

# Apostlen og geniet: Romerbrevets kærlighedsbegreb i *Kjerlighedens Gjerninger*<sup>1</sup>

*Stud.theol. Anders Haagerup  
Aarhus Universitet*

*Abstract:* This article seeks to explore the concept of love in Romans in order to examine whether Kierkegaard operates with a similar concept in his *Works of Love*. It argues, first, that Paul creates an understanding of agapeic love centered around Rom 10,4 and Rom 13,8-10. A chiasmic development of the concept of love sees the love of God being the end(goal) of the law which allows the love of humans to fulfill the law. The second part of the article outlines the Pauline traits in Kierkegaard's concept of love in *Works of Love*. Here it is shown how Kierkegaard appropriates Paul's chiasmic approach to love as well as the understanding of love as sustaining a Christian identity of minority. Finally, the article acknowledges the differences between Paul, the apostle, and Kierkegaard, the genius, while also accentuating the similarities in their radical proposals of Christian love.

*Keywords:* Paul – Letter to the Romans – Søren Kierkegaard – *Works of Love* – Love – Agape – Law – Telos – Reception

## Indledning

Hvis der er én ting, som såvel konservative kristne som kulturkristne kan blive enige om, så er det kærlighedens centrale rolle i kristendommen. Størst er kærligheden (1 Kor 13,13) som bekendt. At tale om kærlighed i kristen forstand indeholder dog mindst to farer: på den ene side at kærligheden risikerer at stivne i begrebssnurreriet, og på den anden side at kærligheden udvandes i selvfølgelig indforståethed. Den første fare truer især den akademiske tekst, og her kan kun henvises til 2 Sam 12,7 og Luk 10,37: Du er manden. Gå du hen, og gør ligeså. Hvad den anden fare angår, har den akademiske tekst her et ansvar. Den kristne kærlighed har sin betydningsrod i det Nye Testamente – i narrativ form i evangelierne, i mere forklaret

---

1. Artiklen bygger på min eksamensopgave i Ny Testamente på teologi-kandidaten på Aarhus Universitet. Jeg skylder derfor underviser og eksaminator René Falkenberg en tak.

form i brevene. Paulus står – ved siden af evangelieforfatternes Jesus-skikkelse – som den største autoritet på området. Paulus' brev til romerne overskygges ofte af Første Korintherbrevs kærlighedshymne i kap. 13, når det kommer til kærligheden, men Romerbrevet kan stå i egen ret på det område. Ingen andre steder end i Romerbrevet knyttes kærligheden så tæt sammen med den for Paulus så centrale "lov". Denne artikel søger *tematisk* at belyse det kristne kærlighedsbegreb (ἀγάπη) i Romerbrevet i særdeleshed og med ἀγάπη-nedslag fra Paulus' andre breve (primært Galaterbrevet og Første Korintherbrev) for ikke at danne slutninger på et for spinkelt grundlag. Jeg afgrænser dog mit udvalg af Paulus efter, hvordan Søren Kierkegaard i sit store værk om den kristne kærlighed, *Kjerlighedens Gjerninger*, reciperer Romerbrevet. Det drejer sig primært om Rom 10,4 og 13,8-10, som bliver denne artikels akse. Artiklen falder i to hoveddele, sådan at en eksegetisk behandling af Rom 10,4;13,8-10 (I) og en belysning af betydningen af disse vers i *Kjerlighedens Gjerninger* (II) skal søge at give svar på spørgsmålet: *Hvordan influerer Paulus' kærlighedsbegreb, sådan som det kommer til udtryk hovedsageligt i Rom 10,4 og 13,8-10, Kierkegaards kærlighedsforståelse i Kjerlighedens Gjerninger?*

Hvorfor overhovedet Kierkegaard? Selvom Kierkegaard er kendt for sin behandling af det kristne kærlighedsbegreb, er han sjældent blevet sat i forbindelse med Paulus og endnu sjældnere i forbindelse med eksegesi. Kierkegaards store indflydelse på den dialektiske teologi lader ham dog alligevel få en indirekte plads i en moderne diskussion af Romerbrevet. Den dialektiske teologi udtrykte et klassisk syn på Paulus,<sup>2</sup> hvortil Barths *Römerbrief* står som et hovedeksempel – og denne er inspireret af netop Kierkegaard (se Nielsen 2023). Sammenhængen mellem Kierkegaard og den dialektiske teologis Paulussyn<sup>3</sup> giver kun så meget mere anledning til at se på Kierkegaards Paulusreception med friske øjne.<sup>4</sup> Derfor stiler denne artikel ikke efter at bekræfte

2. Artiklen følger den gængse skelnen i Paulusforskningen mellem det "klassiske Paulusbillede", der var dominerende fra Luther og til anden halvdel af det tyvende århundrede; det "nye Paulusbillede" der har været konsensuskabende fra 1970'erne og frem; og "det radikalt nye Paulusbillede", der gradvist har vundet fortalere siden 1990'erne.

3. Det klassiske, lutherske Paulusbillede vægtlagde første del af Romerbrevet og spørgsmål om Guds retfærdighed over spørgsmål om Israels rolle. Af den grund er det interessant at notere, at Kierkegaard i *Kjerlighedens Gjerninger* refererer til netop den anden halvdel af Romerbrevet – dog uden at det tematiske indhold afviger.

4. Det er vigtigt at bemærke, at jeg ikke inddrager Kierkegaard som en *eksegetisk* samtalepartner. Kierkegaards læsning af Bibelen var ikke præget af den historiske kritik, som også på hans tid vandt indpas. Kierkegaard kan i *Kjerlighedens Gjerninger* beskrive menneskets møde med bibelteksterne som en Jakobskamp, hvor mennesket egne forestillinger netop brydes med de bibelske bud (jf. Damgaard 2007, 175f). Det er på den baggrund, at "Kierkegaards tilgang til Bibelen skal forstås som

dialektisk-teologiske eller lignende syn på Romerbrevet, ligesom den heller ikke aktivt udgår eventuelle sammenfald. Det kan undre, at der i forskningslitteraturen ikke er skrevet mere om Kierkegaards reception af Romerbrevet. Således er fokus oftest på Kierkegaards brug af evangelieteksterne, mens Paulus' betydning for Kierkegaard ofte overses (jf. Brandt 2010, 189f, som er en undtagelse). Af artikler, der fokuseret behandler Kierkegaard og Romerbrevet, er denne forfatter kun bekendt med Anderson (2007), som imidlertid kun skriver om Rom 7,7-12. Ydermere inddrager jeg her Kierkegaard på grund af en vis lighed mellem skikkelserne Kierkegaard og Paulus, hvilket jeg vil belyse mod slutningen af artiklen.

