

Gud som kærlighed

Markions afvisning af en paradoks gudsopfattelse

Professor emeritus, dr. theol. Mogens Müller

Abstract: The Swedish scholar Anders Nygren maintained in his study of the Christian idea of love that the outcome of the strife occasioned by Marcion and his discrimination between the Good God revealed by Jesus Christ and the Creator God of the Old Testament was a relativization of an original more radical concept of love. Recently, a new dating of Marcion's activity and creation of his New Testament to as early as around 115-120 AD has been proposed. At the same time, the making of the Lukan Writings and the Pastorals has been dated to the 130s or 140s. This means that the almost universal understanding of the Gospel of Marcion as a result of his mutilating rewriting of the canonical Gospel of Luke is probably wrong. Thus, it is now more likely that Marcion's Gospel was among the many predecessors attempting to write about the events with and around Jesus, which the author of the Gospel of Luke mentions in his preface. In that case, we are witnessing the reaction against Marcion already in the latest books of the New Testament, and we are invited to discuss anew the legitimacy of his maintaining an understanding of the goodness of the Father of Jesus Christ which excludes that it could include a distributive righteousness.

Keywords: Marcion – Marcion's Gospel – Marcion's Good God as another than the Creator God of the Old Testament – The Date of the Lukan Writings – The understanding of God's Righteousness

Indledning

I sit store værk om den kristne kærlighedstanke gennem tiderne har den svenske teolog Anders Nygren (1890-1978) i andet bind fra 1936 et relativt udførligt kapitel om Markion. Heri skriver Nygren, at kampen om Markions gudsopfattelse, som helt og holdent var behersket af det, som Nygren kalder agape-motivet, umiddelbart førte til en styrkelse af nomos-motivet.¹ Derved blev der efter Nygrens opfattelse indbygget en selvmodsigelse i den kristne gudsopfattelse. Det er så opsigtsvækkende en påstand, at den fortjener en nærmere undersøgelse. For er det virkelig muligt, at en mere oprindelig, paulinsk hævdelelse af et billede af Gud, behersket af ubetinget kærlighed, på grund af de konsekvenser, som Markion drog, kom teologisk i miskredit og derfor blev suppleret med eller de facto udmøntede sig i et styrket nomos-motivs distributive, dvs. dømmende og straffende retfærdighed? For med forestillingen om en sådan retfærdighed *som en del af kærligheden* bliver gudsopfattelsen efter Nygrens opfattelse paradoks – eller vi ville måske sige: tvetydig.²

Mit spørgsmål er i denne sammenhæng, om denne – efter Nygrens opfattelse – svækkelse af agape-motivet satte ind så tidligt, at den allerede har sat sig spor i nogle af de seneste skrifter i Det Nye Testamente, nemlig Lukasskrifterne og Pastoralbrevene. I givet fald er den så at sige blevet kanoniseret. Dette skete til dels i takt med, at de Kristus-troendes første bibel, jødedommens hellige skrifter, ikke længere i kraft af forskellige fortolkningsstrategier, som vi kender fra den samtidige jødedom, blev fastholdt i et kristent føregreb. I stedet åbnede indførelsen af det såkaldte skriftbevis i Lukasskrifterne i langt højere grad for muligheden for at forstå Skriftens tale efter dens ordlyd. For et konklusivt skriftbevis fremkommer ikke ved, at det, der skal bevises, først mere eller mindre kunstigt skal tolkes frem

¹ Se Nygren 1936, 107-125. For en helt ny og klar præsentation af Nygrens forståelse af Guds kærlighed, se Jeppesen 2025.

² Nygren 1936, 109, ser dog ikke det paradoksale i, at Guds kærlighed også omfatter straf og hævn, men i det fuldstændig uventede i, at den højeste gud skulle bekymre sig om skabergudens i elendighed nedsænkede menneskehed.

af teksten. Et konklusivt skriftbevis forudsætter en overensstemmelse mellem på den ene side en bogstaveligt forstået forjættelse og på den anden side dens opfyldelse. Ad denne vej kom de yngste skrifter i Det Nye Testaments også til i en højere grad end de tidligere at reproducere større dele af den jødiske skriftsamlingens teologi, dvs. gudsopfattelser.

Det skal her til indledning endelig for god ordens skyld bemærkes, at Markion ifølge kilderne til sin teologi øjensynlig ikke selv talte om Gud som kærlighed, men som god. Det vender jeg tilbage til.

En ændret kronologisk indplacering af Markion og hans virke

Der sker i disse år ikke bare en revurdering af Markion og hans betydning, hvor kætterstemplingen relativiseres og motiverne bag hans teologi i stigende grad tages alvorligt.³ Der åbnes derudover også for muligheden af en betydningsfuld tidligere kronologisk indplacering af hans virke. Der har længe hersket nogenlunde enighed om, at Markion blev født i byen Sinope i provinsen Pontus ved Sortehavet⁴ omkring 85 og er død omkring 160, hvor han efterlod sig sin egen kirkedannelse med et net af menigheder, der voksede sig stærk i den følgende tid. Men hvad der ikke er enighed om, er, hvornår Markion begyndte at optræde med sit *Evangelion* og sin *Apostolikon* og den grundlæggende afvisning af jødedommens hellige skrifers betydning for Kristus-troende, som først og fremmest kommer til orde i hans *Antiteser*.⁵ For i disse udtrykkes et uoverstigeligt skel mellem på den ene side det, som Markion opfatter som religionen i jødedommens hellige bøger, der gælder skaberguden, og på den anden

³ Symptomatisk er her Lieu 2015. Heri forsøger Judith Lieu således at give en nøgtern fremstilling. Jf. også Müller 2024a.

⁴ Således bringer den store Markion-bekæmper Tertullian (ca. 160-170 – efter 220 e.Kr.) ligefrem i det første kapitel i 1. bog af *Mod Markion* en stærkt fordomsfuld beskrivelse af denne egns primitivitet og lastefuldhed som en del af forklaringen på Markions vildfarelse. Det er i øvrigt værd at erindre, at Tertullian på tidspunktet for affattelsen af sit værk selv havde tilsluttet sig et kætteri, nemlig montanismen, den såkaldte ”Nye Profeti”; se *Mod Markion* III 24,4; IV 22,4-5.

evangeliet om den fra skaberguden helt forskellige højeste gud, der har åbenbaret sig for mennesker i Kristus-skikkelsen, dvs. et alternativ mellem loven og evangeliet.⁶

Et afgørende spørgsmål i denne sammenhæng er nu, hvornår Markion begyndte at optræde med sit *Nye Testamente* og sine *Antiteser*. Justin omtaler Markion som en samtidig og oplyser i sin *Første Apologi* 26,5 fra begyndelsen af 150'erne, at han ved dæmonernes hjælp i ethvert folk har fået mange følgere. Det kunne tyde på, at Markion allerede havde et længere virke bag sig ved ankomsten til Rom omkring 140.⁷ Det fortælles ellers, at han ved den lejlighed blev medlem af menigheden, ja endda overlod den en formue på 200.000 sestertier. Det var angivelig først under en drøftelse i 144 af Jesu ord i Luk 5,37-38 om det ødelæggende i at fylde ny vin på gamle lædersække, at man blev klar over hans afvigende synspunkter. Det førte

Af moderne udgaver og oversættelser af Tertullians fem bøger store *Mod Markion* kan nævnes Evans 1972 og Lukas 2015-2017. Værket, hvor nogle af bøgerne kom i flere udgaver, blev afsluttet omkring 211. Bind I består væsentligt af en gendrivelse af påstanden om, at der skulle være to guder i Bibelen, bind II vil godtgøre, at skaberguden er den samme som Markions gode Gud, mens bind III vil bevise, at Kristus er søn af skaberguden, og at det var forudsagt af profeterne, at han skulle komme som et dødeligt menneske. Bind IV, der er værkets længste, former sig væsentligst som en kommentar til Markions *Evangelion* og vil afsløre dets karakter af forfalskning af Lukasevangeliet, mens endelig bind V er en tilsvarende kommentar til Markions *Apostolikon*.

