

RED.: JOHANNE STUBBE TEGLBJÆRG KRISTENSEN, JESPER HØGENHAVEN, NILS ARNE PEDERSEN,
KASPER BRO LARSEN, ANNA VIND OG BO KRISTIAN HOLM

”Skrevet, for at I skal tro” – litterær form,
historiografisk fordring og teologisk drivkraft i
Johannesevangeliet

Susanne Luther

Gud som kærlighed: Markions afvisning af en
paradoks gudsopfattelse

Mogens Müller

Tre perspektiver på Romerbrevet – en
forskningshistorisk indføring

Jacob P. B. Mortensen

Anmeldelser af bøger om Ansgar, Perikoper og
kirkeår, Klodens teologi og Marion

Dansk Teologisk Tidsskrift er et peer-reviewed tidsskrift, der er optaget på en række databaser som fx ATLA (American Theological Library Association).

Manuskripter, som ønskes optaget i Dansk Teologisk Tidsskrift, skal sendes i elektronisk form til lektor Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen (jst@teol.ku.dk), Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, Karen Blixens Plads 16, DK – 2300 København S.

Bøger til anmeldelse eller omtale sendes til Professor Kasper Bro Larsen, Afdeling for Teologi, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet, Jens Chr. Skous Vej 3, DK – 8000 Aarhus C

Dansk Teologisk Tidsskrift udgives i samarbejde mellem Det Teologiske Fakultet i København og Afdeling for Teologi på Aarhus Universitet.

Dansk Teologisk Tidsskrift udkommer som et gratis, digitalt tidsskrift. Nye og gamle numre kan findes både på Eksistensens hjemmeside og på Det Kongelige Biblioteks hjemmeside for tidsskrifter: <https://tidsskrift.dk/dtt>. Her findes også yderligere information om tidsskriftet samt retningslinjer for udarbejdelse af manuskripter.

ISSN 1902-3898

Tidsskriftet udgives med støtte fra:
FOF og Tænketanken Prospekt

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Professor Ola Sigurdson, Oslo

Professor Jan Dietrich, Bonn

Professor Johann Christian
Pöder, Rostock

Professor Steffie Schmidt,
Universität Osnabrück

Professor Marianne Bjelland
Kartzow, Oslo

Forord

Johannesevangeliets genrefleksibilitet, et nyt blik på Markions kærligheds-Gud samt et overblik over nyere romerbrevslæsninger

Efter udgivelse af anmeldelser af prøveoversættelserne af Det Nye Testamente følger her et klassisk nummer af Dansk Teologisk Tidsskrift med tre artikler samt en række anmeldelser.

Den første artikel ”’Skrevet, for at I skal tro’ – litterær form, historigrafisk fordring og teologisk drivkraft i Johannesevangeliet” af Susanne Luther, Göttingen Universitet, går tilbage til hendes Johannes Munck-forelæsning ved Aarhus Universitet i 2023 og hendes mangeårige arbejde med Johannesevangeliets genre. I artiklen undersøger hun Johannesevangeliet som en fortælling, der ikke passer ind i de på den tid allerede eksisterende antikke genrer, men omformer og udfordrer genremæssige konventioner. Dermed er tale om en distinkt litterær konstruktion med et bestemt teologisk ærinde, der også indebærer en særlig forståelse af Jesu liv.

Et bestemt teologisk ærinde kommer også til udtryk i nummerets anden artikel af Mogens Müller, Københavns Universitet, nemlig en forståelse af Jesu Gud som kærlighed. I ”Gud som kærlighed. Markions afvisning af en paradoks gudsopfattelse” argumenterer Müller for, at Markions aktivitet skal dateres allerede omkring 115-120 e.Kr., hvilket betyder, at Markion ifølge Müller gik forud for Lukas’ skrifter. Efter Müllers opfattelse betyder dette, at Lukas’ skrifter kan læses som en reaktion på Markion, og at Markion således bør læses med større sans for hans budskab om Guds godhed, herunder en ny forståelse af Guds retfærdighed.

I dette nummers sidste artikel ”Tre perspektiver på Romerbrevet – en forskningshistorisk indføring” giver Jacob P. B. Mortensen, Aarhus Universitet, et foreløbigt overblik over hovedstrømninger i den

moderne paulusforskning med fokus på Paulus' brev til Romerne samt et bud på mulige udviklinger af disse.

Jes Fabricius Møller anmelder *Ansgar. Nordens Apostel gennem 1200 år*, som er redigeret af Kasper H. Andersen, Carsten Bach-Nielsen, Mattias Sommer Bostrup og Nils Arne Pedersen. Mattias Sommer Bostrup anmelder *Sankt Ansgar – Nordens apostel. I anledning af Ansgar-jubilæet 2026*, som er redigeret af Sebastian Olden-Jørgensen samt *Ansgars Liv. Den første fortælling om Nordens apostel*. Bent Flemming Nielsen anmelder Holger Villadsens *Perikoper og kirkeår i Danmark på reformationstiden. Fra missale til alterbog*. Margrethe Kamille Birkler anmelder *Klodens teologi: En antologi*, som er redigeret af Elizabeth Li, og Christine Svinth-Værgø Pøder og Marius Mjaaland anmelder Henrik Vase Frandsen, *Erfaring, subjektivitet, metafysik – Marion*.

God læselyst!

Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen,
Københavns Universitet

”Skrevet, for at I skal tro”

– litterær form, historiografisk fordring og teologisk drivkraft i Johannesevangeliet

*Professor, Dr. Susanne Luther,
Georg-August-Universität Göttingen*

Abstract: This article, presented to Aarhus University as the Johannes Munck Lecture 2023, examines the Gospel of John as a narrative that asserts historiographical authority while creatively reshaping ancient genre conventions. Although the Gospel presents its account as grounded in eyewitness testimony and historical reality, it does not fit neatly into any single ancient genre. Drawing on recent genre theory, the study argues that John participates in multiple literary forms—historiography, biography, drama, and revelatory literature—without being reducible to any one of them. This genre fluidity enables the Gospel simultaneously to authenticate and destabilize its own presentation of the past. Such tensions serve a theological purpose: They guide the reader toward recognizing Jesus as the incarnate Son of God. John’s narrative is thus understood as a distinctive literary construction that uses and transforms ancient genres to convey a historically oriented yet theologically charged representation of Jesus’s life.

Keywords: Gospel of John – historiography – literary genre – authentication – eyewitness – intertextuality – Christology.

Johannesevangeliets karakteristiske leg med genrekonventionerne¹

Johannesevangeliets historiografiske fordring

Johanneseksegeten Douglas Estes skriver: "John tells the reader it is historiography (John 19:35), not a novel" (Estes 2016, 44). Estes henviser dermed til tekstens fordring om at blive opfattet som en faktisk tekst med et historiografisk fokus. Men tekstens genre kan ikke bestemmes helt så entydigt. Johannesevangeliet fortæller historien om Jesus: Den historiske person Jesus af Nazareths liv, død og opstandelse præsenteres i narrativ form. Dermed udtrykker evangeliet en særlig hensigt og formulerer en eksplicit påstand: "Jesus gjorde også mange andre tegn, som hans disciple så; dem er der ikke skrevet om i denne bog. Men dette er skrevet, for at I skal tro, at Jesus er Kristus, Guds søn, og for at I, når I tror, skal have liv i hans navn". (Joh 20,30-31; DO92). Evangeliet hævder således at præsentere udvalgte begivenheder fra Jesu liv og virke. Det, der rapporteres, beskrives gentagne gange som "sandt" eller som "sandheden" (Joh 19,35; 21,24), det bekræftes af øjenvidner (Joh 1,7; 19,35; 21,24) og har til formål at lede læserne til tro på Jesus som Kristus og Guds Søn og at overbevise dem om betydningen af denne tro for frelsen (Joh 20,31). De fortalte begivenheder er sat ind i en konkret historisk kontekst, og teksten giver en begivenhedsbåret beretning om Jesu liv og virke på dennes tid. Johannesevangeliet rummer således et centralt postulat om, at evangeliet fortæller om fortidige begivenheder. Det

¹ Denne artikel blev holdt som Johannes Munck-forelæsning den 20. september 2023 på Afdeling for Teologi, Aarhus Universitet. Jeg vil gerne takke min kollega Kasper Bro Larsen mange gange for invitationen og for at oversætte denne artikel til dansk. Jeg vil også gerne udtrykke min taknemmelighed over for ham, René Falkenberg og Jacob Mortensen for mange frugtbare diskussioner og for deres gæstfrihed og venskab under mit forskningsophold i Aarhus i september 2023.

postulerer historisk referentialitet og hævder at formidle historie i narrativ form.²

Opfattelsen af Johannesevangeliet som en beretning om fortidige begivenheder, dvs. som en fortælling med en historiografisk fordring, er grundlæggende for forståelsen af teksten. Den johannæiske præsentation af historien opfylder ikke det historicistiske krav om historisk ”objektivitet”, men er orienteret mod konventionerne i antikke historiografiske værker. Her søgte man at demonstrere sandheden i det, der præsenteres, ved at kombinere faktuel indhold, fiktioniserende fortælle teknikker og fiktive elementer. Nyere forskning har ganske vist i stigende grad anerkendt, at Johannesevangeliet indeholder en række historisk plausible oplysninger og til tider endda kan tilbyde mere præcis topografisk og kronologisk viden om de rapporterede begivenheder end de synoptiske evangelier. Men dette fokus på de historiske faktas verificerbarhed uden for teksten er ikke relevant, når undersøgelsen gælder tekstens egen *litterære fordring*.

Den johannæiske fortælling om fortiden præsenterer sig selv som en tekst i den faktuelle talemodus med krav om historisk referentialitet, dvs. med et postulat om at repræsentere historiske kendsgerninger (jf. Klein & Martínez 2009, 2, fodnote 3). Da den påståede referentialitet af det, der præsenteres – i en litterær tekst som Johannesevangeliet såvel som i de fleste antikke tekster – imidlertid ikke er endegyldigt historisk verificerbar, bør spørgsmålet om tekstens værdi som historisk kilde og om de fortalte fortidige begivenheders faktuelle eller fiktive karakter erstattes af spørgsmålet om tekstens *fordring*. Selvom Johannesevangeliet præsenterer en fortolket erindring om historiske begivenheder set i påskens perspektiv, fortæller det om disse begivenheder som historiske begivenheder og formidler dem i en faktuel talemodus.³ Evangeliet søger dermed at tilbyde en plausibel beretning om fortiden, der opfattes af læserne som *autentisk* og fører dem til tro. Man kan derfor sige: *Johannesevangeliet gør både fordring på at være en faktuel tekst, dvs. en fortælling, der*

² Jf. Bauspieß (2017, 283), som skelner mellem historie som *res gestae* og historiografi som *historia rerum gestarum*, dvs. mellem ”Geschichte als Ereignis und als Darstellung”.

³ I Johannesevangeliet er det ”letztlich unmöglich [...], zwischen der ’historischen’ Ebene der irdischen Wirksamkeit Jesu und der ’theologischen’ Ebene der nachösterlichen Christuserkenntnis sauber zu unterscheiden”, Frey 2009, 502.

beretter om begivenheder i fortiden, der hævdes at have historisk referentialitet, og på at være en fortælling, der konstruerer autenticiteten af de begivenheder, der berettes om, med henblik på at gøre det klart for læseren, at det er "sandheden" om den berettede historiske virkelighed.⁴

Johannesevangeliets genre i nyere forskning

Nyere forskning i Johannesevangeliets genre klassificerer ofte Johannesevangeliet i relation til den antikke historiografiske genre. Craig S. Keener (Keener 2003, 46) og Richard Bauckham (Bauckham 2007, 94) læser for eksempel Johannesevangeliet som en historiografisk tekst sammenlignelig med antikke biografier.⁵ I *Jesus and the Eyewitnesses* forstår Bauckham evangeliet som øjenvidneberetninger og siger:

Understanding the Gospels as testimony, we can recognize this theological meaning of the history not as an arbitrary imposition on the objective facts, but as the way the witnesses perceived the history, in an inextricable coinherence of observable event and perceptible meaning. Testimony is ... where history and theology meet (Bauckham 2006, 5-6).

Hvad angår genren, tilføjer han, at "[t]his does not mean that they [dvs. evangelierne, S.L.] are testimony *rather than* history. It means that the kind of historiography they are is testimony" (Bauckham 2006, 5; kursiv i originalen). Andreas Köstenberger sammenligner Johannesevangeliet med tekster fra græsk-romersk litteratur, især βίοι, og med historieskrivning i den hebraiske bibel og andre antikke jødiske skrifter (Köstenberger 2013; jf. også Uytanlet 2014; Attridge 1984). Jean Zumstein læser Johannesevangeliet med Paul Ricœur som et stykke litterær historieskrivning (*histoire poétique*). Han understre-

⁴ Jeg taler her om *tekstens* fordring, eftersom den virkelige forfatter til Johannesevangeliet (uanset om man tænker sig én person, flere personer i samarbejde eller en række redaktioner) ikke med sikkerhed kan fastslås. Tekstens påstand henviser således til den tekstuel konstruerede "forfatter i teksten". Denne "implicitte forfatter" er den narrative instans i teksten, som sammenfatter dens system af værdier og normer, dens litterære strategier og dens strukturelle udformning. I litterær analyse – særligt i undersøgelsen af sådanne strategier – er det udelukkende den implicitte forfatter, der har betydning (Booth 1961; Kindt & Müller 2006).

⁵ Jf. også Keener 2003, 17-52; Burridge 2004, 213-32, især 231-32.

ger også, at historien om den jordiske Jesus i Johannesevangeliet skal opfattes som en pneumatologisk *relecture*, dvs. som den johannæiske skoles fortolkning og meningsgivende rekonstruktion af begivenhederne set i lyset af påsken (Zumstein 2016, 156; Zumstein 2004, 75). Eve-Marie Becker anser Johannesevangeliet for at være en form for historiografisk litteratur, der er nært beslægtet med genren åbenbaringslitteratur (Becker 2019; jf. også Hall 1991, især 209-36), og som modarbejder den tidlige kristne historiografi, der kommer til udtryk i Markusevangeliet og Lukasevangeliet. Becker siger, at ”manipulation or suppression of memory” er et alment og velkendt element i antik historieskrivning i bred forstand. Derfor kan Johannes klassificeres som ”counter-memory ... which aims to intentionally transform and manipulate the literary memory designed by Mark and Luke” (Becker 2015, 275; jf. også Becker 2017, 19-20).

Alle disse studier fremhæver, at Johannesevangeliet låner fra antikke genrekonventioner og samtidig adskiller sig fra øvrig antik litteratur. De vidner om, at Johannesevangeliet ikke klart kan identificeres som en specifik genre inden for det brede spektrum af antikke historiografiske skrifter. Desuden har nyere tilgange til litteraturteori vist, at ”to the extent that any approach remains focused on classification or categorization, it fails to do justice to the way that genre works” (Dinkler 2020, 80). Argumenter, der støtter denne påstand, er blevet fremført af Sean Adams ud fra erkendelsen af, at ”a genre is never static or permanently fixed, but is constantly changing” (Adams 2020, 9-10). Han tilføjer:

This inherent flexibility should not be considered a detriment, a flaw preventing scholars from creating perfectly neat and discrete categories. Rather, compositional plasticity is one of the remarkable features of literature, allowing for fresh and novel works, new literary expressions, and the inclusion of previously foreign material and formal features (ibid.).

Dette betyder, at antikke forfattere ”took delight in transgressing boundaries, bending genres, and experimenting with different compositional arrangements” (s.st.). Derfor slutter Adams, at ”[a] literary work does not belong to a genre, but participates in it, being historically, geographically, and rhetorically situated” (Adams 2020, 9). En genre er således i hvert enkelt tilfælde afhængig af konteksten; en

teksts konkrete form er formet efter forfatterens pragmatik og intention.

Ud fra dette perspektiv forstås genren "evangelium" bedst, hvis man anerkender, at det er en blandet genre, som er påvirket af forskellige antikke genrer, kombinerer elementer fra forskellige genrer i en og samme tekst og rummer forskellige sameksisterende pragmatiske intentioner (jf. Attridge 2002). I det hele taget overtog de nytestamentlige forfattere både jødiske og græsk-romerske genrer og tilpassede og omformede dem kreativt i forhold til deres respektive adressater og formål. På baggrund af en lang række påvirkninger fra den antikke litterære kontekst kunne der således opstå en selvstændig tidlig kristen genreudvikling og dermed også en selvstændig tidlig kristen litteratur (se f.eks. Smith 1990; Kostopoulos 2017, 390). I diskussionen om Johannesevangeliet er det ikke kun blevet hævdet, at det – som allerede nævnt – er sammensat af elementer fra antikkens biografi og historieskrivning. Også elementer fra genrer som drama og epos er blevet overvejet, hvorfor evangeliet i bredeste forstand er blevet opfattet som en "genremosaik" (Larsen 2015; Backhaus 2007).

Også Harold W. Attridge har på overbevisende vis påvist, at genrer i antikken, især i hellenistisk og romersk tid, ikke blev opfattet som ufravigelige kategoriske paradigmer til brug i kompositionen af litterære tekster (Attridge 2015, især 28; jf. også Attridge 2002; Attridge 2016). Snarere blev den kreative mestring og brug af genrerne betragtet som et kriterium, når litterære præstation skulle vurderes (Attridge 2015, 31). Med hensyn til Johannesevangeliet argumenterer Attridge for, at forfatteren overskrider genregrænser, når han indoptager elementer fra fiktiv, dramatisk og poetisk litteratur, samtidig med at han tydeligvis tilnærmer teksten antikke biografier og tidlige kristne evangelier. Dette, mener Attridge, bør inden for antikke litterære konventioner anerkendes som en litterær præstation af Johannesevangeliets forfatter, der forstår at kombinere forskellige elementer fra forskellige genrer til en sammenhængende tekst og derved skabe en tekst med mangeartede intentioner og effekter.

Ifølge Attridge var denne praksis for "genre bending" ikke undtagelsen i den antikke litteratur, men snarere normen og, som sagt, også et kriterium, som litteraturen blev bedømt på:

[G]enres were mixed, or, if you will, ‘bent’, on a fairly regular basis. The phenomenon that we see at work in the Gospel of John is not unique or at all unusual. It may be the way that creative literary figures always work; it certainly was the way they did so in the first century (Attridge 2015, 28).

Johannesevangeliets kreative skabelse af en sammenhængende tekst bestående af en ”genremosaik” (Larsen 2015) – endda i opposition til de synoptiske evangeliers litterære form – bør derfor betragtes som en ekstraordinær præstation. Farrell argumenterer på samme måde med hensyn til antik litteratur generelt: ”[T]esting and even violating generic boundaries was not merely an inevitable and accidental consequence of writing in any genre, but an important aspect of the poet’s craft” (Farrell 2003, 386). En væsentlig indsigt i den nyere genrediskussion er således, at ”genre bending” ikke opfattes som noget ubejlejligt, der forhindrer en klar genreklassifikation, men snarere som et kreativt element i litterær produktion som sådan. Genrer skal opfattes som dynamiske kategorier under udvikling. ”Genre bending” er ikke tegn på, at forfatteren ikke var i stand til at overholde foruddefinerede genrekonventioner, men indikerer snarere, at en forfatter leger med genren og bryder reglerne for at kommunikere noget specifikt: ”Rather than belonging to static categories with brittle, breakable boundaries, genres communicate by bending this way and slanting that way, adhering to expectations and flouting them, often in the very same text” (Dinkler 2020, 91).

For at forstå genrefornyelsen i Johannesevangeliet bør vi derfor ikke forsøge at klassificere evangelieteksten med henvisning til den ene eller den anden af de antikke genrekategorier – og vi bør heller ikke fremhæve evangeliets ”genre bending” *per se*. Vi bør snarere studere den specifikke måde, hvorpå Johannes bøjer genren: ”From all that we see about the role of and discourses about ‘genre’ in the first century, we should probably expect that any creative author would be engaged in ‘bending’ whatever genre was on the horizon. The key task for a contemporary reader is, as it were, to trace the arc of the bending” (Attridge 2015, 31). Dette indebærer, at forfatteren kan betragtes som en kreativ og selvstændig litterær aktør. Denne egenskab ved forfatteren er blevet overbevisende påvist i forhold til Johannesevangeliet og dets brug af både kristne og jødiske traditio-

ner og kilder. Johannes' frie omgang med både skriftlige og mundtlige kilder er ofte blevet fremhævet – de indarbejdes i den johannæiske fortælling ”in großer theologischer Eigenständigkeit” (Frey 2003, 115). Som Jean Zumstein rammende bemærker, har evangelisten ”eine beachtliche Freiheit bewiesen, indem er das gesamte Material, das ihm zur Verfügung stand, neu konfiguriert und in seine eigene Erzählstruktur und seine theologische Auffassung integriert hat” (Zumstein 2016, 47).⁶

I det følgende vil jeg (inden for de afstukne rammer) undersøge, hvordan forfatteren til Johannesevangeliet ved at overtage og tilpasse, dvs. gennem kombination og innovativ genskabelse af elementer fra forskellige antikke genrer, skaber en ny form for tekst, der både tjener til at præsentere historien om Jesus og til at kommunikere et specifikt budskab. Dermed tilbyder Johannesevangeliet et selvstændigt og unikt bidrag til den tidlige kristne litteratur med historiografiske prætentioner.

Johannesevangeliets karakteristiske form

Den dualistiske struktur i Johannes' præsentation af historien

Det er min påstand, at Johannesevangeliet bruger en bred vifte af strategier fra den antikke litteratur, især fra den antikke historieskrivning, til at konstruere de fortalte begivenheders autenticitet. Som vi skal se nedenfor, kontrasteres disse kunstfærdigt og effektivt anvendte strategier imidlertid af modsatrettede strategier, der afslører strategierne som konstruktioner. Disse modsatrettede strategier er vel at mærke ikke blot et resultat af tekstens ujævne tilblivelseshistorie, ligesom der ikke er tale om inkompetence fra forfatterens side; efter min mening udtrykker de snarere, at den kreative forfatter bevidst leger med de konventioner, der tages op, genfortolkes og omformuleres. Det er netop dette samspil mellem autentificerende strategier og bruddet med dem, der kan ses som tekstens overordnede strategi.

