

# Fjendekærlighed og vennehad

Moral og udveksling i Luk 6,27-36

*Dr.theol. Ole Davidsen*

*Abstract:* "Love of Enemies, Hatred of Friends. Morality and Exchange in Luke 6:27-36" offers a semiotic interpretation of the radical love-command in the Sermon on the Plain. The love-command appears as a social paradox but is in no way semantically unreasonable. Its own rationality comes forth, when we uncover the semantic macro-cosmos of which it forms a part. Three different but structurally related realms can be identified therein: In the midpoint the Kingdom of Justice (love of friends, hatred of enemies) is flanked by the anarchistic Kingdom of Evil (hatred of friends) and the likewise anarchistic Kingdom of Mercy (love of enemies). Jesus' love-command, representing the Kingdom of Mercy, receives its conciseness, rationality and intelligibility from being a structural permutation of constitutive elements in this semantic macro-cosmos which itself shows us the essential features of the narrative character of our moral thinking, based on a logic of exchange (giving and taking).

*Key words:* Love of enemies – morality and exchange – the Golden Rule.

I Sletteprædikenens afsnit om fjendekærlighed, Luk 6,27-36, fremsætter den lukanske Jesus en etisk lære, der underløber den gængse moralske rationalitet om retfærdig udveksling. Denne forkyndelse er imidlertid ikke uden en egen rationalitet, hvilket kommer frem, når man blotlægger det semantiske makrounivers, hvori den indgår. I det følgende fremlæser jeg derfor dette univers for at synliggøre denne radikale etiks narrative rationalitet, dens intelligibilitet, baseret på en udvekslingslogik. Ud fra Luk 6,27 fremlæses først den semantiske orden i den overgribende makrostruktur, som afslører tilstedeværelsen af tre forskellige, men strukturelt forbundne riger. På den baggrund fremlæses dernæst en række kontrasttekster (jf. *Appendiks*), og de enkelte vers kommenteres kortfattet, idet Luk 6,31 med Den Gyldne Regel dog vies særlig opmærksomhed.

Jeg griber sagen semio-narrativt an, for selv om det ikke kan udfoldes her, er vores moralske tænkning dybt forbundet med den narrati-

ve tankeform.<sup>1</sup> Vi kan tale om “den narrative tanke”, for narrativitet er ikke kun en egenskab ved tekster, vi intuitivt udpeger som fortællinger, men en førvidenskabelig og førfilosofisk erkendelsesform og sprogform, der tidligere uden særlig præcision blev omtalt som “mythos-tænkning” (i modsætning til “logos-tænkning”). I denne sammenhæng skal blot nævnes, at den narrative tanke er moralsk, fordi den er personorienteret, dvs. hermeneutisk subjektiv, og værdiorienteret, dvs. hermeneutisk normativ.<sup>2</sup> Uden undtagelse er alle Bibelens tekster præget af den narrative tanke, selv tekstgenrer, vi ikke umiddelbart forbinder med fortælling. Det gælder således også den etiske belæring i Sletteprædikenen.

Et særligt område inden for den narrative semiotik er viet studiet af udvekslinger, og jeg har tidligere fremhævet, at gave og tægt, given og tagen, spiller en helt fundamental rolle i narrativt organiserede forestillingsverdener.<sup>3</sup> Fundamentalantropologisk som fundamentalteologisk synes det at gælde som en universel regel, at “Gaven hun er god, men Tægten hun er ond, dødens giverinde”, som det hedder hos Hesiod.<sup>4</sup> I Det Nye Testamente ser vi også, at dets narrativt organiserede tænkning er optaget af udvekslinger. Forholdet mellem Gud og menneske og mellem menneske og medmenneske er bestemt gennem udvekslinger, som er indskrevet i et værdisystem.

Det er mere end velkendt, at buddet om fjendekærlighed er udtryk for en paradoksal, alternativ moral baseret på barmhjertighedstanken. Vi savner imidlertid en afklarende præcisering af den strukturelle semantik, der giver barmhjertigheden prægnans, ligesom vi i det hele taget savner afklarende præcisering af den narrative tankes moralske karakter og af udvekslingslogikkens helt fundamentale rolle i gestaltningen af den nytestamentlige forestillingsverden. Det følgende er et bidrag til en afklaring af disse forhold med Luk 6,27-36 som *case study*. Jeg anvender DO som referencetekst, men henviser i kommentarerne til den græske grundtekst.

1. Se Mark Johnson, *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics* (Chicago: The University of Chicago Press 1993), særligt kap. 2, “Metaphoric Morality”, og kap. 7, “The Narrative Context of Self and Action”.
2. I modsætning til mere formelle fortælleteorier (V. Propp; men til dels også A.J. Greimas) har Claude Bremond med rette fremhævet, at personbegrebet og valoriseringen er konstitutive elementer i den narrative tankeform, jf. *Logique du récit* (Paris: Seuil 1973), 327ff.
3. Jf. Ole Davidsen, “Gave og tægt. Om udvekslingens rolle i en semiotisk undersøgelse af de bærende betydningsstrukturer i urkristen religion/nytestamentlig teologi”, *DTT 1* (2003), 32-52.
4. *Værker og dage*, 356: “Δὼς ἀγαθή, Ἄρπαξ δὲ κακή, θανάτου δότεира.” Jf. Hesiod. *Theogony, Works and Days, Testimonia*, red. Glenn W. Most, The Loeb Classical Library 57 (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press), 116.

## 6,27

Uanset hvem der konkret måtte tale eller være talt til, er udsagnet “Elsk jeres fjender” i den lukanske tekst en moralsk maksime med almen gyldighed og får således karakter af visdom, der henviser til en moralsk værensorden: Man bør elske sine fjender og gøre godt mod dem, der hader en.

Ifølge tekstens semantiske univers er ‘elske’ bestemt som ‘det at gøre godt’ og ‘fjender’ bestemt som dem, der ‘hader jer’. Modsætningen ‘elske’ vs. ‘hade’ er eksplicit, mens vi må eksplicitere det implicitte korrelat til henholdsvis ‘fjende’ og ‘gøre godt’ (jf. Matt 5,43; videre Luk 6,33; 23,12), dvs. ‘ven’ og ‘øve ondt’. Med kendskab til sprogets semantiske artikulation kan vi fremlæse de dikotomier, som er på spil i betydningsdannelsen, selv om ikke alle led foreligger manifesteret i teksten og til trods for forskelle på udtryksiden. Vi kan således etablere en simpel kombinatorik, der afslører det overordnede betydningssystem, hvor i det paradoksale udsagn “Elsk jeres fjender” er indskrevet. Vi har to modsætningspar: ‘elske’ vs. ‘hade’ og ‘ven’ vs. ‘fjende’, hvilket giver følgende kombinationer: 1) “Elsk jeres fjender”, 2) “Elsk jeres venner”, 3) “Had jeres fjender” og 4) “Had jeres venner”.

