

Nærmere Gud

En nærhedsteologisk grundstruktur i nytestamentlig religion¹

Lektor, ph.d. Kasper Bro Larsen

Abstract: This article examines a basic spatial structure in the religion of the New Testament: Salvation is nearness to God. This theology of nearness breaks with the theology of distance that dominates the Hebrew Bible, and it lies behind the different temporal and eschatological ideas of salvation in the New Testament. Four bodies of texts are taken to demonstrate this: Paul's letters in terms of spatial participatory language, Ephesians as regards its two-dimensional reconciliation theology, Hebrews with its priestly theology of access to the Holy of Holies, and the Gospel of John regarding its notion of Christ's permanent indwelling in believers. In all four bodies of text, nearness to God is the main object to be obtained; eschatology, however, is about how and when to acquire it.

Key words: New Testament theology – space and time – theology of nearness – theology of distance – human access to God – participation in Christ – realized eschatology

Herren er nær (Fil 4,5)

Guds nærhed som nytestamentligt grundanliggende

Denne artikel har til formål at undersøge en bærende grundstruktur i nytestamentlig religion: Forestillingen om Guds nærhed hos mennesker. Denne forestilling om en intim gudsrelation er en rumlig forestilling (nærhed vs. fjernhed), som gennemsyrrer Det Nye Testamente. Og det er artiklens påstand, at denne rumlige nærhedsteologi udgør selve grundlaget for skrifternes i øvrigt iøjnefaldende tidsligt-

1. Artiklen bygger på et foredrag holdt ved seminaret *Pagt og udveksling* d. 16. september 2010 på Teologisk Fakultet, Aarhus Universitet i anledning af lektor, dr.theol. Ole Davidsens 60-års fødselsdag og siden i anden form på *Provstikursus for Helsingør Domprovsti*, Teologisk Pædagogisk Center, Løgumkloster d. 13. oktober 2010. Jeg takker begge fora for meget konstruktiv respons og beklager, at pladsen her kun tillader, at jeg kvitterer for den i generel form.

eskatologiske teologier om frelsen. Ethvert soteriologisk forløb og enhver eskatologi i Det Nye Testamente (hvad enten den formuleres præsentisk eller futurisk) har som sit mål at bringe Gud og mennesker nær hinanden. Heri ligger en fælles teologisk vision i Det Nye Testamente. Frelsen er at komme Gud nær.²

En sådan rumlig forståelse af grundanliggendet i nytestamentlig religion – at komme nærmere Gud – må i en vis forstand blive et korrektiv til det tidligt-eskatologiske fortolkningsperspektiv, der dominerer eksegese og vel har gjort det, siden Johannes Weiss og konsorter omkring år 1900 pegede på eskatologiens og parusiforventningens afgørende betydning i Det Nye Testamente.³ I det 20. århundredes eksegese møder vi i hhv. Oscar Cullmanns og Rudolf Bultmanns bud på en nytestamentlig teologi formuleringer af perspektivet, som efterhånden er blevet klassiske. Hos Cullmann var det således freleshistorien, Guds historie med Israel, med dens forløb af forjættelser og opfyldelser, der dannede det fælles anliggende for de nytestamentlige forfattere. Den lineære tids- og historieopfattelse med Kristus som tidens midte var den nytestamentlige “Zentrallehre.”⁴ Rudolf Bultmann opponerede imod en sådan, fra hans eksistensteologiske position at se, objektiverende fortolkning af den nytestamentlige historieforståelse.⁵ I Bultmanns udlægning af den nytestamentlige teologi var historien ikke at forstå som Guds objektive historie, men som individets eksistens i tiden, dets historicitet, ligesom eskatologien gjaldt den enkeltes trosafgørelse. Bultmanns og Cullmanns kontrovers syntes i samtiden markant, men på afstand kan vi se, at det hos dem begge er temporale kategorier som begivenhed, historie/historicitet, allerede/endnu-ikke, forjættelse/opfyldelse og gammelt/nyt, der danner grundlag for forståelsen af nytestamentlig teologi. De repræsenterer