⁵ Markions *Antiteser* foreligger på dansk i Hyldahl 1993, 342-344. Der er tale om en oversættelse af Adolf von Harnacks rekonstruktion i Harnack 1960, 89-92. Der drejer sig om i alt 30 modstillinger af skaberguden i jødedommens hellige bøger og indholdet af Kristus-forkyndelsen. Tertullian omtaler det som en bog (se fx *Mod Markion* I 19,4), men den tanke har været fremme, at det kan have været en slags forord til Markions *Nye Testamente*.

⁶ Se især *Mod Markion* I 19,4, hvor Tertullian sammenfatter indholdet af *Antiteser* således: *Nam hae sunt 'Antithesis' Marcionis, id est contrariae oppositiones, quae conantur discordiam euangelii cum lege committere, ut ex diuersitate sententiarum utriusque instrumenti diuersitatem quoque argumententur deorum*. De tidligste tekstudgaver læser den mere forventelige pluralisform *antitheses*. Jf. også fx II 29,1-4.

⁷ Selv Harnack (1960, 26), der går ind for, at Markions kætteri først åbenbarede sig efter ankomsten til Rom, vedgår dog, at det er en mulighed, at hans *Nye Testamente* og *Antiteser* allerede kan være blevet til på et tidligere tidspunkt i Lilleasien. De få nyere danske bidrag om Markion går ikke særskilt ind på dette kronologiske spørgsmål. Se Grane 1998 og Pedersen 2012, 62-63.

straks til, at han blev udstødt af menigheden og fik tilbagebetalt de 200.000 sestetier. Først derefter skal han have grundlagt sin egen kirke.

I denne rekonstruktion af begivenhedsforløbet falder det dog i øjnene, at Markion først hen imod afslutningen af sit liv skulle være nået frem til at skabe sit *Nye Testamente* og hævde sin særlige gudsopfattelse. Faktisk forekommer det nok så sandsynligt, at Markion udarbejdede sin særlige skriftkanon, der skulle erstatte jødedommens hellige skrifter, og udviklede sin teologiske tænkning allerede 20-25 år tidligere, dvs. i årene 115-120, altså da han var 30-35 år og derved efter tidens målestok en moden mand. Det er dog, som om teologer i flertalskirken – min betegnelse for det, der ellers undertiden benævnes storkirken – først rigtig har fået øjnene op for Markions farligt afvigende gudsoptfattelse hen imod midten af 100-tallet.

Set i sammenhæng med, at et sandsynligt tilblivelsestidspunkt for Pastoralbrevene og Lukasskrifterne er engang i 130'erne eller 140'erne, forvandler en tidligdatering af tilblivelsen af Markions teologi ham fra at være en sent tilkommet kætter til i langt højere grad end hidtil antaget at være en betydningsfuld mulig med- og modspiller i tilblivelsen af såvel Det Nye Testamente som den kristne Bibel.

Der har da også for nylig været røster fremme om, at Markions *Evangelion* i hvert fald i sin oprindelige udgave i virkeligheden er det tidligste kendte evangelieskrift og en forudsætning for alle de fire og altså senere affattede evangelier, der kom til at optræde i Det Nye Testamente.⁸ Hvor dette dog ikke forekommer sandsynligt for Markus-, Matthæus- og Johannesevangeliets vedkommende, er der faktisk en del, der taler for rigtigheden af det med hensyn til Lukasskrifterne.⁹

I det følgende vil jeg derfor gå ud fra, at det ikke først var som mere end 55-årig, at Markion optrådte med sit *Nye Testamente* og

⁸ Dette hævder således Vinzent 2014, 188, hvor det foreliggende evangelieskrift fra Markions hånd dog betragtes som en revision på grundlag af, hvad han havde set i de fire evangelieskrifter, som hans første version havde fremkaldt. Se Müller 2025, 18-19.

⁹ For denne rækkefølge af tilblivelsen af Det Nye Testaments fire evangelier og for opfattelsen af Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger som ét, sammenhængende værk har jeg argumenteret udførligt i Müller, 2024b og 2025.

sine *Antiteser* med påvisningen af uforeneligheden af skaberguden¹⁰ i jødernes hellige skrifter med den himmelske gode og kærlige Fader, som Jesus kom ned på jorden for at åbenbare.

Markions *Nye Testamente*

Det betyder selvfølgelig en afsked med den konsensus, der har hersket indtil for nylig, om at Markions *Evangelion*, sådan som allerede Irenæus og siden ikke mindst Tertullian hævdede, bestod af et maltrakteret Lukasevangeliem, og at hans *Apostolikon* udgjordes af en samling på kun ti Paulus-breve, fordi han havde fravalgt Pastoral-brevene og Hebræerbrevet. Også i denne brevdell havde Markion grebet mere eller mindre radikalt ind i teksten, ikke mindst i Romerbrevet.

Med den ændrede kronologi smuldrer ikke bare forestillingen om, at Markions *Evangelion*, som han hævdede at have forefundet anonymt, skulle være en maltrakteret udgave af det Lukasevangeliem, som kom til at optræde i Det Nye Testamente. Det afgørende kronologiske bestemte argument havde her ellers længe været, at dette Lukasevangeliem var skrevet af Paulus' medarbejder og rejseledsager. I så fald var det blevet til, nærmest før Markion blev født.¹¹ Men med en kronologisk indplacering af Lukasskrifterne i 130'erne eller 140'erne vendes forholdet mellem de to evangelieskrifter dog på hovedet. For så kan Lukasevangeliet i stedet ses som en reaktion i genskrivningens form af ikke bare Markus-, Matthæus- og Johannes-evangeliet, men desuden Markions *Evangelion*.

¹⁰ Markion bruger om denne skabergud betegnelsen demiurgen (græsk: ὁ δημιουργός; latin: *Creator*). Den græske glose betyder "håndværker", "ophavsmand", og optræder i Septuaginta alene i 2 Makk 4,1 og det i sidstnævnte betydning; i Det Nye Testamente findes glosen kun i Hebr 11,10 ved siden af τεχνιτής som prædikat til Gud. Til gengæld er betegnelsen velkendt som gudsbetegnelse i samtidige gnostiske kilder.

¹¹ Således spiller det kronologiske argument en afgørende rolle for Tertullian, der efter at have hævdet, at Markions *Evangelions* anonymitet gør det fordægtigt (se *Mod Markion* IV 2,3), desuden mener, at en tidligere udgave af et skrift altid vil være mere autentisk end en senere (se *Mod Markion* IV 4-5).