“Elsk jeres fjender” kendetegner den givne *Primærtekst*. De tre øvrige udsagn repræsenterer primærtekstens tre undertekster, der gør sig gældende som nærværende kontrast og skygge. Det bemærkelsesværdige er imidlertid, at 2) “Elsk jeres venner” og 3) “Had jeres fjender” er indbyrdes komplementære, idet man både kan elske sine venner og hade sine fjender. Disse undertekster betegnes *Kontrasttekst Ia* og *Ib*. Det sidste udsagn, 4) “Had jeres venner”, betegnes *Kontrasttekst II*. 2) og 3), som er komplementære, repræsenterer et *homonomisk* rum, mens 1) og 4) begge repræsenterer et *heteronomisk* rum, idet de udelukker hinanden. Ligesom ‘elske’ og ‘hade’, ‘ven’ og ‘fjende’, gensiddigt definerer hinanden på et mikrosemantisk niveau, kan vi se, at primærteksten får sin betydning og prægnans gennem sit forhold til kontrastteksterne i et fælles makrounivers:

Primærtekst	Kontrasttekst Ia	Kontrasttekst Ib	Kontrasttekst II
Elsk jeres fjender, gør godt mod dem, der hader jer.	Elsk jeres venner, gør godt mod dem, der elsker jer.	Had jeres fjender, øv ondt mod dem, der hader jer.	Had jeres venner, øv ondt mod dem, der elsker jer.

KI repræsenterer en moral, der henhører under *Retfærdighedens rige*, repræsentant for den prototypiske moralopfattelse. P repræsenterer

*Barmhjertighedens rige*, mens KII repræsenterer *Ondskabens rige*. Kontrastteksterne viser, på hvilken baggrund P's paradoksale udsagn skal forstås. Hvis teksten er semantisk kohærent, kan vi allerede på dette trin forudse, at hele Luk 6,27-36 er struktureret på denne måde.

Normalt tjener man sine venner og skader sine fjender. En ven kan da også nærmere defineres som en anden, fra hvem man har modtaget, er i færd med eller kan forvente at modtage en gave/tjeneste, *som man er parat til at gengælde*. En fjende som en anden, fra hvem man har modtaget, er i færd med eller kan forvente at modtage en tægt/skade, *som man er parat til at gengælde*. Gengældelse er prototypisk udveksling af skader eller tjenester.

Det er nu bemærkelsesværdigt, at kategorierne 'ven' og 'fjende' er konstitueret på deres *moralsk* vurderede gøren og får deres betydning fra en *ontologisk* værensorden. Give/tjene (ikke tage/ikke skade) ækvi-valerer med progression (protektion); tage/skade (ikke give/ikke tjene) med degression (repression). Ud fra Mark 3,4, "Er det tilladt at gøre noget godt (ἀγαθὸν ποιῆσαι) eller at gøre noget ondt (κακοποιῆσαι) på en sabbat, at frelse liv eller at slå ihjel?", kan vi tydeliggøre den ontologiske normativitet, som synes at kendetegne denne narrative tæn-kemåde generelt. De fire basale narrative begivenhedsforløb kan således fortolkes som moralske handlinger på følgende måde:

Progression: Skabelse og fremme af liv og livsmuligheder,  
 Protektion: Beskyttelse og bevarelse af liv og livsmuligheder,  
 Repression: Hæmning og undertrykkelse af liv og livsmuligheder,  
 Degression: Ødelæggelse og tilintetgørelse af liv og livsmuligheder.<sup>5</sup>

Det at frelse liv gennem helbredelse er at bevare liv (vendt mod en aktualiseret degression), mens det at slå ihjel er en veritabel degression. Det at gøre noget godt, er at fremme eller bevare liv og livsmuligheder, mens det at øve ondt, er at hæmme eller tilintetgøre liv og livsmuligheder. Den grundlæggende modsætning står i virkeligheden mellem 'liv' og 'død', men denne dualisme er opfattet monistisk, idet alle forløb er bestemt ud fra liv og livsmuligheder, fordi livet er tilkendt ontologisk forrang i forhold til døden. Her foreligger en moralsk værensorden, ifølge hvilken progression /protektion er godt, degression/repression er ondt. Vi har en moral, der som udgangspunkt anskuer enhver undertrykkelse og ødelæggelse af liv som umoralsk og forkastelig, som et brud på tilværelsens egen værensorden.

5. Jf. Ole Davidsen, *The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Mark's Gospel* (Aarhus: Aarhus University Press 1993), 61ff.

Det synspunkt, der forfægter denne opfattelse, skal imidlertid forklare, under hvilke omstændigheder (hvis nogen), det kan forsvares at påføre den anden en skade. I KI, hvor tjeneste besvares med tjeneste og skade med skade, gælder gengældelsens lov (*jus talionis*) på begge fronter og skal sikre den relative balance, som kendetegner retfærdighedens lige for lige. Her er det legitimt (legalt) at skade den anden, hvis "det var ham, der begyndte". Skaden er opfattet som en retfærdig straf over den, som gennem sit overgreb ikke alene har krænket sin næste (sin anden), men selve livets lov og dermed den Anden, som har indstiftet og opretholder denne. Den anden er min fjende, hvis han skader mig, men moralsk set kun, fordi han samtidig krænker den Anden. Enhver gave og tjeneste bekræfter livets moralske lov, hvorfor det i grunden er påbudt at give og tjene; mens enhver tægt og skade krænker denne værensorden og derfor er forbudt – undtagen som retfærdig straf, i sidste instans dødsstraf. Den, der lever i overensstemmelse med livets lov, kan derimod principielt eller idealt forventes bevarelse og fremme af liv og livsmuligheder, først og fremmest tilkendelse af retten til at være til, dernæst et alt i alt leveværdigt liv (jf. 3 Mos 18,5).

P bryder med denne retfærdighedstænkning, når den påbyder, at tægt/skade skal gengældes med gave/tjeneste, hvilket er at behandle sine fjender, som man normalt behandler sine venner. KII påbyder på sin side, at gave/tjeneste skal besvares med tægt/skade, hvilket er at behandle sine venner, som man normalt behandler sine fjender. Barmhjertigheden fremstår som den diametrale (heteronomiske) modsætning til ondskaben.

## 6,28

Modsætningen er i 6,28a 'velsigne' vs. 'forbande', og man kan udveksle forbandelser og velsignelser på samme måde som skader og tjenester. I 6,28b nævner primærteksten bønnen (προσευχή) i form af leksemet 'bede' (προσεύχομαι), sammensat med præpositionen 'for' (περί; Matt 5,44, ὑπέρ). Man beder her for at beskytte sine fjenders liv. Vi har ikke noget modstykke til forbønnen (derfor et X i *Appendiks*); men hvis vi tager leddenes parallelisme som ledetråd, kan vi parafrasere opfordringen således: "Bed Gud velsigne dem, der mishandler jer." Måske kan velsignelsen og forbandelsen allerede i 28a forstås som en påkaldelse af højere magter. I *Retfærdighedens rige* (KI) som en appel til Gud om at skaffe sin ven og allierede ret (jf. 1 Mos 12,3).

Forbønnen som tjeneste forudsætter tanken om Guds gengældende retfærdighed, for den er en bøn om, at den retfærdige straf, som ellers

ville ramme fjenderne, holdes tilbage, at Gud skåner dem, lader nåde gå for ret (jf. Luk 23,34 og ApG 7,60). Den har meget sigende ikke noget modstykke. En bøn om skånsel for den skyldige modsvares ganske vist af en bøn om at lade den retfærdige lide, men sidstnævnte kan ikke rettes til Gud som den, der bevarer og opretholder liv. Den kan kun bedes til en højere magt, som repræsenterer alle destruktive kræfter, dvs. Satan eller Djævelen (“Bed Satan forbande dem, der behandler jer vel.”).

