

# DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 4/2006

**Redaktion:** Mogens Müller, Niels Henrik Gregersen, Martin Schwarz Lausten,  
Bo Kristian Holm og Kirsten Nielsen

**Thomas Reinholdt Rasmussen** Martin Luther og treenighedslæren 241  
**Carsten Mulnæs** Dømt til frihed 258  
**Karl Olav Sandnes** Markus – en allegorisk biografi? 275  
**Henrik Tronier** Markus – en allegorisk komposition om Jesu vej 298  
**Litteratur** 307

# Martin Luther og treenighedslæren

CAND.THEOL.

THOMAS REINHOLDT RASMUSSEN

Et hastigt blik på Martin Luthers tale om den treenige Gud synes at afsløre en meget traditionel forståelse af treenigheden.

Muligvis derfor har denne del af Martin Luthers teolog ikke før end i nyere tid være underkastet en mere omfattende teologisk analyse.<sup>1</sup> Det synes ofte som om at treenighedslæren hos Luther har været betragtet som et appendiks til den egentlige teologi, hvilket kan forekomme underligt, når Luther selv udtrykker i striden med Erasmus, at der med treenighedslæren er tale om åbenbaringen af et af de højeste mysterier, hvor iblandt også findes inkarnationens mysterium.<sup>2</sup> Men samtidig har Luther selv en del af skylden for denne manglende interesse, for som han fremhæver i den bekendelse, der følger "Vom Abendmahl Christi", så er det ikke denne del af teologien og kristentroen, der har stået strid om i den kamp, som han har været en væsentlig del af.<sup>3</sup> Luther bekender sig ofte kort og afklarende til den fælles

1. Således: Christine Helmer, *The Trinity and Martin Luther: a study of the relationship between genre, language and the Trinity in Luthers works (1523-1546)*, Mainz 1999. Helmer gennemgår blandt andet en kristologisk disputation og en luthersalme i et forsøg på at analysere treenighedsbegrebet i Luthers teologi. Genesisforelæsnningen berøres ikke. Værket falder derfor på mange måder udenfor nærværende undersøgelsesområde.

I flere værker findes omfattende undersøgelser af Luthers treenighedslære. Nævnes i denne forbindelse bør: Torsten Bohlin, *Gudstro och Kristustro hos Luther*, Stockholm 1927, s.215-243. Regin Prenter, *Spiritus Creator*, København 1944, s.202-215 + 269-279. Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, s. 175-177. Ulrich Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, Göttingen 1988, s. 25-46. Tuomo Mannermaa, *Hat Luther eine trinitarische Ontologie?*, in: *Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturisierendes Prinzip der Theologie Luthers*. Hers. Anja Ghiselli, Kari Kopperi und Rainer Vinke, Helsinki/Erlangen 1993, s.9-27. Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie*, Tübingen 2004, s. 297-314. Ulrich Asendorf, *Lektura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung (1535-1545)*, Göttingen 1998, s. 215-247.

2. "Christus filium Dei factum hominem, Esse Deum trinum et unum, Christus pro nobis passum et regnaturum aeternaliter" (De servo arbitrio, WA 18, 606,26-28). Det er dette, Regin Prenter kalder "de offentlig proklamerede Guds hemmeligheder" Regin Prenter, *Luther som theolog 1*, Præsteforeninogens Blad 1980/10, København 1980, s.157-169, her s.161.3.
3. "Erstlich gleube ich von hertzen den hohen artickel den göttlichen maiestet, das Vater, Son, Heiliger geist, drey unterschiedliche personen, ein rechter, einiger, natürlicher, warhafftiger Gott ist, schepffer hymels und der erden (...)wie das alles bis her beyde ynn der Römischen kirchen und ynn aller

trinitariske tro, som den eksempelvis er nedfældet i de tre oldkirkelige bekendelse; men han udfolder sjældent en egentlig treenighedslære.

### *Treenighed og Luther*

Ved første øjekast synes opgaven derfor både let og svært tilgængelig. Begge forhold skyldes den begrænsede tekstmængde, hvor Luther eksplicit udtrykker sig om treenighedslæren. Opgaven kan gribes an på to måder: enten ved at analysere hele det lutherske tekstcorpus, for at drage konklusionerne af Luthers syn på skabelse, inkarnation og frelse, da treenighedslæren netop i Luthers teologi er et stykke anvendt og omsat teologi; eller at finde de steder, hvor Luther eksplicit taler om treenigheden. Nærværende undersøgelse gør det sidste i et forsøg på at redegøre for på hvilken måde Luther forholder sig til de klassiske teologiske tolkninger af treenigheden. Teksterne er trinitets-teologiske kernetekster, dog analyseres Luthers mange Trinitatisprædikener ikke, da de ville udgøre en helt særskilt undersøgelse. De analyserede tekster indeholder dog meget af det samme stof, som findes i disse prædikener.

Nærværende undersøgelse læser Katekismen, to prædikener over Johannesprologen, Genesisforelæsningsen og Disputatio Petrus Hege-  
mon, for at finde eksplicite udsagn vedrørende treenigheden.

Treenighedstanken udspringer af Kristus-spørgsmålet. For at kunne besvare spørgsmålet om hvem Kristus er, er man nødt til at redegøre for forholdet mellem Fader og Søn. Egentlig er treenighedsspørgsmålet et kristologisk spørgsmål. Hvis det ikke er det, er det ren spekulation. Derfor finder vi heller ikke mange henvisninger fra Luther til treenighedslæren i de tidlige skrifter. Her er det frihedstanken og synet på Kristus som frelser og dommer, der trænger sig på. Men omvendt kan man sige at der bag ethvert skrift af Luther hviler en treenighedslære. Den treenige Gud er så at sige strukturen i Luthers teologi. Det interessante er så at se hvilken treenighedslære han grunder i.

Først med "de servo arbitrio" fra 1525 synes overvejelser over treenighedslæren at trænge sig på. Og helt tydeligt bliver det i nadverskrifterne fra de følgende år, hvor udredningen af gudsbegrebet er centralt for den teologiske diskussion. Når Luther sammenholder inkarnation og ubikvitet, som han gør det i "vom Abendmahl Christi"

welt bey den Christlichen kirchen gehalten ist" (Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis 1528, WA 26,500,9-15). Samme synspunkt kommer til udtryk i den første del af artiklerne i De schmalkaldiske Artikler, hvor Luther skriver om blandt andet treenigheden: "Diese Artikel sind in keinem Zank noch Streit, weil wir zu beiden Teilen dieselbigen glauben und bekennen. Darumb nicht vonnoten, ist davon weiter zu handeln" (BSLK, s.415).

fra 1528, bliver han nødt til at udfolde hvorledes den inkarnerede og den inkarnerende forholder sig til hinanden.<sup>4</sup> Treenighedslæren er altså for Luther et praktisk-teologisk spørgsmål.

Det ses tydeligt i Den lille Katekismus, hvor ordet treenighed overhovedet ikke optræder, og hvor der slet ingen forklaring findes til forholdet mellem Fader, Søn og Helligånd. Der er intet der forhindrer en triteistisk teologi ved en umiddelbar læsning af Den lille katekismus. I gennemgangen af de tre trosartikler, er det udelukkende "Deus pro nobis", der har interessen og derved en beskrivelse af opgaverne for Fader, Søn og Helligånd.

I den store Katekismus er situationen en anden. Her omtaler Luther i højere grad treenighedslæren, dog uden at komme ind på hvorledes den konstitueres. Ganske kort udfolder han at Gud er Fader, Søn og Helligånd; at Gud er én, men tre personer.<sup>5</sup> Her som andre steder sætter Luther, i traditionen fra Tertullian, identiteten i guddommen og distinktionen i personbegrebet. Den store katekismus udfolder dybere, men på tilsvarende vis som Den lille katekismus, opgaverne for de tre personer i treenigheden: Faderen skaber, Sønnen frelser og Helligånden helliggører. Henvisningen til Gud som en, men tre personer forklares ikke; men virker mere besværgende. At Gud er skaber betyder at alle mennesker, troende eller ikke troende, har et forhold til ham; men kun den kristne erkender gennem Kristus hvilken skyld mennesket har overfor sin skaber (WA 30/I,185,13). I artiklen om Sønnen formulerer Luther på sin vis ganske overraskende, at Gud i Kristus ganske har udtømt sig selv og intet beholdt, som han ikke har givet mennesket.<sup>6</sup> Dette udsagn synes at stå i modsætning til Luthers tale om den skjulte Gud (*deus absconditus*), hvor Luther ofte slår fast, at Gud ikke har totalt udleveret sig i Kristus; men at han har reserveret sig. Der er en skjult Gud bag ved den åbenbarede. Dette kunne betyde, at åbenbaringen svækkes ved at Gud kunne trække tæppet væk under åbenbaringen, hvis han ville. Der synes altså at være et overskud i Gud, der ikke er åbenbaret; men det afgørende er, at i selve åbenbaringen er intet skjult; der er hvad man behøver at vide; men ved siden af og uden for åbenbaringen, er Gud en skjult Gud. Afgørende er det at i åbenbaringen kan Guds immanens ikke stride mod

4. For en redegørelse for dette forhold tillader jeg mig at henvise til: Thomas Reinholdt Rasmussen, *Om forholdet mellem den skjulte Gud og nadveren i Luthers teologi*, i Dansk teologisk Tidsskrift, 62 årg. 1999, s.18-38.
5. "Ich gleube an Gott Vater der mich geschaffen hat. Ich gleube an Gott den Son der mich erlöset hat. Ich gleube an den Heiligen geistder mich heilig machet. Ein Gott und glaube, aber drey person, darumb auch drey artickel odder bekendnis" (WA 30/I,183,8-11).
6. "nemlich wie er sich ganss und gar ausgeschuttet hat und nichts behalten, das er nicht uns gegeben habe (186,2-4).

åbenbaringens økonomi; men den kan nok stride mod den uden for åbenbaringen (extra revelationem). I Kristus er Gud erkendelig som kærlighed; men uden for Kristus er han frygtelig. Derved strider de to udsagn ikke mod hinanden; men udtrykker blot, at synet på Gud forandres, når det menneskelige synspunkt forandres; men Gud forandres ikke.

Vi finder altså i katekismernerne ingen eksplicit udtrykt treenighedslære; men ofte blot besværgende ord, der taler om Gud som én og dog tre; men dog skal man ikke hævde at Luther ikke udfolder en treenighedslære i disse skrifter; den er anvendt i synet på de enkelte personers gerning; men en redegørelse for den immanente trinitet gives ikke.<sup>7</sup> Luther sætter adskillelsen i personerne i treenigheden; men egentlig finder vi i katekismernerne, at det mere er i personernes embede, at adskillelsen befinder sig,<sup>8</sup> hvilket korresponderer fint med at Luther oftest beskæftiger sig med treenigheden set fra menneskets synspunkt, altså som økonomisk. Det er i embedet og de gerninger som det kræver, at Faderen, Sønnen og Helligånden får deres særpræg; hvilket Luther senere slår fast på ny i Genesisforelæsningsen, hvor han siger at Gud ikke erkendes gennem treenighedens spor i skabningen; men at Guds billede kun er at finde i Guds gerning (WA 42,46,11). Gud gør sig kendt gennem hvad han gør, ikke gennem hvad mennesket gør.

Det betyder at den treenighedslære, der interesserer Luther er den økonomiske: Gud i frelseshistorien. Den immanente treenighedslære, hvorledes Gud forholder sig til sig selv, er ikke Luthers område. Hver gang han af den ene eller anden grund er nødt til at beskæftige sig med den immanente trinitet, så benytter han traditionens sprog,<sup>9</sup> hvilket vi også vi se i det følgende.

### *Johannesprologen*

Hos den tidlige Luther findes der som sagt ikke nogen tydelig fremstilling af treenigheden i de teologiske skrifter, og så alligevel; for overvejelser over treenigheden finder vi her i prædikener. I sermønen over Kristi fødsel Johs.1,1-14 (In Natali Christi 1515, WA 1,20-29), finder vi trinitariske skitser, der har forbindelse til overvejelser over inkarnation.

7. Dog kan Oswald Bayer sige at i Den store Katekismus findes den vigtigste tekst til Luthers trinitetslære, og det har han på sin vis ret i: trinitetslæren i Den store Katekismus er en udfoldet lære, og ikke en spekulativ overvejelse over Guds relation til sig selv, og netop derfor kan Katekismen regnes som en trinitarisk kernetekst; men det kræver dog en del mellemregninger for den uindviede (Oswald Bayer, op.cit,s.307).
8. Jf. Torsten Bohlin, op.cit., s.228.
9. Jf. Regin Prenter, op.cit 1944, s. 202.

“I begyndelsen var ordet”; det betyder for Luther at der både er distinktion og identifikation mellem Ordet og Gud selv (20,14). Denne iagttagelse er treenighedslærens begyndelse: hvis der kun var distinktion, så befinder vi os i arianismen, og hvis der kun var identifikation, så kan Gud ikke meddele sig, da han vil blive en ubevægelig monade. Treenighedslæren udspringer af at der både er distinktion og identifikation mellem Gud og Guds ord. Samtidig fastholder Luther at både Sønnen og Faderen er Gud (21,35f.). Begge er i deres forskellighed Gud. Men man kan ikke konkludere at Sønnen derved er Fader (22,3-4). De har, siger Luther med et aristotelisk udtryk, samme essens (22,13 – altså identitet), men Sønnen fødes af Faderen, hvilket er distinktionen på dem (22,17).

Inkarnationen er udtrykket for at “den enbårne” og “Ordet” er det samme (22,34-35). Ordet forvandles ikke ved at det bliver kød. Ordet er stadig Gud; men er nu også menneske. Ordet bliver kød på samme måde som da Gud skabte verden: Guds skaberords adskillelse fra Gud, men dets væren Gud, betyder at Gud i skabelse skaber forskellig fra sig selv (22,7-8). Hvis Guds skaberord ikke er Gud, så tager Gud ved skabelsen bolig i skabningen som en panteistisk forestilling; men ved at Ordet er Gud, er skabningen forskellig fra Gud. Derfor er inkarnationen mulig. Inkarnation er vitterlig Guds vej ind i verden, og ikke blot Guds vej ind i sig selv.

Guds ord er Guds bevægelse, hævder Luther med slet skjult modsigelse af den aristoteliske teologi. Hvor den teologi gjorde Gud til ubevæget bevæger, hævder Luther at Gud er i sit ord, der bevæger sig ind i verden.<sup>10</sup> Det bevægende ord i verden er Gud selv (27,24-26 + 37-39). Der er sammenhæng mellem Gud selv og Guds ord, hvilket fordrer en trinitarisk tænkning.

Sermonen er på mange måder et opgør med den aristoteliske teologi, for det er Luther om at gøre at Gud er handling (Deus est actus, sed de hoc alias, 29,31). Gud handler i sit ord og bevæger sig ind i verden i sit ord. Gud er ikke ubevæget. Men for at bevare Gud som Gud, og ikke lade Gud gå til grunde i inkarnationen, er Luther nødt til at fastholde både en identifikation og en distinktion i Gud, hvilket betyder at Faderen og Sønnen sammen med Ånden (28,42f.) må være treenig.

At Guds selv hænger sammen med sit ord kræver en tolkning af inkarnationen og dets indhold. Gud meddeler sig selv ifølge Luther i sit ord, hvilket kræver at Gud ikke er en vejviser til frelsen; men er frel-

10. “deum Patrem sibi suum apud se verbum proferre” (WA 1,26,39-40), jf. Tuomo Mannerma, op.cit.. 10ff.

sen. Der ses således en tæt sammenhæng mellem trinitet og retfærdiggørelse.

Vi ser i denne tidlige sermon dels Luthers trinitetsteologi i meget nær sammenknytning til inkarnationsteologien, hvilket er typisk for ham: ingen tænkning over Gud uden om Kristus, hvilket også finder udtryk i tolkningen af Kristus, hvor tonaturlæren direkte leder til treenighedsteologi,<sup>11</sup> da tonaturlæren netop fordrer andel i guddommen, dels Luthers dybe afhængighed af den klassiske trinitetstænkning, hvilket også vil vise sig siden hen. For Luther viger sjældent fra den overleverede trinitetslære (særligt Augustin).

22 år senere prædiker Luther på ny over Johannesprologen (WA 46,538ff.). Denne gang i bykirken i Wittenberg, hvor han vikariere for Bugenhagen, der er i Danmark på foranledning af Christian d.3, for at opbygge den nye evangeliske kirke dér.

Luther knytter an til Johs.1,1, hvor han nævner læren om treenigheden som den højeste artikel i den kristne tro.<sup>12</sup> Der er en sand Gud, der dog i sit guddommelige væsen er tre forskellige personer: Gud Fader, Gud Søn og Gud Helligånd. Gud Fader avler ("zeuget") Sønnen i evighed, og Helligånden udgår ("gehet aus") fra Faderen og Sønnen (541,7-10). Luther benytter her det klassiske nicænske sprog og fastholder samtidig den vesterlandske tradition om Åndens udgang fra både Fader og Søn (filioque).

Det er udelukkende den mellemste person: Sønnen, der er inkarneret, ikke Faderen og Helligånden. Sønnen har sin natur og sit væsen fra Faderen (541,26-27). Alle tre i guddommen har del i den samme guddommelige natur.

Ordet er hos Gud, og siger Luther, dette ord er et ord af Guds dyb, der har været fra evighed af: et "hertets ord" (543, 38):<sup>13</sup> Gud giver sit væsen i Ordet. I Ordet kendes Gud. I Ordet fører Gud samtale med sig selv,<sup>14</sup> og i denne samtale bliver Gud svanger med sig selv og føder Sønnen til verden.<sup>15</sup> Ordet er altså Gud selv. Og Ordet har været i Faderens hjerte fra evighed af.<sup>16</sup> Ordet er således ikke en skabning

11. Ulrich Asendorf, op.cit. 1988, s.26.

12. "den hohen Artikel unsers heiligen Christlichen Glaubens" (541,5).

13. Bemærk at Luther i Den store Katekismus benytter samme udtryk: "Christum, der ein spiegel ist des veterlichen herzens" (WA 30/I,192,5). Kristus er Faderens hjertes spejl. Denne forklaring står under tredie artikel: Helligånden. Det er først gennem Helligånden at Kristi gerning udfoldes.

14. "in seiner Natur schwanger mit einem wort oder gesprech" (545,6-7).

15. Jf. salmen "Nu fryde sig hver kristen mand", hvor denne trinitariske fødsel finder sted mellem vers 3 og 4.

16. "Dis wort oder gesprech ist von der Welt schopffung an, ehe denn Christus ist geborn und Mensch worden, bey vier tausent jaren gewesen, ja, es ist von ewigkeit in des Vaters herzen gewesen" (547,35-36).

(548,15f), og er ej heller Faderen; det er en anden person i guddommen (549,19-20).

Det er afgørende for Luther, i samme spor som Augustin (552,28), at fastholde Guds Ord som andet og mere end en skabning. Luther nævner i den forbindelse arianerne, og det er indlysende hvorfor: en ariansk kristendom vil ikke kunne hævde retfærdiggørelse ved troen alene, da Jesus her kun vil være en stor og særlig person, der viser vej. Luther må derfor i tråd med den kristne tradition udsige Sønnen som Gud og som værende fra evighed af. Det er ikke teologisk spekulation at udvikle treenighedslæren; det er af afgørende betydning for kristendommens hovedpunkter. Således er det også Luthers ærinde: hvis Kristus ikke er Guds søn, hvem skal så hjælpe mennesket ud af synden?<sup>17</sup> Prædikenen fortsætter derfor naturligt med en tale om Kristi to naturer. Igen ses det at treenighedslæren for Luther er et praktisk redskab, der forklarer den kristne retfærdiggørelse. Tyngden er hele tiden på frelsen af mennesket, og ikke på Guds eget væsen. Luthers teologi kan med en vis ret siges at være antropocentrisk, da Gud, og derved treenigheden, altid er fortolket ud fra det syndige menneskets mulighed for frelse.

### *Den treenige Gud i Genesisforelæsningen*

Som en katedral i Martin Luthers teologiske forfatterskab står hans forelæsninger over 1 Mosebog, som han fuldførte i de sidste år af sit liv. Han begyndte forelæsningen d. 3. juni 1535 og han afsluttede den d. 17. november 1545 få måneder før sin død. Forelæsningen er en sand guldgrube af både teologiske refleksioner og spekulationer, og samler på ganske enestående vis Luthers forfatterskab.

Særligt i første del af forelæsningen finder vi mange overvejelser over treenighedsbegrebet og over hvorledes man skal forstå den treenige Gud. Her trækker Luther i høj grad på traditionen; men gør også nogle steder op med klassiske forestillinger begrundet i den situation han står i.

Forelæsningen indledes med gennemgangen af skabelsen. Her finder vi i sagens natur mange henvisninger til treenighedslæren. Skabelsens mysterium har Gud forbeholdt sig selv (WA 42,3,25). Blot kan det siges at verden ikke er evig; den er skabt i tiden. Luther griber fat i udsagnet om Guds Ånd, der svæver over vandene. Ånden kan betyde vinden; men vinden er, forklarer Luther, noget skabt, og ånden betyder derfor i denne forbindelse Helligånden, der skaber verden

17. "Sol uns aber geholffen werden von des Teufels gewalt und Mordstichen, auch von der Sunde und vom Tode, so müssen wir ein ewiges Gut haben, dem nichts mangle, und kein feil an im ist" (554,32-34).



(8,15-18).<sup>18</sup> Fra overvejelser over Helligånden, bevæger Luther sig ind i treenigheden.

Faderen skaber ved Sønnen, som er Ordet, himmel og jord af intet (*creatio ex nihilo*), og gerningen bæres af Helligånden (8,23-25). Luther fremhæver at Moses, som Luther mener har skrevet Genesis, netop omtaler Gud som Elohim og ikke anvender Adonai (10,11). Elohim anvendes, fordi der er tale om en flerhed, og derved skulle Moses henvise til treenigheden, eller de tre personer i den ene guddommelige natur og væsen. Der er uden for skabningen et guddommeligt væsen i en flerhed af personer.<sup>19</sup> Luther udfolder her på alle måder en klassisk treenighedslære, og han benytter igen udtrykket fra prædikerne over Johannesprologen, at Gud har identitet i sit væsen og er adskilt (*distinctas*, 43,13) i personerne. Luther kan helt klassisk sige at Gud er én i sin substans (*substantia unum*) og tre i personerne (*in personis trinum*; WA 43,31,27-32,10)

Luther forsvarer det antropomorfistiske gudsbillede, for hvorledes skulle man ellers forestille sig Gud, og hvorledes skulle man tale om Gud til børnene? (WA 42,12,8-14). Det afgørende i udsagnet er at Gud er en person og ikke en svævende kraft eller magt.

Denne guddommelige person taler et ord, der er forskelligt fra ham selv. Ordet er dog stadig Gud i en enhed, ligesom mennesket og dets tale heller ikke kan skilles ad (13,34-14,5). Det er værd at bemærke, at Luther hele tiden benytter sig af analogier fra menneskets verden til forståelsen af Gud og Guds forhold til sig selv.

Guds ord var i begyndelsen, og har været fra evighed af (14,33-34). Forskellen mellem Gud og Ordet er, at Faderen føder; men Sønnen fødes.<sup>20</sup> Faderen taler og Ordet bliver talt. Luther fremhæver at Guds grammatik (*grammatica divina*, 17,21) er en anden end menneskets: menneskets ord betegner ting; Guds ord skaber ting.<sup>21</sup> Guds grammatik er en skabende virkelighed, og derved hænger det også sammen med forståelsen af retfærdiggørelsen, der er en skabelse af det, der ikke er. Hver skabning, fugl, fisk eller andet, er et ord eller navn i Guds grammatik (37,6-9). Man kan sige at hele skaberværket er Guds alfabet, der skulle eller burde stave til og udtale et eneste ord: Guds navn.