⁶ Se også Bauckham 2015, 188; Köstenberger 2012, 193-197; Stibbe 1992, 89.

Johannesevangeliets strategier, der både konstruerer autenticitet og "disrupter" konstruktionen af autenticitet, viser sig at være tæt sammenflettede, uden at deres samspil står i modsætning til tekstens postulat om historisk referentialitet og til opfattelsen af det, der skildres som autentisk. Denne dobbelthed fører ikke til, at strategi og disruption blokerer for hinanden; snarere fletter de sig ind i hinanden ved at autentificere repræsentationen af historien og samtidig stille spørgsmålstegn ved tekstens form og funktion samt ved muligheden for og nødvendigheden af at autentificere beretningen. Derfor kan man argumentere for, at det netop er samspillet mellem autentificeringsstrategierne og forstyrrelserne, der udgør det konstitutive element i Johannesevangeliets repræsentation af historien. Desuden kommunikerer denne dobbelte repræsentation et specifikt budskab; det vil sige, at forfatteren kommunikerer et budskab gennem tekstens særlige form.

Hvordan bidrager denne særlige form til evangeliets virkning som helhed? Efter min mening er svaret følgende: På den ene side skal læserne – gennem autentificeringsstrategierne – opfatte Jesusfortællingen som en gengivelse af virkelige historiske begivenheder og inkarnationen som en dybt jordisk-historisk begivenhed placeret i den historiske virkelighed; på den anden side skal de – gennem "disruptionen" af strategierne – genkende Kristus, Guds inkarnerede Søn, i Jesus af Nazareth og derved finde tro og liv (Joh 20,31). Den autentiske og faktuelle – og samtidig brudte og kontrafaktiske – præsentation af Jesusfortællingen, som går ud over det historiografisk-biografiske, skal gøre det muligt for læseren at tilegne sig både den menneskelige og den guddommelige side af Jesus i kraft af fortællingens form. "Dualismen" har således en referentiel funktion: Johannesevangeliets historiske fremstilling henviser til noget hinsides det jordisk-historiske og udfordrer og overskrider derfor de literære repræsentationskonventioner.

Johannesevangeliets forfatter bruger mange forskellige strategier til at autentificere sin beretning om fortiden, f.eks. historisk referentialitet, øjenvidneudsagn, integration af fantastiske elementer og mikrofortællinger samt henvisning til Skriften. I det følgende er der kun plads til at skitsere den særligt johannæiske brug af de følgende tre strategier: historisk referentialitet, øjenvidneudsagn og kildebrug.

Disse tre eksempler er imidlertid tilstrækkelige til at påvise, hvordan Johannesevangeliet fortæller historie på en helt karakteristisk måde.⁷

Historisk og konstrueret referentialitet

Historisk referentialitet spiller en vigtig rolle i konstruktionen af en autentisk repræsentation af fortiden. Den historiske reference, som opnås gennem narrative elementer, kan kaldes "narrativ reference".⁸ Johannesevangeliet gør brug af narrativ referentialitet gennem referencer til historiske steder, tider, personer og situationer samt gennem korte passager med ekfrastiske beskrivelser (Vater 2005; Whitaker 2015). Disse referencer til den ekstratekstuelle virkelighed tjener til at forbinde den fortalte verden med den ekstratekstuelle virkelighed og derved give førstnævnte autenticitet.⁹ I Johannesevangeliet tjener referentialitetens forskellige dimensioner konkrete funktioner. Gennem tekstintern referentialitet, f.eks. gennem den gentagne omtale af brylluppet i Kana, som fortælles i Joh 2,1-11 og nævnes igen i Joh 4,46, bliver teksten en sammenhængende enhed, som for læseren fremstår som en autentisk repræsentation af den historiske virkelighed. Joh 2 begynder med udsagnet "Den tredje dag var der bryllup i Kana i Galilæa." Den følgende fortælling beretter, at vinen var ved at slippe op, at Jesus befalede tjenerne at øse vand op, og at dette vand for skafferen til sidst smagte som vin. Selvom selve underet – som må være sket mellem vers 7 og 8 – forskydes til skafferens synsvinkel og ikke fortælles eksplicit, erklærer fortælleren ikke desto mindre i vers 11: "Dette gjorde Jesus i Kana i Galilæa som begyndelsen på sine tegn." Dermed stadfæstes underet som Jesu første tegn. Efter en narrativ afstikker henviser Joh 4,46 igen tilbage til Kana: "Han kom nu atter til Kana i Galilæa, hvor han havde gjort vand til vin." Her genkaldes og bekræftes underet – for på dette tidspunkt forudsættes det allerede faktuel og uden diskussion, at der faktisk fandt et under sted i Kana. Jesus-fortællingen integreres desuden i samtidshistorien og den historiske kontekst i kraft af tekst-

⁷ For en mere omfattende analyse af de johannæiske strategier, se Luther 2020a, Luther 2020b og Luther 2026 (min habilitation).

⁸ For terminologi og definition, se Grethlein 2010.

⁹ Jf. Grethlein 2013; i kombination med øjenvidneudsagn, se Wang 2017, 200-222.

ekstern referentialitet, f.eks. ved henvisning til historiske steder (Betsaida, Kapernaum, Prætoriet, Stenbroen og Golgata) og personer (disciple, farisæere, Pilatus; se Bauckham 2007, 95-103).

Fordringen om historisk referentialitet i Johannesevangeliet afslører dog ikke i sig selv, om der er tale om historisk-faktuel eller fiktiv referentialitet (som f.eks. i en historisk roman) – sidstnævnte kan i Johannesevangeliet have en symbolsk eller teologisk betydning. Her er det ikke muligt at sætte fortællingens historisk-referentielle funktion op imod dens teologiske eller symbolske betydning, for de samme referencer rummer ofte begge aspekter. Desuden er referencer til den historiske virkelighed ofte ikke verificerbare i Johannes-evangeliet, da der mangler ekstra-tekstuel evidens. Og selvom Johannesevangeliet postulerer historisk referentialitet, henviser det til ikke-identificerbare steder (f.eks. ”min faders hus” i Joh 14,2), fiktive personer (f.eks. to engle i Joh 20,12) og tidspunkter uden for jordisk tid (f.eks. præeksistens i Joh 1,1-2).

De sidstnævnte eksempler bryder med autentificeringsstrategien, eftersom der er tale om steder, karakterer og tider, der ikke er historisk-faktuelt verificerbare og derfor kan forstås som konstruerede. Det samme gælder naturligvis også i en anden forstand henvisningerne til mere verificerbare forhold som fx beskrivelsen af soldaterne ved Jesu tilfangetagelse (Joh 18,3). Ikke desto mindre fungerer disse som virkelighedseffekter (*effets de réel*; Roland Barthes).¹⁰ Denne blanding af i princippet verificerbare og ikke-verificerbare begivenheder skaber således en dobbelt autentificeringsstrategi. Overordnet set inviterer tekstens således læseren til at forstå hele evangeliet – både de verificerbare og de ikke-verificerbare elementer – som autentiske historiske begivenheder.

I den større narrative sammenhæng ses det, at Jesus (en historisk person i en bestemt historisk, geografisk og tidsmæssig ramme) forener to narrative strenge i sig: På den ene side Jesus-fortællingen, der fortæller om den jordiske Jesu liv og gerninger, og på den anden side den ”ekstra-historiske” fortælling om Gud med verden, der kommer til udtryk i præeksistens, inkarnation og tilbagevenden til Faderen. Jesus-figuren forankrer begge fortællinger i den historiske sammen-

¹⁰ Jf. Barthes 1967; Barthes 1966; Barthes 1968; Dennerlein 2009; og i antikke tekster hos de Jong 2012.

hæng i det 1. århundrede e.Kr. Gennem deres narrative sammenfletning med samtidshistorien er begge narrative tråde solidt forankret i den historiske virkelighed og skaber derved en autenticitetseffekt.¹¹

Øjenvidneudsagn

En anden strategi til at autentificere en fortælling består i at introducere øjenvidneudsagn.¹² I den antikke historieskrivning var øjenvidneudsagn et hyppigt anvendt *topos*, der skulle understøtte beretningens troværdighed (Byrskog 2000, 48-65). Forfatterne henviste til deres egen deltagelse i eller observation af de rapporterede begivenheder eller af de historiske steder, hvor begivenhederne angiveligt havde fundet sted (direkte øjenvidneudsagn). Alternativt kunne de basere deres beretning på rapporter fra andre øjenvidner end dem selv (indirekte øjenvidneudsagn; se Byrskog 2000, 64; Rothschild 2004, 215-16). Reportage om fortidige begivenheder blev ikke forstået i historicistisk forstand som objektiv præsentation af historisk faktisk sandhed, men som en præsentation af begivenheder, der var genstand for fortolkning og blev tilbudt publikum på en meningsfuld måde (Byrskog 2000, 145-59; Zimmermann 2015, især 233-34). Brugen af øjenvidneudsagn tjener således til at autentificere den information, der gives i teksten, men kan ikke verificere det fortalte i historisk-objektiv forstand. Øjenvidneudsagnets *topos* blev som sådan ofte brugt i antikken som en litterær autentificeringsstrategi (Rothschild 2004, 211-90, esp. 211-18; Byrskog 2000, 214-23).

I Johannesevangeliet identificeres vidner allerede i prologen og til sidst i epilogen, hvilket understreger deres centrale betydning for troværdigheden af de fortalte begivenheder. Sådanne fremtrædende sandhedsvidner er bl.a. den elskede discipel og (muligvis fiktive) for-

¹¹ Se Bauckham 2007, 102: "John incorporates history into metahistory. These mere two-and-half years of this-worldly history are framed by reference to the beginning of time at the outset of the Prologue, and to the end of time, in Jesus' last words in the Epilogue (21:23)"; og s.st., 103: "Ordinary history is transcended in metahistory, but this can happen only through Jesus' real presence in ordinary history. Thus the story bears emphatically the marks of historiography at the same time as it bursts the boundaries of space and time."

¹² Se Byrskog 2000; Riesner 2007; Bauckham 2003; Bauckham 2006; Schröter 2008 og debatten i *Journal for the Study of the Historical Jesus* 6/1 (2008) og *Journal for the Study of the New Testament* 31/2 (2008).

fatter af evangeliet, Johannes Døberen, Jesus, Faderen, Skriften og Parakleten (jf. Joh 5,31-40; 8,13-18; se Zimmermann 2015; Rösinger & Signori 2013). (Øjen)vidnesbyrd i Johannesevangeliet supplerer således andre historiografiske konventioner, der bruges som litterær strategi til at autentificere fortællingen. Den elskede discipel er et fremtrædende eksempel, som optræder flere steder i fortællingen. Sandsynligvis er han allerede nævnt i Joh 1,35, men introduceres eksplicit ved den sidste nadver i Joh 13,23 som disciplen "som Jesus elskede". Formodentlig optræder han også i Joh 18,15, igen som "den anden discipel" (ἄλλος μαθητής), der følger Jesus ind i ypperstepræstens gård. Han er til stede ved korsets fod i Joh 19,25, nævnes i Joh 20,3-4 i beretningen om kapløbet til graven, og i Joh 21,7 genkender han den opstandne Herre ved Tiberias Sø. Endelig taler den opstandne Jesus om hans skæbne i Joh 21,20-22. Den elskede discipels betydningsfulde rolle som øjenvidne bliver særlig tydelig i passionsfortællingen, hvor han står ved korset, iagttager og vidner: "Den, der har set det, har vidnet om det, for at også I skal tro – og hans vidnesbyrd er sandt, og han ved, at han taler sandt" (Joh 19,35). Her omtales den elskede discipel i tredje person ental, og perfektum af både "at se" (ἑώρακώς) og "at vidne" (μεμαρτύρηκεν) signalerer, at den fortidige handling fortsat har varig betydning for nutiden. I Joh 21,24 – "Det er den discipel, som vidner om dette, og som har skrevet dette, og vi ved, at hans vidnesbyrd er sandt" – identificeres den elskede discipel med den virkelige forfatter og med fortælleren; han fremstilles som det ideelle øjenvidne og den ideelle fortæller til begivenhederne omkring Jesus (Bauckham 2006, 390-402; Charlesworth 1995, 134-138; Bennema 2009, 174). Den elskede discipels vidnesbyrd fremstår således som en omhyggeligt konstrueret narrativ strategi, kunstfærdigt udfoldet gennem hele evangeliet for at tilføre de berettede begivenheder autoritet og troværdighed (Thyen 2005, 598).

Når man læser evangelieteksten, bliver det imidlertid tydeligt, at øjenvidnestrategien ikke forfølges konsekvent. Faktisk brydes den. Der er øjenvidner, der præsenteres anonymt (f.eks. den elskede discipel), ligesom nogle øjenvidner ikke bruges eksplicit til at vidne om begivenhederne (f.eks. kvinderne under korset i Joh 19,25). Mere troværdige øjenvidner foretrækkes generelt ikke frem for de anonyme eller mindre troværdige øjenvidner (f.eks. πολλοὶ ἐκ τῶν

Ἰουδαίων i stedet for Maria og Martha i Joh 11,45), og nogle passager fremstilles som fiktive øjenvidneberetninger (f.eks. scenerne inde i prætoriet i forbindelse med retssagen hos Pilatus i Joh 18,28-40; jf. Zumstein 2016, 687-88).¹³ Teksten bruger således denne virkningsfulde litterære strategi på en inkonsekvent måde og ikke i fuldt omfang. I betragtning af, at evangeliet er skrevet af en meget kreativ og dygtig forfatter, er det nærliggende at antage, at denne inkonsekvente strategi er udtryk for en hensigt. Den giver indsigt i Johannes' særlige måde at præsentere fortiden på.

Skønt teksten på denne måde forstyrrer de litterære strategier og bøger genrekonventionerne, intensiveres opfattelsen af teksten som en autentisk repræsentation af fortiden. For i stedet for at konstruere et perfekt øjenvidne med navn, tidspunkt og tydelig kilde, dvs. et fiktivt vidne, der tekstinternt opfattes som troværdigt, og en karakter, der (i hvert fald i teorien) kunne interviewes af læseren med henblik på autenticiteten af det fortalte indhold, trækker forfatteren på anonyme personer som vidner eller på personer, der umiddelbart opfattes som utroværdige. Netop derved kan læseren konkludere, at det er "sandheden", der rapporteres på disse steder, for tilsyneladende var de nævnte (uegnede) vidner de virkelige (øjen)vidner (og der var ingen bedre). Mistanken om, at der er tale om konstruktion og fiktitivitet, ville være langt stærkere, hvis der kun blev refereret til troværdige idealvidner i hele fortællingen. I Johannesevangeliet fungerer det imidlertid som en bevidst litterær autentificeringsstrategi.¹⁴

Kildebrug og skriftopfyldelse

I den antikke historiografi handler prologer og epiloger ofte om kilder, tidligere beretninger og håndteringen af det modtagne materiale. Johannesevangeliet tilbyder også paratekster i begyndelsen og slutningen af teksten, men med betydelige forskelle. I forordet til antikke historiografiske værker er der for eksempel ofte en omtale af grundene til at skrive teksten, bemærkninger om proceduren, oplysninger om forfatterens navn, hensigt og værkets struktur samt henvisninger til tidligere skrifter. Disse paratekstuelle oplysninger letter læserens

¹³ For forsøg på at forklare denne tradition som historisk, se Carson 1991, 587; Blomberg 2001, 241, jf. også Single Redman 2013.

¹⁴ For yderligere argumentation se Luther 2026, kap. 3.

modtagelse af værket og kommunikerer hensigten med teksten (jf. f.eks. Earl 1972; Baum 2012, især 247-55; Robbins 1999; Hooker 2005).

Johannes’ prolog giver derimod ingen tekniske detaljer, men introducerer den følgende fortælling programmatisk i en hymnisk-poetisk og mytisk-teologisk form. Desuden etablerer prologen en forbindelse mellem det supratemporale og det jordiske tidsniveau og identificerer Logos med den jordiske Jesus. Dermed lægges fundamentet for den følgende Jesus-fortælling (Zumstein 1999a, 88, med henvisninger til antik litteratur; jf. også Smith 1990). Bruddet med genrekonventionerne består ikke kun i, at prologen, som er et almindeligt forekommende element i antik historieskrivning, erstattes af en poetisk tekst, men også i det forhold, at Johannesevangeliet forskubber sit krav om historisk referentialitet til tekstens afslutning. Det sker i Joh 20,30-31 og 21,24-25, der omhandler værkets tilgang til og udvælgelsen af det præsenterede materiale, materialets mangfoldighed, værkets funktion og hensigt, samt vidnerne og Skriftens relevans (Verheyden 2014, 590; jf. også Hooker 2005, 200).

Selvom Johannesevangeliet ikke eksplicit angiver, hvilke kilder beretningen er baseret på, antager forskningen ofte, at der er brugt mundtlige traditioner og skriftlige kilder.¹⁵ De to måder, som kilder bruges på i den antikke historieskrivning – mimesis og direkte citat (Pitts 2013, 356) – findes også i Johannesevangeliet. Der finder en mimetisk behandling af kilder sted i brugen af de synoptiske forlæg, muligvis også af ikke-synoptiske kilder og traditioner. Direkte citat forekommer i evangeliets brug af den jødiske bibel. I den mimetiske reception af materiale fra tekstuelle forlæg, støttede antikke historieskrivere sig til kilder og traditioner, ligesom de tilpassede dette materiale og formede det kreativt på ny i henhold til deres respektive, specifikke fokus (Marincola 1997, 14). En sådan kreativ reception af ældre tekster kan også observeres i Johannesevangeliet og er blevet belyst i forskningen, f.eks. i forhold til den synoptiske tradition eller før-synoptiske kilder (Zumstein 2016, 47; Theobald 2010, 201; jf. også Zumstein 2008). I den antikke historieskrivning henviste man også til forskellige forlæg ved at citere litterære kilder, især andre historiografiske værker, officielle og uofficielle dokumenter og

¹⁵ For en oversigt over historien eller forskningen, se Frey 2003; Labahn & Lang 2004.

inskriftioner. Man kunne også henvise til religiøse autoriteter eller til muserne (Pitts 2013, 366). Med henblik på den antikke historieskrivning kan det siges, at "direct citations were used selectively and purposefully by the ancient historians so that the impact was not lessened in cases where authoritative validation was required or a significant turning point in the narrative needed to be established" (Pitts 2013, 369, med eksempler fra Herodot). Når Johannes citerer autoritative tekster fra den jødiske bibel, findes de nærmeste paralleller i jødisk historieskrivning, der refererer til Israels skrifter, og antik græsk historieskrivning, som refererer til materiale fra tempelarkiver eller lokal religiøs tradition.¹⁶ Som i den antikke historieskrivning bruger Johannesevangeliet skriftreferencer på vigtige steder i fortællingen. Skrifterne fungerer som autoritative tekster, der bekræfter og autentificerer de begivenheder, der fortælles om, og markerer dem som fuldbyrdede.¹⁷

På den anden side er det også blevet hævdet, at Johannesevangeliet indsætter fiktive elementer i den historiografiske fortælling, hvis sandfærdighed udelukkende hviler på det faktum, at de er i overensstemmelse med det bibelske vidnesbyrd. Denne antagelse indebærer, at Johannesevangeliet ikke kun bruger skriftcitater til at autentificere rapporterede begivenheder, men også til at introducere fiktive elementer i den faktuelle beretning ved hjælp af skriftreferencer. Det er derfor blevet sagt, at evangelisten,

... as he read his Bible was struck by the appropriateness of certain passages to his own understanding of Jesus, and therefore saw in them divinely inspired information about the messiah [...]. He was therefore emboldened to include in his Gospel teaching and incidents drawn wholly from Scripture (Hanson 1994, 371-72).

¹⁶ For den antikke jødedom se f.eks. Sterling 2011, 238-39; for græsk historieskrivning se f.eks. Dillery 2005.

¹⁷ Se dog Obermann 1996, 297: "Für das Schriftverständnis des Evangelisten ist festzuhalten, daß die Schrift nicht nur Interpretament des Leidens Jesu ist, sondern ein wirksames, Wirklichkeit setzendes Wort Gottes. Die Schrift kommt nicht im Nachhinein deutend hinzu, sondern die Ereignisse werden erst entsprechend der szenischen Vorgaben der Schrift Wirklichkeit und damit zu theologisch qualifizierten Ereignissen."

Hvordan end forfatteren har ladet sig inspirere af Skriften, er det klart, at de bibelske citater, der bekræfter de rapporterede begivenheder, tjener til at præsentere det, der fortælles, som autentisk.

Hertil kommer, at evangeliet antyder, at skriftet selv skal opfattes som helligskrift. Dette kan f.eks. udledes af τελειόω i Joh 19,28. Her ved Jesu død er Skriften ikke bare ”opfyldt”, men ”fuldendt”. Ved at fortælle om fuldbyrdelsen af Jesu skæbne antager den johannæiske beretning om Kristus-begivenheden selv karakter af γραφή (Kraus 1997, 632-33). Konklusionen i Joh 20,30-31 antyder også, at evangelieteksten skal betragtes som en ny γραφή, da den åbner vejen til nyt liv.¹⁸ For γέγραπται i Joh 20,31, som hidtil kun har været anvendt om Skriften, henviser nu til selve evangelieteksten. Det betyder, at evangeliet præsenterer sig selv som i det mindste sammenlignelig med – hvis ikke bedre end – Skriften som γραφή (Kraus 1997, 634; jf. også Moloney 2005, 333-47; Moloney 2017, 155-67). Johannesevangeliets historieskrivning låner således fra den hebraiske bibels historieskrivning, overgår den i nogle henseender (Menken 2014, 612-13), og videreudvikler Skriften ud fra sit opstandelsesperspektiv på Kristus-begivenheden (Zumstein 1999b, 57). Og alligevel anerkender Johannesevangeliet den jødiske Skrift som en varig autoritet (Joh 10,35; jf. Obermann 1996, 41-42; Theobald 2009, 700). Selvom evangeliets fortælling i sig selv gør krav på en autoritet, der kan sammenlignes med Skriftens, og de begivenheder, der fortælles om, fortolkes som opfyldelsen af det, der blev forkyndt i Skriften, skal evangeliet dog ikke læses som en erstatning for Skriften. Der er tale om et supplement – dog med den ambition, at evangeliet skal læses som en efterfølger med samme rang og autoritet.¹⁹ Men det er netop ved at placere sin egen beretning om Kristus-begivenheden på samme niveau som γραφή, at Johannesevangeliet bekræfter Skriftens vedvarende autoritet (jf. Scholtissek 2003, 154).