## I. Romerbrevets ἀγάπη-kærlighed mellem lov, Gud og menneske

### *Guds ἀγάπη: Lovens τέλος*

Når Paulus skriver om kærlighed, kalder han den i Romerbrevet ἀγάπη eller verbalformen ἀγαπάω (Rom 1,7; 5,5.8; 8,28.35.37.39; 9,13.25; 11,28; 12,9-10; 14,15; 15,30). Selvom kærlighedstermen forbliver den samme, kan der dog spores en grundlæggende udvikling i betydningen gennem Romerbrevet: I brevets *probatio* (1,18-11,36)<sup>5</sup> er der altid tale om Guds kærlighed til mennesket – gennem Kristus og i Helligånd.<sup>6</sup> Således betegnes f.eks. romermenigheden som “Guds elskede” (Rom 1,17), ligesom Kristus ses som “ham, der har elsket os” (Rom 8,37), og “Guds kærlighed er udgydt i vore hjerter ved Helligånden” (Rom 5,5). Først i brevets parænetiske afsnit (12,1-15,13) får ἀγάπη en mellemmenneskelig dimension, som beskrives yderligere i næste afsnit. Rækkefølgen er vigtig, for den mellemmenneskelige funktion af ἀγάπη kommer kun som følge af og efter Guds kærlighed til mennesket. Heri forekommer Anders Nygren at have ret (Nygren

---

et modtræk til vores uvilje mod at konfronteres med os selv i det bibelske spejl” (Damgaard, s.st. 184). Kierkegaards tidlige, overordnet pseudonyme forfatterskab søger at fastholde spejlets klarhed og gennemslagskraft ved “snørklede stier og omveje gennem et narrativt vildnis” (Damgaard, s.st. 190), mens det sene forfatterskab (og herunder *Kjerlighedens Gjerninger*) er præget af en slags “handlingshermeneutik”, der mere direkte kalder til handling (Damgaard, s.st. 192f).

5. Her og i det følgende støtter artiklen sig til Larsen & Engberg-Pedersens indledning (2022, 24).

6. Den tilsyneladende undtagelse i 8,28 om “dem, der elsker Gud”, er ikke så stor en undtagelse, da de “efter hans beslutning er kaldet”. Guds kærlige handling kommer først også her.

1966), når han gør *ἀγάπη* til et af de vigtigste kristne begreber. Hele gudsforholdet forstås ud fra, at *ἀγάπη* kommer fra Gud.

Denne betydningsrækkefølge tydeliggøres i Rom 10,4, hvor der står, at den kærlighed, som Gud i Kristus viste mennesket, er blevet lovens *telos*: *τέλος γὰρ νόμου χριστός*. Spørgsmålet er, hvordan *τέλος* skal forstås. Verset optræder som en central del af *probationens* argumentation, der drejer sig om Israels rolle i frelseshistorien (9,1-11,36), og derfor er forståelsen af *τέλος* afgørende for, hvordan man forstår Paulus' syn på jøderne. Samtidig belyser verset også det dialektiske forhold mellem *ἀγάπη*-kærligheden og loven. Oversættelsesmulighederne består overordnet af tre: "ende", "endemål" eller "opfyldelse".<sup>7</sup> Da det klassiske syn på Paulus dominerede teologien, var man ikke sen til at oversætte *τέλος* med "ende" – i retningen af "negering" og "ophør". Et dækkende eksempel er Rudolf Bultmanns "Christus des Gesetzes Ende" fra 1940. At oversætte med "opfyldelse" virker usandsynligt, da det er mere nærliggende, at Paulus ville bruge *πλήρωμα* for "opfyldelse", som han f.eks. gør i Rom 13,10. I det nye Paulussyn er "endemål" ofte foretrukket: Robert Jewett argumenterer for "endemål", idet det teleologiske heri bedst passer med retningspropositionen i 10,4b (Jewett 2007, 619). Mogens Müller oversætter også med "endemål", da den teleologiske forståelse af loven både lader Kristus bevirke det, som loven ikke formåede, og samtidig indfrier jødernes forventning til loven (Müller 2023, 399ff). James Dunn forstår i samme stil verset sådan, at loven ophører med at være en måde at bevise retfærdighed overfor Gud på: "Lovens rolle som udvælgelsessymbol er forbi" (Dunn 1988, 598). Samme konklusion når Lone Fatum frem til, for med "Kristi komme er Lovens vertikale rolle definitivt udspillet". Dog skal vertikaliteten i identifikationen med Kristus sandsynliggøres, hvorfor Loven endnu har en betydning (Fatum 2022, 262). Netop derfor skal troen være virksom i kærlighed (Gal 5,6).<sup>8</sup> En oversættelse af *τέλος* med "endemål" synes at være at foretrække, idet lovens ændrede situation betones uden at blive antinomistisk.