## 6,29

Primærteksten lyder i ordret oversættelse: “Til den, der slår dig på kinden, tilbyd også den anden, og den, der tager kappen fra dig, hindr [ham] ikke i også [at tage] kjortelen.” Det er en kringlet tekst, for den passive form, at lade nogen gøre noget, er en kompleks handlingsfigur. Der er en strukturel forskel mellem ‘at tilbyde’ (παρέχω; frembyde, give, skænke) nogen noget som en gave, der kan modtages, og ikke ‘at hindre’ (κωλύω; formene) nogen noget, der kan tages. Den første handling er mere aktiv end den sidste. De omtalte handlinger er desuden kun prototypisk ækvivalente med grundformerne ‘give’ og ‘tage’, hvorfra de imidlertid henter deres prægnans. I 29a vil le en stærkere modsætning af typen “Slår nogen dig på den ene kind, så kærtegn ham på den anden” klarere fremhæve, at skade besvares med tjeneste. Kropskontakt (at lægge hånd på en anden) udtrykker enten fjendskab (vold) eller venskab (kærtegn), jf. udvekslingen af kys (φιλημα) som et tegn på venskab (φιλία; f.eks. Luk 7,45; 15,20). Judaskysset som kontrast (Mark 14,44).

I 29b ækvivalerer udsagnet med “Tager (αἴρω) nogen din kappe, så giv ham din kjortel”. Verbet αἴρω peger her på tyveri/røveri (jf. KII; anderledes i Matt 5,40), og moralen er klar: Tægt og skade skal besvares med gave og tjeneste.

## 6,30

I 6,30a kan vi fastholde “som beder dig” som det stabile element, der kendetegner grundsituationen: S2 beder (αἰτέω) S1 om et gode (fx mad eller penge) eller en tjeneste. Kontrasten konstitueres dels af forskellene mellem en kvantificeret kvalificering af modtageren, dels af forskellen mellem givent og ikke-givent, der fremkommer i overensstemmelse med denne. Det er ganske uoverskueligt, hvad det ville indebære at følge de nævnte fordringer, der fremstår som absurde og let

giver anledning til foragt og satire. Eller det er alt for forudsigeligt, hvad der vil ske, hvis nogen tager fordringen på ordet – når det gælder omgangen med besiddelse og ejendom: Man ender med som en anden tossegod at ruinere sig selv, at ofre sig selv.

I 6,30b har vi i KI en udveksling af gave og tægt ifølge den normale reciprocitet. KIa: Når S2 giver S1 en gave, har S2 som kreditor (fordringshaver) krav på en modgave, og S1 er som debitor (skyldner) forpligtet på at give noget tilbage. KIb: Når S2 tager noget fra S1, så har S1 ret til at kræve (ἀπαίτέω) det tilbage fra S2, som S2 skylder S1. Men i P renoncerer S1 på denne ret, hvilket rekvalificerer tægten som en gave, svarende til eftergivelse af gæld. I KII, hvor S2 skylder S1 en modgave, forholder denne S1 en modgave. Ikke at give, hvad man skylder den anden, er at forholde ham (nægte ham), hvad han har ret til, hvilket svarer til en svag form for tægt. I P sætter man sig positivt ud over retten, idet man i godhed giver afkald på egen ret. Dette er i princippet en nådegave (ikke tagen  $\approx$  given); i KII sætter man sig negativt ud over retten, idet man i ondskab undlader at overholde sin forpligtelse i insisteren på egen ret (ikke given  $\approx$  tagen).

Hans Dieter Betz fortolker sammenfattende udsagnet i 30b således: “The intended meaning is that by giving up the chance of retrieval, the victim takes the initiative and offers a generous gift to the offender, no doubt expecting the perpetrator to respond in kind.”<sup>6</sup> Ved at besvare tægt med gave skal fjenden omvendes til en ven, der responderer med en modgave. Det svarer til en forventning og regel, som siger: “Som I gør mod andre, sådan vil de gøre mod jer.” Den generøse gave vender den negative udveksling til en positiv udveksling. Det er imidlertid tvivlsomt, om denne opfattelse af den generøse gave som moralsk strategi er ganske dækkende (jf. nedenfor).

## 6,31

Den Gyldne Regel (DGR), der dukker op her i 6,31, synes at skulle sammenfatte den holdning og opfattelse, som ligger til grund for hele afsnittets moralske tænkning: “Som du (S1) ønsker (θέλω; vil), at et andet menneske (S2; ἄνθρωπος) skal gøre mod dig, sådan skal du gøre mod ham” (ordret: “gør tilsvarende”, ὁμοίως, mod ham).

Vi har en empatisk, spejlende rolleombytning: S1 (gørenssubjekt) skal gøre for S2 (værenssubjekt), hvad S1 ville ønske sig af S2, hvis rollerne var byttet om, hvis S1 i den givne situation var værenssubjekt

6. *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain* (Minneapolis: Fortress Press 1995), 598-599.

(S2), og S2 var gørenssubjekt (S1). Der henvises ikke til en kodificeret moralsk norm, men til en livsforståelse, hvis iboende moralske princip ekspliciteres: S1 ønsker spontant, at S2's handling er en gave eller tjeneste, der bevarer eller fremmer hans liv; derfor bør S1's handling selv være en gave eller tjeneste, der bevarer eller fremmer S2's liv. Livsforståelsen er således allerede båret af en moralsk forståelse af den gode handling, den rette handling, i foregribelsen af den. Fortællingen om den barmhjertige samaritaner (Luk 10,25ff) kan illustrere sagen. Samaritaneren (S1), der får øje på offeret (S2), ved, hvad han ville ønske sig, hvis han selv var offeret (S2) og den anden en forbipasserende (S1), der fik øje på ham. Derfor ved han også, hvad han bør gøre for den anden, idet han sætter sig selv i dennes sted. Samaritaneren optræder som sand næste, idet han viser offeret barmhjertighed (ἔλεος; 10,37).

Som etisk princip eller grundregel er DGR åben for fortolkning. I denne sammenhæng er hovedspørgsmålet, om den udtrykker en gengældesetik eller en generøsitetsetik – hvis ikke begge dele.

Betz (512) forstår DGR som en regel, der “prudently calculates that the other person will, if treated in a particular manner, react in kind, so that the desirable conduct is actualized.” Man kan foregribe (forvente, forudse) en sådan reaktion, “because of the common acknowledgement of the social conventions concerning fairness, mutuality of favors, and exchanges of gifts (*do ut des* [“I give so that you may give”])”. Det er en forståelse, der forudsætter gengældelse af godt med godt og hviler på en gunstig beregning. Hvordan rimer en sådan opfattelse med den generøsitet, der ellers præger denne del af Sletteprædikenen (SP), og hvori består forskellen så mellem P og KI, hvis der ellers er nogen? Handler foregribelsen i DGR om foregribelsen af den andens *reaktion*, eller snarere om foregribelsen af min egen handling som *aktion*?

Betz medgiver, at hans opfattelse minder påfaldende om den gengældelses logik, vi finder i KI, men insisterer på, at der er en forskel. Hvis man reformulerer DGR i overensstemmelse med gengældelsesretten, vil den lyde: “Do to others as they do to you!” (513; jf. KI). Men sådan lyder DGR ikke, hvorfor der må være en forskel. Spørgsmålet er kun, hvori den nærmere består.

Betz peger på, at min gengældelse i KI er en *reaktion* på den andens allerede udførte handling, hans *aktion*, mens jeg ifølge DGR foregriber den andens *reaktion* gennem min *aktion* (512). I P er min handling en positiv aktion, der forventes at fremkalde den andens positive reaktion. Men som “prudent calculation”, som en klog beregning, der også, om ikke udelukkende, sigter på at bevare og fremme ens eget liv, synes den gode, initierende handling ikke i dette tilfælde at



undslippe egenkærlighedens og gengældelsens princip. Det forventes jo, at den anden respekterer dette princip og gengælder med tjeneste eller gave.