18. Jf. Ulrich Asendorf, op.cit. 1988, s. 36f.. Også Ulrich Asendorf, op.cit. 1998, som er et fremragende værk om Luther genesisforelæsning, og som behandler spørgsmålet om åndens definition s. 215.

19. "in natura divina extra creaturam sit personarum pluralitas" (10,31).

20. "Ergo est verus Deus, sic tamen, ut Pater generet, et Filius genetur (14,35-36).

21. "Ut quod apud nos vox sonat, id apud Deum res est" (17,18). Bemærk ligheden med talen i *Disputatio Heidelbergae habita 1518* (WA 1,350-374,) om menneskets kærlighed, der bliver til ved det, den elsker, mens Guds kærlighed skaber det, den elsker (tese 28).

At skabningen ikke lovsynger Gud, skyldes syndefaldet, der har formørket og fordunklet Guds grammatik.<sup>22</sup>

Guds skabervælde er en altomfattende virkelighed. Gud er til stede overalt i skabningen, men dog uden for alt.<sup>23</sup> Luther fremhæver altså Guds ubikvitet, som har allerstørste betydning for hans nadverteologi. Gud er i sit skaberværk; men ikke som en del af det.

Hele treenigheden er på arbejde i skabelsen. For Gud "sagde, skabte og så" ("Deus dixit, fecit, vidit"; 37,26). Dette hentyder til, siger Luther i tråd med Augustin,<sup>24</sup> at Faderen "sagde". Han føder et ord i evighed, og ved det ord grundlægger han verden. Ordet "skabte" hentyder til Sønnens person. Sønnen er et billede, ikke alene af Gud; men af alle skabninger. Skabningerne nævnes af Faderen; men består ved Sønnen som Faderens ord. Skaberværket er altså fra første færd evangelium, først efter faldet kommer loven til som lov; før faldet er loven evangelium: Guds skabning er en nådeshandling i en fast lovmæssig struktur, der gør op med intetheden, og derved den Onde. Menneskets fald er et fald ind i intetheden, og derved kommer mennesket til at stå skaberværket imod, hvilket betyder at skabelsesloven, der er sat som bom mod intetheden, forvandles til dømmende lov for mennesket. Skabelsen er således begyndelsen på frelseskampen, som bliver til en kosmologisk strid mellem Gud og intetheden. Denne skabelseskamp fuldendes i Kristus på kors og i grav. Helligånden "ser" det skabte, og finder behag i det. Helligånden giver Gud og skabningen værdi, fordi Helligånden både er Guds kærligheds bånd både mellem sig, og mellem Gud og skabningen (37,28-34).<sup>25</sup> Derfor er Gud også nødt til at forblive hos sit skaberværk, for at kæmpe mod til tilintetgørelsen og derved den Onde.<sup>26</sup>

Luther beskriver med en tydelig arv fra Augustin, at Faderen er hukommelse (mens), Sønnen er forstanden (intellectus) og Helligånden er viljen (voluntas) (38,2-3).<sup>27</sup> Dette er, fremhæver Luther, alene udtryk til at klargøre forskellen mellem personerne i treenigheden; men

22. Jf. til dette Luthers opgør med den skolastiske teologi gennem et opgør med dialektikken til fordel for grammatikken (Jf. Leif Grane, *Modus loquendi theologicus. Luther Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*, Leiden 1975, s. 176f.).

23. "ubi in tota creatura ceu in sphaera sedes invisibiler intra omnia et extra omnia" (20,33-34).

24. Jf. Ulrich Asendorf op.cit. 1998, s. 216.

25. Jf. Prenter op.cit. 1944, s. 207.

26. "deus creativ istas creaturas omnes, ut stent in militia et sine fine pugnent contra Diabolum pro nobis" (56,30).

27. In: Augustin, *De Trinitate, lib. 15*, VII,12 beskrives Faderen som mens, Sønnen som intellectus, og Helligånden som voluntas. (se: *Nicene and post-nicene fathers of The christian Church, vol 111, ed. Philip Schaff, Edinburgh's. 205*).

ikke således at forstå at Faderen for eksempel er uden forstand og vilje; men at det er beskrivende tale til at opretholde og forklare artiklen om treenigheden.

Af afgørende betydning for forståelsen af Luthers treenighedslære er analysen af skabelsen af mennesket (Gen.1,26). Luther bemærker at Gud i den bibelske tekst taler til sig selv i flertal ("lad os skabe mennesker"). Det tager han som udtryk for at henvendelsen er indre-trinitarisk. Alle tre personer i treenigheden er med til at skabe mennesket (44,8-12). Derved skabes mennesket i Guds billede. Mennesket er et aftryk af treenigheden, og treenigheden sætter spor i skabningen. Mennesket har Guds spor (*vestigia Dei*) i sig (45,1-10): hukommelse, forstand og vilje. Denne treklang er klangen i mennesket af treenigheden. Til hukommelsen knytter sig håb, forstanden til tro og viljen til kærlighed (45,13-14). Her følger Luther tilsyneladende Augustins forklaringer vedrørende treenighedens spor i skabningen. Men Luther er slet ikke så optimistisk som Augustin og hans efterfølgere er det. For Luther anerkender at mennesket er skabt således i Guds billede med treenighedens spejl i sig; men mennesket har helt og aldeles tabt dette billede ved synden og faldet<sup>28</sup>. Derfor skal Guds billede efter faldet forstås anderledes, nemlig som Guds eget entydige værk (*opus Dei singulare*, 46,11). Guds billede er det billede som Gud skaber i mennesket ved Kristus. Gud genopretter sit billede og renser det ved troen gennem Kristi tydelige gerning. Inkarnationen er derfor at forstå som Guds billedes genoprettelse i skabningen.

Luther anerkender altså ikke Augustins trinitetsanalogier som en konkret virkelighed. For Luther er analogierne blot tale, der kan konkretisere treenigheden for mennesket. Ikke mere end det, og senere i Genesisforelæsnningen karakteriserer Luther endog Augustins analogier som blot skønne tanker.<sup>29</sup>

Luther deler i første omgang Augustins argumentation vedrørende treenighedens aftryk i mennesket; men han deler som sagt ikke optimismen om billedets beståen efter Adams fald; her er sporet af Guds billede slettet ud, og at hævde at billedet er intakt, er at sige at også Djævelen, der også har disse naturlige kræfter (hukommelse, forstand og vilje) er skabt i Guds billede (46,8), da Djævelens hukommelse og forstand i høj grad er større end menneskets; men dog er hans vilje

28. "haec imago per peccatum amissa est, non satis eam possimus intelligere. Memoriam, voluntatem et mentem habemus quidem, sed corruptissima et gravissime debilitata, imo, ut clarius dicam, prorsus leprosa et immunda" (46,4-7).

29. Sic Augustinus non quidem probat trinitatem ex eo, quod sint in homine tres potentiae, et tamen iucunda cogitatio est, tum in homine, tum reliquis creaturis omnibus vestigia trinitatis inquirere et notare" (WA 43,12,25-28).

opsætsig (*voluntas obstinatissima*, 46,10). Derfor kan Luther ikke følge Augustin i dette stykke, og stedet her er et af de få steder, hvor Luther tydeligt tager kraftig afstand fra Augustin, og det skyldes at Luther anser synden for langt mere ødelæggende end Augustin gjorde (jf. til dette 131,21-22, hvor Luther beskriver synden som helt ødelæggende og perverterende af Guds skaberværk,<sup>30</sup> og andets steds beskrives synden som den hele naturs fald, hvorved forstanden er fordunklet “*totus lapsus naturae humanae, quod est intellectus obscuratus*”; viljen er forvendt og fordærvet “*voluntas mire est depravata*”, og samvittigheden (hukommelsen) stoler ikke på Gud, men frygter ham “*conscientia non amplius tranquilla est, sed cum iudicio Dei cogitat, desperat*” (86,19-24)).

Spørgsmålet er om Luther overhovedet anerkender nogen spor af Gud i skabningen? Det er muligt, for Luther kan kalde dyrene for Guds fodspor (“*animalia dicuntur vestigia Dei*; 51,20); altså igen en tale om Guds grammatik; men problemet er at disse fodspor kun indirekte taler om Gud; kun i mennesket kan Gud erkendes ret, da det kun er i mennesket at Guds billede er indlagt (*solus autem homo est imago Dei*; 51,21); men mennesket er fordærvet. Der gives altså ingen entydig erkendelse af Gud gennem skabningen. Dyrenes skønhed og mangfoldighed kan give et fingerpeg om Gud; men entydigt er det ingenlunde. Gud må altså genoprette sit billede, for at kunne erkendes ret. Mennesket er oprindelig et mikrokosmos, hvor Gud nedlagde og afbillede hele verden (51,24). Men dette er ødelagt og mennesket kan kun gennem troen ved Kristus se Guds billedes herlighed.<sup>31</sup> Det er således evangeliet alene, det sande Guds billede, der genopretter treenighedens billede i mennesket på ny.<sup>32</sup> Det er kun gennem troen at mennesket kommer til erkendelse af treenigheden, for den kan ikke erkendes i det skabte. Treenigheden, siger Luther, er usynlig,<sup>33</sup> og manifesterer sig derfor ikke uden for troen.

Det, som står tilbage vedrørende treenighedslæren i Genesisforelæsnngen er, at Luther anser treenigheden som den højeste af troens artikler. Men Luthers tale om treenigheden er aldrig en spekulativ forestilling; men er altid nøje knyttet til forståelsen af menneskets frelse. Kun i den forbindelse er det nødvendigt at vide noget om Guds indre forhold. Derfor lader Gud sig heller ikke dele objektivt i åbenbaringen, således at man gennem Kristus kan skue treheden. I åbenbaringen synes der at være en subordination, hvor Faderen står over

30. Ligeledes WA 42,167,28-30; efter Adams fald er triniteten blevet fordunklet.

31. “*Hoc autem, quod dicimus, fides et verbum docent, quae tanquam ex longinquo ostendunt illam gloriam divina imaginis*” (48,33-35).

32. “*Hoc autem nunc per Euangelium agitur, ut imago illa reparatur*” (48,6).

33. *Scimus enim Trinitatem esse invisibilem* (WA 43,13,24).

Sønnen, som står over Helligånden. Men dette er kun en økonomisk subordination, der bunder i en immanent enhed, der er nødvendig, for at Kristus kan være både Gud og mand.<sup>34</sup>

Hvad vi ser i Genesisforelæsningen er, at Luther i høj grad følger den augustinske tradition; men er langt mere pessimistisk vedrørende sporene af treenigheden i skabningen. Der er ingen tvivl om, at med hensyn til den immanente trinitet, så er han helt på linie med Augustin; men når det kommer til erkendelsen af denne trinitet, så kan han ikke følge ham. Man kan sige at forskellen mellem Luther og Augustin egentlig ikke findes i den trinitariske teologi; men i den teologiske antropologi.

### *Disputatio Magistri Petri Hegemon*

Den sidste indføring af Luther i dekanatsbogen ved Wittenberg Universitet drejer sig om magister Petrus Hegemon.<sup>35</sup> Han har d. 3. juli 1545 disputeret for den teologiske doktorgrad over for Luther, Melanchthon, Bugenhagen, Cruciger og Major, og fra det filosofiske fakultet Wisling og Delius. Teserne, som Hegemon disputerer over, er forfattet af Luther selv, og omhandler triniteten (tese 1-17), inkarnationen (tese 18-23), syndernes forladelse (tese 24-30), antropologien (tese 31-50). I denne sidste disputation fra Luthers hånd behandles altså alle centrale emner i teologien. Her vil vi koncentrere os om triniteten, for disputationen er et af de få steder, hvor Luther eksplicit i teseform behandler triniteten.

Disputationsteksten er overleveret os i tre udgaver kaldet A, B og C. I denne undersøgelse benyttes A-udgaven som hovedregel, mens B-udgaven benyttes som understøttelse, når A visse steder bliver uklare eller direkte mangler sætninger. C-udgaven benyttes ikke.

Faren ved en tekst som den nærværende er at sammenblende synspunkter. Kan Luther for eksempel stå inde for de andre opponenter forståelse af triniteten? På grund af dette behandles de øvrige deltagere i disputationen og deres synspunkter med varsomhed. Det er for

34. "ad hunc modum neque obiective Deus potest separari. Neque enim Pater cognoscitur, nisi in Filio, et per Spiritum sanctum. Quare sicut active ita quoque obiective unus Deus est, qui amen intra se substantive seu essentialiter est Pater, Filius, Spiritus sanctus, tres distinctae personae in una divinitate" (44,8-12).

35. Petrus Hegemon blev d. 29. oktober 1533 immatrikuleret som Petrus Herzog de Ansbach ved Wittenberg Universitet. Han blev magister i januar 1537. Frem til sin promotionsdisputation var Hegemon i Wittenberg. Efter disputationen og modtagelsen af den teologiske doktorgrad (17. september 1545), blev Hegemon ordineret (30. september 1545) og udnævnt til præst i Königsberg og ekstraordinær professor ved universitetet. Han døde 26. marts 1560 (jf. WA 39/II, 337).

nærværende undersøgelse Luthers syn på triniteten, der er det afgørende.

Teserne indleder med at gribe fat i et for treenighedslæren centralt sted; nemlig 1 Kor 1,24: Kristus som Guds kraft og visdom.<sup>36</sup> Spørgsmålet er om Kristus alene er i besiddelse af disse egenskaber og dermed om Faderen ikke i sig selv (per se ipsum) er vis og mægtig. Det afgørende er om de enkelte prædikater kan udsiges om alle tre personer i guddommen, eller om de kun kan udsiges om den ene. Det er et klassisk spørgsmål som allerede oldkirken arbejdede med. Basilius fastslår således i sit 38. brev, at hvad der siges om Faderen også må siges om Sønnen og Helligånden.<sup>37</sup> Luther følger i Basilius spor og fremhæver at troen ikke skelner (non patitur fides, WA 39/II,339,12): hvad der udsiges om den ene person i guddommen, udsiges om alle tre. Det skyldes at guddommen grunder i sammen substans, og de enkelte personer i treenigheden ikke har væren ved sig selv. Guddommen er altså ikke i kraft af personbegrebet; men i kraft af substansbegrebet (339,14-15). De tre personer i guddommen er altså ikke gud i sig selv, men kun i relation til hinanden. Derfor er det afgørende for Luther at fremhæve at personbegrebet (Fader, Søn og Helligånd) er funderet i guddommens fællesskab (communia, 339,18), og aldrig må skilles derfra, da resultatet vil være enten triteisme eller polyteisme. I fællesskabet er de tre konstitueret som Gud. Gennem Sønnen skænkes Faderens visdom og kraft. Det er kun muligt for Sønnen at åbenbare sig, idet han, som den eneste, "rækker sig" (ostensa, 339,20) gennem kødet. Inkarnationen er altså eksplicationen af guddommen. Luther anser ikke Sønnen som virkende på egen hånd, men at Sønnen altid bringer både Faderen og Helligånden med sig, da Gud er én (339,23+25). Luther udvikler altså en treenighedslære, der kan kaldes en immanent enhed; men en økonomisk subordination. I sig er guddommen lige og en; men for os synes den at være underordnet hinanden. Treenigheden bliver i åbenbaringen tredelt; men er treenig<sup>38</sup>.

Personerne i treenigheden forholder sig i en relation (340,3). Personernes relation kalder Luther "res". Res er substansen (340,5). Det er ikke forholdet, der skaber guddommen; men det er guddommen, der muliggør forholdet. Det er således substansen, der bærer relationerne.

36. "virtus et sapientia Dei" (WA 39/II,339,7).

37. jf. Saint Basil, *The Letters*, Cambridge 1961, s. 202-203.

38. Også her er Luther på klassisk teologisk grund; Jf. Gregory Nazianz, oratio 31 (om Helligånden): "When we look at the Godhead, the primal cause, the sole sovereignty, we have a mental picture of the single whole, certainly. But when we look at the three in whom the Godhead exists, who derive their timeless and equally glorious being from the primal cause, we have three objects of worship", *Faith gives fullness to reasoning, The five theological Orations of Gregory Nazianz*, Leiden 1991, s. 286.

Det betyder, at det er guddommen, der i kraft af sin guddommelighed er substansen, der kan være treenig. Det er ikke de tre, der konstituerer guddommen (tese 14).

De tre personer er adskilt i kraft af relationen; men relationen er kun mulig på grund af substansen. Luther er sig fuldt ud bevidst om vanskeligheden i denne argumentation og fastslår, at den rette forståelse af dette kun er mulig gennem troen.<sup>39</sup> Denne menneskelige fornuft er i dette forhold blændet af synden (*peccatum excaecavit*, 340,27). Sønnen må bringe Guds billede, og derigennem fjerne synden fra mennesket (*peccatum (ferat) a nobis*, 340,26).

Det er nu fastslået at personerne er et relationsbegreb. Hvorledes består så denne relation? Er personerne underordnet hinanden i guddommen? Luther fastslår helt på linje med *nicaeno-constantinopolitanum*, at ordet er født ud af visdommen (369,6) og at Gud føder Gud (370,9). Dette er kun muligt ved at det ikke er guddommens væsen der fødes; men at det er personrelationen, der sættes (370,12-13). Da alle tre personer i guddommen er Gud, kan den ene ikke være underordnet den anden. Hvis det var tilfældet, ville den ene ikke være Gud, og da ville treenhedsbegrebet være absurd (370,3-4). Gud sætter altså sig selv som Gud i treenhedsbegrebet; men sondringen er i personbegrebet.<sup>40</sup> Samtidig med udviklingen af personbegrebet i treenheden, beskrives altså personbegrebet i inkarnationen. Man kunne måske forsigtigt konkludere at Luthers personbegreb i treenheden, er et resultat af inkarnationens personbegreb: fordi man kan tale om Gud som person i åbenbaringen, så kan man tale om Gud som person i treenheden. Den trinitariske kerne er i forskellen i personerne eller i navnet på personerne<sup>41</sup>. Luther bevæger sig så at sige på klassisk vis baglæns ind i treenheden fra Helligånden gennem Sønnen til Faderen. En erkendelse af den treenige Gud uden om Søn og Helligånd, og kun gennem erfaringen af det skabte, er for Luther en teologisk blindgyde.<sup>42</sup>

Luther må endelig konkludere på disputationen, at Gud Fader eksisterer ved sig selv i evighed. Sønnen eksisterer ved sig selv i evighed. Helligånden eksisterer ved sig selv i evighed, og de har ingen begyn-

39. "Summa, per rationem et philosophiam de his rebus maiestatis nihil, per fidem vero omnia recte dici et credi possunt (340,12-13).

40. "Naturam et relatio faciunt personam (...) et sunt duae res constituentes unam personam" (384,14-17).

41. Således WA 27,187,16-40: "Et istud nomen "deus" hat in sich patrem, filium, spiritum sanctum, drei person, ein got".

42. jf. udtalelsen fra Den store Galaterbrevskommenter: "iam extra Iesum quaerere Deum est diabolus" (WA 40/III,337,11, jf. også WA 45,90,11-15 (prædiken til Trinitatis 27.maj 1537), hvor Luther beskriver bevægelsen ind i Gud fra Ånd gennem Søn til Fader).

delse eller ende (398,9-13). De tre er sammen og hver for sig Gud; men ingen af dem kan være det uden de to andre.<sup>43</sup> Det guddommelige væsen sammen med det guddommelige væsens relation til sig selv kaldes for person. I Kristus kan dette illustreres ved det guddommelige væsen han har fra deltagelsen i fællesskabet (*communio*) og hans relation i menneskeligheden. Væsen er eksempelvis kærlighed og det menneskelige afmægtighed. Kristus bliver da afmægtig kærlighed i sin person, hvilket også tydeliggøres ved korset, men understøttes af Faderens kraft (*virtus*).

Luthers tilgang til treenighedslæren er praktisk, hvilket betyder at den altid er et nødvendigt redskab til forklaring af Kristi person og gerning. Kristus er nødt til at være Guds enbårne søn, for at være frelser og ikke blot vejviser til frelsen. Når han er Guds enbårne Søn, så har det implikationer for gudsbegrebet, hvis Gud ikke skal falde fra hinanden i to eller flere guder. Dette praktiske problem, som grundlæggende har forbindelse med forståelsen af retfærdiggørelsen, leder til treenighedslæren. Desuden er læren meddelt i åbenbaringen (eks. Matt. 28.20), hvilket også gør udredninger over forholdet påkrævet. Men spekulationer og derved anfægtelser over forholdet i Gud mellem de tre personer, ligger Luther fjernt: “Esse unum Deum et tres personas, wie das zugeth, nescio” (365,2-3). Luthers forhold til treenigheden er altid ud fra menneskets position – ud fra frelseshistorien, og er således altid et økonomisk forhold. Hvorledes Gud forholder sig til sig selv og hvorledes Gud er i sig selv, det lader Luther Gud om.<sup>44</sup>

Treenighedslæren er nerven i Luthers teologi. Ofte benyttes den ikke eksplicit, men den er grunden for hele teologien. For Luther er det af central betydning at fastholde både Sønnens og Åndens guddommelighed. De er på ingen måder underordnet, for hvis det er tilfældet, så falder hele hans teologi om retfærdiggørelse af tro. Hele forestillingen om *theologia crucis* er umulig uden at fastholde den treenighedslære hos Luther<sup>45</sup>: hvis *theologia crucis* bygger på mennesket ydmyghed over Guds almagt, og denne ydmyghed er en reel hengivenhed til Guds handlen, og derved ubetinget at give Gud æren, må både Sønnen og Ånden fastholdes som reelt guddommelige, altså af samme

43. Jf. WA 37,49,13-23: “Quod Christus crucifixus similitudo operis habet, quod pater”, hvilket er en udfoldelse af den klassiske trinitariske sætning om at “opera ad extra sunt indivisa (jf. også WA 10/I,1,154,1).

44. “sed quod ad intra, alia res est” (398,19-20). Godt siger Luther lige efter det anførte citat: “Intra divinitatem Filius habet sapientiam aeternam Patris”. Men derved har han ikke overtrådt Guds grænse. Luther har blot udsagt, at Sønnen er lige så meget Gud som Faderen, og derved må have “evig visdom”. Fordi Gud er evig visdom, og Gud er Fader, Søn og Helligånd.

45. Jf. Prenter op.cit. s. 209.



substans som Faderen, for hvis det ikke er tilfældet, så udvides menneskets virkeområde, og Sønnens og Åndens indsnævres tilsvarende. Sønnens gerning må være guddommelig forløsergerning og Åndens gerning må være guddommelig helliggørelsesgerning. Hele humilitas-tanken i *theologia crucis* fordrer altså både Sønnens og Åndens reelle guddommelighed; altså af samme substans som Faderen; eller omvendt: tanken om den treenige Gud gør *theologia crucis* til det eneste mulige standpunkt. Derfor er treenighedstanken grundlæggende for hele Luthers teologi<sup>46</sup>, problemet er blot at han sjældent udfolder hvilket treenighedsbegreb han lægger til grund for sin teologi. Nærværende undersøgelse har søgt at påvise, at Augustins treenighedsteologi spiller en stor rolle, og det synes som at Luther ofte blot overtager denne teologi. Forudsætningen er, som også Luther ofte fremhæver, at den reformatoriske strid ikke har stået om treenighedslæren, og derfor har den ikke være til diskussion; men omvendt kunne man sige, at det netop er tilfældet, for tanken om retfærdiggørelse af tro forudsætter, at Kristus er en del af treenigheden og dermed har andel i guddommen. Dette forhold har Luther blik for, og derfor forsvarer han ofte denne klassiske forestilling. Men kamppladsen har været et andet sted, og det betyder at treenighedslæren som sådan ofte henligger som brokker, der besværgende tages op; men i Luthers teologi udfoldes denne lære så, hvilket betyder at treenighedslæren omsættes og går i forbindelse med det aktuelle stof. Man kan sige at treenighedslæren for Luther forsvinder op i den øvrige teologi.