2. Det problematiske i at tale generelt om nytestamentlig teologi eller religion (på grund af kanoniseringsprocessen, teksternes indbyrdes og interne teologiske diversitet, etc.) bør efter min mening ikke holde eksegesen fra at spørge til en mulig, fælles religiøs grammatik i tidlige kristne tekster. For en kritik af disciplinen nytestamentlig teologi, som den traditionelt er blevet praktiseret, se Heikki Räisänen, *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme* (London/Philadelphia: SCM/Trinity 1990).
3. Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1892).
4. Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung* (Zürich: Evangelischer Verlag 1946), 8, jf. 23-24. Se endvidere Aage Pilgaard, “Den freleshistoriske tolkning”, *Skriftsyn og metode*, red. Sigfred Pedersen, DKNT 1 (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2007), 144-169.
5. Rudolf Bultmann, “History and Eschatology in the New Testament”, *NTS* 1 (1954), 5-16; idem, “Heilsgeschichte und Geschichte”, *Rudolf Bultmann. Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, red. E. Dinkler (Tübingen: J.C.B. Mohr 1967), 369-380. For yderligere referencer, se Pilgaard.

begge det tidsligt-eskatologiske fortolkningsperspektiv, men i hver sin udgave. Cullmann tænker kollektivt, objektivisk og fylogenetisk, mens Bultmanns udgave er individuel, subjektivisk og ontogenetisk.

Det er ikke denne artikels anliggende at tage principiel afstand fra det tidsligt-eskatologiske fortolkningsperspektiv (som både religionshistoriske og dialektisk teologiske eksegeter som de ovennævnte er fælles om). Men tidsligt-eskatologiske fortolkninger må holdes fast på, at den temporale dimension kun udgør én akse i det nytestamentlige verdensbillede. Den er ganske vist iøjnefaldende i dens mange teologisk-ideologiske artikulationer, men den hviler oven på en fælles, spatial nærhedsteologisk mentalitet.⁶ Hvordan dette kommer til udtryk hos forskellige nytestamentlige forfattere, skal vi se eksempler på i det følgende, men først et tilbageblik på Det Gamle Testamente, hvor nærhedsteologiske idéer synes, om ikke ganske fraværende, så dog langt mindre udbredt og af en anden karakter.

Den nødvendige afstand i Det Gamle Testamente

Markante dele af Det Gamle Testamente rummer ingen nærhedsteologi, men snarere en distanceteologi i den forstand, at Gud og menneske principielt tænkes at høre hjemme i to forskellige domæner.⁷ Urhistorien i 1 Mos 1-11 tematiserer dette forhold gentagne gange. Ifølge den såkaldte syndefaldsmyte i 1 Mos 3 hørte Gud og mennesker ganske vist oprindeligt sammen, men den reelle verdens vilkår bliver til som en omvendning af utilstanden. Den kosmiske orden øst for Paradis er bestemt af nødvendig distance mellem Gud og menne-

6. Det tidsligt-eskatologiske fortolkningsperspektiv står ikke alene i eksegesen, for så vidt det rumlige aspekt fra tid til anden dukker op. Nogle eksempler: Albert Schweitzer betragtede Paulus som mystiker i lyset af brevenes forestillinger om enhed mellem Kristus og de kristustroende; se *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tübingen: J.C.B. Mohr 1930). C.H. Dodd så både rumlige og tidslige aspekter i de synoptiske evangeliers tale om gudsrigets *nærhed* ("realized eschatology"); se *The Parables of the Kingdom* (London: Nisbet 1935). Christopher Rowland fandt to-rums tænkningen primær og eskatologien sekundær i apokalyptikken; se *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (London: SPCK 1982). Herhjemme har Henrik Tronier i flere publikationer interesseret sig for rumlige forestillinger i de nytestamentlige tekster som metaforiske udtryk for erkendelsesbevægelser, jf. Filons allegorese; se f.eks. "Åbenbaring, himmelrejse og opstandelse hos Paulus. En skitse til et afmytologiseringsprogram", *DTT* 63 (2000), 36-63. Tættest på denne artikels anliggende kommer afsnittet "Out-doing salvation through nearness" i Gerd Theissen, *A Theory of Primitive Christian Religion* (London: SCM 1999), 54-60, jf. 279.
7. Hans Jørgen Lundager Jensen, *Gammeltestamentlig religion – en indføring* (Frederiksberg: Anis 1988), 27-29.