Betz har ret i, at reformuleringen af DGR ud fra gengældelsesretten må lyde “Do to others as they do to you!” – eller “Som mennesker gør mod jer, sådan skal I gøre mod dem” (min reaktion imiterer den andens aktion). Spørgsmålet er dog, om Betz’ forståelse, der hviler på indførelsen af en supplerende regel – “Som I gør mod andre mennesker, sådan vil de gøre mod jer” (den andens reaktion imiterer min aktion) – er en adækvat fortolkning af DGR.

Den åbende gavegivning fra S1 er rigtignok en fredsstiftende handling, der søger at etablere venskab eller social solidaritet med S2, også som kontrahandling vendt mod en fjende. S1’s initiativ er desuden forbundet med en risiko, for vi har at gøre med handlinger (ikke kausale processer). Så selv om S1 idealt kan forvente en positiv respons fra S2 i kraft af gældende konventioner for udvekslinger, er det ikke givet, at S2 gengælder godt med godt. S1’s moralske vovemod skal selvfølgelig prises, men der er fortsat tale om en gunstig beregning, der minder mest om forholdene i *Retfærdighedens rige*.

Det synes mere korrekt at sige, at DGR ikke afslører, hvad vi skylder hinanden i kraft af forefundne eller foregrebne udvekslinger. Den afslører, at det gode har ontologisk og moralsk forrang for det onde, hvilket jeg ved fra mit eget ønske om at blive behandlet godt af den anden. Hvad jeg som menneske i en given situation og ud fra mit generaliserede ønske selv mener at kunne forvente af et medmenneske i tilværelsens navn, det har dette medmenneske også lov til at forvente sig af mig.

Fortællingen om den barmhjertige samaritaner kan igen tjene til opklaring. Ligesom DGR ikke taler om venner og fjender, men om “mennesker”, dvs. medmennesker som medskabninger, er offeret i den historie et anonymt menneske.<sup>7</sup> I sin bevidstløse tilstand er dette i øvrigt ude af stand til at give sig til kende og bede om hjælp. Samaritaneren får medynk med offeret og viser det barmhjertighed (Luk 10,37). Det sker som en åbende tjeneste, eftersom samaritaneren ikke på forhånd skylder dette menneske noget som tak for en tidligere tjeneste. Offeret er både en potentiel ven og en potentiel fjende; men samaritaneren handler selvopofrende uden hensyn til, om denne vil kunne gengælde ham eller eventuelt vil kunne skade ham (eller kan

7. Vi sporer her en skabelsteologisk dimension, som vi allerede møder i den intertestamentariske jødedomms tendenser til at udvide næstebegrebet, særlig tydeligt i De Tolv Patriarkers Testamenter, f.eks. TestIss 7,6 og TestZeb 5,1. Jf. Gerd Theissen, *De første kristnes religion. En teori om urkristendommen* (Odense: Syddansk Universitetsforlag 2004), 82.

identificeres som medlem af en fjendtlig gruppe, der har skadet samaritanerens gruppe). Der er ingen gunstig beregning, men samaritaneren påtager sig generøst et tab. Hvis denne handling skal vurderes inden for en moralsk økonomitænkning, så må vi sige, at samaritaneren handler, som han gør, fordi hans samvittighed siger ham, at han skylder at gøre det. Den pragmatiske beregning (som jo ikke er mere egoistisk, end at den indgår i en afbalanceret *win-win-situation*) er ude af billedet, for samaritaneren forventer ingen gengæld fra det begunstigede offer og står heller ikke i gæld til ham. Det er livet selv, han skylder at gribe ind som protektor for at bevare dens andens liv; og det er en dyb tilfredsstillelse, en ren salighed, at vide sig i overensstemmelse og harmoni med livets egen lov, det hellige og ukrænkelige liv (jf. Luk 14,14). I forhold til denne skabningens morallov er værditabet efter denne verdens retfærdighedsmålestok for intet at regne. Så i dette perspektiv foregriber DGR ikke den andens reaktion, men min egen aktion, som rigtignok er rettet mod den anden og skal tage vare på dennes liv, men udspringer af en moralsk eller etisk holdning, der er i samklang med et fælles tredje, med skaberens intention om at bevare og fremme liv og livsmuligheder. Det er en forståelse af DGR, som synes at harmonere bedre med den generøsitetsetik, der, som vi skal se, kendetegner afsnittet om fjendekærlighed som helhed.

## 6,32

Elsker man dem, man selv bliver elsket af, svarer det til at leve efter retfærdighedens moral. Den lukanske Jesus kan imidlertid retorisk spørge: "hvilken tak til jer?" (ποία ὑμῖν χάρις ἔστιν;), dvs. "hvad er der at takke jer for ved en sådan handling?" Svaret er "ingenting".

Udsagnet i 6,32b, "for også synderne elsker dem, der elsker dem", er overraskende, fordi den, der lever efter retfærdighedens moral, her omtales som 'synder' (ἁμαρτωλός) og ikke som 'retfærdig' (δίκαιος; jf. fx Luk 5,32). Vi måtte forvente: "Også retfærdige elsker jo dem, de selv bliver elsket af." Men forskellen mellem 'retfærdig1' (KI) og 'synder1' (KII) er blevet forskudt til 'retfærdig2' (P) og 'synder2' (KI). Den barmhjertige er den i egentlig forstand retfærdige, den, som handler i overensstemmelse med Guds vilje, hvilket indebærer en betydningsglidning i retfærdighedsbegrebet.

Den parafraserende danske oversættelse "hvad tak fortjener I for det?" synliggør et implicit aspekt: Overholdelsen af moralloven er forbundet med forestillingen om fortjenstfuldhed, erhvervelse af en værdighed, der kvalificerer til positiv sanktion.

I det indbyrdes moralske regnskab mellem mennesker vil en åbnende gave/tjeneste gøre modtageren til debitor (skyldner) og giveren til kreditor (tilgodehavende). Debitor skylder at give; kreditor har krav på at få. Retfærdigheden sker fyldest, når sådanne udvekslinger svinger inden for en ramme, der sikrer en relativ balance. Dette moralske regnskab mellem mennesker ser sig imidlertid fordoblet af det moralske regnskab mellem det enkelte menneske og Gud. Den, der lever efter moralloven, yder Gud en tjeneste, som gør Gud til debitor. Gud skylder mennesket en tjeneste, fx ved at sikre det velsignelse i dette liv eller en belønning i det kommende. Den retfærdige handling indebærer i hvert fald en merit, en fortjenstfuldhed, som efterfølgende bør udløse en eller anden form for belønning eller påskønnelse. Et brud på moralloven (i kraft af tagen eller ikke-given) giver derimod Gud ret og pligt til at gengælde med et onde, en tægt eller skade, fx ved at forbande dette liv eller det kommende. Den uretfærdige handling indebærer i hvert fald en demerit, en ufortjenstfuldhed, som efterfølgende bør udløse en eller anden form for straf eller fordømmelse. Det er ikke til at komme uden om, at dette er den narrative tankes moralske grundstruktur.

Ud fra denne narrative retfærdighedstænkning betyder 'tak' (χάρις) her ikke blot en sproglig taksigelse, men løn (μισθός; jf. Matt 5,46) som gengæld i form af gave/tjeneste. Men den handling, der således fortjener løn fra Gud i *Retfærdighedens rige*, fortjener ikke løn i det rige, som Jesu tale repræsenterer. I dette alternative rige er det ikke nogen meriterende bedrift at elske dem, man selv bliver elsket af, at elske sine venner. Det er jo en selvfølgelighed. Det er derimod først en meriterende eller gaveværdig bedrift at elske sine fjender.