Men for Luther er treenighedslæren troens bolværk, der end ikke kan knægtes af helvedes porte: "*In ipsa divinitate et creatrica essentia inseparabilem et aeternam pluralitatem esse. Hoc ne portae quidem inferorum nobis adiment*" (WA 42,43,33-34)

## SUMMARY

The article is an investigation of Martin Luthers trinitarian teology. The aim is to find the explicit places where Luther unfolds his view of the trinity. By reading minor and large catechism, two sermons on John, the lecture on Genesis and the trinitarian disputation of Petrus Hegemon, the investigation shows that Luther follows Augustin almost in every step; but at one point he disagrees with Augustin, and it is on the analogies of trinity in creation. Because of sin, and the de-

46. Jf. Ulrich Asendorf op.cit 1988: "Das trinitarische Bekenntnis ist also für Luther nicht Akzidentielles, sondern es ist der Kern des biblischen Glaubens überhaupt".

struction of the picture of God in man, Luther can not find any revealed analogy of trinity in man.

The trinitarian theology is an central theme in Luthers theology. The problem is that the issue at the time was not trinity, so the trinitarian problem was only a minor issue at debate. But at the same time the trinitarian theology is the nerve of Luthers theology.

*Keywords:* Martin Luther – Trinity – Lectures on Genesis – Petrus Hegemon.

## Dømt til frihed

### Eberhard Jüngel om dommedag

Cand.theol.

Carsten Mulnæs

I 1989 holdt Eberhard Jüngel et foredrag i Berlin under titlen "Gericht und Gnade".<sup>1</sup> Heri beskrives en forestilling om den eskatologiske forløsning som en ny, åben situation med valgfrihed for mennesket. En valgfrihed, der sætter det i stand til at vælge om det for evigt vil identificere sig med synden eller nåden. Dette er interessant, fordi det står i en tydelig kontrast til eskatologien i hans tidligere bog *Tod*.<sup>2</sup> Og fordi det giver anledning til kritiske spørgsmål ikke mindst i forhold til de antropologiske implikationer.

Det har fanget min opmærksomhed, at dette upublicerede foredrag findes i flere varianter, der hele tiden synes at tage livtag med stoffet for at præcisere og variere nuancerne. I 2003 udgav Jüngel således i form af en artikel i bindet "Ganz werden" manuskriptet til et andet foredrag fra en Hegelkongres i 1999: "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht' – aus theologischer Perspektive".<sup>3</sup> Og det springer i øjnene, at hele afsnit i dette andet foredrag er hentet fra det første ikke-offentliggjorte. I 2000 havde Jüngel i Århus ellers igen holdt det oprindelige foredrag i en da omarbejdet version med titlen: "Das jüngste Gericht als Akt der Gnade".<sup>4</sup>

1. I sin oprindelige form er det aldrig blevet trykt i ét af hans samlebind "Theologische Erörterungen". Her på dansk grund citeres der dog fra netop dette foredrag i både Peter Thyssens og Erik Kelstrups bøger om Eberhard Jüngel; Peter Thyssen, *Eberhard Jüngel* (København 2002), s. 128 og Erik Kelstrup, *Tro og Teologi, en studie i Eberhard Jüngels og Wolfhart Pannenberg's forfatterskaber* (København 2001), s. 79 noten, hvorfor denne "uofficielle" tekst alligevel eksisterer som en Jüngel-tekst.
2. Eberhard Jüngel, *Tod* (Stuttgart 1971).
3. Eberhard Jüngel, "'Die Weltgeschichte ist das Weltgericht' – aus theologischer Perspektive", *Ganz werden* (Tübingen 2003), s. 323 ff.
4. Eberhard Jüngel, "Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade" (Århus 2000). Der findes en engelsk oversættelse af det meste af teksten fra dette foredrag: "The Last judgement as an Act of Grace", som er udgivet i tidsskriftet *Louvain Studies* vol. 15,4 (1990), s. 389-405. Jeg har i det følgende alligevel valgt at benytte den tyske ikke-publicerede udgave, som blev holdt i 2000 i Århus og lægge den til grund for behandlingen af emnet. Dette foredrag er det seneste af de tre omtalte, det teologisk bedst udfoldede og derfor mest interessante. Men, hvor det er muligt, er i parentes tilføjet en henvisning til den engelske tekst. Eksempelvis: (LS, s. 403).

Mens dommedagsforedragene har den dogmatiske forbindelse til retfærdiggørelseslæren som omdrejningspunkt, har det udgivne Hegelforedrag en filosofihistorisk indfaldsvinkel; og det er både strammere og kortere formuleret i selve det teologiske perspektiv på dommedag. Blandt andet er netop den omtalte forestilling om den eskatologiske forløsning af mennesket som en forløsning *til* et frit valg i Hegelforedraget simpelthen udeladt!

Før og efter Hegelforedraget har Jüngel i bogen til gengæld placeret to teserækker om det kristne håb og det evige liv.<sup>5</sup> I den første af disse er tanken om menneskets valgfrihed med i (næsten) enslydende form<sup>6</sup>. I Århusforedraget fra 2000 beskrives valgfriheden på denne måde: “Zum ersten Mal wird es dann im Vollsinn des Wortes und ohne jede Einschränkung *Entscheidungsfreiheit* geben. Von *Entscheidungsfreiheit* im Vollsinn des Wortes muß man deshalb reden, weil die von dem eschatologischen Richter aufgerichtete Friedensordnung den Menschen in eine schlechterdings *zwangslose* Situation versetzt.”<sup>7</sup>

Denne tanke om eskatologisk valgfrihed kan der fremføres betænkeligheder ved eller i hvert fald efterspørges en yderligere præcisering af, hvilket også vil ske her. I den form, hvori tanken optræder i 1989 og ikke mindre i 2000, synes den vanskelig at forene med andre eskatologiske kerneudsagn fra Jüngels hånd. En spænding i sprogbruget og en udvikling i Jüngels tænkning er i hvert fald til at spore i forhold til dette tema. I *Tod* fra 1971 beskriver Jüngel således kødets opstandelse som “Verewigung gelebten Lebens”.<sup>8</sup> Og i denne sammenhæng citerer Jüngel med tilslutning fra Barths dogmatik, hvori det

5. Eberhard Jüngel, “Der Geist der Hoffnung und des Trostes. Thesen zur Begründung des eschatologischen Lehrstücks vom Reich der Freiheit”, *Ganz werden* (Tübingen 2003), s. 306 ff. og “Die Ewigkeit des ewigen Lebens. Thesen”, *Ganz werden* (Tübingen 2003), s. 345ff.
6. “Der Geist der Hoffnung”, *Ganz werden*, s. 319f. tese 4.97 og 4.98.
7. “Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade”, s. 27 (LS, s. 403). Peter Thyssen citerer i sin bog *Eberhard Jüngel*, s.128 det tidlige foredrag: Eberhard Jüngel, “Gericht und Gnade” (1989), hvor det i hans oversættelse fra s. 25 hedder: “På dommens dag ... er [mennesket] hensat i en situation af *ægte uindskrænket valgfrihed* – dette menneske ... *kan vælge* at gøre sig selv til det håbløse tilfælde” (emf. min).
8. *Tod* s. 152 ff. Dette står eksemplvist i en vis inkongruens til disse linjer fra Hegelforedraget, *Ganz werden*, s. 339: “Das Christliche Verständnis von Veröhnung und Gnade, meint *nicht die Verewigung* des Hingerichteten [Mörders] im Licht der Gnade, sondern dessen Auferweckung von den Toten. Denn der versöhnende Gott ist nach biblischem Zeugnis der, der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ruft, daß es sei (Röm 4, 17)” (emf. min). I samme bog demonstrerer Jüngel imidlertid, at han *ikke* har forladt men blot været nødt til at præcisere teologien i *Tod*, hvilket fremgår af, at han gentager selve ordvalget i “Die Ewigkeit des ewigen Lebens”, *Ganz werden*, These 5.1. I afslutningen af denne artikel s. 272 vil jeg forsøge at antyde, at sammenhængen mellem de to udsagn må findes i Jüngels særlige brug af *mulighedens* kategori.

blandt andet hedder: “Er, der Mensch als solcher aber ist diesseitig und also endend und sterbend und wird also einmal *nur noch* gewesen sein, wie er einmal noch nicht war”.<sup>9</sup>

Men hvordan skal det forstås, at mennesket engang kun skal være som den, det *var*, når Jüngel *samtidigt* arbejder med spørgsmålet om menneskets forløsning i skikkelse af en forløsning *til* “ægte og uindkrænket valgfrihed”? Tankegangen i Hegelforedraget *uden* denne valgfrihed forekommer mere helstøbt. Og dog er forestillingen også medtaget i tesarækken, der står side om side med Hegelforedraget i *Ganz werden*.<sup>10</sup>

I slutningen af et forord til sin bog om retfærdiggørelseslæren stiller Jüngel i 1999 i udsigt, at han vil udgive en anden bog om det evige liv.<sup>11</sup> Ved at læse tesarækkerne fra *Ganz werden* og de ikke-udgivne foredrag får man en formodning om, hvad denne bog vil komme til at tematisere. Man kan selvfølgelig spørge, om det overhovedet er rimeligt at forholde sig til foredragsmanuskripter, der netop ikke er udgivet i bogform men blot eksisterer i mere eller mindre autoriserede udgaver? Når jeg har valgt at foretage øvelsen skyldes det, dels at det er interessant at følge Jüngels formulering af eskatologien fra *Tod* og fremefter,<sup>12</sup> dels at han endnu i 2003 ikke har forladt tanken om valgfriheden. Men hvordan redegøres der bedst for, at Jüngel i bogen *Tod* forstår mennesket som en i tiden afgrænset eksistens, mens han nu i mange år har opereret med forstillingen om dommedag som en ny åben eskatologisk valgsituation? Hænger det sammen, at Jüngel faktisk hævder det andet uden ganske at opgive det første? Kan der i samtale med Jüngel formuleres en tydelig eskatologisk forventning uden at havne i en uklar teologisk antropologi?

### *Dommedag og retfærdiggørelseslæren*

Dommedagsforedragene vil præsentere nogle *kristologisk* funderede overvejelser om endetidsdommen, og de står i en mærkbar kontrast til eskatologien i bogen *Tod*.<sup>13</sup>

9. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, (herefter forkortet *KD* efterfulgt af bind og del) *KD III/2*, s. 770 (emf. min).
10. Kapitel 9 i Peter Thyssens bog *Eberhard Jüngel* afspejler efter min opfattelse det tilsyneladende “uforløste” spændingsforhold i eskatologien, som hidrører fra Jüngels egne tekster. De to afsnit “Dommen som nåde” og “Det evige livs evighed” er det ikke let at få til at hænge sammen.
11. Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens* (Tübingen 1999), forord til 3. oplag.
12. Ved et kursus i Løgumkloster gav Jüngel udtryk for, at bogen *Tod* ikke ville blive genudgivet blandt andet på grund af hans egen utilfredshed med formuleringen af eskatologien i bogens kapitel VI.
13. I Christian Herrmanns disputats fra 1995 *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschato-*

Jüngels dommedagsforedrag betoner, at læren om dommedag ikke på nogen måde kan stå i *konkurrence* til retfærdiggørelseslæren.<sup>14</sup> Det er det afgørende synspunkt! For det *første*, fordi retfærdiggørelseslæren ikke mindst i antropologisk henseende står så centralt i Jüngels forfatterskab overhovedet.<sup>15</sup> For det *andet* hænger de to temaer begrebsmæssigt tæt sammen. Selve begrebet om retfærdiggørelse har i enhver forensisk udformning juridiske konnotationer og indebærer en domstankegang.<sup>16</sup> For det *tredie* siger Jüngel med sin ansats klart farvel til alle traditionens tvetydigheder i forhold til, hvad der måtte være i vente, hvadenten disse er funderet i et "skizzofrent gudsbillede" med stridende viljer eller egenskaber i Gud eller de findes i en påstået dialektik mellem skjult og åbenbaret Gud. Retfærdiggørelseslæren er kort og godt *bærende* for, hvordan Jüngel udfolder sin teologi også

*logie* (Göttingen 1997), tages der negativt stilling til både Jüngels eskatologi og antropologi men alene med henvisning til bogen *Tod* (s. 259ff.). Herrmann kritiserer Jüngel for kun at tænke "immanent": "Das immanente Leben bleibt der Ausgangs- und Zielpunkt auch in der Beantwortung der Frage nach der Todesüberwindung." *Unsterblichkeit der Seele*, s. 264. Den anklage for ren "immanentisme" må i det hele taget undre i lyset af Jüngels hovedværk, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen 1977). Men den er heller ikke berettiget i forhold til Jüngels position i det konkrete spørgsmål om menneskets død hverken i 1995 eller i dag. Selvom Jüngel og Herrmann næppe står hinanden meget nærmere, end Herrmanns behandling af ham i sin disputats lader formode, er det alligevel et nævneværdigt faktum, at Jüngel i sit foredrag fra 1989 faktisk havde præsenteret *dommedag* som det eskatologiske evangelium, mens Herrmanns teologiske greb om "die anthropologischen Implikationen der Eschatologie" i 1995/1997 har Gud i egenskab af *dommer* som sit omdrejningspunkt, s. 343.

14. "Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade", s. 15 (LS, s.395).
15. Retfærdiggørelsen er nemlig allerede en skabelsteologisk kategori. Jüngel skriver i forbindelse med udlægningen af Guds retfærdiggørende ord som et "*schöpferisch anredendes Wort*" i *Rechtfertigung des Gottlosen*, s. 181: "Das ist ja schon die *schöpfungstheologische* Bestimmung des Gott entsprechenden Menschen: aus sich herausgehen, um außer sich bei anderen Personen und vor allem bei der *Person* des ganz anderen Gottes zu sich selbst zu kommen" (emf. min). Som et kronvidne for sin teologiske antropologi citerer Jüngel hyppigt Martin Luther (Disputatio de homine, 1536): "Paulus breviter *hominis definitionem* colligit, dicens, *Hominem iustificari fide*" (emf. min). Citatet er fundamentalt for Jüngels antropologi. For blot at nævne tre eksempler: Eberhard Jüngel, "Der Gott entprechende Mensch", *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch* (München 1980), s. 293; "Der menschliche Mensch", *Wertlose Wahrheit* (Tübingen 1990), s. 194; "Meine Zeit steht in deiner Händen", *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit* (Tübingen 2000), s. 74. Jfr. også Karl Barth, *KD III/1*, s. 419, hvor Barths skabelsteologi – på baggrund af Barths originale bestemmelse af skabelsen som pagtens ydre grund, og pagten som skabelsens indre grund – klinger ud i § 42 med et afsnit om, at Guds "Ja!" til skabningen er en *retfærdiggørelse* af det skabte: "Gud så, hvor godt det var!".
16. Dette gælder uanset om den udfoldes under metaforikken "satisfaktion" (Anselm) eller "straf" (Luther).

om den sidste dom. Retfærdiggørelseslæren er i sandhed den artikel, hvormed ikke kun kirken står og falder; det gør alt andet også!

Allerede i udgangspunktet har Jüngel en vigtig pointe også i forhold til moderne forsøg på artikulation af teologien om dommedag. Jüngel fastslår, at nåde *ikke* går for ret! Straffrihed ved skyld i en verdslig sammenhæng betyder, at “nåde går for ret”. Men teologisk er det ikke en gangbar beskrivelse. Dels fordi det netop er et udtryk for Guds *ret*, at han viser nåde.<sup>17</sup> Dels fordi nåden er baseret på Guds egen stedfortrædelse i Kristi kors. Når straffen er båret i vores sted, ville fordømmelse være en u-ret.<sup>18</sup>

### *Fem hovedpunkter*

Under fem overskrifter vil Jüngel udlægge hovedelementerne i, hvilken betydning det har at udfolde dommedag med en stringent kristologisk d.v.s. evangelisk<sup>19</sup> optik.

(1) Dom betyder, at mennesket *udmærkes*. At mennesket kan og skal stilles for en domsstol skyldes, at det er begavet med et ansvar og en relation, der forlener det med en særlig status i skaberværket. Det fortæller, at Gud ikke er ligeglad med mennesket. En kristentro uden dommedag ville være en religion uden trøst, fordi den udtalt eller udtalt uvægerligt ville forkynde Guds ligegyldighed. Med Schiller hævdede Hegel, at “verdenshistorien *er* verdensdommen”.<sup>20</sup> Allerede derfor er dommedag nødvendig: *Var* verdenshistorien verdensdommen slet og ret, ville det være trøstesløst at leve. Så ville bødlerne i sandhed triumfere over deres ofre.<sup>21</sup> Dommens dag er derfor sandhe-

17. “Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade” s. 2. Jfr. *Rechtfertigung des Gottlosen*, s. 126, hvor tråden igennem hele bogen tages op og sammenfattes nærmest musisk: “*Gott ist mit seiner Gnade im Recht*. Gott widerspricht sich nicht, sondern Gott entspricht sich, wenn er den Ungerechten gerecht spricht”.

18. Jfr. 1 Joh 1,9.

19. Jüngel tager skarpt og med rette afstand fra enhver intimiderende brug af dommedag som instrument til at forbedre moralen. Dommedag er ikke en skygge i den kristne tro, men lys: dommedag. (“Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade”, s. 16f.).

20. “Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade”, s. 16 (LS s. 396) – jfr. Hegelforedraget, *Ganz Werden*, s. 323ff.

21. K.E. Løgstrup forholder sig i *Skabelse og tilintetgørelse* (København 1976), s. 239ff. til det samme problem: offer/bøddel. Løgstrups filosofiske metafysik levner ikke plads til at omtale dommedag. Men Løgstrup angiver, at der kristeligt *må* forventes en oprejsning af ofrene (s. 242). Hvori denne oprejsning består beskrives ikke. Løgstrup undgår at bestemme oprejsningen som *kompensation* – en tanke som også Jüngel et sted kalder et “tarveligt postulat”: *Ganz Werden* s. 337. Løgstrup gør endvidere op med “pilgrimsmysten” om det jordiske livs betydningsløshed i forhold til en himmelsk gevinst (s. 254f.). Men til gengæld skriver Løgstrup her på s. 242: “Det liv, som uger-

dens time. Den afslutning, hvor alt vil komme for en dag. Lysets sejr over mørket. Åbenbaringen af, at Gud ikke er ligeglads, og at vi ikke er ligeegyldige for ham. Gud er forsoneren.

(2) Selve det evangeliske begreb om “dommeren” har en særlig betydning. Dommeren er ikke en embedsmand i den bibelske verden.<sup>22</sup> Dommerens funktion er omfattende at forstå som det at skulle opretholde ret og fred, hvilke begge er indeholdt i det hebraiske “shalom”.<sup>23</sup> Derfor kan forfatteren til Efeserbrevet også sige om Kristus: “Han er vores fred!”<sup>24</sup> At dommeren er Kristus, er altafgørende. At denne dommer dømmes uden personsanseelse, betyder nemlig ikke, at han ikke *ser* personen. Det er netop, fordi han ser personen, at han også ser *gerningerne som adskilt fra personen* og dermed kan *se bort* fra gerningerne som det, der skulle *konstituere* personen. I en verdslig domssammenhæng er “iustitia” symboliseret ved dommens gudinde med bind for øjnene. For menneskeligt talt gælder det, at dommeren skal være “blind” for at kunne dømmes uden personsanseelse. Det er embedsmandens ansigtsløse uberørthed af, hvem han har overfor sig, der er vores garanti for en dom uden personsanseelse. Med Kristus som dommer forholder det sig modsat: Kristus *ser*, hvad der er sket, og *hvem* der har handlet, for at kunne skaffe uretten ud af verden. Han kan hverken afskrækkes eller imponeres af det, han ser. Men når han i dom såvel som i retfærdiggørelse *ser* på synderen, konstitueres synderen som noget *andet* end summen af sin synd, nem-

ningsmanden bedrog ham for, giver Gud ham evigt igen”. *Igen* – hvad vil det sige? Man kan synes at finde lighedspunkter mellem Jüngels fremhævelse af *muligheden som forevigelsens* kategori – *Gott als Geheimnis der Welt*, s. 292 noten – og Løgstrups overvejelser (s. 247) om håbet som suverænt og “absolut”: ikke som håb på *noget* men som håb slet og ret (Viggo Mortensen). Dog fraråder Jüngel netop i fodnoten s. 292 i *Gott als Geheimnis der Welt* at gøre håbet til et *princip* – selvom dette hos Jüngel har en anden adresse: Jfr. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt a.M 1959), som også har været inspirationskilde for Jürgen Moltmanns *Theologie der Hoffnung* (München 1964).

22. Jfr. Karl Barth, *KD IV/I*, s. 238.

23. Shalom kommer på hebraisk af roden שָׁלוֹם, der betyder “hel, fuldstændig”. “Dommerbogen” står som begyndelsen af det gamle Israels historie i det forjættede land. Da folket i 1 Sam 8 beder om en konge, fraråder profeten Samuel det. Dommeren har i Det Gamle Testamente et myndighedsområde, der går ud over retsforsamlingen. Ret og fred er simpelthen samfundets eksistensgrundlag og mulighed for sammenhæng, og dommeren er garanten derfor.

24. Ef 2,14. I sammenhængen beskriver den paulinske forfatter af brevet, hvordan de hedningekristne er blevet indlemmet i det udvalgte folk ved at have fået del i forjættelserne. Det er sket med den konsekvens, at parterne er bragt sammen i fred og enhed. De er ét i Kristus. En helhed. Det betyder, at Kristus som “vores fred” faktisk også er en metafor for den nye evangeliske *retstilstand*, der skal råde i de troendes samfund. Derfor trådte Paulus op imod Peter (Gal 2,14ff.). Det var en *krænkelse* af de hedningekristnes *ret til frihed* fra loven, at gøre forskel på jøder og hedningekristne. Hele evangeliet stod på spil.



lig som *menneske*. Hermed er sammenhængen til retfærdiggørelsen åbenbar.

(3) Dommedag betyder ikke kun, at kristne har håb om, at verdenshistorien ikke er verdensdommen, men at uretten mellem ofre og bøddler vil blive afløst af guddommelig *ret* engang. Dette er heling og fred. Det betyder også, at mennesket er aflastet fra selv at skulle fælde dom. Vi kan ikke undgå at fælde verdslige domme. Det er syndens konsekvens. Og det ville være et større onde at skulle leve uden verdslige retstilstande end som nu som konsekvens af synden at måtte leve med dem. Men vi skal vide, at Herrens dom er noget andet. Paulus afstår derfor også fra at dømme sig selv.<sup>25</sup> Hvilken frihed!

(4) Den teologiske interesse for dommedag skyldes dog først og fremmest erfaringen af misforholdene i verden. Var der ikke *diskrepans* mellem, hvad der er virkelighed, og hvad der *skulle* have været det, så var der ikke behov for dom; heller ikke for en himmelsk domstol. Den sidste dom er en åbenbaring af skyld.<sup>26</sup> Men håbet til dommedag er ikke et håb funderet på hævnlogik. Det forbyder troen på Kristi kors. Her er sammenhængen mellem domsforkyndelse og retfærdiggørelseslære den snævrere tænkelige. Den Gud, der i den korsfæstede endegyldigt *definerede* sig selv ved at *identificere* sig med det af synd og skyld belastede menneske<sup>27</sup> – dén Gud er det umuligt at forestille sig som en hævner og en bøddel engang.<sup>28</sup> Dommen vil derfor blive set i lyset af, hvad Gud *har* gjort for at retfærdiggøre mennesket. Dommen kan ikke være andet end en stadfæstelse, en fuldendelse, et “overbud”<sup>29</sup> af det, som på korset én gang for alle er sket.

