

BEGRAVET OG OPREJST

Dåben som initiationsrite belyst ud fra Rom 6,1-14

Af Anders Klostergaard Petersen

1. Tesen og strukturen

Den belgiske antropolog Arnold van Gennep's skelsættende arbejde *Les Rites de Passage* har givet anledning til betydelige landvindinger inden for religionsvidenskaben, etnografien og antropologien; men hans tanker kan også i andre henseender nyttiggøres. *In casu* som en ramme, der kan kaste nyt lys over den paulinske teologi.

Tesen er, at man ved en ritualteoretisk tilgang muliggør en præcisering af dåbsreferencernes betydning og en understregning af deres omfang og vigtighed. Dette indebærer en dybere forståelse ikke alene af den paulinske dåbsteologi, men af den paulinske teologi *in toto*, fordi dåben indgår som led i et struktureret betydningshierarki. På grundlag af en central paulinsk dåbs-tekst illustreres ritualteoriens anvendelse på tekster, der normalt ikke tolkes ritualteoretisk.

Hovedafsnit 2 definerer, hvad der i artiklen forstås ved en initiationsrite, og hvad der afgrænser denne fra andre riter, og præciserer, hvordan forholdet mellem tekst og ritualreference bestemmes, fordi besvarelsen af netop dette spørgsmål er kommet i centrum i en stor del af den nutidige amerikanske ritualkritik (fx Bell 1992).

I hovedafsnit 3 udfoldes det, hvorledes inddragelsen af en ritualteori på Rom 6,1-14 kan bidrage til en klarere forståelse af denne tekst. Hovedafsnit 4 præsenterer enkelte konklusioner.

2.1. Definition af en initiationsrite

Forskningshistorisk er det naturligt at tage udgangspunkt hos van Gennep, som om nogen er fader til *ritologien*, den gren inden for religionsvidenskaben, der i særlig grad analyserer ritualer. Det er hans fortjeneste at have introduceret begrebet »rites de passage« som væsentligt for antropologien og

Begravet og oprejst

religionsvidenskaben og at have nyttiggjort denne neologisme gennem påvisningen af, at den danner et fælles mønster bag alle livskriseriter.

Ved en *livskrise* forstås et grundlæggende vendepunkt i et menneskes fysiske og sociale udvikling (fx i forbindelse med fødsel, bryllup eller død) eller i et samfunds strukturelle grundlag (knyttet fx til årsskift, årstiders forandring eller regeringsskifte). Et menneskes livskriser er imidlertid ikke begrænset til individet selv, men vedrører også det samfund, som vedkommende tilhører. Når menneskets væren derfor forandres gennem en livskrise, ændres også dets forhold til samfundet. Det er i sådanne livskrisesituationer, at *rites de passage* markerer og interpreterer alle tilstandsovergange: fysiske som sociale, individuelle som samfundsmæssige. Enhver overgang opleves nødvendigvis som en krise, fordi overgangen indebærer en absolut forandring i et menneskes værenstilstand.

Det var gennem studiet af forskellige sociale og religiøse overgangsriter, at van Gennep for det første påviste, at forskellige riter både i struktureringen af ritens enkelte led og i ritualistens eksistentielle situation betoner og fuldbyrder en omkalfatrende forandring i vedkommendes værenstilstand. For det andet viste han, at sådanne riter altid følger det samme strukturelle mønster omfattende tre stadier: den *præliminale* fase, som er kendetegnet ved adskillelse («séparation»); den *liminale* fase, som er kendetegnet ved overgang («transition/marge»); og den *postliminale* fase, som er kendetegnet ved indoptagelse («incorporation/agrégation»). Van Gennep anvender adskillelse, overgang og indoptagelse med overvejende reference til riten, medens præliminal, liminal og postliminal fortrinsvis benyttes til at udtrykke overgange i rummet. Tidsdimensionen er indeholdt i begge begrebssæt. Som konsekvens af disse konstateringer udskiller van Gennep for det tredje en bestemt ritualkategori, hvorved han også blev foregangsmand for den senere diskussion af ritual klassifikation, nemlig *overgangsriten* («rite de passage»).

En uddybning af den van Gennep'ske klassifikation kan med fordel inddrage en hensyntagen til den britiske antropolog Victor Turners arbejde.¹ Det er væsentligt at forstå, at det enkelte stadium har sin egen substruktur, der adskiller det fra de øvrige stadier, men samtidigt muliggør dets indpasning i det samlede symbolsk-rituelle mønster. De enkelte riter adskiller sig fra hverandre gennem deres forskellige betoning af et af disse aspekter. Omend indeholdende alle tre elementer, tillægger fødselsriter som oftest

indoptagemomentet størst betydning, medens riter knyttet til forlovelse i særlig grad betoner overgangsmomentet. De repræsenterer en tilstand, i hvilken ritualisten allerede har forladt »førbryllups-fasen«, men endnu ikke er trådt ind i »efterbryllups-fasen«. Det er i forhold til dette arbejdes problemfelt af stor betydning, at der i sådanne riter altid er indeholdt en dialektisk spænding mellem et allerede og et endnu ikke.

2.2. Den præliminale fase

Den præliminale fase udtrykker et omkalfatrende brud med den hidtidige væren. Det markeres symbolsk og gennemføres rituelt på en sådan måde, at ritualisten befinder sig i en ny sfære hinsides verdens rum.² Allerede i bruddet med den prærituelle væren kan ritualisten hævdes definitivt at have lagt denne bag sig og at have begyndt en ny værenstilstand. Ændringens radikalitet kan rumligt udtrykkes i passagen gennem en port, men hyppigst bestemmes adskillelsen som en død. Døden er i ritens semantik den afgørende afslutning på og adskillelse fra en værensmodus, som det efter gennemlevelsen af riten ikke længere er muligt at være delagtig i. Gennem den rituelle død står ritualisten i en eksistentiel forandringsproces, som med sikkerhed er orienteret mod et nyt liv, der er kvalitativt forskelligt fra det tilendebragte.

2.3. Den liminale fase

Den liminale fase er i modsætning til både den præ- og postliminale præget af dobbelthed. Netop fordi den er bestemt af spændingen mellem et allerede, dvs. tilendebringelsen af den prærituelle initialtilstand i adskillelsesfasen, og et endnu ikke, dvs. integrationen i indoptagelsesfasen, er den tvetydig.

I den liminale fase er alle de værdier, der strukturerer og definerer det normale samfund, ophævet for at markere, at ritualisten definitivt har lagt dette samfund og den dertil knyttede væren bag sig. I overensstemmelse hermed har V. Turner gjort opmærksom på, at det verdslige samfund ikke tillader definitioner som »not-boy-not-man, which is what a novice in a male puberty rite is (if he can be said to be anything)«; men just sådanne ustrukturerede bestemmelser karakteriserer værenstilstanden i den liminale fase (Turner 1967, 96f).

En person i den liminale fase er uomgængeligt indfældet i en dialektisk og paradoksal eksistens som een »der-ikke-er-hvad-han-engang-var« og dog

Begravet og oprejst

endnu ikke er »hvad-han-engang-skal-blive« i en tid, der bestemmes som »ikke-fortid-og-endnu-ikke-fremtid«. I dette limbo unddrager ritualisten sig normal kognitiv klassifikation, for han er hverken »dette-eller-hint«, »her-eller-der«, »det-ene-eller-det-andet« (V. Turner 1977, 37).

I den liminale fase er ifølge Turner det normale samfund erstattet af et *communitas*, hvor det normale strukturerede, hierarkiske samfund, opdelt i politiske-juridiske-økonomiske positioner med dets mange forskellige evalueringsformer, der alle sætter skel mellem mennesker inden for rammerne af et »mere« eller et »mindre«, er afløst af et ustruktureret eller rudimentært struktureret og forholdsvis udifferentieret samfund (Turner 1967, 96). Denne tilstand kan, som Turner godtgør, udtrykkes på flere måder, men fælles for dem alle er understregningen af ritualisternes absolutte lighed. Hverken i relation til social status, verdslig klædedragt, ejendom osv., adskiller ritualisterne sig fra hinanden. Disse normale samfundsstrukturer er i den liminale fase altid ophævet, endog ofte erstattet af modsatrettede strukturer hyppigt formuleret som *coincidentia oppositorum* af typen »De første skal blive de sidste og de sidste de første«. Alle liminale eksistenser er derfor lige, fordi de i riten er døde den samme død og har lagt alle det gamle livs strukturer og differentieringer bag sig. Det er just denne fælles udifferentierede tilstand, der muliggør indtrædelsen i det nye liv som »nye skabninger«. De repræsenterer ifølge Turner med Kong Lears ord »naked unaccommodated man« (Turner 1967, 98f; jf. Turner 1969, 103.143).

