvede.

Men lad mig her ved afslutningen ganske kort pege på en anden eskatologisk position, som også er udbredt i dag, og hvor fortabelsen fortsat fastholdes som mulighed. Denne position kaldes ofte ”håbefuld universalisme”, og den findes i flere varianter, der strækker sig fra en agnostisk position (”vi kan jo ikke vide noget om, hvad der sker på dommens dag!”) til mere velbegrundede forsvar for et universelt kristent håb.

Jeg har lagt mærke til og jævnligt undret mig over, hvordan nogle ”håbefulde universalister” af en eller anden grund vender sig voldsomt og aggressivt imod den såkaldt ”dogmatiske universalisme” – altså det synspunkt, at troen på alles frelse er et legitimt lære- og forkyndelsesmæssigt standpunkt i kirken. Og samtidig med, at disse håbefulde universalister altså kritiserer den dogmatiske universalisme, udtaler de sig stort set aldrig negativt om ”infernalismen” (troen på de fortabtes evige pine) – i hvert fald ikke med samme aggressivitet i oppositionen. At mene at Gud har psykopatiske og sadistiske træk, og at han vil torturere uskyldige mennesker for evigt, er åbenbart mindre forargeligt end at mene, at Gud i absolut selvhengivende kærlighed vil sørge for alles frelse.

Den håbefulde universalisme findes i både en svag og en stærk udgave. Den stærke udgave (Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar og Karl Barth) vil typisk mene, at den nytestamentlige domsforståelse er for diffus og flertydig – eller at hensynet til Guds frihed eller menneskets frihed umuliggør – at kirken kan lægge sig entydigt fast på en lære om enten dobbelt udgang eller alles frelse. Derfor må begge synspunkter betragtes som ligeværdige, og man har lige så meget lov til at tro på og forkynde det ene som det andet. Man må bare ikke ophøje en af de eskatologiske positioner til forpligtende teologisk lære. Denne opfattelse har jeg stor respekt for.

Den svage udgave mener derimod, at kirken entydigt er forpligtet på at lære dobbelt udgang, men at den enkelte præst eller kirkegænger ikke desto mindre personligt har lov til at håbe på, at Gud vil frelse alle mennesker alligevel – for er Gud måske ikke fri til at gøre, hvad han vil? Er dåben og troen

ikke netop vores muligheder, ikke Guds begrænsninger? Men i så fald er håbet om alles frelse et håb, der ikke har grundlag i kirkens tro og lære. Faktisk bliver håbet et håb på trods af troen og er vel i sidste ende et håb om, at Guds åbenbaring i Kristus, som kirkens lære om dobbelt udgang påstås at basere sig på, vil vise sig at være forkert, eller at Gud vil ombestemme sig, eller at den menneskelige ønsketænkning kan påvirke udfaldet af Guds dom osv. Under alle omstændigheder skiller denne udgave af den håbefulde universalisme troen og håbet fra hinanden, ja, den spiller reelt håbet ud mod åbenbaringen og kirkelæren.

Men kan håb og tro skilles ad? Er troen ikke netop ”fast tillid til det, der håbes på” (Hebr 11,1), og skal vi ikke ”hellige Herren Kristus i [vores] hjerte og altid være rede til forsvar over for enhver, der kræver [os] til regnskab for det håb, [vi] har” (1 Pet 3,15)? For mig at se, *er* det kristne håb og evangelium lige nøjagtig håbet om og tilliden til, at Gud vil alle menneskers frelse. Dvs. det er håbet om, at Gud ”på den yderste dag” vil vise sig at være den fuldkomne, utvetydige kærlighed og betingelsesløse nåde og barmhjertighed, Han i Kristus har åbenbaret, at Han er. At være kristen er at have fast tillid til og leve i håbet om, at Gud vil sørge for, det ender godt for os alle – eller rettere: at det ender godt for alle de andre. Min egen individuelle skæbne er kun væsentlig i det omfang, den har betydning for de andres frelse.

Den håbefulde universalisme gør bizart nok troen til en ”fast tillid til det, der *ikke* håbes på” – troen bliver til en tro på en teologisk lære, der underminerer tilliden til håbet om alles frelse. Hvor meget kan dogmatikkens og menneskesindets bukser mon holde til uden at revne? Og er det ikke på tide at gentænke kristendommen i lyset af en teologisk holdbar, moralsk forsvarlig og psykologisk sund eskatologi? Er det ikke på tide at bygge tro og kirke på den Kristus, som prædikede frygten imod, og som englen forkyndte som verdens frelser til stor glæde for alle mennesker?

Kun en Gud, der frelser alle, er kærlighed.