Der er altså ikke tale om, at Gud vil lade hævnen få det sidste ord (det ville være kærlighedens fallit) ej heller om, at nåde går for ret, sådan at skylden får lov at fortsætte som en fortærende byld i al evighed. Nej, skylden vil komme for en dag alene for at kunne blive renset ud og taget bort. Jüngel kalder derfor dommedag for “das therapeutische Ereignis schlechthin”.<sup>30</sup> En heling og en helbredelse, som

25. 1 Kor 4,3.

26. “Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade”, s. 22 (LS, s. 399).

27. “Das Sein Jesu Christi als Ereignis der Versöhnung Gottes mit einer gottlosen Welt” tese 1, *Entsprechungen*, s. 276.

28. “Gericht und Gnade”, s. 24.

29. Overbudet er hverken i kvalitativ eller kvantitativ – men i kognitiv – betydning: det vil blive *åbenbaret*, at synden er og faktisk altid var overvundet ved at være båret af Kristus. Det er allerede *personaliter* (*in Christo*) en realitet, men vil da *universaliter* blive sat i kraft: “*Schon jetzt aber dann erst recht!*”. “Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade”, s. 8.

30. “Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade”, s. 24 (LS, s. 401) – men jfr. slutningen i denne artikel s. 273.

er forudsætning for, at evigheden hos Gud engang virkeligt og endegyldigt kan være “shalom”: oprettelsen af fredsriget.<sup>31</sup> Det er jo ikke sandt, at “tiden læger alle sår.”<sup>32</sup> (Det ville blot være en anden udgave af verdenshistorien som verdensdom!). Dommedagen må derfor til for at lægge traumerne fri, så de kan bortskaffes for evigt.

Men åbenbaringen af alle denne verdens sår vil blive åbenbaret i den korsfæstede<sup>33</sup> og derfor også i den korsfæstedes *opstandelse*. Vi kan ikke forestille os, hvordan offer og bøddel i herligheden skal kunne “se hinanden i øjnene”.<sup>34</sup> Men i Jüngels foredrag er man ikke i tvivl om, at netop dén metafor er nødvendig, for at vi forstår radikaliteten i hans forhåbning om, hvad det betyder, at den korsfæstede og opstandne ventes tilbage til dom. Det er jo *øjet*, der ser, der retfærdiggør personen.<sup>35</sup> Men det er også øjet, der konstituerer det personlige møde her i livet. Den korsfæstede og opstandne vender derfor ikke tilbage med bind for øjnene, når han kommer til dom for at skabe helbredende klarhed og lysende åbenbaring. Men for seende at gøre seende.<sup>36</sup>

(5) Sidst men ikke uvæsentligt tilføjer Jüngel, at alt det, der faktisk *lykkedes* i livet og i historien mellem mennesker, også skal bringes for den himmelske domstol. Ikke for at blive belønnet, men for at godheden skal prises og stå i forklaret herlighed. Gud skal også blive åbenbaret som den, der i historien selv var virksom. Syndens fortegn for hele den menneskelige eksistens med både sejre og nederlag skal da tages væk, så mennesket – for første gang – kan se sig selv som frit. Det er stadig ikke sejrene eller de gode gerninger, der konstituerer personen eller dennes værdighed. Men for første gang kan det gode værdsættes reelt, fordi syndens hidtil altbestemmende fortegn er taget væk i retfærdiggørelsen. I dommen bliver mennesket frit som et udtryk for nådens ret!

### *Indvendingen*

Imidlertid definerer Jüngel her til sidst friheden som en ny “*Entscheidungs-freiheit*”. Jüngel vil utvivlsomt undgå en overfladisk apo-

31. “Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade”, s. 19 (LS, s. 398).

32. “Gericht und Gnade”, s. 22.

33. “Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade”, s. 22 (LS, s. 400).

34. “Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade”, s. 17.

35. Det er overraskende nok kun det tidlige foredrag, der lægger ud med at betone meningsfuldheden i talemåden: at “finde nåde for dine *øjne*” (“Gericht und Gnade”, s. 4).

36. Jfr. 1 Kor 13,12: “Da skal vi *se* ansigt til ansigt”, som også citeres i slutningen af både Hegelforedraget og foredraget fra 2000. Alle tre foredrag munder endvidere ud i den evangeliske opfordring: “Hvem der har *øjne* at se med, han se!” (LS, s. 405).

katastasislære, der ville fratage Gud suveræniteten og friheden i sin nåde, hvis mennesket tog udfaldet af dommen for givet ved at sætte forløsningen ind i et teologisk system med en indbygget form for nødvendighed. Samtidigt afviser han den dobbelte udgangs perspektiv, der indhyller det kristne håb og dermed evangeliet i tvetydighed. Guds frihed til at vise barmhjertighed skal eskatologien værne om, hvis nåden skal være nåde. Men er eskatologien også nødt til at udfolde *menneskets* frihed og dette som *valgfrihed*? Er menneskets frihed nødvendigvis en frihed til at kunne vælge friheden fra? En *liberum arbitrium*?<sup>37</sup>

I forbindelse med beskrivelsen af “håb for det håbløse tilfælde” – om altså der gives en frelsesmulighed for den, der ikke i tro har villet/kunnet se sig selv i nådens lys – finder Jüngel, at det er *uatenkeligt*, at Guds åbenbaring på dommedag af skylden og frigørelsen fra skylden i den endelige forsoning ikke skulle være overbevisende og uimodståelig.<sup>38</sup>

Men er der ikke problemer forbundet med forestillingen om en posthum valgfrihed, selvom det sker ud fra ønsket om at undgå at gøre nåden til et princip?<sup>39</sup> Hvilke antropologiske konsekvenser har det, hvis mennesket er i stand til *da* at træffe et *nyt* valg? Det er en helt ny vej i forhold til bogen *Tod*, hvor Jüngel gjorde Barth følgeskab ved at beskrive frelsen som forevigelse af den timelige eksistens, det levede liv.<sup>40</sup> I tserne om håbet skriver Jüngel igen, at det kristne håb bekræfter menneskets afgrænsede eksistens. Men det sker ved at love netop *denne* afgrænsede eksistens evighed. Alligevel: at tale om valgfrihed på dommens dag, betyder dét så ikke, at menneskets historie er blevet en historie med en postum fortsættelse evt. kun etableret i et *moment* af valgfrihed? Men dog et moment af *fortsættelse*? Jüngel afviser sjælens udødelighed som teologisk uacceptabel.<sup>41</sup> Men han

37. Jfr. “Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade”, s. 27 (LS, s. 403). Jüngel bruger bemærkelsesværdigt nok *ikke* udtrykket “liberum arbitrium” men siger blot – også i tese 4.97 fra “Der Geist der Hoffnung”, *Ganz werden*, s. 319 – at mennesket er sat fri fra “servum arbitrium”, hvilket er uomtvisteligt. Det er dog et spørgsmål, om forløsningen fra “servum arbitrium” – med andre ord om *friheden* – er en frihed til at *kunne* vælge (Gud), eller til at *være valgt* (af Gud)?

38. “Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade”, s. 28 (LS, s. 403). Jfr. udtrykket “gratia irresistibile” fra Augustins nådelære, ligesom han i 1989-foredraget s. 4 indirekte henviser til “gratia praeveniens”.

39. Jfr. indvendingen fra Jüngel overfor Hegel, at denne bruger forsoning som *princip* – nemlig i historiens dialektik – uden behov for menneskets tilslutning, *Ganz werden*, s. 338.

40. Jüngel fremfører i bogen *Tod*, at mennesket blot er et moment i Guds store historie (*Tod*, s. 149 f.). Kan mennesket være tilfreds med det? Ja, det kan mennesket – ifølge Jüngel dengang – godt!

41. “Der Geist der Hoffnung und des Trostes. Tese 4.74”, *Ganz werden*, s. 319.

kommer tæt på at genindføre den som *funktion* i sprogbruget, når han lader det være op til mennesket at kunne *beslutte* sig for at blive forherliget med Kristus eller gå til grunde i Guds vrede. Hvadenten det er umuligt at forestille sig, at *nogen* ville beslutte sig imod den uimodståelige åbenbaring, så har det dog antropologiske konsekvenser at hævde muligheden<sup>42</sup> af en ny *handling* fra menneskets side, og at foretage et valg er en handling. At Gud er indbegrebet af det nye – “Se, jeg gør *alting* nyt!” (Åb 21,5) – er noget andet end at give *mennesket* mulighed for at *gøre* noget nyt.

Jüngel finder det helt nødvendigt for forståelsen af evigheden og frelsen, at den fortsatte (selvstændige) *subjektivitet* også i mennesket fastholdes.<sup>43</sup> Mennesket må ifølge Jüngel ikke “ikke gå op i” Gud, blive ét med Gud; ellers vil *relationen* mellem Gud og menneske gå til grunde.<sup>44</sup>

Mennesket kan heller ikke alene være fortid.<sup>45</sup> Så vil Gud ikke kunne være evig *med* mennesket, hævder Jüngel.<sup>46</sup> Men er det nødvendigt at definere subjektivitet som mulighed for *forandring* i betydningen “fortsat/ny historie”? Og er det uomgængeligt at definere frihed som *valgfrihed*? Nej. Ligeså lidt som personen konstitueres af gerningerne konstitueres subjektiviteten af valgfriheden.<sup>47</sup>

Og er det nødvendigt at se et *alternativ* mellem menneskets væren-til alene som tilbagelagt fortid eller stadigt fremadskridende fremtid? Kan menneskets eskatologiske fremtid ikke forstås slet og ret som fri-

42. “Mulighed” er en vigtig kategori hos Jüngel (jfr. denne artikels “udblik”) – her bruger jeg det i afsvækket/gængs form. Jfr. mit forsøg på differentiering i denne artikel s. 272.

43. F.eks. “Die Ewigkeit des ewigen Lebens”. These 5.1 *Ganz werden* s. 353.

44. Man fristes måske til at spørge: hvorfor “må” mennesket ikke det? Er det, fordi det ikke sømmer sig for Gud, der dog blev menneske? Eller er det fordi det er et udtryk for menneskelig hybris at forestille sig det? Eller fordi det er en tanke-u-ting? At *relationen* mellem Gud og menneske ville gå til grunde, hvis Gud og menneske blev ét i fuldendelsen, ligesom Gud og menneske blev ét i inkarnation og forsoning – er det mere “ulogisk”, end at Gud i sig selv *som* treenighed er relation (Eksempelvist: “Gericht und Gnade” s. 7, note 2)? For forståelsen skal det her understreges, at Jüngel hele tiden både i henseende til den immanente og den økonomiske trinitet betoner, at Guds identifikation med den korsfæstede *forudsætter* en skelnen og en *opretholdt* skelnen. En relation kan kun opretholdes, hvor begge forholdets poler bevarer selvstændigheden som et gensidigt “*Gegenüber*”.

45. Som ellers med Barth hævdet i *Tod* s. 153, citeret i denne artikel s. 259.

46. I stedet beskrives det evige liv som liv ud af Gud – hos Gud – til Gud. “Der Geist der Hoffnung und des Trostes. These 5.69.

47. En konsekvent fastholdelse af retfærdiggørelseslæren som grundlæggende antropologisk bestemmelse opfatter i stedet subjektiviteten som konstitueret i *blikket*, der ser mig ved at se bort fra mine gerninger og således reelt gør mig til person, og i *ordet*, der kalder mig ud i eksistens. Jfr. bl.a. her i artiklen under pkt. (2) s. 263 og note 15 s. 261.

hed til, at Gud omsider kan være alt i alle, alle tider samtidige<sup>48</sup> i Gud? At mennesket altså endelig bliver sat fri fra at skulle vælge sig selv, men kan nøjes med at være valgt af Gud?

Begrebet om evighed lancerer Jüngel i teserne om evigheden med udtryk, der i øvrigt har en vis lighed med astro-fysiske forklaringer af universets begyndelse og afslutning i *et punkt*, som “Konzentration und Intensivierung”.<sup>49</sup> Jüngel giver eksplicit udtryk for, at Barth med sit af Boethius inspirerede begreb om evighed som “samtidighed af fortid, nutid og fremtid”<sup>50</sup> viser i den rigtige retning, men også *kun* det.<sup>51</sup> Ikke desto mindre gør netop dén forståelse af tid og evighed postulatet om en “udfoldet”<sup>52</sup> fremtid i selv det korteste moment overflødigt. Jüngel skriver: “Der Mensch kann sich *dann* in der Tat für die *eigentlich* unmögliche Möglichkeit entscheiden. Er *wählt* damit sein Verderben.”<sup>53</sup> Men hvis forløsningen er forløsning til en sådan vilkårlig mulighed (liberum arbitrium), hvor tæt kommer vi *så* ikke på Origenes’ apokatastasislære med udsigten til “muligheden”<sup>54</sup> for et nyt syndefald, baseret på det teologiske axiom om menneskets frie vilje? At tale på *denne* måde om en ny forløst “Entscheidungsfreiheit” har antropologiske konsekvenser, som er uklare, og giver egentlig også soteriologiske associationer, som er betænkelige.

#### *Valgfriheden – en vellykket metaforisk tale?*

Tanken om den eskatologiske valgfrihed hos Jüngel er naturligvis som al anden teologisk tale *metaforisk tale*.<sup>55</sup> Det er stadig et relevant spørgsmål, om det er en *vellykket* metafor?

Er denne “Entscheidungsfreiheit” en metafor i lighed med måltidet og sangen og den øvrige billedtale, som Jüngel i afslutningen af alle tre foredrag henter fra dagliglivet som smukke illustrationer af håbet om den evige udgang af dommen, *indgangen* til det evige liv?<sup>56</sup> Næppe. Det står i sin egen sammenhæng og fungerer som en selvstændig (og som det synes: ufærdig) replik, der primært har til formål at styre midt imellem forestillingerne om såvel dobbelt udgang som apokata-

48. Jfr. Eberhard Jüngel, “Thesen zum Verhältnis von Existens, Wesen und Eigenschaftens Gottes”. Tese 11.2, *Ganz werden*, s. 271.

49. “Die Ewigkeit des ewigen Lebens”. These 4.2.1, *Ganz werden*, s. 350.

50. Karl Barth *KD III/1* s. 686ff.; *KD III/2*, s. 525 .

51. “Die Ewigkeit des ewigen Lebens”. These 3.7. *Ganz werden*, s. 349.

52. Heroverfor finder Jüngel, at udstrækning, begivenhed o.s.v. er essentielt for at forstå evigheden som evigt *liv* i modsætning til dødens begivenhedsløshed, “Die Ewigkeit des ewigen Lebens”. These 4.3.3. og 4.4.1. *Ganz werden*, s. 351.

53. “Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade”, s. 28 (emf. hans). (LS, s. 404).

54. Se note 42.

55. Se f.eks. Der Geist der Hoffnung tese 3.61, *Ganz werden*, s. 311.

56. “Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade”, s. 30.

stasis. Men dét synes at komme til at ske på disse forestillingers *tidslige* præmisser, og det giver i det mindste en vis misforståelighed i sprogbruget.

Vi må se bort fra den måske nærliggende mulighed alene at se pointen i, at metaforen om valgfrihed skal konstituere en valgfrihed i den *situation*, hvori tanken høres eller læses. Hvis betydningen af ordet "Entscheidungsfreiheit" blot var, at det *alene* er her og nu, at talen om valgfriheden skal skabe en situation, hvori mennesket kan afgøre sig i tro og håb,<sup>57</sup> havner vi uvægerligt i den misforståelse, at en metafor "kun" er en metafor. Ikke mindst, fordi vi *faktisk* befinder os i det afsnit af teologien, som er eskatologien. Og dette ville med rette bringe Jüngel ind under en ellers uberettiget kritik for reduktionisme.<sup>58</sup> Alt ville i givet fald kunne *reduceres* til talens og lytterens eget Sitz im Leben. Men metaforens teologiske funktion og eskatologiske sandhed er hos Jüngel tværtimod at *flytte* dette Sitz im Leben ud i fremtiden med *håb* om evigheden.

Det er sandt, at Jüngel betoner betydningen af, at eskatologi skal være relevant for livet her. At håbet om det evige liv må og skal medføre, at den håbende skaber håb for dagen i morgen for medmennesket.<sup>59</sup> Og det udtrykkes smukt i alle de tre her behandlede foredrag i denne vending: "Jeder Schritt dem Herrn entgegen führt [den Menschen] immer tiefer in die *gegenwärtige* Welt hinein, die im Lichte des jüngsten Tages etwas von den ursprünglichen Farben der Schöpfung zurückgewinnt."<sup>60</sup> Men det kan ikke alene være dét, Jüngel mener med Entscheidungsfreiheit.

Jüngel siger altså *dann*? Men hvad betyder egentlig "*dann – erst recht*" i denne sammenhæng? Han indleder eksempelvis sit foredrags centrale afsnit med at tage udgangspunkt i, "at opstandelsen er en ophøjelse af mennesket *til dom* og i, at dommen er en umiddelbar *følge* af opstandelsen.<sup>61</sup> Men er det en heldig metaforik på denne måde at *skille* opstandelse, dom og evighed i et tidsligt forløb? Kommer evangeliet ikke til at stå klarere, hvis vi taler om dommen *i* opstandelsen *som* det evige liv?

I den dialektik, som Jüngel hævder er nødvendig for eskatologiske udsagn – nemlig, at eskatologien ikke er en reportage om nye ting (Rahner)<sup>62</sup> men kun en udfoldelse af menneskets forhåbning om *fuld-*

57. Selvom dette også er vigtigt for Jüngel, der i Hegelforedraget understreger, at Guds forsoningsværk kalder på, at mennesket også her i tiden *lader sig* forsones med Gud (2 Kor 5, 20) *Ganz werden*, s. 338.

58. Jfr note 13.

59. "Der Geist der Hoffnung" tese 3.7, *Ganz werden*, s. 311.

60. "Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade", s. 30 (emfase min) (LS, s. 405).

61. "Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade", s. 15 (LS, s. 395).

62. "Der Geist der Hoffnung" tese 3.1, *Ganz werden*, s. 309.

*endelsen* af det allerede i troen erfarede – er det selvfølgelig sandt, at valgsituationen her i livet, hvori mennesket kan afgøre sig i tro og håb, kunne *forestilles* som en valgsituation på skrømt, der først *da* vil blive et virkeligt frit valg. Men er *troens* valg, extrapoleret ud i eskatologien, virkelig en erfaring af at vælge eller af at *være* valgt? Er et kristenmenneskes frihed, som den *erfares* i troen, ikke mere en frihed til at være valgt fremfor en frihed til at kunne vælge? Og må forhåbningen til fuldendelsen ikke netop derfor være en *stadfæstelse* af at være valgt i stedet for – evt. for første gang – virkeligt at *kunne* vælge? Jo.<sup>63</sup> Men Jüngel skriver altså i dommedagsforedraget fra 2000: “Der Mensch kann sich *dann* in der Tat für die eigentliche unmögliche Möglichkeit entscheiden. Er Wählt damit sein Verderben. Er hat dann offensichtlich *Lust* am eigenen Verderben... Besteht trotzdem auch für diesen sich selbst wissentlich und willentlich zum trostlosen und hoffnungslosen Fall machenden Menschen Hoffnung?”<sup>64</sup>

I tesaerne fra 2003 skriver han faktisk *ikke*, at mennesket “kan ... gøre” sig til det håbløse tilfælde. Endvidere beskrives det “håbløse tilfælde” faktisk som *synden* og ikke som synderen, der skal gå til grund.<sup>65</sup> Og endelig lyder det faktisk (i konjunktiv), at menneskets *forestillede* fortsatte identifikation med synden *ville være* en villet fortæbelse: “Ein sich im Jüngsten Gericht trotz seiner Erlösung mit seiner Sünde für immer identifizierender Mensch *würde* sich selber, weil zum trostlosen Fall, zum Hoffnungslosen Fall machen.”<sup>66</sup>

Den sproglige forskel mellem at “*kunne gøre*” sig til det håbløse tilfælde og beskrivelsen af den umulige mulighed, hvis man “*ville have haft held med at gøre*” sig til det håbløse tilfælde, kunne skyldes forskellen i mundtlig og skriftlig formidling. Alligevel – kogt ned til et destillat kan man beskrive nuanceforskellen som den ikke betydningsløse, at det mundtlige foredrag beskriver den “umulige mulighed”, hvilket får det til at fremstå som en ganske vist *uforståelig* mulighed. Hvorimod den mere præcise tesaformulering ædrueligt præsenterer den “*umulige* mulighed” med en betoning, der fastholder, at den umulige mulighed i modsætning til nu: ikke vil, ikke kan, ikke må være eller blive endegyldig virkelighed! I hvert fald står det fast, at de udgivne teser ikke ganske benytter sig af foredragenes ordvalg, der lader det stå åbent, om mennesket *kan gøre* sig til det håbløse tilfælde. Om dette forandrede ordvalg er en *tilfældig* forskel eller virke-

63. Jfr. Jüngels selv i *Rechtfertigung des Gottlosen*, s. 205.

64. “Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade”, s. 28f (LS, s. 404) .

65. “Der Geist der Hoffnung” tese 4.99, *Ganz werden*, s. 320.

66. “Der Geist der Hoffnung” tese 4.991, *Ganz werden*, s. 320 (emf. min).

lig er udtryk for en stadig kamp om præcisering af sprogbruget kan vist kun den forventede bog<sup>67</sup> endegyldigt demonstrere.

*Udblik – evangeliet om dom og opstandelse som Guds virkeligt éntydige mulighed*

I sit hovedværk *Gott als Geheimnis der Welt* søger Jüngel i en central fodnote at tage højde for den kritik af bogen *Tod*, der måtte indvende, at mennesket ophører at være subjekt i forståelsen af det evige liv som “Verewigung gelebten Lebens”. Samtidigt afvises implicit en anden mulig indvendning. Nemlig den, at en sådan tanke kun kan være et evangelium for den, hvis liv lykkedes. Det sker på baggrund af et citat fra Søren Kierkegaard,<sup>68</sup> hvormed forholdet mellem mulighed og virkelighed inddrages og udfoldes. I tesaerne om evigheden fra *Ganz werden* henvises der stadig til dette sted hos Søren Kierkegaard som et frugtbart og nødvendigt apparatur i formuleringen af eskatologien.<sup>69</sup> Jüngel skriver i *Gott als Geheimnis der Welt*: “Eine christliche Eschatologie hätte ... ewiges Leben zu denken als die Offenbarung des gelebten Lebens mit seinen es stets umlagernden Möglichkeiten, also nicht nur als Verewigung der Möglichkeit, aus der unser Leben wirklich wurde, sondern zugleich als Offenbarung und Inkraftsetzung derjenigen Möglichkeiten, in die unser Leben ständig heraus-schwingt, ohne sie je verwirklicht zu haben. Es werden sowohl die verpaßten als auch die verborgenen uns bestimmenden Möglichkeiten als solche die Wahrheit unseres Lebens offenbaren, und zwar durchaus einem jeden als *Subjekt* seines gelebten Lebens.”<sup>70</sup>

“Die verpaßten Möglichkeiten” må også omfatte de livsmuligheder, som bødlerne “bedrog ofrene for”.<sup>71</sup> Evigheden vil blive forklaret som den herliggjorte sandhed om det enkelte menneskes liv. Det er på *denne* baggrund, jeg mener, det skal forstås, når Jüngel (jfr. note 8) i Hegel-foredraget skriver: “Das Christliche Verständnis von Ver-söhnung und Gnade, meint nicht die Verewigung des Hingerichteten [Mörders] im Licht der Gnade, sondern dessen Auferweckung von

67. Se artiklen her s. 260.

68. Søren Kierkegaard, “Mellemspil” i *Philosophiske Smuler* (udg. af Niels Thulstrup, København 1977), s. 81f.: “Den Mulighed, hvoraf det Mulige, der blev det Virkelige, fremgik, ledsager bestandig det Tilblevne, og bliver hos det Forbigangne, selv om der lå Aartusinder imellem; saasart den Senere gjentager, at det er blevet til (hvilket han gjør ved at troe det), gjentager han dets Mulighed”.

