

Forord

Else Marie Wiberg Pedersen indleder dette nummer af *Dansk Teologisk Tidsskrift* med en artikel, der introducerer den norske idéhistoriker, teolog og matriark, Kari E. Børresen (1932-2016). Som teenager konverterede Børresen til den romersk-katolske kirke og viede senere sin akademiske karriere til feministisk kritik af den katolske teologiske “androcentrisme” og syn på kvinders rolle i samfundet. Artiklen undersøger Børresens kritik og genfortolkninger af gudbilledlighed hos kirkefædre og middelalderens teologer: Børresen fandt ikke, at deres tekster samlet rummede en homogen tradition, og hun pegede på elementer af en “patristisk feminisme” i nogle af dem.

Mikael Brorson søger at videreføre 1970'ernes og 1980'ernes diskussion om forholdet mellem eksistensteologi og narrativ teologi. Gennem en kritik af Rudolf Bultmanns teologi hævdede Svend Bjerg en modsætning mellem eksistensteologi og narrativ teologi, men Brorson mener ikke, at kritikken er fuldstændig træffende, og ser derfor muligheden for et samspil mellem disse to retninger. Et sådant samspil ser han udtrykt i den sene Johannes Sløks forfatterskab, idet han afviser, at Sløk i denne fase fuldstændig forlod sin tidligere eksistensteologiske position – “forkyndelsen” er ifølge Brorson den kategori, der forener de to dele af forfatterskabet.

Kasper Siegismund tager den nye oversættelse *Bibelen 2020* som anledning til at give en indføring i det vanskelige spørgsmål om, hvorledes Højsangen skal fortolkes. Er teksten en enhed, er det verdslige kærligheds- eller bryllupsdigte, skal Højsangen forstås kultisk-mytologisk eller allegorisk? Siegismund ønsker, at en oversættelse skal fastholde Højsangen som en “åben tekst”, der fortsat giver læseren mulighed for at se, at forskellige fortolkninger er mulige. Særligt beskæftiger Siegismund sig med en bestemt ældre fortolkningstradition, der fandt et “trekantsdrama” i teksten; efter Siegismunds mening er denne fortolkning i sin bastante form med rette opgivet af de fleste, men den rummede rigtige indsigter, fx at der synes at være en kritik af kong Salomo(n) de fleste steder, hvor han nævnes. Siegismund kritiserer derfor *Bibelen 2020*, fordi den ikke bevarer åbenheden for, at der er forskellige fortolkningsmuligheder, men vælger at entydiggøre teksten som kærlighedsdigte mellem Salomon og Sulamit.

Gennem en undersøgelse af brugen af første person flertal i Galaterbrevet bringer *Martin Friis* sin kritik af to fortolkningspositioner inden for Paulusforskningen. Friis præsenterer indledningsvis kort det såkaldte "traditionelle perspektiv", det såkaldte "nye Paulus-perspektiv", som han selv tilslutter sig, samt det såkaldte "radikalt nye Paulus-perspektiv". Friis' kritik retter sig mod dette radikalt nye Paulus-perspektiv, samt et forstadium til det, som han betegner som "*Sonderweg*-perspektivet". *Sonderweg*- og det radikalt nye Paulus-perspektiv hævder, at Paulus kun virkede blandt ikke-jøder for at give dem et nyt liv som Kristustroende, men at jøderne selv skulle fortsætte deres liv som lovtro jøder. I denne sammenhæng er Paulus' anvendelse af "vi" og "vores" i Galaterbrevet af væsentlig betydning. Galaterbrevet rummer dels et epistolarisk eller konventionelt "vi", der betegner Paulus og hans medarbejdere, dels et andet "vi", der fortolkes forskelligt af henholdsvis *Sonderweg*- og det radikalt nye Paulus-perspektiv, henholdsvis det nye Paulus-perspektiv. Ifølge fortolkerne fra *Sonderweg*- og det radikalt nye perspektiv benytter Paulus dette andet "vi" til rent retorisk at identificere sig med sine ikke-jødiske læsere, skønt det i virkeligheden ikke refererer til erfaringer og erkendelser, der omfatter ham selv eller andre jøder. Friis, der repræsenterer det nye perspektiv, mener derimod både at finde et selvrefererende (dvs. jødisk) "vi" og et samlende "vi" om alle de troende, jøder såvel som ikke-jøder, og dermed en fælles ånds-adoption for begge grupper.

Nils Arne Pedersen

En norsk matriark analyserer patriarkerne

Kari E. Børresens opgør med katolsk teologis lære om
gudbilledlighed

Lektor, ph.d.

Else Marie Wiberg Pedersen, Aarhus Universitet

Abstract: The Norwegian matriarch, Kari E. Børresen, died in April 2016, after a fine academic career as one of the outstanding feminist theologians of her generation. This article seeks to portray her by lifting up one of the key issues of her research within gender studies: the imago Dei and the various ways this was understood in Christian antiquity and the Middle Ages. Before embarking on that, the article introduces Børresen and her work as a feminist theologian in general.

Keywords: Kari E. Børresen – Mary Daly – Elisabeth A. Johnson – feminist theology – imago Dei – androcentrism – patristics – Catholic theology – inclusivity

Indledning

Es gibt nur ein Abbild Gottes, den Menschen; und es gibt nur einen, der es vollkommen dargestellt hat: Jesus Christus.¹

(Der gives kun ét afbillede af Gud, mennesket; og der gives kun én, som har fremstillet det fuldkomment: Jesus Kristus.)

Ovenstående citat er fra Catharina Halkes (1920-2011), litterat og grundlægger af hollandsk feministteologi. I 1980'erne og frem kæmpede hun sammen med den norske idéhistoriker, teolog og matriark, Kari E. Børresen (1932-2016), for at reformere den katolske kirke. Citatet illustrerer deres fælles mål, nemlig at integrere kvinder i den gudsskabte menneskehed ved – ligesom den tidligere augustinerere-mit, Martin Luther, godt 450 år tidligere havde gjort – at påpege, at

1. Catharina Halkes. *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*. Gütersloh: Mohn 1982, 38.

kun Kristus fremstiller det fuldkomne *imago Dei*, mennesket. For Halkes som for Børresen var feministisk teologi en inklusiv teologi, og teologiens sprog burde være inklusivt, rettet til hele menneskeheden, ikke kun til en del af den. Her ligger en direkte brød mod traditionel katolsk, og ortodoks, antropologi og embedsteologi. Ifølge denne er nemlig kun manden så gudbilledlig, at han kan være Guds stedfortræder i kirkelige embeder, navnlig som offerpræst foran alteret.

I april i år var det fem år siden, at Kari Børresen døde. I den anledning vil forfatteren af nærværende artikel belyse aspekter af hendes arbejde inden for den feministiske teologi, hvor hun var blandt pionererne i det, vi normalt betegner feminismens anden bølge (ca. 1968-ca. 1990).

Kari Børresen – fra Skt. Josefsøster til feministisk teolog

Kari Børresen var en personlighed, og en bemærkelsesværdig én af slagsen. I en meget tidlig alder, mellem 10 og 15 år gammel, konverterede hun til det, hun selv kaldte "elitekatolicisme". I nogle få måneder omkring 18-årsalderen forsøgte hun sig som novice hos Skt. Josefsøstrene i Chambéry i Frankrig.

Børresens katolske tro kan synes at stå i skærende kontrast til hendes skarpe intellekt og vidner om en sammensat person, der ikke ønskede at følge det hegemoniske flertal. I sin nekrolog over Kari Børresen beskrev søster Anne-Lise Strøm OP, hvordan den skarpsindige forsker havde en næsten barnlig tro på forbønnens virke for et menneskes liv.² Børresen var nemlig først og sidst en intellektuel, hvis videnskabelige arbejde satte sig spor i kønsforskningen. Her træder endnu en kontrast til hendes katolske tro frem, da hun i hele sin akademiske karriere fokuserede på at øve konstruktiv kritik af tre sammenhængende forhold: katolsk teologis androcentrisme, Vatikanets syn på kvinders position i samfundet og dets modstand mod kvindelige præster. Derfor kunne man spørge, hvorfor hun var konverteret, eller måske snarere hvorfor hun ikke senere, da hun som kønsforsker indså den katolske kirkes massive patriarkat, vendte tilbage til protestantismen.

Men Børresen tilhørte den revisionistiske feminisme, hvor man mener, at en de- og rekonstruktiv tilgang til teologien både historisk

2. Se <http://www.katolsk.no/nyheter/2016/04/in-memoriam-kari-elisabeth-borresen> (set 25.05.2021). Tak til Aud V. Tønnesen for hjælp med brikker til Kari Børresens biografi, især med hensyn til spørgsmålet om hendes konversion til katolicisme.

og aktuelt vil føre til en ændring af de patriarkalske strukturer i samfund og kirke. Strukturernes skal ændres indefra, og derfor forblev Børresen katolik til forskel fra den lidt ældre amerikanske medpioner, Mary Daly (1928-2010), som var katolskfødt, men som efterhånden blev radikalfeministisk, hvor man har en essentialistisk tilgang til patriarkatet og anser det for en stedse historisk fakticitet, der ikke står til at ændre. Daly valgte at blive post-kristen på grund af den katolske kirkes misogyni og, med hendes ord, fallokrate optaget af Gud som mand og manden som Gud.³ For at undgå patriarkatets undertrykkelse med grobund i et guddommeligt patriarkat blev løsningen for Daly at arbejde i retning af en gudindebevægelse og således opnå ligestilling for kvinder. Måske skyldtes dette en anden forskel de to imellem: Børresen havde aldrig som Daly fastansættelse ved en katolsk læreanstalt og var måske derfor ikke udsat for samme massive sexism. Børresen var den flersprogede kosmopolit med gæsteprofessorater ved Gregorianum i Rom og Geneve Universitet, gæsteforsker ved Aarhus Universitet, Harvard og Uppsala, samt medlem af forskningscentre i Washington, Princeton og Colledgeville. I 1982 blev hun norsk statsstipendiat, i 1993 kaldet som professor II i Middelalder og Kønsstudier ved Oslo Universitet, og fra 1995 var hun medlem af Det Norske Videnskabsakademi. Ironisk nok opnåede Børresen i 2000, hvor hun kunne have valgt at gå på pension, at blive ansat som fuld professor i feministteologi ved Det Teologiske Fakultet i Oslo, skønt hun mod de da gældende bestemmelser ikke var medlem af Den Norske Kirke.⁴ Ministeriet, som gav tilladelsen til det ekstraordinære skridt, begrundede den med, at feministteologi jo ikke er et centralt område. Det morede den norske matriark, hvis arbejde modsagde ministeriets argument og banede vejen for, at feministteologi og kønsforskning blev integreret i fakultetets curriculum. Skønt hun altså ikke havde været fuldt anerkendt i Norges teologiske akademier på grund af sin katolske tro, så var hun fuldt anerkendt for sin kønsforskning, også i resten af Europa. Hun fik af samme grund Norsk kvindelig Teologforenings pris i 2003 og blev æresdoktor ved både Uppsalas Universitet (1992) og Islands Universitet (2011), ligesom hun var velanskrevet leder såvel som medlem af europæiske forskernetværk og -programmer.

Til forskel fra endnu en katolskfødt feministteolog, den lidt yngre og ligeledes revisionistiske feminist, Elizabeth A. Johnson (1941-) –

3. Mary Daly tog afsked med kristen tro i bogen *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press 1973.

4. Øyvind Norderval & Katrine Lund Ore, "Introduction". I *From Patristics to Matriscs. Selected Articles on Christian Gender Models by Kari Elisabeth Børresen*, red. Øyvind Norderval & Katrine Lund Ore. 2002. XVII-XX. Rom: Herder 2002.

Skt. Josefsøster som den purunge Børresen – blev Børresen aldrig udsat for offentlig kritik af sine publikationer fra et katolsk bispekollegium. Den ellers bredt anerkendte Johnson fik en påtale for sin bog, *Quest for the Living God* fra 2007. I marts 2011 afgjorde USA's katolske bispekonference, at bogen ikke læremæssigt korresponderede med "autentisk katolsk teologi". Johnson forklarede sig, men bispekonferencen konfirmerede sin bedømmelse i oktober samme år.⁵ Hvordan Børresen har undgået lignende kritik fra den katolske kirkes top, er uvist, for som de nævnte feministteologer angreb hun det patriarkalske hierarki. Et godt bud er, at hun nok trods alt nød en vis beskyttelse ved at være borger i en nordisk velfærdsstat og dens institutioner, og hvor den katolske kirke til gengæld ikke havde indflydelsesrige organer. Under alle omstændigheder opsummerer Elizabeth Johnson det opgør, som Børresen gennem sin forskning gav akademisk grundlag for: "All-male images of God are hierarchical images rooted in the unequal relation between women and men ... Once women no longer relate to men as patriarchal fathers, lords, and kings in society, these images become religiously inadequate. Instead of evoking the reality of God, they block it."⁶

For den revisionistiske Børresen drejer en feministisk teologi sig om to sagforhold, der hører uløseligt sammen. *Dels* må den afdække den patriarkalsk-hierarkiske tænkning som inadækvat og i modstrid med Guds virkelighed. Børresen har taget sine kampe med det hierarkiske patriarkat både i og uden for Rom. Eftersom det mandlige hierarki er begrundet i en énsidigt maskulin tolkning såvel af gudsbilledet (eller gudsbegrebet) som af menneskets gudbilledlighed (*imago Dei*), var det disse to temaer, Børresen sagligt koncentrerede en del af sin forskning om. Hun påviste, hvordan den patriarkalske tolkningstradition har udviklet sig, til tider i en slags feministisk retning, men oftest i androcentrisk retning. Vigtigt er, at den ikke har været essentialistisk den samme til alle tider. *Dels* må feministteologien påvise det betimelige i at "inkulturere" kvinder i kirken og acceptere dem som en fuldgyldig del af menneskeheden og kristenheden. Den anden store

5. Elizabeth Johnson. *Quest for the Living God. Mapping Frontiers for the Living God*. New York: Continuum 2007. Se i øvrigt: <https://www.catholicnewsagency.com/news/23656/us-bishops-reaffirm-critique-of-controversial-theologians-work>. (set 01.06. 2021).

6. Jamie L. Manson. 2014. "Feminism in faith: Sister Elizabeth Johnson's challenge to the Vatican." Interview med Elizabeth Johnson i buzzfeed.com. (set 01.06.2021).

del af hendes forskning var at opspore en tidlig kristen *her-story*⁷ og derved gå bag om den binære diskussion om skrift og tradition.⁸

Hun rettede således skarp kritik mod tidligere og siddende paver, der på én gang hævder, at kvinder er ligestillede med mænd, og i virkeligheden, med Bonaventura, underordner kvinder under mænd både sociologisk og ekklesiologisk.⁹ Det gælder Paul VI's *Inter insigniores* fra 1977 mod ordination af kvinder og Johannes Paul II's *Mulieris dignitatem* fra 1988 om kvinders særlige kald til moderskabet.¹⁰ Børresen er ikke mindst opmærksom på sidstnævntes *Ordinatio sacerdotalis* fra 1994, som "teo-*u*logisk" opsiger Vaticanum II's universelle bestemmelse af *imago Dei* og ud fra et oldkirkeligt argument anakronistisk hævder, at Herren selv kun ville mænd som præster (*sacerdotes*), da Kristus ikke ville døbes af Maria, men af Johannes Døberen.¹¹ For Børresen var det forhold, at kvinder er hindret i ligestilling og samme menneskerettigheder som mænd alene på grund af deres køn, den såkaldte *impedimentum sexus*, en kilde til stadig undren og kritisk granskning:

...it is a fundamental right for human beings to be attributed a fully Godlike humanity, equally able to mediate between the Godhead and humankind. Preserving the canonical *impedimentum sexus* of femaleness, the institutional Church decrees that God is impeded from calling women to the priesthood because of their Godgiven cultic deficiency. Since the 20th century, such an attribution of androcentric incapability to the Godhead has become perfectly unconvincing (Børresen 2002, 302).

7. Begrebet *her-story* henter Børresen fra den kendte katolske, feministiske nyttestamentler, der ligesom Børresen arbejder rekonstruktivt, Elisabeth Schüssler Fiorenza. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad 1983. Jævnfør med Rosemary Radford Ruether (1936-), der som Børresen anvender de- og rekonstruktive læsninger af patristikken og som Fiorenza arbejder med begrebet woman/women church, Ruether. *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*. San Francisco: Harper & Row 1985.

8. I festskriftet udgivet i anledning af Børresens 70-års-fødselsdag findes en smagsprøve på hendes forskningsområder: Norderval & Ore 2002.

9. Børresen. "Religion Confronting Women's Human Rights: The Case of Roman Catholicism." I Norderval & Ore 2002, 289-308.

10. Børresen. "The Ordination of Women: To Nurture Tradition by Continuing Inculturation." *Studia Theologica* 46 (1992): 3-13 (8-9).

11. Se fx Børresen. "Sexologie religieuse et droits humains des femmes." *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 14 (2006): 119-131, her 127. Bemærk i øvrigt, at føromtalte Catharina Halkes fik forbud mod at henvende sig til pave Johannes Paul II, da han besøgte Holland i 1985.

Tolkningen af gudbilledlighed

Den helt store anstødssten for en egalitært indstillet feministisk teologi er den konservative og patriarkalske traditions tolkning af menneskets gudbilledlighed. I denne tradition lægges vægten nemlig ikke på skabelsen af *mennesket* ifølge Gen 1,26-28 som en enhed i sig selv, men på skabelsen af *manden* (som overordnet kvinden) ved kun at læse Gen 1, 26-27a i kombination med Gen 2,7 (og 18-24) og 1 Kor 11,7. Man læser altså kun en torso af den første skabelsesberetning, Gen 1,26-28 (præsteteksten P), som derpå kombineres med en torso af den anden skabelsesberetning, Gen 2,7; 18-24 (Jahvisten J), samt en løsrevet sætning fra 1 Kor 11.

Lad os derfor først repetere den fulde ordlyd i Gen 1,26-28, der ifølge endnu en rekonstruktivistisk feminist, gammeltestamentleren Phyllis Bird, skal læses og tolkes som en enhed:¹²

(26) Derpå sagde Gud: "Lad os danne mennesker [hebr.: adam]¹³ i vort billede, så de ligner os, og lad dem herske over havets fisk og himlens fugle og kvæget og hele jorden [adamah] og alt, der kryber på jorden.

(27) Og Gud skabte mennesket [adam] i sit billede,

i sit billede skabte Gud det, som mandlig og kvindelig

skabte Gud dem. (28) Og Gud velsignede dem, og Gud sagde til dem:

"Bliv frugtbare og mangfoldige og opfyld jorden og underlæg jer den,

Og hersk over havets fisk og himlens fugle,

Samt enhver levende skabning, der kryber på jorden."¹⁴

Det er først i det 20. århundrede, det skabelsesbestemte *imago Dei*, som den første skabelsesberetning fortæller om, ikke uden videre tilskrives den mandligt definerede del af menneskeheden, men også den kvindelige. Trods kendskab til moderne eksegese fastholder enkelte traditionsstreng, især i den romersk-katolsk kirke og i de ortodokse

12. Phyllis A. Bird. "Sexual Differentiation and Divine Image in the Genesis Creation Texts." I *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, red. Kari Børresen. 1991a, 11-34. Oslo: Solum Forlag, 11.

13. Det hebraiske *adam* uden artikel betyder "jordvæsnet", som er taget af *adamah*, jorden. Her opstår en vanskelighed i et moderne sprog som engelsk, hvor det frem til ca. 1980 var kutyme at bruge termen "man" om menneske frem for den inklusive term for menneske, "human being". Dette er ændret, men det er fortsat et problem. Også på dansk ser man undertiden termen "menneske" forvekslet med "mand" eller "han", selvom termen "menneske" er fælleskøn/neutral på dansk. På svensk er den femininum, "människan hun", mens finsk ikke har kønsbøjning overhovedet.

14. Oversat efter *Biblia Hebraicum* samlæst med Phyllis Bird (Bird 1991, 13, og Flemming F. Hvidberg. *Det Gamle Testamente. Autoriseret oversættelse af 1931*, med tekstkritisk noteapparat. København: Det Danske Bibelselskab 1974, 2-3.

kirker, samt i konservative protestantiske kirker, at kvinder ikke er skabt i Guds billede sådan som mænd. Derfor må kvinder være underordnet mænd både i samfund og kirke. Alligevel finder vi i løbet af teologihistorien feministiske teologer, navnlig blandt middelalderens cisterciensnonner som Beatrice af Nazareth og Helfta-nonnerne fra 13. århundrede. Disse nonner fokuserede kun på Gen. 1 og tvivlede ikke et øjeblik på, at de også var skabt efter Guds billede (*imago Dei*) og omfattet af frelsen. Det viser både deres billedsprog og deres brug af bibeltekster, som når fx Gertrud af Helfta omtaler sig som Guds adoptivdatter eller som den fortabte datter.¹⁵

Kari Børresen er med sit analytiske arbejde et fornemt eksempel på den feministiske forsknings de- og rekonstruktion af traditionel teologisk lære om menneskets status som skabt i Guds billede (*imago Dei*). Børresen har selv beskrevet målet med sin forskning som det at illustrere “the gradual inclusion of women in fully human God-likeness, as realised by interpretation of Scripture through Christian tradition.”¹⁶ Således plæderede Børresen for fuld accept af, at kvinder og deres religiøsitet er lige så repræsentativ for gudsforestillinger som mænd. I Børresens vokabular betyder det, at den hidtidige androcentriske, eller i bedste fald kønsnegerende, teologiske lære må genfortolkes. Hendes vision var en frugtbar og sund lære (*sana doctrina*), hvor katolsk forståelse af, at både skrift og tradition er resultater af åndens stadige åbenbaring, forbindes med ortodoks forståelse af, at ånden også opererer direkte gennem menneskers historie. Dette er ifølge Børresen yderligere kombineret med et tredje element, nemlig ortodoks teologisk *theosis*-lære baseret på Kristi inkarnatoriske og genrejste menneskelighed. På det grundlag mente hun, at man kan integrere nutidens feministiske og holistiske indsigter i en normativ teologi på lige fod med den maskulint dominerede tradition (Børresen 1991a, 10).

Kari Børresen begyndte dette arbejde allerede i 1960'erne med sin disputats om kvinders underordning og lighed hos Augustin og Thomas Aquinas. Disputatsen, der var skrevet på fransk, fik imidlertid

15. Se nærmere Else Marie Wiberg Pedersen. “The Incarnation of Beatrice of Nazareth’s Theology.” I *New Trends in Feminine Spirituality: the Holy Women of Liège and Their Impact*, red. Juliette Dor m.fl. 1999. 61-81. Turnhout: Brepols; Else Marie Wiberg Pedersen. “Gottesbild – Frauenbild – Selbstbild. Die Theologie Mechtilds von Hackeborn und Gertruds von Helfta.” I *Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta*, red. Michael Bangert & Hildegund Keul. 1999. 48-68. Leipzig: Benno Verlag.

16. Se Børresen. “Introduction: Imago Dei as Inculturated Doctrine.” I Børresen 1991a, 7.

først et bredt publikum i den engelske udgave fra 1981.¹⁷ Hun har både i disputatsen og siden i artikler vist, hvordan den andromorfe forståelse af Gud afspejles i såvel skrift som skrifttolkning. I forlængelse af Jacob Jervells arbejde¹⁸ har hun påvist, at de antropomorfe kategorier i den fremherskende teologiske antropologi hovedsageligt gengives i andromorfe prædikater. I denne traditionskreds fremhæves især det gammeltestamentlige billede af Gud som konge, kriger, dommer og patriarkalsk husbond og den nytestamentlige fremstilling af Gud som Faderen, Kristus som sønnen og Herren. Parallelt med, at Gud udelukkende afbildes med mandlige egenskaber og prædikater, bliver alene manden fremhævet som gudbilledlig. Sagt med andre ord: når Gud gøres andromorf, gøres alene manden teomorf.¹⁹

Ifølge Børresen rummer traditionel kristen antropologi en tvetydighed, som kommer til udtryk i to kontrasterende læreprincipper. Dels princippet, at androcentrisk kønshierarki/kvindes underordning etableres allerede ved Guds skabelsesorden, dels det modsatte princip, at menneskelig ligeværdighed/kvindes lighed med mænd realiseres gennem Kristi frelsergerning. Denne asymmetri mellem kvinders skabelsesbestemte underordning og deres frelsesbaserede lighed "krænkes" ifølge Børresen af dem, hun kalder "feministiske" kirkefædre. I den kategori placerer hun Clemens af Alexandria (d. før 215) og Augustin af Hippo (d. 430), der på hver sin måde definerede *imago Dei* som en ulegemlig og ukønnet kvalitet, forbundet med menneskelig dyd og fornuft. Børresen argumenterer videre, at netop dette ukønnede privilegium i mandlig maskering (*disguise*) tillader, at kvinders frelsesbaserede Kristuslighed tilbagedateres til skabelsesordenen på en sådan måde, at det ikke berører deres gudgivne underordning qua kvinder. Her ligger en spaltning, som teologisk antropologi har opretholdt til dette århundrede, primært i ortodoks og katolsk teologi, men samme spaltning ses i dele af protestantisk teologisk antropologi.

Som nævnt er et vigtigt aspekt ved Børresens forskning at påvise, at traditionen ikke er homogen, men at den i al sin ambiguitet rummer skæve vinkler, selvmodsigelser og modstrømninger. Således finder hun indslag af "patristisk feminisme" i både oldkirkens og middel-

17. Børresen. *Subordination et Équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*. Oslo/Paris: Universitetsforlaget/Maison Mame 1968. På engelsk, *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Washington DC: University Press of America 1981.

18. Jacob Jervell. *Imago Dei. Gen.1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in der paulinischen Briefen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960.

19. Børresen. "Male – female? A Critique of Traditional Christian Theology." *Temenos* 13-14 (1977-78): 31-42.

alderens teologiske antropologi, der også har influeret renæssance, reformation og moderne tid. Disse indslag fra især patristisk eksegese har tre strategier for inklusion af kvinder:

1. Kønsdifferentieringen i Gen 1,27b (“som mand og kvinde skabte han dem”) adskilles fra den følgende frugtbarhedsvelsignelse i Gen 1,28 og kædes sammen med Adams (kollektivt forstået) skabelse i Guds billede i Gen 1,26-27a.
2. Kvinder inkluderes som underordnede i en kombination af 1 Kor 11,7 (manden som Guds billede og afglans skal ikke dække sit hoved, mens kvinden som mandens afglans skal bære slør) med Gen 1,26-27a og Gen 2,7. Dette befæstes yderligere med Paulus’ hævde af mandens teomorfe fortrin i 1 Kor 11,8 med henvisning til Gen 2,18.21-23 (kvinden skabes til mandens medhjælp).
3. Negationen af Gen 1,27b i Gal 3,28 (“her er ikke mand og kvinde, for I er alle én i Jesus Kristus”) tolkes som inkluderende kvinder i stedet for at ophæve kvindelighed.

Disse tekstpassager har da også været de mest omdiskuterede i feministisk teologi.

Analyse af Børresens metodiske greb

Det er karakteristisk for Børresens metode, at den ikke er historisk-kontekstuel, hvad man sagtens kan kritisere den for. Men Børresen har indskrevet sig som idéhistoriker og anvendt en idéhistorisk metode, ikke en historisk-kontekstuel. Læg dertil, at Børresen med sin forskning og forskningsmetode så tydeligt indgår i en dialog med primært den romersk-katolske kirkes øverste kleresi, og subsidiært med den ortodokse kirke.

Børresens forskning sigter på en dialog med især den officielle, katolske kirke. Derfor kan man forklare hendes metode med, at hun går ind på den romersk-katolske kirkes præmisser og argumenterer uden hensyn til de valgte teksters og teologers kontekst. For de er jo hævet over historiens omskiftelighed ifølge Børresens magtfulde dialogpartner. Med den næsten erklærede hensigt at komme i tale med de officielle, kønshierarkiske kirker fremdrager hun præcis de tekststeder og den tradition, som disse påberåber sig i deres version af teologisk antropologi og ekklesiologi med henblik på at fastholde

en patriarkalsk magtstruktur. I en direkte og tekstnær afdækning af den herskende traditions eksegese endevender Børresen den teologiske diskurs, der sin inkohærens og anakronisme til trods påberåbes som eviggyldige sandheder. For som den norske matriark yderligere belærer kleresiet/Vatikanet, mens hun fremholder en katolsk og ortodoks forståelse af *traditio* gennem sin "feministiske" Augustin: "Kirkefedre bør imiteres, ikke ved gentagelse av doktriner, men ved dynamisk, nyskabende skriftfortolkning" (Børresen 1985, 129). Her er måske forklaringen på, at hun aldrig officielt fik mundkurv på af nogen katolsk øvrighedsinstans.

Hendes idéhistoriske metode består først og fremmest i at typificere nogle af teologihistoriens mest centrale kvinder og mænd. Gennem en grundig tekstanalyse af disse skikkelsers originaltekster på såvel latin som græsk afkoder Børresen traditionen for dens androcentrisme/feminisme, samt for graden af disse -ismer. Med sine typologiske detailanalyser peger Børresen på, hvor uholdbart og inkonsistent patriarkatet i virkeligheden er. I lighed med flere andre katolske feministeologer, bl.a. ovenfor nævnte Fiorenza og Ruether, er et hovedargument hos Børresen, at da vi nu lever i en moderne og post-patriarkalsk kultur, så fordres en ganske anden diskurs af kirkerne, hvis de for alvor vil i tale med hele kirkens menighed. Det er en diskurs, der tager sigte på et holistisk *imago Dei*, hvor kvinder og mænd er gudbilledlige qua kvinder og mænd i dette liv, og ikke først i et abstrakt futurum. Det er her indsatsen er væsentlig, konkluderer Børresen, ikke i en dybt forældet Maria-figur i form af Den ny Eva (også tolket som kirken), sådan som både den katolske og de ortodokse kirker gør for at legitimere en androcentrisk magtstruktur i kirken.

Kirkerne skulle i stedet lade sig inspirere af Augustins feministiske hensigter med henblik på at reformere det teologiske sprog og dermed rekonstruere en sund lære, der peger fremad: "When invoked to legitimate ecclesiastical power structures, the obsolete new Eve becomes perfectly noxious. Augustine's 'feminist' intent can inspire the necessary reformation of Christian God-language, in order to reconstruct a viable sana doctrina." (Børresen 1991b, 205).²⁰

I det følgende vil jeg give eksempler på Børresens typologiske metode inden for gudbilledlighed. Hun har et helt spektrum af typologier, fra den asekuelle gudbilledligheds typologi over "feministisk" gudbilledlighed til den kristocentriske typologi; og hun analyserer

20. Jf. Børresen, Kari E. "Interaksjon mellom skriftgrunnlag og senantik antropologi: Kirkefedres tolkning af 1 Mos. 1,27 og 1 Kor. 11,7." I *Idekonfrontation under senantiken*, red. Torben Christensen m.fl. 1985. 117-132. København: Platonselskabet, 128f. og Børresen. "In defense of Augustine: how *femina* is *homo*." *Collectanea Augustina* (1990): 411- 428.

sig frem til, at både den aseksuelle og den kristocentriske er så forældede, at deres stadige forekomst i de udtalt patriarkalske kirker er en anakronisme, som de ikke bør fastholde.

Børresens typologiske afkodning af patristikken er kompliceret, og derfor vil jeg her bidrage med en analytisk redegørelse for den for dermed at give et indblik i, hvordan hun arbejder metodisk.

Eksempel på Børresens afkodning af patristiske tolkninger af gudbilledlighed

I sin idéhistoriske analyse af gudbilledlighed i relation til køn har Børresen udarbejdet en systematisk typisering af de forskellige patristiske tolkninger.²¹ Her tager hun afsæt i det, hun benævner “androcentrisk Kristuslighed”, og som hun ser udtrykt hos Paulus i Ef 4,13: “indtil vi alle når frem til enhed i troen og i erkendelsen af Guds søn og bliver fuldkommen mand (*eis andra teleion*) af en vækst, der kan rumme Kristi fylde.”²² Dermed kan kvinder kun opnå frelsen ved at gøre sig mandlige, altså ved at antage Kristuslignende mandlighed.

Kristocentrisk gudbilledlighed

Herfra går Børresen videre til den tolkningsmodel, som hun typiserer “kristocentrisk typologi”. Denne typologi karakteriseres ved, at den første mand, Adam, ved hjælp af en samlæsning af Gen 1,26-27a og Gen 2,7 defineres som gudbilledlig prototype. Derimod forbindes Evas skabelse (Gen 2,18.21-23) ikke med det teomorfe privilegium, men med frugtbarhedsvelsignelsen (Gen 1,28). Disse skriftsteder kobles yderligere sammen med Adam-Kristus-typologien (Rom 5,14) og den tilsvarende brudesymbolik af Kristus-kirken (Ef 5,32/2 Kor. 11,2), der i perioden 2.-4. århundrede udbygges til typologien Ny Adam – Ny Eva. Dermed transponeres det skabelsesbaserede køns-hierarki til frelsesordenen: Eva fremstilles som den fra, efter og for

21. Børresen. “God’s Image, Man’s Image? Patristic Interpretation of Gen. 1,27 and 1 Cor. 11,7.” I Børresen 1991b, 188-207. Grundlag for den følgende redegørelse er sidstnævnte artikel sammen med Børresen 1985. Dog følges typiseringen i Børresen 1991b, 188-207, som er hendes mest elaborerede analyse af *imago Dei*-tolkninger. I stedet for hele tiden at henvise til de to artikler af Børresen, henvises der til kildeteksterne, som Børresen behandler.

22. I den græske tekst i Nestlé-Aland står der mand (*aner*) og ikke menneske (*anthropos*), sådan som fx den nye danske oversættelse i en helt korrekt moderne tilpasning videregiver teksten. Heller ikke tekstapparatet nævner et ms. med varianten *anthropos*.

Adam skabte kvinde, altså skabelsesmæssigt underordnet; hun er også typos for den i frelsesordenen inferiøre kvindelighed og billedet på menneskelig afhængighed af guddommelig almagt. Det er heri, Børresen ser kvinders underordnede status udbygget som en decideret udgrænsning af kvinder fra det guddommelige privilegium, nu alene tilskrevet mænd.

Det mest udtalte eksempel på denne tolkningsmodel finder Børresen hos Tertullian (d. ca. 225), der ikke nøjes med at frakende kvinder gudbilledlighed, men tillige giver kvinden alene-skylden for Adams fald (Gen 3,16): "Du er djævelens dør. Du plukkede frugten af det forbudne træ og fraveg først guddommelig lov. Du er den, der overtalte ham, som djævelen ikke er stærk nok til at angribe. Alt for let ødelagde du Guds billede, mennesket."²³

Tertullians kristocentriske typologi strækker sig fra skabelsen over den første synd og frem til frelsesordenen, hvor de genrejste kvinder transformeres til en blanding af engel og mand.²⁴ Ud over de nævnte typologier: Adam-Kristus (manden som gudsbilledets prototype), Ny Adam-Ny Eva (Kristi og mandens overordnede status i forhold til kirken og kvinden) finder man hos Tertullian også identifikationen af Ny Eva-kirken (*ecclesia*).²⁵ Tertullians tolkning af vandet og blodet i Joh 19,34 som kirken, Den ny Eva, der er de levendes moder gennem dåb og nadver, bliver standardtolkning i patristisk ekklesiologi.

Mere uskyldig finder Børresen Justins (d. ca.165) og Irenæus' (d. ca. 200) tolkninger af gudsbilledet, som benævnes "androcentric innocence". Deres Eva-Mariatypologi, hvor Evas instrumentale rolle ved syndefaldet stilles op mod Marias instrumentale rolle ved frelsen, ser Børresen som en *recapitulatio* af den underordnede Eva.²⁶

Mandlig gudbilledlighed

En tredje tolkningsmodel definerer Børresen som "mandlig gudbilledlighed". Her fremhæves Ambrosiaster, den uidentificerede forfatter til en række kommentarer til det paulinske tekstkorpus fra ca.

23. Tertullian, *De cultu feminarum* 1,1,2: "Tu es diaboli inania; tu es arboris illius resignatrix; tu es divinae legis prima desertrix; tu es quae eum suasisti, quem diabolus aggredi non valuit; tu imaginem Dei, hominem, tam facile elisti." (CCSL 1,343). Min oversættelse.

24. Tertullian, *ibid.* 1,2,5: "Nam et uobis eadem tune substantia angelica re promissa, idem sexus qui et uiris, eadem iudicandi dignationem pollicetur." (CCSL 1,346).

25. Tertullian i hhv. *De carne Christi* 17,3-5 (CCSL 2,904-905) og *De anima* 43,10 (CCSL 2,847).

26. Justin, *Dialogus* 100,5. Jf. Irenæus, *Adversus Haereses* 5,19,1 (SC 153, 248-250).

370-380. Med en "antifeministisk" brod understreger kommentarerne kvinders mangel på medskabt gudbilledlighed ved at koble 1 Kor 11,7 med Gen 1,26-27a og Gen 2,7. I Ambrosiasters bog om Gammel og Ny Testamente (*Liber quaestionum veteris et novi testamenti*) defineres mænd éntydigt som teomorfe og Gud tilsvarende andromorft. Ambrosiaster læser skabelsesberetningen som et vidnesbyrd om monoteisme og monogeisme: én Gud har skabt ét menneske (*unus unum fecit*), og hele menneskeheden stammer fra denne ene (*ab uno homine omne genus humanum*). I en sammenlæsning af Gen 1,26-27a og 1 Kor 11,7a identificeres det teomorfe menneske (*homo*) med Paulus' mand (*vir*). Det understreges ligeledes, at kvinden (*mulier*) må bære slør, fordi hun ikke er Guds billede (*quia non est imago dei*).²⁷ I denne læsning ignoreres Gen 1,28's tilkendelse af herredømme (*dominatio*) over dyrene til begge køn, mens mænd eksklusivt tilkendes ejendomsret (*dominium*) over kvinder, og kvinders underordning legitimeres både i teologisk og sociologisk forstand.²⁸ I kommentarerne til 1 Kor 11,7 og 14,34 skærpes kvinders underordning som underkastelse under mandens overherredømme (*imperium*), hvilket hævdes at være en naturlov (*lex naturae*) generelt og ekklesiologisk.²⁹

Med Ambrosiaster har misogyn patristik nået sit højdepunkt, men ikke sin afslutning. Ambrosiaster får stor betydning i middelalderens katolske teologi. Den anonymt forfattede tolkningsmodel (fejlagtigt tilskrevet Ambrosius og Augustin) spiller en nøglerolle i middelalderens kanoniske ret, *Corpus Iuris Canonici*, og i den pønitenslitteratur især dominikanerne udvikler i senmiddelalderen. Samme argumentation findes i græsk teologi, for eksempel hos Johannes Chrysostomos (d. 407), dog med et lidt andet fokus.³⁰ Da modellens eksplicite eksklusion af kvindens gudbilledlighed og fuldstændige underordning af kvinder har store konsekvenser for kvinders status kirkeligt

27. Ambrosiaster, *Liber quaestionum veteris et novi testamenti* 21 (CSEL 50, 47-48).

28. Ambrosiaster, *ibid.* 45,2-3: "cum non solum viro, sed et mulieri ista cernantur subiecta, quam constat dei imaginem non habere ... si imaginem dei homo in dominatione habet, et mulieri datur, ut et ipsa imago dei sit, quod absurdum est ... quam constat domino viri subiectam et nullam auctoritatem habere?" (CSEL 50, 82-83).

29. Ad Corinthios prima 11,7-10 (CSEL 81,2,121-123) og Ad Corinthios prima 14,34: "si enim imago dei vir est, non femina, et viro subiecta est lege naturae quantum magis in ecclesia debent esse subiecta propter reverentiam eius, qui illius legatus est, qui etiam viri caput est." (CSEL 81,2,163).

30. Børresen 1991b, 194. nævner antiokenerne Diodorus af Tarsus (d. før 394) og Johannes Chrysostomos, hos hvem mænds herredømme over hele skaberværket, kvinder inklusive, betragtes som guddommeligt bestemt. Jf. Elisabeth Clark. *Women in the Early Church. Message of the Fathers of the Church*. Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1983, 27-76.

og samfundsmæssigt (teologisk, ekklesiologisk, ontologisk og sociologisk), er Børresens analyser af største betydning.