Den liminale fases spændingsfelt mellem død og liv, mellem allerede og endnu ikke, til trods, anskues en væren som »betwixt and between« ikke som mindre virkelig eller fuldendt.³ Den liminale fases orientering mod fremtiden, mod det som endnu ikke er, men som med sikkerhed skal indtræde, reducerer hverken graden af fuldendelse eller ægthed i den bortdøen, som har fundet sted.

2.4. Den postliminale fase

I ritens tredje og sidste fase fuldendes forandringsprocessen. Hermed fuldbyrdes og fuldkommengøres den væren, som den præliminale fase pegede frem imod, og som den liminale fase forudgribende og delvist realiserede. Gennem inkorporationen reintegreres ritualisten som ny skabning, radikal

forskellig fra den prærituelle, i det strukturerede samfund. Han er ikke længere den samme, som han var.

Den nye status, som ritualisten gennem riten har opnået, sætter vedkommende i et pagtsforhold. Han må derfor i det videre liv leve op til de krav og forpligtigelser, som den nye værensmodus fordrer af ham. Den, som fx gennem en pubertetsrite er blevet mand, må opføre sig svarende til det givne samfunds definition af, hvad det vil sige at være mand. Han kan ikke igen opføre sig som dreng. Tilsvarende kan den i riten »igenfødte« ved sin tilbagevenden til samfundet ikke opføre sig, som han engang gjorde, fordi der ligger en »virkelig« død imellem.

2.5. Problematisering af van Gennep's klassifikation

E. D. Chapple og C. S. Coon har med rette fremhævet, at de såkaldte årstidsriter udgør en kategori *sui generis*, hvorfor de ikke som hos van Gennep kan henregnes til de øvrige overgangsriter. De skaber ikke i synderlig grad en eksistentiel overgang hos individet og kan derfor heller ikke hævdes at sætte afgørende skel mellem to værensmodi.

Chapple og Coons problematisering af van Gennep's treleddede klassifikationsbestemmelse som specifik for overgangsriter rejser et afgørende spørgsmål: I hvilken udstrækning kan den treleddede struktur hævdes at være specifik for just denne type af riter, og hvorledes forholder disse riter sig til andre ritualtyper?

Den treleddede sekvens som afgørende klassifikationskriterium for overgangsriter blev yderligere draget i tvivl, da forskningen fik øjnene op for H. Hubert's og M. Mauss' betydningsfulde arbejde *Essai sur la Nature et la Fonction sociale du Sacrifice*, i hvilket de påviser, at offeret ligeledes lader sig analysere i en treleddet struktur. Netop på grundlag af dette og andre arbejder er det begrænset, hvad termen overgangsrite som betegnelse for en særlig strukturel ritualkategori idag kan have af betydning. Snarere synes det med van Baal nødvendigt at hævde, at »... the tripartite structure is not a characteristic of a ceremony connected with a change of status but of ritual performance generally« (Baal, 138).⁴

Begravet og oprejst

2.6. Initiationsriten

Da den treleddede struktur således ikke kan gøres til udslagsgivende kriterium for bestemmelsen af den type riter, som dette arbejde beskæftiger sig med, og da overgangsriten per tradition terminologisk i særlig grad er knyttet til den treleddede struktur som afgørende klassifikatorisk skel, skal der i stedet peges på initiationsriten.

Hvor initiationsriten hos van Gennep, der ikke synes at have gjort den til genstand for en egentlig systematisk klassificering, betegner en subkategori inden for gruppen af overgangsriter, har Mircea Eliade i særlig grad beskæftiget sig med denne betegnelse som væsentlig i ritualklassifikationen (1965; 1987).⁵ Eliade's fortjeneste ligger i, at han på baggrund af den gruppe riter, som van Gennep henfører til initiationsriter, sonderer mellem tre forskellige typer: (1) Aldersbestemte riter, (2) Forbunds/Mysterieindvielser, (3) Shamanindvielser.

2.7. Eliade's tre kategorier videreudviklet

Medens den første kategori ifølge Eliade udgøres af kollektive riter, hvis funktion er at skabe en overgang fra en aldersgruppe til en anden, er de to øvrige begrænset til et enkelt menneske eller en mindre gruppe. Derfor er de aldersbestemte riter uomgængelige, fordi ingen inden for et givet samfund kan unddrage sig dem, medens riter inden for de to øvrige kategorier ikke på samme måde er uundgåelige, da de er begrænset til et enkelt individ eller en mindre gruppe. Eliade's bidrag beror yderligere på, at han i udstrakt grad har været i stand til at præcisere og uddybe sammenhængen mellem initiationsriter og anvendelsen af døds- og (gen-)fødselssymbolik i ritens symbolsprog.

Selvom Eliade i nogen grad har nuanceret forskellene de enkelte riter imellem inden for den van Gennep'ske subkategori af initiationsriter, er han dog ikke kommet meget længere i afgrænsningen i forhold til andre riter. Den til initiationsriten knyttede døds- og fødselssymbolik, som Eliade i særlig grad har betonet, kan ej heller tjene som vægtigt klassifikatorisk kriterium, idet den også er indeholdt i andre riter. To spørgsmål står således tilbage. For det første om Eliade's sondring mellem tre typer af initiationsriter i en uddybet form kan anvendes som kriterium til sondring mellem forskellige initiationsriter, og for det andet på hvilken måde en initiationsrite

kan afgrænses fra andre ritualtyper, hvis hverken ritens treleddede sekvens eller dens døds- og fødselssymbolik kan gøres til demarkationskriterium.

Det viser sig, når Eliade's skelnen præciseres i henseende til, hvem der i riten er den handlende, og yderligere bestemmes ud fra den form for væren, som ritualisten indoptages i, efter at have gennemløbet riten, at den netop kan fungere som heuristisk tese for en indre klassifikation af initiationsriter.⁶ I modsætning til Eliade's opdeling er den afgørende forskel ikke længere mellem riter af type 1 på den ene side og riter af type 2 og 3 på den anden side. Derimod kan det hævdes, at forbunds- og mysterieindvielser udgør en gruppe for sig, fordi der er tale om en intransitiv rite, medens de to andre typer har transitiv karakter.

I forbunds- og mysterieindvielsen er det karakteristisk, at et subjekt giver sig selv som objekt i riten. Riten er med andre ord reflektiv. I de to øvrige typer af initiationsriter er ritualisten ligeledes objekt, men nu for andres handlen. I aldersbestemte riter er samfundet den handlende part, medens det i shamanindvielser ofte er et præsteskab.⁷

Disse sondringer kan uddybes yderligere på grundlag af den værenform, som riten optager ritualisten i. Ved indvielse i et præsteskab, indsættelse som konge, dvs. riter af type 3, har riten non-integrerende karakter. Ritualisten indoptages i en væren isoleret fra det normale samfund. Ved aldersbestemte riter af type 1 derimod, har riten integrerende karakter. Ritualisten føres af samfundet gennem riten fra en værenform til en højere, men ritualisten genoptages i samfundet omend i en ny relation. Ved riter af type 2, dvs. forbunds- og mysterieindvielser, er det for denne artikels problemfelt af stor vigtighed, at den postrituelle finaltilstand har dobbelt karakter. Riten er på en og samme tid integrerende, idet den fører ritualisten tilbage i det normale liv, og non-integrerende, fordi den tilstand, i hvilken ritualisten optages, er »hinsides denne verden«. Med disse uddybende interne præciseringer i forhold til Eliade's inddeling af initiationsriter, står et afgørende spørgsmål tilbage: Ved hvilke kriterier kan initiationsriter afgrænses fra andre riter?

2.8. Initiations- og andre riter

I sit betydningsfulde bidrag til moderne *ritologi* har den finske religionshistoriker Lauri Honko (1979) opstillet en model til klassificering af forskellige typer af riter, der ganske vist alle er omfattet af van Gennep's

Begravet og oprejst

bestemmelse af overgangsriter, men som ikke desto mindre har vist sig særdeles velegnet for ritualeklassifikation. Honko skelner mellem (1) *rites of passage*, (2) *calendrical rites*, og (3) *crisis rites*. Han sondrer videre mellem kategori og model, hvor kategorien udgør en praktisk taksonomi, medens modellen tjener til at løse strukturelle problemer (372). Det er i denne sammenhæng interessant, at en model efter Honkos mening kan tjene flere kategorier, hvorved han netop er opmærksom på, at van Gennep's model indbefatter samtlige de kategorier, han selv har bestemt (380).