ske; og flammesværdet bliver symbolet på den grænse, som ikke må overskrides mellem de to inkompatible eksistensformer: Guds evige væren og menneskets timelige (1 Mos 3,24). Som en konsekvens af afstanden mellem Gud og menneske, kommer kulten til. Kain og Abel må benytte sig af den opadstigende offerrøg for at kunne nå Gud (1 Mos 4). I myten om vandfloden og i Babelsmyten gennemspilles temaet igen (1 Mos 6-11). I den førstnævnte er det gudesønnerne, der ovenfra bryder grænsen mellem Gud og menneske ved at stige ned og opsøge menneskedøtrene (1 Mos 6); i den sidstnævnte søges grænsen brudt nedefra af menneskene med Babelstårnet (1 Mos 11). Begge gange griber Gud ind. Urhistorien etablerer et irreversibelt vilkår. Gud og mennesker er forskellige og skal ikke bo sammen. Der er en nødvendig afstand.

Betød afstanden mellem Gud og mennesket nu et ophør i den indbyrdes kommunikation, ville det have fatale følger for mennesket, der jo lever af det liv, som kommer fra Gud. Dette forhold tematiseres i den præstelige teologi, som den først og fremmest kommer til udtryk i de såkaldte P-lag i Pentateuken. Den præstelige teologi beskriver mere end nogen anden gammeltestamentlig teologi relationen til Gud i spatiole termer.⁸ Gud er principielt utilnærmelig; hans numinøse kraft volder skade på den, der kommer for nær uden at have rensset sig til mødet med Guds mægtige og anderledes væren. Arons sønner, Nadab og Abihu, der frembar "uhellig ild" for Jahve (3 Mos 10,1), blev følgelig fortæret af Jahves ild i åbenbaringsteltet. Oven på denne fatale hændelse giver Jahve udtryk for sin utilgængelighed: "På dem, som kommer mig nær, viser jeg min hellighed, og for hele folket viser jeg min herlighed" (3 Mos 10,3). Men samfundet kan ikke overleve uden Guds velsignelse. Gud er som en sol, der spreder sin livgivende varme, men som man ikke kan komme nær uden at brænde sig dødeligt. Åbenbaringsteltet og senere templet bliver den institution, der sikrer Guds distancerede nærvær. Bag de sikrede rum og forgårde kan guddommen bo blandt mennesker, så hans velsignelse kan virke i samfundet; men det er forbeholdt det kultisk rene præsteskab at komme Jahve nær (se f.eks. 2 Mos 28,43; 3 Mos 21,6; 4 Mos 1,51; 3,10.38; 18,7).⁹

8. Se Jacob Milgrom, "Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Grey'", *Revue Biblique* 83 (1976), 390-399. Eksempelvis benyttes ofte i præstelige tekster verbalrødderne *qrb* og *ngš* ("at nærme sig/træde frem") om kultisk foretræde for guddommen (f.eks. 2 Mos 28,43; 3 Mos 16,1; 21,17-23).
9. Jeg har i det ovennævnte udpeget eksempler på gammeltestamentlig distanceteologi, men der findes givetvis også elementer af nærhedsteologi i GT, f.eks. i den personlige fromhed, i Gud-med-os-ideologien i den deuteronomistiske tradition, og i de individuelle klage- og tillidssalmer (f.eks. 5 Mos 31,1-8; Sal 22-23). Nærhedsteologien handler dog her om menneskers andel i Guds beskyttelse, ikke om tilnærmelse på det ontologiske plan.