Ambivalens om kvinders gudbilledlighed

Efter disse negative tolkninger af kvinders gudbilledlighed gør Børresen rede for en række mere positive tolkninger, der dog ikke kan betragtes som ophævelser af de negative. Snarere er de udtryk for den ambivalens over for kvinder, som præger hovedparten af den skrifttolkning, der blev dominerende i kristen tradition. Udgangspunktet for de mere positive tolkningsmodeller finder Børresen som nævnt hos Clemens af Alexandria. Hun mener, at Clemens med værket *Paidagogos* er den første kirkefader, der forbinder kønsdifferentieringen i Gen 1,27b med den teomorfe, maskuline prototype i Gen 1,26-27a, samt med Gal 3,28, her tolket som kristomorf ikke-kønnet. Herved lykkes det Clemens at anticipere kvinders frelsesbaserede gudbilledlighed i skabelsen, fordi gudbilledligheden i hans model er forbundet med ukønnet moral og fornuft. Den græske term for menneske (*anthropos*) inkluderer hos Clemens begge køn. I hans tolkning leder Kristus i sin rolle som *Logos Paidagogos* begge køn frem mod frelsen. I sin antropologi understreger Clemens, at "mænd og kvinder har lige del i fuldkommenhed og skal modtage den samme vejledning og disciplin". For navnet "menneskelighed" er fælles for mænd og kvinder, og for os "er der hverken mandligt eller kvindeligt i Kristus".³¹ Mens dette bygger på Gal 3,28, så fastslår Clemens med henvisning til Luk 20,34-35, at der dog i denne verden er forskel på kvinder og mænd.

I et andet af sine berømte værker, *Stromata*, gentager Clemens sin opfattelse af inklusiv skabelsesbestemt gudbilledlighed: en ulegemlig og åndelig skabning (Gen 1,26) såvel som kønnenes lige mulighed for frelse i Kristus (Kol 3,11; Gal 3,28). Alligevel, trods den skabelsesbaserede og moralske lighed, som han finder i Bibelen, fastholder Clemens, inspireret af stoisk og nyplatonisk filosofi, en biologisk og social ulighed. Således anlægger han i sidste instans et androcentrisk perspektiv, hvorved kvinden kun i sin rationelle sjæl har del i mandens åndelige og moralske natur, mens hun adskiller sig fra den eksemplariske mandlighed qua sin kvindekrop og kønsfunktion som kvinde (*gyné*). Ligeledes fastholder Clemens med basis i 1 Kor 11,3 og 11,8 et kønshierarki, der modsvarer forholdet Kristus/mand (*aner*), og som begrundes i Evas skabelse fra Adams ribben. Den mandlige prioritet til trods har kvinden dog den mulighed at imitere mandens moralske overlegenhed ved at tæmme sin inferiøre legemlighed. Clemens op-

31. Clemens, *Paidagogos* 1,410, l-11, l (SC 70,128).

fordrer derfor kvinder til at hengive sig til *philosophia* ligesom mænd.³² Imidlertid inddrager Clemens ofte moralsk og fornuftsbaseret fuldkommenhed i sin tolkning af Ef 4,13, og han bevæger sig da fra en ukønnet gudbilledlighed i skabelsen til en mandlig gudbilledlighed i frelsen. For når frelse betyder at blive lig Kristus, den fuldkomne mand, må kvindelig lyst efter Clemens' logik bekæmpes med stoisk *apatheia*.³³

Symbolsk gudbilledlighed

Under overskriften "symbolsk gudbilledlighed" har Børresen placeret blandt andre kirkefædrene Origenes (d. ca. 254) og Basilius d. Store (d. 379). Hun fremhæver Origenes for i et inklusivt sprog at definere gudbilledlighed som menneskets åndelige og ulegemlige skabelse. Gen 1,26-27a tolkes som det indre menneske (*homo interior*), mens Gen 1,27b's mand og kvinde tolkes som ånd og sjæl (*spiritus et anima*).³⁴ Denne symbolske tolkning af inklusiv gudbilledlighed gentages med emfase af Basilius, der taler mod kvindelig svaghed. Ånden har nemlig kraft, og kun legemet er svagt.³⁵

Præseksuel gudbilledlighed

Den sjette typisering kalder Børresen "præseksuel gudbilledlighed" – en type, der med oprindelse hos Gregor af Nyssa (d. ca. 395) især finder fodfæste i ortodoks teologi. Gregor inddelte skabelsen i to faser, hvoraf den første (Gen 1, 26 -27a) blev betragtet som en enkratistisk protologi, hvor kun mennesket skabt i Guds billede er åndeligt. I den præseksuelle åndelighed skal mennesket genrejses. Først i skabelsens anden fase (Gen 1,27b-28 koblet med Gen 2,7.18.21-23) skabes de to køn legemligt. Denne anden fase er ifølge Gregor begrundet i Guds forudviden (*praescientia*) om menneskets første synd – i analogi med græsk teologis lære om, at menneskets forering modsvares af dets dødelighed.³⁶

32. Clemens, *Stromata* 4,8,58,2-60,4 (GCS 15,275-276) og *ibid.* 4,8,62,4-63,5 (GCS 15,277).

33. *Ibid.* 7,14,84,2 (GCS 17,60). Clemens udtrykker sig mindre androcentrisk, da han mod gnostikerne forsvarer menneskets forering. På grundlag af hele passagen, Gen 1,26-28, argumenterer han for, at foreringen er guddommelig som skabelse og inkluderer begge køn: "Mennesket [*anthropos*] er Guds billede, fordi det via sin menneskelighed samarbejder i fødslen af et andet menneske." *Paidagogos* 2,10,83,2 (SC 108,164).

34. Origenes, *In Genesim homilia* 1,13,15 (GCS 29,15,19).

35. Basilius, *De creatione hominis sermo* 1,18 (SC 160,212-216).

36. Gregor af Nyssa, *De hominis opificio* 16-18,22 (PG 44,177-194 and 204-205).

Igen kommer ambivalensen dog til syne. For ganske vist er Gregor med Børresens ord “feminist”, idet han placerer mand og kvinde på samme sekundære niveau i skabelsen – hvilket han gør ved at anføre Gal 3,28 (og omvendt udelade 1 Kor 11,7!) som bevis på sin lære om aseksuel gudbilledlighed i såvel skabelse som fuldendelse. Imidlertid ses det androcentriske perspektiv i hans lovprisning af enkratistisk jomfruelighed som den aseksuelle dyd, der kun opnås gennem *mandlig* overvindelse af kødets lyst.³⁷ Men i hovedsagen er Gregors gudsbe- greb metaseksuelt (jf. Gal 3,28), og at kønsdefinere Gud som far eller mor er for ham lige upassende.³⁸

Gudbilledlige kvinder

Den sidste patristiske tolkningsmodel, Børresen opstiller i sin elaborede typisering, benævner hun “gudbilledlige kvinder”. Det er her, hun med Augustin mener at finde kulminationen på patristisk “feminisme” i form af en holistisk definition af både mandlighed og kvindelighed som egentlig menneskelig. Der er derfor stor sympati at spore i Børresens redegørelse for Augustins tolkninger af kvinders gudbilledlighed. Netop i denne sammenhæng bliver vi mindet om den vanskelige opgave, det var at sammenholde de to skabelsesbetretninger i tiden, før Henning Bernhard Witter i 1711 fremsatte sin tese om to forskellige kilder (henholdsvis den præstelige og den jahvistiske) til to forskellige skabelsesfortællinger. Vi bliver også mindet om, at Augustins anliggende var apologetisk, vendt mod manikæisk dualisme og gnosticisme.³⁹ Kontekstualiseringer af denne art er altid værdifulde for forståelsen af teksters anliggende og udsagnskraft; og man kan så mod Børresen indvende, at de øvrige kirkefædre i hendes behandling savner en lignende kontekstualisering.

Hvad Augustin angår, tager Børresen udgangspunkt i hans bogstavelige læsning af skabelsen, *De Genesi ad litteram*, hvor det er intentionen at kombinere de to skabelsesfortællinger. For at gøre dette skelner Augustin mellem to skabelsesmodi. Først den øjeblikkelige *informatio* (Gen 1), hvor Gud skaber de åndelige væsener (engle og de menneskelige sjæle, samt Adams og Evas legemer) som fornuftskim (*rationes seminales*). Dernæst en *conformatio* (Gen 2), hvor fornuftskimene aktualiseres i tid. I Børresens læsning lykkes det derved Augustin at kombinere den i Gen 1,27b-28 forekommende køns-

37. Gregor af Nyssa, *De virginitate* 20,4 (SC 178,172-174).

38. Gregor af Nyssa, *Commentarius in canticum canticorum oratio* 7 (Opera 6,212-213).

39. Børresen 1991b, 199. Gnosticisme er en bred term, som der i dag er delte meninger om blandt forskere i navnlige patristik.

differentiering i mandligt og kvindeligt med prototypen *menneske* (*homo*), fremstillet i den forudgående passage, Gen 1,26-27a. Heri ser Børresen dog en "logisk inkohærens". Fordi Augustin lader sin bestræbelse på en holistisk antropologi (ved at tilbagevise en dual skabelse) hæmme af nyplatonisk åndelighed, tiltræder han de facto en asekuel gudbilledlighed. Gudbilledligheden begrænses altså til det indre menneske, mens *homo* er skabt som en helhed af sjæl og legeme.

Det er Børresens pointe, at Augustin som den første går frontalt imod Paulus' benægtelse af kvindens gudbilledlighed i 1 Kor 11,7. I den forbindelse demonstrerer hun, hvordan Augustin tolker Paulus allegorisk for at forbinde hans forståelse af mandens eksklusive gudbilledlighed med den inklusive gudbilledlighed i Gen 1,26-27b. Løsningen er ganske kompleks: Augustin vælger i lighed med græsk antropologi at opdele det indre menneske (*homo interior*) i en højere og lavere del, men applicerer så disse to dele på kønsparret mand (*vir*) og kvinde (*mulier*) i 1 Kor 11,7 (og ikke som grækerne på mandligt og kvindeligt i Gen 1,27b). Mandskroppen symboliserer den højere sjælefunktion rettet mod de evige sandheder, mens kvindekroppen symboliserer den lavere sjælefunktion rettet mod de timelige ting. Der forudsættes hos Augustin en konflikt eller spaltning mellem køn og gudbilledlighed, som kun har med kvindens krop at gøre, for qua *homo* har hun del i både en højere og en lavere fornuftssjæl. Som grundlag for denne tolkning påberåber Augustin sig, ganske interessant, Gal 3,28, hvis ordlyd for ham understreger, at Kristi frelsesværk også genopretter kvindens åndelige gudbilledlighed, da hendes sjæl er skabt i *informatio*-fasen. Børresen pointerer, at Augustin med denne manøvre tilbagedaterer kvindens frelsesbaserede gudbilledlighed til skabelsen.⁴⁰

I det berømte værk om Treenigheden, *De Trinitate*, er det Augustins hensigt at finde analogier til treenigheden i den menneskelige sjæl – som et bevis på Guds trinitariske karakter i mennesket fra skabelsen. Også her tager han afsæt i den antagelse, at Guds billede kan findes i den menneskelige sjæl, der er åndelig og asekuel, og derfor fælles for mand (*vir*) og kvinde (*mulier*) som menneske (*homo*). Men i dette værk eksponeres spaltningen mellem kvinders gudbilledlige *homo interior* og deres i relation til manden underordnede *homo exterior*. For at forklare ordlyden i 1 Kor 11,7 deler Augustin endvidere

40. De Genesi ad litteram 3,22: "tamen et femina, quia corpore femina est, renovatur etiam ipsa in spiritu mentis suae in agnitionem dei secuncum imaginem eius, qui creavit non est masculuus et femina, sicut enim ab hac gratia renovationis et reformatione imaginis dei non separantur feminae, quamuis in sexu corporis earum aliud figuratum sit, secundum quod vir solus dicitur esse imago et gloria dei..." (CSEL 28,1, 88-90).

fornuftssjælen op i en overordnet og en underordnet del (*ratio superior et ratio inferior*), symboliseret ved henholdsvis “det mandlige” og “det kvindelige”. Han baserer sin allegoriske eksegese på en *a priori* antagelse af Evas underordning under Adam (Gen 2,18-24). Augustin hævder så, at kun den overordnede del af den menneskelige fornuftssjæl er skabt i Guds billede, sådan at manden (*vir*) er *imago Dei*, mens kvinden (*mulier*) ikke er det. Kvinden kan ganske enkelt ikke qua kvinde symbolisere *imago Dei*. Men da manden og kvinden tilsammen har den menneskelige fornuftssjæls entitet, implicerer det, at kvinden qua menneske (*homo*) er skabt i Guds billede. Der er således en modstrid mellem kvindens gudbilledlige menneskelighed og hendes ikke-gudbilledlige kvindelighed, mellem hendes aseksuelle sjæl og hendes kønnede kvindekrop. Med emfase på Gen 2,18ff. (snarere end på Gen 1,26-27) tolkes derfor kun Adam teomorft:

Løsningen ligger, tror jeg, i hvad jeg allerede har sagt, da jeg diskuterede det menneskelige sinds natur, nemlig at kvinden sammen med sin mand er Guds billede, sådan at hele substansen er ét billede. Men når hun kaldes medhjælp, en funktion, der alene tilskrives hende, så er hun ikke Guds billede. Men hvad manden angår, er han alene Guds billede lige så fuldt og helt, som når han og kvinden er forenet i én.⁴¹

Børresen påviser videre, at den lighed, Augustin etablerer på skabelsesplanet og frelsesplanet ved at kombinere *informatio* og *conformatio*, ikke gælder på det ontologiske plan. I en kommentar til Gal 3,28 understreger Augustin, at den lighed i frelsen, der opnås i troen på Kristus, ikke har at gøre med dette liv.⁴² Han betragter således kvinders underordning som gudgiven i skabelsen og som en naturlig orden (*ordo naturalis*). Ligeledes hævder han, at skabelsen af *feminal mulier* som mandens medhjælp (Gen 2,18) alene skyldes kvindens underordnede og passivt-receptive rolle i forplantningen.⁴³

Man kan spørge, om Børresen er alt for positiv over for Augustin som feminist? Denne Augustin-fortolkning bliver jo hendes primære skyts mod den etablerede katolske kirkes påstand om en inhærent og uforanderlig patriarkalsk kristendom. Først i analysen af *De ci-*

41. Augustin, *De Trinitate* 12,7,10: “credo, illud esse quod iam dixi euro de natura humanae mentis agerem, mulierem euro viro suo esse imaginem dei ut una imago sit tota illa substantia; euro autem ad adiutorium distribuitur, quod ad eam ipsam solam attinet non est imago dei; quod autem ad virum solum attinet imago dei est tam plena atque integra quam in unum coniuncta muliere.” (CCSL 50,364-365). Min oversættelse.

42. Augustin, *Epistulae ad Galatas Expositio* 3,28 (CSEL 84,92-93).

43. Augustin, *De civitate Dei* 19,15 (CCSL 48,682-683); *Quaestiones Genesis* 153 (CCSL 33,59) og *De Genesi ad litteram* 9,5 (CSEL 28,1,273).

vitae Dei afslører hun endelig Augustins “feminisme” som androcentrisk, hvad forståelsen af frelsesordenen angår. Som “feminist” fastslår Augustin nemlig i konsekvens af den inklusive *conformatio*, at kvinden vil opstå som kvinde, men med et androcentrisk perspektiv i aseksuel skikkelse. For i opstandelsen er der hverken samleje, børnefødsler eller ægteskab.⁴⁴ For yderligere at begrunde kvinders genrejsning indfører Augustin så de kendte kristocentriske typologier, baseret på en sammenkobling af Gen 2,21-22, Efes 5,32 og Joh 19,34, sådan at Evas dannelse fra Adams side præfigurerer kirkens og Kristi enhed. Foruden denne Eva-kirke-typologi anfører Augustin Eva-Maria-typologien, hvor Evas instrumentale rolle i synden (som i øvrigt helt er Adams ansvar) modsvares af Marias instrumentale rolle i frelsen.⁴⁵ Alligevel bliver kvinden den skabelsesbestemt underordnede, fordi Augustin qua sit androcentriske perspektiv fremhæver manden som det mere ærefulde køn (*sexus honorabilior*).⁴⁶

Kvinden er en defekt mand

Børresen demonstrerer videre, hvordan den augustinske *imago Dei*-forståelse blev adopteret af den skolastiske teologi. Den androcentriske typologi forstærkes hos bl.a. den franciskanske skolastiker, Bonaventura (d. 1274), i dennes sententiae, hvor manden også i ægteskabet repræsenterer Gud.⁴⁷ Den udbygges yderligere hos den dominikanske skolastiker, Thomas Aquinas (d. 1274). Med næsten 900 års interval genopliver Thomas i *Summa theologiae* første del om skabelsen tolkningen af Gen 1,26f i perspektivet af 1 Kor 11,7, sådan at Adam tolkes som mand (ikke som jordvæsnet taget af jorden, *adamah*), og i den kapacitet får Adam prioritet som det eksemplariske menneske. Børresen påviser tillige, at Thomas går ud over den augustinske tolkning i sin androcentrisme, da han inddrager aristoteliske argumenter, både biologiske og sociologiske. Ved at koble Aristoteles’ idé om kvinden som “defekt mand” med tolkningen af Eva som prototypen på kvinders svage natur (Gen 3) definerer Thomas kvinde-mennesket som en defekt, uudviklet mand.⁴⁸ Dette får stor effekt for kvindebilledet i århundreder fremover.

44. Augustin, *De civitate Dei* 22,17 (CCSL 48,835-836).

45. Augustin, *De agone christiano* 22,24 (CSEL 41,124-125).

46. Augustin, *De diversis quaestionibus* 11 (CCSL 44 A,18): “Ergo quia virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est.”

47. Bonaventura, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum* 4,16,2,2: “Unde etiam est in matrimonio, quod vir significat Deum, et mulier significat ecclesiam sive animam.” Jf. Bonaventura, *Ad Corinthios prima* 11,7.

48. Thomas, *Summa Theologiae* 1,92,1. Jf. Thomas, *De Genesi ad litteram* 9, 5 og *Summa Theologiae Supplementum* 39.

Afsluttende bemærkninger: En moderne matristikers post-patriarkalske fremtidsorientering

Gennem de viste typiseringer afdækker Børresen patristikkens og den senere teologiske diskurs om kvinder og gudbilledlighed. Hun påviser gennem sin typologiske analyse, at denne diskurs på ingen måde er éntydig, men tværtimod er præget af inkohærens og manglende logik. Den veksler mellem at være direkte anti-feministisk (som hos Tertullian og Ambrosiaster) og at være androcentrisk feministisk (som hos Clemens og Augustin). I Børresens analyseoversigt træder det tydeligt frem, at især tolkningen af 1 Kor 11,7 og Gal 3,28 har været signifikant for tolkningen af skabelsesberetningen og opfattelsen af kvindens gudbilledlighed eller mangel på samme. Omvendt kan man med lige så stor ret hævde, at det faktisk er den dominerende *a priori* opfattelse af kvinder som underordnede skabninger, der har været signifikant for tolkningen af teksterne. Men der er ikke nogen tvivl om, at Børresen i sin afdækning af patristikkens tolkning af disse centrale tekster for udviklingen af teologisk antropologi og ekklesiologi, herunder embedsteologi, har udført et meget vigtigt pionerarbejde.

Man kan naturligvis altid tage de negative briller på og fx anholde det faktum, at Børresen aldrig går ind i en nærmere diskussion af teksternes kontekst eller forfatterens forskellige "Sitz im Leben". Den kritik kan man dog afvise med, at Børresen arbejder idéhistorisk, ikke historisk-kontekstuelt. Mere præcist arbejder hun typologisk for at kunne de- og rekonstruere traditionen og påvise, at et patriarkalsk paradigme ikke er den indiskutable konstans, som de patriarkalske kirker – og med dem, bemærkelsesværdigt nok, de radikalfeministiske teologer med deres essentialistiske tolkninger – vil hævde. Tværtimod viser hendes dekonstruktive læsninger af især kirkens "store mænd", at der er ambivalens og forandring at finde i traditionen, ikke en essentiel konstans.

Men Børresen nøjedes ikke med et paradigme, hvis mål det er at *dekonstruere* den vedtagne læsning af kirkens "store mænd". Faktisk arbejdede hun ud fra endnu to paradigmer, der har *rekonstruktionen* som mål. I det ene af disse to rekonstruktive paradigmer søgte hun at opstille en matristik med henblik på at komplettere teologihistorien.⁴⁹ I det andet rekonstruktive paradigme søgte hun at finde frem

49. Se Børresen. "Matristics: Ancient and Medieval Church Mothers", i: *Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten. Für Elisabeth Gössmann*, red. Theodor Schneider & Helen Schüngel-Straumann. 1993. Freiburg: Herder, 64-83. Jf. her også bl.a. Ruether.

til de gudsmodeller,⁵⁰ der kan bidrage til det holistiske gudsbillede, som ifølge hende vil bidrage til at gøre kristendommen tidssvarende og kirkerne fremtidsorienterede. Børresen troede ikke på, at kvinder skulle finde gudindebilleder som fx Daly, men at de snarere skulle forske i et inklusivt teologisk sprog. Hun troede på, at det gennem en rekonstruktion af teologihistorien, med patristisk antropologi som bro, var muligt at skabe en teologi, der var en fuldstændig menneskelig diskurs om Gud, omfattende både kvinders og mænds religiøse erfaringer.

I en af sine sidste publikationer gjorde Børresen opmærksom på, at den katolske kirkes syn på kvinder ud over at være anakronistisk også var anti-økumenisk. Med beklagelse understregede hun, at mens de fleste lutherske kirker har et kønsneutralt præsteskab, så bevarer den stadig gældende *Codex Iuris Canonici* 1983 et mandligt præsteskab, idet tidligere erklæringer gentages: “kun en døbt mand kan modtage gyldig ordination” (canon 1024). Hun påpegede dertil, at emnet endnu var så varmt under kommissionsarbejdet *Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity* i 1995-2006, at det måtte udelukkes fra forhandlingerne, hvis Luthersk Verdensforbund skulle forfølge sin økumeniske dialog med Det Pavelige Råd til Fremme af Kristen Enhed.⁵¹ Man kan kun håbe, at Børresens arbejde for en opdatering af katolsk kirke og teologi vil føre til, at kvinder bliver opgraderet som ligestillede og ligeværdige med mænd og dermed opnår lighed både i kirke og samfund, samt at det økumeniske arbejde dermed kan omfatte hele menneskeheden, sådan som hun ønskede. Men med kønsdiskursen i pave Frans’ klimarundbrev, *Laudato si*, fra 2015 og formaningstalen til Amazon-området, *Querida Amazonia*, fra 2020 som signifikante eksempler tyder intet på, at Børresens ønske for de ikke-protestantiske kirker bliver opfyldt snarligt.

50. Se Børresen, “God’s Image, Man’s Image? Female Metaphors Describing God in the Christian Tradition.” *Temenos* 19-20 (1983): 17-32.

51. Børresen. “*Impedimentum Sexus*. The Cultic Impediment of Female Humanity.” In *Bodies, Borders, Believers*, red. Anne Hege Grung m.fl. 2015. 243-268. Eugene, Or.: Pickwick, 244-245. Se også den posthumt udgivne artikel, som giver et skarpt analytisk blik på fastholdelsen af kvinders underordning fra pave Paul VI til pave Frans: Børresen. “Moderne maktkamp mellem pave og konsil.” *Teologisk Tidsskrift* 2 (2016): 135-155.

Litteratur

Patristiske kilder

- Ambrosiaster. 1908. Pseudo-Augustin, Quaestiones veteris et novi testamenti. I Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (CSEL) 50, red. A. Souter Wien/Berlin: De Gruyter.
- Augustin. 1955. De civitate Dei. I Corpus christianorum. Series Latina (CCSL) 48, red. B. Dombart. Turnhout: Brepols.
- Augustin. 1894. De Genesi ad litteram. I CSEL 28.1, red. J. Zycha. Wien/Berlin: De Gruyter.
- Augustin. 2001 (1958) De Trinitate. I CCSL 50, red. W.J. Mountain. Turnhout: Brepols.
- Augustin. 1971. Epistulae ad Galatas Expositio. I CSEL 84, red. J. Divjak. Berlin: De Gruyter.
- Augustin. 1958. Quaestiones Genesis. I CCSL 33, red. D. De Bruyne. Turnhout: Brepols.
- Basilius. 1970. De creatione hominis sermo. I Sources chrétiennes (SC) 160, red. A. Smets. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Bonaventura. 1885. Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi 4.16. I Opera Omnia 1-4, red. Collegium S. Bonaventurae. Firenze: Quaracchi.
- Clemens af Alexandria. 1939. Stromata. I Clemens Alexandrinus 2-3. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (GCS) 15, red. Otto Stählin. Berlin: De Gruyter.
- Clemens af Alexandria. 1983 (1960). Paidagogos I. I SC 70, red. H.-I. Marrou. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Gregor af Nyssa. 1986 (1960). Commentarius in canticum canticorum oratio. Gregorii Nysseni Opera 6, red. Herman Langerbeck. Leiden: Brill.
- Gregor af Nyssa. 1857-66. De opificio hominis. I Patrologia cursus completus. Series Graeca (PG) 44, red. J.P. Migne. Turnhout: Brepols.
- Gregor af Nyssa. 1978. De virginitate. I SC 178, red. P. Maraval. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Justin. 1914. Dialogus 100. I Die ältesten Apologeten, red. Edgar J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Origenes. 2012 (1920). *Homiliae in Genesim*. I *Origenes Werke* 6. GCS 29, red. Wilhelm Adolf Baehrens. Berlin: De Gruyter.
- Tertullian. 1996 (1954). *De anima*. I *CCSL* 2, red. J. H. Waschink. Turnhout: Brepols.
- Tertullian. 1996 (1954). *De carne Christi*. I *CCSL* 2, red. A. Kroymann. Turnhout: Brepols.
- Tertullian. 1954. *De cultu feminarum*. I *CCSL* 1, red. A. Kroymann. Turnhout: Brepols.
- Thomas Aquinas. 2018. *Summa Theologiae* 1. I *Latin-English Opera omnia*, red. Laurence Shapcote. St. Paul: Emmaus Academic.
- Thomas Aquinas. 2018. *Summa Theologiae Supplementum* 39. I *Opera omnia*, red. Laurence Shapcote. St. Paul: Emmaus Academic.

Øvrig litteratur

- Bird, Phyllis A. 1991. "Sexual Differentiation and Divine Image in the Genesis Creation Texts." I *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, red. Kari Børresen. 11-34. Oslo: Solum Forlag.
- Børresen, Kari E. 1968. *Subordination et Équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*. Oslo/ Paris: Universitetsforlaget/Maison Mame.
- Børresen, Kari E. 1977-78. "Male – female? A Critique of Traditional Christian Theology." *Temenos* 13-14: 31-42.
- Børresen, Kari E. 1983. "God's Image, Man's Image? Female Metaphors Describing God in the Christian Tradition." *Temenos* 19-20: 17-32.
- Børresen, Kari E. 1985*. "Interaksjon mellom skriftgrunnlag og senantik antropologi: Kirkefedres tolkning af 1 Mos. 1,27 og 1 Kor. 11,7." I *Idekonfrontation under senantiken*, red. Torben Christensen m.fl. 117-132. København: Platonselskabet.
- Børresen, Kari E. 1990. "In defense of Augustine: how femina is homo." *Collectanea Augustina* : 411- 428.
- Børresen, Kari E. 1991a. "Introduction: Imago Dei as Inculturated Doctrine." I *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, red. Kari Børresen. 7-10. Oslo: Solum Forlag.
- Børresen, Kari E. 1991b*. "God's Image, Man's Image? Patristic Interpretation of Gen. 1,27 and 1 Cor. 11,7." I *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, red. Kari Børresen. 188-207. Oslo: Solum Forlag.

- Børresen, Kari E. 1992. "The Ordination of Women: To Nurture Tradition by Continuing Inculturation." *Studia Theologica* 46: 3-13.
- Børresen, Kari E. 1993. "Matristics: Ancient and Medieval Church Mothers." I *Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten. Für Elisabeth Gössmann*, red. Theodor Schneider & Helen Schüngel-Straumann, 64-83. Freiburg: Herder.
- Børresen, Kari E. 2002. *From Patristics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models by Kari Elisabeth Børresen*, red. Øyvind Norderval & Katrine Lund Ore. Rom: Herder.
- Børresen, Kari E. 2002. "Religion Confronting Women's Human Rights: The Case of Roman Catholicism." I *From Patristics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models by Kari Elisabeth Børresen*, red. Øyvind Norderval & Katrine Lund Ore. 289-308. Rom: Herder.
- Børresen, Kari E. 2006. "Sexologie religieuse et droits humains des femmes." *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 14: 119-131.
- Børresen, Kari E. 2015. "Impedimentum Sexus. The Cultic Impediment of Female Humanity." I *Bodies, Borders, Believers*, red. Anne Hege Grung m.fl. 243-268. Eugene, Or.: Pickwick.
- Børresen, Kari E. 2016. "Moderne maktkamp mellom pave og konsil". *Teologisk Tidsskrift* 2: 135-155.
- Clark, Elisabeth. 1983. *Women in the Early Church. Message of the Fathers of the Church*. Collegeville, Minn.: The Liturgical Press.
- Daly, Mary. 1973. *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler. 1983. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- Halkes, Catharina. 1982. *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*. Gütersloh: Mohn.
- Hvidberg, Flemming F. 1974. *Det Gamle Testamente. Autoriseret oversættelse af 1931, med tekstkritisk noteapparat*. København: Det Danske Bibelselskab.
- Jervell, Jacob. 1960. *Imago Dei. Gen. 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in der paulinischen Briefen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Johnson, Elizabeth. 2007. *Quest for the Living God. Mapping Frontiers for the Living God*. New York: Continuum.

- Manson, Jamie L. 2014. "Feminism in faith: Sister Elizabeth Johnson's challenge to the Vatican." Interview med Elizabeth Johnson. I *buzzfeed.com*.
- Norderval, Øyvind & Katrine Lund Ore. 2002. "Introduction". I *From Patristics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models by Kari Elisabeth Børresen*, red. Øyvind Norderval & Katrine Lund Ore. XVII-XX. Rom: Herder.
- Pave Frans. 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Pave Frans. 2020. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html
- Ruether, Rosemary Radford. 1985. *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*. San Francisco: Harper & Row.
- Strøm, Anne-Lise OP. 2016. <http://www.katolsk.no/nyheter/2016/04/in-memoriam-kari-elisabeth-borresen>
- USA's bispekonferanse: <https://www.catholicnewsagency.com/news/23656/us-bishops-reaffirm-critique-of-controversial-theologians-work>
- Wiberg Pedersen, Else Marie. 1999. "The Incarnation of Beatrice of Nazareth's Theology." I *New Trends in Feminine Spirituality: the Holy Women of Liège and Their Impact*, red. Juliette Dor m.fl. 61-81. Turnhout: Brepols.
- Wiberg Pedersen, Else Marie. 1999. "Gottesbild – Frauenbild – Selbstbild. Die Theologie Mechtilds von Hackeborn und Gertruds von Helfta." I *Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta*, red. Michael Bangert & Hildegund Keul. 48-68. Leipzig: Benno Verlag.

Whisky eller tonic? Narrativ eksistensteologi

Cand.theol., ph.d.-stipendiat

Mikael Brorson, Aarhus Universitet

Abstract: At least since Svend Bjerg's doctoral dissertation, narrative and existentialist theology has, in a Danish context, been considered to be fundamentally opposed to each other. The main goal of the present article is to question this dichotomy. The theoretical foundation for this is an evaluation of the strength of Bjerg's critique of Rudolf Bultmann and his program of demythologization. This is succeeded by a new interpretation of Johannes Sløk's authorship focusing on the category of 'proclamation', which points to the practical possibility of formulating a narrative existentialist theology, utilizing insights from both theological traditions.

Keywords: existentialist theology – narrative theology – proclamation – Johannes Sløk – Svend Bjerg – Rudolf Bultmann – K. Olesen Larsen.

Da den narrative teologi gjorde sit indtog i dansk teologi i løbet af 1970'erne og 80'erne, var det i udpræget grad i et opgør med eksistensteologien. De narrative teologer hævdede således med stor kraft, at eksistensteologien, særligt i form af Rudolf Bultmanns afmytologiseringsprogram, havde negligeret mytens og fortællingens rolle. Ikke mindst den sproglige vending i filosofien havde gjort problemet presserende, og nu var det altså tid til, at også teologien skulle have sin sproglige vending.¹

1. Den hermeneutiske teologi kan siges at have været en tidlig ansats hertil, særligt repræsenteret ved Ernst Fuchs og Gerhard Ebeling. Den narrative teologi gjorde også brug af indsigter herfra (se fx Svend Bjerg. "Fortælling som forkyndelsens kategori". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 65 (1975): 562-569; 577-581), men i det store hele blev den stadig set som en udløber af eksistensteologien og således afvist som utilstrækkelig (Svend Bjerg. *Den kristne grundfortælling: Studier over fortælling og teologi*. Århus: Aros 1981, 287), ikke mindst fordi både Fuchs og Ebeling var Bultmann-elever, der i et kritisk opgør med Bultmann ville føre hans sag videre (fx Gerhard Ebeling. *Theologie und Verkündigung: ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*. Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck] 1962). Desuden fik den hermeneutiske teologi aldrig nævneværdigt fodfæste i dansk teologi. En undtagelse er måske Jørgen K. Bukdahl, jf. Nils Gunder Hansen. *Tanker af en anden verden. Jørgen K. Bukdahl – hans liv, værk og aktualitet*. København: Gyldendal 2019, 68ff.

Det har i sagens natur skabt en udbredt opfattelse af, at eksistensteologien og den narrative teologi med nødvendighed er modsætninger, imellem hvilke der ikke eller kun dårligt kan bygges bro. Men spørgsmålet er, om eksistensteologien og den narrative teologi *med nødvendighed* er modsætninger? Det er jo muligt, at fx historiske forhold kunne have skabt behovet for en retorisk modstilling imellem dem – og at teologien således går glip af et frugtbart samspil imellem deres væsentlige indsigter.

Det skal jeg i det følgende undersøge, idet det er nærværende artikels primære sigte at udfordre det påståede modsætningsforhold mellem narrativ teologi og eksistensteologi. Mit fokus er ikke kirkehistorisk, og jeg vil således holde mig til en systematisk-teologisk undersøgelse af, om eksistensteologien og den narrative teologi bør betragtes som modsatrettede teologier. Men jeg regner det for sandsynligt, at modstillingen imellem de to er blevet nødvendiggjort af, at eksistensteologien var en (ikke mindst på Det Teologiske Fakultet i Aarhus) ret dominerende strømning i 1950'erne og 60'ernes teologi. Måske måtte teologiens konge stødes af tronen, så en ny kunne indtage den.

Paradoksalt nok gjorde en af repræsentanterne for den narrative teologi (vel at mærke i dens mytisk-poetiske form), Peter Kemp, opmærksom på muligheden for et samspil imellem de to teologiske retninger allerede i 1982 i sit oppositionsindlæg til Svend Bjergs disputats. Her bemærkede Kemp, at der må kunne “drives en anden eksistensfilosofi end den, som udelukker fortællingen fra eksistensforståelsen”.² Hermed antyder han, at eksistenstænkningen ikke nødvendigvis er så langt væk fra den narrative ditto. Dette forhold har Johannes Sløk gjort mere tydeligt end nogen anden:

I dag er der opstået en narrativ teologi, der vender sig i foragt mod eksistensteologien, thi Jesus forkynder naturligvis slet ikke på den måde [eksistensteologiens måde: i tiltale]; han forkynder ved at fortælle en historie ... Den diskussion er jeg ikke henrykt for; måske fordi jeg personligt føler mig godt tilpas i begge de stridende lejre og derfor ikke helt kan indse, at der er virkelig mening i skænderiet.³

I det følgende vil jeg forsøge at vise, at Sløk gjorde ret i at hævde, at eksistensteologien og den narrative teologi slet ikke er så uforenelige størrelser, som måske særligt sidstnævnte ellers har hævdet. Indled-

2. Peter Kemp. “Fortælling og kritik i teologien”. *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 1 (1982): 9-26 (14). Bemærk for øvrigt Kems relativt store respekt og forståelse for Bultmann, jf. Peter Kemp. *Engagementets poetik*. København: Vintens Forlag 1974 (særligt 53-56; 58; 94).

3. Johannes Sløk. *Den kristne forkyndelse*. Viby J: Centrum 1983, 27.

ningsvis vil jeg derfor fremføre den narrative teologis kritik af eksistensteologien, ikke mindst i form af kritikken af Bultmanns afmytologiseringsprogram, den narrative teologis prygelknabe *par excellence* – men som vi skal se, er al kritikken ikke lige rammende, og selv hvor den faktisk er berettiget og afslører svagheder i den eksistensteologiske position, står det ingenlunde klart, at dette modsætningsforhold skulle eksistere med nødvendighed.

For yderligere at illustrere, at indsigter fra eksistensteologien såvel som den narrative teologi med fordel kan tænkes sammen og forenes, vil jeg derefter pege på Sløk som et eksempel på en teolog, der faktisk har forenet de to med ganske stor succes. Med henblik på at vise det vil jeg først kritisere den traditionelle inddeling af Sløks forfatterskab som præget af et brud mellem en tidlig, eksistensteologisk og en senere, narrativ-teologisk periode, for derefter at undersøge forkyndelsens kategori hos Sløk – den viser nemlig, at Sløk hele sit forfatterskab igennem med rette kan betegnes som en *narrativ eksistensteolog*, og hermed afsløres endvidere de teologiske frugter, som kan komme ud af denne syntese. Alt sammen med det formål at vise, at eksistensteologi og narrativ teologi rent faktisk kan eksistere side om side og gensidigt styrke hinanden.

Begrebsbestemmelser

Indledningsvis må en distinktion gøres, nemlig mellem Svend Bjergs narrative teologi og Peter Kemps mytisk-poetiske teologi.⁴ Typisk bruges betegnelsen “narrativ teologi” nemlig til løst at beskrive teologier, som i en dansk kontekst dækker over disse to distinkte, om end beslægtede, teologiske retninger, som det ikke desto mindre er meningsfuldt at skelne imellem.

Den mytisk-poetiske teologi interesserer sig, som navnet antyder, i helt særlig grad for myten, og lidt firkantet udtrykt er den kun narrativ i den udstrækning, myten er et narrativ. Den interesserer sig for den mytisk-poetiske diskurs, ikke mindst sådan som den kommer til udtryk i det såkaldte Kristuspoem (Fil 2,6-11). Denne retning står særligt i gæld til Paul Ricœur og fokuserer med udgangspunkt i ham på det symbolske sprog og dets evne til at transcendere det menneskelige sprog og den menneskelige erfaringsverden (Kemp 1974, 35f.).

4. Den mytisk-poetiske teologi kan forstås som en underkategori af narrativ teologi, jf. Lars Sandbeck. *Fantasiens Gud. Den teologiske vending mod det mytisk-poetiske sprog hos Amos Niven Wilder, Peter Kemp og Johannes Sløk*. København: Anis 2006, 83.

Den narrative teologi, derimod, ser narrativitet snarere end den mytisk-poetiske diskurs som den fundamentale kategori, både for tilværelsen generelt og teologien i særdeleshed. Altså er den narrative teologi kun mytisk i den udstrækning, narrativer kan have mytisk karakter, og man tillægger for øvrigt andre typer af narrativer, særligt lignelser, lige så stor eller større vægt end myterne. Som Bjerg udtrykker det med polemisk kant til den mytisk-poetiske teologi: "I hvert fald beskæftiger flere sig konstruktivt med forsøg på at formulere en mytisk-poetisk kristendomsopfattelse. Ejendommeligt nok har man ikke lagt synderlig vægt på det forhold, at myte først og fremmest er fortælling" (Bjerg 1981, 122). Ikke mindst forholder Bjerg sig kritisk overfor den mytisk-poetiske teologis symbolske myteforståelse, som han kontrasterer med en ligefrem forståelse af fortællingen i den narrative teologi (ibid., 132f.).⁵ Dette fokus på fortællingens *sensus literalis* skyldes særligt inspirationen fra Hans Frei, som netop interesserede sig for at genopdage de bibelske fortællingers ligefremme eller bogstavelige betydning (som altså vel at mærke ikke er at ligestille med en påstand om historisk præcision).⁶

Skal vi opsummerende sammenholde de to retninger, kan vi altså sige, at den mytisk-poetiske teologi lægger afgørende vægt på myten og dens symbolske kraft, hvormed der åbnes for, at det menneskelige sprog kan transcenderes. Den narrative teologi i Bjergs aftapning anerkender naturligvis de kristne fortællingers mytiske karakter, men lægger vægten på det narrative aspekt heraf. Bjerg definerer således den kristne grundfortælling som stedet, hvor Gud giver sig til kende, og grundfortællingen karakteriseres endvidere "dels som mytisk, når den begrunder ny virkelighed, dels som ikke-symbolsk i sin sproglige forfatning" (Bjerg 1981, 149).