69. Tese 4.7: “Als Konzentration und Intensität des göttlichen Lebens ist Ewigkeit die ursprüngliche Einheit von Wirklichkeit und Möglichkeit” (emf. min). *Ganz werden*, s. 353. Det er dét begrebsapparat, som i al beskedenhed også vil blive forsøgt anvendt her.

70. “Gott als Geheimnis der Welt”, s. 292, note 58.

71. Jfr. det i note 21 refererede om K.E. Løgstrup.



den Toten. Denn der versöhnende Gott ist nach biblischem Zeugnis der, der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ruft, daß es sei (Röm 4, 17)".

Der *er* en sammenhæng mellem dette citat og følgende ordvalg fra tesaerne om evigheden: "Die dem sterblichen Menschen verheißene und verbürgte Partizipation an Gottes Ewigkeit ist als *teilgabe* an Gottes ewigem Leben die *schöpferische Verewigung* des menschlichen Lebens. Im Ereignis der *Teilnahme* an Gottes ewigem Leben ist der Mensch *lebendiges Subjekt*."<sup>72</sup>

Denne sammenhæng skal findes i Jüngels specifikke brug af *mulighedens* kategori. Når Jüngel må skelne mellem "Verewigung des Hingerichteten" og "dessen Auferweckung von den Toten", skyldes det, at opstandelsen netop ikke "foreviger" som en blot og bar form for "arkivering" eller "musealisering".<sup>73</sup> Sådant et "Stasi-arkiv" ville selv i forhold til den grusomme virkelighed – i nådens lys: den "umulige mulighed" (Barth) – være "uretfærdigt" (jfr. note 18). Forsoning betyder også *mulighed for glemsel!*<sup>74</sup> Derfor er opstandelsen muligheden for at *skabe liv af døde*. Guds mulighed.

Dommedag er en dag, men ikke en historisk dag. Det er den metafor, der beskriver al histories forherligelse. Og menneskets historie *par excellence*. Dommedag er derfor ikke en mellemtilstand eller et skæringspunkt mellem historiens tid og evighedens herlighed men derimod det billede, som *åbenbarer* og dermed skaber Guds mening med historien. Det sker i dom og nåde. I dom som et udtryk for nåden. Det sker med Guds retfærdighed som den, der har ret til at dømmes, og i dommen være nådig.

Men det sker i en *samtidighed* af mulighed og virkelighed. Muligheden var Guds skabelsesnåde, som i tilværelsen stadigt fulgte med som livets mening, på trods af muligheden *umulige* virkeliggørelse i menneskets syndige historie. Virkeligheden *bliver* derfor dømt som syndens umulige mulighed, forsonet og båret stedfortrædende ved Guds identifikation med den korsfæstede, af mennesker og Gud forladte, Jesus. Muligheden i dom og forløsning er derfor også *den samme* mulighed, som hele tiden var stadigt nærværende op igennem virkelighedens historie, og som endeligt bliver sat fri og åbenbaret som Guds liv i verden. Kærlighedens liv.

Dommedags *åbenbaring* af dette er billedet af, hvad evighedens salighed vil være engang: Den dømte og genoprejste virkelighed til evig nådig mulighed, og den i tiden tilstedeværende gode mulighed som i

72. "Die Ewigkeit des ewigen Lebens". These 5.1. *Ganz werden* s. 353.

73. "Die Ewigkeit des ewigen Lebens". These 5.1.1 *Ganz werden*, s. 353

74. Dette gælder både antropologisk og teologisk som en vigtig bestemmelse. Jfr. "Der Gott entprechende Mensch", *Entsprechungen*, s. 315f.

evighed herskende herliggjorte mulighed. Således har dommedag ikke en historisk "tid" evt. som den "allersidste dag", men er i stedet det metaforiske billede af dagen som lysets evige sejr over mørket, der er Gud selv: "Og byen har ikke brug for sol eller måne til at skinne i den, for Guds herlighed oplyser den, og Lammet er dens lys" (Åb. 21,23!).

Dommedag er derfor heller ikke en dag, hvor der sker *noget nyt*. Men *alt bliver* nyt – "Se, jeg gør alting nyt!" – når både det mulige og det virkelige endegyldigt vil være en énhed i herligheden, fordi det får del i Guds evighed. Gud gør alting nyt, fordi han i dén forstand selv *er* det nye.

Som sagt: Hegelforedraget tematiserer ikke den problematiske valgfrihed i eskatologien. Til gengæld bringer foredraget én sætning, der i sin sammenhæng er en tilføjelse til den oprindelige tekst, men som på smukkeste vis kæder dom og evigt liv *sammen*:

Das iudicium postremum ist das therapeutische Ereignis schlechthin. Denn die im Lichte des Evangeliums alles aufklärende Wahrheit bewirkt Heil und Heilung, bewirkt ein für immer geheiltes Leben, *das ewiges Leben genannt zu werden verdient*.<sup>75</sup>

Her er dommens forløsende heling ikke en forudsætning for en eskatologisk valg-situation, hvori mennesket kan *vælge* at indgå til evigt liv; men den heling, som dommens forklarende sandhed bevirker, er *i sig selv* ensbetydende med det evige liv. Og dette *er* Gud.<sup>76</sup>

## SUMMARY

This article compares three speeches held at different times by *Eberhard Jüngel* addressing the theme of Judgement Day. Two of these have not been published but exist as hand-outs from sessions in Berlin (1989) and Aarhus (2000). Jüngel opts for the view that the redeemed human person has a freedom of choice, which – for the first time – will enable him to choose between salvation or damnation. This eschatological position, however, has unclear anthropological implications. It is also inconsistent with other writings of Jüngel, and the position is abandoned in the article he actually published in 2003 in his book *Ganz Werden* under the title "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht".

75. "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht", *Ganz werden*, s. 343. (emf. min).

76. "Die Ewigkeit des ewigen Lebens". These 1. *Ganz werden*, s. 345.

Jüngels eschatology is analyzed in its relation to his understanding of justification and with attention to Jüngels overall christological focus. It is suggested that the metaphor of Judgement Day is better used in terms of illuminating the hope *in* resurrection *as* eternal life, rather than being interpreted as describing a moment in a temporal sequence *from* resurrection *to* eternal life. Furthermore it adopts Jüngels fruitful language concerning the ontological priority of possibility over reality as presented in *Gott als Geheimnis der Welt*, while further developing his understanding of eternal life as *Verewigung* in his earlier work of eschatology: *Tod*.

*Keywords:* Apocatastasis – Christ as peacemaker – Free will – Justification and Judgment Day – Possibility and reality.

## Markus – en allegorisk biografi?

PROFESSOR, DR.THEOL.  
KARL OLAV SANDNES

Det siste tiåret har godtgjort at evangeliene på en eller annen måte kan sammenlignes med antikkens biografier eller livsskildringer. Sentralt i denne forskningshistorie står Richard A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (1992).<sup>1</sup> Andre har fulgt i samme spor og spesifiserer bios-sjangeren på ulike vis.<sup>2</sup> I boken *Frelsens biografisering*,<sup>3</sup> presenterer Henrik Tronier en ny forståelse av Markusevangeliet som biografi. Han hevder at Markusevangeliet minner mye om Filons allegoriske biografier om Moses og Abraham.<sup>4</sup> Skildringen av et livsløp, en allegorisk utlegning av dette, og den kompetanse som skal til for å gjøre en fortolkning hvor det biografiske er henvisninger til teologiske tema eller dyder – alt dette utgjør i følge Tronier en felles basis for Filon, Markus og Paulus: “Filon, Markus og Paulus befinner seg inden for en felles diskurs.”<sup>5</sup> Likheten er så stor at Tronier avslutter sin artikkel med å si: “Man skulle næsten tro, at Markus var biskop i Aleksandria!”<sup>6</sup> Det er et retorisk uttrykk for den slående likhet Tronier mener å påvise. Min artikkel stiller spørsmål ved om Filon og Markus hører hjemme i en felles antikk diskurs. Jeg problematiserer altså Filons relevans for Markusfortolkningen, i den versjon Tronier gir. Mark 4 om Jesus som stiller stormen på Genesaret spiller – ikke overraskende – en viktig rolle i Troniers allegoriske lesing av Markus-tekster. I Troniers fortolkning står *bevegelsen over sjøen* i sentrum. Også her er jeg kritisk spørrende. Jeg mener *stormen* bør stå i fokus for fortolkningen.

1. Boken er kommet i nytt og revidert opplag i 2004.
2. D. Frickensmith, *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst* (TANZ 22; Tübingen: Francke Verlag 1997).
3. Henrik Tronier, “Markusevangeliets Jesus som biografiseret erkendelsesfigur. ‘Ny skabelse’ fra Paulus til Markus” i Thomas L. Thompson og Henrik Tronier (red.), *Frelsens biografisering* (Forum for bibelsk eksegese 13; København: Museum Tusulanums forlag 2004): 237-271.
4. *De Migratione Abrahami (Migr.)*; *De Abrahamo (Abr.)*; *De Vita Mosis (Mos.)* 1-2.
5. “Markusevangeliets Jesus” s. 256. Paulus vil ikke bli fokusert i min artikkel.
6. Ibid. s. 271.

*Tronier om Markus – en presentasjon*

Markus skriver en Jesus-biografi etter en tekstforståelse og allegoriske prinsipper som Filon bruker i sin fortolkning av eksempelvis Abrahams og Mose liv. På allegorisk vis skriver Markus i sin Jesus-biografi inn en paulinsk kosmisk dualisme (himmel- jord): “*Den horisontale*, geografiske reise i landskabet er allegorisk uttrykk for og historisk aftryk af en *vertikal*, kosmologisk og ontologisk struktur i Logos i form af en Logos-udvirket erkendelsestransformation mellem de to planer i Filons grundlæggende platoniske kosmologi og ontologi: Periferien i landskabet svarer til det nedre kosmiske og ontologiske plan, sanseerkendelsens og sanseverdenens plan; det forjættede land i landskabets centrum svarer til det øvre, transcendent, kosmiske og ontologiske plan, Logos-erkendelsens og ide-verdenens plan.”<sup>7</sup> Forholdet mellom Filons biografiers to erkennelsesnivåer, det empiriske gjennom sansene og den noetiske visjon<sup>8</sup> er slik at bare de som er kognitivt forent med Logos kan avkode teksten dens allegoriske betydning. Abrahams vandring uttrykker den erkjennelsesmessige bevegelse fra den uegentlige erkjennelse gjennom sansene til den egentlige visjon av virkeligheten. Tronier viser at dette er en platonisk filosofisk tradisjon. Han viser til Filons utleggelse av Gen 12,1 i *De Migratione Abrahami (Migr.)*; Abraham gir avkall på det som kroppen krever (land), den sanselige erkjennelse (slekt), og språkets vekt på det empiriske (fars hus), og drar til det land Gud viser ham, nemlig den noetiske visjon. Det jødiske folk er altså et fortolkningssamfunn av de som har Logos’ erkjennelse. Tronier viser også til *Quis Rerum Divinarum Heres (Her)* § 277-279 hvor Abraham fremstilles som grunnleggeren av Israel, det folk som “betrakter og skuer<sup>9</sup> alle ting i skaperverket.” Erkjennelsen danner altså folket.<sup>10</sup>

Markus skriver sin fremstilling av Jesu liv og bevegelser på lignende vis. Jesu bevegelser har en allegorisk betydning som erkjennes kun av de som hører med i det fortolkningssamfunn som Markus skriver for. To av Jesu geografiske bevegelser er avgjørende for Tronier: a)

7. Ibid. s. 241.

8. Se hertil Henrik Tronier, *Transcendens og transformation i Første Korintherbrev* (Tekst & Tolkning 10; Viborg. Akademisk forlag 1994): 10-18; “Virkeligheten som fortolkningsresultat – om hermeneutikken hos Filon og Paulus” i Mogens Müller og John Strange (red.), *Det gamle testamente i jødedom og kristendom* (Forum for bibelsk eksegese 4; København: Museum Tusulanums forlag 1993): 151-182 (særlig 153-164).

9. Israel er “de som skuer” (*Migr.* 14.18.39; *Her* 78).

10. Til dette se Henrik Tronier, “Allegorese og universalisme – erkendelse som gruppemarkør hos Filon og Paulus” i Niels Peter Lemche og Henrik Tronier (red.), *Etnisitet i Bibelen* (Forum for bibelsk eksegese 9; København: Museum Tusulanums forlag 1998): 67-108 (*in casu* 75-81).

hans bevegelse fra periferien (Galilea) til sentrum (Jerusalem) og tilbake igjen. Dette svarer til Kristi kosmiske bevegelse (himmel – jord) hos Paulus. b) Jesus som beveger seg frem og tilbake over den etniske grenselinje mellom jødiske og hedenske områder.

Når disse bevegelsers allegoriske betydning erkjennes, mener Tronier: “Den konkrete beretning om Jesus’ liv og vej er således på det allegoriske plan beretningen om en guddommelig erkendelsesfigurs nedbrydning og transformation af det jødiske ethnos’ identitet og system af grænsedragninger.”<sup>11</sup> Likesom Kristi vei mellom himmel og jord hos Paulus grunnlegger et nytt folk med erkjennelse som kjenne-tegn, skjer det samme hos Markus, men da i rammen av geografiske forflytninger mellom periferi og sentrum eller over etniske grenser. Her skjer en “verdiomtolkning af statushierarkier, herunder også – og ikke minst – det etniske statushierarki.”<sup>12</sup> Jesu geografiske bevegelser speiler Markus-menighetens hedningekristne identitet. Den allegoriske fortolkningskompetanse fungerer som et kriterium på tilhørighet til det nye Gudsfolk.

I dette lys fortolker så Tronier fortellingen om Jesu båtreise på Genesaret i Mark 4,35-41. På fortolkningsplanet er reisen over sjøen en opphevelse av etniske grenser. Dette uttrykkes blant annet gjennom de tydelige “ekko” som er innskrevet i teksten, nemlig om Jona fra Septuaginta (Jon 1,4) og Odysseus’ farefulle ferd hjem i følge Homer (*Od.* 10,1-69). I fortellingen om stormen fusjonerer Markus således de to avgjørende “kanoniske” tekster for henholdsvis jøder og hedninger. Jesus overbyr dem begge, og blir slik en ny ethnos-grunnlegger.<sup>13</sup>

### *Filons allegoriske biografi og Markusevangeliet*

Filons allegoriske biografier er i følge Tronier den sjanger som kommer Markusevangeliet nærmest. Den beste analogi er ikke den hellenistiske omverdens *bioi* i sin alminnelighet, men snarere Filons biografier som omhandler *betydningen* av personenes geografiske bevegelser.<sup>14</sup> De biografier som her er særlig aktuelle er *Om Abraham*, *Om Abrahams utvandring*, *Om Mose liv* 1-2. Det er mange likheter i denne litteraturen. Likevel fremstår *Mos.* 1-2 som det klareste eksempelet på en biografi. Her får vi en panegyriske livsskildring fra fødsel til

11. “Markusevangeliets Jesus”, s. 248.

12. *Ibid.* s. 245.

13. I sin fortolkning er Tronier eksplisitt avhengig av Dennis R. MacDonald, *The Homeric Epics and the Gospel of Mark* (New Haven & London: Yale University Press 2000).

14. Henrik Tronier, “Rum og krop som tankeform i antik hermeneutik og urkristendommens Kristusfigur”, *Collegium Biblicum Årsskrift* (2001) 7-19; se s. 19.

død, og som både i begynnelsen (*Mos.* 1,1-4)<sup>15</sup> og slutt (2,292) kalles for en βίος. Burrige nevner bare *Mos.* 1-2 som relevant analogi til evangeliesjangeren.<sup>16</sup> Han påpeker at *Mos.* 1-2 i langt mindre grad bruker allegori.<sup>17</sup> Abraham skriftene gir seg ikke ut for å være biografier, men introduseres som filosofisk tematiske presentasjoner hvor biografiske notiser fortolkes allegorisk med relevans for tema (se nedenfor). Det er altså ikke som i *Mos.* 1-2 livsskildringen som utgjør skriftets struktur, men filosofiske diskurser hvor begivenheter fra Abrahams liv kaster lys over tema via allegorisk tolkning. Her ligger et problem som Tronier ikke adresser i sin forståelse av Markusevangeliet som allegorisk biografi. Frickensmith sier det slik. “Bei den ersten beiden Schriften (d.h. Abraham und Joseph) handelt es sich nicht um Biographien. Statt dessen werden Abraham und Joseph als Verkörperungen bestimmter Tugenden gelobt. Die Vita Mosis dagegen ist eine antike Biographie im Vollsinn des Wortes, auch wenn sie einige Besonderheiten aufweist.”<sup>18</sup>

For å få et grep om den diskurs som Filon og Markus eventuelt har felles, ser vi i det følgende på *De Abrahamo* med sideblikk til andre relevante Filon-tekster. Skriftet *Om Abraham* er i følge § 1-6 en presentasjon av de menn i skriftene hvis dyder (ἀρεταί) er uttrykk for generelle lover. Loven har sin original i slike menneskers liv: “lovene som er gitt er ikke noe annet enn minnet om livet til de gamle; de forteller om forfedrenes liv og tale (ἔργα καὶ λόγου)” (§ 5). Skriftet avsluttes med samme tanke, slik at dette danner den tankemessige *inclusio* for hele skriftet (§ 276). Fortellingen om Abrahams liv blir således gjennom allegorisk fortolkning en *allmenn* fortelling om dyd; en fortelling som bør etterlignes. Biografien er en illustrasjon til spørsmålet om hvilket liv som er verdt å etterstrebe. Fortellingen om Abrahams liv knyttes slik sammen med filosofiske topoi. Tilsvarende skjer i *Om Josef* som handler om de ting som fremmer det beste (τὸ ἀριστον τέλος), nemlig undervisning, det som er gitt av naturen og om øvelse. Dette illustreres gjennom livet til politikeren Josef (§ 1); *Om Abrahams utvandring* handler om sjelens renselse i følge § 2; *Om de encycliske studier (De Congressu)* handler om hvordan dydene kan lede et menneske (§ 2). Dette siste er verdt å merke seg. Jeg vil i det følgende vise at den større diskurs som Filons allegoriske biografier hører hjemme i, er antikkens diskurs om utdanning og encycliske studier, kort

15. *Mos.* 1,4 har visse likheter med Lukasprologen (Luk 1,1-4).

16. Burrige s. 128-153.

17. Burrige s. 123.147.

18. Frickensmith s.176. Denne forskjell understrekes også av Albert C. Geljon, *Philonic Exegesis in Gregory of Nyssas De Vita Mosis* (Studia Philonica Monographs 5; Brown University 2002): 27-30.

sagt *paideia*.<sup>19</sup> Det som her er sagt, minner noe om 4 Makkabeerbok. Der innledes biografien til martyrene med en filosofisk diskurs, nemlig om intellektet kan beherske lidenskapene (4 Makk 1,1-7).<sup>20</sup> Fortellingen i 4 Makk er imidlertid ikke allegorisk slik vi møter det hos Filon.

Hvordan oppstår den allegoriske betydning eller mening i Abrahams biografi? Gjentatte ganger utover i *Om Abraham* nevner Filon sin hermeneutiske nøkkel i en type meta-setninger som sier at biografien har to nivåer, det bokstavelige eller historiske og det allegoriske eller symbolske. Dette skjer på to måter. Dels skjer det gjennom overgripende utsagn som angir hvordan teksten prinsipielt skal leses, og som peker på de to nivåer i biografien: “Her må vi forlate utleggingen av den bokstavelige mening<sup>21</sup> og begynne den allegoriske (δι’ ὑπονοιών). Det som sies inneholder symboler (σύμβολα) av det som bare gripes med forstanden” (§ 119 jfr. 68. 88. 217. 236). For det andre skjer det gjennom faktisk fortolkning hvor overgangen fra det bokstavelige eller ytre nivå i teksten til det allmenne eller allegoriske skjer gjennom fortolkende ord som eksempelvis ἐστὶ (§ 52 som tolker Exod 3,15), λέγονται (§ 72 som tolker navnet Haran), συμβολικῶς εἶναι (§ 99 som tolker Gen 12,10-20) ἔστι δὲ τοιάδε (§ 201 som tolker Gen 22).

Tilsvarende skjer det på to måter i *Migr.Abr.*, dels gjennom prinsipielle utsagn om de to nivå i teksten (eksempelvis § 93), dels gjennom fortolkninger som innledes på følgende måter: τί δε ἐστὶ τοῦτο (§ 51 som tolker Deut 4,12), τὸ γὰρ εἰρημένον λόγῳ (§ 66 som tolker Gen 3,14), τούτέστιν (§ 67 som tolker Lev 8,29), ἐστὶ (§ 74 som tolker Abels navn), ἐστὶν (§ 77 som tolker Egypt som symbol for lystene) ἐστὶ (§ 92 som tolker omskjærelsen), ἔλοκεν ἀλήγορέιν (§ 131 som tolker Deut 13,4). Dette viser at det dreier seg om to ulike perspektiver på biografiene. Den allegoriske betydningen setter ikke den historiske til side, men uttrykker dens egentlige betydning. Det er slike metasetninger som gjør at Tronier – med rette – understreker at Filons allegoriske utlegninger fastholder biografiene som historie.<sup>22</sup> Problemet med denne påstanden, som jeg i sak er enig i, er likevel at den type utsagn som begrunner at fortellingens historie fastholdes hos Filon, ikke finnes i Markusevangeliet.

19. Se Peder Borgen, “Greek Encyclical Education, Philosophy and the Synagogue. Observations from Philo of Alexandria’s Writings” i Festskrift for Stig Strömholm vid hans 70-årsdag den 16 september 2001 (Kungl. Vetenskaps-samhället Uppsala 2001): 61-71.

20. Toposet å kontrollere sine lyster dukker flittig opp i Filons biografier; se eksempelvis *Migr.Abr.* 9. 14. 19-20. 77. 151. 202. Dette topos er behandlet i min bok *Belly and Body in the Pauline Epistles* (SNTSMS 120; Cambridge: Cambridge University Press 2002).

21. For en slik oversettelse av ῥητός vises til LSJ s. v.



Erkjennelsen av biografiens allegoriske betydning er imidlertid ikke tilgjengelig for alle, bare for de som har smakt dyden (μόνον τοῖς γευσάμενοις ἀρετῆς) (*Abr.* 89). Dette kommer eksempelvis tydelig frem i kommentaren i *Abr.* 147 hvor Filon sier at den bokstavelige mening i biografien er åpen og tilgjengelig for de fleste (πρὸς τοὺς πολλοὺς), men dens skjulte mening er kun for de få (πρὸς ὀλίγους). Det er de siste som er opptatt av sjelen, som svarer til det allegoriske nivå i teksten, heller enn kroppen, som svarer til det bokstavelige nivå, og som derfor har evnen til å “se” (§ 200. 236) (se nedenfor om IS-RA-EL). Her dukker Filons grunnleggende erkjennelsesmessige skjelning mellom sansenes og noetisk erfaring opp som nøkkel til å forstå hans biografier.

Allerede i *Abr.* 7 innføres et viktig motiv, nemlig reisemotivet (όδός). Biografien skal illustrere en annen slags reise, de første skritt πρὸς ἀλήθειαν καλοῦ. Enok blir det første eksempel på en som har foretatt en slik reise. Han ble tatt opp (μετατεθείς) til himmelen. Denne bevegelse i hans liv *allmenngjøres* gjennom en allegorisk fortolkning. Det betyr at biografiens ytre nivå illustrerer noe som allegorisk gjelder generellt. Den allegoriske fortolkning av Abrahams reise dreier seg om en omvendelse uttrykt gjennom “fra og til sted bestemmelser”:

εἰς παιδείαν ἐξ ἀμαθίας  
 εἰς φρόνησιν ἐξ ἀφροσύνης  
 εἰς ἀνδρείαν ἐξ δειλιάς  
 εἰς εὐσέβειαν ἐξ ἀσεβείας  
 εἰς ἐγκράτειαν ἐξ φιληδονίας (*Abr.* 24).