Paulus: Kristusparticipation som gudsnærvær

Hvor markante dele af det gammeltestamentlige tekstkorpus giver udtryk for en nødvendig distanceteologi som menneskeligt vilkår, har Det Nye Testamente en anderledes vision. Det nytestamentlige projekt handler tværtimod om at komme Gud nær, så mennesket får del i hans væren. De nytestamentlige nærhedsteologier kan dog kun med en vis ret siges at være et opgør med den præstelige teologi i Det Gamle Testamente; snarere er der tale om en transformation af den, idet det kultisk-spatiale sprog herfra benyttes til at formulere en præstelig teologi i en demokratiseret udgave, så at sige.¹⁰ Man forudsætter ganske vist stadig, at kun præsten kan komme Gud nær, men det er nu ikke længere Arons slægt alene, der er præster, men hele den nye pagts folk. Dette ses allerede hos Paulus. I sine brevindledninger tiltaler han alle menighedernes medlemmer med den præstelige betegnelse "hellige" (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Fil 1,1; jf. 1 Thess 4,7), hvorved de som et præsteskab inkluderes i Guds hellige sfære. Ydermere forstår Paulus menighederne og de kristnes kroppe som metaforiske templer, i hvem Guds ånd bor (1 Kor 3,16-17; 6,19-20). Denne åndsbesiddelse er et hovedmotiv i den paulinske nærhedsteologi. De kristne lever "i ånden" (f.eks. Rom 8,9-11; Gal 5,16,25) og besidder som sådan ekstraordinære etiske og ekstatiske kompetencer, som kaldes "åndens gaver" (Rom 1,11; 1 Kor 12,1; 14,1, jf. 14,25). I det hele taget er Paulus' hyppigt forekommende spatiale præpositional-sprog (med *ἐν* og *σύν*) betegnende for hans rumlige forståelse af det nære forhold til det guddommelige, som etableres med Kristus. De kristustroende lever ikke blot "i" (*ἐν*) ånden, men i særdeleshed "i" Kristus (f.eks. Gal 3,28; Fil 1,1). Det kan også formuleres som Kristus-besættelse: "Jeg lever ikke mere selv, men Kristus lever i mig ..." (Gal 2,20). Tanken er radikal: Den kristustroende er ikke kun nær ved Kristus eller hos ham, men i ham, ligesom han er i dem, så de kristustroende får del i hans guddommelige væren. De hører til den samme Kristi krop, som både er et fællesskab (1 Kor 12,27), men også selve Kristi legeme, som rituelt indoptages i de kristnes kroppe ved Herrens måltid (Rom 12,4; 1 Kor 11,17-34). En lignende, rumlig symbiose finder vi i udtrykkene med *σύν*- (med, sammen med), der betegner en tæt, eksistentiel forbindelse mellem Kristus og den kristustroende: De er sammen i død og opstandelse (Rom 6,1-11; Gal 2,19b-20), ja den kristne antager form efter Kristus (*σύμμορφος*,

10. Dette kan ifølge Jacob Neusner også siges om samtidens farisæiske bevægelse med dens udbredelse af de præstelige renhedsregler til lægfolket; se f.eks. *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1973), 83.

Rom 8,29; Fil 3,21; jf. 3,10). Der er naturligvis et tidsligt allerede/ endnu-ikke aspekt i spil – de kristustroende lever endnu i den verden, hvor Satan truer den nyvundne gudsnærhed (f.eks. Rom 8,23; 2 Kor 5,8; Fil 1,23; 1 Thess 4,15-17) – men det er iøjnefaldende, at Paulus betragter det nye, som vindes i Kristus, i rumlig forstand som et gudsnærvær. Selv den eskatologiske fuldendelse af denne nærhed betegnes som en begivenhed i rummet, nemlig som en *παρουσία* (nærvær, tilstedeværelse; 1 Kor 15,23; 1 Thess 2,19; 3,13; 4,15; 5,23), hvor den guddommelige nærhed er så gennemtrængende, at det ikke længere er til at kende forskel på subjekt og objekt, for Gud bliver “alt i alle” (1 Kor 15,28).