Selv om fx Markus Vinzent altså hævder det, synes der ikke at være grund til at tro, at Markion selv har affattet sit *Evangelion*. Ifølge hans modstandere i oldtiden foregav han tværtimod, at der var tale om det evangelium, som Paulus henviser til i Romerbrevet 2,16, og at der ikke skulle være noget ”andet evangelium”, der overhovedet fortjener navn af evangelium, skulle fremgå af Galaterbrevet 1,6-9, hvor Paulus forbander enhver, der forkynder noget andet evangelium end hans (jf. desuden 2 Kor 11,4).¹²

Dette levner nu to mulige forklaringer på det åbenlyse slægtskab mellem Markions *Evangelion* og Lukasevangeliet: Enten har Markion forefundet et evangelieskrift, der var i familie med den såkaldt synoptiske tradition, som også udfoldes i først Markusevangeliet, siden i genskrivningens form i Matthæusevangeliet; Markions *Evangelion* har så befundet sig mellem de mange forgængere, som forfatteren til Lukasevangeliet nævner i sin prolog (Luk 1,1). Eller også har forfatteren til Lukasevangeliet kun haft kendskab til dette evangelieskrift i skikkelse af Markions *Evangelion*. Er det sidste tilfældet, skyldes det stof, som denne forfatter ikke har fra de tre andre, senere kanoniserede, evangelier eller fra Markions *Evangelion*, ham selv. Det gælder i givet fald først og fremmest fortællingerne om Jesu fødsel og barndom (Luk 1-2) og lignelserne Den barmhjertige samaritaner (Luk 10,30-37) og De(n) fortabte søn(ner) (Luk 15,11-32). En sådan kreativitet bør dog ikke overraske. Som også Lukasevangeliets fortsættelse i Apostlenes Gerninger viser, står vi således i disse skrifter over for en i høj grad litterært formående forfatter og en skabende teolog.¹³ Allerede Tertullian bemærkede i øvrigt, at Markions *Evangelion* indeholdt – havde bibeholdt – adskilligt, der faktisk stred mod hans teologi, men forklarede det som et særlig listigt forsøg på en tilidsskabende foranstaltning (se *Mod Markion* IV 43,6-8).

Med hensyn til hans *Apostolikon* er der tilsvarende heller ikke grund til at tro, at det var Markion selv, der fandt frem til og sammenstillede de ti Paulus-breve, endsige i denne forbindelse udfoldede

¹² Det er således nærliggende, at Markion har forstået εὐαγγέλιον i såvel Rom 2,16 som Gal 1,6-9 og 2 Kor 11,4 om et skrift og ikke blot om frelsesbudskabet.

¹³ At det er en apologetisk betinget misforståelse at mene, at forfatterne til evangelierne skulle have været litterært uformående, er der argumenteret for i Müller 2015.

nogen særlig skabende virksomhed. Det har rimeligvis været en samling, som han forefandt i menigheder, som han besøgte, og som han altså overtog, idet det formodentlig er rigtigt, at han ved den lejlighed foretog en vis revision af noget af deres indhold.¹⁴ Markion har i den forbindelse ikke fravalgt Pastoralbrevene, der med gode grunde kan antages at stamme fra et senere tidspunkt. På den anden side kan det konstateres, at Markions *Apostolikon* er den tidligste, kendte bevidnelse af opfattelsen af 2 Thessalonikerbrev, Kolossenserbrevet og Efeserbrevet (som for Markion var et Laodikenserbrev) som genuine Paulus-breve (se BeDuhn 2013, 227). Det anonyme Hebræerbrev, som senere kom med i kanon, fordi det blev anset for et Paulus-brev, optræder ikke i denne forbindelse.

Det leder alt sammen frem til den tanke, at Paulus' breve, som indtil da og måske som et produkt af apostlens egen udgivervirksomhed havde fungeret som gudstjenesteskifter i hans egne og måske også enkelte andre menigheder (Müller 2023, 27-29), pludselig blev et stridens æble også i de øvrige dele af (flertals)kirken. Med andre ord: Markions annoncering af Paulus som den eneste virkelig sande apostel og en spydspids i denne teologiske lærers udlægning af Kristus-troen som et fuldstændigt *novum* og derfor uden forbindelse med jødedommen og dens hellige skrifter, fik alle alarmklokker til at ringe. Den kamp om Paulus og hans breve, som allerede fornemmes i den meget lidt hjertelige omtale af dem og deres forfatter i 2 Petersbrev 3,15-16 – de indeholder ting, som er vanskelige at forstå, og som ukyndige og ubefæstede sjæle fordrejer til deres eget fordærv – udfolder sig nu i et flerstrengt forsøg på en annektering af apostlen fra de gruppers side, der var begyndt at tilskrive sig selv rollen som normerende. For alt andet lige er Paulus den tidligste, kendte Kristus-troende forfatter og desuden den første, der i skikkelse af apostolske breve, som for fleres vedkommende har afhandlingslængde, fremkommer med en sammenhængende redegørelse for Jesu historiske betydning (se Müller 2025, 20-24; jf. Müller 2024b).

¹⁴ Se for en maksimalistisk tilgang Schmid 1995. En udmærket nyere orientering om teksten til Markions *Apostolikon* findes i BeDuhn 2013, 203-228, hvor det også fremgår, at det alene er i Romerbrevet, der er foretaget omfattende forkortelser, og at Markions redigering slet ikke konsekvent har ført til en udeladelse af alle citater fra jødedommens hellige bøger (se således listen BeDuhn 2013, 212).

Det, som vi kan kalde flertalskirkens reaktion, skete altså dels i form af pseudonyme apostelbreve, nemlig først og fremmest Pastoralbrevene engang i 130'erne eller 140'erne, dels ved også at skabe et evangelieskrift, der kirkeliggjorde Markions *Evangelion* ved at lade det indgå i en ny genskrivning af Jesus-fortællingen. Selv om Lukas-evangeliet ligesom de andre evangelier i sig selv er anonymt, satte traditionen om Lukas som forfatteren sig dog hurtigt og effektivt igennem. Således er hverken Irenæus i begyndelsen af 180'erne eller Tertullian nogle årtier senere i tvivl om, at det var Paulus' medarbejder og rejsefælle, der havde skrevet ikke bare det, men desuden fortsættelsen i Apostlenes Gerninger, hvad man fandt underbygget af de såkaldte "vi-stykker" (se ApG 16,10-17; 20,5-8.13-15; 21,1-18; 27,1-28,16), der indgår i dette skrifts Paulus-del.

Den ændrede kronologiske indplacering betyder desuden, at årsagen til "udelukkelsen" af Pastoralbrevene altså simpelt hen har været, at de ikke var skrevet endnu (se Müller 2025, 69 og henvisningerne dér). Tværtimod synes disse breve, som Paulus angiveligt skrev til to af sine tætteste medarbejdere, ikke mindst at være skabt for at redde apostlen ud af Markions klør. Derfor er det også mest nærliggende at tro, at når glosen "antiteser" som det eneste sted i Det Nye Testamente optræder i 1 Timotheusbrev 6,20, er det alt andet end tilfældigt. Det er nemlig en indforstået henvisning til Markions læreskrift med denne titel, som forskellige oversættelser så siden har gjort alt for at skjule, da den selvfølgelig var umulig, hvis der skulle være tale om et autentisk Paulus-brev eller i hvert fald et brev blevet til inden år 100 (se hertil Müller 2025, 57).

På denne måde blev Markion en vigtig medspiller i den proces, der mundede ud i den kun lidt senere firevangeliikanon, som vi stadig lever med. Og for at sikre Paulus for det, der i forhold til Markions kirkedannelse var flertalskirken, blev det ikke ved den kirkelige og anti-markionitiske Paulus-reception, som vi finder i Pastoralbrevene. Forfatteren til Lukasskrifterne konciperede desuden sin fortælling om grundlæggelsen af kristendommen sådan, at den også kom til at indbefatte aposteltiden og udviklingen frem til den kirkeform, der var aktuel på hans tid, og hvor adskillelsen fra jødedommen for længst var en realitet. I denne proces gør forfatteren til Lukasskrifterne ligefrem Paulus til bindeleddet mellem de jødiske

apostle i Jerusalem og den ikke-jødiske kristenhed uden for Palæstina. Det har så den pris, at Paulus ikke alene skildres som en lovlydig jøde, men desuden som klart underordnet Peter og de ifølge forfatteren sande apostle i Jerusalem-menigheden. Apostlenes Gerninger kan med andre ord også forstås som en reaktion på bl.a. Markions forsøg på at selvstændiggøre Paulus i forhold til de tolv apostle med Peter i spidsen. Det er desuden allerede af kronologiske grunde udelukket, at Markion skulle have haft kendskab til det lukanske dobbeltværk i den skikkelse, hvori det foreligger i Det Nye Testamente. For selv forestillingen om, at hans *Evangelion* var et maltrakteret Lukasevangelium, forklarer ikke hans øjensynlige manglende kendskab til dets fortsættelse i Apostlenes Gerninger.