Vi merker oss at den første “fra og til sted bestemmelse” viser til antikkens diskurs om utdanning. Dessuten spiller klassiske greske dyder en sentral rolle her. Den filosofiske diskurs som innledningen er den naturlige kontekst for, hører imidlertid sammen med en annen kognitiv diskurs både i antikken og hos Filon. I *Om Abraham* kommer dette tydelig til uttrykk i § 56-59. Det dreier seg om en tung og slitsom reise for å nå frem til lykke, med andre ord det høyeste gode (*summum bonum* eller τὸ ἀριστον κάλον); å nå ἐπ’ ἄκρον εὐδαιμονίας (§

22. Filons kritikk av radikale allegorister med hensyn til omskjærelsen viser med all tydelighet dette; se hertil Tronier, “Allegorese og universalisme”, s. 83-87 hvor han naturligvis viser til *Migr.Abr.* 89-93. Tronier sier flere ganger at tilsvarende gjelder også for Markusevangeliet.

58).<sup>23</sup> Innenfor antikk diskurs om *paideia* er veimotivet eller klatringen i retning av toppen et vanlig topos.

I sin *Hermotimus*, gjør Lukian av Samosata narr av filosofenes streben etter kunnskap. Han gjør det ved blant annet å knytte til en utbredt oppfatning av *paideia* som et bratt fjell som bestiges via en vanskelig og kronglete sti. Bildet er inspirert av Hesiod (*Op.* 287-292), som sier at veien til dyden (ἀρετῆ) er lang, bratt og vanskelig (*Hermot.* 2). Filosofen har fullført sin *anabasis* og nådd toppen (ἐπι τῷ ἄκρω/πρὸς τὸ ἄκρον) (*Hermot.* 2-7. 15) Raffaella Cribiore innleder sin bok om gresk utdanning med nettopp denne metaforens betydning.<sup>24</sup> Vei-metaforen er som del av *paideia*-diskursen i antikken nært knyttet til en hierarkisk forståelse av kunnskap. Det er nettopp slik vi møter det også hos Filon, både i hans skjelning av nivå i biografiene og i hans tilretteleggelse av de pro-paideutiske studier i *De Congressu* (se nedenfor).

Denne høyeste erkjennelse beskriver Filon som “å se Gud”. Han lar navnet IS-RA-EL uttrykke dette gjennom sin etymologiske utlegning: “den som ser Gud” (*Abr.* 57).<sup>25</sup> Abrahams reise fra Kaldea til Israel (Gen 12) anføres i § 62-67 som en nøkkeltokst. Til denne biografiske reisenotis knytter Filon en metakommentar: “Utvandringene er i Skriftens bokstavelige tale gjort av en klok mann (ὕπ ἀνδρός σοφοῦ), men i følge den allegoriske betydning av en sjel som elsker dyd (ὕπὸ φιλαρέτου ψυχῆς) og søker den sanne Gud” (§ 68). *Abr.* 69-80 tegner Abraham som fordums hedning som la ut på en slik omvendelses reise, og til slutt erkjente Gud gjennom å *se* Ham.<sup>26</sup>

Det er ikke uten grunn at den allegoriske utlegning vi møter her er til forveksling lik Filons presentasjon av omvendelse i *Virt. (Om Dydene)* 175-186. Her møter vi som i biografien en sammenveving av Abrahams reise mot det lovede land, “fra og til bestemmelser”, erkjennelse og tilslutning til dydens fellesskap. Det er derfor ikke så rart at Filon i *Virt.* 212-219 finner Abrahams reise fra Kaldea til Israel som paradigme for proselytter som vender seg til jødisk tro og prak-

23. Slik taler også Filon i *Migr.Abr.* 128, da i tilknytning til Gen 12,4; se også § 146-147. I § 139 svarer τελειωθεῖς til det å “nå toppen”.

24. Raffaella Cribiore, *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt* (Princeton and Oxford: Princeton University Press 2001): 1-12. 45.

25. Slik taler Filon også i *Migr.Abr.* 18. 39. 201 og for øvrig mange andre steder i sine skrifter.

26. Abrahams reise i følge Gen 12 blir i *Migr.Abr.* 176-196 utgangspunktet for en oppfordring til å vende om fra alt hedensk (se særlig § 187). Det kognitive er sterkt fremme, og det hele betraktes som å få del i *paideia*, i siste instans å se Gud (§ 195). Denne delen av *Om Abrahams utvandring* minner mye om avsnittet om omvendelse i *De Virtutibus* (§ 175-186).

sis.<sup>27</sup> Tilhørigheten til Israel og Loven er i siste instans kjennetegnet på den høyeste erkjennelse.<sup>28</sup>

Med tanke på å forstå hvilken diskurs Abrahams biografi tar del i, er *Abr.* 99-102 interessant. Her nevnes Abrahams kone Sara. Med god grunn har, i følge Filon, mange oppfattet henne, i sin allegoriske betydning, som den dyd (ἀρετή) hennes ektemann (νοῦς) søkte. Denne allegori er en jødisk variant av et velkjent topos i antikke tekster, knyttet til spørsmålet om verdien av encykliske studier. Når Gen 16 om Abrahams forhold til Hagar og Sara blir nøkkeltekst for Filons drøfting av jøders forhold til encykliske studier i *De Congressu*, er det en overtagelse av et vel etablert topos hvor Penelope selv og hennes tjenestepiker i *Odysseen* tolkes allegorisk om hvordan encykliske studier forbereder for det egentlige mål for utdanning, nemlig dyden.<sup>29</sup> Gen 16 er bakgrunn for det Filon skriver også i *Abr.* 245-254. Biografien om Abraham er således beslektet med diskursen i *De Congressu*, hvis tema er nettopp verdien av encykliske studier i forhold til dyden; de forbereder (*pro-paideia*) for den virkelig kunnskap. Mot slutten av Abraham-biografien blir dette slektskap ganske eksplisitt. I § 262-274 sier Filon at Gen 15,6 om Abraham som trodde Gud, viser at han var en mann av den fremste av alle dyder, troen. Πίστις forstås dermed som erkjennelse.<sup>30</sup> Filon griper igjen til vei-metaforen (§ 269), og viser ellers tydelig gjennom sin begrepsbruk (μαθήματα og παιδεύθησαι) (§ 271) at hans biografi er konsipert ut i fra diskursen om *paideia* og dyder i antikken.<sup>31</sup>

Det er verdt å legge merke til noen grunnleggende likheter mellom *De Abrahamo* og *De Congressu*, som tematiserer den utfordring encykliske studier var for jødene i Aleksandria. Skriftet innledes med sitat fra Gen 16, men sitatet settes straks (*Congr.* 1-4) inn i en moral-filosofisk diskurs: Dyden (Sara) er ufruktbar med hensyn til alt ondt, men hun er mor for alt godt (cf. § 6). For at en slik "fødsel" skal skje, må man imidlertid først ha hatt omgang med dydens tjenestepike som er Hagar. Hun representerer de encykliske studier som går forut for

27. Se Klaus Berger, "Abraham", *TRE* 1, s. 372-382; Karl Olav Sandnes, *A New Family. Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparison* (Studies in the Intercultural History of Christianity 91; Bern etc.: Peter Lang 1994): 41-46.

28. Omvendelse til jødisk tro og praksis er den sikreste vei til å mestre sine lyster i følge Filon; se Sandnes, *Belly* s. 130.

29. Se eksempelvis Pseudo-Plutarks skrift *Om barns utdanning* (*Mor.* 1A-14C).

30. Jfr. *Om encykliske studier* 214-216.

31. Tronier viser i "Allegorese og universalisme", s. 77-78 til *Her.* 277-279 hvor Gen 12,1-2 siteres. I følge denne Filon-teksten blir Abraham på grunn av sin erkjennelsestransformasjon grunnlegger av et nytt folk og en rase. Men Tronier overser at også denne teksten er en del av en større diskurs, nemlig om å mestre lystene og encykliske studier; se § 271-276.

dyden, men som også er underordnet denne fordi den har dyden som mål (§ 9-19; 23-24. 35. 71-80. 121-122. 148-157). Filons elitistiske erkjennelsesforståelse blir dermed tydelig. I *Om encycliske studier* ser han for seg en hierarkisk erkjennelse i tre trinn: Encycliske studier, dyder og Torah. Filon er her avhengig av antikk diskurs om den relative verdi av encycliske studier.<sup>32</sup> Den høyeste erkjennelse uttrykkes i *Congr.* 51 som det å “se” Gud, hvilket vil si at man tilhører IS-RA-EL. Det moralfilosofiske utgangspunkt for *De Congressu* er tydelig i hans fortolkning av Esau; han er jo den bibelske motpart til Israel. Esau solgte sin førstefødselsrett fordi han var sulten, og viste seg slik som en slave av sine lyster (§ 59-61. 80).<sup>33</sup> Abrahams liv står i fokus gjennom hele *De Congressu*, men her inkluderes også andre personer fra fedrehistorien. Likesom i Abraham-biografien, angir Filon sin hermeneutiske nøkkel i meta-setninger (§ 2. 44. 172. 180). Sistnevnte tekst sier at fortellingen om Hagar og Sara ikke er en fortelling om to kvinner, men om det sinn som søker erkjennelse i de encykliske studier, og som kjemper for å nå frem til dyden. Det er ikke tilfeldig at Filon i *Abr.* 10 nevner Homer; han var sentrum for all encyklisk undervisning i antikken.

La meg oppsummere så langt. For det første, i Filon materialet er det saklig begrunnet å gjøre en skjelning mellom Abraham tekstene og Moses biografien. Sistnevnte viser størst grad av likhet med Markusevangeliet som biografi. Abraham biografiene fremstår annerledes, dels gjennom sine filosofisk tematiske tilordninger av det biografiske materiale og sin tydeligere bruk av allegori. En sammenligning med Filon er altså etter min mening mindre entydig enn det Tronier forutsetter. Det skriftet som ligner Markus mest er det minst allegoriske. Det er derfor noe paradoksalt å kalle Markusevangeliet for en allegorisk biografi med henvisning særlig til Abraham tekstene.

For det andre, en innledning som plasserer biografien i rammen av en filosofisk diskurs mangler hos Markus. Det nærmeste man kommer er Mark 1,1 som angir et tema for fortellingen. Verdt å merke seg er imidlertid at 1,1 hos Markus ikke primært er en fokusering på tema, men på en begynnelse (ἀρχή). Dermed antydes det at det er et narrativt forløp som skal utfoldes. Med dette må det narrative få en annen plass i lesingen av Markusevangeliet enn det Tronier tilkjenner det ved å sammenligne det med Filons Abrahambiografier. Det greske ordet ἀρχή som innleder Markusevangeliets fortelling om Jesus

32. Se eksempelvis Senecas *Ep.* 88.

33. Til Esaus rolle hos Filon vises til Sandnes, *Belly* s. 117-120. Egypt tolkes også hos Filon allegorisk som lystenens sted man må forlate; se eksempelvis *Congr.* 106.163; cf. *Sacr.* 90 hvor inntagelsen av Kanaans land er å nå forstand og dyd. Flere belegg i *Belly* s. 112-113.

er det motsatte av ἡ τελευτή som avslutter Mosesbiografien. Denne termen er nemlig i *Mos.* nettopp det motsatte av ἀρχή – qua verb – som i *Mos.* 1,5 innleder fortellingen om Moses ved å vise til hans fødsel. Dette viser ikke at Markus 1,1 er en henvisning til Jesu fødsel, men at den er en biografisk-narrativ klingende innledning.<sup>34</sup>

Som i *Mos.* 1-2, er det i Markusevangeliet straks en person som gis fokus, ikke et filosofisk tema. Dette betyr ikke at Moses-biografien ikke flere steder allmenngjøres med henvisning til ulike tema. Mose oppvekst hos egypterne (*Mos.* 1,23-24) belyser eksempelvis verdien av encykliske studier.<sup>35</sup> Den tradisjonelle vendingen (veien som leder til toppen = τὴν πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγουσαν ... ὁδόν) dukker opp i *Mos.* 2,189 og viser at også Mose liv kan settes inn i en bred *paideia*-diskurs. Moses fremstilles følgeriktig som en som styrte “magens lyster” (*Mos.* 1,28) og virkeliggjorde et liv i henhold til dydene (*Mos.* 1,48). Fortellingen om Mose liv viser idealet for den sanne filosof, konge, lovgiver, øversteprest og profet måte å leve på (*Mos.* 2,2-7. 66. 187). Men denne allmenngjøring er i liten grad knyttet til allegorisk fortolkning, slik vi har sett det i Abrahambioграфиene.

For det tredje, den eksplisitte allmenngjøring av biografien hos Filon har heller ikke motsvarighet hos Markus. Heller ikke der finnes slike utsagn som markerer overgangen fra biografi til fortolkning. Den dypere mening oppstår på annet vis i Markusevangeliet, også etter den presentasjon Tronier selv gir (se senere). Metasetninger av den type som er så typiske i Abrahambioграфиene, er uten analogi hos Markus. Fraværet av slike metasetninger hos Markus må tillegges betydning. Også her minner Markus mest om *Mos.* 1-2. I *Mos.* 2,117 introduseres riktignok en allegorisk fortolkning med et metautsagn, men det knyttes ikke til biografien, men til øversteprestens kledning (se også § 122; 183). Metasetningene hos Filon er, som vi har sett, klare henvisninger til tekster, navn eller institusjoner i GT. Abrahambioграфиene er eksplisitt tekstfortolkninger i en helt annen grad enn Markusevangeliet.

For det fjerde, ἀρετή og παιδεία relaterte ord, samt noen av de klassiske dyder spiller en viktig rolle i Filons Abraham litteratur. Ja, de utgjør selve saken i den allegoriske betydningen som livsskildringen gis. Dette elementet er også til stede i Moses biografien, men i

34. Frickensmith s. 245-246. 352-356 (cf. s. 241-242) viser at Mark 1,1 svarer til tradisjonelle innledningsvendinger i antikke biografier.

35. Filon danner med sin fortolkning av Mose oppvekst hos egypterne utgangspunktet for en tradisjon som blir viktig i oldkirkens debatt om verdien av encykliske studier; se særlig Gregor av Nyssas, *Vita Mosis*. Her viser jeg til Sten Hidal, *Gregorios av Nyssa: Mose liv i översättning och med innledning och kommentar* (Skellefteå: Artos Bokförlag 1991)

mindre grad, og ikke direkte knyttet til allegorisk utlegning. Ord og motiver som er typiske for diskursen om encykliske studiers verdi, mangler imidlertid hos Markus. Ut fra en sammenligning med Abrahambiografiene ville vi forvente at *paideia*-ord dukket opp i evangeliet. Selv om Markusevangeliet i mangt er didaktisk, ikke minst med sin vekt på Jesus som lærer,<sup>36</sup> finner jeg det vanskelig å tolke vei-motivet i Mark 1,2-3 som hjemmehørende innenfor en *paideia*-diskurs. Når Markus innledes med vei-motivet (Mark 1,2-3) kan det ved første øyekast ligne på introduksjonen av et *paideia*-motiv i tråd med Luki-ans *Hermotimus*. I parentes bemerket mener jeg Tronier har oversett at vei-motivet hos Filon har en slik *paideia*-bakgrunn nettopp fordi motivet gjennom allegorisk fortolkning allmenngjøres. I Markus-evangeliet er vei-metaforen knyttet til Jesus selv; motivet gis ikke allmenn betydning. Dermed er det heller ikke et *paideia*-motiv. Til dette kunne man hende innvende at etterfølgelsesmotivet (1,18; 2,14; 10,21) i Markusevangeliet rommer tanken om en allmenngjøring av Jesu vei. Slik er det utvilsomt i Mark 8,34 lest i sin litterære kontekst. Men dette er ikke en allmenngjøring knyttet til ulike nivåer i fortellingen; allmenngjøringen utspiller seg jo på det narrative plan, ikke på et dypere allegorisk plan.

I Filons allegoriske biografier veves tre kjente moralfilosofiske diskurser fra antikken sammen: Hva er virkelig παιδεία? Hva er det høyeste gode? Hvordan mestre sine lyster? Dette finner nok likheter hos Paulus, men neppe hos Markus.<sup>37</sup> Det som her er sagt, betyr imidlertid ikke at allegoriske lesninger er Markusevangeliet helt fremmed.

#### *En dypere mening i Mark 4,35-41?*

Tronier leser Markusevangeliet fra 3,13 av som en tekst med to nivåer, et bokstavelig og et allegorisk, slik vi så det skje særlig i Filons Abraham tekster. På det allegoriske plan er det en fortelling om en "pagts- og ethnos-grundleggende begivenhet på bjerget,"<sup>38</sup> om hvordan tilhørigheten til et nytt gudsfolk bestemmes av evnen til å erkjenne. I denne sammenheng fremstår Mark 4,35-41 som en allegorisk reise, som tematisk viser til grenseoverskridelsen mellom jødisk og

36. Samuel Byrskog, *Jesus the only Teacher. Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community* (CBNT 24; Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1994): 261-308 kan til en viss grad også belyse Jesu rolle som lærer i Markusevangeliet.

37. Når det gjelder Paulus synes forholdet å være et annet; se Troels Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics* (Edinburgh: T&T Clark 2000) som presenterer Paulus i lys av antikkens "virtue system". Da er vi mye nærmere den diskurs som Filon har i sine biografier.

38. Tronier, "Markusevangeliets Jesus", s. 250.

hedensk.<sup>39</sup> Tronier har ganske sikkert rett i at Markusevangeliets fortelling i kap. 3-4 kan leses som en legitimering av et nytt fellesskap. I den gjentakende formulering οὗτοι/ἄλλοι/ἐκεῖνοί εἰσιν (Mark 4,15. 16. 18. 20) ser jeg en viss likhet med Filons meta-setninger om biografens to nivåer.<sup>40</sup> Formuleringen viser til at en saksvarende forståelse av Jesu lignelse forutsetter en fortolkerautoritet. Mens slike utsagn i forhold til Markusevangelet som helhet fremstår som unntak, er de karakteristiske for Filons allegoriske biografier. Formuleringen hos Markus viser ikke til tekster, navn eller lignende i GT, men til lignelsen selv.

Første gang representanter for den jødiske øvrighet tar ordet i Markusevangeliet uttrykker de skepsis og kritikk til Jesus (Mark 2,6-7 jfr. 1,22). Tilsvarende skjer i 2,16. 18. 24 (jfr. 3,22), og det skjer innenfor en tematisering av kontrasten mellom gammelt og nytt. En konflikt er altså på gang. Den er knyttet til faste, sabbat, loven og skrifttolkning – alle klare jødiske identitetsmarkører. Konflikten når et klimaks i planene om å drepe Jesus; planer med utgangspunkt i Jerusalem (3,6).<sup>41</sup> Som en klar kontrast til dette går Jesus opp i fjellet og innsetter de tolv ἵνα ᾧσιν μετ' αὐτοῦ (3,13). Dette er imidlertid et fellesskap som er større enn de tolv, og som verken er etnisk eller genetisk avgrenset (3,31-35). Denne episodes romkategorier, innenfor *versus* utenfor huset, reiser spørsmålet om avgrensning og identitet, om hvem som hører til og hvem som står utenfor fellesskapet.<sup>42</sup>

Er dette en fortolkning man når frem til ved å avkode en allegori? Jeg mener biografens symbolnivå oppstår på ganske forskjellige måter. Hos Filon skjer det gjennom metasetninger som eksplisitt introduserer allegorisk betydning. Hos Markus skjer det gjennom narrativ og litterær sammenheng og gjennom intertekstuelle ekko. Det knyttes til en fremadskridende fortelling hvor episodenes tilordning til hverandre skaper sammenheng og dermed et (sub)plot. Dessuten skjer dette gjennom narrative kontrasteringer, ved det faktum at etniske markører er gjenstand for konflikter, ved bestemte arenaer (synagoge,

39. Earle Hilgert, *The Ship and Related Symbols in the New Testament* (Assen: Van Gorcum 1962): 74. 82-83 er også inne på tanken om at denne episoden på figurativt vis peker på hedningemisjonen, særlig slik den presenteres i Acta.
40. I Mark 3,33 besvares spørsmålet τίς ἐστὶν ἡ μήτηρ μου, som isolert sett ligner på Filons metasetninger, ikke med henvisning til et dypere nivå, men til fortellingen selv.
41. Elizabeth Struthers Malbon, *Hearing Mark. A Listener's Guide* (Harrisburg PA: Trinity Press International 2002): 21 sier om Mark 2,1-3,6: "Then we move into a group of stories about Jesus and the traditional community."
42. Malbon, *Hearing Mark*, 24 gir Mark 3,7-35 overskriften "Jesus and The New Community."

hus) og romkategorier (utenfor, innenfor) samt ved litterære ekko (fjellet, tolvtalet) som er etablerte tradisjoner. Disse ting gjør samlet sett at fortellingen frem til 3,35 fremstår som legitimerende for et fellesskap som er i oppbrudd med jødisk identitet. Hvis dette kalles allegori, er den i det minste ganske forskjellig fra fortolkningene av Abrahams liv hos Filon.

Fortellingen om Jesus på Genesaret (Mark 4,35-41) er nært knyttet til lignelsestalen i kap. 4. Sjøen danner en *inclusio* til hele kapitelet (4,1 og 4,41). Lignelsestalen og sjøreisen skjer narrativt på samme dag. Det hermeneutiske perspektiv som løper gjennom hele lignelsestalen gjør dette til en dag om den rette erkjennelse. Dette viser Tronier på en overbevisende måte. Gjennom lignelsen om såmannen innskriveres i teksten spørsmålet om en dypere forståelse. Skjelningen mellom de utenfor og de innenfor huset i 3,31-34, blir i kap. 4 til en erkjennelsesmessig todeling også. Det er derfor naturlig å spørre om fortellingen om sjøreisen har en dypere mening.<sup>43</sup>

Tronier har fortjenestefullt tatt sammenheng mellom lignelsestalens vekt på forståelse og sjøreisen på alvor. Han peker også på at erkjennelsen i lignelsestalen i lys av den litterære konteksten fremstår som en markør av hvem som tilhører Jesu fellesskap.<sup>44</sup> Dette motive- rer i følge Tronier dels av historisk-geografiske forhold i Galilea, slik de narrativiseres i teksten, nemlig ved at Genesaretsjøen er et skille mellom jødisk og hedensk, dels av at teksten er et “massivt ekko” av Septuaginta og Homer.<sup>45</sup> Det Markus gjør er at han “således litterært integrerer og indoptager begge kulturers kanoniske skrifter i en og samme figur og et og samme allegoriske uttrykk og i en samlet annekterende bevægelse overbyrder og omvender begge biografiske figurer.”<sup>46</sup> Tronier har rett i at landet på den andre siden av Genesaret var forbundet med hedninger; tilstedeværelsen av svinene i 5,11-13 kan tyde på det. Men i fortellingen er ikke grenseoverskridelsen mellom jødisk og hedensk betont eller på noen måte fremhevet. Dersom re-

43. Kommentarlitteraturen sier stundom at særlig Matteus' versjon innbyr til dypere forståelser; man viser blant annet til etterfølgelsen i 8,23 som uttrykk for det å være disippel (v.22); se særlig Günther Bornkamm, “The Stilling of the Storm in Matthew” i Günther Bornkamm, Gerhard Barth, Heinz Joachim Feld, *Tradition and Interpretation in Matthew* (London: SCM Press 1963): 52-57. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 8-17) (EKK; Neukirchen-Vluyn; Zürich: Benziger Verlag; Neukirchener Verlag 1990): 27-30 mener at σεϊσμός lettere kan leses metaforisk enn Markus' (og Lukas') λαίλαψ.