Efeserbrevets todimensionelle nærhedsteologi

Efeserbrevet repræsenterer en særlig udmøntning af den paulinske nærhedsteologi. Paulus fremstår i brevet diskurs (hvad enten der er tale om et ægte Paulus-brev eller ikke) som den jødiske Kristus-missionær, der henvender sig til sine hedningekristne adressater (2,11; 3,1). Tonen er irenisk, og hovedtemaet i overensstemmelse dermed. Det drejer sig om forsoningen eller den nye nærhed, som er etableret i Kristus, og som Paulus kalder “Kristus-hemmeligheden” (3,3; jf. 1,9; 3,9; 5,32; 6,19; jf. Kol 4,3). Allerede brevet indledning tematiserer dette forhold: Gud har sammenfattet (*ἀνακεφαλαιώσθαι*) det himmelske og det jordiske til et hele i Kristus (1,10). Frelsesbegivenheden er altså en rumlig forsoning eller tilnærmelse mellem himmel og jord. Den gør det muligt for de troende at have adgang til Gud (*προσαγωγή*; 3,12; jf. 2,18), eftersom de er udvalgt til “... at stå hellige og uden fejl for hans ansigt [*κατενώπιον αὐτοῦ*] i kærlighed” (1,4). Efeserbrevets forfatter nøjes imidlertid ikke med at tale om forsoning og tilnærmelse i den vertikale dimension mellem Gud og mennesker, men lader nærhedsteologien få ekklesiologiske konsekvenser på det horisontale plan. Forsoningen finder m.a.o. sted i to dimensioner, vertikalt og horisontalt. Kristus-hemmelighedens vertikale sammenføjning af Gud og mennesker afstedkommer en horisontal forsoning mennesker imellem, mellem jøder og hedninger: “Men nu, da I er i Kristus Jesus, er I, som engang var langt borte [*μακρὰν*] ved Kristi blod kommet nær [*εγγύς*]” (Ef 2,13; jf. 2,17; 3,4-7). For så vidt rummer Efeserbrevets nærhedsteologi en inversion af den ligeledes todimensionelle Babelsmyte, idet brevet beskriver, hvorledes nærheden til Gud er genetableret (det vertikale), så folkene igen kan smelte sammen og blive til “ét nyt menneske” (2,15; det horisontale). De to dimensioner sammenfattes i følgende udsagn om den nye gudsnærhed:

“For gennem ham har både vi og I i én ånd adgang [προσαγωγήν] til Faderen” (2,18).¹¹

Forhænget fjernes: Hebræerbrevets præstelige nærhedsteologi

Hebræerbrevet tager tråden op fra Paulus' præstelige forestilling om de kristne som “hellige” og dermed kompatible med Guds væren, men udfolder i højere grad en egentlig præstelig teologi i tidlig kristen udformning. Som sådan er Hebræerbrevet enestående i Det Nye Testamente. Den aronitiske kult kritiseres, men der er ikke tale om en konventionel profetisk kultkritik, dvs. en kultkritik, der inspireret af de gammeltestamentlige profeter hævder, at kulten skal blive mindre, etikken større (se f.eks. Matt 5,23-24; 9,13; 12,7; jf. Hos 6,6). Ganske vist finder vi også den profetiske kultkritik i Hebræerbrevet (tydeligst i 13,15-16), men den præstelige kultkritik er langt den dominerende i skriftet. Med præstelig kultkritik menes en kritik, som ikke handler om at bringe etikken til værdighed som sit eget religiøse domæne (som i den profetiske kultkritik), men som søger at erstatte én kult med en anden.¹² Der stilles m.a.o. ikke spørgsmålstejn ved kultens status som direkte kommunikation med Gud. Offerlogikken bekræftes tværtimod, for “... der finder ingen tilgivelse sted, uden at der udgydes blod” (9,22). Det er derfor alene det aronitiske præsteskabs kult, som Hebræerbrevet går i rette med – hvad enten Hebræerbrevet er skrevet før eller efter templets fald i år 70 e.Kr. og følgelig kritiserer en reel eller en forestillet kultpraksis.