¹⁸ Jf. Obermann 1996, 422; jf. s.st., 420n78; ligeledes Hengel 1989, 283 og Theobald 2007, 129-30, der beskriver nedskrivningen af erindringen i Johannesevangeliet som afslutningen på erindringen og begyndelsen på fortolkningen. For brugen af γραφή-terminologien i Johannes, se Obermann 1996, 38-50; Beutler 1996; Scholtissek 1994, især 219-24.

¹⁹ Zimmermann placerer Septuaginta ved siden af evangeliet som den nye Skrift (2004, 92). Zumstein taler om en samtidig anerkendelse og overskridelse af Skriften, jf. Zumstein 2003, 139.

Denne fordring om at betragte Johannesevangeliet som en ny del af γραφή blev allerede modtaget og accepteret meget tidligt, hvilket fremgår af Maarten Menkens betragtninger over Første Johannesbrev:

In the Gospel, the Scriptures of Israel testify to Jesus, and they can do so because God himself has testified in Israel's history. The authority of the Scriptures is obvious not only from the explicit statements in John 1,45 and 5,39, but also from the quotations from and allusions to the Scriptures found throughout the Gospel. In the First Letter, it is the Gospel of John that testifies to Jesus, and it can do so because God himself has testified in the history of Jesus. The authority of the Scriptures has not disappeared in the First Letter (see, e.g., 3,12), but the Scriptures do not explicitly function as a witness on behalf of Jesus; John's Gospel instead does. One could say that 1 John relates to John's Gospel as John's Gospel relates to the Scriptures. In the First Letter, the Gospel has an authority that is comparable to the authority of the Scriptures in the Gospel (Menken 2014, 612; jf. også Court 2013).

Menken konkluderer ganske rigtigt, at "1 John confirms that John's Gospel was written with the claim to become Scripture, and implicitly treats it as if it is Scripture" (Menken 2014, 613).²⁰

Konklusion: Johannesevangeliets karakteristiske litterære form og pragmatik

Johannesevangeliet benytter sig af en række autentificeringsstrategier, som også forekommer i den antikke litteratur, og som understøtter opfattelsen af teksten som en autentisk gengivelse af fortiden. Samtidig bliver disse kunstnerisk og effektivt anvendte strategier ikke fulgt til dørs, f.eks. fordi Johannes også bruger alternative litterære strategier, der aktivt modarbejder autentificeringsstrategierne, hvorved strategierne afslører sig som konstruerede. Denne "sprængning" af strategierne skyldes dog ikke forfatterens ubehjælpshed; den udfordrer snarere formen og funktionen samt muligheden for og nødvendigheden af at autentificere det, der skildres i teksten. Der-

²⁰ For yderligere argumentation se Luther 2020b, 155-166.

med udfordres også historiografiens genregrænser. Forfatteren leger med forskellige litterære strategier på en selvsvikker måde. Strategierne til at konstruere autenticitet og "sprængningen" af disse strategier er tæt sammenvævede, uden at de ødelægger tekstens krav om historisk referentialitet og dens opfattede autenticitet. I stedet afslører autentificeringen og bruddet med den en overordnet tekstlig strategi, der omhandler den johannæiske præsentation af historien.

Den johannæiske fortællings historiografiske fordring afspejles i fortællingens faktuelle talemodus. Fortællingen beretter om fortidens begivenheder med en fordring om historisk referentialitet som i en historisk fortælling. De fortalte begivenheders autenticitet konstrueres for at gøre det klart for læseren, at der berettes sandt om den historiske virkelighed. Men teksten tilbyder mere end blot en historiografisk repræsentation af fortidens begivenheder. Den tilbyder historien om Guds inkarnerede Søn i historien om den jordiske Jesus. Fortællingen om de historiske begivenheder omkring den jordiske Jesus inddrager også tiden før inkarnationen, dvs. tiden for Logos' præeksistens, såvel som tiden efter hans jordiske tjeneste, efter død og opstandelse, dvs. tiden for hans tilbagevenden til Faderen.²¹ Gennem denne sammenvævning af forskellige tidslige niveauer indskriver Johannesevangeliet historien om Jesus i samtidshistorien og også i Guds over-tidslige historie med skabelsen. Den johannæiske historiske fortælling går således ud over en historiografisk beretnings jordiske tidsperspektiv. Ikke desto mindre ligger beretningens centrale fokus på Jesu jordiske virke. Det særlige ved fremstillingen af historien i Johannesevangeliet ligger således i den måde, hvorpå denne teologiske, frelseshistoriske dimension påvirker fremstillingen af den johannæiske historie om Jesus.

Hvordan formidles dette centrale kristologiske anliggende i den johannæiske form for historieskrivning? På den ene side fortæller Johannes historien om Jesus, idet han skildrer fortidige begivenheder om den historiske person Jesus af Nazareth i narrativ form. Værket erindrer, bevidner, fortolker og registrerer begivenhederne i evangeliets skriftlige form. Johannesevangeliet formidler således en fordring til læseren om at opfatte værket som et historiografisk værk, der

²¹ Jf. Eckstein 2007, 319, som dog betragter præeksistensen "før tiden" som en atemporal æra.

repræsenterer historiske begivenheder om den jordiske Jesus. På den anden side er fortællingen om den jordiske Jesus ikke blot en biografisk beretning om en historisk person. Det er historien om Guds søn, der kom til verden. Selvom denne fortælling er tæt sammenvævet med den jordiske historie, kan den ikke sidestilles med en historisk persons biografi og må derfor præsenteres på en særlig måde på det litterære plan. Netop samspillet mellem autentifikation og autentifikationsforstyrrende strategier gør det klart for læseren, at dette er en præsentation af historien, der går ud over den antikke historieskrivning, idet den sætter spørgsmålstejn ved genrens blotte mulighed og dens nødvendighed i forhold til evangeliets eget formål og budskab.

Dette formål og budskab er klart formuleret i slutningen af Johannesevangeliet: "Men dette er skrevet, for at I skal tro, at Jesus er Kristus, Guds søn, og for at I, når I tror, skal have liv i hans navn" (Joh 20,31). Det er altså i kraft af den teologisk og kristologisk fokuserede præsentation af den jordiske Jesus, læserne skal komme til tro. Frelsehistorien smelter dog ikke sammen med den jordiske historie, men transcenderer den, sådan som den karakteristiske præsentation af historien i Johannesevangeliet viser. Det fjerde evangelium præsenterer de rapporterede begivenheder som faktuelle, autentificerer dem og beskriver dem som "sande". Hvorvidt de rapporterede begivenheder er historisk sande, kan ikke fastslås. Men teksten hævder at skildre fortidens begivenheder og derved lede læseren til sandheden. Den johannæiske historieskrivning har således ikke blot til formål at dokumentere fortidens begivenheder, men også at afsløre deres betydning for nutiden og fremtiden. Det er i den historiografiske præsentation af den jordiske Jesu historiske eksistens set fra opstandelsens perspektiv, at betydningen af denne historie bliver tydelig, og den skal læses som en åbenbaring af den guddommelige Logos i og for verden (Zumstein 2004, 73).

Det er gennem denne særlige johannæiske måde at konstruere en autentisk fortalt fortid på, dvs. denne specifikke johannæiske måde at skrive historie på, at læseren på den ene side ledes til at forstå Jesus-fortællingen som en gengivelse af historiske begivenheder, og på den anden side opmuntres til at genkende Kristus, Guds inkarnerede Søn, i Jesus af Nazareth og derved finde tro og liv (Joh 20,31). Den faktuelle og samtidig kontrafaktiske præsentation af den johan-

næiske Jesus-fortælling, som overskrider en historiografisk-biografisk teksts fordringer – og dermed overskrider konventionelle fortællestrategier i antik historiografisk-biografisk litteratur – gør, at læseren i kraft af fortællingens karakteristiske form tilegner sig enheden af den guddommelige og den menneskelige side af Jesus.

Litteratur

- Adams, Sean A. 2020. *Greek Genres and Jewish Authors: Negotiating Literary Culture in the Greco-Roman Era*. Waco: Baylor.
- Attridge, Harold W. 1984. ”Historiography.” I *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, vol. 2 of *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, red. Michael E. Stone, 157-84. Assen: Van Gorcum.
- Attridge, Harold W. 2002. ”Genre Bending in the Fourth Gospel.” *JBL* 121: 3-21.
- Attridge, Harold W. 2015. ”The Gospel of John: Genre Matters?” I *The Gospel of John as Genre Mosaic*. *Studia Aarhusiana Neotestamentica* 3, red. Kasper Bro Larsen, 27-45. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Attridge, Harold W. 2016. ”Genre.” I *How John Works: Storytelling in the Fourth Gospel*. *SBL Resources for Biblical Study* 86, red. Douglas Estes & Ruth Sheridan, 7-22. Atlanta: SBL Press.
- Backhaus, Knut. 2007. ”Spielräume der Wahrheit: Zur Konstruktivität in der hellenistisch-römischen Geschichtsschreibung.” I *Historiographie und fiktionales Erzählen: Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese*. *Biblisch-Theologische Studien* 86, red. Knut Backhaus & Gerd Häfner, 1-29. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Barthes, Roland. 1966. ”Introduction à l’analyse structurale du récit.” *Communications* 8: 1-27.
- Barthes, Roland. 1967. ”Le discours de l’histoire.” *Social Science Information* 63: 65-75.
- Barthes, Roland. 1968. ”L’effet de reel.” *Communications* 11: 84-89.

- Bauckham, Richard. 2003. "The Eyewitnesses and the Gospel Traditions." *Journal for the Study of the Historical Jesus* 1: 28-60.
- Bauckham, Richard. 2006. *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bauckham, Richard. 2007. "Historiographical Characteristics of the Gospel of John." I *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, red. Richard Bauckham, 93-112. Grand Rapids: Baker Academic.
- Baum, Armin D. 2012. "The Original Epilogue (John 20:30-31), the Secondary Appendix (21:1-23), and the Editorial Epilogues (21,24-25) of John's Gospel: Observations against the Background of Ancient Literary Conventions." I *Earliest Christian History: History, Literature, and Theology: Essays from the Tyndale Fellowship in Honor of Martin Hengel*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/320, red. Michael F. Bird & Jason Maston, 227-70. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bauspieß, Martin. 2017. "Geschichte als Argument: Weichenstellungen der historisch-kritischen Acta-Forschung." I *Text und Geschichte: Geschichtswissenschaftliche und literaturwissenschaftliche Beiträge zum Faktizitäts-Fiktionalitäts-Geflecht in antiken Texten*. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 46, red. Christof Landmesser & Ruben Zimmermann, 281-306. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Becker, Eve-Marie. 2015. "John 13 as Counter-Memory: How the Fourth Gospel Revises Early Christian Historiography." I *The Gospel of John as Genre Mosaic*. Studia Aarhusiana Neotestamentica 3, red. Kasper Bro Larsen, 269-81. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Becker, Eve-Marie. 2017. *The Birth of Christian History: Memory and Time from Mark to Luke-Acts*. New Haven: Yale University Press.
- Becker, Eve-Marie. 2019. "Beyond History: How the Fourth Gospel Transcends Ancient Historiography." *Biblische Notizen Neue Folge* 182: 111-122.
- Bennema, Cornelis. 2009. *Encountering Jesus, Character Studies in the Gospel of John*. Milton Keynes: Paternoster.
- Beutler, Johannes. 1996. "The Use of 'Scripture' in the Gospel of John." I *Exploring the Gospel of John, FS D. Moody Smith*, red. R.

- Alan Culpepper & C. Clifton Black, 147-62. Louisville: Westminster John Knox.
- Blomberg, Craig L. 2001. *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues & Commentary*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Booth, Wayne C. 1961. *The Rhetoric of Fiction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Burridge, Richard A. 2004. *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans.
- Byrskog, Samuel. 2000. *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 123. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Carson, D. A. 1991. *The Gospel according to John*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Charlesworth, James H. 1995. *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* Valley Forge: Trinity Press International.
- Court, John M. 2013. "Tracing Scriptural Authority." I *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition: FS Maarten J. J. Menken*. Novum Testamentum Supplements 148, red. Bart J. Koet, Steve Moyise & Joseph Verheyden, 253-63. Leiden: Brill.
- de Jong, Irene J. F. (red.) 2012. *Space in Ancient Greek Literature*, vol. 3 of *Studies in Ancient Greek Narrative*, Mnemosyne Supplements 339. Leiden: Brill.
- Dennerlein, Katrin. 2009. *Narratologie des Raumes*. Narratologia 22. Berlin: De Gruyter.
- Dillery, John. 2005. "Greek Sacred History." *American Journal of Philology* 126: 505-26.
- Dinkler, Michal Beth. 2020. "What is a Genre? Contemporary Genre Theory and the Gospels." I *Modern and Ancient Literary Criticism of the Gospels: Continuing the Debate on Gospel Genre(s)*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 451, red. Robert M. Calhoun, David P. Moessner & Tobias Nicklas, 77-96. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Eckstein, Hans-Joachim. 2007. "Das Johannesevangelium als Erinnerung an die Zukunft der Vergangenheit: Gegenwärtiges Erinnern und modalisierte Zeit." I *Memory in the Bible and*

- Antiquity: The Fifth Durham-Tübingen Research Symposium (Durham, September 2004)*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 212, red. Loren T. Stuckenbruck, Stephen C. Barton & Benjamin G. Wold, 299-319. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Earl, Donald. 1972. "Prologue-form in Ancient Historiography." *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 1/2: 842-56.
- Estes, Douglas. 2008. *The Temporal Mechanics of the Fourth Gospel: A Theory of Hermeneutical Relativity in the Gospel of John*. Biblical Interpretation Series 92. Leiden: Brill.
- Estes, Douglas. 2016. "Time." I *How John Works: Storytelling in the Fourth Gospel*, SBL Resources for Biblical Study 86, red. Douglas Estes & Ruth Sheridan, 41-58. Atlanta: SBL Press.
- Farrell, Joseph. 2003. "Classical Genre in Theory and Practice." *New Literary History* 34: 383-408.
- Frey, Jörg. 1998. *Das johanneische Zeitverständnis*, vol. 2 of *Die johanneische Eschatologie*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 110. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Frey, Jörg. 2003. "Das vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition: Zum Problem: Johannes und die Synoptiker." I *Das Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen*. Quaestiones Disputatae 203, red. Thomas Söding, 60-118. Freiburg i.Br.: Herder.
- Frey, Jörg. 2009. "Heil und Geschichte im Johannesevangelium: Zum Problem der 'Heilsgeschichte' und zum fundamentalen Geschichtsbezug des Heilsgeschehens im vierten Evangelium." I *Heil und Geschichte: Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 248, red. Jörg Frey, Stefan Krauter & Hermann Lichtenberger, 459-510. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Grethlein, Jonas. 2010. "'Narrative Referenz:' Erfahrungshaftigkeit und Erzählung." I *Erfahrung und Geschichte: Historische Sinnbildung im Pränarrativen*. Narratologia 23, red. Thiemo Breyer & Daniel Creutz, 21-39. Berlin: De Gruyter.
- Grethlein, Jonas. 2013. "The Presence of the Past in Thucydides." I *Thucydides Between History and Literature*. Trends in Classics 17, red. Antonius Tsakmakis & Melina Tamiolaki, 91-118. Berlin: De Gruyter.

- Hall, Robert G. 1991. *Revealed Histories: Techniques for Ancient Jewish and Christian Historiography*. Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 6. Sheffield: JSOT Press.
- Hanson, A.T. 1994. ”John’s Use of Scripture.” I *The Gospels and the Scriptures of Israel*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 104, red. Craig A. Evans & W. Richard Stegner, 358-79. Sheffield: Sheffield Academic.
- Hengel, Martin. 1989. ”Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese.” *Jahrbuch für Biblische Theologie* 4: 249-88.
- Hooker, Morna D. 2005. ”Beginnings and Endings.” I *The Written Gospel*, red. Markus Bockmuehl & Donald A. Hagner, 184-202. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaeger, Stephan. 2002a. ”Erzähltheorie und Geschichtswissenschaft.” I *Erzähltheorie transgenerisch, intermedial, interdisziplinär*, red. Vera Nünning & Ansgar Nünning, 237-63. Trier: WVT.
- Jaeger, Stephan. 2002b. ”Historisch-literarische Interferenzen: Möglichkeiten und Grenzen des Diskursbegriffs.” I *Literatur und Geschichte: Ein Kompendium zu ihrem Verhältnis von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, red. Daniel Fulda & Silvia S. Tschopp, 61-85. Berlin: De Gruyter.
- Keener, Craig S. 2003. *The Gospel of John: A Commentary*, 2 vols. Peabody, MA: Hendrickson.
- Kindt, Tom & Hans-Harald Müller. 2006. *The Implied Author. Concept and Controversy*. Narratologia 9. Berlin: de Gruyter Brill.
- Klein, Christian & Matías Martínez. 2009. ”Wirklichkeitserzählungen: Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens.” I *Wirklichkeitserzählungen: Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens*, red. Christian Klein & Matías Martínez, 1-13. Stuttgart: Metzler.
- Kraus, Wolfgang. 1997. ”Die Vollendung der Schrift nach Joh 19,28: Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium.” I *The Scriptures in the Gospels*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 131, red. Christopher M. Tuckett, 629-36. Leuven: Leuven University Press.
- Köstenberger, Andreas J. 2013. ”The Genre of the Fourth Gospel and Greco-Roman Literary Conventions.” I *Christian Origins and Greco-Roman Culture: Social and Literary Contexts for the New*

Testament. Text and Editions for New Testament Study 9 / Early Christianity in its Hellenistic Context 1, red. Stanley E. Porter & Andrew W. Pitts, 435-62. Leiden: Brill.

Labahn, Michael and Manfred Lang. 2004. "Johannes und die Synoptiker: Positionen und Impulse seit 1990." I *Kontexte des Johannesevangeliums: Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgegeschichtlicher Perspektive*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 175, red. Jörg Frey & Udo Schnelle, 443-515. Tübingen: Mohr Siebeck.

Larsen, Kasper Bro (red.) 2015. *The Gospel of John as Genre Mosaic*. Studia Aarhusiana Neotestamentica 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Luther, Susanne. 2020a. "The Authentication of the Past: Narrative Representations of History in the Gospel of John." *Journal for the Study of the New Testament* 43/1: 67-84.

—. 2020b. "The Authentication of the Narrative: The Function of Scripture Quotations in John 19." I *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels*, Vol. 4: *The Gospel of John*. Library of New Testament Studies 613, red. Thomas R. Hatina, 155-166. London: Bloomsbury,

—. 2026. *Die Authentifizierung der Vergangenheit: Literarische Geschichtsdarstellung im Johannesevangelium*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 558. Tübingen: Mohr Siebeck.

Marincola, John. 1997. *Authority and Tradition in Ancient Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press.

Menken, Maarten J.J. 2014. "'Three that testify' and 'The Testimony of God' in 1 John 5,6-12." I *Studies in the Gospel of John and its Christology: FS Gilbert van Belle*. Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 265, red. Joseph Verheyden, Michael Labahn, Reimund Bieringer & Geert Van Oyen, 595-613. Leuven: Peeters.

Moloney, Francis J. 2005. "The Gospel of John as Scripture." I *The Gospel of John: Texts and Contexts*, Biblical Interpretation Series 72, red. Francis J. Moloney, 333-47. Leiden: Brill.

Moloney, Francis J. 2017. "The Gospel of John: The 'End' of Scripture." I *Johannine Studies 1975-2017*, red. Francis J. Moloney, 155-67. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Neyrey, Jerome H. 2009. ”Spaces and Places, Whence and Whither, Homes and Rooms: ‘Territoriality’ in the Fourth Gospel.” I *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective*, red. Jerome H. Neyrey, 58-84. Grand Rapids: Eerdmans.
- Nünning, Ansgar. 1999. ”‘Verbal Fictions?’ Kritische Überlegungen und narratologische Alternativen zu Hayden Whites Einebnung des Gegensatzes zwischen Historiographie und Literatur.” *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 40: 351-80.
- Obermann, Andreas. 1996. *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium: Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/83. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pitts, Andrew W. 2013. ”Source Citation in Greek Historiography and in Luke(-Acts).” I *Christian Origins and Greco-Roman Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament*, vol. 1 of *Early Christianity in Its Hellenistic Context*. Text and Editions for New Testament Study 9 / Early Christianity in its Hellenistic Context 1, red. Stanley E. Porter & Andrew W. Pitts, 349-88. Leiden: Brill.
- Riesner, Rainer. 2007. ”Die Rückkehr der Augenzeugen: Eine neue Entwicklung in der Evangelienforschung.” *Theologische Beiträge* 38: 337-52.
- Robbins, Vernon K. 1999. ”The Claims of the Prologues and Greco-Roman Rhetoric: The Prefaces to Luke and Acts in Light of Greco-Roman Rhetorical Strategies.” I *Jesus and the Heritage of Israel: Luke’s Narrative Claim upon Israel’s Legacy*, vol. 1 of *Luke the Interpreter of Israel*, red. David P. Moessner, 63-83. Harrisburg: Trinity Press International.
- Rothschild, Clare. 2004. *Luke-Acts and the Rhetoric of History: An Investigation of Early Christian Historiography*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/175. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rösinger, Amelie and Gabriela Signori (red.) 2013. *Die Figur des Augenzeugen: Geschichte und Wahrheit im fächer- und epochenübergreifenden Vergleich*. Konstanz: UVK.
- Scholtissek, Klaus. 1994. ”‘Geschrieben in diesem Buch’ (Joh 20,30) – Beobachtungen zum kanonischen Anspruch des Johannesevangeliums.” I *The Gospels and the Scriptures of Israel*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series

104, red. Craig A. Evans & W. Richard Stegner, 207-26. Sheffield: Sheffield Academic.