Som eksempel anfører Honko en model for en kalenderrite, hvor en liminal fases successive afløsen af en ikke-liminal fase ikke blot svarer til strukturen i en kalenderrite, men med ligeså god ret til strukturen i den kategori af riter, han benævner *rites of passage* (387). Han formulerer yderligere en række kendetegn som individuel/kollektiv, forudsigelig/uforudsigelig, tilbagevendende/enkelstående i ritualeklassifikationen. Det er alene gennem anvendelsen af disse kriterier på en given rite og ved deres kombination, at den givne rite lader sig kategorialt definere.

Medens Honkos ritualeklassifikation i nogen grad er hæmmet af at hvile på et ritualefunktionalistisk synspunkt, har Jens Peter Schjødt uddybet klassificeringens hensigtsmæssighed og anvendelighed ved at udstrække sondringerne mellem de tre ritualtyper på kategoriniveaet til også at omfatte sondringer på modelniveaet.⁸

Schjødt har overbevisende argumenteret for denne distinktion som afgørende demarkationskriterium mellem de af Honko opstillede ritualtyper. Det udslagsgivende kriterium er således forskellene i værdier før og efter riten, dvs. forholdet mellem initial- og finaltilstand.

På denne baggrund kan en kriserite bestemmes som en protektion fra en initialtilstand med værdien - (minus) til en finaltilstand med værdien 0.⁹ Riten genopretter den væren, der herskede forud for krisen. Kun overfladisk har kriseriten karakter af en progression. I det større perspektiv er den udtryk for en protektion, fordi den netop restituerer den tilstand, der gik forud for initialtilstandens realiserede krise.

En kalenderrite kan defineres som en overgang fra en initialtilstand med den neutrale værdi 0 til en finaltilstand med den ligeledes neutrale værdi 0. Disse riter tjener først og fremmest opretholdelsen og fastholdelsen af den etablerede værensorden; dvs. også denne rite har karakter af protektion, men

protektionen er af en anden art end ved kriseriterne. Den er i denne sammenhæng knyttet til en virtuel krise i form af en trussel i initialtilstanden. Ritens gennemløb hindrer, at truslen realiseres. Til forskel fra de egentlige kriseriter, hvor krisen er aktualiseret eller realiseret i initialtilstanden, har krisen i den initialtilstand, som kalenderriterne søger at modvirke, alene virtuel karakter.

Endelig kan overgangsriter defineres som en progressiv overgang fra en neutral værdi 0 i initialtilstanden til en positiv + værdi i finaltilstanden. Herved bringes ritualisten til en højere form for væren, end den vedkommede havde i initialtilstanden.

2.9. Definition af initiationsriten

På dette grundlag kan der nu opstilles en definition af en initiationsrite, idet betegnelsen overgangsrite af de tidligere nævnte grunde er opgivet.¹⁰

Ekstern definition:

- (1) Ritualisten/erne i riten udgøres af et enkelt eller ganske få individer, aldrig af et helt samfund.
- (2) Ritualisten tilegner sig gennem riten en højere form for eksistens forskellig fra den, ritualisten havde i initialfasen.
- (3) Den kvalitative forandring, ritualisten påføres efter at have deltaget i riten, er irreversibel.
- (4) Den kvalitative forandring, ritualisten påføres efter at have deltaget i riten, kan bestemmes som tilegnelsen af en ny eller flere nye modaliteter:

Villen	Kunnen	Væren
Burden	Viden	Gøren

- (5) Ritens struktur er treleddet. Den indeholder symbolske elementer, der udtrykker en afsked fra en initialfase (ofte udtrykt gennem

Begravet og oprejst

dødssymbolik); symbolske elementer, som udtrykker en overgangsfase, og endelig symbolske elementer, der betegner indoptagelse i en finalfase (hyppigt udtrykt i fødselssymbolik).

- (6) Relationen mellem de to ikke-limale faser og den limale finder udtryk gennem anvendelsen af analoge binære modsætninger.

Intern definition:

- (1) Transitivt ritual med integrerende finaltilstand.
- (2) Intransitivt/refleksivt ritual med ambivalent finaltilstand.
- (3) Transitivt ritual med non-integrerende finaltilstand.

2.10. Forholdet mellem tekst og ritualreference

Det andet metodiske grundspørgsmål vedrører forholdet mellem tekst og ritualreference. En stillingtagen til dette problem har selvsagt implikationer for forholdet mellem tekst og ritual.

Grundlæggende kan relationen tolkes på en af tre måder. For det første kan man nærme sig en rite som en tekst. Riten tekstualiseres. Herigennem og ved den efterfølgende tolkning af den konstruerede tekst realiseres forståelsen af riten. Som repræsentant for denne tilgang kan store dele af V. Turner's arbejde fremhæves. For det andet kan rituelle teorier anvendes på tekster, der ikke indlysende indeholder henvisninger til rituel praksis. Modsat den førstnævnte tilgang er det teksten, der står i centrum, men den tolkes i lyset af en rite. Et eksempel på denne tilgang er Bal's tolkning af Dommerbogen 4-5 (1990).¹¹ For det tredje kan tekster, der indeholder ritualreferencer, analyseres ritualteoretisk. Det betyder, at forholdet tekst og rite anskues på en af to måder afhængig af fortolkerens interesseområde. Opmærksomheden kan i særlig grad være rettet mod den i teksten indeholdte rite, som da vil være fokuspunkt for tolkningen. Alternativt kan teksten *per se* være i centrum, idet der da drages nytte af ritualteorier til belysning af de i teksten optrædende ritualhenvisninger, for derved at nå til en dybere forståelse af teksten. Det er i den sidste forstand, at hovedafsnit 3 analyserer en paulinsk tekst.

3.1. Ritualteoretisk læsning af Rom 6,1-14

I overensstemmelse med Clifford Geertz' klassiske definition af religion, definerer jeg som heuristisk tese den enkelte Paulus-tekst som et diskursiveret system af betydninger, der på forskellig vis udtrykker forestillinger om en generel værensorden.¹² Denne er som fundament i den paulinske teologi nøglen til forståelse af, hvorfor Paulus på bestemte steder og til bestemte tidspunkter inddrager dåben. Det er påstanden, at den generelle værensorden i en uløselig sammenhæng betinger dåbsopfattelsen, og at dåbsopfattelsen præciserer den generelle værensorden.

3.2. Den generelle værensorden

Den generelle værensorden eller fundamentalstrukturen i den paulinske teologi er udtrykt i Adams modstilling til Kristus med typologierne i 1 Kor 15 og Rom 5 som det mest eksplicite eksempel. Denne modstilling er den grundlæggende betydningsstruktur, der strukturerer al anden information i den paulinske teologi.¹³

Som to af hinanden gensidigt afhængige ærkepagter sættes Guds pagt med Adam i Rom 5,12-21 i radikal modsætning til Guds pagt med Kristus. Netop i Kristi død og opstandelse er mennesket gennem en ny pagt sat i et nyt forhold til Gud. Det er således Kristusbegivenheden (Kristi død og opstandelse), der danner folie for afsnittet.

I 5,12 hævdes det, at synden er kommet ind i verden gennem det ene menneske. Utvivlsomt sigtes der hermed til Adam (jf. 5,14), men Paulus ønsker gennem sit generiske ordvalg at fremhæve den inklusive betydning af Adams handling. Det er Adam som epokal figur, der har denne betydning for menneskeheden, indtil den nye værensorden indtræder med Kristus. Adams handling har således dobbelt betydning som historisk vendepunkt i forhold til det, som er gået forud og det, der følger efter. I tilstanden før faldet lå Adams frihed i muligheden for enten at undgå eller at vælge synden. På samme måde forelå også muligheden for et evigt liv, men netop kun som mulighed. Ved at vælge synden vælger Adam en form for væren, der forskertser muligheden for evigt liv. Initialtilstandens frihed til at unddrage sig synden foreligger heller ikke længere som mulighed.

Begravet og oprejst

Adams synd har imidlertid ikke, som det fremgår af v12b, alene betydning for menneskets gørenstilstand, men også for dets værenstilstand. Som en følge af synden og dermed også af Adams overtrædelse er døden kommet ind i verden. Gennem anvendelsen af en kiastisk figur (12a »synd«; 12b »død«; 12c »død«; 12d »synd«) udtrykker Paulus i v12c-d den inklusive konsekvens af Adams fald: ikke blot af betydning for Adam selv, men for alle mennesker. Som et korrespondensudsagn uløseligt knyttet til v12a-b hævdes det i v12c-d, at alle mennesker befinder sig i en værenstilstand bestemt af døden, fordi de alle som Adam har syndet. Adam er således både den historiske Adam, det første menneske og hver mand.