Spørgsmålet om retfærdighed viser sig eksplicit i 10,4b, for hvad lægger præpositionsforbindelsen *εἰς δικαιοσύνην* sig til? Er "til retfærdighed for alle, som tror" hægget på Kristus eller på loven? Er Kristus

7. N.T. Wright placerer sig et sted mellem "endemål" og "opfyldelse" med "klimaks" (Wright 2005, 43f).

8. Verset er i patristikken og middelalderen ofte blevet forstået passivt, sådan at menneskets tro er ugyldig, indtil det aktiveres af Guds kærlighed. Altså skulle ens tro stadfæstes af kærlighedsgerninger (udtrykt i *fides charitate formata*, "tro formet af kærlighed"). Forstås termen derimod i medium, skal troen *udtrykke sig* i kærlighedsgerninger (jf. Keener 2019, 364), hvilket er mere sandsynligt.

lovens endemål med den effekt, at han bevirker retfærdighed for alle, som tror, eller er Kristus lovens endemål med den effekt, at loven ikke længere yder retfærdighed? Det første er et positivt udsagn, det andet et negativt, og måske de begge kan eksistere samtidig. Jewett holder på den første forståelse, sådan at Kristus er porten til den lov, der bevirker retfærdighed for *alle*, som tror. Målet er retfærdighed, men nu for alle. Ifølge Jewett er verset enden på en diatribisk argumentationsførelse i 9,30-10,4 om, at misrettet iver for Gud er grunden til jødernes manglende retfærdighed (Jewett 2007, 607). Samme tanke kan også N.T. Wright tilslutte sig, idet han forstår 10,3-4 som Paulus' udtryk for, at Israel var uvidende om Guds pagtsretfærdighed og i stedet søgte sin egen retfærdighed gennem lovgerninger, hvorfor det ikke forstod Guds plan om pagtens fornyelse og udvidelse i Messias/Kristus (Wright 2005, 32). Kærligheden søger netop ikke sit eget (1 Kor 13,5) – heller ikke egen retfærdighed (Fil 3,9). Den *ἀγάπη*, som indtil Rom 12 er Guds kærlighed til mennesket, når altså til det klimaks i 10,4, at Gud i Kristus er gået ud over lovens partikularistiske aspekt for nu at give retfærdighed til *enhver*, som tror. Når Paulus kan erklære Kristus for lovens ende(mål), hvordan kan han da også tale om “Kristi lov” (Gal 6,2; 1 Kor 9,21)? Spørgsmålet om loven tages først op igen i 13,8-10.

### *Menneskets ἀγάπη: Lovens fylde*

Fra at have beskæftiget sig med *ἀγάπη* som Guds kærlighed til mennesket i Kristus indtil kap. 12, lader Paulus nu *ἀγάπη* handle om kærligheden mellem mennesker. En sådan dobbelttydighed i begrebet kan umiddelbart synes at svække dets troværdighed, men enheden af *ἀγάπη* kan bevares, hvis man som Nygren holder på, at det er Gud, der i sin Ånd er aktiv i menneskets *ἀγάπη* til medmennesket (Nygren 1966, 99f). Denne mellem menneskelige *ἀγάπη* beskriver Paulus i Romerbrevet ad to veje: indadtil og udadtil. Med en kiastisk struktur handler 12,3-13 om forholdet *indadtil* i Kristuskroppen, 12,14-21 om forholdet *udadtil* til fjenderne, 13,1-7 om forholdet *udadtil* til myndighederne og 13,8-10 om forholdet *indadtil* i menigheden (se Fatum 2022, 239). Om *ἀγάπη* retter sig indefter eller udefter, afgør dens indhold. Kærligheden i 12,9 kan ses som et “ledemotiv” både for de foregående og følgende etiske forskrifter (Fatum, s.st. 248), der når sit klimaks i 13,8-10. Disse vers i særdeleshed vil det følgende koncentrere sig om.

Ligesom romermenigheden ikke er nogen skyldige *udadtil* (13,1-7), da det kan være en hindring og potentiel fare for menighedslivet,<sup>9</sup> er de Kristustroende heller ikke hinanden noget skyldige – udover kærlighed (13,8a). Hvor det kristne kærlighedsbud i moderne tid ofte tolkes universelt, synes det ikke at være tilfældet i hvert fald lige her hos Paulus, for når Paulus taler om ikke-kristne er det med andre termer (jf. Jewett 2007, 807). Her skal *ἀλλήλους*, “hinanden”, altså forstås inden for den romerske menighed (ligesom i Rom 12,10), hvormed også *μηδενί*, “nogen”, begrænses til menigheden (jf. Müller 2023, 501).<sup>10</sup> Gal 5,13 giver samme begrænsede betydning af *ἀλλήλους*, da verset indledes med en direkte henvendelse til “brødre”. Paulus gør, som Fatum skriver, “ikke kærlighed til en inklusiv bestemmelse af et Kristusfællesskab uden grænser” – tværtimod. Kærligheden, “som skal praktiseres, drejer sig ikke om fjenden som modtager, men om de Kristustroende som givere”. Kærligheden er en “demonstrativ bekræftelse af anderledeshed” (Fatum 2022, 252-53). I lyset af forholdet til myndighederne i 13,1-7 kan den radikale kærlighed altså forstås som en måde at skabe og fastholde identitet som troende.<sup>11</sup> De Kristustroende kendes ikke på ydre (jødiske) tegn, men på “hjertets omskærelse” (jf. Rom 2,28-29). Den udadtil rettede kærlighedspraksis skal godt nok finde sted jf. 12,14-21, men formålet er ikke “den anden” som mål i sig selv. Det kan her diskuteres, hvorvidt kærlighed overhovedet er den egentlige bestemmelse for den udadtil rettede handlen. Muligvis skal *ἀγάπη* i 12,9a kun være et ledemotiv for den indadtil rettede praksis i 12,3-13, mens det bestemmende for den udadtil rettede praksis gives i 12,9b og igen 12,21: *τῷ ἀγαθῷ*, “det gode”. Overfor den ikke-Kristustroende skal den Kristustroende gøre det gode i stil med herskende forestillinger om ret og uret, hvorved man kan blive skyldigheden kvit, mens Romermenigheden skal handle af kærlighed overfor hinanden, hvorved skyldigheden aldrig hører op. En sådan kategorial skelnen mellem, hvad man kan kalde etik og kærlighed, betyder, at “Paulus skarpt udskiller de Kristus-troende fra deres omgivelser” (Müller 2023, 500). Den førnævnte inddeling af udadtil/indadtil kan ligefrem bestemmes sådan, at forholdet

9. Dette må især være sandsynligt i tiden for Claudius’ edikt fra år 49, der forviste jøder (og dermed jødiske Kristustroende) fra Rom.