I Sløks sene forfatterskab indoptager han indsigter fra begge teologiske retninger og erklærer således eksplicit, at han har fået inspiration fra både Kemp og Bjerg.⁷ Ikke desto mindre er det nok ørkesløst at ville afgøre, hvem der har øvet størst indflydelse på ham. I det følgende vil det primære fokus være på den narrative teologi, fordi det er den overordnede teologiske retning – særlige indsigter fra den mytisk-poetiske teologi inddrages som perspektiver.

5. Bjerg fremsætter en beslægtet kritik i Svend Bjerg. "Mytisk-poetisk kristendom". *Præsteforeningens Blad* 65 (1975): 753-756.

6. Hans W. Frei. *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven/London: Yale University Press 1974.

7. Samt fra Jan Lindhardt, jf. Johannes Sløk. *Da Gud fortalte en historie*. Viby J: Centrum 1985, 7.

Bultmann og alle hans gerninger og alt hans væsen

For at kunne fremvise og senere vurdere den narrative teologiske kritik af eksistensteologien, vil jeg i det følgende navigere efter de indvendinger som Bjerg retter imod Bultmann og eksistensteologien.⁸

Artiklen "Fortælling som forkyndelsens kategori" er, interessant nok for vores sammenhæng, vendt imod både Bultmanns og Sløks eksistensteologi, som ifølge Bjerg bærer på tre fatale problemer. For det første eliminerer eksistensteologien ifølge Bjerg tiden i en rent punktuelt tidsforståelse, fordi al teologisk fokus koncentrerer sig om forkyndelsens tiltale i afgørelsens øjeblik (Bjerg 1975, 566).⁹ Dette medfører for det andet et brudt verdensforhold; der er ingen kontinuitet mellem forkyndelsen og verden, eller forkyndelsen er, som Bjerg udtrykker det, rent polemisk: "Forkyndelsens tiltale udelukker den naturlige selvforståelse, gør udelukkende polemisk op med den" (ibid.). Og for det tredje betyder denne polemiske tiltale, som ofte udtrykker sig som fordring, at der ingen plads bliver til forkyndelsens sakramentale gavekarakter. Om sin egen teologi konstaterer Bjerg derfor: "Der er næppe plads til nogen fordring overhovedet" (ibid., 579f.). Fordring eller gave, lov eller evangelium. *Tertium non datur*.

Denne kritik udvides og modnes i *Den kristne grundfortælling*. Her problematiserer Bjerg grundlæggende, at eksistensteologien – nu snævrere identificeret med Bultmann – er præget af historisme, hvilket ifølge Bjerg fører en lang række problemer med sig, fordi man dermed fortrænger fortællingen og dens betydning (Bjerg 1981, 20-28).

For det første betyder det ifølge Bjerg, at Bultmanns hermeneutik ser forholdet mellem læser og fortælling som et jævnbrydigt dialogforhold. Læseren kommer med en forudforståelse og stiller spørgsmål til teksten – helt modsat hvad tilfældet er i den narrative teologi, hvor fortællingen skænker al den forudforståelse, mennesket har brug for: "Det ejendommelige for fortællinger er imidlertid ..., at de ikke kræver særlige forståelsesforudsætninger hos læseren for at blive forstået, al den stund disse bliver bibragt læseren i fortællingens løb" (ibid., 113-115). Derfor er *besættelse* et nøgleord i Bjergs narrative teologi – der er ingenlunde tale om et ligeværdigt forhold mellem læser og fortæller, men fortællingen tager magten fra det menneskelige subjekt (111).

Også Bultmanns mytebegreb er genstand for kritik hos Bjerg. Bultmann, hedder det, "tyder ... myten som en før-videnskabelig bevidsthedsforfatning, hvis forestillingsverden ikke mere kan have nogen umiddelbar gyldighed" (124). Myten er altså, i Bjergs Bultmann-gen-

8. Dels fremsat i en artikel i *Præsteforeningens blad* fra 1975, "Fortælling som forkyndelsens kategori", dels i *Den kristne grundfortælling* fra 1981.

9. Dette er også én af Kempes indvendinger imod Bultmann (Kemp 1974, 58).

givelse, udtryk for en før-videnskabelig verdensforståelse og dens betydning derfor på forhånd afskrevet – det moderne menneske tænker jo videnskabeligt. Og ifølge Bjerg bliver netop dette problem afgørende for Bultmann, hvorfor han fremsætter sit afmytologiseringsprogram. Denne tilgang er blot, skriver Bjerg videre, ganske misforstået, fordi mennesket i dag er indviklet i fortællinger på helt samme måde, som man var det på Jesu tid (144f).¹⁰

Når Bultmann begår den fejl at ville afmytologisere, skyldes det altså ifølge Bjerg, at han er fanget i historismen (247) og dermed sætter for meget lid til den historisk-kritiske metode.¹¹ Det er med andre ord en tænkning domineret af “samtidighedens problem” (209) og dermed en metode-dualisme, hvor man både opererer med en historisk og en dogmatisk metode, men hvor sidstnævnte udgør en for historievidenskaben urørlig sfære (247-249). Det fører i yderste konsekvens til, at Bultmann ikke på troværdig måde kan fastholde Jesu Kristi identitet, dvs. identiteten mellem den historiske Jesus og kerygmaets Kristus (285) – den historiske Jesus bliver derfor overflødig for Bultmann, imens al vægt lægges på kerygmaets Kristus.

I slutningen af *Den kristne grundfortælling* sammenfatter Bjerg modsætningsforholdet mellem eksistensteologi og narrativ teologi på næsten skematisk vis:

eksistensteologi tolker jævnlige Gud som et grænsefænomen, tro som afgørelse og lydighed, forståelsens vilkår som dialog og den personale sfære som en grundlæggende virkelighed, mens såkaldt narrativ teologi vil tolke Gud som en instans i historierne, tro som besættelse, forståelsens vilkår som dette at være taget fangen af en meddelelse og historier som den grundlæggende virkelighed (349f).¹²

Den narrative teologi er dog ikke, fastslår Bjerg, negativt afhængig af eksistensteologien (144), og faktisk vil den narrative teologi “gøre

10. Selvom Bjerg hævder, at han ikke behøver en forudforståelse, fordi fortællingen skænker den, må man spørge, om ikke dette bliver den nødvendige forudforståelse i Bjergs tænkning: menneskets indviklethed i fortællinger.

11. Og ikke mindst, kunne man supplere, en Schleiermacher- og Dilthey-inspireret hermeneutik, der ser historisk tid og tradition som en kløft, der skal overvindes, i modsætning til en mere gadamersk hermeneutik hos Bjerg, der netop ser traditionen som det, der forbinder os med fortiden. Se Rudolf Bultmann. “Das Problem der Hermeneutik”. I *Glauben und Verstehen II*, 211-235. Tübingen: J.C.B. Mohr 1965 [1950].

12. Den kritiske indstilling til personalismen er særligt tydelig i Bjergs licentiatafhandling (Svend Bjerg. *Formidling som teologisk og antropologisk problem – en kritik af den teologiske personalisme*. Licentiatafhandling, Aarhus Universitet, 1972), og er desuden endnu et kritikpunkt, som deles af Kemp (1974, 57).

op med den eksistensteologiske arv under forsøget på at opbevare det bedste i den” (350). Konsulterer man registeret i *Den kristne grundfortælling* fremgår det dog, at Bultmann er den mest nævnte person i hele disputatsen, og det sjældent for noget godt – helt fri for negativ afhængighed er Bjerg altså næppe.

Et nødvendigt modsætningsforhold?

Hvordan skal vi bedømme dette forsøg på at gøre op med eksistensteologien og samtidig tage det bedste med derfra – er det lykkedes Bjerg, og var opgøret nødvendigt? Med udgangspunkt i ovenstående opsummering skal jeg nu søge at vurdere Bjergs kritikpunkter.

Forståelsen af Gud

Ifølge Bjerg forstår eksistensteologien Gud som et grænsefænomen, mens Gud i den narrative teologi forstås som en instans i historierne. Det hænger for det første sammen med Bjergs kritik af eksistensteologiens tidsforståelse som rent punktuelt: Gud møder mennesket i eksistensens grænsetilfælde, hvilket netop er afgørelsens øjeblik. Hermed tages mennesket ud af tiden, dvs. tiden ophører, lyder Bjergs kritik, hvorimod mennesket med fortællingen skænkes tid, dvs. sættes ind i tiden (Bjerg 1975, 580f.).

Bjerg gør helt ret i sin beskrivelse af Gud som et grænsefænomen i eksistensteologien, måske bedst eksemplificeret ved den danske eksistensteolog K. Olesen Larsens karakteristik af Gud som et “nød-raab”.¹³ Det medfører rigtignok, at mennesket i mødet med Gud så at sige hives ud af tiden – men her er der for eksistensteologien (med inspiration fra Kierkegaard) tale om en dobbeltbevægelse: Mennesket tages af øjeblikkets fordring ud af tiden for at vinde mennesket den nye umiddelbarhed, hvor det igen kan eksistere forsonet i tiden og tilværelsen.

Når Gud er en instans i historien, møder man ham naturligtvis også i myten, og derfor kritiserer Bjerg Bultmanns mytebegreb. Men Bjergs karakteristik af Bultmanns syn på myten som en “før-videnskabelig bevidsthedsforfatning” – i Bultmanns terminologi: objektiverende tale om verden i før-videnskabelig sprogdragt – er en grov forsimpning. Sådan *kan* myten rigtignok fungere ifølge Bultmann.

13. K. Olesen Larsen. “Hvad mener vi med at tale om Gud?”. I *At være menneske*, red. Johs. Horstmann & Vibeke Olesen Larsen, bd. 2, 201-212. København: G.E.C. Gads Forlag 1967 [1956], 206.

Men det er helt afgørende for Bultmanns tænkning, at myten er mere, for myten bærer jo også på *kerygmaet*, den sandhed, det hele drejer sig om: "Der eigentliche Sinn des Mythos ist nicht der, ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht; der Mythos will nicht kosmologisch, sondern anthropologisch – besser: existential interpretiert werden".¹⁴ Derfor er det så sandelig ikke udelukket, at man her kan møde Gud som instans i historien – det er for Bultmann netop hvad der sker i mødet med *kerygmaet*, som finder sted i myten. Men misforstås myten som objektiverende – sådan som det ifølge Bultmann sker i dag – kræver myten selv afmytologisering, dvs. den kræver selv eksistential interpretation, så *kerygmaet* ikke går tabt.

Desuden er det svært at se, hvordan Gud som instans i historien skulle udelukke Gud som et grænsefænomen – kan mennesket ikke også i fortællingen møde sin grænse, noget fremmed, som bryder ind i dets verden? Og er det ikke også tilfældet i den narrative teologi? Måske bunder Bjergs indvending på dette punkt i, at han stiller sig skeptisk overfor eksistensteologiens bestemmelse af Gud som noget kvalitativt andet end mennesket.¹⁵ Her er der rigtignok en substantiel forskel på Bjerg og eksistensteologien, men spørgsmålet er, om det også er en forskel mellem den narrative teologi og eksistensteologien. Er det umuligt at formulere en narrativ teologi, der også ser en kvalitativ forskel mellem Gud og menneske?

Man kunne fristes til at gøre kort proces og svare nej, fordi den narrative teologi må basere sig på fortællinger, som velsagtens må hente deres stof fra verden. Den fristelse bør man imidlertid modstå. På et rent formalt plan kan der naturligvis ikke være tale om et absolut brud: Fortællingen må trække på velkendte fænomener, fortælles i et forståeligt sprog osv. Men det samme siger eksistensteologien: Hvis Gud fx fordrer noget af mennesket, forudsætter det nødvendigvis, at fordringer hører til den menneskelige eksistens. Materialt, derimod, burde der ikke være noget i vejen for, at en fordring såvel som en fortælling kunne forholde sig helt igennem polemisk til den verden, som

14. Rudolf Bultmann. "Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung". I *Kerygma und Mythos I. Ein theologisches Gespräch*, red. Hans-Werner Bartsch, 15-48. Hamburg: Herbert Reich Evangelischer Verlag 1951 [1941], 22.

15. Bjerg er bevidst om, at der i spørgsmålet om tilknytningspunkt er forskel på den dialektiske teologi og eksistensteologien, for Bultmann taler jo faktisk om et tilknytningspunkt, når han siger: "*Die Sünde des Menschen ist der Anknüpfungspunkt...*", jf. Rudolf Bultmann. "Anknüpfung und Widerspruch". I *Glauben und Verstehen II*, 117-132. Tübingen: J.C.B. Mohr 1965 [1946], 120. "Alligevel", hævder Bjerg – efter min opfattelse helt korrekt – "går deres anskuelser i spænd" (Bjerg 1975, 567).

den på et formalt plan selvfølgelig må låne struktur af; fortællingen kan jo, for nu at udtrykke det nietscheansk, være en *Umwertung aller Werte*, en total modsigelse af alt det, vi kender. Som vi skal se senere, er Sløks forfatterskab et eksempel herpå.

Tro: Lydighed eller besættelse?

Bjerg bestemmer tro som besættelse, imens tro indenfor eksistensteologien forstås som “afgørelse og lydighed”. Det er ifølge Bjerg modsætninger, for som han skriver i 1975, udelukker fortællingens sakramentale gavekarakter helt, at der i forkyndelsen kan være tale om en fordring. Eller, med andre ord: fortællingen er evangelium, altså gave, den er ikke lov, altså fordring.

Denne modstilling af lov og evangelium anerkender eksistensteologien på den ene side – imens den samtidig hævder begge i al deres radikalitet. Tro kan således nok beskrives som afgørelse og lydighed, men Bjerg overser eller ignorerer helt nådens betydning. Der er for eksistensteologien både tale om fordring og gave i forkyndelsen, fordi dialektikken imellem disse netop udtrykker forholdet mellem lov og evangelium: Loven som tugtemester til Kristus. For eksistensteologien står loven ikke i vejen for nåden, men loven afslører mennesket som en synder – der tages til nåde. Igen kan forholdet udtrykkes prægnant med K. Olesen Larsen, der skriver om afgørelsen, at den er stedet, “hvor Syndernes Forladelse bestandig bliver det sidste, fordi Guds Fordring og ikke Menneskets Stræben er det første”.¹⁶ På den måde udelukker talen om afgørelse og lydighed for eksistensteologien at se ikke, at Gud kan tage magten over mennesket – det er snarere forudsætningen.

Forståelsens vilkår

Besættelsen er også et nøglebegreb for Bjerg i hans karakteristik af forståelsens vilkår. Her bestemmer Bjerg forståelsens vilkår som jævnbyrdig dialog for eksistensteologiens vedkommende, mens den narrative teologi ser forståelse som det at være fange af en meddelelse. Eksistensteologien, lyder Bjergs kritik altså, overlader for meget til mennesket.

16. K. Olesen Larsen. “Noget om Afgørelsen i Øjeblikket”. I *Søren Kierkegaard læst af K. Olesen Larsen*, red. Vibeke Olesen Larsen & Tage Wilhjelm, bd. 1, 21-73. København: G.E.C. Gads Forlag 1966 [1932], 73.

Der kan næppe herske tvivl om, at Bultmann og eksistensteologien ser dialog som et afgørende hermeneutisk begreb.¹⁷ Men det virker som en misvisende bestemmelse af Bultmanns forståelse at hævde, at der mellem læser og tekst er en *jævnbyrdig* dialog. Bultmann søger jo ved denne hermeneutik at stille mennesket over for *kerygmaet*, som det skal afgøre sig for, hvor mennesket altså skal bøje sig i lydighed for Gud, hvilket er forudsætningen for, at Gud med syndernes forladelse tager magten over mennesket – det er ikke just en jævnbyrdig dialog, der her er tale om. Mennesket modtager alt af Guds hånd. Også i tilfældet eksistensteologi kan man altså, som Bjerg, konkludere: “Der er tale om alt andet end tvangfri kommunikation” (Bjerg 1981, 114).

Den grundlæggende virkelighed

Tilbage står spørgsmålet om den grundlæggende virkelighed, og her finder vi – i hvert fald på overfladen – den afgørende forskel. Hvor den grundlæggende virkelighed for den narrative teologi er *historier*, er den grundlæggende virkelighed for eksistensteologien *historien* – og dermed opstår et problem om historisk afstand, som for eksistensteologien løses med personalismen.

Men hvor fanget er eksistensteologien egentlig i dette historiske problem? For Bjerg at se er afmytologiseringen et forsøg på at løse dette ved at pege på, at de mytiske forestillinger, som er uantagelige for det moderne menneske, ikke egentlig er en del af sagens kerne – det er derimod *kerygmaets* personlige henvendelse.

Men afmytologiseringen er måske ikke så bestemt af det historiske problem, som det i første omgang kunne se ud til. Ifølge Bultmann nødvendiggøres afmytologiseringen nemlig *ikke* af det historiske problem (omend Bultmann ser den som en kærkommen løsning derpå) – den nødvendiggøres, som vi så tidligere, af myten selv. Myten kræver selv eksistential interpretation. Afmytologiseringen kan således siges at have en dobbelt motivation: Nok er der et *historisk-kritisk* motiv, men ved siden af dette står et *sagkritisk* motiv, som er langt mere fundamentalt: at finde *kerygmaet* og spørge, om teksten lever op til det.¹⁸

17. Et tydeligt eksempel, som Bjerg også henviser til, er Rudolf Bultmann. *Jesus*. Overs. Harald Bülow Davidsen. København: Tidehvervs Forlag 1930 [1926], 7-15. Se også Bultmann 1950.

18. Jf. Peter Widmann. “Tro og forståelse. Rudolf Bultmanns teologiske indsats”. I *Mellem tiderne. Fem dialektiske teologer*, red. Christine Svinth-Værgø Pöder, 171-196. København: Anis 2015, 191. Se også Jørgen K. Bukdahl. “Eksistensteologi og afmytologisering”. I *Frihed og frigørelse. Filosofi – Teologi – Kulturdebat*, red. Jan Lindhardt, 156-169. Århus: Aros 1980 [1968], 165f.

Afmytologiseringen er med andre ord ikke med nødvendighed fanget i en uskøn blanding af historisme og personalisme, og det åbner for, at den kan sættes i et frugtbart forhold til fortællinger og den narrative teologi. For også fortællinger kan afmytologiseres og udsættes for sagkritik for dermed at undersøge, om de i radikal og konsekvent forstand lever op til *kerygmaet*. Og, som Knud Rendtorff har bemærket i sin Bultmann-bog, har afmytologiseringen også banet vejen for den narrative teologi og en senere opmytologisering i den forstand, at den har vist myten som noget *andet end videnskab*.¹⁹ Her deler eksistensteologi og narrativ teologi altså i vid udstrækning sigte.

Forskellen mellem den historiske Jesus og den forkyndte Kristus, som ifølge Bjerg truer med at flå Jesu identitet i stykker, forbliver imidlertid en markering af forskellen på eksistensteologien og den narrative teologi, som ikke kan overvindes, men i et vist omfang må markere et modsætningsforhold. Når Bultmann og eksistensteologien står stejlt på, at der ikke kan være noget hos den historiske Jesus, som kan pege frem på, at han også var den forkyndte Kristus, skyldes det, at man vil fastholde afgørelsen i al sin radikalitet. Der må, med Kierkegaard, ikke slås det mindste af på Jesu inkognito. Men det betyder naturligvis ikke, at eksistensteologien i fortolkningen af de nytestamentlige fortællinger ikke kan lære noget af den narrative teologi.

Eksistensteologi uden eksistensfilosofi?

Men kan man overhovedet forbinde eksistensteologien med narrativ filosofi – kan eksistensteologi baseres på andet end eksistensfilosofi uden dermed at ophøre med at være netop *eksistensteologi*? At besvare det kræver en definition af eksistensteologien, men en sådan er svært at give, for eksistensteologien er, som Hartmut Rosenau konstaterer i *Religion in Geschichte und Gegenwart*, ”weniger eine einheitliche theol. Position oder Methode als vielmehr eine bestimmte theol. Haltung im Sinne eines polemischen und appellativen Korrektives”.²⁰ Eksistensteologien er altså en polemisk tilgang eller et korrektiv til den eksisterende teologi – men hvilken teologi gør den da op med?

19. Jf. Knud Rendtorff. *Eksistens i tiden. Rudolf Bultmann – en teologisk livshistorie*. Odense: Odense Universitetsforlag 2001, 162. Rendtorffs Bultmann-bog er, i parentes bemærket, blevet anmeldt i (nogenlunde) rosende vendinger af Svend Bjerg. Se Svend Bjerg, ”Den enkeltes møde med Gud”, *Politiken*, 25. august, 2001.

20. Hartmut Rosenau. ”Existenztheologie”. I *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. udg., 1999. Tübingen: Mohr Siebeck, bd. 2, 1816.

Fronten er imod enhver objektiverende tale, både om Gud og menneske, dvs. enhver tale om Gud som en ting, mennesket har på afstand og kan handle med, og enhver reduktion af mennesket til en ting frem for et ansvarligt individ. Med inspiration fra særligt Kierkegaard henvises mennesket derfor til at afgøre sig over for Gud – og dermed også over for sig selv.²¹ Rudolf Bultmann må i en tysk sammenhæng siges at være den primære repræsentant, mens man i en dansk kontekst kan nævne teologer som K. Olesen Larsen og P.G. Lindhardt. Sløk kunne også nævnes i denne sammenhæng, men altså med det *aber dabei*, at han også kan identificeres med den narrative teologi – det skal vi som nævnt komme tilbage til.

På den måde er eksistensteologien altså ikke direkte afhængig af eksistensfilosofien,²² og det kan vi uddybe med Sløks eget skel mellem eksistentialisme og eksistensfilosofi. Han forstår eksistensfilosofi som den moderne filosofi, der opstår som et produkt af mellemkrigstidens krisestemning. Eksistentialismen, derimod, er den langt bredere bevægelse, der nok deler motivkreds med eksistensfilosofien, men som har “rødder langt tilbage i Europas historie. Man kan uden større besvær finde eksistentialistiske synspunkter repræsenteret rundt om i den antikke filosofi, i renessancens tænkning og hos adskillige forfattere op gennem de sidste 400 år”.²³

I forlængelse heraf kunne man hævde, at eksistensteologien ikke er afhængig af eksistensfilosofien, men af eksistentialismen og dennes betoning af det enkelte menneskes eksistens som det for teologien afgørende. Og det kan man ikke mindst sige, fordi Bultmann også selv hævder noget lignende og gør opmærksom på, at han ikke principielt mener, at alt er sagt med Heideggers eksistensfilosofi: “there will never be a right philosophy in the sense of an absolutely perfect system ... Our question is simply which philosophy today offers the most adequate perspective and conceptions for understanding human existence. Here it seems to me that we should learn from existentialist philosophy...”²⁴ Der er altså ikke noget i vejen for, at en eksistensteologi i dag kunne pege på fortællingen og den narrative filosofi som

21. I Bent Smidt Hansens fremstilling af eksistensteologien er Kierkegaard den absolutte hovedsikkelse, og Bultmanns fortjeneste var at “gøre alvor af inspirationen fra Kierkegaard ved at udarbejde og anvende dennes eksistensbegreb”, jf. Bent Smidt Hansen. *Eksistensteologi*. København: Berlinske Forlag 1967. Det samme gælder for Jørgen K. Bukdahl, der kort og godt definerede eksistensteologi som “en kristendomstolkning på Kierkegaards linie” (Bukdahl 1968, 158).

22. Se endvidere Poul Lübcke (red.). *Politikens Filosofleksikon*, s.v. “eksistensteologi”. 2. udg. København: Politikens Forlag 2010, hvor eksistensteologien også defineres som kun “i mindre grad” influeret af eksistensfilosofien.

23. Johannes Sløk. *Eksistentialisme*. København: Berlinske Forlag 1964, 7.

24. Rudolf Bultmann. *Jesus Christ and Mythology*. London: SCM Press 1960, 55.

den, der giver det bedste bud på en forståelse af den menneskelige eksistens.

Sløks narrative eksistensteologi

Noget kunne altså tyde på, at den radikale modstilling af eksistensteologi og narrativ teologi i ganske vid udstrækning er af retorisk art, og at der måske faktisk er mulighed for og potentiale i at forbinde de to. For at vise, at de to rent faktisk kan forenes, vil jeg derfor i det følgende pege på Sløks teologi som et eksempel på lige præcis sådan en frugtbar forening. Mulige frugter af en sådan sammentænkning af eksistensteologi og narrativ teologi skulle dermed også antydningvist komme til syne, men en grundigere udfoldelse heraf er ikke mulig inden for rammerne af nærværende artikel.

Kontinuiteten i Sløks forfatterskab

For at vise dette må vi imidlertid først rydde, hvad jeg opfatter som en udbredt misforståelse, af vejen. I en traditionel Sløk-læsning har man nemlig forstået forfatterskabet som delt mellem en tidlig, eksistensteologisk fase, som strækker sig fra disputatsen i 1947 og indtil omkring slutningen af 60'erne eller begyndelsen af 70'erne, hvor Sløks eksistensteologi når sit zenit med *Det absurde Teater* og *Jesu Forkyndelse* i 1968. Denne fase afløses så af en senere, narrativ periode, der så småt begynder med de to Cusanus-bøger i 1974 og for alvor slår igennem med *Det religiøse sprog* i 1981, hvorefter Sløk i resten af forfatterskabet kan betegnes som en narrativ teolog.²⁵ Der er dog i sagens natur mange forskellige bud på, præcis hvornår bruddet mellem de to perioder finder sted.²⁶

25. Eller, som Sandbeck (2006) hævder, en mytisk-poetisk teolog. Det kræver dog en del krumspring, fordi Sandbeck sætter denne i forbindelse med fantasien som teologisk begreb, og, som han selv bemærker, "er fantasibegrebet komplet fraværende i Sløks tænkning" (Sandbeck 2006, 28).

26. For at nævne de vigtigste: Bjerg inddeler forfatterskabet i tre såkaldte "projektfaser" og mener, at den tredje og narrative fase må forstås med Cusanus-bøgerne som forudsætning. Sandbeck betoner i endnu højere grad betydningen af Cusanus-bøgerne for bruddet, mens Niels Grønkjær og Kjeld Holm har peget mere snævert på *Det religiøse sprog* fra 1981. Se hhv. Svend Bjerg. *Århusteologerne. Den store generation i det 20. århundredes danske teologi*. København: Lindhardt & Ringhof 1994, 277f; Lars Sandbeck. "Gud, mennesket og verden – Sløks metafysik fra absurd teater til fortalt historie". I *Mig og evigheden. Johannes Sløks religionsfilosofi*, red. Lars Sandbeck, 49-110. København: Anis 2007; Niels Grønkjær & Kjeld

Denne inddeling af forfatterskabet har betydning for forståelsen af det, vi kunne kalde grundkategorien i Sløks forfatterskab: Den teologiske kategori ud fra hvilken hele forfatterskabet læses og forstås. Og det er en sådan grundkategori, jeg her vil fremsætte. Hidtil har man afvist, at en sådan overhovedet skulle gives for forfatterskabet i dets helhed,²⁷ og i stedet har man typisk peget på myten som det narrative forfatterskabs grundkategori.²⁸

Jeg vil i stedet pege på forkyndelsen som Sløks grundkategori. Og det er, vel at mærke, en grundkategori, som gælder hele forfatterskabet, og som faktisk muliggør en læsning, der viser sammenhængen i forfatterskabet – og således fremstiller Sløk som en narrativ eksistensteolog snarere end først det ene og så det andet.²⁹

Forkyndelsen skaber, hvad den nævner

Ser man på Sløks forfatterskab, bliver det rimelig hurtigt klart, at forkyndelsen som teologisk kategori er et gennemgående tema. I det følgende skal vi derfor se på de hele tre bøger, Sløk har viet til emnet:

Holm. "Forord". I *80 år med Gud. Afhandlinger og essays af Johannes Sløk*, red. Niels Grønkjær & Kjeld Holm, 7-10. Viby J: Centrum 1996. Om Sløks forfatterskab som præget af et sådant brud, se desuden Christian Hjortkjær. *Selvrealiseret frelse. Da Johannes Sløk tog ordet i selvrealiseringens tidsalder*. København: Anis 2012.

27. Grønkjær har gjort forsøget, idet han har peget på kærligheden som forfatterskabets grundkategori. Se Niels Grønkjær. "Kærlighedens religion. Sløks filosofi om kristendommen". I *Mig og evigheden. Johannes Sløks religionsfilosofi*, red. Lars Sandbeck, 111-131. København: Anis 2007. For en lignende læsning, der dog i højere grad ser forfatterskabet som modsætningsfyldt, se David Bugge. "Sejrherren skriver historien. Om suspensionen af subjektet i den sene Sløks soteriologi". I *Kristendommens fornuft. Niels Grønkjær 60 år*, red. Birgitte Stoklund Larsen & Peter Aaboe Sørensen, 91-104. København: Anis 2015.

28. Fx Hans Nørkjær. "Guds bagtale. Det religiøse sprog (1981)". I *SLØK. Perspektivforskydninger*, red. Christian Hjortkjær & Hans Nørkjær, 201-223. Aarhus: Klim 2016. Sandbeck (2006, 116f.) har hævdet, at fortællingen, i tæt forbindelse med myten, fra og med *Da Gud fortalte en historie* kan betegnes som grundkategorien for det narrative forfatterskab.

29. Denne røde tråd i forfatterskabet, hvor den kristne forkyndelse altså står som den afgørende teologiske kategori, lader Kjeld Holm til at have sans for, jf. Kjeld Holm. *Mennesket er en misforståelse*. København: Rosinante 2007, 159. Jan Lindhardt har undersøgt forkyndelsens kategori hos den tidlige Sløk, mens Sløk "[s]enere skulle ... få mere sans for fortællingen og myten", som han skriver, jf. Jan Lindhardt. *Johannes Sløk. Modernismens teolog*. København: Anis 2002, 33. Lindhardts kapitel om 'Forkyndelsen' behandler dog ikke forkyndelsen som kategori, men derimod Sløks homiletiske praksis (Lindhardt 2002, 107-110). Denne kategori kan ikke siges ligefrem at være blevet gjort til genstand for diskussion hos Svend Andersen, men han har ikke desto mindre set og peget på det eksistensteologiske mønster, som er at finde i Sløks sene værker. Se Svend Andersen. "Gud og det givne. Om diskursiv teisme". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 80 (2017): 127-145 (142).

Die Formbildungen der Sprache und die Kategorie der Verkündigung fra 1951, *Det absurde Teater og Jesu Forkyndelse* fra 1968 og *Den kristne forkyndelse* fra 1983.

Sløk opfatter grundlæggende forkyndelsen som sprogbegebenhed, hvor forkyndelsen så at sige skaber, hvad den nævner – i forkyndelsen bliver noget nyt altså til. Den forståelse af forkyndelsen kan man allerede finde hos Sløk i *Die Formbildungen der Sprache und die Kategorie der Verkündigung*. Her var Sløk påvirket af Bertrand Russell og den logiske positivismes sprogsyn, som han havde stiftet bekendtskab med på et ophold i Cambridge i 1948 (Hjortkjær 2012, 20f.).³⁰ Sproget opfattede han således i forlængelse af den logiske positivisme som beregnet på beskrivelse af virkeligheden: For den logiske positivisme er et sandt sprogligt udsagn som bekendt kendetegnet ved, at man ved sanserfaringer verificerer udsagnets overensstemmelse med virkeligheden. Det betyder, at verden ikke her, som senere hos Sløk, forstås som en helt igennem sproglig størrelse. Verden er tværtimod uden for sproget som en ekstra-sproglig virkelighed, og sprogets opgave er så adækvat som muligt at beskrive det, som findes uden for det.

Det sprogfilosofiske problem om sprogets forskellige formdannelser er imidlertid sekundært for Sløk. Det afslører bogens undertitel, *Eine sprachphilosophisch-dogmatische Abhandlung*, for i virkeligheden er det dogmatikken i form af forkyndelsens kategori, som interesserer ham – fordi den netop adskiller sig fra det resterende sprogs formdannelser.

Generelt skaber sproget nemlig så absolut ikke, hvad det nævner, hævder Sløk anno 1951. Tværtimod: det er rent deskriptivt. Sløk kan eksempelvis tale om en kærlighedserklæring, som ikke egentlig frembringer noget nyt:

Wenn ein junger Mann seine Liebe gesteht, so zeigt sich in den Worten des Geständnisses eine neue ethische Beziehung; und doch kann diese neue ethische Beziehung nicht wirklich neu sein, die Worte des Geständnisses können nicht etwas Neues hervorbringen; *das Wort allein kann nicht eine Beziehung hervorbringen, es kommt zur gegebenen Situation und deckt ihren Inhalt auf.*³¹

I almindelig forstand er sproget altså ikke performativt, men deskriptivt: Det kommer blot til den givne situation og afdækker dens ind-

30. Se desuden Johannes Sløk. *Mig og Godot. Erindringsforskydninger*. Viby J: Centrum 1986, 128f.

31. Johannes Sløk. *Die Formbildungen der Sprache und die Kategorie der Verkündigung. Eine sprachphilosophisch-dogmatische Abhandlung*. København: Rosenkilde og Bagger 1951, 88. Min kursivering.

hold. Sproget er ren beskrivelse. Men med forkyndelsen, hævder Sløk, forholder det sig ganske anderledes, og det viser, at forkyndelsen er noget kvalitativt andet, *sui generis*. Forkyndelsen er nemlig skabende: “Die Verkündigung bewerkstelligt sich selbst; das Entstehen der Verkündigung ist das Entstehen dessen, was verkündigt wird” (ibid., 103).

Hvad skaber forkyndelsen så? Den skaber gudsriget (106), og denne skabelse sker tilmed i kraft af fortællingen, nærmere bestemt lignelsen. Lignelsen er simpelthen, skriver Sløk, det sted, hvor forkyndelsens nye virkelighed, gudsriget, opstår: “Das Gleichnis trägt die Verkündigung, es ist der Ort, wo die neue Welt der Verkündigung wirklich da ist. Erst vom Gleichnis her können die Vergebung und der Befehl als besondere Formgebilde existieren” (111). De klassiske, dogmatiske begreber ‘befaling’ og ‘tilgivelse’ – lov og evangelium – eksisterer altså kun i kraft af lignelsen, i kraft af fortællingen. I den bliver forkyndelsens verden simpelthen til.

Forkyndelse og absurdisme

Tidligt er der altså klare eksistensteologiske træk i Sløks forståelse af forkyndelsen, i og med at den er tiltale: befaling og tilgivelse, men denne tiltale eksisterer kun i fortællingen! Eksistensteologien går altså hånd i hånd med fortællingen, og det fortsætter i *Det absurde Teater og Jesu Forkyndelse*, hvor forkyndelsen sammenlignes med absurdismen.³²

Sløks definition af det absurde er først og fremmest vigtig: Det absurde er hverken identisk med det uforståelige (dvs. det, som vækker forundring) eller det meningsløse (dvs. det intellektuelt uforklarlige; Sløk 1968, 8f.). Det absurde er derimod et sammenstød eller en modsigelse, det skurrende eller mislydende, som det latinske *absurdus* egentlig betyder (10).

Dette knytter Sløk nu til Jesu forkyndelse. Jesus er nemlig en gåde, hævder Sløk, fordi “hans ord og handlinger afslører en holdning til tilværelsen, der set ud fra vores synspunkter ikke lader sig begribe” (28). Her, i Jesu forkyndelse, støder verdensriget og gudsriget sammen, og absurditeten opstår (32). Og sammenstødet er radikalt: Jesu

32. Absurdismen behandles vel at mærke ikke som en eksistensfilosofisk retning, for Sløk interesserer sig særligt for det absurde teater, som *fremviser* absurditeten, imens absurdismen forstået som filosofi (fejlagtigt) forsøger at *argumentere* for absurditeten. Det er således ikke absurdisme som *eksistensfilosofi*, men som *eksistentialisme*, Sløk her beskæftiger sig med, jf. Johannes Sløk. *Det absurde Teater og Jesu Forkyndelse*. København: Gyldendal 1968, 54, 73.

ord og vi har ikke noget "fælles referencegrundlag" (29). Der er tale om inkommensurable størrelser.

Også her er forkyndelsen skabende, hævder Sløk. Forkyndelsen slår ikke bro over gabet mellem gudsriget og verdensriget. En sådan bro er en umulighed, for de to er jo ifølge Sløk inkommensurable. Forkyndelsen kan derfor ikke forklare eller redegøre, så vi kan komme til at forstå hvad gudsriget egentlig er for en størrelse. Forkyndelsen må i stedet skabe selve gudsriget, hidbringe det midt i det verdensrige, som er dets diametrale modsætning: "Ordene er ikke en skildring af sandheden, en forklaring eller redegørelse, men de er en fremvisning; sandheden bliver til i dem" (45). Der er med andre ord tale om en epifani-sandhed: I selve forkyndelsen bliver sandheden til, åbenbares, og sandheden er kun til heri.

I *Det absurde Teater og Jesu Forkyndelse* fremstiller Sløk desuden mere systematisk de sproglige 'formdannelser', som indgår i forkyndelsen, og som vi allerede mødte hos ham i afhandlingen fra 1951. Her hedder det nemlig, at forkyndelsen består af på den ene side tiltale, nemlig befaling (lov) og løfte (evangelium), og på den anden side skildring (lignelse/fortælling). Hermed bindes den eksistensteologiske tiltale igen sammen med fortællingen, og de to danner ifølge Sløk en uløselig enhed: "Gudsriget bliver selv til i lignelsen om det" (42).

En narrativ vending?

Vi har nu set, i hvor høj grad forståelsen af forkyndelsens kategori i de tidlige bøger om emnet stemmer overens: I forkyndelsen går tiltale hånd i hånd med fortælling. Men hvad sker der efter det, man traditionelt har benævnt Sløks narrative vending, hvor påvirkningen fra den narrative teologi betyder en yderligere opvurdering af fortællingen?

Det er indledningsvis værd at konstatere, at der unægteligt sker et skifte i og med *Den kristne forkyndelse*. For mig at se er der imidlertid tale om et filosofisk eller epistemologisk skifte, der tjener til at fremme den samme teologi og den samme forståelse af forkyndelsen. Der er nemlig ingen tvivl om, at indflydelsen fra den logiske positivisme, som var særligt fremtrædende i 1951, her er erstattet af indflydelse fra pragmatismen og dagligsprogsfilosofien. Sløk har udskiftet det filosofiske paradigme, inden for hvilket han taler. Derfor er det nu ikke blot forkyndelsen, som er skabende og frembringer sin egen verden. Det gør i en vis forstand alt sprog – omend i lettere afsvækket form. Og hermed kommer Sløk egentlig til at få et problem, for når alt sprog nu er blevet skabende, er han så i stand til at fastholde forkyndelsens status som en kategori *sui generis*?

Hvad angår udskiftningen af den filosofiske ramme, har vi et eksempel, som er helt parallelt med den tidligere omtale af kærlighedserklæringen, hvor det hed, at sproget blot beskrev det allerede foreliggende. Det ser Sløk nu noget anderledes på:

Den bemærkning "Jeg elsker dig" har naturligvis sit faste semantiske indhold, men den kan varieres til meget forskellige ting, alt efter den situation som den falder i. Det kan være en kynisk, en forførerisk, en bedragerisk, en følsom, en konventionel bemærkning. Men det kan jo også være en bemærkning, der gør alt nyt. Når den bemærkning har lydt, mellem ham og hende, er ingen af dem længere den samme. Bemærkningen har ladet det gamle forsvinde, og et nyt liv er med ét blevet til (Sløk 1983, 12).

Vi kan altså faktisk bruge alt sprog performativt og skabe noget med det – næsten.³³ For Sløk fastholder alligevel forkyndelsen som en unik og kvalitativt anderledes kategori, først og fremmest ved at se den menneskelige kærlighedserklærings skabende virkning som en afsvækkelse. Når Gud i forkyndelsen lader sit "Jeg elsker dig" lyde, er det derfor et andet og kvalitativt mere virksomt budskab. Menneskets kærlighedserklæring forvandler nok den menneskelige virkelighed, men er i sidste ende alligevel afmægtig, for der er tale om en omformning, ikke en egentlig skabelse. For mennesket gælder altid et "næsten". Men:

Når Gud siger således ["Jeg elsker dig"] til mennesket, da gælder alt dette, ikke næsten, men uden nogen indskrænkning. Hvad var Gud, før han sagde det ord? Ingenting! Han var slet ikke til, eller han var til i tavshedens intethed. Og hvad var mennesket, før Gud erklærede det sin kærlighed? Ingenting! Det var slet ikke til, eller det var til i den komplette fortabtheds intethed. Og sådan må det jo være, for når Gud taler, er det en skabelse (Sløk 1983, 16).