Som det fremgår af den efterfølgende lovdigression i v13-14, ønsker Paulus at foregribe den indvending, at loven skulle sprænge typologien. Menneskets værenstilstand er i perioden fra Adam og indtil Kristus nødvendigvis bestemt af en gørenstilstand, hvor mennesket ikke kan andet end at synde (*Non posse non peccare*), og en værenstilstand, hvor mennesket uigenkaldeligt er orienteret mod evig død.

I 5,18 sættes menneskets fordømmelse og død i kølvandet på den enes fald (Adam) i skarp modsætning til menneskets livgivende retfærdighed som følge af den andens retfærd (Kristus). Mennesket som synder i konsekvens af den enes ulydighed – det retfærdige menneske skabt ved den andens lydighed. To gørens- og værensubjekter, Adam og Kristus, og to sæt handlingskonsekvenser sammenlignes. To personer, der gensidigt betinger og forudsætter hinanden. To sæt handlingskonsekvenser, som antitypisk adskiller dem fra hinanden. Over for Adam fremstilles Kristus som både billede og modbillede. Billede fordi også Kristi handling har haft omkalfatrende betydning for menneskeheden ved at sætte en ny virkelighed. Modbillede fordi Kristi handling har de modsatte konsekvenser af Adams handling. Parallelt med Adam er også Kristus kaldet af Gud. Gennem kaldelsen af Jesus grunder Gud virtuelt en ny form for væren, som Jesus gennem overholdelse af pagten har mulighed for at realisere, men også at forskertse. Gennem sin overholdelse af Guds påbud (v18b) – klarest udtrykt i korsdøden – kvalificerer Jesus sig som retfærdig. Han opfylder pagten mellem Gud og sig selv. Som Adams ulydighed fordrede en sanktion fra Gud, må også lydighed mod pagtens forskrifter indebære en reaktion. Derfor fik Kristi pagtsoverholdelse to modale konsekvenser. Gørensmodalt retfærdiggøres Kristus (v18b),

medens han værensmodalt oprejses fra de døde og erhverver evigt liv (jf. v21).

Sammenligningens andet moment vedrører handlingernes konsekvenser for de to personers efterfølgere. Efter Adam kan mennesket kun handle underkastet synden (som synder). Værensmæssigt blev livet provisorisk og døden definitiv; men i Kristus er der skabt en ny virkelighed. Mennesket er ikke længere underkastet synden som magt, men kan fremstå som retfærdig over for Gud (v19).

Den i Kristusbegivenheden ændrede virkelighed indebærer også en forandring på værensplenet af forholdet imellem Skaber og skabning. Mennesket er ikke længere orienteret mod den evige død, men i stedet mod evigt liv. Ikke livet er længere provisorisk, men døden. Dog består der en væsentlig modal forskel mellem Kristus og dem, der følger efter. Gud har opvakt Kristus fra de døde og skænket ham evigt liv, medens dette for de troende endnu hører fremtiden til.

Denne forskel kommer også til udtryk gennem en asymmetri i sammenligningen mellem Adam og Kristus. Hvor hele menneskeheden i tiden fra Adam og indtil Kristus kan hævdes at være døde på grund af deres overtrædelse, er indoptagelsen i den nye virkelighed ikke på forhånd givet. Det er netop denne spænding i forholdet mellem det evige liv, som Kristus har modtaget, og det evige liv, som de troende endnu har tilgode, Paulus efterfølgende behandler. Det er blandt andet i besvarelsen af spørgsmålet, hvorledes den generelle værensorten relaterer sig til den enkelte troende, at Paulus introducerer dåben som koblingens grundlag.¹⁴ Ord er ikke i sig selv tilstrækkelige til at skabe forbindelsen; de må følges af eller knyttes til en handling, som klarere udtrykker indoptagelsen i en ny væren og afskeden med en gammel.¹⁵

3.3. Dåben som kobling mellem generel værensorten og den enkelte

Efter emfatisk gennem det stærke udtryk »Det være langt fra« at have afvist påstanden i 6,1, at de kristne skulle forblive i synden for at gøre nåden større, henviser Paulus i v2 til en dødsoplevelse, som de kristne har haft: »For vi, som er døde til skade for synden, hvorledes skulle vi atter kunne leve i den?«. Som det fremgår af de to følgende vers, er det i Kristi død på korset, at en ny væren er muliggjort, men det er i dåben, at den kristnes død for

Begravet og oprejst

synden indtræder som en »Projektion der Äonwende in unser persönliches Dasein« (Käsemann, 155)

På grundlag af den tidligere omtalte dødssymbolik knyttet til separationsfasen er det forståeligt, at Paulus henviser til dåbsdøden som intet mindre end en kategorisk og betingelsesløs afsked med en initialtilstand: *In casu* et definitivt brud med synden. Bruddet er så fuldstændigt og radikalt, at Paulus må beskrive det som en dødsbegivenhed, netop fordi døden er den mest afgørende overgangsændring i et menneskes væren og status. Denne ændring markerer et uigenkaldeligt og uomstødeligt tab af alle de grundlæggende egenskaber, der er af betydning i tilstanden før overgangen til døden.

Bestemmelsen i v3 af dåben til Jesus Kristus som en dåb til hans død giver inden for rammerne af fundamentalstrukturen i den paulinske teologi god mening. Som Adam generisk repræsenterede hvert menneske i tiden før Kristus, repræsenterer Kristus det nye menneske. Som skæbnefællesskab med Adam indebar død, muliggør indfældethed i Kristi skæbne evigt liv. Delagtighed gennem dåben i Kristi korsdød og opstandelse bringer det enkelte menneske ind i denne nye væren. Dåb til Jesus Kristus er således både en overdragelse til en ny Herre og en inkorporation i en ny pagt. Forbindelsen mellem dåbsdøden og Kristi død uddybes i v4, idet v2's fastslåen af den troendes død fra synden og v3's bestemmelse af den troendes dåb som dåb til Jesus Kristus forenes: »Vi blev altså begravet med ham gennem dåben til døden, for at også vi, ligesom Kristus blev oprejst fra de døde gennem Faderens herlighed, således skal vandre i et nyt liv«.

Som ved en begravelse, hvor den afdøde endegyldigt og uigenkaldeligt er skilt fra de levendes samfund, har dåbsdøden endegyldigt besejlet den troendes død fra synden. Dåben er både midlet og stedet for indoptagelsen i en ny eksistens, der er kristologisk bestemt gennem udsagnet om, at være »begravet med ham«.

Netop fordi Kristi død har epokal betydning, har den troendes dåbsdød det også. Den er inkorporationen i Kristi døds eskatologiske virkelighed, som een gang for alle har besejret synden (jf. 6,10), og som gennem dåben eksistentielt aktualiseres for den troende. Den positive udfoldelse af v4a følger i v4b-c. Paulus griber i verset tilbage til en af de betydningsbærende

konstruktioner i 5,12-21 (ligesom/således, jf. 5,12.18.19.21), hvorved sammenhængen til Adam-Kristus-typologien yderligere understreges.

Kapitlet tjener således som kvalifikation og implementering af den generelle værensorden på brevmodtagernes egen eksistens. Hvad der overgår Kristus, skal tilsvarende overgå de kristne. Desuden kommer den fundamentale sammenhæng mellem indikativ og imperativ til udtryk i sammenligningen. Forudsætningen for det imperativ, der bestemmer indholdet i den nye pagt, at den kristne skal vandre i det nye liv, beror på indikativen, at Gud har handlet i Kristus og derved muliggjort den eksistens, som imperativen byder.

3.4. Forholdet mellem de paulinske dåbsreferencer og initiationsriterne

Der er imidlertid, som det fremgår af v4c, tale om en brudt sammenligning. I stedet for parallelt at hævde, at de kristne også er oprejst fra de døde, bestemmer Paulus den kristnes nuværende tilstand i lyset af den i dåben indtrufne gørens- og værensændring som en »vandring i det nye liv«. Denne eskatologiske reservation, at de kristne endnu ikke hverken gørens- eller værensmodalt er, hvor Kristus er, rejser et afgørende spørgsmål: I hvilken udstrækning er ritualteoretisk tolkning overhovedet adækvat til forståelse af dåbsreferencerne hos Paulus? Medens dåbshenvisningerne som ovenfor drøftet kunne hævdes at indeholde alle tre momenter i en initiationsrite, nemlig adskillelse, overgang og indoptagelse, betinger det eskatologiske forbehold spørgsmålet, om forbeholdet ikke *per se* viser utilstrækkeligheden i sammenligningen mellem de paulinske dåbsreferencer og andre initiationsriter?