## 6,33

Sammen med det første spørgsmål i 6,32 peger det andet spørgsmål her i 6,33 tilbage til 6,27 og 6,28 (ἀγαθοποιέω vs. κακοποιέω). Den onde handling i KIb er den legitime eller legale gengældelse som hævn eller straf. Den onde handling i KII er forbrydelsen, misgerningen (κακουργία; jf. Sl 34,17; 2 Makk 3,32; κακοῦργος, misdæder, Luk 23,32-33).

## 6,34

Det tredje spørgsmål har samme form som de to første, men det mere konkrete eksempel på den gode handling, det at låne ud til nogen, kræver en kommentar.

Verbet δανίζω/δανείζω har grundbetydningen 'låne penge ud'; gerne mod renter (τόκος; jf. Luk 19,23; 3 Mos 25,36f), men dem kan vi sammen med temaet åger lade ude af betragtning her. I det hele taget skal man bemærke, at det anvendte handelsprog her indgår i en moralsk sammenhæng, hvorfor der ikke skal fokuseres specielt på udlån af penge. I *Lignelsen om den gældbundne tjener*, Matt 18,21-35, har vi et klart eksempel på en metaforisk brug af sådant monetært handelsprog. Lignelsen fortæller om at eftergive (ἀφίημι) gæld (v27 δάνειον; v32 ὀφειλή) som et billede på at tilgive (ἀφίημι) synd (ἀμαρτία; jf. v21 ἀμαρτάνω), en sammenligning, der er så mere slående, fordi leksemet (ἀφίημι) er det samme i både billeddel og sagdel; jf. også Luk 7,36ff, hvor χαρίζομαι er anvendt i stedet for ἀφίημι og peger på eftergivelse af gæld som en gunst, en nådesbevisning (χάρις).

6,34a. Det første led, der ordret lyder "Og hvis I låner dem, fra hvem I håber at modtage", forudsætter selvsagt, at det er forbundet med risiko for tab at låne nogen noget. Ifølge KIa bør man derfor kun låne til dem, som man er sikker på at få tilbage fra, dem, som vil kunne 'betale tilbage' – en særlig udgave af at 'gengælde' (ἀποδίδωμι; ἀνταποδίδωμι; jf. f.eks. Rom 2,6f; Luk 14,14).

6,34b. Det sidste led, "også syndere låner til syndere for at få det samme (τὰ ἴσα) tilbage (ἀπολαμβάνω; "modtage fra [dem]"), komplicerer ikke sagen med renters rente, men taler om "de samme ting", dvs. lige for lige. Hvis man låner tre brød af sin ven, så giver man ham tre brød tilbage (jf. Luk 11,5), dvs. det samme, noget lignende eller tilsvarende (ἴσος; ἴσα ἀντὶ ἴσων λαμβάνω, ἀποδίδωμι, at få/modtage eller give tilbage lige for lige; således ἰσοροπία, ligevægt). Det er denne ligevægtsretfærdighed, hvor udgifter og indtægter opvejer hinanden, som kritiseres. Også her omtales de retfærdige i KIb nedsættende som syndere.

Lånet som udveksling med krav om tilbagebetaling er i familie med udvekslingen af gave/tjeneste. Den reciprokke gavegivning kan jo også opfattes som en form for lån, eftersom det, man giver, besvares med noget tilsvarende. Man har ikke givet i betydningen ydet et *offer*, der indebærer et tab for givener, for udvekslingen går lige op.

Ud fra en forestilling om en samlet sum af goder og en ligelig fordeling af disse, et ideal om, at få har for meget og færre for lidt, bør den stærke hjælpe den svage i en rekompenserende genfordeling af goderne. En sådan forestilling kunne ligge bag og forklare, hvorfor

man bør "låne" til enhver, der har behov for det. Jeg sætter låne i anførelstegn, for lånet, der stærkere end gaven rummer tanken om tilbagebetaling, er her set som et muligt offer. Hensynet til den andens tarv er vigtigere end hensynet til mig selv og mine goder og udtrykker således en altruistisk grundholdning, hvor man søger at fremme og bevare andres liv og livsmuligheder uden tanke for egne interesser og behov.

Vi sætter gerne altruismen i modsætning til egoismen, hvor man er optaget af at fremme og bevare sit eget liv og sine egne livsmuligheder uden hensyn til den andens interesser og behov. Denne modsætning, altruisme vs. egoisme, er i sin rene form repræsenteret af henholdsvis P og KII. *Retfærdighedens rige* repræsenterer derimod en blandingsform, hvor altruistiske og egoistiske interesser principielt opvejer eller udligner hinanden. I en moralsk økonomi, hvor alene den altruistiske handling anerkendes som en god handling, fremstår selv *Retfærdighedens rige* imidlertid som ondt (skønt i en svagere udgave).

Endnu et aspekt. Mens 6,32 og 6,33 betragter den gode handling som reaktion på andres gode aktioner, ser 6,34 den gode handling som en aktion, der forventer den andens gode reaktion. I den henseende er lånet et godt paradigme på den åbnende udveksling og tjener som komplement til den lukkende udveksling i de foregående vers.

I Luk 14,12-14 giver Jesus en belæring, der kaster lys over sagen. Når man giver en middag, forventer man gengæld, hvorfor man kun inviterer dem, der vil kunne gengælde. Man inviterer sine venner, som i forvejen er dem, man udveksler med, eller dem, som man håber at blive venner med. Men det fortjener man ikke tak for i Guds moralske regnskab. Det er kun en fortjenstfuld handling i Guds øjne, hvis man inviterer folk, der ikke kan gengælde, dvs. handler altruistisk. Handler man sådan, er man trods sit tab salig i bevidstheden om, at man har handlet retfærdigt, dvs. i overensstemmelse med Guds vilje: Luk 14,14a, "Da skal du være salig, for de har ikke noget at give dig til gengæld (*ἀνταποδίδωμι*)." Luk 14,12 gengiver den menneskelige retfærdighedstænkning, der står i modsætning til Guds retfærdighedstænkning. I forhold til Guds retfærdighed er de, der indbyder med tanke for gengældelse, ikke bedre end syndere. Den risikovillige åbning af en mulig positiv udveksling er ikke tilstrækkelig. Man skal være villig til at give uden håb om tilbagebetaling fra den anden, uden fordring om gengældelse.

Denne moralske opfattelse indebærer imidlertid ikke ophævelse af enhver gengældelsestanke, for den menneskeligt set altruistiske handling vil blive gengældt ved opstandelsen: Luk 14,14b, "Men det vil blive gengældt (*ἀνταποδίδωμι*) dig ved de retfærdiges (*δίκαιος*) opstandelse." Maksimen i Luk 14,11, "enhver, som [egoistisk] ophører

sig selv [over for sit medmenneske gennem tægt og ikke-given], skal ydmyges, og den, der [altruistisk] ydmyger sig selv [over for sit medmenneske gennem gave og ikke-tagen], skal ophøjes”, er også relevant her. Den angiver ikke alene en almen handlingsanvisning, men formulerer en lov, som tænkes at styre verden, et iboende, men samtidig eskatologisk retfærdighedsprincip, der hviler på den evidens, at fremme og bevarelse af liv og livsmuligheder er en fordring, der giver sig af tilværelsen selv, hvad jeg ved fra min egen forventning til den og i frivillig tilslutning kun kan forstå som en åbenbaring af skaberens vilje eller intention.