Igen er forkyndelsen skabende: Sandheden bliver ligesom tidligere til i forkyndelsen og er kun i forkyndelsen, og det drager Sløk her den radikale konsekvens af, idet han hævder, at både Gud og menneske bliver til i den. Før forkyndelsen er Gud kun til "i tavshedens intethed", og det betyder ifølge Sløk, at Gud slet ikke er til – han er jo kun

33. Om Sløks egensindige brug af ordet "performativ" i det sene forfatterskab, hvor han sammenblander den perlokutionære og den illokutionære dimension af talehandlinger, se for øvrigt Svend Andersen. "Kan Bibelen være Guds ord? Et sprogfilosofisk problem hos Sløk og Wolterstorff". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 61 (1998): 177-198.

i forkyndelsen, og er uden for forkyndelsen Gud i sin skjulthed, *deus absconditus*, som vi intet kan udsige om. Og på samme måde bliver mennesket til i forkyndelsen, for før var det jo i verdensrigets fortabthed, i intetheden, i døden, og ikke opslugt af det gudsrige, som forkyndelsen skaber. Guds skabelse i forkyndelsen er dermed en radikal *creatio ex nihilo*, og det er for Sløk skabelse i egentlig, guddommelig forstand.³⁴

Whisky eller tonic?

Det betyder, at forkyndelsen også her, i den sidste del af Sløks forfatterskab, udgøres af de tre sproglige formdannelser: befaling, løfte og skildring (eller: lov, evangelium og lignelse/fortælling). Det udtrykkes meget klart i *Da Gud fortalte en historie*, hvor Sløk om forkyndelsen og dens stil skriver: "Det afgørende ved evangeliernes stil er deres uophørlige enhed af fortælling og tiltale. På én gang fortælles en historie, samtidig med at sproget er i eminent grad performativt, i tilsigelse og tilgivelse og fordring" (Sløk 1985, 131). Det er altså den narrative teologis fortælling, som ifølge Sløk i forkyndelsen er tæt vævet sammen med eksistensteologiens performative sprog, og som tilsammen danner en enhed. Eksistensteologi og narrativ teologi går hånd i hånd i forkyndelsen. Hermed opstår Sløks narrative eksistensteologi, når forkyndelsen forstås som grundkategori.

Eksistensteologien med Bultmann i spidsen, siger Sløk, lagde vægt på sprogets performative karakter som tiltale (bud, løfter og tilsigelser), hvilket den narrative teologi pure afviste, fordi den i stedet opfattede evangelierne som rene fortællinger.

Vi andre kunne stå ved siden af og undre os, for når vi i hjertets enfold læste evangelierne, forekom det os, at de både var fyldt til randen med imperativer af forskellig art, og at de samtidigt var udsmykkede med den ene fortælling efter den anden og i deres helhed foregav at være én lang fortælling. Så hvad var det i grunden, man skændtes om? Det lignede et skænderi mellem to gentlemen om, hvorvidt en sjus skulle bestå af lutter whisky eller lutter tonic. Sådan noget skændes gentlemen ikke om, for de er ganske klare over, at det så ikke længere vil være en sjus. Hemmeligheden er, at hver eneste historie i Det Nye Testamente har performativ funktion, indeholder et bud eller en forjættelse ..., og at hvert eneste bud og enhver forjættelse i sidste instans har sin grund i en fortælling ... Hvis det ikke forholdt sig sådan, ville historierne forvandle

34. Jf. Johannes Sløk. *Teologiens elendighed*. København: Berlingske Forlag 1979, 29.

sig til – undertiden kulørt – underholdning og bud og forjættelser til mundsvejr (Sløk 1985, 70f.).

Eksistensteologiens performativer og den narrative teologis fortælling hænger altså intimt sammen i Sløks teologi, for de forenes i forkyndelsen. Forkyndelsen er en “fortalt historie” (Sløk 1983, 60), en fortælling, og denne fortælling er stedet, hvor Gud møder mennesket med sin befaling og sit løfte, tilsiger mennesket dets dom og dets synders nådige forladelse.

Konklusion

Den narrative teologi var i vid udstrækning polemisk vendt imod eksistensteologien, hvilket skabte et principielt modsætningsforhold mellem de to. Imidlertid deler de to teologiske retninger ved nærmere eftersyn i vid udstrækning teologisk sigte, ligesom eksistensteologien i høj grad kan siges at have banet vejen for den narrative teologi. Det vidste ikke mindst Johannes Sløk, som ofte er blevet læst som en eksistensteolog, der senere blev narrativ teolog. Læser man hans forfatterskab med forkyndelseskategorien som nøgle, bliver det dog tydeligt, at han snarere er at betegne som narrativ eksistensteolog igennem hele sit virke.

Hermed bliver det ikke mindst klart, at der i foreningen af eksistensteologien og den narrative teologi er et væsentligt teologisk potentiale, som stort set er uopdyrket. Forstås den kristne forkyndelse eksklusivt som tiltale (eksistensteologi), risikerer dens fordring at stå frit svævende i den forudsætningsløse luft. Forstås den derimod snævert som fortælling (narrativ teologi), risikerer den at lukke sig inde i sit eget univers, hvormed den står i fare for ikke at have meget andet end underholdningsmæssig værdi for det eksisterende menneske. Men fastholdes forkyndelsen som enheden af tiltale og fortælling, skærpes fordringen i kraft af det absurde univers, som fortællingen skaber, og dette univers får samtidig betydning for det eksisterende menneske – og kan tage magten over det.

Litteratur

- Andersen, Svend. 1998. “Kan Bibelen være Guds ord? Et sprogfilosofisk problem hos Sløk og Wolterstorff”. *Dansk Teologisk Tidsskrift* 61: 177-198.

- Andersen, Svend. 2017. "Gud og det givne. Om diskursiv teisme". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 80: 127-145.
- Bjerg, Svend. 1972. *Formidling som teologisk og antropologisk problem – en kritik af den teologiske personalisme*. Licentiatafhandling, Aarhus Universitet.
- Bjerg, Svend. 1975. "Fortælling som forkyndelsens kategori". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 65: 562-569; 577-581.
- Bjerg, Svend. 1975. "Mytisk-poetisk kristendom". *Præsteforeningens Blad* 65: 753-756.
- Bjerg, Svend. 1981. *Den kristne grundfortælling: Studier over fortælling og teologi*. Århus: Aros.
- Bjerg, Svend. 1994. *Århusteologerne. Den store generation i det 20. århundredes danske teologi*. København: Lindhardt & Ringhof.
- Bjerg, Svend. 2001. "Den enkeltes møde med Gud". *Politiken*, 25. august.
- Bugge, David. 2015. "Sejrherren skriver historien. Om suspensionen af subjektet i den sene Sløks soteriologi". I *Kristendommens fornuft. Niels Grønkvær 60 år*, red. Birgitte Stoklund Larsen & Peter Aaboe Sørensen, 91-104. København: Anis.
- Bukdahl, Jørgen K. 1980 [1968]. "Eksistensteologi og afmytologisering". I *Frihed og frigørelse. Filosofi – Teologi – Kulturdebat*, red. Jan Lindhardt, 156-169. Århus: Aros.
- Bultmann, Rudolf. 1930 [1926]. *Jesus*. Overs. Harald Bülow Davidsen. København: Tidehvervs Forlag.
- Bultmann, Rudolf. 1951 [1941]. "Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung". I *Kerygma und Mythos I. Ein theologisches Gespräch*, red. Hans-Werner Bartsch, 15-48. Hamburg: Herbert Reich Evangelischer Verlag.
- Bultmann, Rudolf. 1960. *Jesus Christ and Mythology*. London: SCM Press.
- Bultmann, Rudolf. 1965 [1946]. "Anknüpfung und Widerspruch". I *Glauben und Verstehen II*, 117-132. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Bultmann, Rudolf. 1965 [1950]. "Das Problem der Hermeneutik". I *Glauben und Verstehen II*, 211-235. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Ebeling, Gerhard. 1962. *Theologie und Verkündigung: ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

- Frei, Hans W. 1974. *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven/London: Yale University Press.
- Grønkjær, Niels. 2007. "Kærlighedens religion. Sløks filosofi om kristendommen". I *Mig og evigheden. Johannes Sløks religionsfilosofi*, red. Lars Sandbeck, 111-131. København: Anis.
- Grønkjær, Niels & Kjeld Holm. 1996. "Forord". I *80 år med Gud. Afhandlinger og essays af Johannes Sløk*, red. Niels Grønkjær & Kjeld Holm, 7-10. Viby J: Centrum.
- Hansen, Bent Smidt. 1967. *Eksistensteologi*. København: Berlingske Forlag.
- Hansen, Nils Gunder. 2019. *Tanker af en anden verden. Jørgen K. Bukdahl – hans liv, værk og aktualitet*. København: Gyldendal.
- Hjortkjær, Christian. 2012. *Selvrealiseret frelse. Da Johannes Sløk tog ordet i selvrealiseringens tidsalder*. København: Anis.
- Holm, Kjeld. 2007. *Mennesket er en misforståelse*. København: Rosinante.
- Kemp, Peter. 1974. *Engagementets poetik*. København: Vintens Forlag.
- Kemp, Peter. 1982. "Fortælling og kritik i teologien". *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 1: 9-26.
- Larsen, K. Olesen. 1966 [1932]. "Noget om Afgørelsen i Øjeblikket". I *Søren Kierkegaard læst af K. Olesen Larsen*, red. Vibeke Olesen Larsen & Tage Wilhjelm, bd. 1, 21-73, bd. 1. København: G.E.C. Gads Forlag.
- Larsen, K. Olesen. 1967 [1956]. "Hvad mener vi med at tale om Gud?". I *At være menneske*, red. Johs. Horstmann & Vibeke Olesen Larsen, bd. 2, 201-212, bd. 2. København: G.E.C. Gads Forlag.
- Lindhardt, Jan. 2002. *Johannes Sløk. Modernismens teolog*. København: Anis.
- Lübcke, Poul (red.). 2010. *Politikens Filosofileksikon*. 2. udg. København: Politikens Forlag.
- Nørkjær, Hans. 2016. "Guds bagtale. Det religiøse sprog (1981)". I *SLØK. Perspektivforskydninger*, red. Christian Hjortkjær & Hans Nørkjær, 201-223. Aarhus: Klim.
- Rendtorff, Knud. 2001. *Eksistens i tiden. Rudolf Bultmann – en teologisk livshistorie*. Odense: Odense Universitetsforlag.
- Rosenau, Hartmut. 1999. "Existenztheologie". I *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. udg. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Sandbeck, Lars. 2006. *Fantasiens Gud. Den teologiske vending mod det mytisk-poetiske sprog hos Amos Niven Wilder, Peter Kemp og Johannes Sløk*. København: Anis.
- Sandbeck, Lars. 2007. "Gud, mennesket og verden – Sløks metafysik fra absurd teater til fortalt historie". I *Mig og evigheden. Johannes Sløks religionsfilosofi*, red. Lars Sandbeck, 49-110. København: Anis.
- Sløk, Johannes. 1951. *Die Formbildungen der Sprache und die Kategorie der Verkündigung. Eine sprachphilosophisch-dogmatische Abhandlung*. Det lærde selskabs skrifter: Teologiske skrifter, vol. 2. København: Rosenkilde og Bagger.
- Sløk, Johannes. 1964. *Eksistentialisme*. Berlingske Leksikon Bibliotek. København: Berlingske Forlag.
- Sløk, Johannes. 1968. *Det absurde Teater og Jesu Forkyndelse*. København: Gyldendal.
- Sløk, Johannes. 1979. *Teologiens elendighed*. Berlingske Leksikon Bibliotek. København: Berlingske Forlag.
- Sløk, Johannes. 1983. *Den kristne forkyndelse*. Viby J: Centrum.
- Sløk, Johannes. 1985. *Da Gud fortalte en historie*. Viby J: Centrum.
- Sløk, Johannes. 1986. *Mig og Godot. Erindringsforkyndninger*. Viby J: Centrum.
- Widmann, Peter. 2015. "Tro og forståelse. Rudolf Bultmanns teologiske indsats". I *Mellem tiderne. Fem dialektiske teologer*, red. Christine Svinth-Væрге Pöder, 171-196. København: Anis.

Det er jo min elskede Salomon – eller er det?

Om Højsangen, fortolkning og *Bibelen 2020*

Postdoc, ph.d.

Kasper Siegismund, Københavns Universitet

Abstract: The new Bible translation, *Bibelen 2020*, makes biblical books accessible to readers with little prior knowledge of the Bible, in idiomatic, contemporary Danish. However, the article argues that the attempt to make the texts accessible may have problematic consequences when the translation directly reflects one specific interpretation. This is particularly the case in the Song of Songs. *Bibelen 2020* indicates the speaker of each passage, and the introduction identifies one female speaker (“Sulamit”) and one male (her beloved “Salomon”). In a very problematic way, this interpretation and the idea that the beloved is “Salomon”, referred to as “king”, have been built into the translation. The article discusses the once popular interpretation of the book as a drama including one woman and two men and argues that elements of such an approach can illuminate important aspects of the text. It is argued that these aspects are largely lost in the translation in *Bibelen 2020*.

Keywords: Song of Songs – Canticles – *Bibelen 2020* – Bible translation – Bible interpretation – Song of Songs as drama – translation and interpretation

I 2020 kom den samlede udgave af Bibelen på nudansk, *Bibelen 2020*. En del af nyoversættelserne af Det Gamle Testaments bøger, som er i fokus i denne artikel, har været udgivet tidligere, men nu foreligger de samlet, sammen med en revideret udgave af *Den Nye Aftale*.¹ Der ligger et enormt arbejde bag, som har involveret både de sprogkyndige, der har oversat fra grundsprogene, og dem, der har sørget for den nudanske tilretning af teksterne, samt de mange læsegrupper, der har været med i processen. Målet har været en mundret og tilgængelig tekst i en flydende og forståelig fremstilling, uden indforståede ord og vendinger og uden krav om en masse forudviden hos læserne. *Bibelen 2020* er ikke autoriseret og dermed ikke bundet til kirkens og

1. Se Birgitte Stoklund Larsen. *Når Bibelen oversættes*. København: Bibelselskabet 2019. Se også Gitte Buch-Hansen. “Oplysning eller oplevelse. Synspunkter på *Bibelen 2020*”. *TEOL-information* 62 (2020): 9-13.

traditionens sprogbrug, men kan friere gengive meningen i teksterne på lettilgængeligt, nutidigt dansk.

Som forventeligt har nyoversættelserne medført en del debat – om Noas ark/båd/skib, om velsignelse eller livsstyrke, om engle eller ud-sendinge, om mennesket, der skal “tage ansvar” for dyrene, og om synden, der omskrives med andre ord (for ikke at tale om Israel i Det Nye Testamente). Bibelselskabet har lyttet til indsigelserne, og der er i nogle tilfælde lavet ændringer mellem udgivelsen af de enkelte bøger og den samlede udgivelse i 2020, eller man har meldt ud, at der vil blive ændret i kommende oplag.² På trods af indvendingerne må man sige, at det er lykkedes at ramme en stil og et udtryk, som lever op til målet om mundret og forståeligt dansk. Man behøver ikke at have undervist konfirmander særlig længe for at vide, at der kan være god brug for en oversættelse af denne type. Jeg har selv oplevet konfirmander levere en forklaring på, hvad det vil sige at ære sin far og mor (2 Mos 20,12), som brugte netop det ord, som bruges i *Bibelen 2020*, nemlig “respektere” – hvilket kunne tyde på, at man dér i hvert fald har ramt rigtigt i forhold til sprogbrugen hos yngre, ikke-bibelvante mennesker.³

Forklaring og fortolkning

Et eksempel på, hvordan teksten er gjort mere tilgængelig, er de hyppige forekomster af etymologiserende navngivning, hvor et navn forklares ved ordspil med et hebraisk ord. DO92 bemærker den slags i noter, mens *Bibelen 2020* i en del tilfælde skriver det ind i selve teksten (fx 1 Mos 5,29). Dette fører klart nok til en mere flydende og tilgængelig tekst – og er det ikke godt med sådan en forklarende tilgang? Jo, det er det uden tvivl i mange tilfælde. I andre tilfælde kan det imidlertid potentielt være problematisk.

Når man forklarer noget for at gøre det mere forståeligt, må der ligge en bestemt tolkning af teksten til grund. Når forklaringen

2. Se Stoklund Larsen 2019, 57-74. Jf. Bibelselskabet. “Spørgsmål og svar om Bibelen 2020”. Bibelselskabet d. 11. oktober 2019. <https://www.bibelselskabet.dk/spoergsmaal-og-svar-om-bibelen-2020> (set 19.08.2021).

3. Om det også er et godt valg på andre parametre, er mere usikkert. Mange forbinder måske “respekt” og “respektere” med distance (“jeg respekterer din holdning, men...”), hvilket kan gøre dette ordvalg uegnet i sammenhængen. Også brugen af “respekt” og “respektere” som hyppig gengivelse i *Bibelen 2020* af det, der i DO92 hedder “frygt” og “frygte” i forbindelse med Gud, fungerer mindre heldigt. Især når sammenhængen viser, at Gud faktisk er frygtindgydende, virker det lidt tamt, at man bare skal vise ham respekt (fx 5 Mos 28,58).

bliver en del af selve gengivelsen, bliver denne tolkning indbygget i præsentationen af teksten, og eventuelle andre mulige tolkninger af den bagvedliggende tekst skubbes i baggrunden eller gøres måske ligefrem umulige for den, der kun læser den danske gengivelse. Selvfølgelig er al oversættelse altid fortolkning. Når man oversætter, må man forstå den tekst, man skal udtrykke på et andet sprog, og det medfører masser af tolkende valg. Mange ord er flertydige, og når man skal producere en læselig oversættelse, bliver man nødt til at vælge ud fra ens forståelse af sammenhængen. Men – i mange tilfælde er den hebraiske tekst åben for flere tolkninger, som har været fremført gennem historien, og som alle sammen kan forsvares med gode argumenter. De bibelske tekster har et nærmest udtømmeligt fortolkningspotentiale, netop fordi så mange af dem er så åbne og udfordrende, at de har ansporet generation efter generation til at finde nye betydninger og nye måder at forstå teksterne på i nye sammenhænge. De inviterer os nærmest til selv at tænke. Sådanne åbne tekster kan man vælge at gengive på en måde, der ligger så tæt som muligt op ad den hebraiske tekst, så man bevarer åbenheden i teksten og muligheden for, at læseren selv kan tolke eller tilslutte sig en af de tolkninger, andre har fremført. Man kan med andre ord forsøge at bruge et sprogligt udtryk, som nok er klart og mundret nudansk, men som på indholdssiden bibeholder den flertydighed – eller i nogle tilfælde ligefrem uforståelighed – som ligger i det hebraiske grundlag (jf. Stoklund Larsen 2019, 42-43). Hvis man derimod skriver én tolkning ind i selve oversættelsen, risikerer man at gøre teksten mere lukket. Læser man kun oversættelsen, kan man blive snydt for en masse og tro, at teksten soleklart taler om én ting, mens virkeligheden måske er en ganske anden.

Højsangen – en ekstremt åben tekst

Der er en hel bog i Det Gamle Testamente, som i den i øvrigt på mange måder smukke og flydende gengivelse i *Bibelen 2020* er plaget af en potentielt problematisk forklaringsiver, og det er Højsangen. Denne bog – vel den mest atypiske i Det Gamle Testamente – er den gammeltestamentlige bog, der har fået mest opmærksomhed i forhold til sit omfang.⁴ Ifølge den jødiske lærde Saadia Gaon (882-942)

4. Marvin H. Pope. *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary*. Garden City: Doubleday 1977, 89.

minder Højsangen om en lås, hvor nøglen er gået tabt,⁵ og op gennem tiden har dét selvfølgelig givet anledning til, at fortolkere har gjort alt hvad de kunne for at få “låsen” dirket op.

Fra tidlig tid har tilstedeværelsen blandt de hellige skrifter af et kærlighedsdigt med ofte temmelig direkte erotisk billedsprog og uden nogen utvetydig omtale af Gud ansporet til allegoriske læsninger, hvor hver enkelt del af teksten udlægges som noget, der i virkeligheden handler om noget helt andet. Kærlighedsforholdet i bogen udlægges som forholdet mellem Gud og Israel eller, hos kristne fortolkere, mellem Kristus og kirken eller den enkeltes sjæl. At dette skulle være “nøglen” til den korrekte forståelse af bogen, kunne man finde en vis støtte til i de ægteskabsmetaforer, der bruges om forholdet mellem Israel og Gud hos flere af profeterne (se fx Es 62,4-5 eller Hos 1-3).⁶ De muligheder, en sådan tilgang til teksten giver, har givetvis været af afgørende betydning for, at ikke mindst middelalderlige kristne fortolkere havde en tilsyneladende umættelig trang til at skrive om Højsangen, først og fremmest i homiletisk sammenhæng og i andagtslitteratur.⁷ Bernhard af Clairvaux (1090-1153) skrev fx hele 86 *sermones* om Højsangen. Ifølge Vilhelm af Sankt Thierry fik Bernhard som ung engang øje på en kvinde, der tilsyneladende vækkede visse lyster i ham, hvilket fik ham til at kaste sig i en iskold dam – og dér blev han, neddykket til halsen, indtil han var næsten livløs, og de uønskede fornemmelser var kølet helt ned igen.⁸ På den baggrund er det måske ikke så svært at se, hvorfor det var magtpåliggende for Bernhard at sørge for, at man ikke på nogen måde læste Højsangen som noget, der handler om en rigtig mand og kvinde – det er i hvert fald sådan, Pope udlægger hændelsen ved dammen (Pope 1977, 123). På den anden side illustrerer fortællingen måske også, hvorfor bogen med sine stærke erotiske undertoner kunne blive ved med at virke voldsomt dragende, ikke bare på Bernhard, men på generationer af fortolkere både før og efter ham, der ivrigt udlagde teksten allegorisk.

Man kan argumentere for, at en slags allegorisk eller i bredere forstand symbolsk læsning må have gjort sig gældende tidligt. Der er fundet fragmenter af Højsangen blandt Dødehavsrullerne fra Qumran, og ud fra det samlede tekstfund kan vi, ifølge Alexander, næppe

5. Saadia Gaons arabiske tekst samt hebraisk oversættelse: Yosef Qafih. חמשה מגילות. Jerusalem: הוצאת מוסד הרבנות, 1962, 26.

6. Om Hos 1-3: Kirsten Nielsen. “Højsangen som religiøs tekst”. *Bibliciana* 2.1 (2000): 7-17 (14-15).

7. Roland E. Murphy. *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or The Song of Songs*. Minneapolis: Fortress Press 1990, 21.

8. Paul Verdeyen. *Vita prima Sancti Bernardi Claraevallis abbatis*. Turnhout: Brepols 2011, 37.

forestille os, at menneskene bag rullerne har læst teksten bogstaveligt – ergo må en allegorisk eller symbolsk læsning allerede have været aktuel i 1. årh. f.Kr.⁹ Der er overleveret rester af fire manuskripter (4QCant^{a-c} og 6QCant), og selvom de hullede fragmenter udgør en lille del af den tekst, vi kender fra den masoretiske udgave, mener Elgvin at kunne vise, at der fandt en fortsat redaktion sted på bogen i 1. årh. f.Kr.¹⁰ Vidnesbyrdene (hvor 4QCant^a fx lader til at hoppe direkte fra 4,7 til 6,11) er dog ikke entydige, og manuskripterne er også blevet forstået som uddrag af en helhed, der allerede på det tidspunkt kan have omfattet alt det, vi kender fra den masoretiske tekst, men selvfølgelig (som i andre bibelske ruller) med et antal mere eller mindre udtalte afvigelser i detaljerne.¹¹ Elgvin mener dog, at sangene først blev komponeret, samlet og tilskrevet Salomo i den hasmonæiske og herodianske periode – blandt andet fremhæver han, at mange stednavne bedst giver mening i hasmonæisk tid med udvidelsen af riget (Elgvin 2018, 195). Med en sådan sen datering af den “færdige” Højsang er der kun en ret kort periode mellem dette tidspunkt og de tidligste tegn på allegorisk læsning, som Elgvin ser i midten af 1. årh. e.Kr., hvilket kunne underbygge den antagelse, at en form for symbolsk læsning allerede var afgørende for dem, der overleverede og redigerede bogen i det 1. årh. f.Kr. (ibid., 151).

Den historiserende variant af allegorisk tolkning har fyldt meget i fortolkningshistorien. Her læses Højsangen som en allegorisk historie om forholdet mellem Gud og Israel og/eller kirken, idet hver enkelt lille del af bogen udlægges som omhandlende specifikke “reelle” historiske begivenheder (Alexander 2009, 16).¹² Vi møder denne tolkning i Targum til Højsangen fra det 8. årh., hos jødiske lærde som Rashi i det 11. og Ibn Ezra i det 12. årh. og senere, især i det 17. årh., først og fremmest hos protestantiske fortolkere, der læste Højsangen sammen med Johannes’ Åbenbaring og så hele verdenshistorien forudsagt i bogen, inklusiv deres egen tid og helt frem til Kristi genkomst (ibid., 29).

9. Philip S. Alexander. “The Song of Songs as Historical Allegory: Notes on the Development of an Exegetical Tradition”. I *Targumic and Cognate Studies: Essays in Honour of Martin McNamara*, red. Kevin J. Cathcart & Michael Maher. 2009. 14-29. Sheffield: Sheffield Academic Press, 15, note 3.

10. Torleif Elgvin. *The Literary Growth of the Song of Songs during the Hasmonean and Early-Herodian Periods*. Leuven: Peeters 2018.

11. Gianni Barbiero. *Song of Songs: A Close Reading*. Leiden: Brill 2011, 6; Emanuel Tov. “Three Manuscripts (Abbreviated Texts?) of Canticles from Qumran Cave 4”. *Journal of Jewish Studies* 46 (1995): 88-111.

12. Alexander (ibid., note 4) sammenligner forsøgene på at forstå Højsangens poesi i lyset af bibelhistorien med overskrifterne i Salmernes Bog.

Som en måske meget naturlig reaktion på den voldsomme allegoriske omgang med teksten har mange fortolkere siden Herders *Lieder der Liebe* fra 1778 foretrukket en bogstavelig læsning, der ser Højsangen som en samling af verdslige elskovsdigte.¹³ Der har været forløbere for denne opfattelse, først og fremmest biskop Theodor af Mopsuestia (4.-5. årh.). Han tilskrives gerne en bogstavelig læsning af Højsangen som Salomos forsvar for sit ægteskab med en egyptisk prinsesse (fx Murphy 1990, 22). Desuden viser det udsagn af Rabbi Akiva, der citeres i Tosefta, Sanhedrin 12, at der må have været mennesker, der læste teksten bogstaveligt – eller i hvert fald brugte den på en måde, der signalerede en bogstavelig forståelse: המנענע קולו בשיר (“Den, der fremfører Højsangen med skælvende røst [ordret: den, der ryster sin stemme i Sangenes Sang; sandsynligvis er pointen, at den fremføres uværdigt og profant] til en fest [ordret: i drikkehuset/gildehuset], og gør den til en slags [almindelig] sang, har ingen andel i den kommende verden”).¹⁴

Denne udtalelse tyder på, at Højsangen har været brugt i festligt lag, givetvis ved bryllupper, og ifølge mange moderne fortolkere er netop en sådan bryllupssetting også det bedste bud på en forklaring på bogens eller dens enkeltdeles oprindelse (jf. Pope 1977, 141-145). Som argument for denne tilgang til teksten har man inddraget kærligheds- og bryllupsdigtning fra Egypten og Nærorienten, både fra oldtiden og fra nyere tid (fx Murphy 1990, 41-57). En del forskere har ligeledes benyttet sig af materiale fra disse områder som argument for en kultisk eller mytologisk læsning af bogen med fokus på kærlighed mellem en gud og gudinde, frugtbarhed, årstidernes gang og motivet med en frugtbarhedsgud, der dør og vender tilbage (se Pope 1990, 145-153).¹⁵ Om både læsningen af Højsangen som verdslige bryllupsdigte og den kultisk-mytologiske tolkning gælder det, at man ikke kan afvise, at nogle af de enkeltdigte, der udgør den samlede bog

13. Johann Gottfried von Herder. *Lieder der Liebe: Die ältesten und schönsten aus Morgenlande. Nebst vierundvierzig alten Minneliedern*. Leipzig: Weygandsche Buchhandlung 1778.

14. Teksten (Vilnius-udgaven) findes bl.a. på sefaria.org. Jf. også Den Babyloniske Talmud, Sanhedrin 101a, hvor den, der gør Højsangen til en “slags [almindelig] sang” (כמין זמר) og læser den i “festligt lag, når det ikke er rette tid” (בבית משתאות), siges at “bringe ondt ind i verden” (מביא רעה לעולם). Antyder Højsangen, at det efter denne opfattelse faktisk nogle gange ville være okay at fremføre stykker fra Højsangen i בבית משתאות? I senere jødedom blev det skik at læse Højsangen til påske, men det er næppe det, der hentydes til her (jf. Barbiero 2011, 4).

15. For et dansk forsvar for en kultisk tolkning se John Strange 1988. “Højsangen i gudstjeneste og forskning”. I *Det gamle Testamente og den kristne fortolkning*, red. Karin Friis Plum & Gert Hallbäck. 70-84. København: Museum Tusulanum.

(hvis bogen altså faktisk består af oprindeligt selvstændige digte), kan have baggrund i den ene eller den anden af disse sammenhænge, eller at enkeltidigte eller bogen som helhed måske blot afspejler kendskab til lignende traditioner. Man kan dog indvende, at bryllupstematikken faktisk er fraværende i det meste af Højsangen.¹⁶ Ligeledes kan det være svært at se en direkte og meningsbærende kobling mellem de antagede kultisk-mytologiske motiver og Højsangen, som den faktisk foreligger (Nielsen & Lundager Jensen 1998, 131; Nielsen 2000, 12).¹⁷

Der er meget mere at sige om Højsangens receptionshistorie og de mangeartede tolkninger (som man kan finde righoldige eksempler på i indledningerne til alle de større kommentarer), og det skal bemærkes, at de forskellige tilgange ikke nødvendigvis udelukker hinanden. Digte med baggrund i verdslig bryllupsdichtung eller endda med udspiring i hedensk kult kan fx godt være blevet brugt som inspiration for et værk, der i sin samlede form allerede af den eller dem, der var ansvarlige for de udgaver, som vi har vidnesbyrd om fra Qumran, var tænkt som noget, der også havde et dybere teologisk budskab eller ligefrem skulle forstås allegorisk.

Højsangen i *Bibelen 2020*

Bibelen 2020 præsenterer Højsangen som en slags drama med et gennemgående persongalleri.¹⁸ Der er indsat regibemærkninger om, hvem der taler (“hun”, “han”, “de unge kvinder fra Jerusalem” og “hendes brødre”).¹⁹ Desuden er der i *Bibelen 2020* en introduktion før første kapitel (som i alle Bibelens bøger), hvor bogens indhold eller tema opridses, og hvor “han” og “hun” identificeres med Salomon og Sulamit, der er unge og forelskede. Endvidere – og det er her, det

16. Se Lundager Jensens konklusion i Kirsten Nielsen & Hans Jørgen Lundager Jensen. *Ruths Bog, Esters Bog og Højsangen fortolket*. København: Bibelselskabet 1998, 132.

17. Jf. den mytologiske skoles iver efter at ændre rækkefølgen af vers for at få teorien til at passe (Barbiero 2011, 5, note 23).

18. Forfatter Caroline Albertine Minor står bag den nudanske udgave af Højsangen, ud fra Else K. Holts oversættelse fra hebraisk. Se Thomas Godsk Larsen. “Jeg kan godt se meningen med en sproglig opdatering”. Bibelselskabet d. 13. marts 2019. <https://www.bibelselskabet.dk/jeg-kan-godt-se-meningen-med-en-sproglig-opdatering> (set 11.09.2021). Oversættelsen kom første gang i *Sange til kærligheden*, red. Lisbeth Elkjær Øland. København: Bibelselskabet 2019.

19. En lignende tilgang ses allerede på græsk i Codex Sinaiticus og Alexandrinus, og det er en udbredt fremgangsmåde i kommentarer for at illustrere forfatterens syn på teksten.

begynder at blive rigtig problematisk – skrives denne måde at læse bogen på i en række tilfælde ind i selve oversættelsen. Der tilføjes eller ændres i teksten, så det mere tydeligt kommer til at fremstå sådan, at der er to elskende ved navn Salomon og Sulamit, og navnet Salomon og kongebetegnelsen sættes i forbindelse med den elskede, som kvinden omtaler. Det bliver ikke sagt direkte, at den elskede er lig med kong Salomo, men det er svært at læse det anderledes.

Denne fremgangsmåde ser man allerede i 1,1, der gengives med “Salomon og Sulamits kærlighedssang”, mens DO92 har “Salomos Højsang” som gengivelse af שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לְשִׁלְמֹה (med “Højsang” for “Sangenens Sang”, jf. Luthers “Hohelied”); bemærk også forskellen i stavemåde mellem de to oversættelser, med og uden *-n*).

I 1,4 hedder det, at “Du, min konge, har budt mig ind på dit værelse”, mens DO92 har “Kongen fører mig ind i sit kammer” for הִבִּיאֵנִי הַמְּלֶכֶת הַדְּרִי (”Kongen har ført mig ind i sine kamre”; verbets konsonanter *kunne* principielt tolkes som imperativ, men er vokaliseret som perfektum, og en præsensisk gengivelse som i DO92 er svær at forsvare). Når *Bibelen 2020* gengiver verbet og suffikset på det sidste substantiv i anden person, og når הַמְּלֶכֶת bliver til et vokativisk “min konge”, lægges der op til en tolkning af kvindens elskede som kongen. Brugen af det mere venlige “budt mig” frem for “ført mig” kan måske også tilskrives denne forståelse.

I 1,12 antydes det også kraftigt, at “han” og kvindens elskede er lig med “kongen”, når עַד־שֶׁהַמְּלֶכֶת בְּמִטְבּוֹ נָרְדִי נָתַן רִיחוֹ (”Min konge ligger på sin seng indhyllet i min parfume” (DO92: “Så længe kongen sidder til bords, dufter min nardussalve”), især i sammenhæng med vers 13, hvor “min elskede” i *Bibelen 2020*’s gengivelse kommer til at stå parallelt med “min konge” i vers 12.

I 1,16 indsættes et “Salomon”, som ikke findes i det hebraiske הֲנֵה דוֹדִי יִפֶּה: “Hvor er du smuk, min elskede Salomon” (DO92: “Hvor er du smuk, min elskede”). Ligeledes indsættes navnet “Sulamit” i 1,15 og 2,14, hvor “han” taler – uden belæg i den hebraiske tekst. På hebraisk optræder הַשּׁוֹלְמִית kun to gange i 7,1 (med bestemt artikel), og det er næppe et efternavn (se nedenfor).

I 3,7 står der godt nok Salomo på hebraisk (הַנֶּה מִטְתּוֹ שֶׁלְשִׁלְמֹה) og i DO92 (“Det er jo Salomos bærestol”), men *Bibelen 2020* identificerer ham med kvindens elskede: “Det er jo min elskede Salomon i sin bærestol.”

Hvad er så problemet ved denne måde at gengive teksten på? De tilgange til Højsangen, som er omtalt ovenfor, ligger stadig åbne – man kan fx stadig bruge *Bibelen 2020*’s gengivelse til at spekulere over, om den allegoriske tolkning eller den kultisk-mytologiske læsemåde giver mening. Men når man gennemgribende fastsætter bogens persongal-

leri så håndfast som her, med en kvinde og én mand, der omtales som konge og kaldes Salomon, så lukker man ned for én bestemt måde at læse teksten på – nemlig den læsning, der forudsætter en form for “trekantsdrama” som bagtæppe for poesien i Højsangen. Selvom denne læsemåde ikke længere er fremherskende, har den tidligere været udbredt, og – hvad der er væsentligst – så er der faktisk noget i teksten, som understøtter elementer af denne tolkning.

Højsangen som “trekanstdrama”?

En del forskere har siden Herder set Højsangen som en samling af små selvstændige kærlighedsdigte. En sådan opfattelse kan føre til, at man afviser, at der skulle være nogen overordnet sammenhæng i bogen, men det behøver ikke at være tilfældet. Selv hvis bogens enkeltdele har deres oprindelse som selvstændige digte (hvilket næppe kan godtgøres på entydig vis), kan værket som helhed godt være samlet og redigeret på en måde, så den samlede tekst, som vi har at forholde os til, bør læses som en enhed med personer, motiver og litterære træk, der går gennem hele bogen og antyder en form for handling bag de tilsyneladende løsrevne digte. I hvor høj grad man kan se en enhed gennem bogen, er omdiskuteret. Lundager Jensen er fx skeptisk og fremhæver, at “det umiddelbare indtryk af delenes splittethed [er] for stærkt” (Nielsen & Lundager Jensen 1998, 128).

Nærlæsning af teksten har imidlertid fået flere forskere til at se bogen som et klart sammenhængende hele. Murphy fremhæver fx, at digtene bevidner “a world of imagery, a literary style and form, and a pathos that point in the direction of a unified composition rather than a mere anthology” (Murphy 1990, 3). Den retoriske kritik viser, at der er “a remarkable coherence of literary style and language throughout the Song” (ibid., 67) med en række “formulae and other literary topoi”, der går igen (ibid., 76). Enheden står også centralt hos Barbiero, der understreger bogens “literary and poetic unity” og konkluderer, at den er “a unitary poem”, “cleverly constructed with a Prologue, an Epilogue and a main section” (Barbiero 2011, 505). Han ser “an unmistakable personality” bag teksten – den er “the work not of a redactor but of an author” (ibid., 18).

At det er muligt at se gennemgående motiver og personer eller ligefrem en form for handling, har gjort, at bogen er blevet karakteriseret som en slags drama. Allerede Origenes mente i prologen til sin Høj-

sangskommentar, at Højsangen var skrevet “dramatis in modum”.²⁰ Det betyder ikke nødvendigvis, at man skal forestille sig teksten som et egentligt teaterstykke, som nogle fortolkere har gjort – dertil er tekstens struktur alligevel for løs, og det er oplagt, at der ikke udtrykkes nogen åbenlys handlingsgang direkte.²¹ Men det, at teksten består af direkte tale, der tydeligvis hidrører fra forskellige karakterer, der er i en form for dialog med hinanden, og at den direkte tale også omtaler levende beskrevne hændelsesforløb, gør, at betegnelsen drama er på sin plads.²² Hvis man dykker dybere ned i teksten, viser det sig, at der er nogle spændinger og kritiske udsagn rundt omkring i bogen, som gør, at fortolkere har kunnet fornemme en konflikt eller elementer af en egentlig handling bag de vekslende stykker. Det har at gøre med, hvem kvindens elskede er. Frem for at se en kvinde og én mand som de eneste involverede (ud over “Jerusalems døtre”, der fungerer som en slags kor, og kvindens brødre, der optræder i 8,8-9) og identificere manden med kong Salomo (reelt eller som fiktion), bemærkede allerede Ibn Ezra i det 12. årh., at kvindens elskede er en hyrde.²³ I det 18. årh. blev denne tanke ført videre af Jacobi og senere af andre, først og fremmest Ewald, der gjorde en form for “trekantsdrama”-tolkning populær.²⁴ I S. R. Drivers indføring i Højsangen gives en oversigt over det, Driver kalder “the traditional view”, stillet

20. Origenes’ tekst findes i Rufinus’ latinske oversættelse: Wilhelm A. Baehrens. *Origenes Werke. Achter Band: Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten, Kommentar zum Hohelied, in Rufins und Hieronymus’ Übersetzungen*. Leipzig: J.C. Hinrichs’sche Buchhandlung 1925, 61. Om den dramatiske læsning i tidlig fortolkningshistorie: Joseph R. Jones. “The ‘Song of Songs’ as a Drama in the Commentators from Origen to the Twelfth Century”. *Comparative Drama* 17.1 (1983): 17-39.

21. Jf. Murphy 1990, 58. Barbiero (2011, 16-17) taler om et lyrisk værk med dramatiske elementer.

22. Se også Hopfs argumenter for Højsangen som drama: Matthias Rüdiger Hopf. “The Song of Songs as a Hebrew ‘Counterweight’ to Hellenistic Drama”. *Journal of Ancient Judaism* 8.2 (2017): 208-221.