En sammenligning med forlovelsesriter kan i sammenhængen være oplysende. En forlovelsesrite indeholder parallelt med dåben alle tre ritualaspekter, men i mange kulturer er just den væren, som ritualisten gennem riten bliver delagtig i, af liminal karakter. Tilstanden er m.a.o. »betwixt and between«: »Førbryllupsfasen« er allerede tilendebragt, medens »bryllupsfasen« endnu ikke er indtrådt i sit fulde omfang, men kun delvist og forudgribende realiseret.

Svarende hertil er den væren, som dåben indoptager den troende i, også af liminal karakter bestemt af den dialektiske spænding mellem et allerede og et endnu ikke. Bestemmelsen af den kristne eksistens som liminal er imidlertid ikke afledt af riten, men er en ideologisk betinget liminalitet.¹⁶

Begravet og oprejst

Sammenhængen med en ideologisk defineret liminalitet finder kun i mindre grad udtryk hos det flertal af nytestamentlere, som i verset fortrinsvis ser en polemik vendt mod en tidlig hellenistisk dåbstradition, hvorved de forklarer den indholdsmæssige anakoluti: at den døbte i dåben er død, men ikke opstået (se Klostergaard Petersen, 98 note 143).

Når Paulus ikke omtaler den døbtes opstandelse i dåben, er det netop betinget af hans eskatologiske forståelse, som så langt fra behøver at være udsprunget af en polemik mod talsmænd for en markeret præsentisk-eskatologisk opfattelse. Det synes således usandsynligt, at Paulus i v13 anvender udtrykket »som levende fra tilstanden som død« (jf. v11 »levende for Gud«), hvis han havde ønsket at afværge den entusiastiske misforståelse, at opstandelsen allerede var indtruffet i dåben.

Eksegeter, der i v4 finder udtryk for opstandelsestanken, har i en vis udstrækning ret, men de er ikke i fuldt ud i stand til at præcisere, hvori sammenhængen nøjere består. Atter kan den van Gennep'ske ritualstruktur med fordel lægges til grund for overvejelsen.

Den kristne er ikke i dåben opstået med Kristus, men qua indoptagelsen gennem dåben i den af Kristus bestemte sfære er den kristne med usvigelig sikkerhed orienteret mod den fremtidige opstandelse med Kristus. Opstandelsen er ikke fuldbragt, men i den liminale væren opleves den forudgribende og delvist. Det er i denne sammenhæng berettiget at tale om den kristnes opstandelse som impliceret af v4, fordi det enkelte led i ritualekvensen opfattes som i sig selv afsluttet og med sikkerhed pegende frem mod dets endegyldige konsekvens, *in casu* »når Gud bliver alt i alle« (1 Kor 15,28).

I vendingen »det nye liv« kommer den kristnes delagtighed og indfældethed i Kristi skæbne til udtryk (jf. 5,21 »til evigt liv gennem Jesus Kristus vor Herre«). Det er gennem Kristus, at en ny værensform er skabt, hvis mål er liv og ikke død. Herved har Paulus definitivt godtgjort, at det kristne liv ikke kan være i synden, som indvendingen i v1 forudsatte.

Det kristne liv er derimod eskatologisk bestemt, fordi den kristne gennem dåben er død og begravet med Kristus og derved indoptaget i den væren, som Kristus gennem sin opstandelse har muliggjort.

Med afslutningen af v4 rejser sig nødvendigvis spørgsmålet, hvorledes det nærmere forhold mellem Kristi opstandelse og det liv, som den kristne lever, skal forstås. Det er dette, Paulus i v5 søger at besvare, dels gennem en

uddybende præcisering af forholdet mellem den kristnes dåbsdød og Kristi død (v5a), dels gennem en nærmere bestemmelse af forholdet mellem Kristi opstandelse og den kristnes fremtidige opstandelse (v5b): »For er vi vokset sammen med ham ved en død, der ligner hans, skal vi også være det ved en opstandelse, der ligner hans.«¹⁷ Gennem to i opbygning parallelle argumenter præciseres v3-4 dels under henvisning til dåbsbegivenheden v5-7, dels under henvisning til Kristusbegivenheden v8-10.

3.5. Forholdet mellem Kristi opstandelse og den kristnes liv

Med bestemmelsen i v5a uddybes den døbttes indoptagelse i den af Kristus bestemte sfære samtidigt med, at forskellen mellem Kristi død og den døbttes død i dåben fastholdes. Kristi død er både tidsligt adskilt fra den enkeltes dåbsdød og tillagt en kvalitativ forskellig betydning, fordi det er i Kristi død og ikke i den enkeltes dåbsdød, at en ny værensform er skabt. Parallelt med 5,14, hvor menneskets synd er den konkrete udmøntning af Adams synd, er den troendes dåbsdød den konkrete udmøntning af Kristi død.

Versets anden halvdel kan i lyset af den tætte sammenhæng mellem den liminale og den postliminale fase ikke indskrænkes til et rent futurisk aspekt. Der er indeholdt et præsentisk aspekt. Den døbttes væren er irreversibelt orienteret mod den fremtidige, endelige forløsning af legemet (jf. Phil 3,21), men denne forløsning opleves allerede delvist og forudgribende i den døbttes eksistens. Gennem anvendelsen af futurum betones først og fremmest det mål, den kristne eksistens sigter mod, men samtidigt fastholdes, at den kristne allerede i en vis udstrækning har forudgrebet dette mål.

Medens Paulus således i v4b-c og 5b har udfoldet den positive betydning af den kristnes død fra synden i dåben, uddyber han i v6 kiastisk – bagudskuende til v5a – den negative betydning: »Idet vi ved, at vort *gamle menneske* er blevet *korsfæstet* med ham, for at *syndelegemet* skulle *tilintetgøres*, så vi ikke mere er trælle til gavn for synden.« I dåben er det enkelte menneskes præbaptismale eksistens som en væren aftegnet i Adams skæbne endegyldigt tilintetgjort. Kristus har banet vejen for en ny væren, men netop først gennem dåben indoptages den kristne i denne væren og applicerer den på sin egen eksistens.

»Syndelegemet« betegner ikke en del af mennesket, men mennesket i dets totale udleverethed til synden. Det ligger således i forlængelse af ud-

Begravet og oprejst

trykket »det gamle menneske« og uddyber den adamitiske eksistens som en væren i syndens magtsfære.

På grundlag af den treleddede ritualstruktur og den deri indeholdte dødsbegivenhed er det forståeligt, hvor omkalfatrende Paulus forestiller sig bruddet med den hidtidige væren; men sammenhængende med v2 og påstanden om den kristne væren som en liminal eksistens er det begribeligt, at der også er udtrykt et forbehold over for radikaliteten i bruddet. Paulus hævder således ikke, at synden er død, men at den enkelte i sin dåb er indoptaget i en ny værenssfære, som ikke indebærer et »*non posse peccare*«, men et »*posse non peccare*«. At denne liminale væren er orienteret mod et »*non posse peccare*« bestemmes i sin negative form i konsekutivsætningen. Som følge af »det gamle menneskes« korsfæstelse med Kristus og »syndelegemets« tilintetgørelse i dåben skal den kristne ikke længere trække til gavn for synden. Med v7 følger den sidste antropologiske bestemmelse af dåbsdødens indhold, inden Paulus i de følgende vers kristologisk begrunder den antropologiske dåbsbetydning: »Den, som er død, er retfærdiggjort fra synden.« Netop den død, som ritualisten i dåben har oplevet, adskiller radikalt den kristne fra hans hidtidige væren.

3.6. Den kristologiske bestemmelse af dåbens betydning

Som v5 dannede overgang mellem beskrivelsen af dåbens soteriologiske betydning (v3-4) og den antropologiske bestemmelse af dåbsdøden (v6-7), udgør v8 overgangen mellem den antropologiske bestemmelse og de to efterfølgende vers' kristologiske begrundelse: »Hvis vi er døde med Kristus, tror vi, at vi også skal leve med ham.«

V8a sammenfatter de forudgående vers *in nuce*: den kristne er i sin dåbsdød død med Kristus. I den anden halvdel af verset udfoldes den nye værenstilstands mål, der parallelt med v5b bestemmes som opstandelsen. Indeholdt v5b det præsentiske aspekt i futurumsform, betoner Paulus i v8b gennem tilføjelsen af »tror vi« desto stærkere den endelige frelses fremtidighed, uden dog at udelukke det præsentiske aspekt. Gennem den kontekstuelle placering er der tale om en skærpelse i forhold til 5,1-11, hvor Kristus blev forstået som pantet på den kristnes opstandeshåb; men i sammenhæng med dåbsreferencerne er udsagnet nu på en anderledes radikal måde appliceret på den kristnes egen eksistens. Håbet er ikke alene forankret i den

forvisning, som Kristusbegivenheden afføder, men også i den troendes egen fundamentale »afdøen« synden i dåbsdøden. I dåben er den kristne afgørende indfældet i Kristi skæbne og definitivt orienteret mod den endegyldige frelse.