Markions teologi

Hvad Markions teologi angår, var det selvfølgelig især hans afvisning af, at Det Gamle Testaments skabergud og den messias, som han havde lovet gennem sine profeter, overhovedet havde nogen plads i Kristus-troen. Alt peger på, at Markion havde et indgående kendskab til jødedommens hellige bøger,¹⁵ men at han i modsætning til flertalskirken teologer mente sig forpligtet til gennemgående at forstå deres tale bogstaveligt. For denne åbenlyst laverestående guddom kunne ikke være identisk med den højeste gud, som i kejser Tiberius' 15. regeringsår havde åbenbaret sin hidtil for mennesker skjulte eksistens ved at komme ned til Nazaret i en menneskeskikkelse og virke nogen tid i Galilæa, Samaria og Judæa for derefter at vende tilbage til sin himmel. Når han her måtte afvise enhver identitet, var årsagen altså, at Markion ikke kunne se andet end en uoverstigelig antitese mellem jødedommens skabergud og sit eget Nye Testaments gode gud, der ikke kendte til andet end kærlighed.

¹⁵ Harnack bringer som motto for sin Markion-bog (Harnack 1960) ligefrem et udsagn af Hieronymus, som angiveligt stammer fra Origenes og roser Markion for hans lærdom. Det hedder heri: *Nullus potest haeresin struere, nisi qui ardentia ingenii est et habet dona naturae, quae a deo artifice sunt creata, talis fuit Marcion, quem doctissimum legimus.* Se også Harnack 1960, 24 Anm. 1. Udsagnet stammer fra Hieronymus' *Hoseas-kommentar*.

Markion kunne her henvise til fortællingen i sit *Evangelion* om Jesu reaktion, da en mand tiltalte ham ”gode mester”: ”Kald mig ikke god! (Kun) én er god, (Faderen)” (Luk 18,18; min oversættelse i Müller 2025). Markion har åbenbart også forstået lignelsen om det gode træ, der bærer gode frugter, og det dårlige træ, der bærer dårlige frugter, om henholdsvis den højeste gud og skaberguden (Luk 6,43-45).¹⁶ Ellers var det – selvfølgelig – ikke mindst et Jesus-ord som det, Lukasevangeliet (Luk 10,21-22) har overtaget fra Matthæusevangeliet (Matt 11,25-27), Markion kan påberåbe sig. Det går ofte under overskriften ”Jesu fryderåb” og lyder i Markions gengivelse i sit *Evangelion*: ”Jeg takker dig, Himlens Herre, fordi du for umyndige har åbenbaret det, der var skjult for de vise (og forstandige). Ja, Fader, således har det behaget dig! Alt er overgivet mig af Faderen. Ingen kender Faderen undtagen Sønnen, og ingen kender Sønnen undtagen Faderen og den, som Sønnen åbenbarer det for.” Dette udsagn, som den tyske kirkehistoriker Karl Hase i 1876 kaldte en meteor fra den johannæiske himmel,¹⁷ synes rigtignok at monopolisere Sønnen Jesus som den, i hvem den himmelske Fader først og eksklusivt har givet sig til kende. Snarere end fra en johannæisk himmel forekommer dette udsagn dog – som Hase også tilkendegiver – at stamme fra en paulinsk tankegang om Kristus som Guds billede (2 Kor 4,4: εἰκὼν θεοῦ).

¹⁶ Denne henvisning til Luk 6,43-45 optræder allerede i *Mod Markion* I 2,2 sammen med et hovedsted i bevisførelsen for skabergudens tvetydighed, nemlig Es 45,7: ”Jeg danner lys og skaber mørke, jeg frembringer fred og skaber ulykke, jeg, Herren, frembringer alt dette” (se desuden I 16,4; II,14,3; II,24,4 og IV 1,10).

¹⁷ Se Hase 1876, 422: ”macht den Eindruck wie ein Aerolith aus dem johanneischen Himmel gefallen.” Og Hase tilføjer: ”allenfalls auch aus dem Gesichtskreise des Paulus.”

Jødedommens gud var desuden ifølge Markion som skaberen forbundet med sit forgængelige skaberværk og var ved at være forbundet med Moseloven en straffende og hævnende guddom, der var underlegen i forhold til Jesu Fader. Ifølge Tertullian er det dog absurd med en "ny" gud, der aldrig tidligere har givet sig til kende, ja, som han forstår Markion, altså først gør det under kejser Antoninus (138-161) (se *Mod Markion* I 19,2). Gud må efter sit væsen have været fra evighed af. Evighed har ingen tid. Den er selv al tid.¹⁸ En gud kan desuden ikke være ukendt, men må nødvendigvis gøre sig kendt. Desuden er Markions hævde af, at også skaberguden er guddommelig, selvmodsigende. Ved at tillade dem begge deres guddommelighed, afviser han deres forskellighed.¹⁹

Men foruden denne lære om to guddomme med tilhørende to Kristus'er var det andet store angrebepunkt mod Markion, at hans kristologi helt tydeligt er doketisk: Hans Jesus var ikke et menneske, der kunne dø (se især *Mod Markion* II,27 og III 8,1-11,9). Denne doketiske Kristus-opfattelse var imidlertid en nødvendig konsekvens af hans negative syn på skabelsen med alt, hvad den indebar. Den højeste gud kunne ikke på nogen måde have lod og del i den skabte verden. Derfor havde Markion også et negativt forhold til ægteskab og afviste – ligesom nogle gnostikere og adskillige af oldkirkens folk, derunder for øvrigt også Tertullian selv – at der var en pligt til at sætte børn i verden. Det var kun skabergudens middel til at opretholde sin verden (jf. *Mod Markion* IV 29,6).

Markion opfattede her sig selv som tro Paulus-discipel. Adolf von Harnack mente allerede i sin dogmehistorie fra 1885 at kunne konstatere: "Kun *én* hedningekristen har forstået Paulus – Markion – og han har groft misforstået ham."²⁰ Men som vi skal se, stammer denne misforståelse ifølge Harnack fra Markions filosofiske forhåndsforståelse. Det hindrer dog ikke, at han også har set noget rigtigt, som

¹⁸ Se *Mod Markion* I 8,1-9,4, hvor det bl.a. hedder (8,3): *Non habet tempus aeternitas. Omne enim tempus ipsa est.*

¹⁹ Se *Mod Markion* I 6,4: *Nihil alteri adimes aut alteri adscribes. Agnoscens diuinitatem negasti diuersitatem.* Tertullian vil altså ikke gradbøje guddommeligheden.

²⁰ Harnack 1909, 100: "Nur *ein* Heidenchrist hat Paulus verstanden – Marcion – und dieser hat ihn gröblich missverstanden." Kursiven erstatter tekstens spatiering.

ellers havde vanskeligheder ved at sætte sig igennem hos flertalskirkenes teologer.