23. Hebraisk tekst og engelsk oversættelse: H. J. Mathews. *Abraham Ibn Ezra’s Commentary on the Canticles, after the First Recension: Edited from Two Mss., with a Translation*. London: Trübner 1874. Ibn Ezra udlægger teksten tre gange: sproglige kommentarer, bogstavelig betydning (det er her, hyrden optræder), allegori (den egentlige betydning).

24. Johann Friedrich Jacobi. *Das durch eine leichte und ungekünstelte Erklärung von seinen Vorwürfen gerettete Hohe Lied, nebst einem Beweise, dass selbiges für die Zeiten Salomons und seiner Nachfolger sehr lehrreich und heilsam und eines heiligen Dichters würdig gewesen*. 1771; Georg Heinrich August Ewald. *Das Hohelied Salomos übersetzt mit Einleitung, Anmerkungen und einem Anhang über den Prediger*. Göttingen: Deuerlich 1826.

over for “the modern view”, som repræsenteres af netop Ewald.²⁵ I den traditionelle opfattelse – som dybest set svarer til iscenesættelsen af teksten i *Bibelen 2020* – er der kun to centrale personer, kvinden og Salomo, mens den “moderne” opfattelse opererer med tre: kvinden, hendes elskede hyrde og Salomo. “Historien” bag de skiftende udsagn i bogen er så, at kvinden er blevet bragt fra sit hjem til det kongelige hof, hvor Salomo forgæves forsøger at vinde hendes gunst, men hun forbliver tro mod sin hyrde, og så får de hinanden til slut (Driver 1914, 437-438).

På dansk grund findes en variant af denne “moderne” læsemåde hos Victor Heise (på det tidspunkt adjunkt ved Sorø Skole).²⁶ Han inddeler bogen i 7 “optrin” med forskellige scener (1,2-2,7; 2,8-3,5; 3,6-5,1; 5,2-6,3; 6,4-7,1; 7,2-8,4; 8,5-14). Her udspilles historien om “Sulamith”, der “i sit landlige Hjem elsker en af Dalens Hyrder”, men som “på en enlig Vandring” pludselig er “bleven omringet af en glimrende Hofsværm (6,11-12) og paa Grund af sin Skønhed ført til Salomos Harem” (Heise 1863, 11-12). Kongen forsøger at vinde hende, men hun “eier kun Tanke for den fjerne Ven” (ibid.). I lang tid er hun i haremmet, og passagerne i 2,8-17, 3,1-4 og 5,2-7 udlægges som drømme, hun har om sin elskede, mens hun er dér. Passagen i 4,1-5,1 tolkes som beskrivelse af Salomos bryllup med en fyrstelig brud, muligvis med den “Bihensigt, hermed at indvirke paa Sulamith ved at vække Forhaabninger om lignende Lykke for hende”, hvilket selvfølgelig slår fejl, og ordene i 7,2-10 forstås som noget, Salomo siger til en anden kvinde, en “frille, en af ‘Pigerne uden Tal’”. Men gennem alt dette bevarer Sulamith sin kærlighed til sin elskede, og hun længes efter “at komme bort fra den kvælende Luft ud i den frie Natur og at finde den Elskede” – og det lykkes til sidst: “Ved hinandens Side kommer de begge tilbage til Sulamiths Hjem (Kap. 8,5)” (ibid., 13). Slutningen af bogen beskriver ifølge Heise “Sulamiths Optræden overfor hendes Brødre, hvis Tvivl om deres Søsters Dyd hun besvarer med stolt Selvfølelse og bidende Spot over Kongen, over hvem hun har seiret”, og til slut i 8,13-14 får vi “de Elskendes fornyede Kjærlighedsforsikringer, hvori Erindringen om de overstandne Trængsels-dage klinger igjennem” (ibid.). Pointen med bogen er, ifølge Heise, “Kjærlighedens tro Bevarelse i et rent Hjerte” (ibid., 7).

Det er ikke min hensigt her at plædere for denne læsning af teksten. Der er mange enkeltheder i Heises udlægning, som virker søgte, og der er en klar tendens til at nedtone det seksuelle i forbindelse

25. Samuel R. Driver. *An Introduction to the Literature of the Old Testament*. New York: Charles Scribner's Sons 1914, 436-453.

26. Victor Heise. *Sangenens sang, almindelig kaldet Salomos Højsang*. København: Fr. Wøldikes Forlagsboghandel 1863.

med den kvindelige hovedperson, når dele af “handlingen” gøres til drømme, og de mest saftige passager i kapitel 7 siges at handle om en anden, som Salomo kaster sit lystne blik på. Lignende indvendinger kan rettes imod andre udlægninger inden for samme tradition. Som Murphy bemærker, var der i løbet af det 19. årh. adskillige versioner af denne opfattelse, med forskellige variationer i detaljerne – “until lack of consensus among the advocates and the sheer weight of their speculative ingenuity caused the enterprise to founder and fade” (Murphy 1990, 38).²⁷ Især er der forskellige opfattelser af, hvilke vers der tilskrives hvilken person, og det er uklart, om det er kvindens elskede (“hyrden”) eller “kongen”, der skal ses som den talende i de passager, der udtales af en mand – er det kun den ene af dem, der siger det hele, mens den anden mere huserer i baggrunden, eller veksler de? Ikke desto mindre er der noget i “trekantsdrama”-tolkningen, som er væsentligt at holde fast i. Der *er* nemlig en række passager i teksten, som peger på en spænding eller konflikt, som topersonerstolkningen misser.

Først skal det bemærkes, at det salomoniske i bogen er meget begrænset og for en dels vedkommende nok sekundært. Der er udbredt enighed om, at overskriften i 1,1 er en sen pseudepigrafisk tilskrivelse til Salomo, og i udtrykket *קִירֵי עוֹת שְׁלֹמֹה* (1,5) ses “Salomo” ofte som en fejlvokalisering af et ord, der egentlig betegner en ørkenstamme (*שְׁלֹמֹה*), og som ville stå bedre parallelt med første del af linjen.²⁸ Ellers omtales Salomo kun ved navn i 3,6-11, hvor vi hører om en procession, tilsyneladende ved kong Salomos bryllup (hvis forbindelse til den kvindelige stemme i bogen er klar), og i 8,11-12 med den korte notits om Salomos vingård i Ba'al-Hamon. Ordet “konge” eller udtryk, der peger i dén retning, optræder en række andre steder. Det påfaldende er nu, at både 8,11-12 og flere af de steder, hvor en konge omtales, giver mest mening som udtryk for et kritisk syn på kongen

27. I GADs Bibelleksikon omtales denne tradition slet ikke i artiklen om Højsangen, og det samme gælder i Nielsen 2000. Lundager Jensen nævner kort, at nogle tolkninger forudsætter “et gennemgående forløb” med de samme personer, “en kvinde og en mand (‘kongen’), evt. med rivalisering mellem to mænd (‘kongen’ og en ‘hyrde’)” – men “Højsangen selv bekymrer sig ikke synderligt om at fastholde forestillingen om bestemte personer” (Nielsen & Lundager Jensen 1998, 128). Som nævnt ovenfor ser mange fortolkere dog en rød tråd, der forbinder hele bogen, og også et gennemgående persongalleri.

28. Jf. noten i DO92. *Bibelen 2020* har “forhænget i Salomons tempel”, men ordet fra 1,5 bruges ikke ellers om tempelforhænget (men om teltdugene på ørkenheligheden fra før Salomos tid). Se også Hans Jørgen Lundager Jensen. “Salmas teltduge – eller Salomos?”. I *Skriv synet tydeligt på tavler! Om problemerne ved en ny bibeloversættelse*, red. Knud Jeppesen & John Strange. 1989. 27-34. København: G.E.C. Gad.

eller som noget, der antyder, at kvindens elskede er en anden end kongen.

I 1,4 siges det (som nævnt ovenfor), at “kongen har ført mig ind i sine kamre”. Kongen omtales i tredje person midt i en passage, der ellers er rettet til et “du”, som må være kvindens elskede. Det er svært ikke at fornemme en modsætning mellem starten af vers 4 (מְשַׁכְּנִי אֶרְוֹצָה אֶתְּרִיךְ נְרוּצָה, “træk mig efter dig, lad os løbe!”) og udsagnet om, hvor kongen har ført kvinden hen. Det er det, der lægger klareste op til en baggrundshistorie, hvor kvinden er en ufrivillig del af det kongelige harem, og som nævnt i forbindelse med Heises udlægning kan man se de kryptiske ord i 6,12 som en omtale af det, der førte til denne situation, selvom det er svært at bygge noget konkret på et så usikkert sted: לֹא יָדַעְתִּי נַפְשִׁי שְׂמַתְנִי מִרְכָּבוֹת עַמִּי-נָדִיב.²⁹ I DO92 bliver dette til “Jeg blev ude af mig selv, det ædle folks datter gjorde mig bange”, hvilket er svært at få mening i. I *Bibelen 2020* hedder det “Før jeg vidste af det, sad jeg i vognen hos min konge”, en gengivelse, der minder om Popes “Unawares I was set in the chariot with the prince”, der forudsætter en mindre emendation af de sidste ord til עַם הַנְּדִיב (Pope 1977, 589-590; brugen af “min” i *Bibelen 2020* ligger i forlængelse af gengivelsens generelle identifikation af kongen med kvindens elskede). Hvis kvinden faktisk her bliver en del af Salomos harem (som vi kender fra 1 Kong 11,3; jf. Højs 6,8 med noget lavere tal), kan det måske være forklaringen på betegnelsen הַיְשׁוּלְמִית i 7,1, der så understreger hendes tilhørsforhold til Salomo.³⁰

Også i 1,12 kan den hebraiske tekst (modsat *Bibelen 2020*'s oversættelse, der blev nævnt ovenfor) antyde, at den elskede og kongen er to forskellige personer – så længe kongen lå til bords, kunne kvinden lade sin nardus dufte, dvs. være sammen med sin elskede et andet sted, enten reelt eller (i en mere forsigtig tolkning a la Ewald 1826, 64) i sine tanker. Udtrykket בְּמִטְבּוֹ betyder næppe, at kongen ligger i sin seng (*Bibelen 2020*) eller *siddet* til bords (DO92), men at han ligger til bords i hellenistisk-romersk *triclinium*-stil, ifølge Barbiero (2011, 74) og Pope (1977, 347).³¹ At der er tale om to forskellige situationer hver sit sted, antydes også i Targumens allegoriske udlægning, der lader en lignende opfattelse af den bogstavelige betydning skinne

29. Murphy (1990, 7) omtaler 6,12 som det eneste helt umulige sted i Højsangen (jf. *ibid.*, 176). Et andet kryptisk sted er 7,1 med “de to lejres dans”, מְחֻלַּת הַמִּתְנַיִם – kunne det hentyde til en konfliktfyldt baggrundshistorie?

30. Men udtrykket kan ikke forklares med sikkerhed, og *u*-vokalen er problematisk (se Pope 1977, 596-600; Murphy 1990, 181). En udbredt opfattelse er, at det kan være en forvanskning af et adjektiv afledt af stedsnavnet Shunem (altså “kvinden fra Shunem”, jf. 1 Kong 1,3), men der er ikke noget, der taler afgørende for dette.

31. Jf. også LXX ἐν ἀνακλίσει αὐτοῦ. Angående ἄψ δὲ med betydningen “mens”, se Pope (*ibid.*).

igennem, når det siges, at de onde blandt folket lavede guldkalven nede på jorden, mens Moses var oppe i himlen (ברקיעא) for at få tavlerne.³²

Der er flere steder i bogen, der tyder på, at kvindens elskede er én, som hun må lede efter og møde i smug; at forholdet så at sige ikke tåler dagens lys. Det er fx tilfældet i 1,7-8; 2,9; 3,1-4; 5,2-8 (de to sidstnævnte passager udlægges i nogle fremstillinger som drømme). I 5,2-8 slår vægterne i byen ligefrem kvinden, mens hun leder efter sin elskede, og i 8,1 ønsker kvinden, at den elskede var hendes bror, så ingen ville ringeagte hende, når de var sammen – alt sammen noget, der kunne underbygge forestillingen om, at den elskede ikke er kongen. Flere steder beskrives den elskede som en hyrde, selvom et par af disse i *Bibelen 2020* gengives på en måde, der nedtoner dette aspekt. På hebraisk er verbet רעה dobbeltydigt, idet det både kan betegne det, hyrden gør (“vogte, være hyrde for”), og det, dyrene gør (“græsse”). DO92 har i 2,16 og 6,3 “han som vogter sin hjord blandt liljerne”, mens *Bibelen 2020* har “han/min elskede, som græsser blandt liljerne”. Det er et godt eksempel på en betydningsbærende dobbelthed, som er noget nær umulig at få med i en oversættelse, hvor man er nødt til at vælge. På hebraisk kan der være en pointe i, at han både er hyrde, og samtidig selv “græsser” (nemlig på kvindens krop).

I slutningen af bogen kommer det spændingsfyldte forhold til Salomo klarest til udtryk. 8,11 fortæller, at Salomo havde en vingård i Ba'al-Hamon, men overgav den til nogle, der skulle vogte den, og de skulle hver betale tusind sekel sølv for dens frugter. I 8,12 kommer så det emfatiske udbrud fra kvinden om, at hendes vingård er hendes egen (רְבִי שְׁלִי לְפָנַי), og at Salomo bare kan beholde sine tusind sekel – og lade vogterne få to hundrede. Den konkrete baggrund for denne passage er uklar, men det er svært at se det som andet end en kritik af Salomo, og det er vel nok umuligt at forene med tanken om, at kvindens elskede skulle være Salomo. Ba'al-Hamon er et ellers ukendt stednavn, men betydningen af ordene kan være noget i retning af “rigdommens herre”, og dermed ligger passagen i forlængelse af 8,6-7, den kendte lovprisning af kærligheden, der er stærk som døden, og som ikke kan slukkes, og hvor det i vers 7 konkluderes, at en mand, der forsøger at købe sig til kærlighed, kun vækker foragt (jf. Barbiero 2011, 488).³³ Kvindens vingård er ret indlysende hendes krop og

32. Aramæisk tekst bl.a. hos The Comprehensive Aramaic Lexicon Project (<http://cal.huc.edu/>). Pope gengiver løbende en engelsk oversættelse af Targumen i sin kommentar (til dette sted: Pope 1977, 349).

33. I DO92 gengives slutningen af 8,7 (אִישׁ אֶת-כְּלֵיהֶן בֵּיתוֹ בְּאֶהְבָּה בּוֹז יְבוּזוֹ) som et spørgsmål, hvor svaret må være, at en mand, der giver sin rigdom for kærlighed, ikke vil blive ringeagtet. *Bibelen 2020* er nok tættere på pointen (som

hendes seksualitet – i 1,6 hører man, hvordan hendes brødre satte hende til at passe vingårdene (i bogstavelig forstand), men sin egen “vingård” passede hun ikke på og indledte forholdet til sin elskede. I 8,8-10 optræder brødrene igen, også her med et ønske om at holde på søsterens dyd, hvortil kvinden selv i vers 10 siger, at nok er hun som en mur med tårne, men over for sin elskede overgav hun sig alligevel (hun blev som en, der søger חַלְוָה med et ordspil på og måske brød imod Salomos navn; *Bibelen 2020*'s gengivelse af 8,10b rammer næppe pointen: “Kun min elskede kommer ind, kun hans hjerte finder fred her”).³⁴ I 8,11 er Salomos vingård også dobbelttydig – udtrykket kan både hentyde til en reel vingård og til kongens harem. Selvom det er svært at se den præcise mening med skildringen af de økonomiske transaktioner, der nævnes, har Barbiero nok en pointe, når han siger, at det antydes, at “Solomon looks at the women of his *harem* as an investment from which he is expecting an adequate return” (Barbiero 2011, 488).³⁵ Kritikken af haremnet og kongens mange (med) hustruer findes også i 6,8-9.

Selvom luksusgenstande og overdådighed ofte omtales som noget positivt i bogen, er der altså også en linje, der stiller sig kritisk over for både rigdom, kong Salomo, livet i byen og overfloden af kvinder i haremnet, mens naturen, den landlige idyl og den eneste ene fremhæves.³⁶ Optakten til 8,7c med fordømmelsen af den, der søger at købe sig til kærlighed, indeholder (muligvis) den eneste omtale af Gud i Højsangen. Kærligheden og lidenskabens beskrives i vers 6 som הַלְלוּ אֱלֹהִים , en “Jahvefflamme”, med den korte form af Guds navn som i “halleluja” (se fx Murphy 1990, 191-192; Pope 1977, 670-671; Barbiero 2011, 464-467).³⁷ Ligesom Gud selv (jf. note 3) beskrives kærligheden og lidenskabens som noget, der også er skræmmende og lidt farligt. Ud over i הַלְלוּ אֱלֹהִים kan der også være en hentydning til Gud i den gentagne sekvens i 2,7 og 3,5, hvor Jerusalemets døtre besværges

også afspejles i LXX), idet den lægger op til et positivt svar på spørgsmålet – jo, han ville vække foragt!

34. Udsagnet i 2,15 om de små ræve, der ødelægger vingårdene, forstås også bedst inden for samme referenceramme med brødrenes (eller byens vægteres) forsøg på at holde kvinden fra sin elskede.

35. Måske er der en forbindelse til 5,1c, hvis opfordringen til “vennerne” i dét stykke om at tage del i nydelsen af kærligheden udtales af “Salomo” (men det kan også være “koret”, der taler til de to elskende).

36. For en “økoteologisk” læsning, se Mette Bundvad. “Jeg elsker min have: Højsangen 4,12-5,1 og Prædikerens Bog 2,4-6 i et økoteologisk perspektiv”. I *Gud og os – Teologiske læsninger af Det Gamle Testamente i det 21. århundrede*, red. Jan Dietrich & Anne Katrine de Hemmer Gudme. 2021. 309-326. København: Bibelselskabet.

37. Hverken i DO92 eller *Bibelen 2020* kommer det guddommelige element med. DO92 har “en voldsom brand”; *Bibelen 2020* gengiver slet ikke udtrykket. LXX har set ordets sidste del som et possessivsuffiks: φλόγης αὐτῆς (“dens flammer”).

ved “gazellerne og hjortene på stepperne”, som det hedder i DO92. Det hebraiske *בְּצִבְאוֹת אִו בְּאַיְלוֹת הַשָּׁדֶה* indeholder måske et ordspil på *יְהוָה צְבָאוֹת* og *אֵל שְׁדַי* (“Hærskarers Herre” og “Gud den Almægtige” i DO92; se fx Murphy 1990, 133 og 137).³⁸ Desuden gennemgår Elgvin en mængde hentydninger til – eller snarere “ekkoer” af – bibeltjekster i Højsangen. Det bruger han til at argumentere for, at dem, der samlede bogen, “consciously interacted with earlier biblical texts – a fact that supports the conjecture that they read the songs symbolically” (Elgvin 2018, 157), men det viser under alle omstændigheder, at Højsangen absolut ikke er teologisk irrelevant. Det er også ofte blevet påpeget, at selv uden en allegorisk udlægning har Højsangen en vægtig teologisk stemme.³⁹ Bogen kan ses som en udfoldelse af 1 Mos 2,18-25 eller som en omvendning af 1 Mos 3 og specifikt 1 Mos 3,16 (jf. fx Bundvad 2021, 320; Nielsen 2000, 16-17). Som Nielsen siger, handler Højsangen læst på denne måde om “Guds vilje med menneskelivet” (ibid., s. 17). Under alle omstændigheder – når den mest direkte omtale af Gud i bogen findes lige før 8,7, bør det måske tages som et vink om, at vi her er i nærheden af det, der kan ses som en væsentlig pointe med hele bogen: Kærligheden – med sin guddommelige oprindelse – trumfer alt, inklusiv rigdom og kongemagt, vægtere og kontrollerende brødre (se også den genklang af Jahves ledsgelse i Es 43,2, man kan mene at finde i Højs 8,7).

Hvis man vil indvende noget imod en læsning, der ser en form for konflikt eller rivalisering mellem to mænd i bogen, kan man pege på, at det hele måske bare er billedsprog, når kvinden omtaler en konge og en hyrde. Og dét er en god pointe – kvinden kunne beskrive sin elskede som konge for at fremhæve, hvor fantastisk han er, og hyrdebilledet er måske bare en del af den idylliserende naturbeskrivelse (jf. Barbiero 2011, 14: “role-playing”; Murphy 1990, 83: “literary fiction”). Denne indvending rammer imidlertid først og fremmest Ewalds, Heises og andres detaljeret udarbejdede fremstillinger af bogen som en egentlig fortælling med tre hovedpersoner, og den ændrer ikke ved, at teksten rent faktisk indeholder de passager, som omtaltes ovenfor, og som man bliver nødt til at tage med, når man fortolker bogen som helhed. Man kan sagtens forstå alle udsagnene om “kongen” og “Salomo” billedligt som en slags symbol for alt det, der står imod den sande kærlighed og lidenskab hos kvinden, der elsker den, hun *selv* elsker, og ikke den, som andre forventer – dét kan man

38. LXX har *ἐν ταῖς δυνάμεσιν καὶ ἐν ταῖς ἰσχύσεσιν τοῦ ἀγροῦ* (“ved magterne og ved markens kræfter”), også i 5,8 og 8,4, hvor det ikke optræder i den masoretiske tekst.

39. Barbiero 2011, 42: “It is the literal sense of the Song which has a theological dimension.”

måske lægge i det gentagne udtryk *שָׁאֵהְכָה נִפְשִׁי* (1,7; 3,1-4). Man må anerkende, at der er en kritisk understrøm i bogen, som så at sige får billedet af “kongen” til at krakelere, og som i det mindste må siges at gøre det svært at følge *Bibelen 2020*, når den gengiver teksten, så kvindens elskede i højere grad identificeres med kongen og med Salomo-navnet – noget, der aldrig sker direkte i den hebraiske tekst. Når den elskede i resten af bogen har været Salomo(n), bliver 8,11-12 næsten uforståelig.

Sammenfatning

Diskussionen af Højsangen har illustreret en uheldig bivirkning ved den tilgang til oversættelsen, som man har valgt i *Bibelen 2020*. I jagten på entydighed og en klar præsentation er en hel fortolknings-tradition blevet gjort sværere tilgængelig – en tradition, som vi i dag næppe vil følge i alle detaljer, men som indeholder elementer, der faktisk rammer noget vigtigt i teksten.

Lignende forhold kan findes i varierende grad i andre bøger; her skal afslutningsvist kort nævnes et problem i samme boldgade, nemlig gengivelsen af Guds navn. I *Bibelen 2020* hedder Gud simpelthen Gud, også når der står יהוה på hebraisk (Stoklund Larsen 2019, 79). Og selvfølgelig gør det teksten mere lettilgængelig for en læser uden forkundskaber, men man mister også noget, der kunne være en vigtig pointe i opfattelsen af Gud. Først og fremmest er det kritisabelt, fordi det fører til en mere retlinet og helstøbt Bibel og fjerner noget af det, der i første omgang ansporede mennesker til at tænke kritisk om Bibelen. Noget lignende bliver konsekvensen af brugen af verber i de to skabelsesberetninger i *Bibelen 2020*. Her “former” Gud allerede i første kapitel (1,7.16.21.25.26.27), selvom hebraisk יצר først optræder i kapitel 2, mens verberne ברא (“skabe”) og עשה (“lave”) bruges i kapitel 1.⁴⁰ Tilsvarende harmoniseres navnet på Moses’ svigerfar også, fx i 2 Mos 2,16-18. På den måde fjerner man nogle anstødssten, hvilket selvfølgelig gør teksten mere tilgængelig, men det risikerer bare at give læseren et fejlagtigt indtryk af, hvad Bibelen er. I hvert fald på dette punkt er det svært at se, at *Bibelen 2020* fungerer særlig godt som “folkeoplysning” (Buch-Hansen 2020, 13). Første Mosebog fra *Bibelen 2020* er fx uegnet til basal bibelkundskab eller konfirmand-

40. DO92 gengiver både ברא og עשה med “skabe” i kapitel 1, men gemmer Gud som formende “pottemager” til kapitel 2 som på hebraisk.

undervisning, fordi en del af forskellen på de to skabelsesberetninger er blevet visket ud.

Det er herligt, hvis en ny og læseværdig gengivelse af Bibelen kan tiltrække nye læsere, men det er ærgerligt, hvis de bliver snydt for en del af det, som Bibelen også er – en samling af åbne tekster, der inviterer os til at tolke og tænke, så ordene får mening i vores eget liv. I forsøget på at præsentere en lettilgængelig og forståelig tekst risikerer man at miste muligheden for tolkninger, som måske kunne have noget væsentligt at sige os.⁴¹

Litteratur

- Alexander, Philip S. 2009. "The Song of Songs as Historical Allegory: Notes on the Development of an Exegetical Tradition". I *Targumic and Cognate Studies: Essays in Honour of Martin McNamara*, red. Kevin J. Cathcart & Michael Maher, 14-29. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Baehrens, Wilhelm A. 1925. *Origenes Werke. Achter Band: Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten, Kommentar zum Hohelied, in Rufins und Hieronymus' Übersetzungen*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Barbiero, Gianni. 2011. *Song of Songs: A Close Reading*. Overs. Michael Tait. Supplements to Vetus Testamentum 144. Leiden: Brill.
- Bibelen 2020*. København: Bibelselskabet 2020.
- Bibelselskabet. 2019. "Spørgsmål og svar om Bibelen 2020". Bibelselskabet d. 11. oktober 2019. <https://www.bibelselskabet.dk/spoergsmaal-og-svar-om-bibelen-2020> (set 19.08.2021).
- Buch-Hansen, Gitte. 2020. "Oplysning eller oplevelse. Synspunkter på *Bibelen 2020*". *TEOL-information* 62: 9-13.
- Bundvad, Mette. 2021. "Jeg elsker min have: Højsangen 4,12-5,1 og Prædikerens Bog 2,4-6 i et økoteologisk perspektiv". I *Gud og os – Teologiske læsninger af Det Gamle Testamente i det 21. århundrede*, red. Jan Dietrich & Anne Katrine de Hemmer Gudme, 309-326. København: Bibelselskabet.

41. Til sidst et citat fra Tosefta (Megilla 3,21; jf. Den Babylonske Talmud, Qiddushin 49a): רבי יהודה אומר המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי והמוסיף הרי זה מגדף ("Rabbi Jehuda siger: 'Den, der oversætter et vers i overensstemmelse med dets form [= ordret], se, han er en løgner, og den, der tilføjer noget, se, han er en spotter"). Ja, så er det jo svært at ramme rigtigt!

- Driver, Samuel R. 1914. *An Introduction to the Literature of the Old Testament (new edition, revised 1913)*. International Theological Library. New York: Charles Scribner's Sons.
- Elgvin, Torleif. 2018. *The Literary Growth of the Song of Songs during the Hasmonean and Early-Herodian Periods*. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 89. Leuven: Peeters.
- Ewald, Georg Heinrich August. 1826. *Das Hohelied Salomos übersetzt mit Einleitung, Anmerkungen und einem Anhang über den Prediger*. Göttingen: Deuerlich.
- Heise, Victor. 1863. *Sangenets sang, almindelig kaldet Salomos Højsang*. København: Fr. Wøldikes Forlagsboghandel.
- Herder, Johann Gottfried von. 1778. *Lieder der Liebe: Die ältesten und schönsten aus Morgenlande. Nebst vierundvierzig alten Minneliedern*. Leipzig: Weygandsche Buchhandlung.
- Hopf, Matthias Rüdiger. 2017. "The Song of Songs as a Hebrew 'Counterweight' to Hellenistic Drama". *Journal of Ancient Judaism* 8.2: 208-221.
- Jacobi, Johann Friedrich. 1771. *Das durch eine leichte und ungekünstelte Erklärung von seinen Vorwürfen gerettete Hohe Lied, nebst einem Beweise, dass selbiges für die Zeiten Salomons und seiner Nachfolger sehr lehrreich und heilsam und eines heiligen Dichters würdig gewesen*.
- Jones, Joseph R. 1983. "The 'Song of Songs' as a Drama in the Commentators from Origen to the Twelfth Century". *Comparative Drama* 17.1: 17-39.
- Larsen, Thomas Godsk. 2019. "Jeg kan godt se meningen med en sproglig opdatering". Bibelselskabet d. 13. marts 2019. <https://www.bibelselskabet.dk/jeg-kan-godt-se-meningen-med-en-sproglig-opdatering> (set 11.09.2021).
- Lundager Jensen, Hans Jørgen. 1989. "Salmas teltduge – eller Salomos?". I *Skriv synet tydeligt på tavler! Om problemerne ved en ny bibeloversættelse*, red. Knud Jeppesen & John Strange, 27-34. København: G.E.C. Gad.
- Mathews, H. J. 1874. *Abraham Ibn Ezra's Commentary on the Canticles, after the First Recension: Edited from Two Mss., with a Translation*. London: Trübner.
- Murphy, Roland E. 1990. *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or The Song of Songs*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.
- Nielsen, Kirsten. 2000. "Højsangen som religiøs tekst". *Bibliana* 2.1: 7-17.

- Nielsen, Kirsten, & Hans Jørgen Lundager Jensen. 1998. *Ruths Bog, Esters Bog og Højsangen fortolket*. København: Bibelselskabet.
- Pope, Marvin H. 1977. *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 7c. Garden City: Doubleday.
- Qafih, Yosef. 1962. חמש מגילות. Jerusalem: גנוי תימן.
- Stoklund Larsen, Birgitte. 2019. *Når Bibelen oversættes*. København: Bibelselskabet.
- Strange, John. 1988. "Højsangen i gudstjeneste og forskning". I *Det gamle Testamente og den kristne fortolkning*, red. Karin Friis Plum & Gert Hallbäck, 70-84. Forum for bibelsk eksegesi 1. København: Museum Tusulanum.
- Tov, Emanuel. 1995. "Three Manuscripts (Abbreviated Texts?) of Canticles from Qumran Cave 4". *Journal of Jewish Studies* 46: 88-111.
- Verdeyen, Paul. 2011. *Vita prima Sancti Bernardi Claraevallis abbatis. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 89B (Guillelmi a Sancto Theodorico opera omnia pars VI)*. Turnhout: Brepols.
- Øland, Lisbeth Elkjær, red. 2019. *Sange til kærligheden*. København: Bibelselskabet.

Hvem er “vi” egentlig?

Om Paulus’ brug af flertalsformer i Galaterbrevet

*Ekstern lektor, cand.theol., ph.d.
Martin Friis, Københavns Universitet*

Abstract: This article explores Paul’s use of first-person plural forms in Galatians (specifically Gal 2:15-16; 3:13-14; 3:23-29; 4:1-7 and 4:26 and 31). Proponents of the ‘*Sonderweg* perspective’ and of ‘the radical new perspective on Paul’ argue that Paul uses these forms as a rhetorical device. He seeks to identify himself with his non-Jewish audience without implying that he himself nor his fellow Jews share in ‘our’ (i.e., non-Jewish) experiences. In opposition to this view, this article presents a ‘new Pauline perspective’ understanding of Paul’s use of ‘we/our’. Instead of assuming that his ‘we’ should be construed as ‘you’, it is argued that it ought to be seen as an inclusive ‘we’. Throughout his argumentation in Galatians Paul actively alludes to experiences that he himself and his fellow Christ-believing Jews have partaken in, including the reception of the Spirit, adoption, and liberation from slavery of the flesh and from being ‘under the Law’.

Keywords: Galatians – Perspectives on Paul – Pauline Christology – Pauline pneumatology – Pauline ecclesiology

1. Indledning

Paulus’ anliggende i Galaterbrevet kan ret beset opsummeres i en enkelt hovedsætning: “Paulus søger at hindre de mandlige medlemmer af menighederne i Galatien i at lade sig omskære”. Som menighederne grundlægger og apostel ser han sig forpligtet til at forholde sig til et akut problem i de pågældende menigheder. Men eftersom han er forhindret i selv at være fysisk til stede (jf. Gal 4,20), søger han at intervenere i den aktuelle situation ved hjælp af sit brev. Så langt, så godt.

Når der i den aktuelle Paulus-forskning pågår en verserende diskussion om Galaterbrevet, vedrører dette ikke forståelsen af brevets overordnede sigte, men derimod af Paulus’ argumentation. I det følgende vil der blive sat fokus på et centralt aspekt heraf, nemlig hans brug af flertalsformerne “vi” (ἡμεῖς) og “vores” (ἡμῶν). Spørgsmålet er nemlig, hvem apostlen egentlig hentyder til med sin brug af disse former. Ved første øjekast kan dette måske synes at være en triviel filologisk

overvejelse. Men som det vil fremgå, er vurderingen af Paulus' brug af flertalsformer altafgørende for forståelsen af hans argumentation i det pågældende brev såvel som for forståelsen af centrale aspekter ved hans teologi, kristologi, pneumatologi og ekklesiologi.

2. Den nye og den radikalt nye Paulus

Når forståelsen af Paulus' brug af flertalsformer i Galaterbrevet overhovedet må siges at være både central og diskuterbar, skyldes det nogle markante grænsedragninger mellem det såkaldte "nye Paulus-perspektiv" og det såkaldte "radikalt nye Paulus-perspektiv".¹ Af fremtrædende repræsentanter for det førstnævnte perspektiv kan nævnes E.P. Sanders, James D.G. Dunn, Heikki Räisänen, N.T. Wright og – på dansk grund – Troels Engberg-Pedersen, mens det sidstnævnte perspektiv repræsenteres af blandt andre Mark Nanos, Pamela Eisenbaum, Paula Fredriksen og Caroline Hodge.

Begge perspektiver adskiller sig fra det såkaldte "traditionelle perspektiv", hvis repræsentanter typisk anser Paulus for en omvendt kristen missionær og grundlægger af kristne menigheder.² Hvor man i dette Paulusbillede således ser apostlen som én, der vendte sig væk fra jødedommen, fastholder man i både det "nye" og det "radikalt nye" perspektiv, at Paulus *var* jøde og altid anså sig selv for jøde. Han vendte sig ikke væk fra jødedommen, men søgte snarere at foretage en reform inden for jødedommen. At han historisk set kom til at tjene

1. Repræsentanterne for sidstnævnte perspektiv anvender selv betegnelsen "Paul within Judaism" – se eksempelvis bidragene i *Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context of the Apostle*, red. Mark D. Nanos & Magnus Zetterholm. Minneapolis, MN: Fortress Press 2015. I det følgende benyttes dog den førstnævnte betegnelse. For nyere dansksprogede redegørelser for centrale træk ved 'det radikalt nye perspektiv', se Jacob Mortensen. "Filipperbrevet 3,2-11 og det "radikalt" nye perspektiv (eller 'Paul Within Judaism')." *Dansk Teologisk Tidsskrift* 81 (2018): 189-204 og Sigurd V. Stubbergaard. *Den Jødiske Paulus. Det Traditionelle, Det Nye og Det Radikalt Nye Paulusbillede*. Frederiksberg: Eksistensen 2018.

2. Det traditionelle perspektiv repræsenteres i den aktuelle forskning af blandt andre Andrew Das, Douglas Moo, Thomas Schreiner og Stephen Westerholm. For en fyldig indføring i det traditionelle perspektiv, se Westerholm. *Perspectives Old and New on Paul. The "Lutheran" Paul and his Critics*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company 2004. For en kortere introduktion, se Das' bidrag i *Perspectives on Paul*, red. Scot McKnight & B.J. Oropeza. Grand Rapids, MI: Baker Academic 2020, særligt 83-106. Hertil også John Gagers redegørelse herfor i dennes *Reinventing Paul*. Oxford: Oxford University Press 2000, 21-42 og Magnus Zetterholm. *Approaches to Paul. A Student's Guide to Recent Scholarship*. Minneapolis: Fortress Press 2009, 69-93.

som en af kristendommens grundlæggere, skal ikke tages som udtryk for, at han selv havde til sinds at gøre noget sådant. Han oplevede ikke en omvendelse (i traditionel religiøs forstand), men derimod en kaldelse. Som "hedningernes apostel" arbejdede han blandt ikke-jøder og forholdt sig i sine breve til forhold, der angik dem, herunder deres forhold til jøderne. Vurderingen af Paulus' selvforståelse og hans syn på forholdet mellem jøder og ikke-jøder er dog vidt forskellig i "det nye" og "det radikalt nye" perspektiv.

Repræsentanterne for det nye perspektiv fastholder, at Paulus forholder sig kritisk til visse aspekter ved samtidens jødiske selvforståelse, herunder til betydningen af livet under Loven. Når han harcellerer mod "Lovens gerninger", mener han "de særlige gerninger, som Loven foreskriver, og som sætter skel mellem jøder og ikke-jøder" såsom omskærelses-, sabbats-, spise- og renhedsregler.³

Repræsentanterne for det radikalt nye perspektiv antager derimod, at Paulus som "hedningernes apostel" udelukkende forholder sig til ikke-jødernes status, og at han *ikke* søger at rette kritik mod aspekter ved samtidens jødiske levevis og selvforståelse. Et vigtigt forstadie for denne Paulus-forståelse er det såkaldte "Sonderweg-perspektiv", således som dette kommer til udtryk i Lloyd Gaston, *Paul and the Torah* (1987), Stanley Stowers, *Rereading Romans: Justice, Jews and Gentiles* (1994) og John Gager, *Reinventing Paul* (2000).⁴ Fælles for disse tre

3. Således James D.G. Dunn. "The Justice of God: A Renewed Perspective on Justification by Faith." *The Journal of Theological Studies* 43/1 (1992): 13-15 (artiklen findes i dansk oversættelse i *Paulus og jødedommen*, red. T. Engberg-Pedersen, 44-76. København: Akademisk Forlag 2019, her 58–61) og Dunn. *The Epistle to the Galatians*. London: A & C Black 1993, 135-137. Dunns definition er sidenhen blevet modificeret af andre forskere, heriblandt af N.T. Wright som "Paul is denying that the basic biblical commands, which in his day were the most obvious defining marks of Israel over against the nations, are of any continuing relevance in defining the true people of God, the people in and for whom the promises of Deuteronomy, and for that matter the promises to Abraham, were now coming true" (id. "4QMMT and Paul: Justification, 'Works' and Eschatology." I *Pauline Perspectives. Essays on Paul. 1978-2013*, red. N.T. Wright. 2013. 332-355. London: SPCK, 348-349 (opr. i *History and Exegesis: New Testament Essays in Honor of Dr E. Earle Ellis for his 80th Birthday*, red. Sang-Won [Aaron] Son, 104-132. London: T&T Clark International 2006); sammenlign N.T. Wright. *Paul: Fresh Perspectives*. London: SPCK 2005, 112; id. *Justification and God's Vision*. London: SPCK 2009, 96-97 og id. *Paul and the Faithfulness of God. Part III and IV*. London: SPCK 2013, 847; se hertil også Michael Gorman. *Apostle of the Crucified Lord. A Theological Introduction to Paul and his Letters*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company 2017³, 28-30 og Terence L. Donaldson. *Paul and the Gentiles. Remapping the Apostle's Convictional World*. Minneapolis: Fortress Press 2006², 120-121.

4. Netop disse tre forskere anføres i Mark Nanos' introduktion til id. & Zetterholm 2015 som "pionererne" for Sonderweg-forståelsen, "which detects in Paul's letters the belief in a "special way" for non-Jews to be included in salvation through

forskere, dog i mindre udtalt grad hos Stowers, er antagelsen af, at Paulus virker blandt ikke-jøderne for at vække deres tro på Kristus. Deres Kristustro er selve adgangskortet til et frelsende familiefællesskab med jøderne. Kristus bliver dermed midlet til en sådan familiestatus, men altså *kun* for ikke-jøder. Jøderne skal derimod forblive i den pagt, Gud allerede *har* sluttet med sit udvalgte folk; den pagtslutning, som Gud beseglede ved tildelingen af Loven, og som Paulus, ifølge disse forskere, fortsat fastholder den fulde gyldighed af for sine jødiske landsmænd.⁵ Endemålet er det samme for såvel jøder og ik-

Christ, alongside the historical Sinai covenant with Israel” (Nanos. “Introduction.” I id. & Magnus Zetterholm 2015. 1-29, her 3). Disse tre rubriceres også ofte sammen af andre forskere, heriblandt af Douglas A. Campbell i dennes *The Quest for Paul’s Gospel. A Suggested Strategy*. London og New York: T&T Clark 2005, 139 og af Terence L. Donaldson i dennes “Jewish Christianity, Israel’s Stumbling and the *Sonderweg* Reading of Paul.” *Journal for the Study of the New Testament* 29.1 (2006): 27-54. Som en anden vigtig forløber for *Sonderweg*-perspektivet bør nævnes Franz Mussner, der i *Traktat über die Juden*. München: Kösel-Verlag 1979 (særligt 52-67 og 212-241) med et økumenisk sigte behandler kirkens forhold til jødedommen. I den forbindelse anvender han betegnelsen “*Sonderweg*” (inspireret (jf. 57) af Dieter Zeller i *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1973, 245) om *jødernes* særlige vej til eskatologisk frelse; en vej, der vel at mærke for Mussner går uden om Kristus og evangeliet, eller som han selv udtrykker det: “Gott rettet auch das post Christum am Gesetz weiterhin festhaltende Israel! Er rettet Israel auf einem “*Sonderweg*”, scheinbar am Evangelium vorbei.” (231). John Gager henviser direkte til Mussners værk i bl.a. Gager 2000, 86-87. Gagers eget syn på “*særvejen*” er dog diametralt modsat Mussners, jf. “For Paul, Israel’s salvation was never in doubt. What he taught and preached was instead a special path, a *Sonderweg*, for Gentiles.” (ibid., 146). Nanos’ omtale af “a ‘special way’ for non-Jews to be included in salvation through Christ.” (Nanos 2015a, 3; fuldt citat ovenfor) kan siges at være i overensstemmelse med Gagers *Sonderweg*-forståelse.