Scholtissek, Klaus. 2003. "Die unauflösbare Schrift' (Joh 10,35): Zur Auslegung und Theologie der Schrift Israels im Johannesevangelium." I *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen*. *Questiones Disputatae* 203, red. Thomas Söding, 146-77. Freiburg i.Br.: Herder.

Schröter, Jens. 2008. "Die Evangelien als Augenzeugenberichte? Zur Auseinandersetzung mit Richard Bauckham" *Theologische Rundschau* 73: 219-33.

Single Redman, Judith Christine. 2013. "Eyewitness Testimony and the Characters in the Fourth Gospel" I *Characters and Characterization in the Gospel of John*, Library of New Testament Studies 461, red. Christopher W. Skinner, 59-78. London: Bloomsbury.

Smith, Dennis E. 1990. "Narrative Beginnings in Ancient Literature and Theory." *Semeia* 52: 1-9.

Smith, Daniel L. and Zachary L. Kostopoulos. 2017. "Biography, History and the Genre of Luke-Acts." *New Testament Studies* 63: 390-410.

Sterling, Gregory E. 2011. "The Jewish Appropriation of Hellenistic Historiography." I *A Companion to Greek and Roman Historiography*. Blackwell Companions to the Ancient World, red. John Marincola, 231-43. Oxford: Blackwell.

Theobald, Michael. 2007. "'Erinnert euch der Worte, die ich euch gesagt habe...' (Joh 15,20): 'Erinnerungsarbeit' im Johannesevangelium." *Jahrbuch Biblische Theologie* 22: 105-30.

Theobald, Michael. 2009. *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1-12*. Regensburger Neues Testament. Regensburg: Pustet.

Theobald, Michael. 2010. "'Johannes' im Gespräch – mit wem und worüber?" I *Studien zum Corpus Iohanneum*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 267, red. Michael Theobald, 193-203. Tübingen: Mohr Siebeck.

Thyen, Hartwig. 2005. *Das Johannesevangelium*. Handbuch Neues Testament 6. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Uytanlet, Samson. 2014. *Luke-Acts and Jewish Historiography*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/366. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Vater, Heinz. 2005. *Referenz-Linguistik*. München: Fink.
- Verheyden, Joseph. 2014. ”A Good Way to End a Gospel? A Note on the Margin of Joh 21,25.” I *Studies in the Gospel of John and its Christology: FS Gilbert van Belle*, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 265, red. Joseph Verheyden, Michael Labahn, Reimund Bieringer & Geert Van Oyen, 567-93. Leuven: Peeters.
- Wang, Sunny Kuan-Hui. 2017. *Sense Perception and Testimony in the Gospel According to John*. WUNT II/435. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Whitaker, Robyn J. 2015. *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/410. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zimmermann, Ruben. 2004. ”Jesus im Bild Gottes: Anspielungen auf das Alte Testament im Johannesevangelium am Beispiel der Hirtenbildfelder in Joh 10.” I *Kontexte des Johannesevangeliums: Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgehistorischer Perspektive*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 175, red. Jörg Frey & Udo Schnelle, 81-116. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zimmermann, Ruben. 2015. ”’Augenzeugenschaft’ als historisches und hermeneutisches Konzept – nicht nur im Johannesevangelium.” I *Wie Geschichten Geschichte schreiben: Frühchristliche Literatur zwischen Faktualität und Fiktionalität*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/395, red. Susanne Luther, Jörg Röder & Eckart D. Schmidt, 209-51. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zumstein, Jean. 1999a. ”Der Prolog, Schwelle zum vierten Evangelium.” I *Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, 2nd ed., red. Jean Zumstein, 78-98. Zürich: Theologischer Verlag.
- Zumstein, Jean. 1999b. ”Erinnerung und Oster-Relecture im Johannesevangelium.” I *Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, 2nd ed., red. Jean Zumstein, 46-61. Zürich: Theologischer Verlag.

- Zumstein, Jean. 2003. "Die Schriftrezeption in der Brotrede (Joh 6)." I *Israel und seine Heilstraditionen im vierten Evangelium*, red. Michael Labahn, Klaus Scholtissek & Angelika Strotmann, 123-39. Paderborn: Schöningh.
- Zumstein, Jean. 2004. "Der irdische Jesus im Johannesevangelium." I *Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, 2nd ed., red. Jean Zumstein, 62-77. Zürich: Theologischer Verlag.
- Zumstein, Jean. 2008. "Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John." I *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature*. SBL Resources for Biblical Study 55, red. Tom Thatcher & Stephen D. Moore, 121-35. Atlanta: Brill.
- Zumstein, Jean. 2016. *Das Johannesevangelium. Kritisch-Exegetischer Kommentar 2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

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 hævde 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 Lukasevangeliem i stedet ses som en reaktion i genskrivningens form af ikke bare Markus-, Matthæus- og Johannes-evangeliem, 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 fortættelse 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 frelsebudskabet.

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 firevangeliakanon, 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).

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

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.”

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 angrebspunkt 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 ellers havde vanskeligheder ved at sætte sig igennem hos flertalskirkens 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 for-

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.

bundet 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 medlidenhed 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

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.*

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, hævnende 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 flertalskirken 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 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).

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."

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 skabergud. 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 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

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.

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 strengheden 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

²⁶ Se *Mod Markion* II 11,2: *Ita prior bonitas dei secundum naturam, seueritas posterior secundam causam. Illa ingenita, 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 mundum iudicauit ex bonis faciendum, quia cum bonitas consilio iudicauit.*

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 indignerede 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 sammenhæng 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

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.

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 spørgsmålstegn 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 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 gnostiker-

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".

nes. 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 hol-

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).

dent 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 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

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.

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 utilsløre, 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 prisgivet af sin far.

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

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).

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.

- 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.

Tre perspektiver på Romerbrevet

– en forskningshistorisk indføring

Lektor, ph.d., Jacob P. B. Mortensen, Aarhus Universitet

Abstract: This article offers a heuristic overview of three major trajectories in modern Pauline scholarship: the Traditional (Lutheran) Perspective, the New Perspective, and the "Paul within Judaism" Perspective (formerly known as the Radical New Perspective). Focusing primarily on the interpretation of Paul's Letter to the Romans, the article outlines the principal representatives, publications, and characteristic exegetical and theological emphases associated with each approach. The article concludes with brief reflections on the current state and possible future developments of Pauline research.

Keywords: Apostle Paul – Letter to the Romans – Perspectives on Paul – Lutheran – New Perspective – "within Judaism" Perspective

Introduktion

I den protestantiske tradition har Romerbrevet indtaget en særstatus som det mest koncentrerede og teologisk sammenfattende udtryk for Paulus' tænkning. Martin Luther tillagde Romerbrevet (sammen med Galaterbrevet) afgørende betydning i sit opgør med den katolske kirke, og siden Philipp Melanchthon er brevet ofte blevet læst som en form for systematisk fremstilling af troens indhold – ja, som Paulus' teologiske "testamente."¹ I denne receptionshistoriske forståelse blev

¹ Melanchthon 1955-1983, 2.1.7; Melanchthon 1944, 69. Bornkamm 1991, 16. Se også Nygren 1949, 7.

Romerbrevet stedet, hvor kernen i den paulinske teologi kunne lokaliseres, ikke mindst i læren om retfærdiggørelse af tro.²

Samtidig adskiller Romerbrevet sig fra flere af de øvrige breve ved at være adresseret til en menighed, Paulus ikke selv havde grundlagt. Dette har i forskningen ofte været tolket således, at brevet måtte rumme en relativt omfattende og principiel fremstilling af hans evangelium, netop fordi modtagerne ikke kendte ham personligt. På den baggrund er Romerbrevet igen og igen blevet gjort til prøvesten for fortolkninger af Paulus' samlede teologi: Enhver ny eller alternativ forståelse af Paulus må nødvendigvis forholde sig til, hvordan Romerbrevet læses. Det gælder i særlig grad forståelser, der udfordrer den traditionelle protestantiske betoning af retfærdiggørelse af tro og en modsætning mellem lov og evangelium.

Det er i denne sammenhæng, at de såkaldte "perspektiver" på Paulus har fået deres betydning. I det følgende anvendes betegnelsen *perspektiver* ikke som udtryk for faste skoler med klar afgrænsning, men som relativt forskellige tilgange til teksten. De betegner brede forskningsmæssige tendenser, der samler en række beslægtede, men indbyrdes forskellige positioner. Som typologiske konstruktioner er de nødvendigvis forenklede; deres funktion er at skabe overblik i et forskningsfelt præget af betydelig kompleksitet, intern diversitet og metodisk pluralisme.³

Et afgørende punkt i denne udvikling indtraf, da James D. G. Dunn i 1983 introducerede betegnelsen "The New Perspective on

² Krister Stendahl skriver således: "Lutheran tradition just knows that the purpose of Romans is to teach justification by faith without the works of the law." Stendahl 1995, 10.

³ Se fx en traditionel og mere konservativ indføring, der opererer med fem forskellige perspektiver (det katolske, det traditionelt protestantiske, det nye, "within Judaism," og "the Gift perspective"), McKnight, Oropeza and Edwards 2020. Der er andre indføringer, der tager udgangspunkt i den udvikling, der startede med James Dunn, fx Zetterholm 2009. Zetterholm definerer det traditionelle perspektiv som "The formation of the standard view on Paul." Han definerer det nye perspektiv som "Towards a new perspective on Paul." Og endelig definerer han det nyeste som "Beyond the new perspective." Andre indføringer går mere tematisk til værks uden at nævne perspektiver, fx Gager 2000. Andre indføringer går også tematisk og problemorienteret til værks, men opererer stadig med beskrivelser af i hvert fald tre perspektiver, fx Novenson 2022; Thiessen 2023.

Paul.⁴ Med udgangspunkt i E. P. Sanders' banebrydende undersøgelse *Paul and Palestinian Judaism* (1977) søgte Dunn at samle en række nye indsigter i én samlet karakteristik.⁵ Det "nye" bestod især i en anderledes forståelse af jødedommen på Paulus' tid og i en kritik af den introspektive og individualiserede læsning af Paulus, som havde domineret i protestantisk tradition.⁶ Som Dunn selv var opmærksom på, var betegnelsen en forenkling; den dækkede over betydelige interne forskelle og metodiske variationer. Ikke desto mindre fik den hurtigt udbredelse og kom til at fungere som en samlende betegnelse for en bred forskningsbevægelse.

I takt med det nye perspektiv konsolideredes i 1980'erne og 1990'erne, opstod nye diskussioner om dets rækkevidde og konsekvenser. Flere forskere argumenterede i 1990'erne og 2000'erne for, at perspektivet ikke gik vidt nok, og at Paulus i endnu højere grad burde forstås inden for sin samtidige jødiske kontekst. Dette førte til betegnelsen "det radikalt nye perspektiv," som senere – fra 2011 og frem – i stigende grad blev erstattet af navnet "Paul within Judaism."⁷

⁴ Dunn 1983. Findes i dansk oversættelse i Engberg-Pedersen 2003, 29-59.

⁵ Sanders 1977.

⁶ Denne forståelse af Paulus kom ifølge Sanders særligt til udtryk i den dialektiske teologi ført an af teologer som Karl Barth (1886-1968) og Rudolf Bultmann (1884-1976) i årene fra ca. 1920 til 1970, se s.st.

⁷ Magnus Zetterholm skriver således: "The scholars whose works we have examined in this chapter have all moved beyond the Sanders-Dunn-Wright new perspective in several important respects. Sanders's revision of ancient Judaism, however, constitutes the natural point of departure, whereas his view of Paul has not convinced these scholars, whom for convenience I will group together as the proponents of "the radical new perspective." Thus the traditional dichotomy between Judaism and Christianity *is not* the fundamental assumption governing the outcome of these scholars' work. The common denominator is rather the opposite: these scholars work from the general assumption that Paul belonged to first-century Judaism-not that he left it" (Zetterholm 2009, 161, kursiv i originalen). Pamela Eisenbaum skriver således: "Even the scholars who have most influenced my work – Krister Stendahl, Lloyd Gaston, John Gager, Stanley Stowers, Neill Elliott, and Mark Nanos – will disagree with me on many of the details of my reading of Paul. What we share, however, is the same basic orientation toward Paul, and that orientation involves more than a new perspective; it's a radical new perspective. Indeed, it's a new paradigm" (Eisenbaum 2009, 250. Caroline Johnson-Hodge skriver: "For those concerned with relations between Jews and Christians, this reading offers at least some material for dialogue. Like others in the 'radical' new perspective, my reading of Paul insists on viewing him as a first-century Jew

Disse forskningshistoriske bevægelser kan – med alle de forbehold en sådan skematisk fremstilling kræver – anskueliggøres i tre overordnede perioder: et protestantisk perspektiv, et nyt perspektiv fra slutningen af 1970'erne og frem, samt et "within Judaism"-perspektiv, der har vundet tydeligere profil fra 1990'erne og især i det 21. århundrede.⁸

Det protestantiske perspektiv har fortsat betydelig tilslutning, ikke mindst i tysksproget forskning, selv om det nye perspektiv i dag også kan være protestantisk og ofte betragtes som mainstream i international Paulusforskning. Samtidig har "within Judaism"-perspektivet vundet stigende indflydelse, særligt i engelsksproget sammenhæng.⁹ Formålet med denne artikel er at give en oversigts-

and thus opens the possibility that he had no critique of Judaism but remained fully faithful to the God of Israel and this God's plan for the salvation of all peoples. Daniel Boyarin has characterized the Gaston/Gager approach, which my interpretation largely supports, as a 'moving effort to rescue Paul from charges of anti-Semitism and thus save him for modern Christians'... Perhaps a better way to describe my efforts is as an attempt to extricate Paul from Augustinian and Lutheran readings: rescuing him *from* Christians, rather than *for* Christians. Indeed, my reading does not deliver to twenty-first century Christians an approachable, easy-to-relate-to Paul. It complicates many familiar notions, including faith, spirit, Jew, Christian, and universality. Many Christians today may find a traditional Lutheran reading of Paul more palatable" (Hodge 2007, 153), kursiv i originalen.

⁸ To bøger forsøger at opridse udviklingen i tilgangen til Paulus. Den første er skrevet i år 2000 og opererer hverken med perspektiver eller forfattere; den er problemorienteret og diskuterer de specifikke steder i forståelsen af Paulus' breve, som det nye perspektiv ifølge forfatteren ikke har arbejdet nok med: Gager 2000. Den anden er skrevet i år 2009 og opererer både med specifikke problemer, forfattere, og perioder. Det radikalt nye perspektiv nævnes, men begrebsliggøres ikke. I stedet skrives der om "Beyond the New Perspective", se Zetterholm 2009.

⁹ En gruppe konstituerede sig selv som en tilbagevendende session under det årlige møde for bibelforskere, *Society of Biblical Literature Annual Meeting*, og udgav i 2015 en form for manifest, *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*. Mark Nanos skriver således i introduktionen: "A new perspective on Pauline scholarship is represented in this volume. The perspective is readily distinguishable from other interpretations of the apostle, including the collection of views now formally recognized as 'the (!) New Perspective on Paul' and, all the more, the views mounted in opposition to it because of the New Perspective's challenge to major tenets of traditional Christian interpretation. In these chapters, an international group of scholars takes up major questions that arise from the alternative approach, for which

mæssig fremstilling af disse tre forskningsretninger med særligt fokus på deres læsning af Romerbrevet. Afslutningsvis peges der på mulige udviklingslinjer i den videre Paulusforskning.

Fremstillingen er disponeret således, at hvert perspektiv først præsenteres gennem dets centrale repræsentanter og væsentligste monografier, hvorefter der gives en systematiserende redegørelse for de indholdsmæssige hovedpointer, der karakteriserer perspektivet. Denne systematisering er analytisk og typologisk snarere end historisk-udtømmende. Den søger at identificere gennemgående mønstre i forståelsen af Paulus' identitet, lovens funktion, retfærdiggørelsen, Israels rolle, begrebet *πίστις* og læsningen af Romerbrevets struktur. Formålet er ikke at reducere perspektiverne til ensidige opfattelser, men at tydeliggøre de teologiske og metodiske forskydninger, der finder sted, når de samme tekster læses inden for forskellige fortolkningsrammer. Netop ved at anvende sammenlignelige forhold bliver det muligt at se, hvor de divergerer, og hvor de – trods uenighed – behandler de samme grundspørgsmål.

Det protestantiske perspektiv

Det traditionelle perspektiv på Paulus er dybt forankret i den protestantiske – og særligt lutherske – receptionshistorie af Paulus' breve. Fra reformationen og frem blev Paulus læst gennem en systematisk-teologisk interesse for spørgsmålet om menneskets frelse, hvor spørgsmål om syndserkendelse og retfærdiggørelse stod centralt.

the phrase the '*Paul within Judaism*' perspective seems most appropriate. While these scholars stand at the forefront of this new development, their views on particular details still represent considerable diversity. The conviction they share is that Paul should be interpreted *within* Judaism. The diverse expressions of their research have been variously described in recent years collectively as the "Radical New Perspective," Beyond the New Perspective," and "Post-New Perspective." Yet these monikers do not fully communicate the major emphases of this research paradigm, since it is not primarily a new development either *within* the New Perspective paradigm or in reaction *against* it, as important as interaction with the New Perspective has been and continues to be. Instead, this work represents a radically different approach to conceptualizing both Judaism and Paul" (Nanos 2015a, 1-2), kurisv i originalen.

Denne læsning kom til at præge den akademiske eksegesis langt ind i det 20. århundrede, ikke mindst i den tysksprogede forskning. Perspektivet er derfor ikke blot en samling eksegetiske standpunkter, men en fortolkningstradition, hvor Paulus' breve forstås i tæt dialog med – og ofte i forlængelse af – protestantisk teologi.

I det 20. århundrede blev denne tradition videreført og teologisk nuanceret af forskere som Rudolf Bultmann (1884-1976), Günther Bornkamm (1905-1990) og Ernst Käsemann (1906-1998). Deres arbejder – herunder Bultmanns *Theologie des Neuen Testaments* (1948) og *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religion* (1949), Käsemanns *Paulinische Perspektiven* (1969) og *An die Römer* (1969) samt Bornkamms *Paulus* (1969) – kom til at definere den moderne udgave af det protestantiske perspektiv. Selvom disse forskere indbyrdes var uenige om væsentlige spørgsmål, delte de en grundlæggende forståelsesramme, hvor Paulus primært blev læst som teologisk forkynner af frelsen i Kristus.

Inden for denne ramme forstås Paulus' budskab først og fremmest soteriologisk. Det afgørende spørgsmål er, hvordan syndige mennesker frelses af Gud. Når dette perspektiv taler om, at der er frelse for alle mennesker i Kristus, er det udtryk for en universel frelsesforståelse: både jøder og hedninger står under syndens herredømme og har derfor samme behov for frelse. Uanset hvordan Rom 9-11 fortolkes i detaljer, fastholdes det, at der kun er én frelsesvej, nemlig gennem Kristus, og at denne frelse gælder alle uden etnisk forskel.¹⁰

Retfærdiggørelsen ved tro bliver i denne sammenhæng det hermeneutiske centrum og strukturerende princip for Paulus' teologi. Denne prioritering udspringer ikke alene af læsningen af Rom 3-4 og Gal 2-3, men af den reformatoriske tradition, hvor spørgsmålet om Guds nådige handling og tilsagn til det syndige menneske udgør det afgørende omdrejningspunkt. Paulus' kritik af loven forstås derfor funktionelt og soteriologisk: Moseloven kan ikke etablere retfærdighed eller bidrage til frelsen, men har en afslørende og dømmende funktion. Den konfronterer mennesket med dets synd, fremkalder syndserkendelse og fører dermed mennesket til Kristus, uden selv at kunne overvinde den skyld, den åbenbarer. Frelsen tænkes som Guds handling i Kristus, modtaget ved tro og uafhængig af menneskelige

¹⁰ Jf. Zetterholm 2009, 74; 117; Stendahl 1995, 9-24.

gerninger. Perspektivet får tilmed i det 20. århundredes dialektisk teologiske og eksistensteologiske skikkelse en overvejende individualiserende karakter, idet det enkelte menneske står som synder over for Gud og retfærdiggøres ved tro alene. Paulus' teologi læses således i første del af det 20. århundrede typisk som et sammenhængende svar på spørgsmålet om, hvordan individet kan finde nåde hos Gud, og lovens rolle indordnes konsekvent under denne overordnede frelseslogik.¹¹

Denne antropologiske og soteriologiske grundstruktur præger også læsningen af Paulus' polemik. Paulus opfattes som kritisk over for alle mennesker, fordi alle står under syndens herredømme; dog fremhæves særligt jøden som eksempel på det misforhold til loven, der ifølge denne fortolkning karakteriserer menneskeheden (jf. Rom 2,17; 7,7-25). Ingen kan leve op til lovens krav, og derfor har både jøder og hedninger behov for den frelse, som alene gives i Kristus. Den universelle syndighed svarer til den universelle frelse.

I denne sammenhæng forstås Paulus' egen biografi som teologisk paradigmatiske. Jøden Saulus bliver den kristne Paulus; der tales om en omvendelse *fra* jødedom *til* kristendom (Gal 1-2; Fil 3). Denne tolkning hviler ikke alene på eksegetiske overvejelser, men også på en reformatorisk receptionshistorie, hvor Paulus' brud med sin fortid læses analogt med Luthers opgør med katolicismen. Paulus fremstilles som én, der vender sig væk fra et lovbundet religiøst system og i stedet forkynder evangeliets frihed.

Heraf følger en bestemt forståelse af forholdet mellem jødedom og kristendom. Kristendommen ses som opfyldelsen – og i praksis ofte som erstatningen – af jødedommen. Denne position er senere blevet betegnet som erstatningsteologi eller supersessionisme (jf. særligt Rom 9,6), idet de løfter og velsignelser, der tidligere gjaldt Israel, anses for nu at være realiseret i Kristus og i det kristne fællesskab.¹² De kristne kan dermed beskrives som det "sande" Israel; udsagn om Israel i Skriften læses typologisk, åndeligt eller overført.

¹¹ Zetterholm 2009, 74-76; Das 2020, 83-106.