44. Tronier, “Markusevangeliets Jesus” s. 262.

45. Tronier uttrykker seg slik om forholdet mellom Markus-teksten og Homer; s. 267.

46. S. 265.



isen over sjøen skal si noe om et nytt og avgjørende forhold til hedningene, hvordan skal vi da tolke *returen* over sjøen?

Tronier forutsetter dessuten tilstedeværelse av en intendert og presis definerbar intertekstualitet, nemlig en henvisning til Jona og Odysseus. Det bestrider jeg med hensyn til begge to. Tronier er uklar når han på den ene siden sier at lesere vil høre et “massivt ekko” av Homers fortellinger om Odysseus’ reiser, og på den annen side at Odysseus er Markus’ “litterære forlæg” som Markus bruker for å utfolde sin allegoriske biografisering.<sup>47</sup> Jeg har i annen sammenheng prøvd å vise at man bør skjelne mellom forfatterintensjon og mulige leserperspektiver i den bruk som Dennis R. MacDonald gjør av Homer i nytestamentlige skrifter.<sup>48</sup> Tronier går langt i å forutsette en intendert intertekstualitet her. I en ikke-publisert engelsk versjon<sup>49</sup> av den danske artikkel som ligger til grunn for det jeg her skriver avstår Tronier helt fra Homer-sammenligningen, og utleder sin fortolkning av Jona 1,4 alene. Intertekstuelle relasjoner er av en slik art at de ikke alltid lar seg litterært påvise; likevel kan de være tilstede hos lesere av tekstene. Slike forbindelser oppstår jo i et samspill mellom tekst og leser. Derfor kan heller ikke Odysseus, og enda mindre Jona, avvises som relevante. Men de kan heller ikke etablere så presise fortolkninger som det Tronier gir uten at dette er bredere belagt i Markusevangeliet selv.

Poenget er at storm-fortellingen vekker assosiasjoner om en *rekke* sjøtekster, ja, den kommuniserer ved hjelp av etablerte topoi knyttet til storm og sjøreiser.<sup>50</sup> Nøkkelen til en dypere forståelse av Mark 4,35-41 ligger snarere i disse allment kjente forestillinger om farefulle sjøreiser enn i Filons allegoriske fortolkning av Abrahams liv. Gjennom slike topoi skaper teksten metaforer som har “*pictorial dimensions*”;<sup>51</sup> det vil si den inviterer til en lesing som er større eller dypere enn tekstens bokstavelige mening (“*surplus of meaning*”). Mark 4,35-41 er fortalt på en måte som gjør at en “ny” tekst oppstår når den leses i lys av de topoi og metaforer den anvender. Storm-fortellingen rommer på grunn av sine etablerte metaforer en referanse

47. S. 267.

48. Se Karl Olav Sandnes, “*Imitatio Homeri? An Appraisal of Dennis R. MacDonald’s ‘Mimesis Criticism’*”, *JBL* 124 (2005) 715-732. En lignende kritikk er fremført av Margaret M. Mitchell, “Homer in the New Testament”, *JR* 83 (2003): 44-60.

49. Presentert i København 1. september 2006 i seminaret “Philosophy at the roots of Christianity”.

50. Se eksempelvis Pamela Lee Thimmes, *Studies in the Biblical Sea-Storm Type-Scene. Convention and Invention* (San Francisco: Mellen Research University Press 1992) og Rick Strelan, “A Greater than Caesar: Storm Stories in Lucan and Mark”, *ZNW* 91 (2000) 166-179.

51. Se Eva Marie Rappé, *The Metaphor of the City in the Apocalypse of John* (Studies in Biblical Literature 67; New York etc.: Peter Lang 2004): 29-50.

som er “*larger than life*.”<sup>52</sup> Teksten har dimensjoner som er både større enn og dypere enn hendelsens ytre forløp.

Lest som en storm-fortelling fra antikken er det i Mark 4,35-41 særlig fire elementer (topoi) som åpner teksten i retning av en dypere mening.

1) Stormbeskrivelsen er inspirert av maritime kontekster langt fra innlandsjøen teksten handler om. Elizabeth Struthers Malbon har vist at topografi kan ha symbolsk betydning i Markusevangeliet: “*Mark presupposes the connotation of the sea as chaos, threat, danger, in opposition to the land as order, promise, security*.”<sup>53</sup> Hun viser blant annet til bruken av det greske ordet *θάλασσα* i stedet for *λίμνη* som ville vært mer naturlig for en innsjø. Her kan hun vise til Josefus (*Bell.* 2,506. 529; 3,573) som kaller Genesaretsjøen for nettopp *λίμνη*. Men Septuaginta kaller samme innsjø for *θάλασσα*;<sup>54</sup> i et narrativt og tekst-internt perspektiv kan likevel Malbons poeng ha gyldighet. Det betyr at dimensjoner som transcenderer den lokale setting preger fortellingen. Fortellingen følges umiddelbart av Jesu konfrontasjon med onde ånder (Mark 5,1-20). Den farlige sjø som Jesus nettopp har reddet disiplene fra, blir nå stedet hvor demonene kastes uti (5,13). Det faktum at reisen over Genesaret slik forbindes med Jesu oppgjør med åndene, gjør det rimelig å lese den primært som en tekst om Jesu makt over ondskapen. Den implisitte referanse til demoniske makter i Mark 4,35-41 er velkjent ut fra ordbruken i v. 39. Som påpekt av Thimmes skiller fortellingen om stormen seg fra eksorsismentekster ved at ingen besatt nevnes; sjøen selv har denne rollen.<sup>55</sup> Dette forstås best i lys av den rolle sjøen hadde i antikken, uttrykt i jødiske som i gresk-romersk kilder (se nedenfor).

2) Jesus krysser sjøen om kvelden, mens mørket senker seg. Denne notis i v. 35 er ikke uvesentlig i et narrativt perspektiv siden Jesu ankomst til den andre siden av sjøen (5,1), samt hans avreise derfra (5,18-21) ikke får en tilsvarende forventet kronologisk plassering. Når Jesus i Mark 6,47 for annen gang kommer disiplene til hjelp i stormfullt vær, skjer det også om kvelden. Hos Markus er kvelden ofte tiden for Jesu kamp med ondskapens krefter, enten det skjer i hans virksomhet eller i pasjonshistorien.<sup>56</sup>

52. Thimmes s. 137.

53. Elizabeth Struthers Malbon, “The Jesus of Mark and the Sea of Galilee”, *JBL* 103 (1984) 363-377; se også hennes *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (The Biblical Seminar 13; Sheffield: JSOTPress 1991); cf. Stephen H. Smith, *A Lion with Wings. A Narrative-Critical Approach to Mark's Gospel* (Sheffield: Sheffield Academic Press 1996): 156-166.

54. Jos 12,3; 13,37 (Chinneret).

55. Thimmes s. 141.

56. Se Mark 1,32; 4,35; 6,47; 14,17; 15,42. Min presentasjon skiller seg her noe fra Smith s. 146.

3) I v.38 gjengis disiplenes rop om hjelp. Det er et rop av frykt for å omkomme i stormen; båten er allerede i ferd med å fylles av vann. Verbet ἀπόλλυσθαι er forbundet med tap av liv. Kanskje er det også et ekko av kristent frelsesvokabular.<sup>57</sup>

4) Ropet om hjelp fra de som trues av bølgene blir hørt av Jesus. Likesom gudene redder sjøfarende i storm i følge storm-fortellinger, gjør Jesus det her med sine disipler. I Jesu truende ord mot sjøen og disiplenes reaksjon ligger implisitt at dette er en epifani.<sup>58</sup>

De observasjoner som her er gjort retter fokus mot stormen, ikke mot grensekrysningen. Betydningen av disse observasjonene avhenger av at de kan plasseres meningsfullt inn i et større kulturellt bilde. Til det kommer vi nå.

#### *Stormen – en “stock metaphor” i antikken*

Dette avsnittet skal sette observasjonene ovenfor inn i en kulturell ramme, og slik gi et bilde av leserforventninger som kan forutsettes i samtiden. Jeg begynner med biografien om Secundus fordi han gir et fortettet uttrykk for allmenne oppfatninger om sjøreiser og storm. Secundus levde under keiser Hadrian. I hans biografi er samlet en rekke spørsmål med svar: Hva er Gud, dag, sol, måne, skjønnhet, en venn, en gladiator, rikdom osv.? Disse spørsmålene får topos-lignende svar. § 14 og 15 er av relevans for vårt tema:

What is a boat? A sea-tossed affair, a house without a foundation, a ready-made tomb (ἡρμοσμένος τάφος), a three-dimensional timber, transportation by the winds, a prison in winged flight, fate bound up in a package (συνδεδεμένη μοῖρα), the plaything of the winds, a floating death (ἐπιπλέων μόρος), a bird made of wood, a seagoing horse, an open weasel-trap, uncertain safety (ἄδηλος σωτηρία), death in prospect, a traveler amid the waves.

What is a sailor? One who travels the waves, a courier on the sea, one who follows on the track of the winds, a fellow traveler with the winds, a stranger to the inhabited world, a deserter of the land, the opponent of the storm, a marine gladiator, one who is unsure of his safety (ἄδηλος ἐπὶ σωτηρία), a neighbor to death (θανάτου γείτων), a lover of the sea.<sup>59</sup>

57. Matt 8,25 har imperativen σώσον.

58. Slik også Strelan s. 176-177.

59. Se Ben Edwin Perry, *Secundus the Silent Philosopher* (Philological Monographs 22; Ithaca, NY: Cornell University Press)

Teksten viser hvor skjør en innretning båten er i storm. Noen tomers planker skiller mellom liv og død. Sjøreiser medfører stor usikkerhet og gjør døden til en nabo. Teksten uttrykker allmenne oppfatninger om det å reise på sjøen, godt belagt i så vel jødiske som gresk-romerske kilder som en slags felles erfaringer. Slike konvensjoner gjør at Mark 4,35-41 kommuniserer ut over sin umiddelbare narrative kontekst. Tronier er klar over slike tekster, men hans understreking av at fortellingen om Jesus på Genesaret-sjøen er en etnisk grensekryssing (forflytning over sjøen), gjør selve stormen uinteressent. Jeg tror nettopp stormen var et naturlig fokus for antikke lesere av teksten. Dette svarer dessuten til disiplenes reaksjon i v. 41.

Det er verdt å merke seg at faren ved sjøreiser og guddommelig hjelp i storm er et ofte anvendt tema i salmelitteraturen. Salmene hører hjemme i en sjanger som har en generell adressat. De var i gjentatt bruk, og var dermed åpne for stadig nye og skiftende tolkninger. Salme 106(107),23-32<sup>60</sup> priser Gud for hans hjelp på sjøen. Teksten understreker faren ved sjøreiser, men også gleden over å nå land etter truende storm. Sentralt står Guds makt over alle truende krefter. Salmen er strukturert rundt to refreng-lignende utsagn: “da ropte de i sin nød til Herren, og han berget dem ut av trengslene” (v. 6. 13. 19. 28), og det korresponderende: “De skal takke Herren for hans miskunn, at han gjør under, at han gjør under for menneskene...” (v. 8. 15. 21. 31). I noen salmer kan redningen fra stormen være en figurativ henvisning til fiender. Kongene som reiser seg mot Sion blir knust som skip i storm (Sal 47(48),7-8. Slik blir stormen en metafor for politisk og militær trussel.<sup>61</sup> I følge Sal 88(89),10-11 hersker Gud over havet. Han stiller de brusende bølger. Den hebraiske tekst beskriver dette i mytologisk språk, ved å si at Gud knuste Rahab, sjøuhyret. I LXX er dette avmytologisert til å bety at Gud ydmyker den stolte som et lik. Sal 74,13-14 nevner Rahab og Leviathan sammen, og sier at Gud har knust dem begge. I LXX (Sal 73) kalles de to οἱ δράκονες (cf. Sal 103(104),26).<sup>62</sup> Derfor skjelver sjøen for Guds makt (Sal 76(77),17).

60. Jeg viser her til LXX, fordi det er den tekst de kristne brukte oftest.

61. Se for eksempel Sal 45(46),2-3; 17(18),16-17; 41(42),8-12; 68(69),15-19; 123(124),1-5. Noen av disse tekster har en intertekstuell forbindelse til Guds skapelse eller exodus; jfr. Jes 17,12-14. Døden kan også omtales som det dype hav Sal 87(88),22-30. Det som her er påpekt i bibelske salmer, finnes også i Qumrans tilsvarende litteratur, se John P. Heil, *Jesus Walking on the Sea. Meaning and Functions of Matth 14:22-33, Mark 6:45-52 and John 6:15b-21* (AnBib 87; Rome: Biblica Institute Press 1981): 22-30.

62. I Job (LXX) kalles sjøuhyret κῆτος (Job 3,8; 9,13; 26,12 jfr. Jon 2,1.11). Det samme substantiv brukes om sjøuhyret i *Phaen.* 354. 725-727. See BAGD s. v., LSJ s. v. og Hugo Rahner, “Antenna Crucis II. Das Meer der Welt”, *ZKT* 66 (1942): 89-118 (in casu s. 107). Det orientalske og hellenistiske flyter slik sammen i stormtekster i Bibelen, se Elaine R. Follis, “Israel and the Sea. A

Visd 14,1-7 står i denne felles antikke tradisjon om stormen og havet. Den litterære kontekst latterliggjør avgudsdyrkerne i tråd med velkjent bibelsk tradisjon. De setter sin lit til det som er laget av mennesker, som eksempelvis en gud tilvirket av tre. Når hedningen begir seg ut på en reise, anroper han hjelp fra ting som ikke selv kan ta ett eneste skritt (Visd 13,17-18). Når han skal krysse havet (ἄγρια διοδοῦειν κύματα),<sup>63</sup> “ber og anroper han et stykke tre (ξύλον) om hjelp – enda det er langt skrøpeligere enn treet i båten som skal bære ham!” (Visd 14,1). I sin visdom har hedningen laget en båt av tre, men han roper på hjelp fra guder laget av det samme materiale. Hedningene forstår ikke at det er Guds omsorg som frelser fra det truende hav. Guds omsorg er visdommen til å bygge skip som kan krysse sjøen. Derfor kan mennesker sette sin lit til selv den tynneste treplanke (ἐλαχίστῳ ξύλῳ πιστεύουσιν), og frelses av spinkle farkoster (v.5). Dette får forfatteren til å tenke på Noa og arken (v.6). Han unngikk trusselen fra havet i en skrøpelig farkost. Derfor: “Velsignet er arkens tre, for det tjente rettferdigheten” (v.7). Faren ved sjøreiser og fascinasjonen over redningen takket være treplanken som skipet er laget av, forbinder denne teksten med det vi allerede har funnet hos Secundus.<sup>64</sup>

I *T.Naph.* 6,1-10 gjengis en visjon om et skip som er forlist, uten mannskap og kaptein. Skipet har følgende innskrift: πλοῖον Ἰακώβ. Naphtalis far, Jakob, ber sine sønner om å gå om bord i skipet.<sup>65</sup> Der møter de en kraftig storm. Jakob forsvinner fra skipet i stormen, og alle ombord blir spredt utover jorden (6,6-7). Levis bønn til Gud lykkes å stoppe stormen. De når til slutt land hvor de forenes med sin far Jakob. Det storm-truede skipet er en figurativ beskrivelse av Israels frafall, eksilet og gjenforeningen. I storm-beretningen skrives inn viktige elementer fra Israels historie med Gud. Visjonen er et typisk ek-

Test Case in Hellenosemitic Studies”, *SBLSP* 1 (1978) 407-415. Tilsvarende skjer også i NT’s lengste storm fortelling, nemlig Apgj 27-28. Her omtales den kraftige vinden som en “tyfonisk vind” (Apgj 27,14), altså med henvisning til et av de klassiske uhyrer; og skipet Paulus reiser på har dioscurene som skipsmerke (Apgj 28,11) (se note nedenfor).

63. ἄγρια brukes ellers ofte om ville dyr; se LSJ s. v.

64. Fra synspunktet til en kristen virkningshistorie er det verdt å merke seg at de frelsende treplanker omtales som ξύλον, ett av de vanligste ord brukt om korset i tidlig kristen tradisjon; se G.Q. Reijner O.S.C., *The Terminology of the Holy Cross in Early Christian Literature as Based Upon Old Testament Typology* (Nijmegen: Dekker & van de Vegt N.V. 1965).

65. Jfr. Filon som i *Sacr.* 90 sammenligner Israels inntagelse av landet med et skip som når havn etter storm. Exodus beskrives således metaforisk som en sjøreise. Men Filon allegoriserer videre enn dette, ved også å si at landet er symbol på dyden. Også andre steder kan han omtale dyden som det å nå land etter en sjøreise (*Her.* 305; *Somm.* 2,225. 229; *Cher.* 13).

sempel på en “larger than life” tekst. Levi ber om hjelp kledd i sekk, en bibelsk referanse til botsbønn.<sup>66</sup> Skipet brytes i stykker, men når likevel land til slutt. Visjonen er omgitt av referanser til Israels historie, i slutten av kap. 5 og i kap. 7. Det er naturligvis av betydning at tekstene fra Patriark-testamentene har stått kristen tradisjon nær, noe som har resultert i de mange kristne interpolasjoner i teksten.<sup>67</sup>

Aratus’ *Phainomena* er et viktig skrift med tanke på de kulturelle bilder som preger antikke tekster om sjøfart og storm.<sup>68</sup> Skipsfart, storm og farer på sjøen er motiver som løper gjennom hele dette skriftet.<sup>69</sup> Aratus gir en detaljert presentasjon av astronomiske og meteorologiske tegn som sjøfarende bør orientere seg etter. Disse tegnene er etter sin natur profetiske (*Phaen.* 1137); de forutsier for eksempel storm. Det er Zeus som gjennom disse tegn viser sin godvilje for menneskene. Derfor introduseres skriftet med en pris til Zeus for sine hjelpsomme tegn (*Phaen.* 1-18).<sup>70</sup> Fra § 728 av vender Aratus seg direkte til alle de som betror seg til et skip, og oppfordrer dem til å vise respekt for de tegn som Zeus har gitt; slik kan de unngå ἀνέμου καὶ ἡ λαίλαψ (760).

*Phaen.* 287-299 advarer sjøfarende mot å reise om vinteren på grunn av stormer, lengre netter som gjør navigasjonen vanskeligere, og været kaldere. Disse forhold gjør sjøreiser, som i seg selv alltid er farlige, enda mer truende. Aratus lar de sjøreisende tale: “often sit gazing round the ocean from our ships, turning our eyes towards the beaches; but surf there is still far off; and only a timber keeps death away” (*Phaen.* 298-299). Bare skipsstokkenes bredde skiller fra døden. Denne teksten siteres i skriftet *Fiskernes brev* av Alciphron 3[1.3]<sup>71</sup> fra 2/3 århundre e.Kr. Sitatet befinner seg i et brev til fiskerens kone hvor fiskeren ber om hennes tilslutning til å oppgi livet knyttet til sjøen. Han ber henne om å flykte fra “dødens naboskap”, og søke bondens trygge liv. Under et besøk i Athens Stoa hørte fiskeren noen sitere fra Aratus om de sjøfarendes dumhet (ἡ ἀπόνοια τῶν πλεόντων). Fiskeren tar Aratus’ utsagn om skipenes tynne planker som uttrykk for det tåpelige i å leve av sjøen.

66. Se H.W. Hollander and M. De Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 8; Leiden: E.J. Brill: 1985): 314

67. Se James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 1* (London: Darton, Longman & Todd 1983): 176-177.

68. Det er fra begynnelsen av dette skriftet Paulus siterer i sin Areopagos tale (Apgj 17,28).

69. Se for eksempel *Phaen.* 37-44. 150-159. 287-304. 400-430. 728-732.

70. Jfr. *Phaen.* 732. 757. 770-773.

71. Tekst og oversettelse er tilgjengelig i Loeb Classical Library.

Skipenes tynne planker som likevel redder fra døden på sjøen har fascinert mange forfattere i antikken. Å krysse havet i en skrøpelig farkost, er dristig, sier Seneca i *Medea* 301-308. Han fortrøster seg til et tynt trevirke: *fidere ligno*; og dette utgjør grensen mellom liv og død: *inter vitae mortisque vias*.<sup>72</sup>

Aratus er, foruten å være opptatt av sesong for sjøfart (jfr. Hesiod *Op.* 618-694), også klar over nattens farer i denne forbindelse (*Phaen.* 287-302 jfr. 419) Det er tiden da de farlige vinder slår til. Dette er en erfaring som er bredt belagt i kildene, og som blir et innslag i svært mange storm tekster. Natten gjør stormen enda mer truende, sier Lukian av Samosata. Han forteller om en gang dioskurene<sup>73</sup> reddet sjøfarende ved å la en stjerne komme til syne på himmelen (*Skipet* 8-9 jfr. *En sann historie* 5-6). I Lukans skildring av konflikten mellom Caesar og Pompeius, beskriver han en storm som Caesar kommer velberget ut av. Skildringen er så dramatisk at det er en “larger than life” tekst (*Civ. Bell.* 5,424-702). Dette blir en “mytisk” storm som også handler om kaoskreftene som overtar i Romerriket (jfr. 1,73-80). Sentralt i denne skildringen står natten (*nox*) som uttrykk for kaos (5,630-637 jfr. 1,186-187. 228; 5,424. 504-507. 540). Dette er et motiv som også er velkjent i bibelsk litteratur. Natten er tiden da den livstruende storm tilintetgjør (Jes 17,12-14). De fleste tekster i NT hvor Jesus knyttes til storm på Genesaret har kvelden som utgangspunkt (Mark 4,35parr; 6,47parr; Joh 6,16). I NT’s lengste storm tekst spiller også natten en viktig rolle (Apgj 28,20 jfr. vv. 23.27.33.39).

I *Phaen.* 100-114 ser Aratus tilbake til en mytisk tid, en gylden tid for menneskeheten. Det var en tid uten krig, krangel og strid, og uten sjøfart (§ 109). Alt menneskene trengte var tilgjengelig der de bodde: “the dangerous sea was far from their thoughts, and as yet no ships brought them livelihood from afar, but oxen and ploughs and Justice herself, queen of the people and giver of civilized life, provided all their countless need” (§ 110-113). Tradisjonen om en gylden tid uten båter dukker også opp i Vergils 4 *Ekloge* som en del av hans politiske eskatologi inspirert av det augusteiske principat: “the trader shall quit the sea, every land shall bear all its fruits” (*Ecl.* 4,38-39). Noen *vestigiae fraudis*<sup>74</sup> kan nok fortsatt true, blant hvilke nevnes også sjøreiser, bygging av bymurer, krigføring, og det at jorda må pløyes før den

72. Se også Juvenal, *Sat.* 12,57-59; 14,287-289. For flere referanser til skipsplanke-kene som skillet mellom død og liv, se Hugo Rahner, “Antenna Crucis I. Odysseus am Mastbaum”, *ZKT* 65 (1941) 123-152 (særlig s. 127-128).

73. Dioskurene er nevnt i Apgj 28,11. De er sønner av Zeus som hjelper mennesker i nød, ikke minst på sjøen. I følge *De homeriske hymner* 38 (Loeb utgave) var de σωτήρες når stormer raste.