10. Dunn, der er uenig i at forstå *ἀλλήλους* restriktivt, har dog den pointe, at Paulus sandsynligvis har sine trosfæller primært for øje, men ikke på en ekskluderende måde (Dunn 1988, 776).

11. Parænesen om indre sammenhold mod det truende ydre har ved siden af Paulus’ selvpræsentation i *probatioen* sandsynligvis til hensigt at muliggøre romermenighedens støtte til Paulus i dennes forestående missionsrejse til Spanien.

*indadtil* i 12,3-13 og 13,8-10 styres af kærlighed (12,9; 13,8-10), mens forholdet *udadtil* i 12,14-13,7 styres af “det gode” (12,9b.21; 13,3).

Også 13,8b synes at rette sig internt mod menighedsmedlemmerne. Det må man antage, hvis τὸν ἕτερον oversættes substantiveret, “den anden”, i retning af “næsten” i 13,9, og altså som objekt for ὁ ἀγαπῶν (således Jewett 2007, 808; Dunn 1988, 776). I så fald bliver “lov” udetermineret, og kan da forstås som lov i generisk forstand, ligesom “lov” også kan forstås som jødernes Lov (jf. den løse brug af artikler ved hyppige egennavne). Læses τὸν ἕτερον derimod sammen med νόμου, “den anden lov”, står kærligheden uden objekt i 13,8b, og derved “bliver skyldigheden grænseløs” (Müller 2023, 501). En sådan forståelse af en radikalisering af kærligheden synes fornuftig, når blot ikke den grænseløse skyldighed gøres til noget, der ikke frugtbart kan handles efter i det konkrete liv (jf. Jewett 2007, 807; Dunn 1988, 783). Den “anden lov” må i sammenhængen forstås i modsætning til den verdslige *udadtil*-lov i 12,14-13,7, og den må altså betegne Moseloven sammenfattet i kærlighedsbuddet (jf. Rom 13,9 og Gal 5,14). Nærmere betegnet er der nok tale om Mose anden tavle, som rummer Dekalogens mellem menneskelige bud. Hvor troen varetager den første tavle, der rummer Dekalogens teocentriske bud, varetager kærligheden den anden tavle (jf. Müller 2023, 504). De bud, som 13,9 opremses, er netop hentet fra den anden tavle. Paulus har valgt buddene om ikke at begå utugt, myrde, stjæle og begære dels grundet historiske omstændigheder i Rom (jf. Jewett 2007, 810ff) dels grundet deres sammenfatning i næstekærlighedsbuddet (jf. Müller 2023, 503). Paulus citerer næstekærlighedsbuddet fra 3 Mos 19,18 i LXX og redefinerer i tråd med sin hedningeapostel-mission næstebegrebet, πλησίον, til nu ikke kun at omfatte jøder, men først og fremmest Kristustroende. Der sker altså en udvidelse på tværs af etniske og nationale skel og som sådan et opgør med jødiske forestillinger om disse. At opsummere loven i ét bud, som Paulus gør i 13,9, er dog ikke nødvendigvis nyt eller meget kontroversielt i en antik-jødisk kontekst (jf. Dunn 1988, 778f; Käsemann 1980, 361). Kontroversielt er det til gengæld, at med opsummeringen når kærligheden *ud over* de andre bud i loven.

Kærlighedens opfyldelse af både romersk og jødisk lov begrundes i 13,10a som en opsummering af 13,9: ἀγάπη gør ikke næsten noget ondt. Som sådan kan kærligheden kaldes “fuldkommenhedens bånd” (Kol 3,14). Talen om “ondt” peger tilbage mod 13,3-4 om myndighedernes straf af den, der gør ondt. Kærligheden bliver på den baggrund en måde at undgå myndighedernes straf. Udover ikke at gøre næsten ondt har ἀγάπη også andre karakteristika: I den skal man tjene den anden som slave, δουλεύω, (Gal 5,13), ligesom

man skal bære den andens byrder (Gal 6,2). Slavesproget går igen og viser radikaliteten af kærligheden, mens dydskatalogerne i 1 Kor 13 og Gal 5,22-23 viser, at kærligheden ikke kan bestemmes udtømmende. Ved en kiastisk opbygning, ἀγάπη – ἐργάζεται; πλήρωμα – ἀγάπη (jf. Müller 2023, 504), kan 13,10 understrege, hvordan kærligheden *opfylder* ved at *handle*. Bemærk kærlighedens bestemte form. Artiklen, der bestemmer ἀγάπη to gange i dette vers, udelades ofte i oversættelser, mens den ubestemte νόμου oversættes i bestemt form (f.eks. Barth 1968; Käsemann 1980; Dunn 1988; også Müller 2023 i 13,10b) – hvilket på trods af den løse brug af artikler ved hyppige gloser med egennavnskarakter (se Nielsen 2018, 112) er direkte modsat den græske tekst. Jewett gør en pointe ud af, at den determinerede ἀγάπη betegner en menigheds-specifik og partikulær praksis (udtrykt i de tidlige husmenigheders kærlighedsmåltid) – ikke en generel menneskekærlighed (Jewett 2007, 813f). Det er vigtigt at have dette menighedsfokus in mente, men lige så vigtigt er det, at partikularismen ikke totalbestemmes. Det overser den partikularistiske overskridelse, som Paulus i sin hedningemission foretager. Kærligheden får et universalistisk præg, idet jøde såvel som græker nu kan opfylde loven (jf. Badiou 2021, 99-106).