5. Som anført ovenfor (note 4), anser Gager *Sonderweg*’en for at være ikke-jødernes særvej til frelse via Kristus. Gaston er, som det korrekte påpeges af Donaldson (jf. id. 2006a, 28, note 4), noget mere tilbageholdende i sin anvendelse af betegnelsen. Med udgangspunkt i sin analyse af “befrieren... fra Zion” (Rom 11,25), vurderer Gaston dog, at hvis Paulus hermed mener Kristus, “then it is Christ in a different role, Christ as the agent of the “*Sonderweg*” of Israel’s salvation” (Gaston. *Paul and the Torah*. Vancouver: University of British Columbia Press 1990², 148). Hvor nogle jøder antageligvis har ment, at ikke-jøderne i endetiden skulle optages i Israel, og den modsatte tankegang gjorde sig gældende for samtidens Kristustroende ikke-jøder (nemlig, at jøderne i sidste ende skulle optages i kirken), var Paulus – ifølge Gaston – overbevist om, at Guds frelsende retfærdighed når ud til både jøder og ikke-jøder, “without changing one into the other” (ibid.). I en anden sammenhæng (ibid., 116-134) argumenterer Gaston for, at Paulus anså Kristus for midlet til ikke-jødernes inklusion i frelsesfællesskabet med jøderne. Stowers anvender ikke selv udtrykket “*Sonderweg*” om sin egen Paulus-forståelse. Han bliver dog ofte forbundet hermed, særligt i kraft af sin udlægning af Rom 2,17-3,9 og Rom 9-11 i id. *A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven og London: Yale University Press 1994, 143-175 og 285-316; særligt interessante er 306-308 og 316.

ke-jøder: et familie- og frelsesfællesskab. Men vejen dertil er forskellig for de to grupperinger: For jøderne, et fortsat liv som lovtro jøder; for ikke-jøderne, et nyt liv som Kristustroende ikke-jøder. Jøderne bliver dermed ikke til ikke-jøder, og ikke-jøderne ikke til jøder.

Som det fremgår af den nedenstående oplistning, kan disse forskere på tre centrale punkter betegnes som foregangsmændene for det radikalt nye perspektiv, herunder det for nærværende artikel vigtige spørgsmål om vurderingen af Paulus' brug af flertalsformer i Galaterbrevet. Nogle af repræsentanterne for det sidstnævnte perspektiv tager ganske vist afstand fra centrale aspekter ved de ovennævnte forskeres forståelse af Paulus, herunder synet på Kristi betydning for jøderne.⁶ Der består dog tre markante lighedspunkter mellem disse to perspektiver:

1. Begge perspektiver deler (i lighed med det nye perspektiv) det synspunkt, at Paulus så sig selv som jøde og som udsendt som apostel for ikke-jøder. Han anså ikke sig selv som "kristen", og søgte ikke at grundlægge en helt ny religion ("kristendommen") eller et tredje folkefærd ("kristne") som en erstatning for "jødedommen" og "jøderne"/"ikke-jøderne". I begge perspektiver afvises desuden, at det nye perspektiv kan anses for reelt nytænkende, fordi dette synes fortsat at læne sig for meget op ad det traditionelle perspektiv (se hertil de følgende to punkter).⁷
2. I begge perspektiver gøres det desuden gældende (i modsætning til det nye perspektiv), at Paulus i sine breve udelukkende forholder sig til spørgsmål, der angår ikke-jødernes stand og status.

I sin redegørelse for forskellige forskeres, heriblandt Gastons, syn på to-veje-til-frelse-tematikken inddrager Gager således eksplicit Stowers, jf. Gager 2000, 59-60 (se hertil også bl.a. 72-73 og 108), således også, som nævnt i note 4, Campbell 2005 og Donaldson 2006a; sammenlign dog Matthew Thiessen. *Paul and the Gentile Problem*. Oxford: Oxford University Press 2018², 220-221, note 64. Betegnelsen *Sonderweg* bruges i det følgende som en samlebetegnelse for den dobbelte-frelsesvej-og-dobbelte-pagt-tanke, der eksplicit gennemstrømmer Gastons og Gagers værker, og som (til en vis grad) også kan siges at komme til udtryk hos Stowers. En sådan brug af betegnelsen følger bl.a. Donaldson 2006a, 28-29, note 4.

6. Se eksempelvis Paula Fredriksen. *Paul the Pagans' Apostle*. New Haven og London: Yale University Press 2017, 234, note 64.

7. Se hertil Gager 2000, 43-75 og Pamela Eisenbaum. *Paul was not a Christian. The Original Message of a Misunderstood Apostle*. New York, NY: HarperCollins Publishers 2009, 60-66.

3. I begge perspektiver fastholdes det tillige (i modsætning til det nye perspektiv), at Paulus intetsteds i sine breve udtaler sig kritisk om Loven som sådan eller om dens fortsatte gyldighed for sine jødiske landsmænd. Når Paulus omtaler Loven, gælder dette udelukkende ikke-jødernes forhold dertil.

Spørgsmålet om Paulus' brug af flertalsformer angår netop forståelsen af (1) hans syn på sin apostolske virksomhed; af (2) hans syn på sine ikke-jødiske læseseres forhold til jøderne, og af (3) hans syn på Loven. Repræsentanterne for *Sonderweg*-perspektivet og for det radikalt nye perspektiv synes her – *mutatis mutandis* – at dele samme grundlæggende syn på Paulus' brug af flertalsformer i Galaterbrevet; en forståelse, der afviger kraftigt fra det, der kommer til udtryk hos repræsentanterne for det nye perspektiv, herunder hos undertegnede.

3. Mulige forståelser af Paulus' brug af "vi" og "vores"

I Galaterbrevet synes Paulus at anvende "vi" og "vores" i mere end én betydning. Foruden det konventionelle "vi" (se nedenfor) forekommer der en anden brug af denne flertalsform, der alt afhængigt af forskerens perspektivmæssige tilhørsforhold kan betegnes som *enten* identificerende (for *Sonderweg*-perspektivet og det radikalt nye perspektiv) *eller* inkluderende (for det nye perspektiv).

Konventionelt "vi" (epistolarisk)

Det epistolariske (og dermed konventionelle) "vi" optræder med al tydelighed i Paulus' undren i Gal 1,6-9 over, hvor hurtigt læserne har vendt sig bort fra det evangelium, som han præsenterede dem for, til et andet evangelium, "som i virkeligheden slet ikke er et andet [sc. evangelium]" (1,7), men det er blot "nogle, der forvirrer jer og søger at forpurre evangeliet om Kristus".⁸ I det umiddelbart efterfølgende understreger han, at om så end "vi eller en engel fra himlen måtte forkynde for jer noget andet end det, vi allerede har forkyndt jer, måtte vedkommende være forbandet. / Som vi tidligere har sagt, således siger jeg da også nu: Hvis én forkynder for jer i modstrid med det, som I har modtaget, måtte vedkommende da være forbandet!" (1,8-9). Disse vers rummer tre klare grupperinger: 1) et "I", der tydeligvis må

8. Alle oversættelser er mine egne, og baserer sig på den græske tekst i *Nestle-Aland 28* (herefter *NA28*).

gå på de ikke-jødiske galatere; 2) et "jeg"/"vi", som logisk set må gå på Paulus selv (muligvis både ham og medarbejdere såsom Barnabas og Titus, der nævnes i 2,1. 3 og 13), og 3) et "nogle"/"vedkommende", der må gå på de unavngivne (og sandsynligvis anonymiserede) modstandere, som Paulus forbander i stærke vendinger både i denne passage og i efterfølgende dele af brevet (jf. 5,10. 12 og 6,12-13).

Identificerende "vi" (referentielt)

Omdrejningspunktet for denne artikel er, om Paulus' øvrige brug af 1. person flertalsformerne "vi" og "vores" i Galaterbrevets argumentation kan betegnes som identificerende eller inkluderende. Repræsentanterne for *Sonderweg*-perspektivet og for det radikalt nye perspektiv synes at antage, at Paulus med sit "vi" identificerer sig med sine ikke-jødiske læsere og derfor udelukkende refererer til erfaringer og erkendelser, der tilkommer dem, men ikke ham selv eller andre jøder. I forsøget på at identificere sig med sine læsere, skriver han "vi", selvom han reelt mener "I", dvs. læserne. Det er alene læserne, der er overgået fra en tilstand af uvidenhed, umoral og (fra et jødisk perspektiv) afgudsdyrkelse til en tilstand af vished, god moral og ret gudsdyrkelse. Kun de har gavn af den særlige form for "væren-i-Kristus", der udelukkende tilkommer dem. Og de alene har modtaget den ånd, der foranlediger en egentlig statusændring. De alene har dermed modtaget sønnekår ved "adoption" (ὑιοθεσία), og er som sådan blevet indlemmet i det pagtsforhold, der ellers kun tilkommer jøderne.

Ud fra denne forståelse medtænker Paulus med andre ord aldrig sig selv i sin omtale af de erfaringer og tilstande, der kendetegner "os" (= "jer", dvs. læserne). Han har således ikke på egen krop oplevet den fulde effekt af, hvad det vil sige at være "i Kristus". Han har ikke selv modtaget sønnekår ved "adoption", fordi han allerede som jøde er en ægte kødelig søn af Abraham, og fordi han som sådan allerede er indlemmet i pagtsforholdet, som Gud har oprettet med sit udvalgte folk. Sat på spidsen kan man sige, at der ud fra denne forståelse ingen reel grund er til at antage, at Paulus selv er blevet døbt, eller at han selv har oplevet en statusændring ved modtagelsen af ånden. Ej heller har han nogen nævneværdig personlig gavn af Kristi død og opstandelse. Ud fra denne forståelse behøver han end ikke nødvendigvis selv tro på Kristus (eller bedre: have tillid til betydningen og effekten af Kristi død og opstandelse).⁹ Paulus er ud fra denne forståelse allerede

9. Gaston argumenterer ganske vist for, at Paulus nærede en personlig tro på betydningen af Kristi død. Hvor Paulus' Kristustroende jødiske trosfæller lagde vægt på Kristi forsoningsgerning, fokuserede Paulus – ifølge Gaston – i stedet selv på Kristi *livgivende* funktion: "For Paul ... Christ died not so much for our sins as to give life

frelst *qua* sit jødiske ophav. Det eneste, han og andre jøder behøver at gøre, er fortsat at overholde Loven, herunder at lade sig selv og deres sønner omskære og overholde sabbats- og spisereglerne.

Således forstået sætter Paulus sig selv i læsernes sted og appellerer til deres erfaringer, *som om* disse var hans egne. Hans brug af "vi"-formen er dermed et retorisk greb, som han anvender i forsøget på at få sin argumentation til at fremstå så klar og nærværende som overhovedet muligt. Til trods for at han mener "I", skriver han "vi", fordi dette må antages at have den bedste retoriske virkning på læserne. Hans identificerende og rent refererende "vi" er derfor ikke-jødisk. Flere af repræsentanterne for *Sonderweg*-perspektivet og det radikalt nye perspektiv giver im- eller eksplicit udtryk for en sådan forståelse, hvilket den nedenstående analyse vil belyse. Særligt illustrativ er denne passage i Caroline Hodges monografi *If Sons, then Heirs*:

In his dealings with gentiles, Paul embodies multiple identities. In response to God's call to be an apostle to the gentiles, Paul lives gentilishly. That he identifies with gentiles is evident in his use of the first-person plural when discussing the gentiles, which he does repeatedly throughout Galatians and Romans.¹⁰

Det er netop denne forståelse af Paulus' brug af 1. person flertalsformer i Galaterbrevet, som jeg i den nedenstående analyse opponerer imod.

Inkluderende "vi" (selvreferentielt og samlende)

Paulus har uden tvivl haft et indgående kendskab til den antikke retorik. Det viser han bl.a. ved sin brug af den klassiske talefigur *προσωποποιία* (også kaldet *ήθοποιία*), der blandt andet kendes fra skriveøvelser (de såkaldte *προγυμνάσματα*), og som behandles hos forskellige antikke retorikere, herunder Quintilian i dennes *Institutio Oratoria* (eks. i *Inst.* 1.8.3 og 9.2.30-33). Paulus gør god brug heraf i flere sammenhænge såsom i Rom 2 med den så velkendte og genken-

to the dead, and in Paul's "pattern of religion," Christ occupies almost exactly the same place with respect to election as does Sinai within Judaism" (Gaston 1990, 79). Kristi død er anledningen til ikke-jødernes udvælgelse og indlemmelse i Guds udvalgte folk. Forstået således kan korsfæstelsen siges at vække ikke-jødernes(!) ikke-eksisterende guds- og pagtsforhold til live. Men hvad den konkrete forbindelse er mellem Kristi korsdød og ikke-jødernes inklusion, giver Gaston i denne forbindelse ikke et udtømmende svar på.

10. Caroline Hodge. *If Sons, then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*. Oxford: Oxford University Press 2007, 123.

delige diatribestil.¹¹ Det er dog ikke ensbetydende med, at han *altid* anvender sådanne virkemidler, eller at hans brug af 1. person flertalsformen som udgangspunkt bør anses for et særligt retorisk greb. Nogle gange er et "I" bare et "I", og et "vi" et "vi".

I det følgende vil jeg argumentere for, at Paulus' "vi" i Galaterbrevet i langt de fleste tilfælde bør anses for et faktisk "vi", og at han inkluderer sig selv og andre i sit "vi". Men hvem der foruden Paulus er medtænkt i dette inkluderende "vi", er betinget af Galaterbrevets argumentationsforløb. I forskningen er der bred enighed om, at brevet følger en stramt opbygget struktur.¹² Det åbnes med en formel indledning (*praescript*) i 1,1-5, efterfulgt af en angivelse af brevets anliggende (*exordium*) i 1,6-11. Herefter følger et længere selvbiografisk afsnit (*narratio*) i 1,12-2,15 fordelt på tre selvstændige episoder: Paulus' apostelkald i 1,12-24; apostelmødet i Jerusalem i 2,1-10 og Paulus' konfrontation af Peter i Antiokia i 2,11-14. Dernæst følger brevets argumentationsmæssige hovedtese (*propositio*) i 2,15-21 og den efterfølgende argumentationsmæssige hoveddel (*probatio*) i 3,1-4,31. Brevet afsluttes med en formaningsdel (*paranese*) i 5,1-6,10 og formel afslutning (*postscript/peroratio*) i 6,11-18.

Det er i denne sammenhæng min påstand, at Paulus' brug af et inkluderende "vi" i Galaterbrevet gennemgår en løbende udvikling fra indledningen af *propositio*'en (2,15) og frem til indledningen af *paranesen* (5,1), hvorfor jeg i det følgende skelner mellem et selvrefererende (dvs. jødisk) "vi" og et samlende "vi" (om alle de troende; jøder såvel som ikke-jøder): I *propositio*'en og den indledende del af *probatio*'en (2,15-3,25) anvender Paulus et jødisk selvrefererende "vi".

11. Stowers har argumenteret for, at Paulus flittigt benytter sig af talefiguren προσωποποιία i Romerbrevet, se bl.a. "Apostrophe, ΠΡΟΣΩΠΟΠΟΙΙΑ and Paul's Rhetorical Education." I *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, red. J. T. Fitzgerald m.fl., 351-369. Leiden: Brill 2003. Paulus' retorik og (ud)dannelse er et centralt element i den aktuelle forskning; se bl.a. R. Dean Anderson. *Ancient Rhetorical Theory and Paul*. Leuven: Peeters 1999 og Ronald F. Hock. "Paul and Greco-Roman Education." I *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook. Volume 1*, red. J. Paul Sampley, 230-253. London og New York: T&T Clark 2016² samt bidragene i *Paul and Rhetoric*, red. J. Paul Sampley & Peter Lampe. London og New York: T&T Clark 2010 og *Paul and Ancient Rhetoric: Theory and Practice in the Hellenistic Context*, red. Stanley E. Porter & Bryan R. Dryer. New York: Cambridge University Press 2016.

12. Hans Dieter Betz' analyse heraf (i "The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians." *New Testament Studies* 21 (1975): 353-379) har i denne forbindelse været ganske toneangivende. Artiklen findes i dansk oversættelse i *Læsninger og tolkninger af Det Nye Testamente*, red. Geert Hallböck & Troels Engberg-Pedersen, 201-241. København: Eksistensen 2000. Se hertil Hallböcks kritik heraf i "Galaterbrevet som helhed." I *Læsninger i Galaterbrevet*, red. Lone Fatum, 25-42. København: Fremad 2001.

Den efterfølgende del af *probatio*'en (3,26-4,10) udgøres af en række sammenligninger mellem dette (fortsat) jødiske "vi" og et ikke-jødisk "I". Efter en passage, hvor sammenligningsparret er "I"/"jeg" (4,11-20), afsluttes *probatio*'en med et samlende "vi" (om alle de troende) i 4,21-31, hvilket videreføres i *paranesen* (5,1-6,10). Brevet afsluttes med endnu en "I"/"jeg"-sammenligning i 6,11-18.

Ud fra denne forståelse kan Paulus' "vi" siges at blive gradvist mere sammenlignende og samlende, efterhånden som han nærmer sig formaningsdelen. Han indleder i 2,15 med et utvetydigt jødisk "vi" ("vi er jøder af natur...") og rammer et samlende "vi" i Hagar-Sara-allegorien (4,21-31), der er en direkte optakt til formaningerne, hvor et sådant samlende "vi" hyppigt optræder (jf. 5,1. 5. 25-26 og 6,10). Det selvrefererende "vi" (om alle troende jøder) og det samlede "vi" (om alle troende; jøder såvel som ikke-jøder) er begge lige inkluderende, om end den inkluderede gruppe er forskellig i de to betydninger. I begge tilfælde gælder det, at Paulus' "vi" er et "vi", og ikke et "I". I det følgende vil jeg fremhæve nogle eksempler herpå, nemlig 2,15-16; 3,13-14; 3,23-29; 4,1-7 samt 4,26 og 31.

4. Eksempler på Paulus' brug af flertalsformer i Galaterbrevet

"vi ved, at et menneske ikke dømmes retfærdigt på baggrund af Lovens gerninger..." (Gal 2,15-16)

2,15 Vi er jøder af natur, og ikke syndere af folkeslagene; 2,16 men fordi vi ved, at et menneske ikke dømmes retfærdigt på baggrund af Lovens gerninger, men udelukkende på baggrund af Jesus Kristi trofasthed¹³,

13. I forskningen er det en verserende diskussion, om genitivkonstruktionen i πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bør anses for objektiv ("tiltroen til Jesus Kristus") eller subjektiv ("Jesu Kristi tro/tillid/trofasthed"). Dunn (1993, 139-140) argumenterer for førstnævnte; således også Hans D. Betz. *Galatians*. Philadelphia: Fortress Press 1979, 117-118 og Peter Oakes. *Galatians*. Grand Rapids, MI: Baker Academic 2015, 87-90. En lang række forskere, der repræsenterer flere forskellige Paulus-perspektiver, antager dog (som jeg), at der er tale om en subjektiv genitiv, således Douglas A. Campbell 2005, 178-232; id. *Pauline Dogmatics*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company 2020, 298-300; Martinus de Boer. *Galatians. A Commentary*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2013, 148-150; Eisenbaum 2009, 189-195; Gaston 1990, 57-63 og 117; Michael Gorman 2017, 246-247; Richard B. Hays. *The Faith of Christ. The Narrative Substructure of Galatians 3:1-3:11*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company 2002²; Richard N. Longenecker. *Galatians*. Dallas, TX: Word Books 1990, 87-88; J. Louis Martyn. *Galatians*. New Haven og London: Yale University Press 1997, 251 og

har også vi sat vores lid til Kristus Jesus, for at vi må blive dømt retfærdige af Kristi trofasthed og ikke på baggrund af Lovens gerninger; fordi af Lovens gerninger "vil intet kød blive dømt retfærdigt"¹⁴.

I henhold til Betz' retoriske opdeling af Galaterbrevet indleder Paulus i Gal 2,15 sin hovedtese (*propositio*), som den efterfølgende del af brevet (3,1-4,31, *probatio*) skal behandle. Overgangen fra brevets forudgående selvbiografiske del (1,12-2,14, *narratio*) er dog ganske flydende. På én og samme tid henvender Paulus sig her både til galaterne og til Peter. For sidstnævnte taler især sprogbrugen i 2,15: "jøder af natur og ikke syndige ikke-jøder" (mere herom nedenfor).

For den overordnede argumentation i Galaterbrevet er 2,16 brevets helt centrale vers. Paulus henviser her til en kendsgerning, som Peter (og galaterne) antages at istemme: at ethvert menneske står ret over for Gud ikke "i kraft af Lovens gerninger" (ἐξ ἔργων νόμου) men "i kraft af Jesu Kristi trofasthed" (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ). Med al sandsynlighed er der tale om faste udtryk, som læserne formodes allerede at være bekendt med. Med "Lovens gerninger" menes (med Dunn; se ovenfor note 3) de særlige i Loven angivne identitetsskabende gerninger; i lyset af det umiddelbart forudgående: spise- og renhedsregler.¹⁵ πίστις er "tiltro"/"tillid"/"trofasthed"; i 2,16b ("Jesu

273-275; Frank J. Matera. *Galatians*. Collegeville, MN: The Liturgical Press 1992, 100-102; Sam K. Williams. *Galatians*. Nashville, TN: Abingdon Press 1997, 67-71, og Ben Witherington III. *Grace in Galatia. A Commentary on Paul's Letter to the Galatians*. Grand Rapids: MI: William B. Eerdmans Publishing Company 1998, 178-182.

14. Sandsynligvis rummer sidste del af 2,16 et omskrevet salmecitat fra Sl 142,2^{LXX}. Septuaginta læser dog ὅτι οὐ δικαιοθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν. At Paulus i så fald skulle have omskrevet πᾶς ζῶν ("enhver levende") til πᾶσα σὰρξ ("ethvert kød"), må antages at være en ganske intentionel ændring, jf. Witherington 1998, 183: "The emphasis on 'flesh' is probably intentional. ... Works of the Law are works done by humans who are 'flesh', and precisely because of this they cannot produce justification"; sammenlign Dunn 1993, 140; de Boer 2013, 152, og Martyn 1997, 253.

15. Forståelsen af udtrykket ἔργα νόμου varierer hos repræsentanterne for *Sonderweg*-perspektivet og det radikalt nye perspektiv. Gaston (1990, 100-106) foreslår eksempelvis, at udtrykket bør betragtes som en subjektiv genitiv (i betydningen "de gerninger, som Loven selv udfører, nemlig forbandelse for ikke-jøder", jf. *ibid.*, 104 – se hertil nedenfor under 3,13-14). Nanos argumenterer derimod for en mere snæver forståelse af ἔργα νόμου end den, der gives udtryk for hos Dunn (og undertegnede), nemlig at udtrykket udelukkende går på de *rites*, der gør ikke-jøder til jøder, og som Paulus' læsere bør afstå fra, i dette tilfælde omskærelsen, men altså ikke de øvrige handlinger der er forbundet med lovoverholdelse såsom sabbats- og spisereglerne: "The tension is not between faith and good works or Jewish behavioral norms as traditionally posed in Pauline theology when discussing his opposition to *erga nomou*; Paul's opposition is only to the rites involved in Christ-following non-Jews

Kristi trofasthed”) i betydningen “hans villige offerdød”, og i 2,16c (“har også vi sat vores lid til (εἰς) Kristus Jesus”) i betydningen “vores’ tiltro til betydningen og effekten af Kristi villige korsfæstelse og efterfølgende død og opstandelse” (jf. 2,19-21).¹⁶ “Vores” tiltro til Kristi trofasthed fremhæves som afgørende for “vores” status som “retfærdige”. “Vores” forhold til Gud, konceptualiseret som opnåelsen af hans retfærdighed, er dermed betinget af “vores” forhold til Kristus. Det altafgørende er tiltroen til Kristus, ikke effekten af de i Loven foreskrevne gerninger. Ethvert “kød” (jødisk såvel som ikke-jødisk) kan nemlig ikke stå ret over for Gud ved egne kødelige gerninger herunder de ekskluderende renheds- og spiseregler (for Peter) eller omskærelse (for galaterne), men udelukkende ved tiltroen til Kristi særlige kødelige gerning, nemlig korsfæstelsen (jf. 2,19 og 21).

Gaston betvivler, at Paulus’ “vi” i 2,16 inkluderer troende jøder såsom Peter eller andre medlemmer af Jerusalem-menigheden (jf. Gaston 1990, 70). Af samme grund antager han også, at Paulus’ “et menneske” (ἄνθρωπος) er “a Gentile human being” (ibid.), og at Paulus i 2,16 introducerer denne betegnelse “to discuss the situation of specifically non-Jewish humanity” (66). Gaston overvejer dog, om “vi’et” i 2,16 kan tænkes at inkludere Paulus selv:

Paul describes in the purpose clause of verse 16 what happens to Gentile believers as a result of Paul’s own commissioning and believing, something which is more than the knowledge of 16a, but he continues to use the first person “we.” Does that mean that Paul so identifies with the Gentiles to whom he is sent that he himself in a sense has become a Gentile? Rather than being only the statement of a condensed theological thesis, verse 16 even more recounts Paul’s own history (N.B. Paul’s,

becoming Jews” (Nanos. “The Question of Conceptualization: Qualifying Paul’s Position on Circumcision in Dialogue with Josephus’s Advisors to King Izates.” I id. & Zetterholm 2015, 105-152, her 139, hans kursivering). Nanos’ analyse i benævnte artikel rummer dog, efter min vurdering, ikke en fyldestgørende anskueliggørelse (se hertil ibid., 137 og 150) af sammenhængen, hvis overhovedet, mellem Paulus’ afvisende omtale af “Lovens gerninger” i Gal 2,16 og hans forudgående kritik af den hykleriske Peter i 2,14; mere herom nedenfor. For Nanos’ vurdering af det relaterede spørgsmål om Galaterbrevets anledning og Paulus’ modstandere, se id. *The Irony of Galatians. Paul’s Letter in First-Century Context*. Minneapolis, Fortress Press 2002 og “The Inter- and Intra-Jewish Political Context of Paul’s Letter to the Galatians.” I *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, red. Mark Nanos, 396-407. Grand Rapids, MI: Baker Academic 2019².

16. Selve trosaspektet udfolder Paulus nærmere i den indledende del af *probatio*’en med udgangspunkt i Abrahams tro og velsignelse (jf. Gal 3,6-9 og 14; for sidstnævnte vers, se nedenfor).

not Cephas's), and therefore the pronoun referring to him (we) shifts in meaning as the story progresses. (Gaston 1990, 70)

At Paulus medtænker sig selv i sit "vi" i Gal 2,16, synes både oplagt og indlysende. Jeg ser dog ingen grund til at antage, at han med sit "vi" ikke også inddrager Peter. Hvorfor indleder han ellers *propositio*'en med "vi er jøder af natur..." (2,15a)? Gaston ser i denne forbindelse en tæt meningsmæssig sammenhæng mellem "vi'et" i 2,15a og det efterfølgende "jeg" i 2,18-21, og han antager, at "there is no reason to expect a 'we' in the sense of 'the Jerusalem church and I'" (Gaston 1990, 68-69). Men hvorfor egentlig ikke? Er det ikke netop medlemmer af den pågældende menighed, herunder især Peter, der er selve omdrejningspunktet for de umiddelbart forudgående vers (Gal 2,11-14)? Er det ikke netop Peters adfærd i Antiokia, som Paulus anså for så upassende, at han konfronterede ham ansigt til ansigt (jf. 2,11)? Hvordan skal man ellers kunne forklare sammenhængen mellem Antiokia-episoden og *propositio*'en, hvis ikke netop med henvisning til, at Peter (& co) er medtænkt i Paulus' "vi", der er "jøder af natur" i 2,15?

Hvor Gaston synes at betragte Paulus' "vi" i 2,15 som et (epistolarisk?) "jeg", kan der efter min vurdering – og med støtte i en lang række kommentarer – ikke herske nogen tvivl om, at Paulus' "vi" i 2,15a er utvetydigt jødisk ("vi er jøder af natur"), og at Peter også er medtænkt her.¹⁷ Derfor er det "vi", der "ved, at et menneske ikke..." (2,16a), og som har "sat vores tillid til Kristus Jesus, for at vi må blive dømt retfærdige..." (2,16b, sammenlign 2,17a), antageligvis lige så jødisk. Paulus gengiver, hvad han sagde (eller måske snarere ønsker, at han havde sagt) til Peter i forbindelse med Antiokia-episoden, og som han mener, at galaterne også har godt af at høre: nemlig at vejen til Guds retfærdighed går via tiltroen til betydningen og effekten af Kristi villige offerdød, og ikke via praktiseringen af de særligt ekskluderende og kødelige gerninger, som Loven foreskriver, hvad end disse er spise- og renhedsregler (for Peter) eller (for galaterne) omskærelse. Paulus' "et menneske" (2,16a) og "ethvert kød" (2,16c) bør derfor ses som samlende betegnelser, som *alle* troende (jøder såvel som ikke-jøder) erfaringsmæssigt burde kunne tilslutte sig, således som det også er tilfældet med brugen af 1. person ental i 2,18-21 (fx 2,20a: "Så er det ikke længere jeg, der lever, men Kristus, der lever i mig"). Det

17. I modsætning til Gastons læsning synes der at være bred enighed herom i forskningen, jf. Betz 1979, 114-115; de Boer 2013, 141-142; Dunn 1993, 132-134; Craig S. Keener. *Galatians. A Commentary*. Grand Rapids, MI: Baker Academic 2019, 167; Longenecker 1990, 83; Matera 1992, 99; Martyn 1997, 246-248; Oakes 2015, 80-82; Williams 1997, 61-62, og Witherington 1998, 170-173.

er dette nuværende liv i kødet (“den nuværende onde tid”, 1,4), som Kristus har revet “os” (jøder først, men derpå også ikke-jøder) ud af ved sin egen kødelige gerning (korsfæstelsen). Han døde i kødet, så at “jeg” i mit kød kunne dø som “medkorsfæstet” (2,19b). Når “jeg” lever “i Kristus” (eller som i 2,20: “når Kristus lever i mig”), kan “jeg” (dvs. enhver troende) siges også at have korsfæstet “mit” kød. Derfor kan “vi” (dvs. troende jøder) nu konstatere, at ingen længere står ret over for Gud i kraft af egne – af Loven foreskrevne – kødelige gerninger, men udelukkende i kraft af tiltroen til betydningen og effekten af Kristi korsfæstelse og kødelige død. Det er betydningsdybderne i dette ræsonnement, som Paulus udfolder nærmere i *probatio*’en, og som vi skal se nogle eksempler på i det følgende.

*“Kristus købte os fri..., så at vi kunne modtage løftet om Ånden”
(Gal 3,13-14)*

3,13 Kristus købte os fri fra Lovens forbandelse, idet han selv blev en forbandelse på vore vegne – for som der står skrevet: “Forbandet er enhver, der hænger på et træ”, 3,14 så at (ἵνα) velsignelsen til Abraham i Kristus Jesus kunne komme til folkeslagene, så at (ἵνα) vi ved troen kunne modtage løfter¹⁸ om Ånden.

Paulus ser i disse vers en klar sammenhæng mellem “folkeslagenes” (dvs. ikke-jødernes) modtagelse af Abrahams guddommelige velsignelse (jf. 3,14a) og “vores” modtagelse af den lovede Ånd (jf. 3,14b). De to ἵνα-sætninger i 3,14 er tydeligvis parallelle og, efter min klare vurdering, sekventielle. 3,13-14 udgør en såvel sproglig som logisk enhed. Og hvis passagen anses for sekventiel, giver det følgende seksleddede forløb:

1. “Vi” var underlagt Lovens forbandelse (jf. 3,10 og 13a).
2. Som løsnings herpå lod Kristus sig hænge på et træ (jf. 3,13c).
3. Dermed blev han en forbandelse for “os” (jf. 3,13b).
4. Dermed købte han “os” fri fra Lovens forbandelse (jf. 3,13a).

18. Visse håndskrifter, herunder \mathfrak{B}^{46} og *Codex Claromontanus* (i den oprindelige ukorrigerede udgave), har τὴν εὐλογίαν τοῦ πνεύματος (“Åndens velsignelse”). Den af NA28-udgiverne valgte læsning støttes dog af de fleste vægtige majuskler (*Sinaiticus*, *Alexandrinus*, *Vaticanus*, *Ephraimi Rescriptus* samt af den korrigerede udgave af *Claromontanus*) foruden \mathfrak{B}^{99} .

5. Formålet hermed var *dels* (og først), at Abrahams guddommelige velsignelse kunne komme til “folkeslagene” (læs: ikke-jøderne) (jf. 3,14a),
6. og *dels* (og sekundært), at “vi” ved troen kunne modtage løftet om Ånden (jf. 3,14b).

Kristi selvopofrende gerning havde én hovedvirkning: en løskøbelse af “os” fra Lovens forbandelse (jf. 3,13a) og to følgevirkninger: Abrahams guddommelige velsignelse til ikke-jøder (jf. 3,14a) og “vores” modtagelse af løftet om Ånden (jf. 3,14b). Hvordan den primære virkning kunne give anledning til følgevirkningerne, fremgår ikke klart af denne del af Paulus’ argumentation. Det udfoldes dog gradvist i den efterfølgende del af Gal 3 og endeligt, og noget klarere, i 4,1-7.

Spørgsmålet er da, hvem Paulus hentyder til med sit “vi” og “vores” i 3,13-14. Taler Paulus her om “os” (= “vi jøder” eller “vi jøder og ikke-jøder”) eller om “os” (= “jer”, ikke-jøder)? Gaston argumenterer for det sidstnævnte og foreslår, at udtrykket “Lovens forbandelse” kan forstås som en henvisning til, at ikke-jøderne, der ikke har modtaget Loven, alligevel bliver straffet for overtrædelser heraf: “the word *nomos* is consistently used here to refer to law outside the covenant, the law which works wrath (Rom 4:15), the curse of the law as it applies to Gentiles” (Gaston 1990, 73, hans kursivering, sammenlign Eisenbaum 2009, 219-224). Gaston finder det utænkeligt, at udtrykket “Lovens forbandelse” skulle hentyde til Paulus’ egne erfaringer. Derfor argumenterer han da også for, at Paulus’ “vi” i 3,13-14 er identificerende: “Since the ones ‘Christ has redeemed from the curse of the law’ are explicitly called Gentiles in verse 14, the curse of verse 10 must also be one which lay upon Gentiles” (Gaston 1990, 74, sammenlign 29 og 77; Gager 2000, 88 og 91-92; Thiessen 2018, 106, samt Fredriksen 2017, 122-130). En sådan forståelse af Paulus’ brug af flertalsformer i Gal 3,13-14, mener jeg, er ganske misvisende.

Som følge af den nævnte sekventielle forståelse af 3,14 vil jeg argumentere for, at Paulus’ “vi” er utvetydigt jødisk. Ikke-jøderne har jo ikke tidligere været underlagt Loven og derfor heller ikke dens forbandelse (*contra* Gaston). At være underlagt “Lovens forbandelse” er da at se sig selv som hensat til at skulle leve i henhold til “Lovens gerninger” (2,16). Det er at ville leve i kødet, og ikke i ånden. Men livet “i Kristus” leves som bekendt netop i ånden og ikke i kødet (jf. 3,3; 5,13-26 og 6,6). Enhver, der søger at leve i henhold til Loven, herunder som galaterne søger at efterleve kravet om omskærelse, underlægger sig den “Lovens (og dermed kødets) forbandelse”, som Kristus

allerede har løskøbt “os” (= troende jøder) fra ved at blive hængt “på et træ”. Som det fremgår af 3,13c, er der tale om et skriftcitat; i dette tilfælde fra Deut 21,23. Citatet indgår i en kort passage (Deut 21,22-23), der – som store dele af Deut 21 – rummer kropsligt orienterede retningslinjer; i dette tilfælde vedrørende behandlingen af henrettede forbryderes ophængte døde kroppe. Det pågældende skriftsted angår ganske vist ikke korsfæstelse (den allerede døde forbryder hænges muligvis op til skræk og advarsel). Det er dog tænkeligt, at Paulus inddrager netop denne passage, fordi han ser en sammenhæng mellem forbryderens døde kød og Kristi døde kød. Ligesom forbryderens døde kød “er en Guds forbandelse”, således også med Kristus. I sin stedfortrædende korsfæstelse påtager han sig Guds forbandelse (Gal 3,13b) på “vore” vegne ved netop at lade sig blive hængt op som en forbryder, hvis lig forurenar og derfor straks skal begraves. Kristi korsfæstede, forbandede og forurenende kød sætter “os” fri fra at skulle leve (og dø) i kødet og dermed fra at skulle leve “under Loven” (3,23 og 4,5, se nedenfor).

Kristi løskøbelse af “os” (= troende jøder) medfører naturligvis, at troende ikke-jøder også fritages fra at skulle underlægge sig Loven, konkret i form af kravet om omskærelse. Men at noget sådant naturligtvis også gælder for dem, ændrer ikke ved, at det er de troende *jøder*, der i første omgang er genstand for Kristi løskøbelse (punkt 1-4 ovenfor), således at også de (dvs. jøderne) kan modtage (løftet om) ånden (punkt 6 ovenfor). Deres modtagelse heraf bevirker i dem, såvel som i de troende ikke-jøder (punkt 5 ovenfor), en statusændring ved modtagelsen af ånden. Dette fremgår også klart af den, efter min mening, parallelle argumentation i 4,4-6 (se nedenfor). Ligesom Kristus rev “os” ud (ἐξάρπασθαι) af den nuværende onde tid” (1,4), har han løskøbt (ἐξαγοράζειν) “os” fra “Lovens forbandelse” (3,13a, sammenlign 4,5a), så at “vi” kunne modtage (løftet om) ånden (jf. 3,14b og 4,6b) og dermed sønnekår (jf. 4,5b). Dette kommer naturligvis alle troende til del, men for “jøde, først, og for græker” (Rom 1,16 og 2,9-10). At de to nævnte verber begge indledes med præfikset ἐκ- er næppe tilfældigt: “vi” (troende jøder) er blevet fjernet *fra* “den nuværende onde tid” og *fra* livet under Loven og dens (kødelige) forbandelse, så at “vi”, ligesom de troende ikke-jøder, nu kan leve (åndeligt) “i (ἐν) Kristus” (Gal 2,17; 3,14. 26 og 28 samt 5,6).

Hvis Paulus’ sigte i 3,13-14, som Gaston hævder, udelukkende var at kommentere på ikke-jødiske forhold, kunne han med fordel have benyttet sig af samme 2. person flertalsform, som han allerede gjorde brug af i 3,1-5. En sekventiel læsning af 3,14 medfører også, at “folkeslagene” og “vi” bør anses for to forskellige grupperinger, nemlig hhv. troende ikke-jøder og troende jøder. Dertil kommer, at det seneste

"vi", Paulus i den forudgående del af brevet har benyttet sig af, er det i 2,15-17, der netop indledes med "vi er jøder af natur...". Mon ikke dette klart jødiske "vi" står de ikke-jødiske galatiske læsere (og lyttere) frisk i erindring?