¹² Der udgives en hel kommentarserie til alle de nytestamentlige tekster under overskriften "Reading xxx after Supersessionism." Kommentaren til Romerbrevet (*Reading Romans after Supersessionism*) er skrevet af J. Brian Tucker og udkom i 2018. Se derudover Bird and McKnight 2023; Longenecker 2007.

Ifølge Denise Kimber Buell tales der om fremkomsten af en "tredje race," hævet over skellet mellem jøder og hedninger.¹³

Denne forståelse afspejles også i tolkningen af ordet tro (πίστις). I det protestantiske perspektiv forstås tro i overvejende grad som menneskets tro på Kristus, selv om muligheden for at tale om Kristi egen tro eller trofasthed ikke afvises. I de seks forekomster af udtrykket πίστεως (Ἰησοῦ) Χριστοῦ i de ægte Paulusbreve (fx Rom 3,22)¹⁴ diskuteres det, om genitiven i Χριστοῦ skal forstås objektivt (tro på Kristus) eller subjektivt (Kristi tro/trofasthed).¹⁵ Ikke desto mindre forbliver vægten i dette perspektiv primært på den tro, hvormed mennesket griber frelsen.

Samlet set betyder denne teologiske struktur, at Romerbrevets første kapitler – særligt 1-3 – får en fortolkningsmæssig forrang. Afsnittet om retfærdiggørelse uden lov (3,21-26) bliver hermeneutisk nøgle til brevet og ofte til Paulus' teologi som helhed.¹⁶ De senere kapitler læses i forlængelse heraf, således at Romerbrevet forstås som en sammenhængende udfoldelse af frelsens *både* universelle og individuelle karakter.

Det protestantiske perspektiv er imidlertid ikke blot et forskningshistorisk fænomen knyttet til midten af det 20. århundrede. Det repræsenterer fortsat en betydelig og metodisk reflekteret strømning i nutidig Paulusforskning. En række toneangivende forskere arbejder eksplicit eller implicit inden for denne fortolkningsramme og videreudvikler dens grundantagelser i dialog med nyere diskussioner. Her til hører blandt andre Stephen Westerholm, Douglas J. Moo, A. Andrew Das, Mark Seifrid, Sigurd Grindheim, Timo Laato og Timo Eskola. Fælles for disse er, at retfærdiggørelsen ved tro fortsat forstås som hermeneutisk centrum, og at Paulus' kritik af loven primært læses soteriologisk.

¹³ Dette behandles omfattende i Denise Kimber Buells bog *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity* (2005). Se også Concannon 2014. Denne tager dog udgangspunkt i 1 Korintherbrev.

¹⁴ Gal 2,16; 2,20; 3,22; Fil 3,22; Rom 3,22; 3,26.

¹⁵ McFadden and Yarbrough 2021; Williams 1987; Hooker 1989; Easter 2010; Morgan 2015.

¹⁶ Der er dog mange undtagelser. Käsemann fx betoner i høj grad den kosmiske dimension af frelsen (i modsætning til Bultmann) og har fokus på kapitel 8 i Romerbrevet. Men alligevel spiller 3,21-26 en helt afgørende rolle.

Hvis betegnelsen udvides til at omfatte en bredere reformatisk eller evangelikal tradition, kan også forskere som Simon Gathercole, D. A. Carson, Moisés Silva, Peter T. O'Brien, Robert Yarbrough, Thomas Schreiner og Seyoon Kim nævnes. Disse repræsenterer ikke en monolitisk position, men deler en grundlæggende teologisk interesse, hvor Paulus' budskab forstås i forlængelse af protestantisk teologi.¹⁷

Samtidig må det understreges, at grænserne mellem perspektiverne ikke er skarpt afgrænsede. I den aktuelle forskning findes også en række hybride positioner, hvor forskere med udgangspunkt i det protestantiske perspektiv indoptager metodiske eller historiske indsigter fra det nye perspektiv eller fra "within Judaism"-forskningen. Det protestantiske perspektiv fremstår derfor ikke som en statisk størrelse, men som en levende fortolkningsramme i kontinuerlig dialog med de øvrige retninger. Denne indbyrdes påvirkning og glidning mellem perspektiverne vil blive taget op igen i artiklens afsluttende refleksioner.¹⁸

¹⁷ Jeg takker Nicolai Techow for henvisningen til og oplysninger om disse forskere. Det skal her anføres, at Moo er mere calvinsk end luthersk, og at Seifrid er tidligere reformert baptist, men nu er luthersk. I øvrigt kan en københavnsk udgivelse om en luthersk læsning af Paulus også forstås inden for dette perspektiv, se Vind 2012.

¹⁸ Det skal understreges, at en række danske Paulus-forskere ikke uden videre lader sig indplacere i et af de tre perspektiver. Geert Hallbäck og Lone Fatum har eksempelvis bidraget til den danske reception af den forskning, der forbindes med det nye perspektiv, uden dermed nødvendigvis selv at kunne identificeres entydigt med denne retning. Noget lignende gælder Gitte Buch-Hansen og Henrik Tronier, der begge på forskellig vis har været inspireret af Troels Engberg-Pedersens arbejde, men samtidig har udviklet selvstændige positioner. Også Mogens Müller indtager en mere nuanceret placering. I artiklen "'Guds Israel' i Gal 6,16 og 'hele Israel' i Rom 11,26. Til spørgsmålet om den kristne menighed som det sande Israel i Det Nye Testamente og den ældste kirke" argumenterer Müller kritisk over for centrale elementer i den nyere Paulusforskning for, at "Israel" i Gal 6,16 må forstås som Kristusmenigheden uanset etnisk tilhørsforhold. Disse danske eksempler illustrerer, at mange forskere kombinerer elementer fra forskellige positioner, og at diskussionen om det nye perspektiv og *Paul within Judaism* i lige så høj grad handler om forskningsmæssig selvpositionering og afgrænsning fra tidligere fortolkningstraditioner som om bestemte eksegetiske enkeltresultater.

Det nye perspektiv

Det nye perspektiv udspringer af en bredere forskningsmæssig revision af Pauluslæsningen fra slutningen af 1970'erne og frem. Flere forskere har været med til at definere og udvikle denne bevægelse, herunder E. P. Sanders (1937-2022), James D. G. Dunn (1939-2020), Heikki Räisänen (1941-2015), Wayne A. Meeks (1932-2023), Dale B. Martin (1954-2023), Margaret M. Mitchell (1956-), N. T. Wright (1948-), John M. G. Barclay (1958-) og Troels Engberg-Pedersen (1948-). Disse repræsenterer ikke en ensartet skole, men en række beslægtede forsøg på at gentænke Paulus' teologi i lyset af en revideret forståelse af jødedommen og den antikke kontekst.

Netop denne mangfoldighed har gjort grænsedragningen mellem det nye perspektiv og det senere "within Judaism"-perspektiv vanskeligt. Et centralt eksempel er Stanley S. Stowers (1948-), hvis hovedværk *A Rereading of Romans* (1994) af mange anses for at have lagt et afgørende grundlag for udviklingen af "within Judaism"-forskningen. Samtidig betragtes samme værk af flere repræsentanter for det nye perspektiv som et af dets vigtigste bidrag. Denne dobbelte reception illustrerer, at perspektiverne ikke opstod som klart adskilte størrelser, men udviklede sig i dialog og indbyrdes forskydning.

Tilsvarende spiller Krister Stendahls skelsættende artikel "Paul and the Introspective Conscience of the West" (1963) en overgangsrolle. Ved at kritisere den eksistentielle og introspektive læsning af Paulus – særligt i Rom 7 – bidrog Stendahl til at flytte fokus fra individets indre skyldproblematik (3,21-26) til spørgsmålet om Israels og hedningernes plads i Guds frelsesplan. Dermed blev fundamentet lagt for den senere forskydning af Romerbrevets teologiske centrum fra de første kapitler til kapitel 7 og videre til 9-11.

Det nye perspektiv tager sit udgangspunkt i en grundlæggende revision af forståelsen af jødedommen på Paulus' tid. Med E. P. Sanders' analyse af antik jødedom som "covenantal nomism" blev den udbredte forestilling om jødedommen som et legalistisk fortjeneste-

system udfordret.¹⁹ Jødedommen fremstod i stedet som en pagtsreligion, hvor man trådte ind i pagten ved Guds nåde og forblev i den gennem lydighed og trofasthed. På denne baggrund hævdes det, at Paulus' kritik af jødedommen ikke kan forstås som et opgør med selvgjort retfærdighed, men må læses anderledes.

Dette får konsekvenser for forståelsen af Paulus' egen identitet og biografi. I stedet for at tale om en omvendelse fra jødedom til kristendom (Gal 1-2),²⁰ fremhæver det nye perspektiv, at Paulus forblev inden for jødedommen og blev kaldet til at være apostel for hedningerne. Kristendommen som selvstændig religion eksisterede endnu ikke; der fandtes Kristustroende jøder og hedninger. Paulus' projekt forstås derfor ikke som et brud med jødedommen, men som en nytolkning af Israels Gud i lyset af Kristus. Ifølge denne opfattelse består "fejlen" i samtidens jødedom ikke i legalisme, men i dens manglende anerkendelse af Kristus.

Den teologiske struktur forskydes tilsvarende. Retfærdiggørelsen ved tro bevarer sin betydning, men den mister sin status som det eksklusive hermeneutiske centrum. I stedet forstås retfærdiggørelse i højere grad som en erklæring om pagtsstatus – en markering af, at hedninger inkluderes i Guds folk på lige fod med jøder. Sanders og andre har fremhævet, at forestillingen om at være "i Kristus" (ἐν Χριστῷ) kan være mere grundlæggende for Paulus' tænkning end retfærdiggørelseslæren som sådan.²¹ Kristusparticipation fremstår som et gennemgående motiv i alle de autentiske breve og dermed som et mere omfattende teologisk anliggende end retfærdiggørelsen, der primært udfoldes i Galaterbrevet og Romerbrevet. Denne forskydning indebærer også en bevægelse fra en individualiserende til en mere kollektiv forståelse af frelsen: Paulus' anliggende er hedningernes inklusion *som gruppe* i Guds frelsesplan.

¹⁹ Se Sanders 1977, 552. Sanders' fremstilling af jødedommen på Paulus' tid minder på mange måder om den nådige Gud, Luther fandt frem til i sin reformatoriske opdagelse. Det er således bemærkelsesværdigt, at Sanders finder frem til en antik forståelse af den jødiske trosform, han bruger imod sin samtids "unuancerede" og ifølge ham "lutherske" læsninger af Paulus.

²⁰ For en behandling af dette inden for en jødisk kontekst, der ligger i forlængelse af en "New Perspective" forståelse af Paulus, se Boyarin 1994.

²¹ Sanders 1977, 506, 514, 522-523, 549, 552. Sanders 1983, 12-13, 27-87, 159-174, 207-122. Se også Schweizer 1967.

Loven forstås tilsvarende anderledes. I stedet for primært at have en universel dømmende funktion tolkes Paulus' polemik mod "lov-gerninger" ofte som rettet mod bestemte identitetsmarkører – omskærelse, spiseforskrifter og sabbat – snarere end mod loven som sådan. Problemet er ikke moralsk præstation, men etnisk afgrænsning. Dermed omtolkes også universalismen: alle frelses i Kristus, men jøderne har fortsat en særlig position i frelseshistorien i kraft af pagten med Abraham og loven givet ved Moses (jf. Rom 1,16; 9-11). Der er dog betydelig uenighed inden for det nye perspektiv om, hvordan denne særstatus nærmere skal forstås.²²

Denne nyorientering påvirker ligeledes forståelsen af Israel. Mange repræsentanter for det nye perspektiv taler om en redefinering af udvælgelsen snarere end om erstatning. De kristustroende kan betegnes som det "sande" Israel, men ikke i en simpel supersessionistisk forstand; snarere forstås Guds løfter som opfyldt og udvidet i Kristus. N. T. Wright har formuleret dette som en "redefining election."²³ Hvorvidt og hvordan denne position adskiller sig fra klassisk erstatningsteologi, er dog fortsat genstand for debat.

Også forståelsen af tro (πίστις) forsøges nuanceret. Diskussionen om genitivforbindelsen πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ spiller en central rolle, og mange forskere inden for det nye perspektiv åbner for – eller prioriterer – en subjektiv genitiv:²⁴ Kristi trofasthed snarere end menneskets tro på Kristus (jf. fx Rom 3,22). I forlængelse heraf forstås Kristi lydighed og trofasthed parallelt med Abrahams, således at frelsens grundlag ligger i Guds handlen i Kristus snarere end i menneskets respons. Abraham handlede trofast på og i tillid til Guds ord, og det fik konsekvenser for alle hans efterfølgere (jøderne). På samme måde forstås Kristi trofasthed eller lydighed over for Guds ord om at dø på korset som havende konsekvenser for alle Kristi efterfølgere. Idet de troende indlemmes "i Kristus," deltager de i denne trofasthed og formes efter hans eksempel (*imitatio Christi*).

En yderligere forskydning angår forståelsen af Paulus' teologiske sammenhæng eller systematik. Mange repræsentanter for det nye perspektiv fremhæver Paulus' situerede og lejlighedsprægede argu-

²² Engberg-Pedersen 2003a, 195-196.

²³ Wright 2013, 774-1042.

²⁴ For litteratur, der behandler dette spørgsmål, se note 15.

mentation og *ad hoc* tænkning. Paulus fremstilles ikke som forfatter til et sammenhængende teologisk system, men som missionsapostel, der formulerer sit budskab i konkrete historiske situationer.²⁵ Teologien formes af tid, sted og adressat. Det betyder, at udsagn i ét brev ikke uden videre kan harmoniseres med udsagn i et andet, og at brevene ikke bør læses som fragmenter af en samlet systematik. I denne optik fremstår Romerbrevet ikke som Paulus' "testamente," men som et lejlighedsskrift med et specifikt formål i en konkret kontekst.²⁶

Denne betoning hænger tæt sammen med den social-historiske drejning, som kendetegner det nye perspektiv. Jødedommen på Paulus' tid forstås ikke som en ensartet størrelse, men som en mangfoldig og kontekstafhængig praksis med forskellige udtryk i Alexandria, Jerusalem, Galilæa, Qumran, Antiokia og Rom.²⁷ I forlængelse heraf tales der om flere "jødedomme" (Judaisms), og om grader af tilhørsforhold og identitetsmarkører snarere end om én fast defineret kerne.²⁸ Hvor Sanders havde tegnet et overordnet mønster for pagtsnomismen, nuanceres billedet yderligere gennem studier af lokale variationer og interne spændinger. Konsekvensen er en mere partikulær og kontekstuel forståelse af jødedommen – mindre systematisk, men ofte historisk mere præcis – idet analysen søger at beskrive bestemte former for jødisk praksis på bestemte tider og steder frem for at konstruere en universaliserende model for "alle jøder til alle tider."

²⁵ Dette udfoldes særligt af den finske Paulusforsker, Heikki Räisänen, og af den hollandske Paulusforsker, J.C. Beker, men kommer også til udtryk i den samlede udgivelse, *Pauline Theology vol. 1-4* (1991-1995), redigeret af Jouette M. Bassler med bidrag om de forskellige breve af forskellige, førende forskere.

²⁶ Engberg-Pedersen skriver således om dette: "Meget hurtigt enedes man også om, at man burde holde helt op med at tale om en paulinsk 'teologi' – som om der overhovedet fandtes sådan én sammenhængende størrelse. I stedet kunne man sige, at Paulus til stadighed 'teologiserede', dvs. tænkte konkret om konkret opståede problemer i sin missionsvirksomhed ud fra diverse forestillinger om Gud, Kristus, jøder, hedninger m.v. – men altså helt eksplicit fra situation til situation, uden at man kunne forudsætte eller uddestillere nogen bestemt 'kohærent' kerne bag det hele andet end den helt banale, at 'Jesus Kristus' havde afgørende betydning o.l." (Engberg-Pedersen 2003, 24).

²⁷ På dette punkt kan det nye perspektiv siges at genoptage eller gribe tilbage til pointer i den religionshistoriske skole, der gik forud for den dialektiske teologi i årene ca. 1920 til 1970.

²⁸ For flere "grader" af jødedom, se Cohen 1999.

Endelig forskydes også læsningen af Romerbrevets struktur. Det nye perspektiv vil typisk lægge større vægt på kapitel 5-8 og i særlig grad på 7,7-25 samt på 9-11 (og parænesen i 12-15).²⁹ Inspireret af Krister Stendahls kritik af den "introspektive" Pauluslæsning forstås Rom 7 mindre som en universel psykologisk analyse og mere som en historisk-teologisk refleksion.³⁰ Samtidig får Israels og hedningernes relation i kapitel 9-11 en mere central rolle i brevets samlede teologi. Den bredere social-historiske kontekst – herunder hellenistisk etik og parænese – inddrages i stigende grad som fortolkningsramme.³¹

Paul within Judaism (tidligere kendt som det radikalt nye perspektiv)

Det såkaldte *Paul within Judaism*-perspektiv udgør ikke en entydig skole, men en forskningsretning, der siden 1990'erne har samlet en række beslægtede positioner omkring en fælles grundantagelse: at Paulus skal forstås konsekvent inden for sin samtidige jødiske kontekst. Blandt de mest fremtrædende repræsentanter kan nævnes Stanley Stowers, John Gager, Lloyd Gaston, Mark Nanos, Paula Fredriksen, Pamela Eisenbaum, Caroline Johnson Hodge, Kathy Ehrensberger, Anders Runesson, Matthew Novenson og Matthew Thiessen. Disse forskere repræsenterer forskellige metodiske tilgange og teologiske nuancer, men deler betoningen af Paulus som jøde og som fortolker af Israels Gud inden for jødedommens rammer.

Selv om perspektivet først for alvor konsolideredes i slutningen af det 20. århundrede, peger mange på ældre forløbere. Særligt to skan-

²⁹ Fokus på parænesen skal forstås som adskilt fra spørgsmålet om jøder og hedninger. De to problemområder hænger ikke sammen, men udgør to forskellige *foci* i det nye perspektivs arbejde med Paulus.

³⁰ Se Stendahls meget kendte artikel om den vestlige teologihistories læsning af Paulus som en introspektiv læsning af særligt Rom 7,7-25 (Stendahl 1963).

³¹ Troels Engberg-Pedersen opsummerer i introduktionskapitlet til *Den nye Paulus og hans betydning* de fire vigtigste punkter for udformningen af det nye perspektiv: 1: Paulus og jødedommen; 2: Paulus og hellenismen; 3: Paulus som tænker/teolog; 4: Perspektivets gennemslagskraft blandt NT-forskere, se Engberg-Pedersen 2003, 9-28. De ovenfor anførte punkter kan ses som en yderligere specificering af disse fire punkter.

dinaviske forskere nævnes ofte som foregangsmænd for flere af de grundtanker, der senere blev eksplicit formuleret inden for *within Judaism*-forskningen. Johannes Munck (1904-1965) udviklede i *Paulus und die Heilsgeschichte* (1954) og *Christus und Israel – Eine Auslegung von Röm 9-11* (1956) en frelseshistorisk læsning af Paulus, hvor Israels fortsatte rolle i Guds plan betones. Ligeledes spillede Krister Stendahl (1921-2008) en afgørende rolle. I artiklen ”The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West” (1963) og i *Paul among Jews and Gentiles* (1976) problematiserede han den vestlige, introspektive Pauluslæsning og flyttede opmærksomheden fra individets indre skyld til spørgsmålet om Israels og hedningernes plads i frelseshistorien. Begge fremhævede Romerbrevet 9-11 som teologisk nøgle, en prioritering der senere blev central i *within Judaism*-perspektivet.

Også Franz Mussners *Traktat über die Juden* (1979) fik betydning for den videre udvikling. Med udgangspunkt i Rom 9-11 argumenterede Mussner for Israels fortsatte særstatus og åbnede for tanken om en mulig *Sonderweg* for jøder til frelse. Hvorvidt og hvordan en sådan særlig frelsesvej skal forstås, er fortsat genstand for diskussion, men spørgsmålet om pagten med Israel som teologisk realitet står centralt i perspektivet.

Perspektivet blev yderligere formuleret gennem en række monografier, herunder Lloyd Gastons *Paul and the Torah* (1987), Stanley Stowers’ *A Rereading of Romans* (1994), Mark Nanos’ *The Mystery of Romans* (1996), John Gagers *Reinventing Paul* (2000), Caroline Johnson Hodges *If Sons, Then Heirs* (2007), Pamela Eisenbaums *Paul Was Not a Christian* (2010) og Paula Fredriksens *Paul: The Pagans’ Apostle* (2017). Runar Thorsteinssons *Paul’s Interlocutor in Romans 2* (2003) har ligeledes haft stor betydning, selv om forfatteren ikke selv placerer sig inden for perspektivet; hans analyse af Rom 2 er imidlertid blevet integreret i mange *within Judaism*-læsninger. Endelig kan en form for programmatisk samling nævnes, *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle* (Nanos og Zetterholm, red., 2015). Senere introducerende fremstillinger hos Matthew Novenson (*Paul, Then and Now*, 2022) og Matthew Thiessen (*A Jewish Paul*, 2023) bevæger sig i samme retning og vidner om perspektivets fortsatte udvikling.