Denne kærlighed *opfylder* loven (som godt kan oversættes i bestemt form, så længe flertydigheden bibeholdes). Paulus bruger en variation af πληρόω, “opfylder”, når han taler om opfyldelse af lov (jf. Gal 5,15; 6,2; Rom 2,27; 8,4; 13,8.10). Sandsynligvis er Paulus’ for tiden forholdsvist særegne brug af at *opfylde* loven en polemisk kontrast til jødiske forestillinger om at *udføre* loven (jf. Jewett 2007, 808; Dunn 1988, 777). Det nye Paulusbillede ser ikke lovens fylde som en op-hævelse af den øvrige del af loven *à la* det klassiske Paulusbillede (jf. Müller 2023, 505), men fylden er at “opnå dens [lovens] oprindelige hensigt og formål” (Jewett 2007, 809). I tråd med det radikalt nye Paulusbillede kan ἀγάπη som lovens fylde endda forstås som en *Sonderweg* for ikke-jødiske Kristustroende: Her får de netop muligheden for at opfylde loven, *Torah*, uden at konvertere. Kærlighedens forhold til loven forstås i denne sammenhæng bedst i stil med det nye Paulusbillede, sådan at *jøden* Paulus forkynder Kristusbegivenheden og dens implikationer *for alle*, hvorefter hedninge og jøder retfærdiggjorte ved troen på Kristusbegivenheden sættes fri til at opfylde lovens indhold med kærlighedsgerninger. Mennesket er efter Kristus *retfærdiggjort* ved tro, men det er kun *frelst* i kærlighed (jf. Badiou 2021, 105). Menneskets ἀγάπη bliver altså med Kristus lovens πλήρωμα, fylde, sådan at mennesket fristillet fra at søge egen retfærdighed gennem loven kan opfylde lovens oprindelige hensigt med kærlighedsgerninger.



Er loven da overhovedet loven, *Torah*, mere? For at belyse det, må vi tage fat i Romerbrevets store antinomi, som Alain Badiou har beskrevet (Badiou 2021, 100ff): “Kristus er lovens ende(mål)” (Rom 10,4) og “Kærligheden er lovens fylde” (Rom 13,10b) kan for nogle måske umiddelbart virke modstridende. For hvis den guddommelige *ἀγάπη* allerede er nået til vejs ende med loven, hvorfor skal den mellem menneskelige *ἀγάπη* da opfylde loven? Svaret findes dog i, at “loven” betyder to forskellige ting i de to vers. Forrige afsnit sluttede netop med et udblik mod “Kristi lov”, og det virker ikke usandsynligt at forstå den “nye lov” i 13,10b som “Kristi lov”. Betydningen af “Kristi lov” er omdiskuteret, men kan sandsynligvis pege i retning af en fortolkning af loven i lyset af Kristusbegivenheden og kærlighedsbuddet (jf. Rom 13,9; Gal 5,14) – og udlevet i Ånden (jf. Keener 2019, 487ff). Derfor kan man med Badiou (2021, 100-103) tale om en *åndens lov*, som med sit blot ene positive bud om at elske næsten hæver sig over en ufortolket *bogstavens lov* (jf. Rom 2,29; 7,6; 2 Kor 3,6). Kærligheden som *ἀγάπη* bliver lovens hermeneutiske princip (jf. Müller 2023, 503).

Det har været hensigten med de to foregående afsnit at indkredse, hvordan *ἀγάπη* hos Paulus står i et forhold til loven, sådan at kærlighed og lov bestemmer hinanden i strid og enighed. Guds kærlighed, først, til mennesket i Kristusbegivenheden binder så at sige *en ende* på loven, hvorefter menneskets kærlighed, da, til medmennesket – i første omgang menighedsfællerne – *opfylder* loven. Dog er der her ikke tale om samme (Mose)lov mere, men nu om en åndens og Kristi lov. Der sker altså en forskydning af både kærlighed og lov i en nærmest kiastisk struktur: Den *guddommelige ἀγάπη* påvirker den *menneskelige lov* (menneskelig forstået på den måde, at mennesket søger egen retfærdighed gennem at gøre loven), hvorefter den *menneskelige ἀγάπη* nu på baggrund af den guddommelige ditto kan opfylde den *guddommelige lov*. Mens det begynder med en guddommelig kærlighed og en menneskelig lov(forståelse), slutter det med menneskelig kærlighed og en guddommelig (fortolket) lov.<sup>12</sup> Hvor altså Guds *ἀγάπη* blev lovens *ende(mål)*, bliver det Kristustroende menneskes *ἀγάπη* – dvs. det menneske, der bærer Kristi Ånd – lovens *fyldte*.

---

12. Det slutter måske ikke i absolut forstand, når man medtænker Paulus' eskatologiske ramme i Rom 13,11-12. Her er tale om et mellemstadium.

## II. Kierkegaards ἀγάπη-forståelse i Kjerlighedens Gjerninger i lyset af Romerbrevet

### *Lovens fylde og ende*

*Kjerlighedens Gjerninger* fra 1847 er et teologisk hovedværk og en revitalisering af det kristne kærlighedsbegreb (se nærmere hos f.eks. Grøn 2005). Værket, der ikke er skrevet i pseudonym som mange andre af Kierkegaard store skrifter, består af 18 taler, som belyser kærlighedsbegrebet med udgangspunkt i forskellige skriftsteder. To af talerne tager udgangspunkt i citater fra Romerbrevet, så Romerbrevet er en central kilde til at forstå *Kjerlighedens Gjerninger*. Kierkegaard citerer Rom 13,10b, idet han lader “Kjerlighed er Lovens Fylde” være temaet for den femte tale i *Kjerlighedens Gjerninger*. Her spiller Kierkegaard på ordene “at love” og “loven”, når han forklarer, hvorfor løftet ofte fører til bedrag (Kierkegaard 2013, 96ff). Man bemærker en variation over det paulinske, at loven fører til synd. Med “lovens fylde” mener Kierkegaard altså, at kærligheden er det, der i samme nu opfylder, hvad man lover. Netop kærlighedens øjeblikkelighed er, hvad Kierkegaard forstår ved kærligheden som lovens fylde: “Svaret fanger ved at forpligte Den, hvem det fortælles, til Opgaven” (Kierkegaard 2013, 102). Kærlighed er ikke følelse eller erkendelse, men umiddelbar handling.