"Før 'troen' kom, blev vi bevogtede under Loven..." (Gal 3,23-29)

3,23 Før "troen" kom, blev vi bevogtede under Loven, låst inde sammen, indtil den forestående "tro" skulle åbenbares. 3,24 Således var Loven vores "pædagog" indtil Kristus, så vi kunne blive dømt retfærdige af tro. 3,25 Men nu hvor "troen" er kommet, er vi ikke længere underlagt en "pædagog". 3,26 For I er alle Guds sønner, ved troen, i Kristus Jesus; 3,27 for alle, der er døbt til Kristus, har iklædt sig Kristus. 3,28 Så er der ikke længere hverken jøde eller græker, ej heller hverken slave eller frit menneske, ej heller hverken mandligt eller kvindeligt; for alle er I ét i Kristus Jesus. 3,29 Hvis I tilhører Kristus, så er I Abrahams afkom, arvinger i henhold til et løfte.

Paulus kunne i det forudgående konstatere, at livet ikke leves under Loven for dem, der er "i Kristus". Men hvad skulle Loven overhovedet gøre godt for? Det forsøger Paulus at kaste lys over i Gal 3,19-22, der indledes med det kryptiske: "den blev føjet til af hensyn til overtrædelserne" (3,19). Dette udfolder Paulus nærmere ved sin beskrivelse af Lovens bevogtende funktion for "os" som "vores pædagog" (3,24). En παιδαγωγός er egentlig en "barnefører", dvs. en slave, der følger børn i skole. Loven skildres dermed som en slave, der bevogter slaveejerens umyndige børn.¹⁹ Dermed skildres "vi" som børn, der måtte have behov for en sådan beskyttelse, fordi "vi" endnu ikke kunne stå på egne ben. Men nu, hvor "troen (πίστις) er kommet" (3,23; vel en parallel til "indtil Kristus", 3,24), er "vi ikke længere underlagt en pædagog". Nu er "vi" nemlig blevet voksne, modne og myndige (sammenlign 4,1-3; se nedenfor). Ovenfor argumenterede jeg for, at Paulus' "vi" i 2,15-17 og 3,13-14 bør anses for selvreferentielt og dermed jødisk. Det samme gør sig derfor også gældende her, hvilket repræsentanterne for *Sonderweg*-perspektivet og det radikalt nye perspektiv naturligvis modsætter sig. Gagers udlægning af 3,23-25 er her ganske repræsentativ:

To further clarify his point, Paul introduces the metaphor of the law as a custodian (*paidagōgos*) until Christ came, until "faith was revealed... so

19. At Loven derudover skulle have en reel pædagogisk funktion, er der næppe tale om, jf. Dunn 1993, 196-200; de Boer 2013, 240-241; Martyn 1997, 362-363, og Witherington 1998, 262-267.

that we might be justified by faith/faithfulness.” Once again, the “we” must mean Gentiles, Paul’s real and implied audience throughout the letter. (Gager 2000, 90).

Jeg mener, at Paulus’ “vi” netop bør anses for et faktisk “vi”, og ikke som et “I”. Hertil er hans brug af pronominer i denne passage simpelthen for iøjefaldende. En af de mest bemærkelsesværdige ændringer i brugen af pronominer i *probatio*’en skal nemlig findes i overgangen fra 1. person flertal (“vi”) i 3,10-25 til 2. person flertal (“I”) i 3,26-29. Dette markerer en tydelig overgang fra Paulus’ længere “vi”-centrerede udredning i 3,10-25 om “vores” liv under Lovens forbandelse og Guds forudgående løfter til Abraham, til hans omtale i 3,26-29 af det sønnekår der tilkommer alle (πάντες) “I” troende, der er døbt og har iklædt sig Kristus.²⁰ Det synes klart, at Paulus med sit “I” henvender sig direkte til sine ikke-jødiske galatiske læsere.²¹ Han gør dette som en bevidst modsætning til sin brug af “vi” i det forudgående. Spørgsmålet er blot, hvorfor? Dunns udlægning forekommer mig så indsigtsfuld, at den bør bringes i sin fulde længde:

It was Paul’s realization that the gospel was for Gentiles as much as for Jews which had prompted him to recognize that the law which distinguished Jew from Gentile was a restrictive more than a beneficial factor. But as the argument has developed here, the sudden switch from ‘we’ to ‘all you’ (‘all’ in the place of emphasis) denotes the conclusion towards which Paul has been driving: that the coming of faith is *not*

20. På baggrund af en sammenligning af Gal 3,26-29 med 1 Kor 12,13 og Kol 3,9-11 antager flere forskere, at Paulus citerer en af menigheden velkendt dåbsformular, jf. Betz 1979, 181-185; Martyn 1997, 374 og 378-383 samt Witherington 1998, 270-271.

21. Betz antager endda, at 3,26 udgør et egentligt skifte i Paulus’ samlede argumentation: “The implication [sc. af ændringen fra 1. til 2. person] is that from 2:15-3:25 Paul has discussed the situation of the Jewish Christians, with whom he himself belongs. Having concluded that part of the argument in v 25, he now turns to the situation of the Gentile-Christian Galatians” (Betz 1979, 185). Til sammenligning anlægger de Boer i sin kommentar et mere universalistisk perspektiv på dette “I” og argumenterer med henvisning til 3,28 for, at de troende (og døbte) *jøder* også må være inkluderet heri (jf. de Boer 2013, 242). I så fald kunne ændringen fra “vi” til “I” forklares ved Paulus’ brug af et eksplicit selvreferentielt (og dermed utvetydigt jødisk) “vi” i det umiddelbart forudgående. Eftersom hans fokus i 3,10-25 netop er stilsat rettet mod “vores” (dvs. de Kristustroende jøders) tidligere trældom under Loven, må han i 3,26-29 anvende en anden brug af pronominer. Havde han ikke foretaget en sådan ændring, ville hans argumentation i sidste del af Gal 3 springe direkte fra et “vi” (om de Kristustroede jøder) til et “vi” (om *alle* (jf. 3,26) Kristustroende; jøder såvel som ikke-jøder), hvilket i så fald kunne have forvirret læserne.

simply for the (Jewish) 'we' who experienced the law as 'custodian' [jf. 3,23-25], but for all *Gentiles* who believe also; to argue that the 'we' = the 'you' (Bruce 183)²² obscures the point. Paul poses an 'us'/you' antithesis (iii.23-5/26-7), in order precisely to affirm that it is no longer relevant: no more 'Jew or Greek' (iii.28); for Gentile believers are 'in Christ' and as such, Abraham's seed and heirs of the promise given to Abraham (iii.28-9).²³

Ifølge Dunn udgør Gal 3,26-29 Paulus' konklusion på sin argumentation i hele Gal 3. Det traditionelle skel mellem jøder og ikke-jøder er opløst ved "troens komme" (jf. 3,23a og 25a) for alle, der er "i Kristus", hvilket netop er, hvad "alle I (galatere)" har erfaret. Ophævelsen af det kødelige skel mellem jøder og ikke-jøder gør dermed også, at sidstnævnte ikke bør lade sig omskære i forsøget på at blive som jøderne. Galaterne er nemlig allerede, hvor de skal være, når de såvel som alle troende jøder er "i Kristus".

Med brugen af 2. person i 3,26-29 foretager Paulus en retorisk kobling tilbage til *probatio*'ens indledning i 3,1-5 med den lige så markante brug af "I". Dermed dannes en *inclusio*, hvor galaternes erfaring af modtagelse af ånden (jf. 3,2) følges op af deres erfaring af ikklædningen i Kristus, dvs. dåben (jf. 3,27). I begge passager appellerer Paulus til læsernes konkrete kropslige erfaringer. At der henvises hertil i et brev, der netop handler om et særligt kropsligt fænomen (omskærelse), er vel næppe tilfældigt. Galaternes kropslige erfaringer sidestilles da med de lige så kropslige erfaringer, som "vi" (dvs. de Kristustroende jøder) har gjort "os", nemlig modtagelsen af ånden (jf. 3,14b og 4,6; se nedenfor) og den deraf medfølgende erfaring af en forandring fra *først* at være underlagt Lovens forbandelse (3,10) og en formynderisk "pædagog" (3,23-24) for *sidenhen* at blive løskøbt derfra af Kristus (3,13a) og dermed sat fri fra forbandelsen (3,13b) og fra "pædagogen" (3,25). Den frihed (og myndighed, jf. 4,1-5; se nedenfor), der følger af Kristi løskøbelse af "os", effektueres altså ved "vores" modtagelse af ånden. Paulus forstår dette som en konkret kropslig erfaring af åndens indgydelse i den enkelte troende (jøde såvel som ikke-jøde) i en akt, der i bogstavelig forstand kan betegnes som en "in-spiration". Dette er det kropsligt-åndelige (*ikke* kødelige!) aspekt

22. F.F. Bruce argumenterer i sin Galaterbrevkommentar for, at Paulus' "I" i 3,26 "are identical with those indicated by the inclusive 'we' in vv 23-25: Gentile and Jewish believers are together in view" (Bruce. *The Epistle to the Galatians*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdsman's Publishing Company 1982, 183), hvilket Dunn (og jeg selv) modsætter sig.

23. Dunn 1993, 201, hans kursiveringer og min skarpe parentes; sammenlign Witherington 1998, 267.

ved det liv “i Kristus”, som Paulus introducerer i 3,26-29, og som han udfolder nærmere i den umiddelbart efterfølgende del af *probatio*’en (4,1-11) ved sin sammenstilling af “vores” erfaringer af sønnekår og åndsmodtagelse (jf. 4,6b) med galaternes egne erfaringer af at være “sønner” (4,6a) og “kendt af Gud” (4,9a).

Med sin udligningsformular i 3,28 har Paulus endegyldigt slået fast, at ethvert skel mellem “os” og “jer” er opløst for alle (πάντες, 3,27), der er døbt og er “i Kristus”. Men det afholder ham ikke fra, rent argumentationsmæssigt, at fastholde brugen af et “os”/“jer”. Det fremgår tydeligt af hans “for” (γάρ) i 3,26a. Ændringen fra “vi” i 3,23-24 til “I” i 3,23-25 kalder nemlig på en sammenligning af vilkårene for de berørte grupper: “vi” (troende jøder) “blev bevogtede” (3,23) og opdraget for en stund (“indtil Kristus”, 3,24), men nu ikke længere, *fordi* “I (troende ikke-jøder) alle er Guds sønner, ved troen, i Kristus Jesus” (3,26). De ikke-jødiske galatere (“I”) har opnået sønnekår. De er nu “i Kristus Jesus”. Og *fordi* de nu er, hvor de skal være, er “vi” (troende jøder) nu ikke længere under en formynderisk opdrager. Nu er “vi” nemlig (også) blevet voksne, modne og myndige arvinger. Som det vil fremgå af det følgende, er argumentationen i 3,23-29 stærkt sammenlignelig med den i 4,1-7. For i begge tilfælde sidestiller Paulus “vores” vilkår (jf. 3,23-25; 4,1-5 og 6b) med “jeres” vilkår (jf. 3,26-29 og 4,6a).

“Fordi I er sønner, sendte Gud sin søns ånd i vores hjerter” (Gal 4,1-7)

4,1 Jeg mener: så længe arvingen er umyndig, adskiller han sig ikke fra en slave, selvom han er herre over alting. 4,2 Han er under fangevogtere og husbestyrere indtil den af faderen fastsatte tid. 4,3 Således er det også med os: Dengang vi var umyndige, var vi slaver under denne verdens magter. 4,4 Men da tidens fylde kom, sendte Gud sin egen søn, kommet til verden ved en kvinde, kommet til verden under Loven, 4,5 for at han måtte kunne løskøbe dem, der er under Loven, så vi kunne modtage sønnekår. 4,6 Fordi I er sønner, sendte Gud sin søns ånd i vores²⁴ hjerter

24. Visse forholdsvis sene håndskrifter, heriblandt *Codex Claromontanus* (D 06, i en andenkorrektur), *Codex Mosquensis* (K^{ap} 018, 9. årh), *Codex Angelicus* (L^{ap} 020, 9. årh) og *Codex Athous Lavrensis* (Ψ 044, 9. årh), læser εις τὰς καρδίας ὑμῶν (“i jeres hjerter”). Dermed dannes der overensstemmelse mellem 4,6a (“I er sønner”) og 4,6b (“jeres hjerter”). En sådan læsning er dog ikke bevidnet i hverken \mathfrak{B}^{46} eller i nogle af de vægtige tidlige majuskler (*Sinaiticus*, *Vaticanus* og *Alexandrinus* mv.). Dertil kommer, at ἡμῶν-læsningen forståelsesmæssigt er langt mere vanskelig, hvilket den senere korrektørs “rettelse” af *Codex Claromontanus*’ oprindelige ἡμῶν til et ὑμῶν da også vidner om. Som det vil fremgå, er den oprindelige ἡμῶν-læsning

råbende: "Abba, far!" 4,7 Så er du ikke længere slave, men søn; og hvis du er søn, er du også arving ved Guds mellemkomst.

Repræsentanterne for *Sonderweg*-perspektivet og det radikalt nye perspektiv fastholder, at det kun er ikke-jøderne, der ved åndsmodtagelsen er genstand for en egentlig statusforandring. Kun de modtager sønnekår ved modtagelse af ånden, hvormed de bliver adopteret ind i det familiefællesskab (pagtsforholdet), Gud allerede har sluttet med sit udvalgte folk.²⁵ Kun ikke-jøderne har behov for at gennemgå en sådan forandring (fra afgudsdyrkende hedninger til gudsdyrkende adoptiv sønner). De rettroende og retskafne jøder derimod er allerede rette sønner i kraft af deres ophav og lovoverholdelse. Jøderne har jo allerede Abraham til stamfader. Som følge af Paulus' apostolske virksomhed får de så nu en mængde adoptivbrødre i form af de rettroende, og dermed forhenværende hedenske ikke-jøder. For ikke-jøderne rummer Kristusbegivenheden kimen til en transformation fra en tilstand af afgudsdyrkelse til en tilstand af ret gudsdyrkelse. De troende ikke-jøder indlemmes "i Kristus" og dermed i pagten – vel at

altafgørende for forståelsen af Paulus' argumentation i den pågældende passage. Interessant nok følger Hodge konsekvent den alternative $\mu\omega\nu$ -læsning (dog uden eksplicit angivelse deraf) i inddragelsen af Gal 4,6 i karakteriseringen af, hvad der for hende udelukkende er *ikke-jødernes* "adoption" ved modtagelsen af ånden, jf. Hodge 2007, 68; 72-73 og 75 (mere herom nedenfor).

25. Se hertil eksempelvis Paula Fredriksen. "The Question of Worship: Gods, Pagans, and the Redemption of Israel." I Nanos & Zetterholm 2015, 175-201 (særligt 198-199). Artiklen findes i dansk oversættelse som "Spørgsmålet om gudsdyrkelse. Guder, hedninger og Israels forløsning." I Engberg-Pedersen 2019, 243-267, her 261-262. I et online-symposium i anledning af sin monografi *Paul: The Pagans' Apostle* forholder Fredriksen sig bl.a. til spørgsmål fra Troels Engberg-Pedersen, der spørger hende, om de Kristustroende jøder, efter hendes mening, også er døbt og dermed har modtaget ånden, og om deres modtagelse heraf har lige så store konsekvenser for dem som for de troende åndsberigede ikke-jøder. Hertil svarer hun, at den åndelige transformation, som Paulus omtaler i 1 Kor 15, "was already underway, says Paul, both for ex-pagan Gentile communities and for certain chosen Jews—the present remnant (Rom 11:5), God's Israel (Gal 6:16, meaning those Jews within the movement who agreed with Paul), and of course Paul himself" (<https://syndicate.network/symposia/theology/paul-the-pagans-apostle/>, set 9. november 2021). Hun fastholder dog, at den statusændring ved "adoption", der følger med modtagelsen af ånden, kun tilkommer ikke-jøder: "Christ effects *pneuma* for all, but he effects son-adoption for Gentiles only: God had already taken care of the Jews." (ibid.). Gaston og Hodge synes begge at dele dette synspunkt, jf. Gaston 1990, 30 og Hodge 2007, 67-77 og id. "The Question of Identity: Gentiles as Gentiles – but also Not – in Pauline Communities." I Nanos & Zetterholm 2015, 153-173. Sidstnævnte artikel forekommer i dansk oversættelse som "Spørgsmålet om identitet. Ikke-jøder som ikke-jøder – men også det modsatte – i paulinske menigheder." I Engberg-Pedersen 2019, 277-302.

mærke *som* ikke-jøder.²⁶ En sådan forståelse af Paulus' ånds- og menighedssyn medfører, at hans umyndige og trælbårne "vi" i Gal 4,3 og 5 må anses for rent identificerende og dermed ikke-jødisk. Et repræsentativt eksempel på en sådan forståelse forekommer hos Hodge:

Paul's use of the first-person pronoun "we" in Galatians 4:3 does not mean he includes *Ioudaioi* in this past state, as many commentators assume. Instead, Paul commonly uses the first-person plural "we" to indicate that he identifies with his gentile audience. Indeed, the whole analogy, in which the "slaves" become adopted sons of God, makes no sense for Jews, who already enjoy this status (Rom 9:4).²⁷

Paulus skriver "vi", men mener "I". Problemet er da blot, at han i det umiddelbart efterfølgende (4,6) benytter sig af både et "I" og et "vi": "Fordi I er sønner, sendte Gud sin søns ånd i vores hjerter...". Hvis han i denne sammenhæng havde til sinds at ville tale om ikke-jødernes modtagelse af ånden, hvorfor skrev han så ikke "fordi vi er sønner" eller "jeres (ὁμῶν)²⁸ hjerter"? Forvirrer hans omskiftelige brug af flertalsformer i 4,6a og 4,6b i så fald ikke blot mere, end det tydeliggør? Hvorfor ikke i stedet antage, at Paulus faktisk har en bevidst argumentationsmæssig pointe med sin brug af "Fordi I er sønner" og "vores hjerter"?

At Paulus i 4,6b faktisk ønsker at udtale sig om "vores" modtagelse af ånden, fremgår klart af de mange paralleller mellem 3,13-14 og 4,1-7: Ligesom "vi" var underlagt "Lovens forbandelse" (3,13), var "vi" som umyndige arvinger underlagt "fangevogtere og husbestyrere" (4,2), ligesom vi var slaver under "denne verdens magter" (4,3). Alt dette har Kristus løskøbt "os" fra (3,13a og 4,5), så at "vi" kunne modtage (løftet om) ånden (3,14b og 4,6b). I begge passager er der tale om en klar sekvens *fra* konstateringen af et forudgående slaveri *over* erfaringen af en løskøbelse *derfra* og *til* modtagelsen af ånden. Jeg argumenterede ovenfor for, at Paulus' "vi" i 3,13-14 kan anses for selvrefererende og dermed jødisk. Derfor gør dette sig også gældende for hans brug heraf i 4,1-7.

Det centrale vers (4,6) kan altså læses således: "Fordi (ὅτι) I (dvs. de troende ikke-jøder, heriblandt galaterne) er sønner, sendte Gud sin søns ånd i vores (dvs. de troende jøder, heriblandt Paulus og Peter)

26. Jf. Gaston 1990, 116-134; Fredriksen 2017, 73-77 og 127-130 og Hodge 2015, 168.

27. Hodge 2007, 71, sammenlign Gager 2000, 91 og Thiessen 2018, 155 og 232, note 86, hvor selvsamme passage hos Hodge citeres.

28. Se hertil note 24.

hjerter".²⁹ Som med brugen af γάρ i 3,26a, er Paulus' ὅτι i 4,6a altafgørende for forståelsen. Det fremstår emphatisk: *For*di ikke-jøderne har sønnekår, sendte Gud sin søns ånd i jødernes hjerter, således at også de kunne få del i samme åndelige sønnekår ("råbende: 'Abba, far!'", 4,6c). "Vores" (dvs. de troende jøders) modtagelse af ånden bevirker i "os" en statusforandring (fra slaver til sønner), netop *fordi* andre (troende ikke-jøder) er genstand for samme forandring og for modtagelse af samme sønnekår.

Hvis dette "vores" i 4,6b, som jeg antager, er jødisk og dermed selvrefererende, må det samme også være tilfældet med det forudgående "vi" i 4,3 og 5 (*contra* Hodge). Læst således, synes Paulus at ville udtrykke følgende: Gud sendte som fader sin egen søn i "tidens fylde" (4,4a-b). Sønnen blev født af en kvinde og født under Loven (4,4c-d), for kun derved kunne han løskøbe dem, der var under Loven (4,5a). Løskøbt fra Loven kunne "vi" (dvs. troende jøder) modtage sønnekår (4,5b) ved modtagelsen af Guds udsendte søns udsendte-og-sønnekårs-udråbende ånd i "vores" (igen: troende jøders) hjerter (4,6b). Konstateringen af modtagelsen heraf (4,6b) er den anden følgevirkning af Kristi gerning, hvor konstateringen af ikke-jødernes sønnekår er den første (4,6a). Læst således, fremstår 4,1-7 som en sekventiel parallel til det sekventielle forløb i 3,13-14, svarende til punkt 1 og 4-6 ovenfor:

1. "Vi" (jøder) var under "Lovens forbandelse" (3,10 og 13a)/"under Loven" (4,5a).
2. Dette løskøbte Kristus "os" (jøder) fra (jf. 3,13a og 4,5a).
3. Følgevirkningerne heraf er *dels* (og først) en konstatering af ikke-jødernes status (modtagelse af Abrahams guddommelige velsignelse i 3,14a; modtagelse af sønnekår i 4,6a),
4. *dels* (og sekundært) en konstatering af "vores" (jødernes) status (modtagelse af løftet om ånden i 3,14b; modtagelse af Kristi ånd og dermed af sønnekår i 4,6b).

29. I sin retoriske analyse af Gal 4,1-7 lægger C. Joachim Classen også stor vægt på forholdet mellem Paulus' "vi" og "I" i denne passage: "In an even more immediate manner Paul combines promise and argument at the beginning of chapter four, where he pronounces rather than proves that through Jesus Christ God freed those subjected to the law (4:1-7), applying this both to himself and the Galatians by using "we" and "you"." (id. "St. Paul's Epistles and ancient Greek and Roman Rhetoric." I Nanos 2019b, 95-113, her 108; opr. i *Rhetorical Criticism of the New Testament* (2000): 1-28).

Fra at være slaver (under “Lovens forbandelse” / “denne verdens magter”) er “vi” (troende jøder) nu blevet sat fri til at være sønner ved modtagelsen af ånden (4,6b). Den samme form for frigivelse har de ikke-jødiske galatere også erfaret på egen krop ved *deres* modtagelse af ånden (jf. 3,1-5), og i det umiddelbart efterfølgende (4,9) formaner de til ikke igen at trække under “svage og tomme magter” (dvs. afguder). De troende jøder og ikke-jøder er således alle blevet sat fri fra fordums slaveri ved modtagelsen af ånden og det deraf medfølgende sønnekår. Men fordi sønnekår for Paulus netop forudsætter modtagelse af ånden, er der for *begge* grupper tale om en adoption. Sand afstamning er et spørgsmål om ånd (pneumatologi) og ikke om kød (biologi). Dette fremgår klart af mit sidste eksempel, nemlig Paulus’ identifikation af Sara/Jerusalem-for-oven som “vores” moder i 4,26 og 31.

“Jerusalem-for-oven er ... en fri kvinde, og det er vores mor” (Gal 4,26 og 31)

4,26 Jerusalem-for-oven er derimod en fri kvinde, og det er vores mor. ...

4,31 Ergo, brødre, er vi ikke slavindebørn, men børn af den frie kvinde.

I 4,21 adresseres læserne direkte og afkræves svar på et retorisk spørgsmål, som Paulus selv efterfølgende besvarer: Kender de mon nu også den lov, som de søger at underlægge sig (konkret i form af en af “Lovens gerninger”, nemlig omskærelsen)? Herpå følger den velkendte Hagar-Sara-allegori (4,22-31), hvori Paulus med henvisning til Gen 16 modstiller de to sønner, som Abra(ha)m fik med hhv. Sara(j) og med dennes slavinde Hagar. Dette udlægger Paulus allegorisk med udgangspunkt i to kategorisøjler, hvor Hagar repræsenterer det negative (pagtslutningen på Sinaj, det nuværende Jerusalem; slaveri; slavebørn uden arveret; kød), og hvor Sara repræsenterer det positive (Jerusalem-for-oven; frihed; frie børn med arveret; ånd). I 4,26 og 31 kan Paulus konstatere, at det er sidstnævnte, der er “vores” mor, ligesom han i 4,28 påpeger over for læserne, at “I, brødre, er ‘løfte-børn’ ligesom Isak”.

Frihedsmotivet har Paulus allerede udførligt udfoldet i den forudgående del af brevet, herunder især i 4,1-11. Hans allegoriske udlægning af Gen 16 i Gal 4,24-31 skal derfor tjene som konkretisering af det, han allerede har fastslået, nemlig at de, der er “i Kristus” (troende jøder såvel som troende ikke-jøder) er sat fri fra slaveri, hvad enten dette er fra livet “under Loven” (3,23 og 4,5, sammenlign 4,21) eller fra at skulle trække for “de svage og tomme magter” (4,9).

Gaston og Gager antager begge, at Paulus' "vi" i 4,26 og 31 er identificerende og dermed ikke-jødisk (jf. Gaston 1990, 88-91 og Gager 2000, 92-97). Som i de forudgående eksempler vil jeg argumentere for, at Paulus' brug af "vi" også her bør anses for inkluderende, og at han medtænker sig selv her. Men i modsætning til de forudgående eksempler vurderer jeg, at Paulus' "vi" her ikke er selvrefererende (om troende jøder), men i stedet samlende (om alle troende; jøder såvel som ikke-jøder). Dette skyldes dels det fremtalte frihedsmotiv i 4,1-11, dels ordlyden i det umiddelbart efterfølgende vers: "Til denne frihed har Kristus købt os fri; stå da fast, og pålæg jer ikke igen slaveåg" (5,1). Kristus har købt "os" (alle troende) fri, derfor skal "I" (de ikke-jødiske galatere) ikke igen lade jer slavegøre. Paulus' "vi" i 4,26 og 31 går derfor antageligvis på alle troende (jøder såvel som ikke-jøder). Alle er "vi" blevet købt fri af Kristus; hvad enten dette slaveri består i at trælle i kødet "under Loven" (for jødernes vedkommende) eller at trælle i kødet under "svage og tomme magter" (for ikke-jødernes vedkommende). Alle "vi" (troende jøder og troende ikke-jøder), der er "i Kristus", er nemlig frie børn af den frie kvinde. Derfor er Sara "vores" mor. Alle "vi", der er "i Kristus" og har modtaget ånden, er Abrahams arvinger. Alle har "vi" åndelige (ikke kødelige!) sønnekår ligesom Isak, Abrahams frie, ægte og åndelige (ikke rent kødelige!) søn og arving.

5. Konklusion

Synet på Paulus' brug af 1. person flertalsformerne "vi" og "vores" er altafgørende for forståelsen af hans argumentation i Galaterbrevet. Vurderingen heraf varierer dog kraftigt, alt afhængigt af eksegetens ståsted. Repræsentanterne for *Sonderweg*-perspektivet og for det radikalt nye perspektiv har en udtalt tilbøjelighed til at ville anse hans "vi" som identificerende og refererende. Paulus søger blot rent retorisk at identificere sig med sine ikke-jødiske læsere ved at sætte sig selv i deres sted. Godt nok skriver han "vi", men i virkeligheden mener han "I".

I gennemgangen af de udvalgte eksempler har jeg, som repræsentant for det nye perspektiv, søgt at vise, at Paulus' brug af "vi" og "vores" i de pågældende passager i stedet både kan og bør anses for inkluderende. Han skriver "vi", og han *mener* "vi". I de fleste af de nævnte tilfælde antager jeg, at Paulus' "vi" er selvrefererende og dermed distinkt jødisk. Foruden i 2,15 kommer dette tydeligst til udtryk i de passager, hvor han foretager direkte sammenligninger mellem

“vi” og “I”, såsom i 3,13-14. 23-29 og 4,1-7. Hertil kommer brugen af “vi” i 4,26 og 31, som jeg anser for samlende (om alle troende som en samlet gruppe).

Paulus' hovedanliggende i Galaterbrevet er at forhindre galaterne i at lade sig omskære. Til det formål fremhæver han over for sine ikke-jødiske læsere de vilkår, der gælder både for dem *og* for de troende jøder, der som Paulus selv har gennemgået en statusforandring ved modtagelsen af ånden. Både i *propositio*'en (2,15-21) og i *probatio*'en (3,1-4,31) søger han at godtgøre, at de troende lever åndeligt og ikke kødeligt. Enhver form for kødelighed er blevet opløst for dem, der er “i Kristus”. Dette gælder for alle de typiske kulturelle skel mellem jøders og ikke-jøders kød (omskærelse) og kødelige adfærd (spise-, renheds- og sabbatsregler mv.). Løskøbt fra kødets slaveri i alle dets afskygninger – ved troen på betydningen og effekten af Kristi korsfæstelse, kødelige død og åndelige opstandelse – er de troende (jøder såvel som ikke-jøder) sat fri til at kunne leve i ånden og “i Kristus” som sande arvinger af Guds løfter til Abraham. Fordi kødet med Kristi døde kød er sat ud af kraft, er det sønnekår, de troende opnår ved modtagelsen af ånden, naturligvis åndeligt. Dermed er alle troende genstand for en “adoption”. Fordi ingen arver i kraft af kødet, må alle troende adopteres. Dette sker ved modtagelsen af ånden. Det er den kropslige erfaring af modtagelsen af ånden og opnåelsen af sønnekår ved adoption, som Paulus bl.a. udfolder i 3,13-14 og 4,1-7, og som er selve anledningen til hans udtalte grundantagelse i 2,16. Og ligesom de åndsberigede troende har Abraham til åndelig (ikke kødelig!) stamfader og trosforbillede, har de Sara til åndelig stammoder og frihedsforbillede (jf. 4,26 og 31). Så hvem er “vi”? Det er de troende jøder og troende ikke-jøder, der som frie, myndige og adopterede sønner og arvinger “i Kristus” lever åndeligt og ikke længere i henhold til kødet.

Litteratur

- Anderson, R. Dean. 1999. *Ancient Rhetorical Theory and Paul*. Leuven: Peeters.
- Betz, Hans Dieter. 1975. “The Literary Composition and Function of Paul’s Letter to the Galatians.” *New Testament Studies* 21: 353-379.
- Betz, Hans Dieter. 1979. *Galatians*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press.

- Bruce, F.F. 1982. *The Epistle to the Galatians*, The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Campbell, Douglas A. 2005. *The Quest for Paul's Gospel. A Suggested Strategy*. London og New York: T&T Clark.
- Campbell, Douglas A. 2020. *Pauline Dogmatics*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Classen, C. Joachim. 2019. "St. Paul's Epistles and ancient Greek and Roman Rhetoric." I Nanos 2019b, 95-113. Opr. i *Rhetorical Criticism of the New Testament* (2000): 1-28.
- Das, Andrew. 2020. "The Traditional Protestant Perspective on Paul." I *Perspectives on Paul*, red. Scot McKnight & B.J. Oropeza, 83-106. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- de Boer, Martinus. 2013. *Galatians. A Commentary*. The New Testament Library. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Donaldson, Terence L. 2006a. "Jewish Christianity, Israel's Stumbling and the *Sonderweg* Reading of Paul." *Journal for the Study of the New Testament* 29.1: 27-54.
- Donaldson, Terence L. 2006b². *Paul and the Gentiles. Remapping the Apostle's Convictional World*. Minneapolis: Fortress Press.
- Dunn, James D.G. 1992. "The Justice of God: A Renewed Perspective on Justification by Faith." *The Journal of Theological Studies* 43/1: 13-15.
- Dunn, James D.G. 1993. *The Epistle to the Galatians*. Black's New Testament Commentaries. London: A & C Black.
- Eisenbaum, Pamela. 2009. *Paul was not a Christian. The Original Message of a Misunderstood Apostle*. New York, NY: HarperCollins Publishers.
- Engberg-Pedersen, Troels (red.). 2019. *Paulus og jødedommen*. København: Akademisk Forlag.
- Fredriksen, Paula. 2015. "The Question of Worship: Gods, Pagans, and the Redemption of Israel." I *Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context of the Apostle*, red. Nanos & Zetterholm 2015, 175-201.
- Fredriksen, Paula. 2017. *Paul the Pagans' Apostle*. New Haven og London: Yale University Press.
- Gager, John G. 2000. *Reinventing Paul*. Oxford: Oxford University Press.
- Gaston, Lloyd. 1990². *Paul and the Torah*. Vancouver: University of British Columbia Press.

- Gorman, Michael. 2017². *Apostle of the Crucified Lord. A Theological Introduction to Paul and his Letters*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Hallbäck, Geert. 2001. "Galaterbrevet som helhed." I *Læsninger i Galaterbrevet*, red. Lone Fatum, 25-42. København: Fremad.
- Hays, Richard B. 2002². *The Faith of Christ. The Narrative Substructure of Galatians 3:1-3:11*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Hock, Ronald F. 2016². "Paul and Greco-Roman Education." I *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook. Volume 1*, red. John Paul Sampley, 230-253. London og New York: T&T Clark.
- Hodge, Caroline. 2007. *If Sons, then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*. Oxford: Oxford University Press.
- Hodge, Caroline. 2015. "The Question of Identity: Gentiles as Gentiles – but also Not – in Pauline Communities." I Nanos & Zetterholm 2015, 153-173.
- Keener, Craig S. 2019. *Galatians. A Commentary*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Longenecker, Richard N. 1990. *Galatians*. Word Biblical Commentary. Dallas, TX: Word Books.
- Martyn, J. Louis. 1997. *Galatians*. The Anchor Yale Bible. New Haven og London: Yale University Press.
- Matera, Frank J. 1992. *Galatians*. Sacra Pagina. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Mortensen, Jacob. 2018. "Filipperbrevet 3,2-11 og det "radikalt" nye perspektiv (eller "Paul Within Judaism")." *Dansk Teologisk Tidsskrift* 81: 189-204.
- Mussner, Franz. 1979. *Traktat über die Juden*. München: Kösel-Verlag.
- Nanos, Mark D. & Magnus Zetterholm (red.). 2015. *Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context of the Apostle*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Nanos, Mark D. 2002. *The Irony of Galatians. Paul's Letter in First-Century Context*. Minneapolis, Fortress Press.
- Nanos, Mark D. 2015a. "Introduction." I Nanos & Zetterholm 2015, 1-29.

- Nanos, Mark D. 2015b. “The Question of Conceptualization: Qualifying Paul’s Position on Circumcision in Dialogue with Josephus’s Advisors to King Izates.” I Nanos & Zetterholm 2015, 105-152.
- Nanos, Mark D. 2019a. “The Inter- and Intra-Jewish Political Context of Paul’s Letter to the Galatians.” I Nanos 2019b, 396-407.
- Nanos, Mark D. 2019b (red.), *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic 2019².
- Oakes, Peter. 2015. *Galatians*. Paideia Commentaries on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Porter, Stanley E. & Bryan R. Dryer (red.). 2016. *Paul and Ancient Rhetoric: Theory and Practice in the Hellenistic Context*. New York: Cambridge University Press.
- Sampley, J. Paul & Peter Lampe (red.). 2010. *Paul and Rhetoric*. London og New York: T&T Clark.
- Stowers, Stanley. 1994. *A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven og London: Yale University Press.
- Stowers, Stanley. 2003. “Apostrophe, ΠΡΟΣΩΠΟΠΟΙΙΑ and Paul’s Rhetorical Education.” I *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, red. John T. Fitzgerald m.fl., 351-369. Leiden: Brill.
- Stubbergaard, Sigurd V. 2018. *Den Jødiske Paulus. Det Traditionelle, Det Nye og Det Radikalt Nye Paulusbillede*. Frederiksberg: Eksistensen.
- Thiessen, Matthew. 2018². *Paul and the Gentile Problem*. Oxford: Oxford University Press.
- Westerholm, Stephen. 2004. *Perspectives Old and New on Paul. The “Lutheran” Paul and his Critics*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Williams, Sam K. 1997. *Galatians*. Abingdon New Testament Commentaries. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Witherington III, Ben. 1998. *Grace in Galatia. A Commentary on Paul’s Letter to the Galatians*. Grand Rapids: MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Wright, N.T. 2005. *Paul: Fresh Perspectives*. London: SPCK.
- Wright, N.T. 2006. “4QMMT and Paul: Justification, ‘Works’ and Eschatology.” I *Pauline Perspectives. Essays on Paul. 1978-2013*, red. N.T. Wright, 332-355. London: SPCK 2013. Opr. i *History and Exe-*

genesis: New Testament Essays in Honor of Dr E. Earle Ellis for his 80th Birthday, red. Sang-Won [Aaron] Son, 104-132. London: T&T Clark International 2006.

Wright, N.T. 2009. *Justification and God's Vision*. London: SPCK.

Wright, N.T. 2013. *Paul and the Faithfulness of God. Part III and IV*. London: SPCK.

Zeller, Dieter. 1973. *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief*. Stuttgart: Verlag Katolisches Bibelwerk.

Zetterholm, Magnus. 2009. *Approaches to Paul. A Student's Guide to Recent Scholarship*. Minneapolis: Fortress Press.

Heinrich Assel

Elementare Christologie. Gütersloh: Güterloher Verlagshaus, 2020. Bd 1, *Versöhnung und neue Schöpfung*, 542 s., bd. 2, *Der gegenwärtig erinnerte Jesus*, 360 s., bd. 3, *Inkarnation des Menschen und Menschwerdung Gottes*, 431 s. € 98,00.

Heinrich Assel, professor i systematisk teologi ved universitetet i Greifswald, har skrevet en trebinds kristologi, som udkom i sensommeren 2020. Værket er frugten af mange års forskning og forener Assels arbejde med både sprogfilosofi og -teologi, reformatorisk teologi og lutherreception, jødisk filosofi og bibelsk teologi.

Det elementære ved *Elementare Christologie* ligger ikke i formen (der er ikke tale om en grundbog), men betegner derimod især konkrete og erfarede ansatsfelter for kristologien, hvor kristusbekendelsens orienterende kraft kommer til udfoldelse. Her er tale om et afsæt ved den kristne tros praksisformer, som ikke er begrænset til fx gudstjeneste, men også – politisk teologisk – kan omfatte forsoningspraksisser i det offentlige og politiske liv (som eksempel henvises i §2 til forsoning mellem Polen og Tyskland, hvor EKD's såkaldte Ostdenkschrift fra 1965 gjorde brug af teologisk forsoningsetik, 73f, 81ff.). En vigtig komponent i Assels tilgang er derfor *orienteringshermeneutik*, som han beskriver i diskussion med og i differentieret, kritisk tilslutning til Ingolf Dalferths bestemmelser af begivenhedshermeneutik (i bl.a. Dalferth, *Wirrendes Wort* fra 2018 (bd. 1, 39-43)).

Et centralt ansatspunkt er således navnet "Jesus Kristus" – som i denne funktion konsekvent skrives med kapitæler – og brugen af det i troens sprogformer (i fortsættelse af den navneteologi, som Assel i lighed med Günter Bader og inspireret af jødisk filosofi har arbejdet med). Det har som følge, at der ikke kun må spørges til troens grund og genstand – dens hvorfor og hvad, jf. bl.a. M. Kähler, se bd.1, 25), men også dens hvor og hvornår. Assel henviser her til betydningen af Jesu fravær og nærvær i praktiske og sproglige orienteringsstrukturer, som dermed indbefatter bl.a. erindring ("Vergegenwärtigung" eller "gegenwärtig erinnern", bd. 1, 25f, jf. titlen på bd. 2) og gentagelse. Afsættet i orienteringsstrukturer betyder bl.a., at det som et aspekt af kristologisk regnskabsaflæggelse bliver relevant at inddrage kristologi-skepsis og kristologikritik, som netop problematiserer denne orienterende virkning – det kan være fra enten teistisk eller feministisk-teologisk side, men også og ikke mindst fra jødisk religionsfilosofi, som Assel inddrager som løbende samtalepartner (bd. 1, 22f; 61ff).

Afsættet i orienteringsstrukturer har også betydning for bibelhermeneutikken, som står centralt i værket. Den klassiske reformatorisk-teologiske regel, at "Jesus Kristus" er "Skriftens midte" (bd. 1, 36), misforstås, hvis den bruges før-kritisk. I stedet skal "midte" forstås i den pragmatiske horisont, som udgøres af den fælles brug af navnet Jesus Kristus, som i denne forstand er "midte" og orienteringspunkt (bd. 1, 36, 42). Spørgsmålet om forholdet mel-

lem dogmatik og eksegesi, som dukker op i denne sammenhæng, berører Assel senere, hvor fortolknings- og orienteringspraksisser får betydning som et slags "mellemområde" mellem protokristologisk diskurs i bibelske tekster og ikke-fortællende, dogmatisk kristologi. Anderledes end hvad Jünger i forlængelse af Bultmann skrev, er dogmatik nemlig ikke "konsekvent eksegesi" og kan ikke konfronteres direkte med evangeliets "narrative plot" (bd. 1, 50-52).