I Hebræerbrevets optik er kultens formål forstået nærhedsteologisk: Den skal bringe mennesker og Gud sammen. Men den aronitiske kult kan ikke det, den skal. Det demonstreres i Hebræerbrevets fremstilling af Den Store Forsoningsdag (*jôm hakkippurim*; Hebr 9,1-10; jf. 3 Mos 16), som den praktiseres under den gamle pagt. Under den gamle pagt er det kun ypperstepræsten, der har adgang til helligdommens allerhelligste rum, og vel at mærke kun denne ene gang om året (9,7). Dette er for Hebræerbrevets forfatter ikke udtryk for en reel tilnærmelse mellem Gud og mennesker:

11. Udover det særligt todimensionelle i Efeserbrevets nærhedsteologi rummer brevet også traditionelle paulinske forestillinger om nærhed som talen om de troendes hellighed (1,1), om kirken som Kristi legeme (f.eks. 1,23; 2,16), dens karakter af tempel (2,21-22) samt kristusparticipationen og det rumlige præpositionalsprog (2,4-7; 3,17). Desuden har nærheden også her karakter af både allerede og endnu-ikke (3,19; 4,13).
12. For så vidt kan man sammenligne med den præstelige kultkritik, vi møder i nogle af Qumran-skrifterne (se f.eks. 1QS 8,1-12; 1QSa 1,1-5 og 11QTemple).

Dermed giver Helligånden til kende, at vejen til det Allershelligste endnu ikke er åbnet, så længe det forreste rum [dvs. det hellige] består. Dette er et billede på den nuværende tid: Der frembæres gaver og ofre, som, hvad samvittigheden angår, ikke kan føre den, som dyrker Gud, til målet (Hebr 9,8-9)

Målet – eller “hvilen” (κατάπαυσις) som det også hedder (3,7-4,13) – nås til gengæld i Kristus, og målet er at komme det allershelligste helt nær (jf. ἐγγίζομεν τῷ θεῷ i 7,19). Kristus har indstiftet en ny og bedre pagt, som han også står som garant for (7,22; 8,6). Kristus er yppersteprest i denne nye pagt og har som sådan særstatus, men han optræder endvidere som “banebryder” og “forløber” (ἀρχηγός, 2,10; 12,2; πρόδρομος, 6,20) for de kristustroende, så de kan følge med ham ind i det allershelligste. De kristustroende er helligede (10,10.14; 12,10; 13,12) ved Kristi offerdød og udgør en slags “almindeligt præstedømme”, som opfordres til at komme nær:¹³

Brødre, ved Jesu blod har vi altså frimodighed til at gå ind i helligdommen ad den ny, levende vej, som han har åbnet for os gennem forhængeget, det vil sige ved sit jordiske legeme, ... Lad os derfor træde frem med oprigtigt hjerte ... (Hebr 10,19-22; jf. 6,19-20; Mark 15,38)

Lad os altså med frimodighed træde frem for nådens trone, for at vi kan få barmhjertighed og finde nåde til hjælp i rette tid (Hebr 4,16)

Den præstelige teologis spatiale forståelse af gudsforholdet genbruges således i Hebræerbrevet til at formulere en idé om frelsen som sameksistens mellem Gud og menneske. Det betyder endvidere for gudsbilledet, at Guds numinøse side er stærkt nedtonet. Som det siges i Hebr 12,18-29, er de kristustroende ikke kommet til en brændende ild, til mørke, storm og øredøvende larm. De er kommet til en tilnærmelig gud. Men Guds skrækkelige side kan vækkes igen, hvis de kristustroende vender sig bort. Derved er gudsnærhedens mulighed fortabt, og Gud vil atter vise sig som en fortærende ild (12,29).

13. Den rumlige formaning til at drage ind er ifølge Harold W. Attridge et parænetisk hovedanliggende i Hebræerbrevet; se idem, *Hebrews*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress 1989), 21-22.