En sådan kærlighed findes ikke bestandigt i noget menneske, men Kristus udviste den. Derfor blev Kristus lovens ende (Rom 10,4), sådan at mens “Loven derfor med sin Fordring blev Alles Undergang, fordi de ikke vare, hvad den fordrede, og kun ved den lærte Synden at kjende: saa blev Christus Lovens Undergang, fordi han var, hvad den fordrede” (Kierkegaard 2013, 103). Kierkegaard forkaster dog ikke loven, men han sammenligner den med en kunstners udkast til et projekt, der mangler arbejdet for at virkeliggøres. Netop kærligheden er arbejdet til lovens udkast, og “de ere ikke i Strid med hinanden” (Kierkegaard 2013, 108). Kærligheden vil ikke af med lovens bud, “tvertimod Kjerligheden giver dem først alle Fylde og Bestemthed (...). Strid er der ikke” (Kierkegaard 2013, 110). Dog kan Kierkegaard ikke se sig fri for at tolke loven som en slags tugtemester til Kristus,<sup>13</sup> når han skriver, at “dens Bestemmelse er netop at borttage, at fordre, at udpine indtil det yderste” (s.st.). Loven er fordring, men den vil hos Kierkegaard altid være en mangel, indtil kærligheden ud-

13. Det lidt fortærskede udtryk har sin oprindelse hos netop Paulus (Gal 3,24 i den danske 1948-udgave), og det betoner i en luthersk tradition, hvordan lovens vedvarende byrde for samvittigheden driver mennesket mod nåden i Kristus.

fylder denne mangel. At Kristus er lovens ende, fordi han var den kærlighed, der er lovens fylde, viser Kierkegaard i en syntetisering af Rom 10,4 og Rom 13,10 ved at sige, at “Christus var Lovens Fylde” (Kierkegaard 2013, 106).

Også Kierkegaard kan fundere over, hvilken lov kærligheden er fylden af: Ligesom jøderne før Kristus søgte egen retfærdighed i og med loven (jf. første afsnit i del I), sådan kan “verdslig Viisdom” forstå kærligheden som opfyldelsen af den naturlige kærligheds “lov”. Man konstaterer værdi i den anden og tiltrækkes deraf.<sup>14</sup> Den “lov”, som den kristne kærlighed skal fylde, indeholder derimod medmennesket og Gud (og selvet) – og dermed pligten (Kierkegaard 2013, 111). Det er spørgsmålet om *forkærlighed*, som Kierkegaard her berører, hvilket er et centralt tema i *Kjerlighedens Gjerninger*. Forkærlighed har “med en udvalgt at gøre”, men “modsat forkærlighed er næstekærlighed ikke et spørgsmål om et valg. (...) Pligten skærer valget af” (Grøn 2005, 259f). Der er altså en parallel til Paulus’ skelnen mellem en rigtig og forkert opfattelse af loven. For ifølge Kierkegaard er Gud og “verden” nemlig enige i, “at Kjerlighed er Lovens Fylde, Forskjellen er, at Verden ved Loven forstaaer Noget, den selv hitter paa” (Kierkegaard 2013, 131). Hos både Paulus og Kierkegaard er såvel kærlighed som lov to plastiske begreber, der alternerer i betydning alt efter, om de befinder sig i en menneskelig eller guddommelig sfære. Overtager Kierkegaard, mere eller mindre bevidst, denne opfattelse fra Paulus? Den tidligere beskrevne kiastiske struktur hos Paulus: *guddommelig (kærlighed)*, *menneskelig (lov)*, *menneskelig (kærlighed)*, *guddommelig (lov)*, kommer til udtryk hos Kierkegaard på den måde, at kærlighed og lov også her forholder sig dialektisk til hinanden. Den menneskeligt eller af “verden” forståede kærlighed er for Kierkegaard selvkærlighed og den dertilhørende forkærlighed (forstået som kærligheden til den udvalgte): “[D]et Verden kalder Kjerlighed er Selvkjerlighed” (Kierkegaard 2013, 122). Til denne kærlighedsopfattelse svarer menneskets forståelse af den lov, som den menneskelige kærlighed opfylder. Menneskets lov er, at mennesket *lover* at elske – den udvalgte. Med den guddommelige kærlighed i Kristus kan menneskets kærlighed nu svare til den guddommelige Kristi lov: at mennesket *skal*, nu, elske – næsten.<sup>15</sup>

14. Sådan kan også Müller karakterisere Kristi kærlighed ved “netop ikke at være begrundet i kærlighedens genstand”. Den kærlighed står i modsætning til “menneskelig kærlighed, som altid er bestemt af sin genstand” (2023, 216-217).

15. Næstebegrebet synes hos Kierkegaard at have en mere universel klangbund, end hvad Paulusforskningen typisk tillægger Paulus af en i højere grad menighedsbetonet næsteforståelse.

### *Kærlighed og kristen identitet*

Kierkegaard citerer Rom 13,8a for, at ingen er nogen noget skyldig ud over at elske hinanden. Dette forstår han sådan, at det er en pligt for mennesket at forblive i kærlighedens gæld til hinanden (Kierkegaard 2013, 175). Kærligheden *er* ligefrem “en uendelig Gæld”, som har den ejendommelige egenskab, at man kommer i gæld af at give den (Kierkegaard 2013, 176). Når evigheden som instans, altså Gud, kommer ind i billedet, bliver kærligheden uendeliggjort (dermed slet ikke gjort abstrakt!), og kærligheden må som fisken i vandet blive i sit rette element, nemlig uendeligheden (Kierkegaard 2013, 182). Kierkegaard kan ligefrem, idet han implicit citerer Kol 3,14, kalde gældens uendelighed for “Fuldkommenhedens Baand” (Kierkegaard 2013, 184), som jo i Paulus’ mund netop er *ἀγάπη*. Uendeligheden umuliggør dog ikke handling, men karakteriserer hos Kierkegaard kærligheden i dybde og (tidens) længde (Kierkegaard 2013, 133ff). Kærlighedens gæld er forskellig fra den verdslige gæld, som blot kan og skal tilbagebetales. Kierkegaard citerer hertil Rom 13,7: “betaler Alle Alt, hvad I ere dem skyldige, Den, som I ere Skat skyldige, Skat” osv. (Kierkegaard 2013, 190). Forholdet udadtil og indadtil var som vist tidligere afgørende for Paulus i disse vers fra Romerbrevet. Det virker sandsynligt, at Kierkegaard knytter an ved Paulus’ skelnen mellem handling rettet udadtil og indadtil. At være kristent skyldig og verdsligt skyldfri synes heller ikke for Kierkegaard blot at være *kvalitetsmarkører* for kærligheden, det er også *identitetsmarkører* for den elskende. Som det følgende skal illustrere, er Kierkegaards spejling af Paulus’ identitetsskabende kærlighed nemlig også på spil i *Kjerlighedens Gjerninger*.