Medens den første del af kapitel 6 i særlig grad har udfoldet den kristnes delagtighed i frelsesbegivenheden gennem dåben som det ene aspekt i dobbeltperspektivet, knytter v9-10 sig til det andet aspekt. Kristi død og opstandelse skildres som den absolutte forudsætning for den kristnes indoptagelse i den af frelsesbegivenheden skabte væren, dvs. det pagtsforhold, som den kristne gennem dåben optages i, har sin afgørende forudsætning i Guds ærkepagt med Kristus.

Påstanden i v9, at Kristus er opstået fra de døde og ikke mere dør, understreger dåbens soteriologiske betydning. Som Kristus endegyldigt er opstået fra de døde og derfor ikke igen kan dø, er også den døbte afgørende død en død, som ikke kan gentages. Den anden kristologiske bestemmelse i verset, at døden ikke mere skal herske over ham, betoner bagudskuende til 5,14.17, at døden som magt endegyldigt i Kristi død er sat ud af spillet. Havde synden sit magtgrundlag i døden, jf. 5,21, har Kristi død definitivt brudt syndens magt netop ved at tilintetgøre dødens.

Med v10 bestemmer Paulus endegyldigt Kristi døds irreversible betydning og peger herved fremadskuende på v11s sammenkobling mellem Kristi død og ritualistens dåbsdød. Den i v9 antydede sammenhæng mellem synd og død som magter udtrykkes eksplicit i v10a: »Hvad Kristus døde, døde han til skade for synden.« Herved genoptages argumentationen fra v2, men nu qua den kontekstuelle placering i dobbeltperspektivet: Kristi død og den kristnes dåbsdød som forudsætning. Medens det i v9 blev fastslået, at Kristus gennem sin død har tilintetgjort dødens magt, understreger v10a, at Kristi død også definitivt har tilintetgjort syndens magt. Den positive udfoldelse af denne konstatering følger antitetisk i parallelsætningen i v10b: »Hvad Kristus lever, lever han nu for Gud«.

3.7. Kristi død og dåbsdøden

V11 tjener tre formål. For det første knytter det umiddelbart sammenligningen til v10; for det andet sammenfatter det de ti første vers; og for det tredje, men nært knyttet til dets funktion som foreløbig afslutning på de ti første vers, bereder det overgangen til v12-14, der har et mere eksplicit

Begravet og oprejst

parænetisk indhold: »Således skal også I regne jer selv døde fra synden, men levende for Gud i Kristus Jesus.«

Grundlaget er kristologisk. Fordi Kristus een gang for alle er død fra synden og nu lever for Gud, kan den kristne *qua* sin indoptagelse i Kristi inklusive skæbne gennem dåben også regne sig død fra synden og levende for Gud. Den tætte sammenhæng mellem Kristi skæbne og den døbtes kommer ikke mindst til udtryk i paralleliteten mellem v10 og v11. Som den kristnes død fra synden har sin fundamentale forudsætning i Kristi død fra synden v10a, har den kristnes liv for Gud tilsvarende sin altafgørende forudsætning i Kristi liv for Gud. V11 sammenholder således de to parallelt opbyggede argumenter, dvs. v5-7 dåbsbegivenheden og v8-10 Kristusbegivenheden, i et dobbeltperspektiv: Kristi død og den kristnes dåbsdød er forudsætninger for, at den kristne kan opfatte sig som endegyldigt død fra synden. Herved er argumentationen fra v2 bragt til sin endelige afslutning. Den kristne er afgørende befriet fra syndens magtsfære og indoptaget i en ny væren, som betyder liv for Gud.

3.8. Den nye væren

De efterfølgende vers 12-14 bestemmer indholdet i det nye liv. De eksegeter, som i overgangen til imperativen vælger at anbringe en cæsur, har ikke i tilstrækkelig grad øje for forbindelsen til det forudgående. Imperativen er foregrebet både i v4c, i v6c og ikke mindst i v11: »I skal regne jer«.

»I skal regne jer« er ganske vist ikke som imperativerne i v12-14 et egentligt parænetisk imperativ, men betegner snarere en opfordring til den døbte om at besinde sig på den væren, som vedkommende gennem dåben er indoptaget i. Qua den imperative form er der imidlertid indeholdt et bud, der ikke er væsensforskelligt fra de parænetiske imperativer, om ikke længere at blive i synden, men i stedet at leve for Gud.

Versene 12-14 understreger stærkere det eskatologiske forbehold, som også kom til udtryk i den brudte sammenligning i v4c og i futurumformen i v8. Den døbtes væren er en liminal væren karakteriseret ved tilstanden »betwixt and between«. Den døbte er uigenkaldeligt orienteret mod finaltilstandens »*non posse peccare*« og samlivet med Kristus, men den døbte er stadig en del af den verden, som ikke definitivt er afløst af den nye æon.

I v12 drager Paulus konklusionen af det forudgående vers. Just fordi de døbte er bortdøde fra synden og levende for Gud, kan Paulus opfordre dem til ikke at lade synden herske i »det dødelige legeme«. Denne bestemmelse udtrykker ikke en indskrænkning i forhold til de forudgående vers' udfoldelse af den døbtes radikale brud med fortiden i dåbsdøden, men karakteriserer netop den døbtes dobbelttydige væren som »betwixt and between«. Synden er i Jesu død definitiv tilintetgjort som enerådende magt (5,21), og i dåbsdøden er den enkelte bortdød fra syndens magt (6,2.6f.11); men så længe den gamle æon ikke endegyldigt er afløst, er den døbte udsat for – men netop ikke udleveret til – syndens fare. V12b omhandler de negative konsekvenser, det får, hvis opfordringen ikke følges. Får synden atter magt over mennesket, følger mennesket det dødelige legemes lyster.

V13a udfolder i forlængelse af v12 den negative betydning af den kristnes bortdøen fra synden. Den døbte skal ikke stille sine lemmer frem som uretfærdigheds våben til rådighed for synden. Det døbte menneskes væren er, som det fremgår af krigsmetaforikken, en kampsituation. Den døbte kan med sine lemmer handle i syndens eller Guds tjeneste: Neutralitet er udelukket. Denne bestemmelse er endnu en understregning af dobbeltheden knyttet til den døbtes nye væren. Liminaliteten i den kristne eksistens er, som det fremgår af de udsagn, der betoner ambivalensen, ideologisk defineret. Liminaliteten beror netop på, at den kristne er afgørende afsondret fra verden gennem sin dåb og indoptaget i en eksistens, der er hinsides verdens rum. Når liminaliteten imidlertid begrænser sig til at være en ideologisk betinget liminalitet, følger det af, at den kristne efter ritens gennemløb stadig er i verden.

Medens Paulus i v12-13a har udfoldet den negative betydning af den kristnes bortdøen fra synden, bestemmer han i v13b-c den positive betydning. I skarp modsætning til v13a opfordres den døbte til at fremstille sig som levende fra døde og sine lemmer som retfærdigheds våben for Gud. Hvor Kristus er opstået fra »blandt« de døde (6,9), betegner »døde« i v13 ikke den gruppe mennesker, som den døbte gennem sin dåbsdød har forladt, men derimod den døbtes egen tilstand i den præliminale fase: »Som levende fra tilstanden som død«.

Gennem den sammenlignende partikel »som« udtrykker Paulus påny et eskatologisk forbehold. Den døbtes eksistens er en liminal væren, i hvilken

Begravet og oprejst

den fremtidige opstandelse kun delvist og forudgribende opleves af den døbte. Alene som *nova oboedientia* er den døbte delagtig i Kristi opstandelse; men i sin vandel viser den døbte, at han allerede står i det nye liv, og at opstandelsen afgørende er kommet ham imøde.

Kontrasten mellem retfærdighedens og uretfærdighedens våben genoptager tankegangen fra 5,21, hvor retfærdigheden netop skildres som midlet, gennem hvilket nåden har oprettet sit herredømme. Den døbte er som liminal eksistens indfældet i denne kamp mellem nådens og syndens herredømme. I dåben er den kristne retfærdiggjort.