Forholdet synes at have været, at Markion i Paulus' breve havde fundet en række teologiske udsagn, som han måtte opfatte som eksklusive. Var Jesu Kristi Fader absolut god, kunne han ikke også være retfærdig, da retfærdighed bl.a. må bestå i at straffe ondskab og belønne det gode. Da nu jødedommens skabergud var uløseligt forbundet med straf og hævn, som det umisforståeligt fremgår af dens hellige bøger, kunne denne guddom ikke også være den absolut gode Gud, som Jesus havde åbenbaret gennem sine ord og sine gerninger. Når Paulus kunne fremhæve kærligheden som det største af alt, og når han kunne skrive, at Gud har sammenfattet alt under synd for at kunne forbarme sig over alle, så er den logiske følge, at straf og hævn må have et andet ophav.

Heroverfor måtte Tertullian dog hævde, at Guds godhed har et formål, der kun kunne virkeliggøres ved, at han gav mennesket en fri vilje. Han skabte således mennesket med en levende sjæl og fordrede, at det skulle leve dydigt ved at adlyde loven.²¹ Denne menneskets ånd som en levende sjæl er dog alene et billede på Ånden, ikke Ånden selv. Det er én ting at ligne dette virkelige, en anden ting at være det virkelige.²²

Som jeg bemærkede i indledningen, lader kilderne til Markions teologi ham ikke tale om Gud som kærlighed, men som den, der alene er god (jf. igen Luk 18,18). Hvor kærlighed rigtignok først kan udspille sig i en relation, betegner godhed en iboende egenskab, der eksisterer forud for enhver udfoldelse. Og det er altså i dette, at Anders Nygren finder det paradoksale i Markions billede af den højeste gud, nemlig at han åbenbarer sin godhed (Nygren: kærlighed) for mennesker, der er ham væsensfremmede, men som tror på hans Kristus' evangelium. Kristus kom i den grad ikke til sit eget, at frelsen ikke forudsatte nogen tabt gudbilledlighed eller – som hos gnostikerne – en gnist af det guddommelige, som en frelser kunne udfri fra legemets fængsel. Den højeste gud greb i stedet af medli-

²¹ Se *Mod Markion* II 8,1: *Igitur uiuere quidem illi ipse praestiterat, facto in animam uiuam, recte uero uiuere demandarat, admonito in legis obsequium.*

²² *Mod Markion* II 9,3: *Aliud est enim secundum ueritatem esse, aliud ipsam ueritatem esse.*

denhed med menneskers elendighed ind på skabergudens domæne for gennem evangeliet af udfri dem gennem kundskab om den sande karakter af såvel skaberguden som hans nomos-regulerede styre. Dette blev de udfriet af ved at lære den højeste gud at kende som den, der alene var god.

En anden svensk teolog, Gustav Wingren (1910-2000), påpegede i en afhandling om Markions kristendomstolkning fra samme år som Nygrens bog – de to arbejder synes at være blevet til uafhængigt af hinanden – at frelsen ved på denne måde at bestå i en indsigt, væsentligt bliver ”en veksler på fremtiden”, da den i dette liv på jorden alene består i at leve i overbevisningen om, at Kristus findes og til sin tid skal åbenbare den sande rangorden mellem de forskellige verdener (se Wingren 1936, 335; jf. 327).

Wingren hævder desuden, at det er en forenkling blot at forstå Markions teologi ud fra modstillingen af retfærdigheden og Loven på den ene side og kærlighed og evangelium på den anden. For faktisk opererer Markion ifølge Wingren i sin teologiske tænkning ud fra en tredeling: Den højeste gud, skaberguden og hans lov, og endelig den materie, der i sig selv er ond ved overhovedet at være blevet til ved et syndefald i den himmelske sfære. De to sidste størrelser udgør dog tilsammen den verden, der står i et modsætningsforhold til den højeste gud. Heri adskiller Markion sig afgørende fra Paulus, der identificerer Jesu Kristi Fader med skaberguden i jødedommens hellige bøger og heller ikke forholder sig fjendtligt over for skabelsen og det kropslige. Ifølge Markion er det imidlertid alene den ikke-materielle sjæl, der kan blive frelst.

Med denne forståelse får skaberguden og hans lovgivning, der dog forsøger at etablere en slags retfærdighed, ifølge Wingren trods alt en relativt bedre status i hierarkiet end den i sig selv onde materie. Samtidig udtrykker modsætningen mellem skaberguden og den højeste gud, der er betinget af, at de tilhører hver sin virkeligheds-sfære, også en rivalitet mellem den mindre betydningsfulde og den mere betydningsfulde guddom. For den indtil Jesu komme ukendte og i forhold til verden helt fremmede højeste gud, er højt hævet over skaberguden, der tilmed på sin side eksisterer i en falsk bevidsthed om selv at være den højeste gud, som han jo ikke kender. Hvor den førstnævnte ganske vist er retfærdig, men desuden straffende, hæv-

nende og småligt hadefuldt, er sidstnævnte således ikke bare utilgængelig, men desuden urørlig i sin himmelske ro. Faktisk kan han ikke gribes af kærlighed, men blot lade sin godhed (*bonitas*) komme til syne. Og fordi den højeste gud ikke står bag nogen lovgivning, kan mennesket heller ikke komme til at forbryde sig imod hans vilje. Så hvor løskøbelsen ifølge Paulus er fra syndens og dødens herredømme, er netop denne forestilling om en løskøbelse for Markion et bevis på den højeste guds fremmedhed, da man jo ikke køber sin egen ejendom.

Ifølge Wingren får *agape*-tanken simpelt hen en anden betydning hos Markion end hos Paulus. For hos Markion har denne guddommelige *agape* ingen motivering, men er ren nåde. Men den indeholder heller ikke nogen forventning ud over at fremkalde den frelsende tro.

Med dette er der i hvert fald yderligere ét helt afgørende punkt, hvor Markion har misforstået sin apostel. For med det syn på frelsen bliver der ikke plads til den forvandling takket være opstandelsens kraft, som er grundlæggende i Paulus' soteriologi (se Fil 3,10). For det er ifølge Paulus en proces, der begynder dér, hvor Ånden – ja, i grunden Kristus selv (jf. Gal 2,20) – ved troen tager bolig i den enkelte, og som slutter med opstandelseslivet, hvor det dødelige legeme er erstattet af det udødelige opstandelseslegeme, hvis væsen skildres i Første Korintherbrev 15,35-57.

Markions rolle som både mod- og medspiller

Men har Markion og hans *Nye Testamente* og *Antiteser* på denne måde været medbestemmende for indholdet af nogle af de seneste skrifter i flertalskirkens *Nye Testamente*, rejser det spørgsmålet, om den kirkelige reaktion i denne proces har videreudviklet dele af den genuint paulinske overlevering på en sådan måde, at noget væsentligt er gået tabt undervejs. For en af de ting, som er blevet mere og mere klart i Paulus-forskningen i de sidste snart to hundrede år, er, at den såkaldt historiske Paulus, som vi finder i hans egne, ikke-pseudonyme breve, på meget væsentlige punkter adskiller sig fra de Paulus-billeder, som optræder i henholdsvis de pseudonyme Paulus-

breve, herunder især i Pastoralbrevene, og Apostlenes Gerninger. De mange harmoniseringsbestræbelser, der er foretaget ud fra opfattelsen af kanon som en akkumuleret sandhed, tjener ikke den historiske sandhed.