Kierkegaard modstiller den tidligste kristendoms og dermed Paulus’ tid bestående af undertrykkelse og forfølgelse med sin egen tids kristne kultur. Radikaliteten og ortodoksien blev i oldkirken sikret i kraft af omgivelsernes forargelse over de Kristustroende, men “nu maa Christendommen for Alt selv passe paa Forargelsen” (Kierkegaard 2013, 198). Det sker for Kierkegaard gennem en radikal kærlighedspraksis udtrykt i det “at hjælpe den Elskede til at elske Gud” (Kierkegaard 2013, 133) – selv hvis det indebærer, at kærligheden bliver forstået som had. Den kristne kærlighed for Kierkegaard er altid i fare for ikke at blive forstået og at blive foragtet af verden. Selvom Kierkegaard ser en modsætning mellem sin og Paulus’ tid, som selvfølgelig er der, finder jeg i høj grad også en sammenhæng mellem dem. Kierkegaard har ret i kristendommens ændrede stilling i samfund og verden, og at dette har betydning for kristendommens liv. Kristendommens formelle selvfølgelighed i 1800-tallets Danmark skaber efter Kierkegaards opfattelse ugunstige vilkår for sand kristen-

dom, da al afgørelse og radikalitet trænges i baggrunden. Finder der af den grund en forskydning sted hos Kierkegaard, sådan at den skelnen mellem *indadtil* i menigheden og *udadtil* mod den romerske omverden, som Paulus fremfører i Romerbrevet, hos Kierkegaard bliver forskubbet til at være en skelnen mellem *indadtil i selvet* og *udadtil mod "kristenheden"* eller det almene "man"? De Kristustroendes åndelige kollektiv på Paulus' tid som kristentroens sted søger Kierkegaard i sin statskristne samtid at erstatte med "hin Enkelte". Som Fatum har sandsynliggjort (Fatum 2022), formaner Paulus romermenigheden til at opretholde en identitet af anderledeshed fra den omgivende verden gennem kærlighedspraksissen. Det vækker genklang, når Kierkegaard i en bog om netop kærlighedspraksis skriver, at den sandt kristne "stødt tilbage af Verden maa søge Guds Fortrolighed" (Kierkegaard 2013, 195). For Paulus og Kierkegaard er hhv. det ikke-kristne Romerrige og den automat-kristne "verden" afgørende i deres identitetsskabende negation af sand kristendom. På den måde er de to forfattere fælles om at operere med en negativ verden *udadtil*, men Kierkegaard har ikke som Paulus en forståelse af et kollektivt *indadtil*. Menigheden er hos 1800-talsteologen erstattet af *individet*.<sup>16</sup>

### *Paulus og Kierkegaard: Apostel og geni*

Paulus er apostlen *par excellence* i Kierkegaards forfatterskab. Det var Kierkegaards holdning, at det teologiske pendul mellem tro og gerninger på hans tid var svunget for langt i retningen af tro grundet en forvrængning af Luthers lære. Derfor søgte han tilbage til Paulus for at betone dennes mere nuancerede forhold mellem tro og gerninger (jf. Brandt 2010, 203f). Overordnet kan der ifølge Lori Brandt identificeres tre ydre karakteristika af troens indre liv i Kierkegaards reception af Paulus: Ubegrundet håbefuldhed, selvfornægtelse og villighed til lidelse (Brandt 2010, 200-205). Kierkegaard forbinder alle tre karakteristika med kærligheden i *Kjerlighedens Gjerninger*: Selvfornægtelse og villighed til lidelse ligger bag den kærlighed, der ikke lader sig betinge af behovet for at blive genelsket, og håbefuldheden knytter Kierkegaard direkte til kærligheden ved ud fra 1 Kor 13,7 at gøre den til overskrift for en af de senere taler i bogen. Disse tre karakteristika inkarnerer Paulus, så han for Kierkegaard bliver et paradigme for kristen livsførelse.<sup>17</sup> Det er ikke svært at se, hvordan Kierkegaard har forstået sig selv i forlængelse af en sådan skikkelse.

16. Dette understreges af, at πᾶς, "enhver", er et af de hyppigst forekommende ord i Romerbrevet, mens Kierkegaard henvender sig til "hin Enkelte".

17. Heri kan skimtes en pietetisk læsning af Paulus, som Kierkegaard var påvirket af (jf. Brandt 2010, 196).

Dog er Paulus apostel, Kierkegaard ikke. Som Badiou har vist (2021, 48-64), kan apostlen forstås som en overskridelse af de to ellers herskende “subjektive dispositioner”, den “jødiske” profet og den “græske” vismand. Som en slags *syntese* til profetens *tese* og vismandens *antitese* er apostlen en forkynder af en (Kristus)begivenhed. Givetvis kan man forstå det sådan, at Paulus formulerer sin kærlighedsforståelse ud fra en jødisk pagtstænkning og en græsk venskabsetik, men samtidig overskrider Paulus’ *ἀγάπη* disse kategorier i kraft af kærlighedens afsæt i Guds nåde i Kristus. Kierkegaard skelner i sit lille skrift *Om Forskellen mellem et Genie og en Apostel* mellem Paulus’ aposteltitel og sin egen tids herskende “subjektive disposition”, nemlig romantikkens forestilling om “geniet”. Geniet er født til sin gerning opererende dygtigt i den æstetiske sfære, mens apostlen er kaldet til sin gerning opererende myndigt i den paradoks-religiøse sfære. Geniet udtrykker den selv- og forkærlighed, som Kierkegaard formulerer sit kærlighedsbegreb i modsætning til. På den måde ligner Kierkegaard Paulus i at overskride sin tid i betoningen af den guddommelige kærlighed.<sup>18</sup> Kierkegaard er spændt ud mellem sit forfatterkabs *genialitet* og sit virkes *apostel*-inspirerede kald.