Orientering får dermed grundlæggende betydning som forståelseshorisont for skrift som evangelium. Det, som her er den elementære kristologiske opgave, er at præcisere dette med henblik på sammenhængen mellem de fundamentale orienteringsstrukturer (bd. 1, 42f). Dette udmøntes i værkets opbygning, så at sige i baglæns rækkefølge: Først kors, opstandelse og forsoning som orienteringsstruktur, dernæst den erindrede "jordiske" Jesus med afsæt i bl.a. narrativ, receptionsæstetisk tolkning af nytestamentlige tekster, og endelig i tredje bind en afsluttende drøftelse af inkarnationsdiskurser, hvorved de to sidste bind udarbejdes med korsteologien i det omfangsrige bd. 1 som deres horisont (bd. 1, 35) med den ambition at sammentænke kors og inkarnation (bd. 1, 33).

Bd. 1, Versöhnung und neue Schöpfung, undersøger det komplekse felt af symboler relateret til Jesu død og opstandelse og diskuterer begrebsvarianter af forsoning i sammenhæng hermed. Et særligt træk ved tilgangen viser sig her, idet Assel – bl.a. med brug af Cassirers symbolteori – skitserer forholdet mellem bibelsk symbolik og dogmatisk begrebslighed. Kristologiens opgave er ikke at systematisere heterogene bibelske komponenter, men at afsøge "karakteristisk, genkendelig symbolsk meningsdynamik i de nytestamentlige symboler for Jesu død i deres virkningshistoriske brug" (99). Dette sker i den aktualiserende, orientingshermeneutiske ramme, hvor der bl.a. med politisk teologiske overtoner er tale om forsoning, som kan muliggøre en genuin historisk (geschichtlich) ansvarlighed (87).

I den ramme diskuteres forsoning indgående med en lang række samtalepartnere og fra forskellige begrebslige vinkler: Den nytestamentlige offer-symbolik (med forskellige symboler som død, soning, løskøbelse, men også stedfortrædelse, selvhengivelse, fx 173f) viser sig som baggrund for teologihistoriske problemstillinger – navnlig den vanskelige sammenhæng mellem voldsoffer (victima) og sonoffer (sacrificium), som diskuteres med bl.a. Jünger og Dalferth, og spørgsmålet, om Gud forsones af eller forsoner sig med mennesker (122-128). Gennemgående er her problematiseringen af forestillingen om straffende retfærdighed som direkte eller indirekte bagtæppe for forskellige opfattelser af forsoning (fx 206ff, 250). Erindringsbegrebet, som også får en vigtig fundamental betydning for andet bind, drøftes fænomenologisk med bl.a. Kierkegaard, Husserl og Ricoeur (134-142). Korsteologiens betydning for forståelsen af opstandelse belyses omfattende og bliver her en del af en trinitetsteologisk figur, som fremlægges i den centrale §7, som bl.a. kredser om Jesu død som værende forladt af Gud (202ff), og hvor sammenhængen mellem Sønnens evige fødsel og selvhengivelse i tiden be-

lyses af den trinitariske risiko ved disse (220). De afsluttende paragraffer i bindet indeholder bl.a. en omfattende diskussion af Barths forsoningslære (KD IV/1-3) og I. A. Dorners koncept om centralindividet, herunder en kritisk diskussion af mulige, forskelligrettede essentialiseringer eller gyldighedskrav i forbindelse med kontingente træk ved Jesus som “jøde” (med bestemt socialt tilhørsforhold) og “mand” (439ff) og en diskussion med Günter Thomas om en lære om nyskabelse i stedet for “forsoningslære”.

Bd. 2, Der gegenwärtig erinnerte Jesus, tager spørgsmålet om en *Christologie des irdischen Jesus* (14ff) op, idet bindet anvender en omfattende narrativ hermeneutik med inddragelse af tekstsemiotik og receptionsæstetik (bl.a. Louis Marin) i en tolkning af udvalgte nytestamentlige tekster og diskussion af deres nyere receptioner. Bindet fortsætter med navnets teologi og med det korsteologiske udgangspunkt fra bd. 1 som rød tråd, og samtidig peger det frem mod diskussionerne af inkarnationsteologi i bd. 3, bl.a. med problemstillingen om ånds-/inspirationskristologi over for inkarnationskristologi, som Assel ikke ser som alternativ, men som komplementaritet (150ff).

Spørgsmålet om, hvilken kristologisk mening man kan forbinde med den jordiske Jesus, tages indledningsvis op i en diskussion med Fuchs, Ebeling og Jüngel, hvor bl.a. fuldmagts-hypotesen (Ebeling) afvises, ligesom tanken om “implicit kristologi” med henblik på den jordiske Jesus – herunder spørgsmålet om i hvilken henseende man kan tale om tro på Jesus “før påske” – diskuteres kritisk (beretningerne om Jesu liv er ikke blot indledning til passionsberetningerne, 46). I stedet fremhæver Assel “erindrende fremdragelse af prægnans” (47) i Jesu fortalte liv og virke i rammen af spørgsmålet om, hvilken mening Jesu død giver. Et vigtigt narrativt begreb er her “fortalt kontingens”, som – med Marin – knytter sig til Jesu fortalte liv og død på korset og altså ikke er det samme som historisk kontingens, selv om den kan forstås som rummende en hypotetisk henvisning til denne (60). Fremhævelsen af fortalt kontingens indbefatter, at afvisninger og misforståelser af Jesus bliver narrativt vigtige som gennemgangs-(nul-)punkter for meningsdannelse.

I en række paragraffer behandler Assel på dette grundlag kristologiske spørgsmål i diskussioner af de nytestamentlige teksters tolkningshistorie: evangeliernes indledende beretninger (bl.a. dåb og fristelse) samt lignelser, Bjergprædikenen, Fadervor og nadveren. I sammenhæng med udlægning og diskussion af Bjergprædikenen (§24-25) rejser Assel spørgsmålet om kontekst for skærpelserne af Moseloven, og om de snarere skal forstås som hypotetiske og situationsbetingede og ikke som kategoriske, situationsinvariante imperativer. På linje hermed slutter bindet med en markant diskussion af Matt 25,31-46 og denne teksts receptioner og interpretationstyper – både inkarnationskristologiske og moderne humankristologiske samt jødisk filosofiske (Cohen, Rosenzweig, Lévinas) udlægninger. Dermed udgør kapitlet en overgang til tredje bind, idet det rejser spørgsmålet, om Jesusbilledets religiøse betydning som menneskebillede kan tænkes uafhængigt af inkarnationstanken: Er det (med en filosofisk kristologi-skepsis) mennesket

snarere end Gud, der inkarneres i Jesus? Og hvorvidt er tanken om Guds menneskevoudelse afgørende for orienteringspotentialet i kristustroen?

Bd. 3, Inkarnation des Menschen und Menschwerdung Gottes, skal besvare dette spørgsmål, og titlen tyder på, at Assel søger komplementaritet snarere end konkurrence mellem menneskets inkarnation og Guds menneskevoudelse. Bindet drager inkarnationsteologiske konsekvenser af de to forrige bind i en gennemgang af inkarnationsdiskurser gennem teologihistorien: En kritik af Dalferths reduktion af inkarnationen til sekundært interpretament i forhold til bekendelsen til den opstandne korsfæstede (i Dalferth: *Der auferweckte Gekreuzigte*) genoptages, ligesom andet binds komplementære syn på inkarnations- og åndskristologi spiller en rolle, bl.a. i en påfaldende passage om lidelse, passivitet og behovet for åndedrættet hos Levinas (260ff).

Men først og fremmest er det en vigtig pointe, at netop den moderne jødiske religionsfilosofis kristologi-skepsis har et frugtbart og dynamiserende potentiale for formuleringen af en selvkritisk kristologi (14ff). Denne dimension medfører afgrænsning over for både ideologiske funktionaliseringer af inkarnation som identitetsmarkør og af bibelhermeneutik, som gør inkarnation, fx Johannesprologen til semantisk midtpunkt i Det Nye Testamente (20f). Brugen af kristologi-skepsis til belysning af kristologien viser sig særlig i §34 "Fleisch wird Wort – Wort ward Fleisch", hvor Assel undersøger Levinas' inkarnationsbegreb som det etiske at blive krop for den anden. Som afslutning på bindet diskuterer Assel interpretationer af Johannesprologen i horisonten af bl.a. Levinas' inkarnationsforståelse og den tekstsemiotiske tilgang, som også anvendes i andet bind. Han fastholder her bl.a. polysemien i det indledende "Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος" imod en forenkende dualisme (mellem værenstrascendens og den skabte tilværelse), som ikke kan rumme flertydigheden i "supertegnet" "ἦν". Fremfor at udtrykke noget tidsløst (Logos' evige præeksistens) peger dette på et tidsligt flerdimensionalt forhold mellem skabelse og inkarnation (312).

Elementare Christologie er et grundigt og dybtborende værk, som meget omfattende går i samtale med og positionerer sig kritisk og konstruktivt i forhold til et stort spektrum af både systematisk teologisk, historisk og eksegetisk forskning. Gennem velbeskrevne tilgange i tilslutning til flere forskellige teoretikere trækker Assel et spor gennem det teologiske og filosofiske landskab, som undgår konceptuelle forenklinger og begrebslige essentialiseringer og påviser aporier og perspektiver. Herigennem vil Assel betone på én gang irreducible og polyvalente symboler og deres kontekst i konkrete orienteringssituationer, som har det at orientere sig i navnet *Jesus Kristus* til fælles. Meget betegnende bærer papboksen til bindene et citat af Caspar David Friedrich, som udlægger den skitse af Friedrich, der illustrerer omslaget på alle tre bind: "...Am nackten steinigten Meeresstrande steht hoch aufgerichtet das Kreuz, denen so es sehn ein Trost, denen so es nicht sehn ein Kreuz."

Emmanuel Nathan

Re-membering the New Covenant in Corinth. A Different Perspective on 2 Corinthians 3 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/514), Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 207 s. € 79.

2. Korintherbrevs kapitel 3 er ikke alene det kapitel, hvor Paulus kalder sig selv en tjener for en ny pagt, men det er også det eneste sted i Det Nye Testamente, hvor udtrykket 'den gamle pagt' optræder. Desuden finder vi her en modstilling af ånd og bogstav, men til gengæld nævnes 'loven' ikke. Virkningshistorisk er der ingen tvivl om, at især kapitlets tale om en ny og en gammel pagt har sat sig voldsomme spor ved at være med til at skabe en selvforståelse i kirken af at være virkeliggørelsen af en ny pagt. Og at kirken i denne egenskab har afløst den gamle pagts folk, er en tanke, der slår igenem så tidligt som i Hebræerbrevets reception af denne forestilling.

Det er på denne baggrund, Emmanuel Nathan kaster sig ud i en fornyet undersøgelse af dette på mange måder centrale kapitel i 2 Korintherbrev. Hans spørgsmål er, om virkningshistorien ikke har taget førergreb på forståelsen af, hvad Paulus oprindeligt ville. For at nå til en konklusion har Nathan i stedet for en klassisk vers-til-vers gennemgang valgt bl.a. at belyse tekstens problematik med en række nyere metoder.

De tre første kapitler har hermeneutisk karakter. Udgangspunkt er naturligt nok det såkaldte 'nye Paulus-perspektiv', der vil understrege, at apostlen ikke selv 'vidste', at han grundlagde en ny religion, men mente at forblive inden for jødedommen. Dette er blevet anfægtet fra 'luthersk' hold (jf. herhjemme *Paulus plus – fire prismar på den nye Paulus*, red. Anna Vind (2012) København: Det Teologiske Fakultet) og af talsmænd for det såkaldte 'radikale Paulus-perspektiv', der ikke lader Paulus have noget forbehold over for jødedommen, men blot vil åbne den for ikke-jøder. Det følges af en drøftelse af, om ny-pagtteologi var et centralt tema hos Paulus. Blandt fortalere for det nye perspektiv når bl.a. Ellen Juhl Christiansen i sin ph.d.-afhandling (1995) til et negativt svar ved i denne forbindelse kun at inddrage de få steder, *καινή διαθήκη* optræder hos Paulus. Ligesom sin vejleder, James Dunn, regner Juul Christiansen ikke med to pagter, men med fornyelse af den ene og samme. Det er ifølge Nathan for 'økomenisk' tænkt.

I forlængelse af Stanley Porter og N.T. Wright tager kapitel 2 også den vigtige nye indsigt op, at Paulus' eventuelle ny-pagtteologi ikke kun optræder dér, hvor selve begrebet findes, men desuden ligger til grund for hele sprogbrugen omkring 'retfærdighed' (*δικαίω, δικαιοσύνη, δικαιοσύνη*).

Kapitel 3 inddrager som modvægt til det foregående en modstander af det nye perspektiv, der ser 2 Kor 3 behersket af modstillingen af bogstav og ånd (Scott J. Hafemann. 1995. *Paul, Moses, and the History of Israel*. Tübingen: Mohr;; jf. Henrik Troniers kritiske anmeldelse i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 59 (1996): 151-153.

De næste tre kapitler gælder især kontinuitetsspørgsmålet. Nathan begynder med en analyse af de ord, der signalerer diskontinuitet, (*καταργέω* og *τέλος*), hvad der leder videre til sociologiske tilgange til identitetstransformation, hvor der henvises til Troels Engberg-Pedersens *Paul and the Stoics* (Edinburgh: T&T Clark 2000), samt en gennemgang af fire former for skriftbrug, der har følger for identitetstransformation.

I kapitel 7 undersøger Nathan "erindringens" mulige bidrag i identitetskonstruktion, hvor grundlæggelsesfortællingen kan omskabes. Her advares mod det radikale Paulus-perspektiv, der for hurtigt finder bekræftelse for Paulus' kontinuitetsforhold til jødedommen, samt mod talsmænd for at vejene aldrig skiltes. Der følger en analyse af teorien om social erindring i dens egen ret, hvor Nathan finder, at den såkaldte 'mnemonic refraction model' er den mest hjælpsomme ved at give plads til heuristisk at spørge om forholdet mellem kontinuitet og diskontinuitet i 2 Kor 3. Det spørgsmål tages op til behandling igen i kapitel. 9, hvor Nathan vil vise, hvordan Paulus bryder op i, omgrupperer og omdanner foreliggende traditioner med henblik på, hvad de skal bruges til over for Korinth-menigheden.

I forlængelse heraf drøftes i kap. 10 Paulus' ambivalente brug af Moses i 2 Kor 3,6-18. Her argumenterer Nathan for, at apostlen i sin narrative sammensmeltning af sin egen tjeneste (*διακονία*) inden for rammerne af en typologisk fortælling om Moses' herlighed i virkeligheden evaluerer sit eget liv forud for omvendelsen stort set på samme måde som i Fil 3,3-11. Dette havde desuden betydning for den identitetstransformation, som inkluderede såvel Paulus som korintherne ifølge det 'mimetiske' program, apostlen allerede havde opstillet for menigheden i 1 Kor 4,16 og 11,1. Der er med andre ord ikke tale om en negativ vurdering af jødedommen eller Loven, men snarere en betragtning over Paulus' liv forud for, under og efter omvendelsen. Der skulle derfor et nyt skridt til, før fortællingen i 2 Kor 3,6-18 blev forstået om en adskillellesproces i forhold til jødedommen.

Det afsluttende kapitel 11 vender tilbage til hermeneutikken ved – i forlængelse af Paul Ricœur – at overveje spændingen mellem ideologi og utopi i 2 Kor 3 i den hermeneutiske bue mellem ny pagt og ny skabelse (2 Kor 5,17). Her ser Nathan netop det utopiske potentiale som en mulighed for at komme fri af den uheldige rolle, som 2 Kor 3 i en bestemt fortolkning har spillet for forholdet mellem jødedom og kristendom.

Når man som jeg mener, at ny-pagtteologien er grundlæggende i Paulus' tænkning, er Nathans bog spændende læsning. Den er veldisponeret og informativ også om andres synspunkter, som refereres udførligt og loyalt. Det er ikke, fordi bogen er præget af trykfejl, men pludselig trænger et slutnings-sigma syv steder ind i *δικαιοσύνη* sic; 35-36), et enkelt sted er det græske alfabet ikke slået til (*διαqhvkx*; 79), og lidt pudsigt er det at få at

vide, at Ernst Troeltsch (død 1923) i 1931 udviklede kirke-sekt-typologien. Endelig er Index of Subjects and Names lige lovlig selektivt.

Mogens Müller

Corinna Ehlers

Konfessionsbildung im Zweiten Abendmahlsstreit (1552-1558/59). Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 120. Tübingen: Mohr Siebeck 2021. 650 sider. Pris 119 €

Nadverforståelse og nadverpraksis var en gennemgående problemstilling både under og efter reformationen. I årene 1526 – 29 udspandt sig heftige diskussioner blandt de reformatoriske menigheder, hvilket senere forskning benævner den første overregionale nadverstrid. Striden havde sit udgangspunkt i tydelige geografiske inddelinger: Wittenberg med Martin Luther og Philip Melanchthon, “Edsforbundet” (Schweiz) som var domineret af profilerne fra Zürich (Zwingli) og Basel (Oekolampadus), hvortil føjede sig Strasbourg (Bucer); senere kom andre lokaliteter til. Det var endnu langt fra givet, at dette skulle føre til dannelsen af eftertidens evangeliske konfessioner i skikkelse af de reformerte kirkesamfund og lutheranerne. Et afgørende skridt i retning mod den endelige konfessionalisering af reformationen fandt imidlertid sted ved den såkaldt anden overregionale nadverstrid i årene 1552-1559.

Om denne anden nadverstrid i 1550'erne handler Corinna Ehlers stort anlagte og grundige kirkehistoriske studie. Der foreligger allerede en del litteratur på feltet. Ehlers bog er ifølge forfatteren imidlertid den første samlede gennemgang af alle væsentlige kilder fra denne konfessionelt formative periode. Det tror man gerne efter at have læst den. Bogen forarbejder et imponerende materiale af stridsskrifter, breve og referater på de 602 tekstsider, hvortil kommer små halvtreds sider litteratur og registre.

Efter Luthers død søgte teologer fra Zürich, Strasbourg samt nogle østfrisiske menigheder at formulere nadverteologier, der kunne sammenfatte og normere de spredte reformatoriske menigheders lære. Det mandede bl.a. ud i den zwingliansk prægede *Consensus Tigurinus* i 1549. På dette tidspunkt var der endvidere dannet nogle menigheder i London af håndværkere og flygtninge fra Frankrig og Nederlandene. Kong Edvard VI, som ønskede at fremme reformationen i England, tillod disse menigheder selv at organisere sig læremæssigt og liturgisk. Som superintendent blev indsat Johannes a Lasco, der skulle komme til at spille en væsentlig rolle i de efterfølgende års konflikter. Den polskfødte Johannes a Lasco havde under et ophold i Basel lært Zwingli at kende og havde dernæst i en årrække fungeret som præst for menigheden i østfrisiske Emden. Han var af den opfattelse, at reformatorerne kun ufuldstændigt havde gennemført reformationen. Han selv var manden, der kunne føre den til ende. Luthers insisteren på Kristi legemlige præsens i nadverelementerne så a Lasco som papistisk arvegods. Nadverens elementer var for ham blot udvortes tegn, det er ånden, som virker alt. Nadverhandlingen er følgelig ikke en uddeling af hellige substanser med frelsende virkning, men en passiv, åndelig delagtiggørelse i fællesskabet om Kristi fortjenester. En opfattelse som især bygger på tolkningen af 1 Kor 10,16.

I menighederne i Nordtyskland, især Hansestæderne Hamburg, Lübeck m.v., blev tidens forsøg på at sammenfatte en reformatorisk nadveropfattelse og fremsætte normative tolkninger med udgangspunkt i teologierne fra Zürich og Basel – og nu også flygtningemenighederne i London – imidlertid betragtet med stor skepsis. De nordtyske menigheder insisterede på personen Martin Luther og reformationen i Wittenberg som normativt grundlag. Den wittenbergske reformation skulle hverken forbedres eller fuldendes. Det afgørende var allerede sket og sagt med Martin Luther, som man i disse kredse da heller ikke veg tilbage for at betragte på linje med de bibelske profeter. Ganske særligt den hamburgske sognepræst Joachim Westphal og hans "parti" stod i centrum for de stridigheder, som udspandt sig i den anden nadverstrid.

Den danske konge, Christian III, kom på et tidligt tidspunkt til at spille en rolle i sammenhængen. Baggrunden var, at Maria Tudor efter sin tronbestigelse i 1553 ville føre det engelske rige tilbage til den gamle romerkirkens tro, hvilket foruden radikale indgreb i kirkens liv også medførte fordrivelsen af flygtningemenighederne fra London. a Lasco og hans nærmeste forventede da, at den fromme danske konge ville tage imod flygtningene med åbne arme, og de styrede ud mod Danmark i to skibe. En del af de flygtende ankom til København, men blot for at opdage, at kongen opholdt sig i Kolding, hvortil a Lasco og nogle få andre ledende personer skyndsomst rejste. Her hørte de en prædiken af hofprædikanten Poul Noviomagus, som var skarpt rettet mod alle kætterier i sakramentsopfattelsen, hvilket ikke kunne opfattes anderledes end som en afvisning af flygtningenes lære og praksis. De forsøgte at tage til genmæle. Det bedrede dog ikke situationen, og det var frugtesløst for flygtningene at forsøge at appellere direkte til kongen. På samme tid overhørte Peder Palladius i København de derværende flygtninge om deres tro og liturgi, som selvsagt ikke svarede til det, der var gældende i den danske reformation. Fra dansk side blev det følgelig forlangt, at flygtningene skulle indrette deres tro og liturgi efter Kirkeordinansen, hvis de ville opholde sig i kongeriget. Kun meget få var parate til at efterkomme dette krav, og de øvrige – bortset fra nogle gravide kvinder – blev sendt over Østersøen til de nordtyske byer, der som nævnt allerede var under stærk indflydelse af Joachim Westphalens lutherske nadverlære og i det hele taget præget af den wittenbergenske reformation. Ankomsten hertil blev de nyttilkomne snart mistænkt for at ville undergrave indflydelsen fra Luther ved hjælp af deres anderledes liturgi og nadveropfattelse. En del måtte forføje sig andetsteds hen, bl.a. til Frankfurt.

Episoden med de udviste flygtninge fra Danmark var ilde set rundt omkring i ikke-lutherske områder, og den kastede yderligere brand på bålet i den standende konflikt. Som de absolutte modpoler stod på den ene side Westphalen og hans indflydelsesrige kreds i det nordtyske, der insisterede på en tolkning af Luthers nadverskrifter med vægtlægning på Kristi legemlige tilstedeværelse i nadverelementerne. Endvidere at den verdslige øvrig-

hed skulle beskytte kirkens ret til at forfægte den rette lære. På den anden side stod som de skarpeste modstandere a Lasco og Heinrich Bullinger, Zwinglis efterfølger i Zürich, med signifikative og spirituelle tolkninger. Mellem disse to positioner befandt sig en række aktører, der forsøgte at skabe formidlende mellempositioner. De vigtigste personer her var Calvin og – efterhånden – også Melanchthon. Formidlingen mislykkedes, positionerne lod sig ikke forene trods utallige udkast og forsøg. Medvirkende hertil var nogle uklarheder, bl.a. forekomsten af forskellige udgaver af *Confessio Augustana*, som havde en stor autoritet næsten overalt, samt spørgsmålet hvorvidt *Apologien* kunne betragtes som den normative udlægning heraf. Striden sluttede i 1558/59 uden nogen gensidig overenskomst mellem parterne.

Den anden nadverstrid udspillede sig i en substantielt vigtig fase af efterreformatorisk kirkeliv. Især de lutherske kredse udviklede på daværende tidspunkt nye former for autoritetsforståelse. Ikke alene Skriften, men såvel oldkirkelige forfattere som reformationen i Wittenberg tilkendtes i stigende grad autoritativ betydning for lære og liturgi. Ydermere gav striden anledning til nye uløste diskussionspunkter bl.a. om forståelsen af *ubiquiteten*, om elementernes sakralitet *extra usum*, om Kristi himmelfart samt – i forhold til Calvin – om udøbte børn skæbne.

Ehlers bog er et fornemt eksempel på, hvad den tyske akademiske tradition kan byde på. Som kirkehistorisk bidrag er den uomgængelig for al kommende forskning på sit felt. De mange gentagelser, som unægtelig kan virke noget omstændelige og en smule trættende, ændrer ikke ved dette. Der, hvor bogen slutter, bør dogmatikerne og liturgikerne tage fat: det drejer sig om problemstillinger, der kalder på reformuleringer og refleksioner, som også når ud over det historiske materiale og griber ind i nutidens teologiske og økumeniske problemstillinger. Her er der stadig noget at gøre.

Bent Flemming Nielsen

Teresa Morgan

Being 'in Christ in' the Letters of Paul. Saved through Christ and in his Hands. WUNT I/449. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. x + 321 sider. €129.

Hvad mener Paulus egentlig, når han på tværs af sine breve skriver, at de troende er "i Kristus" (ἐν Χριστῷ)? Dette har længe været et omdiskuteret spørgsmål. Adskillige forskere giver udtryk for en participatorisk forståelse af formuleringen, dvs. at Paulus med sin brug af dette, og beslægtede, udtryk søger at italesætte den værens-enheds-delagtighed, som de troende har "i Kristus". I ældre forskning blev dette omtalt som "Kristusmystik"/"Kristen mystik", således eksempelvis hos Albert Schweitzer i dennes *Die Mystik des Apostels Paulus* fra 1930. I den aktuelle Paulusforskning repræsenteres dette synspunkt bla. af Michael J. Gorman og Douglas A. Campbell. Denne anmelder regner også sig selv for en repræsentant herfor. Paulus' brug af ἐν Χριστῷ og beslægtede formuleringer har været genstand for flere nyere participatorisk-orienterede analyser såsom Constantine R. Campbells *Paul and Union with Christ. An Exegetical and Theological Study* (Grand Rapids, Mi.: Zondervan 2012).

Det er en sådan participatorisk forståelse af Paulus' brug af ἐν Χριστῷ, som Teresa Morgan (professor i græsk-romersk historie ved Oxford Universitet og McDonald Agape-udnævnt professor i Ny Testamente og tidlig kristendom ved Yale Divinity School) opponerer imod. Monografien indeholder foruden et indlednings- og et forskningshistorisk-orienteret kapitel en fortløbende analyse af brugen af ἐν Χριστῷ i de syv breve, der i forskningen anses for påviseligt paulinske. Kap. 3 undersøger således brugen heraf i 1 Thess. og 1-2 Kor., mens der i kap. 4 fokuseres på Gal., Fil., Filem. og Rom. Fordelingen af brevene i den nævnte rækkefølge er således hverken kanonisk eller kronologisk, men snarere geografisk og tematisk, for så vidt som Paulus i de sidstnævnte, efter Morgans vurdering, forholder sig til andre problemstillinger end i de førstnævnte. Derefter følger to kapitler om beslægtede udtryk og relaterede temaer såsom Paulus' tale om dåben, Kristi krop og nadveren. Der afsluttes med to perspektivudvidende kapitler og en konklusion.

I analysen af Paulus' brug af ἐν Χριστῷ argumenteres der for, at formuleringen bør forstås på to måder, nemlig *dels* instrumentalt ("vha. Kristus", hos Paulus med et soteriologisk sigte) og *dels* som det, Morgan med en neologisme betegner som "encheiristic" ("i Kristi hænder", hos Paulus med et relationelt sigte). Af disse to er sidstnævnte særegen for denne monografi. En sådan brug af ἐν... er ifølge Morgan gængs på klassisk græsk, ligesom hun giver eksempler derpå fra Septuaginta. Hun beskriver selv det "i-hånden-værende" således: "The use of the image 'in the hands of' to describe this meaning of *en* reflects its internal complexity, which can encompass the idea that something or someone is 'in the power of', 'under the authority of', is 'the responsibility of' something or someone else, and more" (14). Som

Morgan eksemplarisk skildrer det i kap. 7 (161–201), manifesterer Kristi aktive og nærværende magt sig i forskellige faktiske erfaringer for de troende. En egentlig inkorporativ delagtighed “i Kristus” er der dog ikke tale om. En i-hånden-værende læsning af ἐν Χριστῷ kan betegnes som “sfærisk”, for så vidt som livet “i Kristus” leves “i Kristi sfære”; således eksplicit side 172. At leve et liv “i Kristus” er at underlægge sig hans magt og myndighed. Det er et liv i hans værens- og magtsfære. Der lægges dermed op til en figurativ forståelse snarere end en ontologisk-participatorisk. En sfærisk læsning omtales også af C. R. Campbell, der karakteriserer den som lokativisk (jf. Campbell 2012, 408). Men i modsætning til Morgan konkluderer Campbell, at dette kun er ét delelement i den samlede betydning af Paulus’ brug af ἐν Χριστῷ, der for ham bla. også rummer egentlige participatoriske og inkorporative træk.

Morgans analyse er velskrevet og nøjagtigt så tendentiøs, som en strategisk-konsekvent læsning af den pågældende karakter nødvendigvis må være. Morgan er sig bevidst om, at hun med sin monografi skriver sig op imod en veletableret forskningsposition. Som sådan fremstår den “afmystificerende” analyse både skarp og polemisk. Fremstillingen er dog til tider fattig på konkrete henvisninger til aktuelle forskere, der argumenterer for det modsatte synspunkt. Der henvises ganske vist løbende til enkelte kommentarer og udvalgte monografier, der giver udtryk for andre synspunkter end Morgans eget. Et endnu mere omfattende og konsekvent engagement med modsattede læsninger ville dog have været ønskeligt. Særligt Campbells føromtalt monografi med dens detaljerede analyse af samtlige forekomster ἐν Χριστῷ og adskillige relaterede formuleringer hos Paulus burde have fået en mere fremtrædende plads som Morgans faste samtale- og diskussionspartner end den korte omtale deraf i indledningskapitlet (jf. Morgan 2020, 6-7) og i enkelte sporadiske fodnotehenvisninger. Men det ville uden tvivl have resulteret i en betydeligt mere omfangsrig udgivelse.

Dertil kommer, at Morgan i sin analyse fortrinsvist forholder sig til ἐν Χριστῷ og visse beslægtede udtryk såsom σύν-formuleringerne, men ikke alle forekomster af “i ham” (ἐν αὐτῷ) eller af “i hvem” (ἐν ᾧ). Førstnævnte forekommer i 2 Kor 5,21 og 13,4 samt Fil 3,8-9, og indgår dermed i analysen. Men begge formuleringer optræder også ofte i Ef., og Kol. som Morgan (i modsætning til C. R. Campbell) kun sjældent inddrager. Eftersom hun fortrinsvist forholder sig til de syv uomstridte breve, får netop Ef. og Kol., der ellers kan siges at rumme mange participatoriske træk, en stedmoderlig behandling. Med få undtagelser er begge breve nemlig forvist til monografiens samlede konklusion, således også med 2 Thess. og pastoralbrevene. Endelig bør det bemærkes, at der anvendes en anden tekstudgave end *Nestle-Aland 28*, nemlig *SBL Greek New Testament*. Derfor rummer ordlyden, tegnsætningen og ordstillingen i den citerede grundtekst visse afvigelser, særligt udtalt i 1 Thess 2,13 (110) og 5,10 (33) samt 2 Tim 3,12 (253).

Morgans monografi rummer en relevant, interessant og, for denne anmelder i al fald, provokerende analyse, der fortjener at blive læst og diskuteret af såvel forskere som af studerende og øvrige interesserede læsere. Som sådan vil bogen være velegnet til undervisningsbrug og som et aktuelt indspark i den verserende debat om Paulus' teo- og kristologi og hans forståelse af betydningen af at være "i Kristus".

Martin Friis

Rasmus H.C. Dreyer

Hans Tausen mellem Luther og Zwingli. Studier i Hans Tausens teologi og den tidlige danske reformation. (University of Southern Denmark Studies in History and Social Sciences vol. 598). Odense: Syddansk Universitetsforlag 2020. 337 s. Illustreret i farver. Kr. 260.-

Forfatteren oplyser, at tesen for denne afhandling er at gennemføre “en re-vurdering af receptions- og forskningshistoriens opfattelse af Tausen som den mest lutherske af de danske reformatorer i den tidlige danske reformation (1524-1533) gennem en undersøgelse af Tausens skrifter og Tausen som reformator i Viborg og København”. Forfatteren vil forsøge at forstå Hans Tausen ud fra hans samtids forståelseshorisont og ikke ud fra eftertidens tolkning af ham, mest ikonisk og problematisk som “den danske Luther” (14).

Dette betyder, at forfatteren ikke blot sammenligner Tausens teologi med Luther, men også med den anden store reformator i de år, Huldrych Zwingli. I dansk reformationsforskning har man i et par hundrede år været opmærksom på forskelle eller nuancer i de enkelte danske reformatorers teologi. Forfatteren foretager derfor også en sammenligning med hovedkraften i Malmøreformationen, Peder Laurentsen, rent bortset fra opgøret med den katolske kirkes teologiske hovedkraft Poul Helgesen.

Allerede for flere år siden besvarede forfatteren Københavns Universitets prisopgave om Hans Tausens teologi (guldmedalje 2010). Nærværende bog er en udvidet udgave af forfatterens Ph.d. afhandling med samme titel (Publikationer fra Det teologiske Fakultet nr. 77, 2017). Af gode grunde er der mange gentagelser derfra, men forfatteren gør i de enkelte tilfælde nøje opmærksom på det, og desuden korrigerer han egne tidligere forskningsresultater, bl.a. 46. 156. 160. 205. 234. 239.

Efter en meget grundig og uhyre informativ gennemgang af receptionshistorien fra 1500-tallet til nutiden følger forfatterens undersøgelser i otte kapitler. Tausens studieophold i Wittenberg karakteriseres som et stop i hans humanistiske dannelsesrejse, og kapitlerne 3 til 8 kredser alle om tre store temaer: Tausens aktivitet omkring byreformationerne, disputationerne og hans teologiske placering. I tilslutning til den internationale forskning i byreformationerne fastslår forfatteren, at reformationen i Viborg formede sig efter det skema, som kendetegnede reformationsbevægelsen i Zürich. Byrådet og borgerne overtog den kirkelige jurisdiktion.

Forfatteren redegør nøje for den mundtlige eller skriftlige disputation som et afgørende led i byreformationerne, nævner eksempler og samler sig navnlig om den københavnske i 1530. I indkredsningen af Tausens teologiske standpunkt i forhold til Luther og Zwingli samler forfatteren sig om begreberne tro, nåde, kirke, forsoning, nadver og øvrighed. Der er ikke plads til her at referere dette, men forfatteren har gennem de talrige detailanalyser overbevisende godtgjort humanismens og Zwinglis betydelige indflydelse.

Tausen var naturligvis "luthersk", men på afgørende punkter zwingliansk. Dermed har forfatteren leveret et uhyre vigtigt bidrag til dansk og international reformationsforskning. Bogen er et af tidens mest fremragende kirkehistoriske værker, uomgængelig for enhver som vil beskæftige sig med den tidlige danske reformationsbevægelse.

Martin Schwarz Lausten

Heinz Scheible (bearb.)

Melanchthons Briefwechsel. Band 14. Personen O-R. Stuttgart-Bad Cannstatt: Verlag frommann-holzboog, 2020. 555 s. € 298.

Det er imponerende, at året efter at værket bind med personregistre L-N (bd. 13, se DTT 83. årg. s. 153) udkom, foreligger dette efterfølgende bind. Igen er det den mere end 90 årige nestor i Melanchthonforskningen og i værket *Melanchthons Briefwechsel*, som er hovedkraften. Det er naturligvis en stor hjælp for brugerne, at disse registerbind udkommer samtidig med selve udgivelsen af brevvækslingen. Alle personer, som forekommer der, bliver omtalt i disse personbind. Det gælder ikke kun de personer, som har skrevet til Melanchthon eller modtaget breve fra ham. Alle, som omtales i disse breve er nævnt i personbindene. Under de enkelte personnavne omtales deres biografi i store træk, deres kirkehistoriske eller teologiske indsats og eftervirkninger, og – hvilket er særligt betydningsfuldt – den vigtigste forskningslitteratur om dem. Der er her samlet en fylde af oplysninger, præcist og “neutralt” meddelt. Litteraturoplysningerne er ført helt op til bindets udgivelsesår.

Længden af de enkelte artikler afspejler personens teologihistoriske betydning. Nürnbergs reformator og ophavsmand til en af de store lærestridigheder i 1550'erne Andreas Osiander får fx ikke færre end 9 spalter, skrevet med små typer (82-87). Den kendte humanist Johannes Reuchlin, som ændrede den 12-årige Philipp Schwartzerdts navn til det græske Melanchthon, og som fik stor betydning for hans tidlige studier, beskrives over 8 spalter (441-447). Personer, som blot nævnes en enkelt gang i brevvækslingen, biograferes også omhyggeligt. Det gælder blandt mange andre Martin Reinhard (425), som vi også i Danmark fik fornøjelsen af, idet Christian d. 2. indkaldte ham fra Wittenberg til at være prædikant ved Skt. Nicolaj kirke i København i 1520. Det skete samtidig med, at Karlstadt på kongens opfordring også kom til København. Det viste sig dog hurtigt at være en misforståelse. Begge mænds ophold blev aldeles kortvarigt. Andre biograferede af betydning for den danske kirkehistorie er Elisabeth, Christian d. 2.'s dronning (side 97-98), Hieronymus Osius 87-88), som Christian d. 3. udnævnte til *poeta laureatus*, Peder Oxe (side 127-128), brødrene Niels og Peder Palladius (side 135-136) og Georg Röer (side 500-503). Det kan endelig være nyttigt at huske, at man har samlet fyrstelige personer under de lande, hvor de hører hjemme. Det betyder fx, at man under Det osmanniske Rige har biograferet alle de relevante sultaner og deres slægtninge (side 88-94), og under Det østrigske Rige er samlet omtalen af alle de i brevvækslingen optrædende fyrstelige personer. På samme vis gælder det territorier som bl.a. Pfalz, Polen, Pommern.

Martin Schwarz Lausten

dansk teologisk tidsskrift

84/2
2021

Red.: Bo Kristian Holm, Jesper Høgenhaven, Nils Arne Pedersen, Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen og

Kasper Bro Larsen

En norsk matriark analyserer patriarkerne

ELSE MARIE WIBERG PEDERSEN

Whisky eller tonic? Narrativ eksistensteologi

MIKAEL BRORSON

Det er jo min elskede Salomon – eller er det?

KASPER SIEGISMUND

Hvem er "vi" egentlig?

MARTIN FRIIS

Anmeldelse om kristologi, Paulusforskningen, nad-
verforståelse, Hans Tausen og Philipp Melanchthon

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 professor mso Bo Kristian Holm (teobh@cas.au.dk), Afdeling for Teologi, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet, Jens Chr. Schous Vej 3, DK - 8000 Aarhus C.

Bøger til anmeldelse eller omtale sendes til lektor Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, Karen Blixen Plads 16, 2300 København S.

Dansk Teologisk Tidsskrift udgives i samarbejde med Det Teologiske Fakultet i København og Afdeling for Teologi på Aarhus Universitet af Eksistensen Akademisk, Frederiksberg Allé 10, DK-1820 Frederiksberg C.

Dansk Teologisk Tidsskrift findes fra 2021 udelukkende i digital version, og kan frit hentes på www.tidsskrift.dk/dtt. Her findes også yderligere information om tidsskriftet samt retningslinjer for udarbejdelse af manuskripter.

Dansk Teologisk Tidsskrift er sat hos Eksistensen.

ISSN 0105 3191

Tidsskriftet udgives med støtte fra Forskningsrådet for Kultur og Kommunikation.

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFTS RÅDGIVENDE UDVALG

AARHUS UNIVERSITET:

Jan Dietrich
Eve-Marie Becker
Carsten Bach-Nielsen
Ulla Schmidt
Ulrik Becker Nissen
Peter Lodberg
Anders-Christian Jacobsen
Else Marie Wiberg Pedersen
Marie Vejrup Nielsen

COPENHAGEN BUSINESS SCHOOL:

Mads Peter Karlsen

KØBENHAVNS UNIVERSITET:

Søren Holst
Gitte Buch-Hansen
Heike Omerzu
Lars Cyril Nørgaard
Carsten Pallesen
Iben Damgaard
Niels Henrik Gregersen
Christine Svinth-Væрге Pøder
Thomas Hoffmann
Annika Hvithamar
Lilian Munk Rösing