## 6,35

6,35a formulerer positivt, hvordan man bør handle. Det indledende ‘men’ (πλήν) angiver modsætningsforholdet mellem den utilstrækkelige handlemåde i 6,32-34 og den rette, som nu præsenteres. De, der lever i overensstemmelse med de radikale moralnormer, loves det, vil få en stor løn (μισθός; betaling, belønning; jf. Gud som belønner μισθαποδότης i Hebr 11,6; betaling, løn μισθαποδοσία som belønning i Hebr 11,26, som straf i Hebr 2,2). I Guds moralske regnskab akkumulerer godgørenhed som fortjenstfuldhed et tilgodehavende i himlen (Luk 6,23), en uudtømmelig skat (θησαυρός ἀνέκλειπτος; Luk 12,33; 18,22), der bliver udbetalt til sin tid som en evig livrente.

Desuden vil de blive “den Højestes (ὁ ὑψιστος) børn” (sønner, υἱός), hvilket angiver et tæt og familiært forhold til Gud som fader, jf. 6,36. Den Højeste er garanten for den anførte moral og et forbillede til efterfølgelse, for han er selv god (χρηστός; godgørende, velvillig, godhjertet) mod de utaknemlige (ἀχάριστος) og onde (πονηρός). Den guddommelige menneskekærlighed (φιλανθρωπία; jf. Tit 3,4) er forskriften for den anførte moralske norm, som disse virtuelle guddebørn skal leve op til. Gud selv elsker sine fjender og gør godt mod dem, der hader ham, og låner ud uden at være sikker på at få noget igen. Han er god mod de utaknemlige og onde, de moralsk slette, som er utaknemlige for Guds gave og velgerning (χάρις), for det, han har givet, og for det, han har eftergivet for at bevare liv og livsmuligheder til trods for menneskers uretfærdighed og ondskab. I stedet for at efterligne Gud og generøst bevare og fremme liv og livsmuligheder, hæmmer og ødelægger de liv og livsmuligheder, for sig selv og andre. Men livet skal bevares og fremmes, fordi det er godt i sig selv.

KII afslører den underliggende dualisme mellem livsopbyggende (οἰκοδομέω) og livsnedbrydende (καταλύω) kræfter (Præd 3,3), og “den Højestes børn” har her Djævelen til fader (jf. Joh 8,44).

## 6,36

Fadermetaforen, som er hentet fra familielivet, udtrykker sammen med sønnemetaforen den nære relation mellem den Højeste og hans tilhængere, et værensfællesskab og et værdifællesskab. Lignelsen om den fortabte søn kan illustrere sagen. Den fortabte søn, der har syndet mod sin jordiske fader, er ikke længere værdig (ἄξιος) at kaldes hans søn, Luk 15,18-19.21. Han har imidlertid også syndet "mod himlen", dvs. mod sin "himmelske fader" (som det hedder i Matt 5,48 med flere), og er heller ikke værdig at kaldes hans søn. Faderens tilgivelse af sønnens synd genetablerer imidlertid sønnens værdighed som søn ved at tilkende ham retten til at være til og drage omsorg for hans liv. Faderens barmhjertighed efterligner Guds barmhjertighed. Den fortabte søn er den utaknemlige søn; den barmhjertige fader er værdig at kaldes en af den Højestes sønner.

Sønnen skal efterligne faderen, der står for de moralske værdier, handle som (καθώς) ham, være barmhjertig (οἰκτίρων) som ham, og denne sag kan opklares (og måske kompliceres) fra en anden kant. I Efeserbrevet har vi følgende formaning, hvor gave/given/offer er markant:

Ef 4,32 (...) men vær gode (χρηστός) mod hinanden, vær barmhjertige (εὐσπλαγχνός) og tilgiv (χαρίζομαι) hinanden, ligesom (καθώς) Gud har tilgivet (χαρίζομαι) jer i Kristus. 5,1 I skal ligne Gud [vær efterlignere (μιμητής) af Gud] som hans kære (ἀγαπητός) børn (τέκνον) v2 og vandre i kærlighed (ἀγάπη), ligesom (καθώς) Kristus elskede (ἀγαπάω) os og gav (παράδίδωμι) sig selv hen for os som en gave (προσφορά) og et offer (θυσία) til Gud, en liflig duft (εὐωδία).

Sætter vi parentes om den kristologisk begrundede soteriologi (og det snævre, reciproke menighedsperspektiv), kan vi med rette anvende denne tekst til at eksplicite imperativerne i 6,36 (6,35). Vær gode, barmhjertige og tilgivende, ligesom Gud er god, barmhjertig og tilgivende. Efterlign (imitér) Gud, elsk jeres fjender, så bliver I hans elskede børn, for han er god, barmhjertig og kærlig mod de utaknemlige og onde. Man skal, ud fra analogien i Joh 13,15, tage Guds handle-måde som forbillede (ὑπόδειγμα). Dette er klart nok. Komplikationen, som inddragelsen af teksten fra Ef. måske afstedkommer, skyldes kristologien. Spørgsmålet er, om faderens barmhjertighed i Luk 6,36 (alene) henviser til Kristusbegivenheden som frelsesbegivenhed eller (også) kan forstås på anden måde.

Gud er barmhjertig, men hvordan kommer Guds barmhjertighed til udtryk, når vi ser bort fra Kristusbegivenheden? Vi møder Gud i andres barmhjertighedsgerninger (Matt 25,31ff), ikke mindst i Jesu

gerninger (han ynkes over de nødstedte, får medlidenhed med dem, *σπλαγχνίζομαι*; Mark 1,4; 6,34; Matt 9,36 m.fl.; jf. Luk 23,43). Men det synes i et videre perspektiv relevant at pege på det løfte, som Gud gav sig selv efter Den Store Vandflod. Noa ofrer til Herren, og da Herren indånder den liflige duft, siger han til sig selv: "Jeg vil aldrig mere forbande jorden på grund af menneskene, som kun vil det onde fra ungdommen af. Jeg vil aldrig mere udrydde alt levende, sådan som jeg nu har gjort." (1 Mos 8,21). Menneskenes utaknemlighed og ondskab fortjener Guds straf, ultimativt i form af dødsstraf. Udskydelsen af denne tilintetgørelse, som har kosmiske dimensioner, da den indebærer verdens undergang, kan læses som et tegn på Guds langmodighed og barmhjertighed. Her står en skabelsesteologisk opfattelse rigtignok i spænding til en mere apokalyptisk og eskatologisk kristologi, men det afspejler virkelighedens kompleksitet, hvor håbet om *velsignelsens udskydelse* og om *frelsens overvindelse* af tilintetgørelsen må leve sammen. Når Gud fortsat opretholder verden (fremfor at lade den synke tilbage i kaos på grund af menneskets ondskab), så elsker han barmhjertigt og generøst sine fjender, bevarer og fremmer liv og livsmuligheder, fremfor at hæmme og ødelægge liv og livsmuligheder. Ifølge Matt 5,45 viser Gud sin fjendekærlighed ved, at "han lader sin sol stå op over onde og gode og lader det regne over retfærdige og uretfærdige". Både sol og regn må her opfattes som livsbevarende og livsfremmende magter, der også kommer de onde og uretfærdige til gode i kraft af Guds ødslende generøsitet.<sup>8</sup>

Dermed bryder Gud med den strenge retfærdighed, lader nåde gå for ret. Det drejer sig ikke om at øve ondt og slå ihjel, men om at gøre godt og frelse liv (Mark 3,4). Den Højestes børn er kaldet til på samme måde at imødegå de destruktive magter i verden, som søger at hæmme og tilintetgøre liv, ikke gennem retfærdighed (*δικαιοσύνη*), men gennem barmhjertighed (*οἰκτιρμός*) og nåde (*χάρις*).