## Konklusion

I det foregående har det været denne artikels hensigt at indkredse Paulus’ kærlighedsbegreb i Romerbrevet med udblik til andre af hans breve for på den baggrund at kunne identificere, hvordan Kierkegaard i *Kjerlighedens Gjerninger* trækker på og afviger fra dette kærlighedsbegreb. Det er blevet sandsynliggjort, at Paulus med Rom 10,4 og Rom 13,8-10 som akse lader *ἀγάπη* udspringe af Guds kærlighed til mennesket i Kristus, hvorfor Kristus er lovens endemål, hvorpå den Kristustroende nu kan opfylde loven i *ἀγάπη* til medmennesket. Sådan ændrer kærligheden og loven sig omvendt i forhold til hinanden: fra menneskeligt forstået lov til guddommelig Kristi lov på den ene side og fra guddommelig kærlighed til menneskelig kærlighed på den anden. I *Kjerlighedens Gjerninger* spejler Kierkegaard både denne plastiske lov-kærlighed-opfattelse og Paulus’ brug af kærligheden til at understrege Kristustroens minoritetsidentitet. Endelig står Paulus for Kierkegaard som eksemplet på sand tro udlevet i radikal kærlig-

18. Man kan fundere over hvilken figur, der i vores tid skal overskrides i et lignende ærinde. Måske det er underholdningens “stjerne”?

hed, og de to er fælles i at formulere deres kærlighedsforståelse med afsæt i og i overskridelse af tidens herskende diskurser.

## Litteratur

- Anderson, Valérie Nicolet. 2007. "Tools for a Kierkegaardian Reading of Paul: Can Kierkegaard Help us Understand the Role of the Law in Romans 7:7-12?" I *Reading Romans with Contemporary Philosophers and Theologians*. red. David Odell-Scott. 247–276. *Romans Through History and Cultural Studies* 7. New York: T & T Clark International.
- Badiou, Alain. 2021. *Paulus – Grundlæggelsen af universalismen*. Aarhus: Klim.
- Barth, Karl. 1968. *The Epistle to the Romans*. Oxford: Oxford University Press.
- Brandt, Lori Unger. 2010. "Paul: Herald of Grace and Paradigm of Christian Living". I *Kierkegaard and the Bible*, II. red. Lee C. Barrett & Jon B. Stewart. 189–208. Kierkegaard Research. Sources, Reception and Resources 1. England: Ashgate.
- Damgaard, Iben. 2007. "Kierkegaard og Bibelen". I *Skriftsyn og metode*. red. Sigfred Pedersen. 170–194. Dansk kommentar til Det Nye Testamente 1. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Dunn, James D.G. 1988. *Romans 9-16*. Word Biblical Commentary 38b. Dallas: Word Books.
- Fatum, Lone. 2022. "Livet i Kristus som gudstjeneste på jorden". I *Paulus-evangeliet – Nye perspektiver på Romerbrevet*. red. Kasper Bro Larsen & Troels Engberg Pedersen. 239–270. København: Eksistensen.
- Grøn, Arne. 2005. "Kjerlighedens Gjerninger". I *Den udødelige – Kierkegaard læst værk for værk*. red. Tonny Aagaard Olesen & Pia Søltøft. 253-268. København: C.A. Reitzels Forlag.
- Jewett, Robert. 2007. *Romans – A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press.
- Keener, Craig S. 2019. *Galatians: A Commentary*. Grand Rapids, USA: Baker Academic.
- Kierkegaard, Søren. 2013. *Kjerlighedens Gjerninger*. Baseret på den tekst-kritiske udgave *Søren Kierkegaards Skrifter*. København: Gyldendal.
- , "Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger", i Kierkegaard, Søren: *Søren Kierkegaards Skrifter*, Bd. 11, Søren Kierkegaard Forsknings-

- centeret 2006. Onlineudgave fra Søren Kierkegaards Skrifter: <https://tekster.kb.dk/text/sks-tsa-txt-root> (tilgået 02. januar 2024). s. 95-111.
- Larsen, Kasper Bro, og Troels Engberg-Pedersen. 2022. "Introduktion". I *Paulusevangeliet – Nye perspektiver på Romerbrevet*. red. Kasper Bro Larsen & Troels Engberg Pedersen. 9–38. København: Eksistensen.
- Müller, Mogens. 2023. *Kommentar til Romerbrevet*. Dansk kommentar til Det Nye Testamente 7. København: Eksistensen.
- Nestle-Aland. 2016. *Novum Testamentum Graece*. 28. udg. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Nielsen, Anne Louise. 2023. "Revisiting the Crisis Theology of Karl Barth in Light of Søren Kierkegaard in a New Time of Crisis". I *Crisis and Reorientation: Karl Barth's Römerbrief in the Cultural and Intellectual Context of Post WWI Europe*. red. Christine Svinth-Værgø Pøder & Sigurd Baark. 153–177. Cham: Springer International Publishing.
- Nielsen, Helge Kjær. 2018. *Nytestamentlig Græsk*. Frederiksberg: Eksistensen.
- Nygren, Anders. 1966. *Eros och Agape*. Stockholm: Bokförlaget Aldus/Bonniers.
- Wright, N.T. 2005. *Paul In Fresh Perspective*. Minneapolis: Foretress Press.