I den bredere forskningsdebat er *within Judaism*-perspektivet ofte blevet mødt med kritik, særligt fra repræsentanter for det nye perspektiv, der har anført, at nogle formuleringer risikerer at være teologisk eller ideologisk motiverede. Lloyd Gaston argumenterede eksplicit for, at kristen teologi efter Holocaust må gennemgå en grundlæggende selvransagelse, og at den kirkelige "teaching of contempt" over for jøder nødvendiggør en ny tilgang til eksegese.³² Denne selvforståelse har været afgørende for perspektivets etiske sensibilitet og dets betoning af Israels fortsatte pagt. Samtidig har den rejst metodiske spørgsmål om forholdet mellem historisk-kritisk analyse og nutidige teologiske og politiske kontekster. Uanset vurderingen har disse diskussioner bidraget til at forskyde opmærksomheden mod Paulus' jødiske identitet og mod forholdet mellem kirke og Israel som vedvarende teologisk problemstilling.³³

Inden for *within Judaism*-perspektivet forstås Kristus primært som frelser for hedningerne, mens jøderne fortsat står i den oprindelige pagt med Gud gennem Abraham og Moseloven. Jøder kan være Kristustroende, men deres Kristustro må forstås inden for en jødisk ramme præget af pagt, omskærelse, lov og messiansk forventning. Paulus' forkyndelse af frelsen i Kristus kan derfor ikke uden videre forstås universalistisk i den forstand, at den opfylder eller ophæver Israels pagtslige særstatus; Paulus forkynder for hedninger, og Guds pagt med Israel består fortsat.³⁴

Dette hænger sammen med forståelsen af Paulus' egen identitet. Paulus var og forblev jøde, idet han forkyndte en Kristusorienteret jødedom for hedninger. Flere repræsentanter for perspektivet argumenterer for, at Paulus forudsatte, at jøder skulle forblive jøder og fortsætte med at omskære deres drengebørn, mens hedninger netop skulle afstå fra omskærelse, fordi de blev indlemmet i Israel gennem

³² Gaston 1987, 2.

³³ Engberg-Pedersen kommenterer således på dette: "Ikke desto mindre er det dér, hvor forskerne lige nu diskuterer, *hvor* langt man skal gå i »jødevenlig« retning, at den mest banebrydende forskning foregår. Det er på den ene side en smule frustrerende at overvære, fordi meget af, hvad der hævdes, osrer af politisk holocaust-korrektthed. På den anden side er det også spændende, fordi det er her, der kan rykkes ved traditionelle læsninger, hvis mulige ensidighed vi indtil nu har haft svært ved overhovedet at ane." Engberg-Pedersen 2003, 19, kursiv i original.

³⁴ Se fx Gaston 1987; Gager 2000; Eisenbaum 2009; Boccaccini 2020.

Kristi trofasthed og omskærelse (jf. Rom 15,7-9). Da Paulus ikke skrev breve til jøder, men til hedninger, kan hans forståelse af jødernes frelse kun udledes indirekte og kontekstuel. Polemiske udsagn om jødedom i brevene forstås derfor som retoriske strategier rettet mod hedninger, ikke som generelle domme over Israel (jf. Rom 9,4-5). Jødernes frelse er ikke Paulus' eksplicitte anliggende, fordi hans adressater er hedninger.

Loven vurderes tilsvarende differentieret. Den er god og fortsat gyldig for jøder, og Paulus' positive udsagn om loven (jf. Rom 3,31; 8,4; 10,4) læses som bekræftelse heraf. For hedninger forstås loven gennem Kristus. I denne sammenhæng kan Paulus' mission tænkes analogt med et lægemiddel, der kun gives til dem, der har behov for det: Kristus virker frelsende for hedninger, fordi de befinder sig uden for pagten og dermed i en anden situation end Israel. Jøder derimod står allerede i den pagtslige relation til Gud og har derfor ikke behov for Kristus i samme funktionelle forstand. Pointen er ikke, at Kristus er irrelevant for jøder, men at hans frelsesbetydning i Paulus' hedningemission er rettet mod en specifik "mangel" eller situation hos hedningerne.

Hedninger indlemmes i Israel gennem Kristus og beskrives som adopterede børn (jf. Rom 8,15; 8,23; Gal 4,5) og som vilde grene indpodet på det ædle oliventræ (Rom 11,17-24).³⁵ Disse metaforer understreger både inklusion og forskel: jøderne er de "ægte" og "ædle," mens hedningerne er adopterede, indpodede og sekundære. Paulus' mission forstås som en bestræbelse på at indlemme hedninger *qua* hedninger i Israels familie, således at de deltager i frelseshistorien uden at ophæve den etniske differentiering mellem jøder og hedninger (jf. Rom 3,1-2: "Hvilket fortrin har jøden så, eller hvad gavner omskærelsen? Meget på alle måder! Først og fremmest, at de har fået Guds ord betroet." 9,4-5: "De er jo israelitter, de har førstefødselsretten og herligheden og pagterne og loven og tempeltjenesten og løfterne; de har fædrene, og fra dem er Kristus kommet som menneske...").³⁶

Forståelsen af tro forskydes yderligere. Tro (πίστις) forstås primært som Kristi trofasthed og lydighed (jf. Fil 2,6-11). I denne optik

³⁵ Dette udfoldes særligt af Johnson-Hodge i bogen *If Sons, Then Heirs*, Hodge 2007. Se også Esler 2003.

læses også udtrykket πίστewς (Ἰησοῦ) Χριστοῦ i overvejende grad som en subjektiv genitiv, således at Kristi trofasthed danner grundlag for hedningers indlemmelse. Kristi trofasthed forstås parallelt med Abrahams, og frelsen hviler på denne pagtslige kontinuitet.³⁷

Metodisk lægges der vægt på brevgenrens situerede karakter. Paulus' breve er konkrete, retorisk formede interventioner i bestemte hedningemenigheder.³⁸ De kan ikke læses som løsrevne doktrinære udsagn, men må forstås i deres specifikke situation. Paulus skriver til hedninger (jf. Rom 1,5-6; 1,13; 11,13), og dialogen i Rom 2 indledes med en fiktiv samtalepartner (jf. 2,1; 2,17), der i denne læsning forstås som en hedning, der "kalder sig" jøde. Hele Romerbrevets teologiske argumentation ses derfor som rettet mod hedninger og deres relation til Israel – også i parænesen i 14-15.

Perspektivet har desuden en udpræget eskatologisk og verdenshistorisk orientering.³⁹ Paulus' mission forstås som led i en større genoprettelsesproces, hvor hedninger i endetiden skal lovprise Israels Gud side om side med Israel (jf. Rom 15,7-12; Es 2,2-4; Es 25,6; Zak 8,23). Det er derfor *afgørende*, at hedninger forbliver hedninger (dvs. forbliver en ikke-omskåren gruppe). Hvis de omskæres og dermed bliver jøder, ophæves den differentiering, som ifølge denne læsning er forudsætningen for frelseshistoriens fuldbyrdelse og Kristi genkomst.

Spørgsmålet om adressaternes identitet har derfor fået særlig opmærksomhed. I 1 Kor 12,2 skriver Paulus: "dengang I var hedninger." Men hvad er de så nu, hvis de ikke er hedninger længere?⁴⁰ De er ikke blevet jøder, da de ikke er omskårne – et vigtigt element i

³⁶ For adoptionspraksis i antikken og følelsen af værdighed og inklusion, se Kim 2014. I forbindelse med oliventræsmetaforen, se Hodge 2007; Esler 2003. Mange forskere pointerer netop den knivsæg, Paulus balancerer på, når han på den ene side vil inkludere hedningerne i Israel, men samtidig vil fastholde en særlig position for jøderne på steder som Rom 3,1-2 og 9,4-5.

³⁷ For litteratur til dette, se note 15.

³⁸ Denne pointe overlapper med og deles også af det nye perspektiv.

³⁹ Denne pointer overlapper med og deles også af det protestantiske og det nye perspektiv. For forståelsen af Paulus' missionssigte som nationalt, etnisk og historisk, se Engberg-Pedersen 2003; Fredriksen 2010; Fredriksen 2017; Runesson 2022; Thiessen 2023; Stendahl 1995. Positionen, der anser Paulus' sigte for at være individuelt, ontologisk, psykologisk eller subjektivt opsummeres i Stendahl 1963.

⁴⁰ Se Concannon 2014.

Paulus' forkyndelse. Joshua Garroway har foreslået den (moderne) hybride betegnelse "Gentile-Jews,"⁴¹ Paula Fredriksen taler om "ex-pagan pagans" eller om "ex-pagan gentiles,"⁴² og Mark Nanos indtager aspektet om adfærd/opførsel overfor identitet ved at sætte "-ish" bagpå ord, hvilket svarer til det danske "-agtig." Han skriver derfor om jewishish Gentiles, jewish non-Jews, judaizing non-Jews, og jewish-like non-Jews.⁴³ Disse neologismer søger at indfange en hybrid identitet, hvor hedninger etnisk forbliver hedninger, men deltager i Israels pagtslige fællesskab. Andre forskere anvender kun de betegnelser, som Paulus selv anvender. Konsekvensen af dette vil være, at Paulus' adressater skal kaldes "arvinger," "børn," "hellige," "elskede," "sønner" eller så fremdeles, fordi disse betegnelser findes i hans breve.⁴⁴

Inden for *within Judaism*-perspektivet har spørgsmålet om frelsens struktur fået en særlig skærpet betydning. For nogle – men langt fra alle – giver det mening at tale om to frelsesveje: én for hedninger gennem Kristus og én for jøder gennem pagten og Loven. Denne mulighed blev første gang formuleret eksplicit i moderne forskning hos Franz Mussner i *Traktat über die Juden* (1979). Hos Mussner er udgangspunktet ikke en relativisering af Kristus, men en stærk fastholdelse af Guds trofasthed mod Israel. Med henvisning til Rom 11,28-29 – hvor jøderne i forhold til udvælgelsen beskrives som "elskede", og hvor Gud ikke fortryder sine nådegaver og sit kald – argumenterer Mussner for, at Israels pagtsforhold ikke ophæves af Kristusbegivenheden. I hans konstruktion forbliver Kristus den generelle og normative frelsesvej, fordi Mussner skriver inden for en kristen teologisk ramme; men samtidig åbner han for en *Sonderweg* for jøder, netop fordi Guds pagt med Israel ikke kan annulleres.

Denne konstruktion er imidlertid blevet videreudviklet og delvist omvendt af visse repræsentanter for *within Judaism*-perspektivet.⁴⁵ Hvis Paulus først og fremmest er jøde og tænker inden for jødedommens pagtslige rammer, kan der argumenteres for, at pagten med Israel ikke er en sekundær undtagelse, men den primære frelsesor-

⁴¹ Garroway 2012.

⁴² Fredriksen 2010, 242.

⁴³ Nanos 2014.

⁴⁴ Se fx Hodge 2015.

⁴⁵ Mest udtalt hos Gaston, jf. Gaston 1987.

den. I denne omvending bliver den såkaldte *Sonderweg* ikke jødernes særlige mulighed for frelse, men hedningernes: Kristus fungerer som den særlige frelsesvej for *hedninger*, der uden for pagten indlemmes i Israels frelseshistorie. Jøder derimod forbliver inden for den oprindelige pagtsstruktur og frelses dermed på ”normal vis” som jøder. Dermed bliver spørgsmålet ikke blot, om der findes to veje til frelse, men *hvordan* disse veje skal forstås teologisk og historisk. For nogle forskere indebærer det en parallelitet mellem pagten og Kristus; for andre en funktionel differentiering, hvor Kristus virker frelsende for hedninger uden at ophæve jødernes pagtslige status. I denne specifikke forstand kan der ifølge denne tilgang tales om to frelsesveje – ikke som to konkurrerende systemer, men som to forskellige måder, hvorpå Guds trofasthed udfolder sig i forhold til henholdsvis Israel og folkeslagene/hedningerne.

Dette perspektiv betoner således også isagogiske (indledningsmæssige) spørgsmål.⁴⁶ Det drejer sig om, at spørgsmål om afsender, modtager, situation, affattelsessted, affattelsestid, retorisk strategi og historisk kontekst ikke anses for sekundære, men for styrende for den teologiske fortolkning. I forhold til spørgsmålet om forfatter, identificerer Paulus sig selv som hedningernes apostel (Rom 11,13). Allerede i brevet indledning markeres adressaterne som hedninger (Rom 1,5-6; 1,13). I Rom 2 indleder Paulus en dialog med en fiktiv samtalepartner (Rom 2,1), som i 2,17 betegnes som en, der ”kalder sig jøde” (Εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπινομάζῃ). Flere repræsentanter for *within Judaism*-perspektivet forstår denne figur ikke som en etnisk jøde, men som en hedning, der forsøger at indtage en jødisk position, og derfor som en repræsentant for de faktiske adressater.

Hvis dette lægges til grund for en forståelse af Romerbrevet, får det omfattende konsekvenser for læsningen af *hele* brevet. Den teologiske argumentation i kap. 1-11 bliver en retorisk bearbejdning af hedningers selvforståelse i forhold til Israel. Formaningerne i kap. 12-15 (særligt 14-15) bliver ikke generelle etiske retningslinjer for ”alle troende,” men konkrete anvisninger til hedningemenigheder om

⁴⁶ De isagogiske spørgsmål har også spillet en stor rolle for tidligere tiders forskning i Romerbrevet, men *konsekvensen* af udfaldet af disse spørgsmål har i særlig grad gjort sig gældende for forståelsen af ”within Judaism” perspektivet. For behandlingen af de isagogiske spørgsmål, se Donfried 1991 [1977]; Das 2007; Thorsteinsson 2003; Rodríguez and Thiessen 2016.

deres relation til jøder og til hinanden. Hele brevet kan i denne optik forstås som rettet mod hedninger, med det formål at forme dem som hedninger, der lovpriser Israels Gud sammen med – og ikke i stedet for – Israel (Rom 15,9-12). I denne forståelse er Romerbrevet således ikke en universel fremstilling, men en retorisk og situationsbestemt kommunikation. Paulus tager ikke hensyn til et abstrakt, tidløst budskab, der gælder alle mennesker i alle tider; han argumenterer inden for en konkret missional kontekst. Indholdet er derfor skåret til med henblik på hedningernes rolle i Guds frelsesplan. Brevet bliver en målrettet intervention i en specifik relation mellem en hedningemængde og Israel, snarere end en systematisk-teologisk syntese.

Afslutningsvis forskydes også læsningen af Romerbrevets struktur. Kap. 9-11 forstås ikke som et appendix, men som teologisk kulmination inden brevets parænese (12-15). I forlængelse heraf læses hele kap. 1-11 fortløbende og som et "teoretisk" eller teologisk fundament (ligesom i de andre breve, fx Gal 1-2 og 3-4 inden parænesen i 5-6) frem mod udsagnene om forholdet mellem Israel og hedningerne; formaningerne i kap. 14-15 ses som praktisk udfoldelse af denne relation. Retfærdiggørelsen (3,21-26) og livet i Ånden (kap. 5-8) indordnes under spørgsmålet om Israels og hedningernes plads i Guds frelsesplan.

Perspektiverne perspektiveret

Efter den forudgående gennemgang af det protestantiske perspektiv, det nye perspektiv og *within Judaism*-perspektivet melder der sig et mere overordnet spørgsmål: Hvad betyder disse forskydninger for den videre udvikling af Paulusforskningen? Det følgende afsnit bevæger sig derfor fra en reducerende og typologisk fremstilling til en refleksion over perspektivernes indbyrdes relation og deres mulige fremtidige udvikling. Formålet er ikke at forudsige forskningsens retning med sikkerhed, men at identificere tendenser, spændingsfelter og mulige bevægelser, som allerede nu kan spores i den aktuelle debat.

De tre perspektiver forekommer som dynamiske tilgange, der gensidigt påvirker og udfordrer hinanden. Når et nyt perspektiv opstår, sker det sjældent som en total afvisning af det foregående, men snarere som en omstrukturering af de samme grundspørgsmål: Hvordan skal Paulus forstås i relation til jødedommen? Hvad er retfærdiggørelsens funktion? Hvordan skal loven vurderes? Hvem er adressaterne? Og hvor ligger det teologiske centrum i Romerbrevet? Det er disse fælles spørgsmål, der gør det meningsfuldt at tale om perspektiver – og det er også disse spørgsmål, der fortsat vil forme forskningen.

På baggrund af de seneste årtiers debat forekommer det mig, at det protestantiske perspektiv ikke vil forsvinde fra forskningslandskabet. Det har vist sig bemærkelsesværdigt robust og videreføres fortsat af en række teologisk og eksegetisk kompetente forskere. Særligt i konfessionelt forankrede sammenhænge fungerer det som en integreret del af den teologiske selvforståelse. Spørgsmålet er derfor ikke, om det traditionelle perspektiv vil bestå, men hvordan det vil positionere sig i forhold til den bredere akademiske diskussion.

Det forekommer samtidig sandsynligt, at vi vil se en yderligere intern differentiering inden for det nye perspektiv. Allerede nu kan man iagttage to bevægelser: dels en konsoliderende tendens, hvor repræsentanter søger at præcisere og stabilisere det nye perspektivs grundantagelser i dialog med klassisk protestantisk teologi; dels en bevægelse, hvor forskere indoptager og integrerer elementer fra *wit-hin Judaism*-perspektivet. Denne dobbelte udvikling peger i retning af et felt, hvor grænserne mellem perspektiverne bliver mere porøse. Det er min vurdering, at fremtidens Paulusforskning i mindre grad vil være kendetegnet ved klart adskilte paradigmer og i højere grad ved hybride og overlappende positioner.

I forlængelse heraf forekommer det mig, at *within Judaism*-perspektivet ikke blot vil bestå, men fortsat vil blive videreudviklet og metodisk forfinet. Allerede i de seneste år kan man iagttage en bevægelse, hvor perspektivets grundantagelser ikke blot gentages, men undersøges, radikaliseres og differentieres. Forskere søger i stigende grad at afprøve de interne implikationer af at forstå Paulus konsekvent inden for jødedommen: Hvad indebærer det for frelseslæren? For forholdet mellem Israel og kirken? For forståelsen af

loven? Denne videreudvikling kan ses i værker som Gabriele Boccaccinis *Paul's Three Paths to Salvation* (2020), i antologien *Paul the Jew* (Boccaccini og Segovia 2016) og i Anders Runessons *Judaism for Gentiles* (2022). Disse arbejder viser ikke blot en gentagelse af kendte pointer, men en systematisk udforskning af paradigmets teologiske og historiske konsekvenser. Også bestræbelserne på at navngive den tidlige Kristustroende bevægelse på ny – eksempelvis gennem begrebet "Apostolic Judaism" – indikerer, at perspektivet ikke blot korrigerer tidligere læsninger, men forsøger at omforme selve kategoriseringen af den tidlige bevægelse.

Det er endvidere min vurdering, at *within Judaism*-perspektivet kan komme til at indtage en mere central position i den internationale Paulusforskning, muligvis på en måde, der minder om det nye perspektivs gennembrud i 1980'erne og 1990'erne. Allerede nu kan man spore regionale og metodiske variationer. I den tysksprogede forskning fremstår en mere forsigtig og filologisk forankret variant, repræsenteret ved forskere som Kathy Ehrensberger, Lutz Döring, Michael Tilly og Matthias Konradt. I den engelsksprogede sammenhæng ser man derimod en mere eksplorativ og teologisk eksplicit form, som hos Mark Nanos, Paula Fredriksen, Pamela Eisenbaum, Matthew Novenson og Matthew Thiessen. Disse variationer afspejler ikke blot nationale forskningskulturer, men også forskellige forståelser af forholdet mellem historisk-kritisk metode, teologisk refleksion og samtidens etiske og politiske spørgsmål. Den amerikanske variant har i visse tilfælde en større vilje til at tematisere nutidige implikationer og interreligiøse dimensioner, hvilket kan opfattes både som en styrke – i form af intellektuel modighed – og som en metodisk udfordring, hvis den historiske bevidsthed og konfessionelle viden svækkes og grænsen mellem historisk analyse og normativ teologi bliver tilsvarende uklar.

Et sidste muligt udviklingsspor forekommer mig at være en gradvis appropriation af *within Judaism*-perspektivets indsigter inden for konfessionelle sammenhænge. I takt med at forståelsen af Paulus som jøde vinder bredere anerkendelse, kan man forestille sig, at kirkelige og teologiske miljøer vil indoptage visse af perspektivets pointer – eksempelvis betoningen af Israels fortsatte pagt eller en mere differentieret forståelse af loven – uden nødvendigvis at til-

slutte sig alle dets konklusioner. Dette kan føre til nye hybrider, hvor klassisk protestantisk teologi justeres i dialog med nyere jødiske læsninger. I den forstand er det ikke kun de tre perspektiver, der perspektiveres, men også deres indbyrdes relationer, og de måder hvorpå de kan transformere hinanden.

Ingen af perspektiverne kan naturligvis erklæres for det endegyldigt ”rigtige,” men hvert af dem har fremhævet aspekter af teksterne, som tidligere læsninger havde underbetonet. Forskningen bevæger sig ikke lineært mod en endelig syntese, men gennem successive forskydninger af fortolkningshorisonter.

Fremstillingen af tre perspektiver er derfor vigtig på to niveauer. For den historisk-kritiske eksegesi handler det om præcision: Om Paulus skal forstås som kritiker af jødedommen *udefra* eller som intern fortolker *inden for* jødedommen, har afgørende betydning for tolkningen af hans breve. Størstedelen af hans argumentation vedrører netop jødiske kategorier – Moseloven, pagten, spiseforskrifter, Israels historie – og kan ikke analyseres løsrevet fra spørgsmålet om hans placering i forhold til jødedommen. For teologien har perspektiverne ligeledes konsekvenser. Hvis retfærdiggørelsen ikke indtager samme betydning, som i den protestantiske læsning, eller hvis forholdet mellem lov og evangelium må tænkes anderledes, får det følger for systematisk teologi og kirkelig selvforståelse. I en protestantisk kontekst er Romerbrevet fortsat et afgørende referencepunkt.

Endelig rejser udviklingen i Paulusforskningen et mere overordnet spørgsmål om baggrunden for disse forskydninger. Er fremkomsten af det nye og *within Judaism*-perspektivet udtryk for isolerede interne diskussioner i Paulusforskningen, eller afspejler de en bredere tendens i nytestamentlig forskning? Efter min vurdering peger udviklingen i retning af det sidste. De seneste årtiers bevægelse mod mere konsekvente ”jødiske” læsninger af Paulus må forstås som en del af en større akademisk re-orientering, hvor forholdet mellem jødedom og den tidlige Kristustroende bevægelse genovervejes.