Johannesevangeliet: Det momentane gudsnærvær og det permanente

At Johannesevangeliet er tydeligt præget af nærhedsteologi, er næppe særlig kontroversielt.¹⁴ Det kommer i første omgang til udtryk i evangeliets narrative forløb, som udspiller sig i en spatial ramme. Jesus er den guddommelige logos fra begyndelsen, hvorfor fortællingen, hvad angår dens hovedperson, ikke handler om dennes modtagelse af guddommelig status, men snarere om logos' rejse i rummet. Guds søn stiger ned, optræder som menneske for en stund, og slår sit åbenbaringstelt op iblandt menneskene (jf. σκηνοῦν i 1,14). Hans søgen efter anerkendelse ender med, at han ophøjes på korset og vender tilbage til sin himmel. Der er således tale om en fortælling om et momentant gudsnærvær i verden: "... [O]g vi så hans herlighed," erklærer fortællerstemmen i prologen (1,14) og betegner dermed Jesus som Guds herlige nærvær (*kābôd*). Dette manifesterer sig eksempelvis også i den særligt johannæiske udgave af Jesu tempelaktion, hvor Jesus selv bliver det tempel, hvori Guds herlighed bor (2,21).¹⁵

Det er nu en hovedidé i Johannesevangeliet, at det momentane gudsnærvær, som Kristus repræsenterer, i Kristi bortgang transformeres til et permanent nærvær hos hans tilhængere. Det tekstkompleks, vi kalder afskedstalen (kap. 13-17), tematiserer således guddommelig afstand og nærhed. Jesus går bort (Joh 13,1; 14,2.12; 16,5.7.10.28; 17,11), men denne adskillelse udlægges som overgangen til et nyt nærvær. De kristne skal modtage en erstatning for Jesus, talsmanden, som formidler erkendelse af bestandig gudsnærhed: "Den dag skal I erkende, at jeg er i min fader, og I er i mig og jeg i jer" (14,20). Ligeledes: "Den herlighed, du har givet mig, har jeg givet dem, for at de skal være ét, ligesom vi er ét, jeg i dem og du i mig ..." (17,22-23a; jf. også 1 Joh 3,24; 4,4). At der intet brud er i den gudsnærhed, som Kristi komme etablerer, vises med vintræsbilledet. Kristus og de kristustroende lever organisk på hinanden som vintræ og grene (15,1-8). De bor, bliver og forbliver hos hinanden (jf. den hyppige brug af μένειν, se f.eks. 14,17; 15,4.6.10) Og det er netop denne per-

14. Der er en god tradition i dansk eksegesi for at anskue Johannesevangeliet og dets eskatologi i rumlige kategorier. Se Helge Kjær Nielsen, "Die Definition des Ewigen Lebens in Joh. 17,3", *Apocryphon Severini*, red. Per Bilde, Helge Kjær Nielsen og Jørgen Podemann Sørensen (Aarhus: Aarhus University Press 1993), 106-120; Johannes Nissen, "Stedets og rummets betydning i Johannesevangeliet," *CBA* (2001), 21-32; Jesper Tang Nielsen, "Moderne tider i Johannesevangeliets eskatologi", *DTT* 70 (2007), 139-163.

15. Til dette tema se Mary L. Coloe, *God Dwells with Us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville: Liturgical Press 2001).

manente gudsnærhed, Johannesevangeliet kalder evigt liv (ζωή αἰώνιος). Evigt liv er med andre ord ikke en tidslig størrelse, men en rumlig virkelighed, Guds virkelighed, som griber ind i de kristustroendes liv på tværs af tiden.¹⁶ Definitionen lyder: “Dette er det evige liv, at de kender dig, den eneste sande Gud, ...” (Joh 17,3). At kende handler her næppe blot om at erkende, men også om det intime gudsnærværs taktile kendskab. Det evige liv er derfor at leve sammen med Gud. Og netop fordi dette samvær allerede er etableret med Kristi komme, kan Johannesevangeliet tale præsensisk-eskatologisk om det evige liv som en allerede eksisterende virkelighed.