Kristi død og opstandelse er den afgørende forudsætning for, at mennesket kan stilles i dette nye pagtsforhold til Gud, men retfærdiggørelsen indtruffet i Kristusbegivenheden er netop ikke en af mennesket uafhængig, objektiv hændelse. Den enkelte må gennem dåben indoptages i denne nye virkelighed. Retfærdigheden er, som det udfoldes i det følgende afsnit, både nådeshandling relaterende sig til Guds nye pagtslutning i Kristusbegivenheden og etisk norm knyttet til eksistensen i den nye pagt – både gave og opgave.

Med v14a begrundes Paulus indikativt imperativerne i v12-13, hvilket påny understreger forholdet mellem indikativ og imperativ i den paulinske teologi: Imperativen/opgaven har sin begrundelse i indikativen/gaven. Udsagnet i v14a, at synden ikke mere skal herske over de døbte, betoner gennem anvendelsen af »herske« såvel sammenhængen med som forskellen fra Kristusbegivenheden.

Medens Paulus i v9 fastslog, at døden ikke længere er herre over Kristus, hævder han nu, at synden ikke mere skal herske over de døbte. Når han ikke parallelt med v9 benytter døden, men i stedet for anvender synden, er det betinget af parænesen i de to forudgående vers. Opfordringen til de døbte bestod netop i ikke at lade synden herske. Med futurumsformen »skal herske« accentuerer Paulus atter forskellen mellem den døbtes væren og Kristi.

Så længe den døbte befinder sig i den liminale tilstand som »dødeligt legeme«, hører den endelige frelse stadig fremtiden til. Futurumsformen kan imidlertid ikke indskrænkes til blot at betegne en forjættelse om, at synden engang afgørende skal besejres. Som begrundelse for imperativerne i v12-13 udtrykker den tillige og mere vidtgående, at den døbte allerede i lydigheden mod imperativen realiserer syndens brudte magt. Paulus begrundes v14a, idet

han henviser til, at de døbte ikke længere står under loven, men under nåden. Denne påstand, der genoptager tankegangen fra 5,20a, at lovens frelses-historiske rolle var at gøre synden større, tjener som argument for, at synden ikke længere skal få magt over de døbte. I lovens modstilling til nåden genoptages argumentet fra 5,21, at nåden, som den afgørende er kommet til udtryk i Kristusbegivenheden, definitivt har afløst synden som magt. Herved anslås temaet for de efterfølgende vers. Medens Paulus i v1-14 har godtgjort, hvorledes den enkelte gennem sin dåb indoptages i denne nye væren, udfolder han i v15-23, hvordan denne værensforandring som indsættelse i et nyt lydighedsforhold udmønter sig i den kristnes liv.

4. Konklusion

Teksttolkningen har påvist, hvorledes Rom 5,12-21 sammenligner to gørens- og værenssubjekter og to sæt handlingskonsekvenser. To personer, der gensidigt forudsætter og betinger hinanden. To handlingskonsekvenser, som antitypisk adskiller dem fra hinanden. To ærkepagter gensidigt afhængige af hinanden og antitypisk skilt fra hinanden. Billede og modbillede. En grundfortælling, der strukturerer al anden information i det paulinske betydningshierarki. Netop i dåben bygges der bro mellem den enkelte troende og grundfortællingen.

I eksegesen er dåben udfoldet som referenceramme for den nødvendige kobling mellem det enkelte menneske og grundfortællingen. Dåben fremstår som den handling, der markerer indoptagelsen i en ny og afsked med en gammel værensform. Den nye væren er muliggjort i Kristusbegivenheden, men det er i dåben den kristne dør fra synden i en kategorisk betingelsesløs og epokal afsked med det præbaptismale liv. En fundamental overgangsændring i væren og status. Den i ritens semantik »døde« er uigenkaldeligt bragt i en eksistentiel forandringsproces, der begrundes brugen af død som udtryk for den mest fundamentale oplevelse af et radikalt brud med den hidtidige væren. Dåben ses som middel, tid og sted for indoptagelse i en ny værensmodus. Dåbsdøden er inkorporationen i Kristi døds eskatologiske virkelighed, der i dåben eksistentielt aktualiseres for den troende.

Efter at have præciseret dåbens soteriologiske og antropologiske implikationer fastslås og begrundes kristologisk Kristi død og opstandelse som absolut forudsætning for indoptagelsen i den af frelsesbegivenheden mulig-

Begravet og oprejst

gjorte væren. Den kristne er i Kristi død og opstandelse og delagtigheden i dens betydning gennem dåben endegyldigt befriet fra syndens magt og indoptaget i en ny væren. Uigenkaldeligt er væren som liminal eksistens orienteret mod finaltilstandens »*non posse peccare*« og samlivet med Kristus, men endnu er den gamle æon ikke definitivt afløst. Den finaltilstand, som dåben indoptager ritualisten i, er ideologisk betinget som en liminal væren, hvorved tilstanden har foreløbig karakter og er afgørende orienteret mod den finaltilstand, som alene Kristus lever. Forudgribende og delvist opleves den fremtidige opstandelse med Kristus. I spændingsfeltet mellem et »allerede« og et »endnu ikke« er den kristnes liv således eskatologisk bestemt.

Den i riten erhvervede nye status såvel muliggør som fordrer, at de krav og forpligtigelser, den nye værensmodus indebærer, indfries. Disse bestemmelser fører over i parænesen.

Negativt og positivt udfoldes betydningen for livet af de kristnes bortdøen fra synden. Den døbtes væren er en kampsituation mellem nådens og syndens herredømme. For den døbte er der kun to muligheder: Døden som mål med synden som herre – Retfærdigheden som mål med Gud som herre. Indsættelsen i et nyt pagtsforhold i dåben har sin absolutte forudsætning i en gave fra Gud til mennesket, nemlig sanktioneringen af en ny værensmodus i Kristi opstandelse, men den indebærer tillige en opgave hos pagtstjeneren. Som liminal eksistens skal den døbte – befriet fra trællekåret under synden og indoptaget i en ny væren orienteret mod evigt liv – konkret bringe retfærdigheden til udtryk i sin vandel.

Medens det af eksegesen er fremgået hvilke betydelige gevinster, der er knyttet til en ritualteoretisk tolkning af de paulinske dåbsreferencer, er det afslutningsvis rimeligt direkte at konfrontere teksttolkningen med den heuristiske initiationsritedefinition. Netop på baggrund af eksegesen er det nyttigt at undersøge, i hvilket omfang definitionen svarer til en rite, der lader sig aflede af de paulinske dåbsudsagn.

Refererende til en uden for teksten eksisterende rite fremviser dåbsreferencerne alle de karakteristika, der gør, at denne rite kan klassificeres som initiationsrite. Dåbsreferencerne forudsætter en afgrænset gruppe. Den døbte har efter at have gennemløbet riten tilegnet sig en højere form for eksistens, end den vedkommende havde i initialtilstanden. Den kvalitative forandring, som riten har afstedkommet, er irreversibel. Den døbte er uomgængeligt

orienteret mod den finaltilstand, som indoptagelsen i den liminale tilstand peger frem mod, og som allerede nu opleves forudgribende og delvist. Den kvalitative ændring, som ritualisten har gennemgået, kan primært bestemmes som en forandring i såvel kunnens- som gørens- og værens-modalitet. Endelig afspejler de paulinske ritualreferencer den treleddede ritualstruktur.¹⁸

I henseende til en intern riteklassifikation kan dåbsriten, som den lader sig aflæse af de paulinske udsagn, bestemmes som et refleksivt ritual med dobbelttydig finaltilstand. Som refleksivt ritual netop fordi et subjekt giver sig selv hen som objekt i riten. Som ambivalent finaltilstand just fordi riten indoptager den døbte i en tvetydig væren: Ritens finaltilstand er nonintegrende, for så vidt den døbte ikke længere tilhører verden (Symptomatisk udtrykt i påstanden om, at den døbte er en liminal eksistens), men integrende for så vidt den døbte netop vender tilbage til verden, efter at riten er ført til ende, og stadig er en del af verden.