Jeg tænker her især på, om Anders Nygren har ret, når han konkluderer sin gennemgang med at hævde, at det, at Markion kom til at blive betragtet som ærkekætteren, blev skæbnesvangert for den kristne kærlighedstankes fortsatte historie. For nok havde man øje for de farer, der var forbundet med Markions opfattelse, men den dybeste årsag til den, nemlig at bevare agape-motivet, uden at det blev blandet med retfærdighedsmotivet, så man ikke. Derfor kom den kirkelige polemik ifølge Nygren til at rette sig mod selve agape-tankens, og enhver opfattelse, der lod agape-motivet komme reservationsløst til orde, blev mødt med mistænksomhed. Man fandt det ifølge Nygren nødvendigt at temperere den guddommelige kærlighed med træk, der stammede fra nomos-motivet, nemlig med en bestemt forståelse af Guds retfærdighed som en distributiv retfærdighed.²³

Markion havde fastholdt alternativet: Enten den retfærdige skabergud eller den højeste, gode gud, og identificeret det med det yderligere alternativ: Enten nomos eller agape. Den kirkelige teologiske svar blev altså, at der ikke er tale om et enten-eller, men om et både-og: Gud er både den gode og den retfærdige. Det bliver ifølge flertalskirkens teologer forkert at hævde, at Gud udelukkende er kærlighed, for til bestemmelsen kærlighed knytter den nu den tilføjelse, at han desuden er retfærdig.²⁴ Selv om Nygren selv skriver, at det er at sætte sagen på spidsen, vil han dog hævde, at den strid, der udspandt sig om Markion, til en vis grad er historien om, hvordan selve det kristne grundmotiv, agape-motivet, blev til et kætteri.

Agape-motivet mister således i den følgende tid sin afgørende plads som enerådende centrum i udfoldelsen af kristendommen. Det sker

²³ Nygren 1936, 124-125, hvor det bl.a. hedder: "Varje åskådning, som reservationsløst ville hävda agapemotivet, blev betraktad med misstänksamma blickar. Man kände behov av att temperera den gudomliga kärleken genom att tillföga från nomosmotivet hämtade drag." Ganske vist står begrebet Guds retfærdighed (δικαιοσύνη θεοῦ) helt centralt i Paulus' teologi, men det er ikke som en distributiv retfærdighed. Se videre nedenfor.

²⁴ Se Nygren 1936, 125: "Gudsgemenskapen får icke bestämmas blott medelst agape, utan också medelst nomos."

ifølge Nygren, fordi agape-forestillingen nu må tage sin tilflugt til forestillingskredsene omkring skabelsen, inkarnationen og kødets opstandelse. Så den nærmeste følge af den kamp, Markion udløste, blev uden al tvivl en styrkelse af nomos-motivet, ligesom hans angreb på Det Gamle Testamente i det hele taget betød en yderligere chance for denne skriftsamling inden for kirken (se Nygren 1936, 125).

Anders Nygren giver imidlertid med denne beskrivelse af udviklingen siden uafvidende en præcis karakteristik af netop den situation, som vi finder i Pastoralbrevene og Lukasskrifterne.

Markions teologiske landvinding iklædt en anden virkelighedsforståelse

Markion var i forlængelse af sin platonisk bestemte virkelighedsforståelse bundet til at tro, at den højeste gud som evig og uforanderlig ikke kunne være ophav til den skabte og forgængelige verden.²⁵ Og da han var ude af stand til at forestille sig, at hans højeste gud som god (ὁ ἀγαθός) og indbegrebet af det gode (τὸ ἀγαθόν) overhovedet kunne forbindes med straf og hævn – for nu ikke at tale om at fortryde og ligefrem opmuntre israelitterne/jøderne til umoralske handlinger (se hertil fx *Antiteser* VI) – var han simpelt hen tvunget til forestillingsmæssigt at adskille den højeste gud fra jødernes skaber-gud. Her kunne Tertullian ikke være mere uenig: Retfærdigheden var uadskillelig fra Guds godhed og kærlighed.

Den højeste gud stod altså ifølge Markion for noget helt nyt, og her mente han at kunne knytte til ved den række steder hos Paulus, der talte om en ny skabelse (se i.o. 2 Kor 5,17) o.lign. Og i sit *Evangelion* (= Luk 5,37) kunne Markion læse, at dette nye ikke kunne forbindes med det gamle, for som ny vin, der hældes på gamle lædersække, både selv går til grunde og ødelægger lædersækkene, går også den

²⁵ En overskuelig gennemgang af relevante aspekter i det kritiske møde mellem den jødisk-tidligkristne gudsopfattelse og de forskellige gudsbegreber i den græske og den samtidige hellenistiske filosofi findes i Pannenberg 1959. Her nævnes Markion dog ikke. Jeg takker Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen for denne henvisning.

nye frelse, som Kristus bragte, til grunde ved at blive forbundet med skabergudens verden (jf. hertil *Mod Markion* IV 11,9).

Vi kan udmærket forestille os Jesu Kristi Fader som kun kærlig og god. Men først i troen på Jesus Kristus bliver det ifølge denne forståelse åbenbart, at sådan har det altid forholdt sig. Derfor består selve frelsen ifølge denne forståelse i troen på, at Jesu Kristi Fader i sin grundløse og evige barmhjertighed omfatter ethvert menneske med sin kærlighed og godhed. Men hvor denne tro er til stede, vil den ifølge Paulus også ved Åndens indgriben forvandle den enkeltes liv, en forvandling der fortsætter og fuldendes hinsides døden. Så tanken om guddommelig straf og hævn kan kun vinde fodfæste dér, hvor troen glipper. Med andre ord: Gud er til enhver tid uforanderlig i sin barmhjertighed og kærlighed. Men hvor lyset fra denne tro svækkes eller slukkes, bevæger det enkelte menneske sig uvægerligt ind i mørket.

Som ikke mindst Judith Lieu har vist, består det nye hos Markion ikke i en vis hierarkisering af sine to forskellige guddomme. Også Filon kan tænke i lignende baner. Det nye – og radikale – i Markions teologi, er, at han lader de to guddomme stå i et antagonistisk forhold til hinanden (se Lieu 2015, 323-366; jf. Müller 2025, 59-61).

Hvad så med retfærdigheden?

Men er det ikke her fuldt tilstrækkeligt, at dette er noget, der hænder i det enkelte menneskes hoved, og ikke i Guds væsen? Her vil jeg i første omgang nøjes med at referere til et hovedargument hos Tertullian. For Tertullian er det altså afgørende, at Guds kærlighed og godhed også består i retfærdighed. Ganske vist var Gud før syndefaldet oprindelig alene godhed, men blev nu desuden en dommer, der som retfærdig var både streng og – som markionitterne vil det – grusom. Her må der imidlertid skelnes mellem natur og følgevirkning: ”På denne måde gik Guds godhed forud ifølge naturen, mens strenghe-

den fulgte efter på grund af omstændighederne.”²⁶ Det hører ifølge Tertullian ingen steder hjemme, når Markion hævder sin højeste guds uforenelighed med tanken om retfærdighed. Han skulle så ikke have forbudt det, som han ikke ville straffe. Det er farligt for moralen, når forbud kun er ord, som der ikke bliver fulgt op på med straf.

Men hvor Paulus taler om Guds retfærdighed som det, at han ikke gør det enkelte menneskes tro på hans barmhjertighed og godhed til skamme, dér hævder Tertullian altså, at Guds retfærdighed er en gengældende retfærdighed (*iustitia distributiva*). For Gud kan ifølge Tertullian ikke have det samme sind over for det menneske, der lyder hans bud, og det menneske, der ikke gør det. Men måske er det en teologisk tvangstanke, at det enkelte menneskes modtagelse eller afvisning af Guds gave har betydning for andet end det pågældende menneske selv. Eller sagt på en anden måde: Er der overhovedet plads til frygt for straf i det gudsforhold, hvortil den Kristus-troende indbydes til at leve?