Afslutning: Nærhedsteologien og den nye pagts religion

De ovennævnte eksempler på nærhedsteologi i nytestamentlig religion markerer en fælles mentalitet i teksterne, som måske ikke adskiller nytestamentlig religion afgørende fra andre individvalgte religioner i den hellenistisk-romerske omverden (dvs. religioner baseret på individuel tilslutning frem for kollektivt givne størrelser som etnos, bystat og imperium).¹⁷ I nærhedsteologien formuleres derimod et projekt, som er markant anderledes end det gammeltestamentlige. For så vidt nærhedsteologi forekommer i Det Gamle Testamente, repræsenterer Guds nærhed nemlig en beskyttelse af individet eller folket, ikke en udveksling af eksistensformer. I Det Nye Testamente synes grundspørgsmålet derimod at være: Hvordan kommer jeg nær Gud, så jeg får del i hans væren? Som sådan synes forskellen mellem distanceteologi og nærhedsteologi at være nært beslægtet med den religionshistoriske skelnen mellem velsignelsesreligion og forløsningsreligion. Gudsforholdet er naturligvis stadig i Det Nye Testamente (som i Det Gamle Testamente) tænkt som et udvekslingsforhold af asymmetrisk karakter: Det er Gud, der er destinatør, initiativtager og pagtsherre,

16. For mere udførlige fremstillinger af dette forhold, se atter note 14.

17. Som øvrige eksempler på nærhedsteologi i nytestamentlige tekster kan nævnes Matthæusevangeliets Immanuels-kristologi (“Gud med os/Gud hos os”), der danner en *inclusio* i skriftet (1,23; 28,20), og Lukas’ forestilling om, at gudsriget er midt iblandt eller inden i de kristustroende (Luk 17,21), sammen med hans stærke helligåndsteologi om Guds virke hos de kristustroende (ApG 2,17). Endvidere kan nævnes Johannes’ Åbenbarings vision om Det ny Jerusalem. Byen er netop kendetegnet ved sameksistens mellem Gud og menneske: “Nu er Guds bolig hos menneskene, han vil bo hos dem ..., og Gud vil selv være hos dem” (21,3). Nærhedsteologiske elementer forefindes naturligvis også i tidlige kristne tekster, som ikke kom med i Det Nye Testamente, f.eks. i Thomasevangeliets forestillinger om participation med den guddommelige virkelighed (f.eks. log. 50, 82 og 108).

og mennesket, der er destinatær og pagtstjener.¹⁸ Men den nye pagts religion (jf. Jer 31,31-34) er præget af en nærhedsteologi, hvor den rumlige distance mellem pagtsherre og pagtstjener ikke er forudsætningen for et godt forhold mellem dem, men hvor pagtsforholdet tænkes som et symbiotisk forhold mellem aktører, der er i permanent kontakt, og hvor udvekslingen ikke kun gælder de goder som opret holder livet, men også selve aktørernes væren (Kristus dør, hvorved mennesker får liv; Gud optræder som menneske, hvorved mennesker får del i Guds evige eksistens).

Med nærhedsteologien er vi ved en kerne i nytestamentlig religion, ja måske endda i tidlig kristen religion mere bredt forstået. Den nærhedsteologiske grundstruktur er en rumlig forestilling om frelsen som det at være Gud nær og således blive ham lig i etisk og ontologisk forstand. I den nytestamentlige eksegesi er der tendens til, at den i øvrigt vigtige temporalt-eskatologiske dimension i teksterne kommer til at skygge for dette underliggende spatielle anliggende. Men den temporalt-eskatologiske dimension opstår først i det øjeblik, teksterne søger at svare på gudsnærhedens hvordan og hvornår.

18. Til denne pagtsmodel, se Ole Davidsen, "Bund. Ein religionssemiotischer Beitrag zur Definition der alttestamentlichen Bundesstruktur", *LB* 48 (1980), 49-96 og "Og Gud sagde til Abraham. Om pagt, omskærelse og offer i Abrahamhistorien", *RvT* 27 (1995), 79-118.