Denne bredere drejning har blandt andet fundet udtryk i den såkaldte ”parting of the ways”-diskussion, hvor forestillingen om en tidlig og entydig adskillelse mellem jødedom og kristendom er blevet problematiseret.⁴⁷ I stedet betones de lange overgangsperioder og de

⁴⁷ Dunn 1991; Becker and Reed 2007; Runesson 2022; Boyarin 2006.

komplekse overlap mellem identiteter og praksisser. Tilsvarende kan man iagttage en stigende tendens til at læse evangelierne inden for jødiske kontekster. Matthäusevangeliet forstås i stigende grad som et genuint jødisk skrift, der fremstiller en jødisk Messias, og som selv eksplicit fremhæver, at Jesu mission retter sig mod ”de fortabte får af Israels hus” (Matt 10,6; 15,24) og at han ikke er kommet for at nedbryde loven, men for at opfylde den (Matt 5,17). Denne tilgang udfoldes blandt andet hos Anders Runesson (*Divine Wrath and Salvation in Matthew*), John Andrew Overman (*Matthew’s Gospel and Formative Judaism*) og John Kampen (*Matthew within Sectarian Judaism*).⁴⁸ Lignende bevægelser kan spores i forskningen i Markus- og Lukasevangeliet, og i arbejdet med Johannesevangeliet har Wally Cirafesi argumenteret for en konsekvent jødisk kontekstualisering.⁴⁹

Set i dette lys fremstår Paulusforskningens udvikling ikke som en isoleret intern omstrukturering, men som del af en bredere metodisk og historisk bevidsthed inden for vestlig akademisk bibelforskning. Drejningen mod jødiske læsninger har ikke alene påvirket forståelsen af Paulus, men også bidraget til en generel revurdering af Det Nye Testaments placering i jødisk historie. I denne proces har arbejdet med Romerbrevet haft en særlig betydning. Netop fordi brevet traditionelt har fungeret som teologisk nøgletekst i protestantisk tradition, bliver enhver forskydning i dets fortolkning metodisk og teologisk vidtrækkende. Romerbrevet står derfor fortsat centralt – ikke blot for forståelsen af Paulus, men som et knudepunkt i den bredere fortolkning af den tidlige Kristustroende bevægelse og dens forhold til jødedommen.

⁴⁸ Runesson 2016; Overman 1990; Kampen 2019.

⁴⁹ Cirafesi 2021. For læsninger af Lukasevangeliet, der peger i retning af en ”Luke within Judaism,” se Oliver 2013; Oliver 2021; Smith 2024. For en læsning, der peger i retning af ”Mark within Judaism,” se Van Maaren, *The Gospel of Mark’s Judaism* (2025).

Litteratur

- Becker, Adam H og Reed, Annette Yoshiko (red.). 2007. *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Bird, Michael F. og McKnight, Scot. 2023. *God's Israel and the Israel of God: Paul and Supersessionism*. Ashland: Faithlife Corporation.
- Boccaccini, Gabriele. 2020. *Paul's Three Paths to Salvation*. Chicago: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Bornkamm, Günther. 1991. "The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament". I *The Romans Debate*, (red.) Donfried, K.P., 16-28. Grand Rapids: Baker Academic.
- Boyarin, Daniel. 1994. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Boyarin, Daniel. 2006. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, Inc.
- Cirafesi, Wally V. 2021. *John within Judaism: Religion, Ethnicity, and the Shaping of Jesus-Oriented Jewishness in the Fourth Gospel*. Leiden: Brill.
- Cohen, Shaye D. 1999. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Concannon, Cavan W. 2014. "When You Were Gentiles": *Specters of Ethnicity in Roman Corinth and Paul's Corinthian Correspondence*. New Haven: Yale University Press.
- Das, A. Andrew. 2007. *Solving the Romans debate*. Minneapolis: Fortress Press.
- Das, A. Andrew. 2020. "The Traditional Protestant Perspective on Paul". I *Perspectives on Paul: Five Views*, (red.) McKnight, Scot and Oropeza, B. J., 83-106. Grand Rapids: Baker Academic.
- Donfried, Karl P. (red.). 1991 [1977]. *The Romans Debate*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Dunn, James D. G. 1983. "The New Perspective on Paul." *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 65/2: 95-122.

- Dunn, James D. G. 1991. *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*. London: SCM Press.
- Easter, Matthew C. 2010. "The Pistis Christou Debate: Main Arguments and Responses in Summary." *Currents in Biblical Research* 9/1: 33-47.
- Eisenbaum, Pamela. 2009. *Paul Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle*. New York: HarperOne.
- Engberg-Pedersen, Troels (red.). 2003. *Den nye Paulus og hans betydning*. Religion Gyldendal. København: Gyldendal.
- Engberg-Pedersen, Troels. 2003a. "Det gode, som jeg vil, det gør jeg ikke. Om Paulus som intellektuel fighter". I *Den nye Paulus og hans betydning*, (red.) Engberg-Pedersen, Troels, 191-221. København: Gyldendal.
- Esler, Philip F. 2003. "Ancient Oleiculture and Ethnic Differentiation: The Meaning of the Olive-Tree Image in Romans 11." *Journal for the Study of the New Testament* 26/1: 103-124.
- Fredriksen, Paula. 2010. "Judaizing the Nations: The Ritual Demands of Paul's Gospel." *New Testament Studies* 56/2: 232-252.
- Fredriksen, Paula. 2017. *Paul: The Pagans' Apostle*. New Haven: Yale University Press.
- Gager, John G. 2000. *Reinventing Paul*. New York: Oxford University Press.
- Garroway, Joshua. 2012. *Paul's Gentile-Jews: Neither Jew nor Gentile, but Both*. New York: Palgrave Macmillan.
- Gaston, Lloyd. 1987. *Paul and the Torah*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Hodge, Caroline Johnson. 2007. *If Sons, Then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*. New York: Oxford University Press.
- Hodge, Caroline Johnson. 2015. "The Question of Identity: Gentiles as Gentiles – but also Not – in Pauline Communities". I *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, (red.) Nanos, Mark D. and Zetterholm, Magnus, 153-173. Minneapolis: Fortress Press.
- Hooker, M. D. 1989. "Pistis Christou." *New Testament Studies* 35/3: 321-342.

- Kampen, John. 2019. *Matthew within Sectarian Judaism: An Examination*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Kim, Kyu Seop. 2014. "Another Look at Adoption in Romans 8:15 in Light of Roman Social Practices and Legal Rules." *Biblical Theology Bulletin* 44/3: 133-143.
- Longenecker, Bruce. 2007. "On Israel's God and God's Israel: Assessing Supersessionism in Paul." *Journal of Theological Studies* 58/1: 26-44.
- McFadden, Kevin og Yarbrough, Robert W. 2021. *Faith in the Son of God: The Place of Christ-Oriented Faith Within Pauline Theology*. Wheaton: Crossway.
- McKnight, Scot, Oropeza, B. J. og Edwards, Dennis. 2020. *Perspectives on Paul: Five Views*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Melanchton, Philip. 1944. *The Loci Communes of Philip Melanchton*. Boston: Meader.
- Melanchton, Philip. 1955-1983. *Werke in Auswahl*. Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Morgan, Teresa. 2015. *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*. Oxford: Oxford University Press.
- Nanos, Mark D. 2014. "Paul's Non-Jews Do Not Become 'Jews,' But Do They Become 'Jewish'? Reading Romans 2:25-29 Within Judaism, Alongside Josephus." *Journal of the Jesus Movement in Its Jewish Setting* 1: 26-53.
- Nanos, Mark D. 2015a. "Introduction". I *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, (red.) Nanos, Mark D. and Zetterholm, Magnus, 1-29. Minneapolis: Fortress Press.
- Novenson, Matthew V. 2022. *Paul, Then and Now*. Chicago: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Nygren, A. 1949. *Commentary on Romans*. Philadelphia: Fortress Press.
- Oliver, Isaac W. 2013. *Torah Praxis after 70 CE: Reading Matthew and Luke-Acts as Jewish Texts*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Oliver, Isaac W. 2021. *Luke's Jewish Eschatology: The National Restoration of Israel in Luke-Acts*. New York: Oxford University Press.

- Overman, J. Andrew. 1990. *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*. Minneapolis: Fortress Press.
- Rodríguez, Rafael og Thiessen, Matthew (red.). 2016. *The So-Called Jew in Paul's Letter to the Romans*. Lanham: National Book Network.
- Runesson, Anders. 2016. *Divine Wrath and Salvation in Matthew*. Lanham: Augsburg Fortress Publishers.
- Runesson, Anders. 2022. *Judaism for Gentiles: Reading Paul beyond the Parting of the Ways Paradigm*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sanders, E. P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM Press.
- Sanders, E. P. 1983. *Paul, the Law, and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress.
- Schweizer, Eduard. 1967. "Dying and Rising with Christ." *New Testament studies* 14/1: 1-14.
- Smith, Joshua Paul. 2024. *Luke Was Not a Christian: Reading the Third Gospel and Acts Within Judaism*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Stendahl, Krister. 1963. "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West." *The Harvard Theological Review* 56/3: 199-215.
- Stendahl, Krister. 1995. *Final Account: Paul's Letter to the Romans*. Minneapolis: Fortress Press.
- Thiessen, Matthew. 2023. *A Jewish Paul: The Messiah's Herald to the Gentiles*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Thorsteinsson, Runar M. 2003. *Paul's Interlocutor in Romans 2: Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Vind, Anna (red.). 2012. *Paulus Plus – Fire Prismere på den Nye Paulus*. København: Det Teologiske Fakultet.
- Williams, Sam K. 1987. "Again 'Pistis Christou'." *The Catholic Biblical Quarterly* 49/3: 431-447.
- Wright, N. T. 2013. *Paul and the Faithfulness of God*. Minneapolis: Fortress Press.
- Zetterholm, Magnus. 2009. *Approaches to Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship*. Minneapolis: Fortress Press.

Kasper H. Andersen, Carsten Bach-Nielsen, Mattias Sommer Bostrup og Nils Arne Pedersen (red.)

Ansgar. Nordens Apostel gennem 1200 år. Aarhus Universitetsforlag. 478 sider, 399 kroner.

Denne antologis 19 bidrag falder i to dele, først 11 kapitler om Ansgar og hans samtid efterfulgt af 8 kapitler om receptionshistorien fra middelalderen frem til i dag. Kasper H. Andersen giver en fin introduktion til Ansgar i samtidens politiske kontekst. Den primære kilde til Ansgars liv og virke er det helgenvita, som hans efterfølger, Rimbert, skrev. Som flere af bidragsyderne peger på, havde Ansgar ikke meget held med sin missionsvirksomhed, og det er i store træk kun takket være Rimberts vellykkede markedsføring af forgængeren, at Ansgar har opnået navn af "Nordens apostel".

Arkæologiske undersøgelser af Hedeby (Matthias Toplak og Volker Hilberg), Ribe (Morten Søvsø) og Birka (Sven Kalmring) kan fremvise fund med kristne symboler, men det fortæller nok mere om handel end om religion. Anderledes er det med kristne grave, der – for så vidt de kan dateres præcist – vidner om bofaste kristne allerede i det 9. århundrede. Men de kan ikke knyttes direkte til Ansgars navn.

Hos arkæologerne forsvinder Ansgar derfor mere eller mindre fra synsfeltet. Han vender tilbage stedvist i flere kapitler om religion og mission i Norden (Jakob Engberg, Jens Peter Schjødt, Lisbeth Imer, Sara Croix) og forsvinder fuldstændigt igen i Anne Pedersens i øvrigt glimrende forskningshistoriske oversigt over Jellingmonumenterne og Else Roesdahls lige så glimrende oversigt over religionsskiftet i Norden ca. 950-1100.

Der er mere sammenhæng i bogens anden del, der skrider nogenlunde kronologisk frem fra Middelalderen (Nils Arne Pedersen), tidlig moderne tid (Mattias Sommer Bostrup) og nyere tid (Carsten Bach-Nielsen). Per Ingesmann ser på Ansgar i Danmarkshistorierne fra Huitfeldt til Peter Sawyer.

Redaktionen har heldigvis undgået det ofte misforståede begreb *virkningshistorie* til fordel for *receptionshistorie*. Men der reflekteres

ikke synderligt over, hvad det indebærer. Læseren skal helt frem til bogens to sidste kapitler for at få en introduktion til relevante begreber som historiebrug og erindringssteder, nemlig i Sebastian Olden-Jørgensens bidrag om katolikkernes Ansgar og Martin Berntsons om Nathan Söderbloms Ansgar.

Udgivelsen er et vidnesbyrd om, at markedet for bøger af denne karakter er udbudsdrevet. Mange gode fonde, herunder selvfølgelig Aarhus Universitets egen velbeslåede forskningsfond har bidraget sammen med både Ribe og Haderslev Stift, så der er investeret en hel del i projektet. Der er blevet råd til stort format, stift bind, kraftigt papir og mange illustrationer i farver, så det ligner en *coffee-table-book*. Den kan dog ikke kun på grund af den betydelige egenvægt være tung læsning. Udgiverne har tydeligvis formidlende hensigter, men ikke alle bidragydere har en pen, der flyder let – og kortfattet – nok til at opfylde ambitionen. Redaktionen kunne med fordel have stillet strengere krav til bidragenes omfang, og den kunne have ryddet ud i de mange gentagelser. Til gengæld er flere af bidragene gode oversigter over *Stand der Forschung* og kunne uden kvaler indgå i undervisningskompendier på højere læreanstalter.

Bogen gør som nævnt en del for at aflive forestillingen om Ansgar som Nordens apostel. Jubilæet er, hvad man roligt kan kalde en konstruktion. Fremhævelsen af 826 som det afgørende år stammer ikke mindst fra 1000-årsfejringen i 1826 og den deraf flydende jubilæumsfejring i 1926 (Se herom især Bach-Nielsens og Olden-Jørgensens bidrag). I kraft af det, der er blevet til en erindringspolitisk inert, har man lagt op til endnu en fejring i 2026, og de mange gode penge og de mange gode viljer har i den anledning fundet hinanden, måske også før den afgørende erkendelse er indtrådt.

Det betyder, at udgivelsen slår sig selv for munden. Når nu Folkekirken og fondene spiller med, har anledningen fået lov til at overskygge anliggendet, og resultatet er en bog om Ansgar, der som en konsekvens af sine egne konklusioner selvfølgelig handler så relativt lidt om Ansgar.

Sebastian Olden-Jørgensen (red.)

Sankt Ansgar – Nordens apostel. I anledning af Ansgar-jubilæet 2026.
København: Katolsk Forlag 2026. 150 kr.

”Alle elsker Ansgar!” Sådan lyder titlen på et af bidragene til bogen om Ansgar, som historikeren Sebastian Olden-Jørgensen har redigeret og selv bidraget til med mange kapitler. Overskriften er da netop fra et af de af redaktøren forfattede kapitler. Og det rummer sådan set meget godt bogens ærinde. Det er måske ikke hver en borger i dette land, der elsker Ansgar, men missionæren fra den tidlige middelalder er i hvert fald en kirkehistorisk figur, som allerede i sin samtid blev et erindringssted, og siden har været det. I Danmark er det ikke mindst Grundtvig, der i 1800-tallet bidrog til en erindringskonstruktion, der gør Ansgar til en dansk-nordisk figur, der har blivende betydning, og som historiebrugere omkostningsfrit kan fortolke i retning af, hvad de ønsker. Det vil vi utvivlsomt også se i dette års fejring af 1200-året for Ansgars mission.

Den første konstruktion af erindringsstedet Ansgar var kirkelig: Pave Nikolaus I helgenkårede Ansgar kort efter dennes død i 865, og Ansgars elev og efterfølger på ærkebispesædet i Hamborg-Bremen, Rimbert, skrev i 870’erne hagiografien *Vita Anskarii*, der opfordrede unge mænd til at følge i Ansgars fodspor og blive missionærer – og være villige til at få den martyrkrone for det, som Ansgar aldrig selv fik. I den romersk-katolske kirke fejres hans helgendag på dødsdagen d. 3. februar, en praksis, som nogle protestantiske kirker har indoptaget. Majoritetsreligionen har i de danske riger siden 1500-tallet været den lutherske kristendom, og her er Ansgar blevet tilskrevet andre roller. Et erindringssted, ja, men ikke en helgen.

Sankt Ansgar springer på sin vis over den protestantiske mellemregning og orienterer sig mod 865. I den romerske kirke er Ansgar også i dag en helgen. Det udgangspunkt giver udgivelsen sit eget præg, der er både lærd og fromt. På den ene side behandler bogen den historiske person Ansgar og den middelalderlige verden, der var hans, samt de forskellige brug, Ansgarfiguren har været gjort til genstand for siden. Her er det primært Sebastian Olden-Jørgensen, der

fører pennen, men også Andreas Rude medvirker med et bidrag om missionærens ikonografi i og omkring den katolske domkirke i Bredgade i København. Bogen indeholder også redaktørens nyoversættelse af udvalgte dele af *Vita Anskarii*. Læsere, der gerne vil undgå latinen, har indtil nu været henvist til P.A. Fenger og Hans Olriks oversættelse fra 1800-tallets slutning, som senest udkom ved jubilæet i 1926. Olden-Jørgensens oversættelse er på et forståeligt dansk, og så er den i modsætning til Fenger og Olrik baseret på de ældste tekstvidner til Rimberts hagiografi.

Ansgar er dog ikke bare Ansgar og ikke død fortid, men Sankt Ansgar og levende nutid – en helgen, altså et centralt element i katolsk kirkelig praksis, lære og fromhed. Bogen bidrager dermed også til den fortsatte pleje af erindringsstedet Ansgar. Det gælder bl.a. bidraget af benediktinermunken Michael Jensen fra klosteret i Clervaux i Luxembourg (der siden 1910 udøvede religiøs lobbyisme for at føre de nordiske kirker tilbage til den romerske kirke) og af benediktinerinden Søster Maria fra Sankt Lioba Kloster på Frederiksberg. Førstnævnte behandler den benediktinske spiritualitet hos Ansgar, der er en fortsat impuls og inspiration for kristne, mens sidstnævnte behandler den katolske tidebøn, som udgør et ”fællesskab af alle de troende, der forener sig i bøn over hele verden” (s. 67).

Bogen viderefører det projekt, katolikkerne i Danmark har været i gang med siden religionsfriheden i 1849: Nemlig at vise, at der ikke er en modsætning mellem det katolske og det danske – og for den sags skyld det tyske og det danske. Ansgar rimer ikke kun på verdenskirke, kanonisk ret, pave og Osnabrück. Ansgar rimer også på Dannebrog, Grundtvig, Folketingets kirkeudvalg og frimenighedskirken i Øster Jølby. Derfor skal bogen balancere begge hensyn. Det er i den sammenhæng en styrke, at bogen også omtaler nordeuropæiske ortodokse kristnes interesse for Ansgar, f.eks. med ikoner af ham i Aleksander Nevskij Kirke i Bredgade og Gudsmoders Beskyttelses Menighed på Østerbro. Ansgar er med andre ord en identitetspolitisk markør, som ingen har en mere eksklusiv adkomst til at betjene sig af end andre.

Bogen er mest interessant, når den selv påpeger og fremviser eksempler på denne dobbelte hensyntagen, som især er tydelig i kunsten og den materielle kultur. Men de nævnte eksempler fra katolsk

fromhedsliv viser bare, at nok elsker den grundtvigske folkekirke Ansgar, men han er ikke blevet knuselsket – for der er stadig masser at pietet at hente i ham for den som tror.

Mattias Sommer Bostrup

Torben Bramming

Ansgars Liv. Den første fortælling om Nordens apostel. Oversat af Torben Bramming. Illustrationer af Claus Muldstrup. København: Bibelselskabets Forlag 2026. 249,95 kr.

Ansgars Liv er den første oversættelse til dansk af Rimberts latinske hagiografi siden Hans Olriks bearbejdning fra 1885 af Peter Andreas Fengers oversættelse fra 1863. Fenger/Olrik udkom igen i 1911, 1916 og i jubilæumsåret 1926.

Der er således tale om en moderne oversættelse, som Torben Bramming – med assistance fra Sebastian Olden-Jørgensen – har leveret i forbindelse med det aktuelle jubilæumsår. Tilmed er oversættelsen modsat Fenger/Olrik baseret på de ældste tekstvidner til Rimbert, som Waitz udgav 1884. Foruden selve oversættelsen, der udgør størstedelen af bogen (s. 11-126), indeholder udgivelsen et forord af Kong Frederik X (s. 5-6) og et efterskrift af oversætteren, der behandler Ansgar og hans betydning for kristendommens historie i Skandinavien (s. 131-160). På for- og bagpermen bringer bogen et kort over Ansgars verden, hvor de vigtigste virkesteder i det nordvestlige Europa er markeret. Derudover indeholder udgivelsen sort/hvide illustrationer til ledsagelse af de narrative elementer i Rimberts tekst, lavet af kunstneren Claus Muldstrup. Omslaget og udstyret er mesterligt og et udtryk for det flotte håndværk, Narayana Press i Gylling kan: orangerøde skillesider, der gentages i farven på bogens titel og kapiteloverskrifterne, halvbind bundet med mørkerød ryg og relieflak på omslagets titel og initialen A i Ansgar. Omslaget bærer præg af en vikingeormentik, der er synlig både ved initialen og ved et sidestillet kors og torshammer bagerst på omslaget. Dermed lægger udgivelsen sig i forlængelse af Fenger/Olriks udgivelser fra det 20. århundrede, der bragte en grafik af Ansgar fra Wenzel Tornøes maleri omslynget af to lurere. Såvel disse udgivelser som Brammings nye oversættelse vil altså visuelt kommunikere, at Ansgar er noget meget gammelt og hører til blandt de historier, der gjorde Danmark til Danmark. Bibelselskabets Forlag vil med bogens tiltalende og behageligt taktile udstyr både signalere luksus og lærthed: her er

tale om en bog, der ser godt ud, og en bog, der fører Ansgar frem til det 21. århundredes læsere. Kongens forord, der bl.a. noterer, at Ansgar er en oplagt anledning til at tale om, hvad kristendommen betyder for os i dag, giver udgivelsen et kirkeligt præg. Bedømt alene på sit udstyr kommunikerer bogen, at dette er den officielle Ansgar anno 2026.