Det mener Tertullian ganske åbenbart. Således afslører han sig i *Mod Markion* I 27,5 ved sin forundring over, at Markion, når han ikke frygter Guds straf eller hævn, da ikke kaster sig ikke ud i et udsvævende liv og tager alle fornøjelserne med? Men hertil lader Tertullian alene sin modpart svare med det samme indignerende udråb, som vi tretten steder finder hos Paulus, når nogen vil drage i hans øjne absurde konsekvenser af hans udsagn, nemlig: ”Overhovedet ikke!” eller: ”Det være langt fra!”²⁷

Det skal altså ikke være frygten for straf, der afholder den Kristus-troende fra at synde, men selve kvaliteten i det nye liv udelukker det. Det overrasker ikke, at netop den ubrydelige sammen-

²⁶ Se *Mod Markion* II 11,2: *Ita prior bonitas dei secundum naturam, seueritas posterior secundam causam. Illa ingenta, haec accidens, illa propria, haec accommodata; illa edita, haec adhibita*. Tertullian skriver videre i II 12,1: *Ita si societas et conspiratio bonitatis atque iustitiae separationem earum non potest capere, quo ore constitutes diuersitatem duorum deorum in separatione, seorsum deputans deum bonum et seorsum deum iustum? Illic consistit bonum ubi et iustus. Pariter utrumque processit. Bonitas eius operata est mundum, iustitia modulata est, quae etiam tum mundum iudicauit ex bonis faciendum, quia cum bonitas consilio iudicauit*.

²⁷ Se *Mod Markion* I 27,5. De tretten steder optræder alle i Romerbrevet og Galaterbrevet, begyndende med Rom 3,4. Således gengiver det udråb, som Tertullian lader lyde: ”Absit, absit”, i Vulgata Paulus’ græske μη γένοιτο.

hæng mellem Guds kærlighed og Guds straffende retfærdighed bliver et hovedtema i Tertullians forsøg på at afvise det berettigede i Markions påstand om, at Gud udelukkende er god. Og denne sammenkædning har rigtignok optrådt i mange skikkelser siden, når det i evangelieforkyndelsen gjaldt om at opretholde det, som i dag kaldes alvoren. Men spørgsmålet er, om agape-motivet på denne måde tåler nomos-motivet som et supplement ved sin side, når det gælder billedet af Gud.

For på denne måde at inddrage Paulus' tale om Guds retfærdighed som et moment i et nomos-orienteret forhold til Gud, er en åbenbar misforståelse af apostlens brug af dette begreb. De steder, hvor udtrykket Guds retfærdighed (δικαιοσύνη θεοῦ) optræder hos Paulus, gælder det ikke en egenskab hos Gud, men om at han sætter sin åbenbarede vilje igennem på en sådan måde, at ingen, der tror på ham, vil blive gjort til skamme.²⁸

Reelle og angivelige svagheder i Markions teologi

Anders Nygren har ganske vist adskillige anerkendende ord, når det gælder Markions agape-forkyndelse, hvori den Kristus-troendes gudsforhold ikke baseres på retten (loven), men på kærligheden.²⁹ Alligevel sætter Nygren spørgsmålstejn ved, om Markions agape-forkyndelse virkelig er en forkyndelse af agape. Og her anfører han altså tre punkter (Nygren 1936, 116-122). Det første er, at når Markion udelukker skabelsestanken og derved nærmer sig gnosticismen, bliver det nye kærlighedsforhold til Gud ikke en genoprettelse af et brudt forhold – mennesket anskues således ikke som skyldigt, men som et væsen, der lever i elendighed. Derfor får Markions opfattelse af Guds kærlighed ifølge Nygren et sentimentalt anstrøg og forfladiges til almindelig altruisme.

Det andet punkt er, at Markions doketiske kristologi og dermed hans afvisning af inkarnationen tager radikaliteten ud af døden på

²⁸ Af den omfattende litteratur om "betydningen af 'Guds retfærdighed' i Paulus' breve" vil jeg her nøjes med at henvise til ekskursen med denne overskrift i Müller 2023, 95-97.

²⁹ Nygren 1936, 123: Fordi det "icke är rättsgemenskap, utan kärlekgemenskap".

korset som det ultimative udtryk for kærlighed. Det hele sker kun tilsyneladende. I den forbindelse henviser Nygren naturligt nok til afvisningen af enhver doketisk forståelse i Første Johannesbrev, især kap. 4. Men her er det Markions egen virkelighedsforståelse, der spænder ben for hans forståelse af radikaliteten hos Paulus ved at hindre ham at forestille sig den højeste gud som en, der forener sig med noget skabt. Det tredje og sidste punkt i Nygrens liste er Markions udelukkelse af forestillingen om kødets opstandelse, som rigtignok får en stor rolle i 100-tallet, men hvor det måske ikke mindst sker netop som en reaktion mod tanker som Markions og gnostikernes. Det gælder fx den opstandne Jesus' opfordring til disciplene i Luk 24,39: "Føl på mig og se; en ånd har ikke kød og knogler, som I ser, jeg har." For Paulus selv taler her om en forvandling, hvor det kødelige legeme aflægges til fordel af det åndelige (se 1 Kor 15,35-58; jf. desuden 15,28, hvor det endelige formål i den eskatologiske proces skildres som det, at Gud bliver alt i alle).

Og når Anders Nygren også hævder, at Markion med sin konsekvente afvisning af jødedommens hellige skrifter som relevante for Kristus-troende faktisk førte til en styrkelse af denne skriftsamplings betydning i flertalskirkens teologi, så er det ikke mindst nærliggende at se netop Lukasskrifterne som et vidnesbyrd herom. Det gør forfatteren til Lukasskrifterne ikke mindst ved om ikke ligefrem at indføre, så dog i hvert fald i udstrakt grad at benytte sig af det såkaldte skriftbevis. For hvor det har været en udbredt sprogbrug at bruge betegnelsen skriftbevis om snart sagt enhver inddragelse af Skriften, er der altså alene tale om et rigtigt, konklusivt skriftbevis dér, hvor opfyldelsen korresponderer med forudsigelsen bogstaveligt forstået. Det har så imidlertid den mærkelige konsekvens, at den forjættelse, der skal korrespondere med Jesu lidelse, død og opstandelse, forbliver et postulat ved ikke at kunne stedfæstes nogetsteds i Skriften. Det tydeligste eksempel optræder i Apostlenes Gerninger 17,2-3, hvor det fortælles, at Paulus i synagogen i Thessalonika i samtale med jøderne ud fra skrifterne viser, "at den Salvede skal lide og opstå fra de døde", og at denne Salvede er den Jesus, som han forkynder dem. I mangel af noget sted, der rent faktisk siger dette, bliver det i

Lukasskrifterne – og kun i dem – til Skriftens grundlæggende vidnesbyrd.³⁰

Markions teologi betragtet med nutidige øjne

Hvor der i dag ikke længere tænkes metafysisk i transcendens som en korresponderende konkret virkelighed, men som et aspekt i tænkningen, får Markions forkyndelse af den højeste gud som helt og holdent god og kærlig fornyet aktualitet. For Markions adskillelse af skaberguden i jødedommens hellige bøger og den højeste gud som Jesu Fader i evangeliet kan i nutiden anskues som udtryk for en teologisk udvikling i måden at tale om Gud på. Det drejer sig ikke længere om to guddomme, der må sættes i et konkret forhold til hinanden, hvad enten det bliver i en rangorden eller antagonistisk. I stedet bliver det til to forskellige måder at forestille sig Gud på, hvor den sidste afløser den første.