### De tre riger – afsluttende bemærkninger

Jeg har i denne sammenhæng taget Sletteprædikenens udsagn om fjendekærlighed som en absolut maksime for at fremhæve deres sta-

8. Som påpeget i Theissen (2004), 95: "Når ... det forventes, at menneskenes synder fører til en kosmisk katastrofe ud fra den præmis, at deres etiske handlinger har konsekvenser for, hvad der sker med det naturlige begivenhedsforløb, – så kan ethvert øjeblik i den endnu eksisterende verden opleves som et tegn på Guds nåde. I stedet for at lade den fortjente straffedom bryde ind over verden og synderne giver Gud ufortjent alle en chance, idet han nu som før lader sin sol gå op over gode og onde."



tus af almene moralske udsagn og deres status af narrativ forståelsesform. For mens den lukanske Jesu etiske belæring på den ene side er et opgør med den prototypiske narrative tanke (*Retfærdighedens rige*), er den på den anden side en systematisk radikaliserings af denne, en strukturel permutation, som får sin rationalitet og forståelighed fra sit systematiske forhold til denne.

Det homonomiske rum eller *Retfærdighedens rige* ("Elsk jeres venner og had jeres fjender"; jf. Matt 5,43) repræsenterer en moralsk værensorden, som søges opretholdt og bevaret som modvægt til *Ondskabens rige* ("Had jeres venner"), et anarkistisk rige under ondskabens fortegn, der repræsenterer alles krig mod alle, det kaos, som enhver samfundsorden kæmper for at holde fra døren. Dette rige udgør et heteronomisk rum, der diametralt modsvares af et andet heteronomisk rum, *Barmhjertighedens rige* ("Elsk jeres fjender"), der søger fred med alle og fremstår lige så anarkistisk som sin modpart, men under godhedens fortegn.

Erfaringer med sammenbrud af *Retfærdighedens rige* er legio, fra interpersonelle relationer til krige mellem folkeslag. Det kræver en daglig indsats at bevare den moralske værensorden, som sikrer en relativ stabilitet og understøtter tilliden til, at livet i grunden er godt. Episodiske sammenbrud viser, at *Ondskabens rige* ikke er nogen urealistisk virkelighed, og dog er det utopi, at et sådant rige skulle kunne bestå i sin radikalitet, eftersom det i længden ville ødelægge sig selv. I betragtning af den ondskab, som findes i verden, er det derfor overraskende, at denne endnu ikke er gået under. Det er, som om livsopbyggende og livsbevarende kræfter igen og igen overvinder de destruktive kræfter, som hæmmer og ødelægger liv. Den narrative tanke opfatter da også moralen som et livsfremmende og livsbevarende princip, der grundlæggende bygger på retfærdighed og gengældelse. Den sociale kritik, som buddet om fjendekærlighed er udtryk for, påberåber sig imidlertid en livets egen lov, i forhold til hvilken den menneskeskabte, sociale orden, *Retfærdighedens rige*, blot er det bedste af to onder, hvorfor alle i grunden lever af Guds og næstens generøsitet og tilgivelse. Barmhjertigheden er det egentlige livsfremmende og livsbekræftende princip.

Vi har i *Barmhjertighedens rige* at gøre med udvekslinger, der unddrager sig bilateral, menneskelig sanktion eller modydelse. Det fremtvinger en metafysisk, eskatologisk forestilling om kompenserende gengældelse. Den eskatologiske løn er imidlertid en følgefremstilling, der aldrig kan ophøjes til strategisk bevæggrund uden at pervertere barmhjertigheden.

Man kunne forvente, at en kritik af den eksisterende moral ville bestå i et krav om større retfærdighed. Men da som et skærpet krav om

at leve op til moralen i *Retfærdighedens rige*. I stedet møder vi en radikaliseret fordring, der hviler på en kritik af retfærdighedstænkningen. Set fra *Barmhjertighedens rige* er *Retfærdighedens rige* ikke meget bedre end *Ondskabens rige*. Radikaliseringen består i at flytte de moralske grænser mellem rigerne, således at *Barmhjertighedens rige* kommer til at repræsentere den egentlige eller højere "retfærdighed", mens både *Retfærdighedens* og *Ondskabens rige* er af det onde, guddommeligt set et udtryk for uretfærdighed (jf. Matt 5,20).

Forestillingen om *Barmhjertighedens rige* er ikke ganske urealistisk, for vi har også erfaringer, der peger på dette rige, som ellers ikke er af denne verden. Retfærdigheden underløbes ikke kun af ondskaben; den underløbes også af barmhjertigheden, der lader nåde gå for ret (og som nævnt kan verdens fortsatte eksistens i sig selv fortolkes som et tegn på Guds barmhjertighed). Men også denne forestilling er utopisk. Vi kan ikke nærmere forestille os, hvordan et sådant Gudsrige skulle kunne virkeliggøres helt og fuldt. Og dog genkender vi os i dette utopiske håb som udtryk for en livets lov, der overtrumfer *Retfærdighedens rige*.

Som homonomisk rum repræsenterer *Retfærdighedens rige* en vekselvirkende balance mellem godt og ondt og tjener som værn mod det absolut onde. Men det tilfredsstillende ikke vores drøm om det absolut gode, et sted, hvor forskellen mellem ven og fjende er ophævet, fordi alle er hinandens venner. Korrelativt henviser kampen mellem godt og ondt til kampen mellem liv og død. Den menneskelige eksistens er optaget af at bevare og fremme liv i kampen mod enhver livsnedbrydende magt, i sidste instans døden selv. Det er en ulige kamp, eftersom tilintetgørelsen nok kan udskydes, men ikke undgås. For så vidt synes ondskaben og dens følgesvend, den evige død, at få det sidste ord. Forestillingen om et evigt liv bestrider denne opfattelse og insisterer dermed på, at kampen mod det onde ikke er nytteløs. Den er et opgør med nihilismen og kynismen, også som formel retfærdighed. Hvad enten dette håb er velbegrundet eller ej, så insisterer barmhjertigheden på at bekoste den andens liv fremfor selv at leve på næstens bekostning. Det sker i tillid til (eller i en insisterende tro på), at tjeneste for livet er en tjeneste for den livsmagt, som understøtter alt levende.

I *Ondskabens rige* lever man egoistisk på næstens bekostning. I *Retfærdighedens rige* deles man om udgifterne, og i *Barmhjertighedens rige* bekoster man altruistisk næstens liv. Det kunne se ud til, at barmhjertighedens altruisme er en ren given uden noget hensyn til moralsk fortjenstfuldhed, og at udvekslingslogikken således tenderer mod at transcender sig selv. Men som vi har set, dukker visse træk ved den normative etik op i deres forskudte form i forestillingen om

en eskatologisk retfærdighed, hvor tanke om løn og ligevægt fortsat spiller en rolle. Således allerede i Luk 6,23; jf. også Luk 14,14. Den generøse given, som får karakter af offer, indebærer et tab for giveren; men dette tab vil blive erstattet af den eskatologiske vinding. Den radikale renunciation (gaveofferet, som unddrager sig en menneskelig form for gengældelse) er en given afkald på og dermed en form for selvfornægtelse til fordel for den anden, som bekræftes i sin ret til at være til. Den radikale appropriation er en tægt (et røvet bytte, som unddrager sig en menneskelig form for gengældelse), der på sin side fornægter den anden og i grunden frakender denne retten til at være til. Fordringen om at være villig til at bære et tab i kraft af generøs renunciation, vel i sidste instans at lide martyrdøden, forudsætter nødvendigvis forestillingen om, at den Højeste vil genoprette, oprejse ofrene, der satte deres eget liv over styr for at tjene den A/anden, Gud og næsten.