Åbner man så bogen og læser den, er det en meget uensartet oplevelse, man lades tilbage med. Er det oversættelse, tegneserie, kristen apologi? Nok lidt af det hele. Oversættelsen er god og mundret, ligesom den sine steder er noteført. Dog må man sige, at ikke alle noter fremmer forståelsen af Rimberts tekst; et dåbstegn omtales s. 76 som den gave, de omvendte modtog, og som bl.a. er fundet i de arkæologiske afdækninger af kristne grave fra 800-tallet i Ribe. Ligesåvel kunne der være tale om den korstegnelse, som præsten "giver" den omvendte, og som gennem historien er blevet praktiseret i adskillige kristne kirkesamfund, f.eks. ved dåben.

Claus Muldstrups illustrationer gør *Ansgars Liv* til en *graphic novel*, en tegneserie for unge voksne, og det harmonerer ikke helt med det budskab, som oversættelsen ellers sender, nemlig at være et lærd bidrag til udforskningen af landets ældre kirkehistorie. Der er også en vis diskrepans mellem tekst og billede: Når Bramming oversætter *spiritu interiori laetificatus* med "sjæleglad" (s. 85), kan man ikke se denne følelse i Muldstrups Ansgar, der virker verdensfjern. Selv en indre glæde skal jo kommunikeres kunstnerisk, for at beskueren forstår, hvad der er på spil. Kortet på de to permer giver sig med sit latinske navn *Carta Ansgarii* ud for at være lærd, men når det kommer til de konkrete stednavne, der gengives på dansk, ser billedet anderledes ud. Navnene på de europæiske floder anføres med deres danske navn i bestemt form (Elben, Rhinen), dog med en vis inkonsekvens, idet Seinen har sit franske navn Seine. Den litauisk-russisk-hviderussiske flod Nemunas er omtalt ved sit gamle tyske navn Njemen, og den polske flod Wisła er blevet til Wista. Grænserne for det karolingiske imperium er i læsevejledningen til kortet angivet som "Grænser for Frankeriet", og selvom det nok var sådan, at Ansgars, kristendommens og kejserens fjender gerne så det, er morsomheden sandsynligvis en trykfejl. *Carta Ansgarii* leder tanken hen på en fantasyroman som J.R.R. Tolkiens *Ringenes Herre*, der også

indleder og afslutter med et kort over – det ganske vist fiktive – Midgård.

Den lærde tilgang kommer frem i Torben Brammings efterskrift, der har sin styrke i præsentationen af *Ansgars Livs* religiøse horisont. Oversætteren tager Rimberts ord for gode varer, og afviser de indsigelser fra den nye Ansgarforskning, der understreger, at Rimberts motiver og kirkepolitiske dagsorden gennemsyrrer helgenbiografien. Ifølge Bramming er sådanne indsigelser udtryk for en ”moderne” tilgang til fortiden, der ikke lader den komme til orde på egne betingelser. Det gælder også de 12 visioner af Gud og hans helgener, som Ansgar oplever. Bramming mener, at læserne ikke behøver tage stilling til, om visioner er sande eller falske, for det ”er en filosofisk diskussion” (s. 141). Man kunne nu nok sige, at diskussionen er mere end filosofisk. Rimbert bruger i tråd med den kristne litterære tradition visionerne som et narrativt og frelseshistorisk greb, der skal få historien om Ansgar til at gå op, men Bramming undlader at nævne den kirkepolitiske kontekst for grebet, som er at argumentere for Ansgars legitimerende betydning for ærkesædet i Hamborg-Bremen og dets virke som missionscentral for Nordeuropa. Bramming, der nærmest følger en nykritisk metode, afviser i det hele taget at læse Ansgar i sin politiske kontekst, der ifølge oversætteren er fremmed for Ansgar selv. Denne afvisning er for omfattende; at læse Rimbert tro mod kildens frelseshistoriske horisont behøver ikke udelukke, at der også er en kirke- og magtpolitisk kontekst for Rimberts tekst og den historiske Ansgars mission. Man savner også en diskussion af, at vi kun har Rimberts version af Ansgar – dvs., allerede den ældste kilde til missionæren selv præsenterer og viderefører en fortolkning af sit emne. Bramming forholder sig slet ikke til, at Ansgar – om hvem vi bortset fra Rimberts bog og nogle spredte arkæologiske vidnesbyrd ikke ved ret meget – igennem 1200 år er blevet nyfortolket, rekonstrueret og genforhandlet.

Manglen på egentlig kontekstualisering af Ansgar er alvorlig. Den skygger dog ikke for den store præstation det unægtelig er, at læsere i det 21. århundrede nu kan møde en forståelig Ansgar.

Holger Villadsen

Perikoper og kirkeår i Danmark på reformationstiden. Fra missale til alterbog. Books On Demand 2025, 432 sider

Sjællands biskop Peder Palladius udgav 1556 en dansk perikopesamling med kirkeårets tekster, der senere blev omtalt som "alterbog". Det betød introduktionen af den nye benævnelse, alterbog, samt bortfaldet af de gamle betegnelser med de "papistiske" navne "missale" eller "håndbog". Alterbogen er kort sagt den bog, som indeholder de forpligtende læsninger af kollekter, epistler og evangelier til alle årets søn- og helligdage. Med Palladius' bog blev der lagt en linje, som trods mindre ændringer, tilpasninger og udeladelser i kirkeårets læsetekster har været dominerende indtil den dag i dag. Ikke at det har skortet på forslag fra diverse kommissioners, udvalgs og selvbestaltede forslagsstilleres side. Linjen, som blev lagt med de tidligere alterbøger i reformationen, har holdt sig (for første tekstrækkes vedkommende).

Holger Villadsens nye bog er en omfattende, minutløs undersøgelse af, hvorledes Palladius' alterbog og andre væsentlige udgivelser fra reformationstiden i Danmark forholder sig til den middelalderlige tradition samt til forgængere i oldkirken. Spørgsmålet har aldrig været undersøgt grundigt før, hvorfor der er tale om et meget væsentligt liturgihistorisk bidrag. I den almene bevidsthed står reformationen nok som et radikalt brud med middelalderen og alt, hvad der hører middelalderen til. Gælder det også kirkens læsetekster? Det korte svar, som Villadsen giver allerede i forordet, lyder: "Det umiddelbart mest påfaldende er kontinuiteten hen over reformationen i henseende til perikopevalget, især af kirkeårets søndage." Kirkeårets søndage er orienteret ud fra påsken og julen, hvorefter resten følger. Og de to "gamle" søndagstekster, epistel og evangelium, bliver i det store og hele fastholdt uændret efter reformationen.

Men eftersætningen med dens "især" er her vigtig. Sagen er den, at middelalderens missaler omfattede en stor mængde tekster, der ikke alene angik søndagene, men også gudstjenester på hverdage, helgenfester og helligdage spredt ud over hele året. Villadsens under-

søgelse dokumenterer detaljeret, hvorledes denne store middelalderlige tradition drastisk indsnævres ved reformationen. Det hele samler sig herefter med enkelte undtagelser om søndagene. Opgøret med helgenfesterne var som bekendt en del af Martin Luthers program. Den danske reformation levede op til dette, hvad angår nedskæringen i den kirkelige festivitas. En praktisk konsekvens blev imidlertid, at det reformatoriske *sola scriptura* på den måde kom til at indebære en temmelig stor begrænsning af, hvor meget af den hellige *scriptura*, der herefter overhovedet blev læst i kirkerne. Det gik ud over mængden af forskellige læsninger både af nytestamentlige, gammeltestamentlige og endog apokryfe tekster bl.a. fra Siraks bog og Makkabærbøgerne. Disse tekster forsvandt fra kirkelig brug, eftersom de hørte hjemme ved de nu afskaffede fejringer. Dermed forsvandt de gammeltestamentlige tekster i stort tal efter reformationen med undtagelse af enkelte tekster i adventstiden samt i første omgang de vigtige kalenderfaste dage: Helligtrekongersdag 6. januar (Es 60,1-6); Kyndelmisse (Mariæ renselses dag) 2. februar (Mal 3,1-4); Mariæ bebudelse 25. marts (Es 7,10-15); Sankt Hans 24. juni (Es 49,1-6) samt Mariæ besøgsdag 2. juli (Es 11,1-10). De fleste af disse dage blev imidlertid fjernet ved helligdagsreduktionen i 1770 eller overført til næste søndag. Ved samme lejlighed forsvandt tredjehelligdagene efter jul, påske og pinse. Kirkeåret blev yderligere koncentreret om søndagene, bemærker Villadsen.

Metodisk går bogen frem ved brug af overskuelige synopser. Der indledes ved den gammelromerske tekstrække. Af særlig betydning for den danske alterbogs tekstvalg er de senmiddelalderlige missaler fra henholdsvis Slesvig 1486 og Lund 1514. Villadsen noterer, at der i senmiddelalderen har været 52 søndage og 53 kalenderfaste helligdage, dvs. i alt 105 dage om året, hvor befolkningen forventedes at komme helligdagen i hu. Hertil kom en lang række andre gudstjenester. Det er en kalender, som nok ville give anledning til nervøse trækninger hos enhver nordeuropæisk finansminister i dag. I et næste skridt analyseres Christiørn Pedersens Søndagspostil fra 1515. Den omtaler 65 gudstjenester om året, hvilket ikke afviger meget fra de senere reformatoriske alterbøger.

Bogens hovedinteresse samler sig om Hans Tausens postil fra 1539 og Peder Palladius' alterbog 1556, som holdes sammen med Kir-

keordinansen 1539 og dennes gudstjenestebestemmelser. Villadsen er af den opfattelse, at æren for den første og ældste danske alterbog snarere bør tilfalde Hans Tausen end Peder Palladius. Tausens postil matcher Kirkeordinansen, og dens perikopeliste blev trykt som særtryk, der vandt stor udbredelse allerede i den tidlige reformation før Palladius' alterbog.

Som tryksag fremtræder bogen smukt med forsiden af Palladius' alterbog anført på grå baggrund. Den er udstyret med stiv indbinding, kapitælbånd og læsebånd.

Med denne grundige og informative bog har den danske alterbogsforskning fået et bidrag af uvurderlig værdi. Der er samtidig tale om en brugsbog for enhver, der måtte interessere sig for kirkeårets tekster. Villadsen udgav i 2022 den store *Baggers alterbog 1688. Forhistorie, indledning og tekstudgave* (BoD, 446 s.) og stiller i forordet på sin nye udgivelse i udsigt, at en tredje bog om alterbøgerne fra 1688 til 1992 er i støbeskeen.

Bent Flemming Nielsen

Elizabeth Li og Christine Svinth-Væge Pöder (red.)

Klodens teologi: En antologi. Eksistensen 2025. 299,95 kr.

Klodens Teologi er en spændende og engagerende introduktion til klodens mange kriser, som teologien både påvirkes af og kan belyse. Som redaktørerne, Christine S.-V. Pöder og Elizabeth Li, skriver i forordet, kalder kloden på opmærksomhed. Redaktørerne præsenterer "kloden" som et aktuelt problem påvirket af såvel klimakrise som krige, demokratier i krise og bagvedliggende strukturer af ulighed og uretfærdighed. Kriser er der nok af, og antologiens bidrag arbejder med alt fra etisk blindhed og den kosmiske vending til profetisk diakoni og grotesk håbsteologi. Bidragene sætter forskernes egen forskning i samtale med planetarisk teologi og inddrager derfor også en række emner, som de er eksperter indenfor. Jeg vil i det følgende lade forfatternes egne ord bestemme de følgende korte referater af bidragene.

Efter forordet foreslår Johanne S.T. Kristensen at løse båndet mellem teologi, etik og bæredygtighed en smule med hjælp fra blandt andet Wolfhart Pannenberg, Ted Peters og Muhammad Ali. Når det kommer til klimakrisen, kan vi desuden finde et potentiale til at udvikle nye fortællinger om menneskets selvforståelse og forhold til naturen med håb, ikke frygt, i prædikener fra den Danske Folkekirke analyseret i Marlene R. Lorensens bidrag. Også Niels Henrik Gregersen inddrager menneske- og natursyn i sit arbejde med den kosmiske vending, der imødegår kosmos-blindheden, mens Iben Damgaard benytter non-fiktiv litteratur til at analysere opbrud i forestillinger om mennesket og dets rolle i verden, som er fuld af dyr, der kan prædikes for og lyttes til. Carsten Pallesen undersøger endvidere med en forfriskende reference til Grateful Dead's "shining blue ball we call our home" forholdet mellem det antropogene og det antropocene gennem analyse af landskabsmalerier.

Denne inddragelse af en stedopmærksomhed finder vi også i andre af antologiens bidrag. Joakim Garff præsenterer en topologisk, dvs. hvor stedet bestemmer individet, læsning af Søren Kierkegaard til brug for hjemvenden til verden efter katastrofens ankomst og

antropocæn hjemløshed. Kristendommens teo-topografi anviser dog ikke nogen endegyldig vej hjem ifølge Mads Peter Karlsens bidrag om spørgsmålet om Gud mellem sted og sprog.

Ikke kun Kierkegaard, men også Hans Lassen Martensen er at finde i antologien, hvilket bringer os til bidrag, der arbejder med ulighed, fattigdom og andre socialt betingede kriser. Li inddrager Martensens forståelse af, at uretfærdighed – manifesteret som ulighed, elendighed og fattigdom – stiller et alvorligt samvittigheds-spørgsmål til samfundet, som teologien og kirken bør indlade sig på. Dette sætter hun i samtale med Iris Marion Young, sweatshops og meget mere. Li identificerer en form for profetisk diakoni hos Martensen, ligesom Mikkel G. Christoffersen benytter den profetiske diakoni i sit bidrag om Martin Luther King Jr., klimaskam, klimakamp og kirkens rolle.

Spørgsmålet om, hvem og hvad vi ser i klodens kriser, finder vi også i eksempelvis René Rosforts brug af Kierkegaards beskrivelse af individuel etisk blindhed og den radikale etiske fordring om i stedet næstekærligt at åbne øjnene for ulighed og fattigdom. Ligeledes finder vi i Pöders arbejde med migrationskrisen et kenotisk solidaritetsperspektiv og en nutidig kritisk belysning af andethedskonstruktioner.

Alle disse interessante emner præsenteres med engagement, der gør, at læseren vender side efter side, bidrag efter bidrag, krise efter krise. Antologiens titel er således på mange måder velvalgt, men man sidder alligevel som læser og overvejer, om antologien præsenterer klodens teologi(er) eller danske forskeres syn på klodens kriser. Planetarisk teologis kriser favner langt bredere end blot Danmark og mærkes i langt højere grad i de historisk udbyttede lande, som vi traditionelt har kaldt "tredje verdenslande", end i de historisk udbytende lande, traditionelt kaldet "første verdenslande". Stemmer fra førstnævnte skal man lede efter i de fleste af antologiens bidrag. Naturligvis påvirkes denne problematik af bidragenes tilblivelse ifm. en foredragsrække afholdt på Københavns Universitet. Det er vigtigt og relevant arbejde, men nogle dybere overvejelser over positionality og situeret viden kunne have givet antologien et stærkere og mere transparent fundament.

Et tværkonfessionelt og tværreligiøst engagement kunne endvidere have været interessant at se udfoldet yderligere i denne antologi, der primært forholder sig til den protestantiske tradition. Klodens teologi(er) består trods alt ikke blot af protestantiske teologier. Ligeledes kunne en endnu mere interdisciplinær vinkel have udfoldet klodens kriser som polykriser på en oplysende måde. Men det er altid nemt som anmelder at efterspørge alle de ting, man selv ville have tilføjet til en given bog. Selv uden en bredere uddybning af tværfaglighed og tværkonfessionel og -religiøs samtale fremstår antologien som en stærk og samtalevækkende bog. Bogen kan læses over et par dage, men de spørgsmål, den sætter i gang, bliver hos læseren meget længere end det. Jeg kan anbefale bogen til alle, der gerne vil give sig i kast med klodens kriser og planetarisk teologi.

Margrethe K. Birkler

Henrik Vase Frandsen

Erfaring subjektivitet metafysik – Marion. København: Eksistensen Akademisk 2024. 283 sider.

Det er en uvanlig bok Henrik Vase Frandsen har skrevet om den franske filosofen Jean-Luc Marion: filosofisk velfundert, teologisk informert, et resultat av mange års intenst engasjement med tekstene. Frandsen vil ikke bare forstå Marions prosjekt, han vil også kritisk undersøke om han har rett, og det gjør han ofte med referanser til den danske filosof K.E. Løgstrup. Jeg var opprinnelig litt spørrende til dette grepet, men det fungerer godt fordi Løgstrups etikk og særegne metafysikk evner å belyse Marions verk samtidig som det gjør hans tanker mer tilgjengelige for et skandinavisk publikum. Frandsen har valgt en personlig tilnærming til spørsmålet om erfaring og subjektivitet, men nettopp i møte med en abstrakt tenker som Marion er ikke dette noe dumt grep. Boken holder et faglig høyt nivå, men er likevel både lesverdig og relativt lett tilgjengelig.

Boken er delt inn i fem deler: En introduksjon, et kapittel om mening og begrep, et kapittel om gavens fenomenologi, et kapittel om «mettede fenomen» og endeligheten og endelig et avsluttende kapittel om subjektivitet, tenkning og hermeneutikk. Jeg skal kort gi en presentasjon av hovedtrekk i de fem kapitlene før jeg gir en vurdering av komposisjon og helhet.

I introduksjonen åpner forfatteren opp feltet ved å diskutere erfaringsbegrepet i lys av subjektiviteten. Det er vanskelig å definere hva erfaring er uten mer spesifikke erfaringer og blant de fenomener som Marion undersøker, er – overraskende nok – Gud et uttrykk for erfaringens mulige 'høyde'. Problemet som Frandsen peker på mht. subjektivitet, er at det moderne subjekt *selv* konstituerer enhver mening. Marion utfordrer denne ego-sentrismen i erkjennelsesteorien ved å hevde at Gud er *uten* væren, eller rettere sagt: er *gitt* forut for enhver subjektiv meningskonstruksjon (29).

I kapittel 2 spør så forfatteren hvordan et slikt gudsbegrep kan gjøres tilgjengelig for erfaringen, altså hvordan vi får tilgang til det guddommeliges *fenomenalitet* – gitt at Gud altså er før-ontologisk,

forut for væren. Her følger en diskusjon av idol og ikon (42-48) og dernest en refleksjon over navnet (48-57) som relaterer Gud til språket og vår begrepsverden. Der idolet er et *objekt* for subjektets intensjon og tilgjengelig for betraktning, unndrar ikonet seg subjektets intensjon og lar det usynlige tre frem. For Marion kan den apofatiske teologien hos Dionysios Areopagita best beskrive erfaringens dobbeltbevegelse mellom det uendelige (Avstanden) og språket, en Avstand som vi kan nærme oss i lovsangens språkspill og hengivelse.

I kapittel 3 går Frandsen dypere inn i gavens fenomenologi og beskriver nettopp denne gaven (eller *givningen*) som fenomenets maksimum. Selve gaven er for Marion et *mettet* (saturert) fenomen som overgår både subjektet og den *sak* eller det kunstverk som subjektet forsøker å tilegne seg. Det mettede fenomen er nettopp ikke en forestilling, men virkeligheten erfart som *overveldende* (124).

Kapittel 4 handler om hvordan mettede fenomener trer frem i endeligheten. Når det uendelige trer frem, så viser det oss noe nytt, noe overraskende, som en åpenbaring. Marion tar kunsten til hjelp, både Rothkos sublime uendelighet og Richters kunst som evner å visualisere denne dimensjonen ved tilværelsen (163-176). I dette kapitlet analyserer Frandsen også distinksjonen mellom det kjødelige og kroppen, der Marion gir en viss forrang til nettopp kjøttet. Mens kroppen er formet av intensjonen, er kjøttet passivt mottagende, det er også lidende som i *inkarnasjonen*. Her peker forfatteren på en viktig forskjell mellom Marion og Løgstrup: Mens *kjøttet* er uttrykk for en umiddelbar avstandsløshet hos den franske filosofen, vil Løgstrup knytte dette til *sansningen* (188). Kritikken av det moderne prosjekt og Descartes' dikotomi har de til felles, men de erfaringene de beskriver går i ulik retning (189).

Endelig sammenfatter Frandsen sin studie i kapittel 5, der han blant annet diskuterer forholdet mellom subjekt og erfaring i lys av Descartes' Cogito og Heideggers temporale væren i *Sein und Zeit*. Marions vekt på gaven og erkjennelsens passivitet åpner opp en rekke aporier som er grunnleggende for hans metafysikk. Frandsen ender med å analysere Marions tenkning som en mottagelsens hermeneutikk, som definerer subjektet i spenningen mellom Cogito og Credo – tenkning og tro, væren og gave.

Nettopp forholdet mellom væren og gave har Marion studert videre i tiden etter at Frandsen skrev sin bok: Først i *Revelation Comes from Elsewhere* (2025) og dernest i hans dypsindige Fosseforelesning i Oslo i april 2025, under tittelen *Creation* (2025). Distinksjonen mellom væren og gave går gjennom hele hans tenkning, med referanser til skapelsesberetningen i Genesis 1, til Aristoteles, Platon, Paulus, kirkefedre, Thomas, Cusanus, Descartes og Heidegger. Frandsens perspektiv, der han diskuterer dette grunnleggende trekket i Marions religionsfilosofi i lys av både Kant og Løgstrup, fungerer også på senere tekster. Henrik Vase Frandsen har altså truffet en sentral nerve i dette store forfatterskapet som fortsatt er i bevegelse.

Det er en imponerende presis og detaljert fremstilling av Marions tenkning som Frandsen har levert. Den er nyansert og drøftende, sympatisk innstilt til Marions prosjekt, men på ingen måte ukritisk. Med sine mange eksempler og referanser til filosofi, teologi og hverdagslige situasjoner gir Frandsen oss dessuten et eksempel på at god formidling ikke nødvendigvis betyr forenkling. Det er altså ikke bare en uvanlig bok som her foreligger for skandinaviske lesere, det er også en usedvanlig god bok med en grundig analyse av en kompleks tenker som vil stå seg over tid. Den anbefales herved til filosofer og teologer – fra studenter til professorer – som vil sette seg inn i en tenkning som utfordrer og inspirerer, blant de mest originale bidragene til å forstå premissene for å tenke om Gud og den menneskelige væren i vår tid.

Marius Timmann Mjaaland