Markions instinktive fornemmelse af, at Jesus Kristus kom med en åbenbaring af den højeste gud, som var en radikalt en anden end jødernes og aldrig før havde givet sig til kende i menneskeverdenen, kan i dag finde sin bekræftelse i, at vi ikke – længere – har behov for at postulere, at forandringen i forhold i billedet af Gud i forhold til jødedommens hellige bøger skulle skyldes, at Gud blev en anden, end han indtil da havde været. Hvad der er tale om, er, at Gud i Kristus-troen – endelig og endegyldigt – har åbenbaret sit sande væsen. Alle tankevanskeligheder med hensyn til de menneskers skæbne, der levede i tiden forud eller af andre årsager aldrig kom til at høre evangeliet, søgte allerede Tertullian at give et svar på ved at finde den fulde åbenbaring til stede allerede i jødedommens hellige bøger – vel at mærke tolket i lyset af Kristus-troen.³¹ Men alle de fortolkningsstrategier, Tertullian her inddrager, og som desuden optræder i såvel den antikke jødedom som i Det Nye Testaments skrifter, afviser

³⁰ Således helt tydeligt i Jesus' egen undervisning i Luk 24, først af de to Emmaus-vandrere (vv. 25-27), siden af disciplene i Jerusalem (vv. 45-46).

³¹ Se især *Mod Markion* III, hvor Tertullian udførligt argumenterer for, at kontinuiteten mellem jødedommens hellige bøger og evangeliet er konstitueret ved profeternes forudsigelser af, hvordan Guds Kristus ville komme i kødet.

Markion. Han forlader sig således på en bogstavelig forståelse overalt, hvor noget andet ikke tydeligt er tilkendegivet, som det fx er tilfældet med lignelserne.³²

At der i evangeliet optræder et væsentligt andet gudsbillede, er den nødvendige konsekvens, hvis og når jødedommens hellige bøger læses i overensstemmelse med de intentioner, der ligger bag såvel deres affattelse som samlingen af dem. For kontinuiteten opstår udelukkende i kraft af den tolkende reception ud fra Kristus-troen, som vi finder skriftligt bevidnet i Det Nye Testamente. Og det er ejendommeligt, at den danske folkekirke netop i en periode, hvor en historisk/religionshistorisk forståelse dominerer også i teologien, har lukket Det Gamle Testamente ind i tekstrækkesystemet og lader dets bøger lyde umiddelbart med samme status som de skrifter, der er skrevet med Kristus-troen og overbevisningen om at leve under den nye pagt som forudsætning (se hertil foruden Müller 2019 også Müller 2021). Det er også en slags paradoks, at man i en kristen gudstjeneste således læser noget op med det underforståede fortegn, at det ganske vist er jødedom. Medmindre man da vil nøjes med et syn på Kristus-troen som en slags tillæg til jødedommen, sådan som det ser ud til, at forfatteren til Matthæusevangeliet gjorde (se Müller 2025, 32-42).³³

³² Se især *Mod Markion* III 18,2, hvor det hævdes, at den måde, Jesus døde på, måtte udtrykkes ved en præfiguration (*istud figurari praedicatione oportebat*) for at tilsløre det anstød, der ville opstå, hvis det blev udtrykt utilsløret, og jo større anstødet var, desto mere måtte det tilhyles, så man på grund af vanskeligheden ved at begribe det måtte søge tilflugt hos Guds nåde. Hvor-efter der i første omgang henvises til fortællingen om Isak, der faktisk blev prigsivet af sin far.

³³ Måske finder vi dette bevidnet i et Markion-udsagn, som er refereret af Tertullian i *Mod Markion* IV 4,4 og angiveligt stammer fra *Antiteser* (det kan i givet fald være fra et forord), om at han havde forefundet et evangelieskrift, der var blevet interpoleret af tilhængere af jødedommen for at bringe det i overensstemmelse med Loven og Profeterne (*ut interpolatum a protectoribus Iudaismi ad concorporationem legis et prophetarum, quo etiam Christus inde confingerent*). Se hertil Müller 2025, 67.

Litteratur

- BeDuhn, Jason D. 2013. *The First New Testament. Marcion's Scriptural Canon*. Salem, Oregon: Polebridge Press.
- Evans, Ernest. 1972. *Tertullian Adversus Marcionem*. Edited and translated by Ernest Evans I-II. Oxford: Clarendon Press.
- Grane, Leif. 1998. "Markions skriftforståelse." I Leif Grane, *Kristendommen i historien. Udvalgte artikler 1950-1996*. Med forord af Steffen Kjeldgaard-Pedersen. Kirkehistoriske Studier III. Række nr. 5, 11-23. København: C.A. Reitzels Forlag 1998.
- Harnack, Adolf von. 1909. *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*. Vierter Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Harnack, Adolf von. 1960. *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*. Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag 1921. 2. Auflage 1924 = optryk: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hase, Karl. 1876. *Geschichte Jesu*. Leipzig: Breitkopf und Härtel.
- Hyldahl, Niels. 1993. *Den ældste kristendoms historie*. København: Museum Tusculanums Forlag.
- Jeppesen, Anna Bank. 2025. "En afgrund af kærlighed." *Fønix årg. 2025*: 62-73.
- Lieu, Judith. 2015. *Marcion and the Making of a Heretic. God and Scripture in the Second Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lukas, Volker 2015-2017. *Tertullian. Adversus Marcionem. Gegen Markion. Lateinisch Deutsch I-IV*. Eingeleitet und übersetzt von Volker Lukas. Fontes Christiani 63,1-4. Freiburg: Herder.
- Müller, Mogens. 2015. "Var forfatterne til evangelierne 'litterært udannede kristne' (Albert Schweitzer)? Argumenter for jagten på kilder bag evangelierne." I Mogens Müller, *Fem nye bidrag til fortolkningens historie*. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 61, 121-146. København: Det Teologiske Fakultet.
- Müller, Mogens. 2019. *Kirken, teologien og Det Gamle Testamente, En personlig rejse gennem receptionshistorien*. København: Eksistensen.

- Müller, Mogens. 2021. "Fremtiden for Det Gamle Testamente." *Fønix årg. 2021*: 237-248.
- Müller, Mogens. 2023. *Kommentar til Romerbrevet*. Dansk kommentar til Det Nye Testamente 7. København: Eksistensen.
- Müller, Mogens. 2024a. "Markion – vranglæreren der ikke fik ret, men ikke desto mindre havde en pointe." *Fønix årg. 2024*: 23-36.
- Müller, Mogens. 2024b. *Ingen Jesus uden Paulus. Da Jesus fik historisk betydning*. København: Eksistensen.
- Müller, Mogens. 2025. *Kom Markions Evangelium før Lukasevangeliet? Polemiske fronter i tilblivelsen af evangelierne*. Religionsvidenskabelig Skriftrække 3, 2024. Bogudgave: København: Forlaget Nordens Plads.
- Nygren, Anders. 1936. *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape*. Senare delen. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Pannenberg, Wolfhart. 1959. "Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie." *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 70: 1-45.
- Pedersen, Nils Arne. 2012. *Kirkens Historie*. Bind 1, red. Per Ingesman og Nils Arne Pedersen. København: Hans Reitzels Forlag.
- Schmid, Ulrich. 1995. *Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusausgabe*. Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 25. Berlin: de Gruyter.
- Vinzent, Markus. 2014. *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*. Studia Patristica Supplements 2. Leuven: Peeters Publishers.
- Wingren, Gustav. 1936. "Marcions kristendomstolkning." *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 12: 318-338.