Det sammenfattende budskab er, at man skal imitere Guds generøsitet: "Vær barmhjertige, som jeres fader er barmhjertig." I sammenhængen skal vi altså søge en forståelse af Den Gyldne Regel ud fra barmhjertighedstanken, som i sit væsen er altruistisk. Snarere end at foregribe den andens reaktion på min handling som aktion, som Betz mener, må Den Gyldne Regel her handle om foregribelsen af min egen handling som aktion uden hensyn til vores fælles historie (fortidig, nutidig eller fremtidig). Det drejer sig derfor ikke om, hvad jeg skylder den anden i kraft af forefundne eller foregrebne udvekslinger, men hvad jeg skylder det fælles tredje, den magt, som er til, i alt, hvad der er til (K.E. Løgstrup). Hvorfor det? Fordi fremme og bevarelse af liv og livsmuligheder, det at gøre godt, at give og at tjene, har ontologisk og moralsk forrang for det onde, også når dette legitimerer sig som retfærdighed.

Appendiks (se de to næste sider)

Barmhjertighedens Rige Primært tekst	Retfærdighedens Rige		Ondskabens Rige Kontrasttekst II
Kontrasttekst Ia	Kontrasttekst Ib	Kontrasttekst IIb	Kontrasttekst II
v27 Men til jer, som hører mig, siger jeg:  Elsk jeres fjender, gør godt mod dem, der hader jer.	v27 Men til jer, som hører mig, siger jeg:  Elsk jeres venner, gør godt mod dem, der elsker jer.	v27 Men til jer, som hører mig, siger jeg:  Had jeres fjender, øv ondt mod dem, der hader jer.	v27 Men til jer, som hører mig, siger jeg:  Had jeres venner, øv ondt mod dem, der elsker jer.
v28 Velsign dem, der forbander jer, bed for dem, der mishandler jer.	v28 Velsign dem, der velsigner jer, bed for dem, der behandler jer vel.	v28 Forband dem, der forbander jer, X dem, der mishandler jer.	v28 Forband dem, der velsigner jer, X dem, der behandler jer vel.
v29 Slår nogen dig på den ene kind, så vend også den anden til. Tager nogen din kappe, så lad ham tage kjortlen med.	v29 Kærtegner nogen dig på den ene kind, så kærtegn ham på den anden. Giver nogen din kappe, så lad ham få din kjortel.	v29 Slår nogen dig på den ene kind, så giv ham et slag på den anden. Tager nogen din kappe, så tag både hans kappe og kjortel.	v29 Kærtegner nogen dig på den ene kind, så giv ham et slag på den anden. Giver nogen dig sin kappe, så tag også hans kjortel.
v30 Giv enhver, som beder dig, og tager nogen, hvad der er dit, så krævs det ikke tilbage.	v30 Giv dine venner, som beder dig, og giver nogen, hvad der er hans, så giv noget tilbage.	v30 Giv ikke dine fjender, som beder dig, og tager nogen, hvad der er dit, så krævs det tilbage.	v30 Giv ikke nogen, som beder dig, og giver nogen, hvad der er hans, så giv ikke noget tilbage.
v31 Som I vil, at mennesker skal gøre mod jer, sådan skal I gøre mod dem.	v31 Som mennesker gør mod jer, sådan skal I gøre mod dem.	v31 Som mennesker gør mod jer, sådan skal I gøre mod dem.	v31 Som I vil, at mennesker skal gøre mod jer, sådan skal I ikke gøre mod dem.
v32 Hvis I kun elsker dem, der elsker jer, hvad tak fortjener I for det? Også syndere elsker jo dem, de selv bliver elsket af.	v32 Hvis I elsker dem, der elsker jer, får I tak som fortjent. For retfærdige elsker jo dem, de selv bliver elsket af.	v32 Hvis I hader dem, der hader jer, får I tak som fortjent. For retfærdige hader jo dem, de selv bliver hadet af.	v32 Hvis I kun hader dem, der hader jer, hvad tak fortjener I for det? Også retfærdige hader jo dem, de selv bliver hadet af.

Barmhjertighedens Rige Primærtekst	Kontrasttekst Ia	Retfærdighedens Rige Kontrasttekst Ib	Ondskabens Rige Kontrasttekst II
<p>v33 Hvis I kun gør godt mod dem, der gør godt mod jer, hvad tak fortjener I for det? Sådan gør jo også syndere.</p> <p>v34 Og hvis I kun låner ud til dem, som I håber at få lånet tilbage fra, hvad tak fortjener I for det? Også syndere låner ud til syndere for at få lige så meget igen.</p> <p>v35 Men elsk jeres fjender, gør godt og lån ud uden at håbe på at få noget igen. Så bliver jeres løn stor, og I bliver den Højestes børn, for han er god mod de utaknemlige og onde.</p> <p>v36 Vær barmhjertige, som jeres fader er barmhjertig.</p>	<p>v33 Hvis I kun gør godt mod dem, der gør godt mod jer, får I tak som fortjent. Sådan gør jo retfærdige.</p> <p>v34 Og hvis I låner ud til dem, som I kan regne med at få lånet tilbage fra, får I tak som fortjent. Retfærdige låner ud til retfærdige for at få lige så meget igen.</p> <p>v35 Men elsk jeres venner, gør godt, og lån kun ud, hvis I kan regne med at få noget igen. Så bliver jeres løn stor, og I bliver den Højestes børn, for han er god mod de taknemmelige og gode.</p> <p>v36 Vær retfærdige, som jeres fader er retfærdig.</p>	<p>v33 Hvis I kun øver ondtd mod dem, der øver ondtd mod jer, får I tak som fortjent. Sådan gør jo retfærdige.</p> <p>v34 Og hvis I undlader at låne ud til dem, som I ikke kan regne med at få lånet tilbage fra, hvad tak fortjener I for det? Retfærdige låner ud til retfærdige for at få lige så meget igen.</p> <p>v35 Men had jeres fjender, øv ondtd, og lån ikke ud, hvis I ikke kan håbe at få noget igen. Så bliver jeres løn stor, og I bliver den Højestes børn, for han er ond mod de utaknemmelige og onde.</p> <p>v36 Vær retfærdige, som jeres fader er retfærdig.</p>	<p>v33 Hvis I kun øver ondtd mod dem, der øver ondtd mod jer, hvad tak fortjener I for det? Sådan gør jo også retfærdige.</p> <p>v34 Og hvis I kun undlader at låne ud til dem, som I ikke kan regne med at få lånet tilbage fra, hvad tak fortjener I for det? Også retfærdige låner ud til retfærdige for at få lige så meget igen.</p> <p>v35 Men had jeres venner, øv ondtd og lån ikke kun ikke ud, hvis I ikke kan håbe at få noget igen. Så bliver jeres løn stor, og I bliver den Højestes børn, for han er ond mod de taknemmelige og gode.</p> <p>v36 Vær onde, som jeres fader er ond.</p>