Noter

1. Det er i særlig grad V. Turner's fortjeneste at have viet den liminale fase opmærksomhed og at have fremhævet den liminale fase som væsensforskellig fra såvel den præsom den postliminale fase. Turner har således gennem flere arbejder påvist, hvilke karakteristika der udmærker den liminale fase. Betoningen af den liminale fases forskellighed fra de to ikke-liminale faser er yderligere understreget af Terence S. Turner.
2. »The first phase (of separation) comprises symbolic behavior signifying the detachment of the individual or group either from an earlier fixed point in the social structure, from a set of cultural conditions (a »state«) or from both.« (Turner 1969, 94)
3. »Betwixt and Between« er titlen på det allerede citerede essay af V. Turner (1967), der netop omhandler den liminale fases tvetydighed.
4. I forlængelse af van Baal kan Schjødt (1986, 98f) således hævde: »So van Baal's question as to whether in fact all rituals could have this very structure is highly relevant. If the answer is yes, which I believe to be the case, at least potentially, the term *rites de passage* loses much of its value as a designation of a structural category, in that all rituals must necessarily involve a passage, namely a passage to the holy or the liminal sphere and back again to the ordinary or profanesphere. Although this new phase is distinguished from the one before the ritual performance, it does not necessarily involve a change in status for the people performing the ritual, i. e. the actors. I therefore propose that the term should be avoided altogether and replaced by another...«.
5. Under initiationsriter henregner van Gennep en noget diffus gruppe, der består af de riter, der »...bring about admission to age groups and secret societies but also those

Begravet og oprejst

- which accompany the ordination of a priest or a magician, the enthroning of a king, the consecration of monks and nuns or of sacred prostitutes, and so forth.« (65). Van Genep præciserer ikke i fornødent omfang hvilke træk, der er fælles for de forskellige riter og binder dem sammen, men er alene optaget af at vise deres samhörighed med den overordnede kategori af overgangsriter.
6. Jeg står i henseende til disse præciseringer i gæld til Hans Jørgen Lundager Jensen.
 7. Det er klart, at samfundet som handlende part kan udtrykkes på forskellig vis i riten med mere eller mindre betoning, men selv i tilfælde med en mindre betoning er samfundet på den ene eller anden måde udtrykt metonymisk.
 8. Jf. Jackson, 414-420, i særlig grad 416-418.; Schjødt 1986 og 1992.
 9. Termen »protektion« henviser til en af de fire grundlæggende narrative processer, der som abstrakte genrer defineres som: (1) Progression, (2) Protektion, (3) Degression, (4) Repression. Jf. Davidsen 1993, 61ff.
 10. Som det turde fremgå af definitionen, er den i mange henseender afgørende påvirket af Schjødts formulering af en klassifikationskarakteristik for initiationsriter (Schjødt 1986, 103f), men er dog også på centrale punkter forskellig fra denne. Det ligger uden for denne artikels rammer i detaljer at argumentere for afvigelserne i forhold til Schjødts klassifikation, men overordnet kan der peges på, at ovenstående klassifikation er mere rummelig end dennes.
 11. Bal anvender ritual-teori (hovedsageligt V. Turner's) »...solely in its problem-solving capacities for the specific purpose of interpretation, and secondarily for the explanation of problems of interpretation.« (3).
 12. »Without further ado, then, a *religion* is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.« (4). Det er Davidsen (1992), som har foreslået at erstatte »a system of symbols« med »et diskursiveret system af betydninger«, når der fokuseres særskilt på tekster.
 13. For en udførlig diskussion af denne forståelse se Davidsen 1992 og Klostergaard Petersen 1994, særligt 44f og 77-90. For en diskussion af det anvendte pagtsbegreb se Davidsen 1980.
 14. Selvsagt tjener dåbsreferencerne også andre væsentlige formål i argumentationssammenhængen, først og fremmest som afgørende afvisning af, at de kristne stadig skulle kunne leve i synden. For en udførlig diskussion se Klostergaard Petersen 1992, 91ff.
 15. Jf. Geertz 1966, 28: »For it is in ritual – i.e. in consecrated behavior – that this conviction that religious conceptions are veridical and that religious directives are sound is somehow generated. It is in some sort of ceremonial form – even if that form be hardly more than the recitation of a myth, the consultation of an oracle, or the decoration of a grave – that the moods and motivations which sacred symbols induce in men and the general conceptions of the order of existence which they formulate for men meet and

- reinforce one another ... What-ever role divine intervention may or may not play in the creation of faith – and it is not the business of the scientist to pronounce upon such matters one way or the other – it is, primarily at least, out of the context of concrete acts of religious observance that religious convictions emerge on the humane plane.«
16. Jf. V. Turner's ord, som i en vis udstrækning er dækkende for den paulinske forståelse: »...some religions resemble the liminality of status elevation: They emphasize humility, patience, and the unimportance of distinctions of status, property, age, sex, and other natural and cultural differentiae. Furthermore they stress mystical union, numinosity, and undifferentiated communitas. *This is because many of them regard this life as itself constituting a liminal phase.*« (Turner 1969, 189; min understregning). Det er just dette, der begrundet min anvendelse af termen en ideologisk betinget liminalitet. Det er i forlængelse af den tidligere beskrivelse af den postliminale tilstand og i sammenhæng med det citerede af stor interesse, at dåbsreferencen i Gal 3,27 netop optræder i en kontekst, hvor såvel etniske (jøde-græker), som sociale (slave-fri) og kønslige (mand-kvinde) differentieringer hævdes at have mistet deres betydning. Til eksegesen af Gal 3,26-29 jf. Klostergaard Petersen, 294-307.
 17. For en udførlig diskussion af verset som et af de mest omstridte i *Corpus Paulinum* jf. Klostergaard Petersen, 123-130.
 18. Selvsagt er også de øvrige modaliteter indeholdt i forandringen, men de spiller en mindre fremtrædende rolle.

Litteratur

- Baal, J. van., *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Assen 1971.
- Bal, M., »Experiencing Murder: Ritualistic Interpretation of Ancient Texts«, K. M. Ashley (ed.), *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism. Between Literature and Anthropology*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press 1990, 3-20.
- Bell, C., *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York - Oxford 1992.
- Chapple, E. D. & Coon, C. S., *Principles of Anthropology*, New York 1942.
- Davidsen, O., »Bund. Ein religionssemiotischer Beitrag zur Definition der alttestamentlichen Bundesstruktur«, *Linguistica Biblica*, vol. 48, Bonn 1980, 49-96.
- Davidsen, O., »Den strukturelle Adam/Kristus-typologi«, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, nr. 4, København 1992, 241-261.
- Davidsen, O., *The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Mark's Gospel*, Aarhus 1993.
- Eliade, M., *Birth and Rebirth: The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, London 1958; *Rites and Symbols of Initiation*, New York 1965.
- Eliade, M., »Initiation«, *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, 224-229.
- Geertz, Cl., »Religion as a Cultural System«, M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, 1-46.
- Gennep, A. van, *Les rites de passage*, Paris 1909; *The Rites of Passage*, Chicago 1960.

Begravet og oprejst

- Honko, L., »Theories concerning the Ritual Process: An Orientation«, L. Honko (ed.), *Science of Religion: Studies in Methodology*, The Hague, Paris, New York 1979, 369-390.
- Hubert, H. & Mauss, M., »Essai sur la Nature et la Fonction sociale du Sacrifice«, *L'Année Sociologiques II*, Paris 1899.
- Jackson, A., »Commentaries«, L. Honko (ed.), *Science of Religion: Studies in Methodology*, The Hague, Paris, New York 1979, 414-420.
- Käsemann, E., *An die Römer*, Tübingen 1974.
- Petersen, A. Klostergaard, *Paulus' forståelse af den kristne dåb som hermeneutisk nøgle til hans teologi. En teologisk afhandling over dåbens rolle og funktion i den paulinske teologi*, publiceret guldmedaljeafhandling, Aarhus 1994.
- Schjødt, J. P., »Initiation and the Classification of Rituals«, *Temenos*, vol. 22, Helsinki 1986, 93-108.
- Schjødt, J. P., »Ritualstruktur og Ritualklassifikation«, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* nr. 20, Århus 1992, 5-23.
- Turner, T. S., »Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of Van Gennep's Model of the Structure of Rites of Passage«, S. F. Moore & B. G. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Assen/Amsterdam 1977, 53-70.
- Turner, V., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca 1967.
- Turner, V., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, London 1969.
- Turner, V., »Variations on a Theme of Liminality«, S. F. Moore & B. G. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Assen/Amsterdam 1977, 36-52.

Summary

The purpose of the article is to present a ritual-theoretic reading of an important Pauline baptismal text thereby gaining not only a deeper understanding of the Pauline baptismal references but also a more profound knowledge of the Pauline theology in toto. On the basis of van Gennep's essential work »The Rites of Passage« a heuristic definition of initiation is developed and applied to Romans 6:1-14.

Anders Klostergaard Petersen

Cand.theol.

Saltholmsgade 11, 3. tv.

8000 Aarhus C