74. *Fraus* betyr i følge Oxford Latin Dictionary “wrongdoing, offence or crime”.

gir sin grøde (*Ecl.* 4,21-35). Sjøreiser anses altså her på linje med fiendskap, krig og slit.<sup>75</sup>

Utfra det materiale som her er presentert er det ikke til å undres at Platon – og flere med ham – kan omtale livet som en sjøreise hvor kunsten å navigere er avgjørende (*Leg.* 802B).<sup>76</sup> Plutark kommenterer Romernes fremgang; i *Mor.* 321B-322C skriver han om byens grunnleggelse under Numa. Han sammenligner dette med konstruksjonen av et skip som tåler stormvær. Skipet er her en metafor for byen Roma som har vært i stormvær mange ganger, både utenfra (= fiender som truer grensene) og innenfra (= rivalisering om makten). Den trygghet og fred som Roma nå nyter, speiler tradisjonell romerske propaganda,<sup>77</sup> men er i Plutarks tekst figurativt omtalt som en trygg havn et skip er på vei mot. Skipet holdt ut både mot de store bølger og det stormfulle hav.<sup>78</sup>

Vi gjenfinner i dette materiale alle de fire konstitutive elementer i storm-fortellinger; også at disse elementer samlet sett opptrer i overført betydning. Når Mark 4,35-41 leses på bakgrunn av disse bredt belagte konvensjoner, blir det en ny fortelling, ja, med muligheter til å bli flere nye fortellinger. Ikke alle disse ligger innenfor tekstens umiddelbare horisont, men jeg mener koblingen sjø og demoner i Mark 4-5 angir en retning som deler av dette materiale utfyller. I lys av stereotypene knyttet til storm i antikken er Mark 4,35-41 en tekst om Jesu seier over ondskapen. En slik lesing føyer seg godt inn i den umiddelbare tekstsammenheng hos Markus. Men vi aner også en mulighet til en ekklesiologisk anvendelse av teksten. Det skjer i lys av kapitlene forut hvor nettopp det fellesskapskonstituerende fremme. Det er derfor ikke ubegrunnet når teksten etter hvert i tolkningshistorien også får en ekklesiologisk lesing; Jesus hjelper kirken når den er i nød.

75. I sin *Medea* 329-334 nevner Seneca også en tid uten sjøfart, men han sier dette var en tid som medførte fattigdom. Skipene har åpnet grenser og øket rikdommen; jfr. Hesiod's *Op.* 630-645.

76. Se eksempelvis Filons *Deus* 98. Han taler gjerne om begjærets fristelser i analogi med et skipsforlis. Begjæret er som et stormfullt vær (*Mut.* 214-215; *Agr.* 89; *Spec.* 4,85; *Praem.* 116). Denne metaforiske bruk er hos Filon koblet opp mot hans allegoriske fortolkning av Egypt som symbol på magens lyster; se referanser i tidligere noter.

77. Se Gary Gilbert, "Roman Propaganda and Christian Identity in the World-view of Acts" in Todd Penner and Caroline Vander Stichele (eds.), *Contextualizing Acts. Lukas Narrative and Greco-Roman Discourse* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2003): 233-265 (*in casu* pp. 237-242).

78. En politisk bruk av skipsmetaforen er også belagt hos Filon, *Deus* 175; *Legat.* 145; *Spec.* 4,154-156.



### Konklusjon

Jeg har argumentert for at den likhet som Tronier finner mellom Filons biografier og Markusevangeliet er problematisk. Det er forskjeller innad mellom Filons biografier som Tronier ikke tar hensyn til i sin anvendelse av dette materiale på Markusevangeliet. Filons biografier hører hjemme i antikkens diskurser om dyd og *paideia*. Selv om Markusevangeliet har klare didaktiske trekk, er det ikke et skrift om dyder. Derfor er jeg spørrende til en allegorisk lesing av evangeliet med henvisning til Filons Abraham biografiske tekster. Troniers bruk av allegori-begrepet er uklart for meg vurdert ut fra slik han bruker dette ordet i sin eksegese av Markus-tekster. Fortellingens betydningsnivå fremkommer på en annen måte hos Markus enn hos Filon. Troniers fortjeneste er imidlertid å ha vist at i Mark 4,35-41 er spørsmålet om en dypere mening innskrevet i teksten via dens nære forbindelse til Jesu lignelsestale. For antikke lesere ville stormen i seg selv være mer fremtredende i Mark 4-5 enn den geografiske forflytning over sjøen. Her mener jeg Tronier fokuserer feil når han vektlegger det siste. I forhold til oppgjøret med den truende sjøen, er grensekrysningen jøder – hedninger ikke poengtert i teksten. Den dypere mening i “stormen på Genesaret” oppstår ikke gjennom allegoriske metareferanser. Den oppstår ved at den litterære kontekst skriver Mark 4,35-41 inn i et større bilde av sjø og storm. Da blir det en fortelling om noe annet enn at Jesus krysset sjøen. I Troniers fortolkning er geografien knyttet til Genesaretsjøen ikke allegorisert fullt ut slik Filon gjør med sine geografiske notiser i de biografiske Abraham tekstene. Hos Tronier er de geografiske notisene fortsatt geografiske. Det gjør Tronier rett i, men jeg tror det er en antydning om at Filon og Markus ikke er så like likevel – når alt kommer til alt.

### SUMMARY

Henrik Tronier recently addressed the question of genre in Mark's Gospel in a new and thought-provoking way. He claims that Mark was written the way Philo interpreted the biblical narratives about the lives and journeys of Moses and Abraham. Tronier argues that Philo's biographies are allegorical presentations of the identity of the Jewish people, and that Mark is an allegory of a similar kind. The present article questions Tronier's interpretation of Philo, e.g. by urging a distinction between the biography of Moses and those of Abraham. *De Vita Mosis*, truly a biography, is marked by less allegory. Furthermore, this article argues that Mark's Gospel is narrative and not expository like Philo's *De Abrahamo* and *De Migratione Abrahami*. This

is seen e.g. by the lack of meta-sentences “this is” which appear so frequently in Philo’s biographies. Mark’s Gospel does not correspond to the philosophical discourse which Philo’s allegorical biographies participate in. Tronier has rightly drawn attention to the wider meaning present in Mark 4. The present article pursues this in a way which differs from Tronier. He emphasizes the crossing of the Genesareth lake, while this article points to the role of the storm itself. By reference to the storm as a stock metaphor in Antiquity, a surplus of meaning emerges from Mark 4.

*Keywords:* Gospel genre – Philonic exegesis – Ancient paideia discourse – Biography & allegory – Storm descriptions & Mark 4,35-41.

# Markus – en allegorisk komposition om Jesu vej

Replik til Karl Olav Sandnes

CAND.THEOL.  
HENRIK TRONIER

Det er ikke første gang, jeg lærer af at høre på Karl Olav Sandnes. Fra sin særlige teologiske position er han udstyret med en grundlæggende mistillid over for mere eller mindre fantastiske nye læsninger, men orker alligevel at gøre arbejdet med at give denne skepsis en grundig, sober og velargumenteret form, der kan hjælpe videre til nye overvejelser. Det udmærker hans kritik af MacDonald – og af mig.

Der er mangt og meget i Sandnes' artikel, jeg gerne ville diskutere. På den tildelte plads må jeg koncentrere mig om det, jeg ser som de tre hovedpunkter i hans kritik: 1) Pointen i Jesu sørejse: stormen eller grænseoverskridelsen? 2) Intertekstualitet i læsningen af Jesu sørejse: "stock metaphor" eller "ekko"? 3) Markus' forhold til Filon: biografi eller allegori? Sandnes' basale strategi er at gøre de første alternativer gældende under den forudsatte logik, at der er tale om enten-eller.

Jeg besvarer kritikpunkterne i den omvendte rækkefølge af Sandnes'. Dels fordi det første spørgsmål er helt afgørende for min tese, mens dette i meget mindre grad gælder detaljerne i det andet spørgsmål. Dels fordi den principielle diskussion af det tredje spørgsmål kræver en tekstnær afklaring af det første spørgsmål; kun derigennem kan jeg håbe på at overbevise Sandnes om det, der er essensen af min tese både i artiklen og i min videreudvikling af tesen i konferencebidraget (under udgivelse): At Markus *skriver* om Jesu vej på principielt samme allegoriske måde, som Filon *fortolker* Abrahams og Moses' geografiske bevægelser. De er ydre, historiske aftryk af den erkendelse og forståelsesaktivitet, som karakteriserer det fortolknings-samfund, der som et nyt ethnos og Guds udvalgte folk blev grundlagt af disse figurer gennem deres geografiske rejsebevægelser. Som optakt til 3) har jeg her præciseret et fokus på Jesu vej, frem for det mere upræcise, "Jesu liv og vej". Desto vigtigere er derfor det første spørgsmål.

## *1. Pointen i Jesu sørejse: stormen eller grænseoverskridelsen?*

Til forskel fra de to næste punkter er jeg på dette punkt meget lidt imødekommende. Jeg mener, at Sandnes tager fejl. Jeg afviser ikke, at motivet om frelse fra undergang i stormen også kan spille en rolle;

en tekst har aldrig kun én mening. Men jeg kan ikke se, at dette skulle være et argument for, at bevægelsen *hen over søen* (og dermed stormen som *forhindring* for denne bevægelse) ikke skulle være en *pointe*. At det tværtimod er den *afgørende* *pointe*, fremgår af hele konteksten.

a. Det bekræftes af rent *kompositoriske* iagttagelser. Bådrejserne *frem og tilbage hen over søen* sammenholder hele hovedafsnittet fra lignelsestalen i Mark 4 frem til Peters bekendelse i Mark 8 som indgang til evangeliets anden hoveddel. Betydningen af dette bekræftes af, at distinkte bevægelsesmønstre også karakteriserer de øvrige hovedafsnit i hele evangeliets basale komposition: Bevægelsen rundt i Galilæa og omegn forud for bådrejseafsnittet, det markante skifte til den direkte bevægelse fra periferien mod Jerusalem i det efterfølgende afsnit fra Peters bekendelse, gentagelsen af bevægelsesmønstreret *frem og tilbage* i det nye afsnit ved ankomsten til Jerusalem, nu frem og tilbage over *bygrænsen*, og endelig udblikket til den opstandne Jesu direkte bevægelse tilbage til periferien.

Den kompositoriske betydning af bevægelsesmønstreret frem og tilbage over søen signaleres allerede i det afsluttende summarium (3,7-12) på det forudgående afsnit: en båd skulle gøres parat (3,9) – den båd, som Jesus så bruger og sidder i *gennem* lignelseskapitlet som det første skridt på vejen *hen over søen*. Det er da også dette rejsemønster, der bærer det andet karakteristiske træk ved dette afsnits komposition: rækken af *parallelle* begivenheder på de to sider af søen, den jødiske og den hedenske (det er svaret på, hvorfor rejsen også går *retur!*).

b. I allerførste vers af den første bådrejse angiver Jesus eksplicit, at formålet med rejsen er at *komme over på den anden side* (4,35). Dermed vil stormen først og fremmest blive læst som en truende forhindring mod netop dette formål.

c. I den *anden* og parallelle bådrejse fra jødisk til hedensk side i 6,45-52 sender Jesus disciplene alene af sted i båden, igen med det eksplicite formål at tage *over på den anden side* (6,45). Igen optræder en vind, der står dem imod. Her nævnes intet om truende undergang. Derimod siges det eksplicit, at vinden *forhindrer disciplene i at komme frem* over søen mod den anden side (6,48). Og dette begrundes opsummerende i 6,52 med deres *forståelsestilstand* (forhærdede hjerter): De havde ikke fattet det med brødene, dvs. bispisningsunderet på den jødiske side, hvor 12 kurve brød blev tilovers. Med disciplene som modbillede genererer Markus hos læserne en pointeret sammenhæng mellem ydre, geografisk rejsebevægelse *hen over søen* og en forståelse af brødene, der vedrører forholdet til den anden side, på

vej mod realiseringen af det andet bespisningsunder blandt hedninger.

d. Dette bekræftes af den tredje og afsluttende parallelle bådrejse fra jødisk til hedensk side i 8,14-21 efter bespisningsunderet også på den hedenske side: Her optræder slet ingen storm (hvilket må være et problem, hvis man vil tillægge stormen den altafgørende betydning i bådrejserne); pointen er derimod igen *forholdet* mellem begivenhederne på de to sider af søen, der er etableret gennem Jesu vej hen over søen: Jesus bebrejder disciplene deres manglende forståelse af alt det, de har set og hørt, men ikke fattet (8,17-18.21). Denne formulering griber tilbage til begyndelsen af hele dette bådrejseafsnit i lignelsestalen (4,10-12): Midt mellem lignelsen og den eksemplariske *allegoriske* fortolkning af hvert led som symboler på Markus-menighedens, dvs. læsernes, egen situation (forståelsen (af *logos*) og den moralske praksis i deres aktuelle missionssituation) etablerer Jesus i 4,10-12 den afgørende grænselinje mellem indenfor og udenfor i kognitive kategorier som evnen til en sådan allegorisk lignelsesfortolkning, idet han henviser til, at for dem udenfor *sker alt* i lignelser. Altså ikke kun Jesu ord, men også hans handlinger og begivenhederne, dvs. alt det, Markusevangeliet beretter om i den omgivende tekst.

Det gælder også denne sidste bådrejse hen over søen. For de uforståede disciple (og derigennem – som modbillede – de forstående læsere) opsummerer Jesus her hele meningen med den forudgående sammenhæng af begivenheder ved at henvise til tallene – *forholdet* i antal brød og personer mellem de to parallelle bespisningsundere, der er muliggjort gennem den vej, Jesus har banet *hen over søen*: 12 og 5 i det første bespisningsunder som tal for det jødiske og derefter i den videre bevægelse 7 og 4 som tal for det universelle i det andet bespisningsunder på hedensk side med brød tilovers.

Tydligere kan det ikke siges, at læserne skal fortolke de narrative sammenhængende begivenheder i Jesu bådrejser frem og tilbage over søen som allegorisk udtryk for en *forståelse* af den etniske grænselinje mellem jøder og hedninger som overvundet og en tilsvarende *praksis* omkring ikke mindst måltid og nadver (jf. begge bespisningsunderes brug af formuleringer fra nadverindstiftelsen i Mark 14). Igen en allegorisk mening, der er læsernes egen aktuelle missionssituation, deres forståelse og praksis, som angivet i lignelseskapitlets hermeneutiske anvisning til læserne.

Det forekommer mig således, at Sandnes overser etnicitetsproblematikkens massive tilstedeværelse fra start til slut gennem bådrejseafsnittet. Allerede i lignelsestalen om sædejorden forud for den første bådrejse har Jesus defineret den kognitive grænselinje i 4,10-12 med et citat fra Es 6, hvor forhærdelsen beskrives som udtryk for Guds af-

visning af sit gamle folk med udblik til et nyt folk, der som hellig sæd (!) spirer frem af stubben. Umiddelbart forud for lignelsestalen har Jesus under afvisning af sin konkrete familie etableret den samme grænselinje mellem udenfor og indenfor ved at omdefinere slægtskabsrelationen, den basale kategori i etnicitet. Og hele afsnittet indledes med Jesus og de tolv disciple på bjerget som ny pagtslutning osv. Læg hertil Jesu opgør i Mark 7 med de jødiske autoriteters lovfortolkning og renheds- og spiseforskrifter, hvor Jesus forud for det andet bespisningsunder blandt hedninger erklærer al mad for ren. (Også her bruger han eksplicit lignelse som argumentationsform og gentager lignelsestalens etablering af den nye grænselinje mellem indenfor og udenfor som givet med evnen til allegorisk lignelsesfortolkning, endda ved brug af de antropologiske ydre-indre kategorier, som også Filon kobler til allegoresens to niveauer.) Læg hertil samtalen med den hedenske kvinde, der afkoder Jesu tale om brød, børn og hunde som en allegorisk tale om forholdet mellem jøder og hedninger osv.

Alt i alt er jeg ikke overbevist, når Sandnes på den ene side vil “give” mig, at den første bådrejse har en symbolsk “merbetydning” gennem sammenhængen med lignelsestalen, men – ligesom disciplene – på den anden side ikke vil nå frem til at se, at dette allegorisk har at gøre med bevægelsen *hen over søen* som etnisk grænselinje og stormen som en forhindring mod denne bevægelse. Også tilstedeværelsen af svinene på den anden side kan meget mere end “tyde på” dette motivs altafgørende betydning.

Alt dette er led i en *sammenhængende* allegorisk mening, som fortløbende udfoldes *undervejs* gennem *alle* de kapitler, der er holdt sammen af Jesu vej frem og tilbage over søen. Sandnes vil afvise en allegorisk mening med henvisning til, at meningen ligger i den narrative sammenhæng. Det mener jeg er et falsk alternativ. Allegori er i sit væsen netop narrativ, og dens tilsvarende sammenhængende mening udfoldes gennem den narrativt sammenhængende række af symboler. Det gælder hos Filon, og at også Markus ved det, dokumenteres eksempelvis i den allegoriske fortolkning af sædejordslignelsens narrative forløb af symboler.

## 2. Intertekstualitet i læsningen af Jesu sørejse: “stock metaphor” eller “ekko”?

Om end dette punkt fylder meget hos Sandnes, finder jeg ikke, det har samme afgørende betydning for min tese som det foregående. Jeg har alene villet pege på det principielle forhold, at Markus bruger kombinationen af disciplenes uforstand og ekkoer af prætekster som litterær strategi til at generere læsernes afkodning af tekstens allegoriske me-

ning. *Hvilke* tekster, der er relevante i de enkelte afsnit, er et mindre og mere detaileksegetisk spørgsmål.

Jeg er ganske enig, når Sandnes peger på det metodisk problematiske i at henvise til intertekstuelle ekkoer, når man vil argumentere for en teksts historiske mening eller den historiske forfatters mening. For som Sandnes rigtigt pointerer, er intertekstuelle ekkoer fænomener, der hører *læsningen* af en tekst til.

Problemet er blot, at dette ikke i mindre grad gælder Sandnes' brug af alle de citerede antikke storm-tekster i *sin* læsning af Markus. Også hans læsning af meningen med bådrejsen sker ved intertekstuel "medhør", blot af andre tekster end dem, jeg "medhører". Trods hans begreb om "stock metaphor" er hans historisering af dette "medhør" ikke et mindre *fallacy* end min læsning. Sandheden er jo, at dette gælder enhver historisk fortolkning af en historisk overleveret teksts mening; det er alt sammen mening, der sker i vores læsning af teksten i intertekstuel "medhør" af andre historisk overleverede tekster med de samme ord, strukturer, billeder, motiver, begreber eller lignende – hvad enten det er tekster fra Qumran, Septuaginta, Platon, Filon eller andre.

Den mest stringente konsekvens af dette ville være at udelukke enhver tale om historisk mening i teksten til fordel for rendyrket læsefænomenologisk analyse. Det er jeg overbevist om, at Sandnes ikke vil. Og al sund fornuft tilsiger os jo, at dette ville være et hysterisk resultat af en teoretisering, der måske nok kan vinde stringensens adelsmærke, men til gengæld må ofre enhver jordforbindelse.

Vi er altså ude i en usikker disciplin, hvor vi aldrig kan nå længere end til et skøn. Og det afgørende i dette skøns overbevisningskraft er igen: argumenter fra konteksten. Jeg vil slet ikke afvise den mulige relevans af de storm-tekster, Sandnes medhører ved læsning af den første bådrejse. Men igen kan jeg ikke se, at dette skulle udelukke ekkoer af Jonas-bogen. To argumenter taler imod dette.

Det ene er, at formuleringen i Mark 4,37 i så høj grad matcher en helt unik formulering i Jonas-bogen, at det nærmer sig karakter af citat. Derfor er der da også en stribe andre eksegeter og kommentatorer, der medhører Jonas-bogen, selv om de i øvrigt er ude i en helt anden fortolkning end min. Nestle-Aland har endda reference til Jonas-bogen i marginen ved dette vers.

Det andet argument er igen konteksten: Er man enig med mig i min insisteren ovenfor på søen som etnisk grænselinje, bliver denne citatlignende markør pludselig råbende højlydt, netop fordi hele Jonas-bogens overordnede teologiske problemstilling er Guds belæring om hedningernes inddragelse i frelsen.

Når Sandnes ikke vil medhøre Jonas-bogen, ser jeg det som udtryk for, at han ikke vil se den etniske grænselinje som pointe i hele konteksten. Og dermed er vi tilbage i punkt 1). Men spørgsmålet om Jonas-bogens ekko er ikke afgørende for min tese. Tilstedeværelsen af ekkoer fra Septuagintas skabelses- og epifanimotiver – hvis betydning bekræftes af, at de helt parallelt også er til stede i den anden bådrejseberetning – er sådan set nok til, at læserne (som modbillede til disciplenes uforstand) begge steder afkoder Jesu overvindelse af stormen og bevægelsen hen over søen som en åbenbaring af Gud i hans skabermagt. Sammenholdt med den etniske grænselinjes betydning er det alt rigeligt for min pointe: At Markus allegorisk indskriver det begreb om ny skabelse, som også Paulus bruger med specifik reference til den *forståelse* i Kristus, der har overvundet betydningen af skellet mellem jøder og hedninger (Gal 6,15); dermed kan de praktisere det måltidsfælleskab, der også var det store stridspunkt i Antiokia-episoden (Gal 2,11-14). Jonas eller ej er i den sammenhæng mindre væsentligt.

Det gælder i desto højere grad spørgsmålet om Homer-ekkoer. Her har jeg lært meget af Sandnes' kritik af MacDonald. Selv om jeg til en vis grad stadig mener, at MacDonald ikke er helt på afveje, har jeg – som Sandnes også gør opmærksom på – helt udeladt dette i mit konferencebidrag. Og som man vil se, betyder det intet for min grundlæggende tese.

### 3. Markus' forhold til Filon: biografi eller allegori?

Sandnes' indvendinger på dette punkt ser jeg som udtryk for, at jeg i min første artikel ikke har været tilstrækkeligt præcis og nuanceret. Dette mener jeg at have rådet delvist bod på i konferencebidragets videreudvikling af tesen, men Sandnes' indvendinger kan her hjælpe mig til yderligere præciseringer af fire punkter.

a. Sandnes' indledende afsnit (med note 4) og hans tredje afsnit (med note 14) kunne give indtryk af, at jeg selv skulle have henvist til Filons *biografiske værker* om Abraham og Moses, *De Abrahamo* og *De Vita Mosis*. Det har jeg ikke. Jeg har i de to bidrag (mest eksplicit i konferencebidraget) henvist til Filons *eksegetiske kommentarværker* til bibelberetningerne om Abrahams (og Moses') rejser, *De Migratione Abrahami* og *Quis Rerum Divinarum Heres*. Ikke mindst gennem samtaler med ph.d.-studerende Finn Damgaard, der har arbejdet intensivt med *De Vita Mosis*, er jeg nået frem til at se, at der er vigtige forskelle mellem disse to genrer hos Filon, også i henseende til betydningen og brugen af allegorese, som også Sandnes peger på.

Det kan hjælpe til en mere nuanceret forståelse af Markusevangeliets forhold til den konventionelle biografiske genre. Min tese om, at



Markus skriver på samme allegoriske måde, som Filon *fortolker* bibelberetningerne, skal tages helt for pålydende. Det er netop de to eksegetiske kommentarværker, ikke de biografiske værker, der kommer nærmest ideerne i Markus' måde at skrive om Jesu vej, når Markus *fortolker* traditionens spredte overleveringer om Jesus ved allegorisk at indskrive den paulinske teologiske begrebslighed i sin beretning om Jesu *vej* – og ikke hele hans *liv*.

Ligesom Filon gør i sit eksegetiske værk *Migr.* om Abrahams rejse, begynder også Markus sit evangelium midt i Jesu liv, ved begyndelsen (*arché!*) på den vej (*hodos*), der er stikord og omdrejningspunkt for citatmosaikken i evangeliets allerførste vers. Og parallelt til, hvad Filon præsenterer sine læsere for ved begyndelsen af *Migr.* om Abrahams rejse, begynder også Markus i prologen med at præsentere Jesus-figuren inden for nogle sammenhængende dualiteter: Den ånd, der kommer fra den *himmelske* verden (kosmologisk dualitet), bliver Jesu *indre* (antropologisk dualitet) og hans erkendelsestilstand, åbenbaringsvisionen (den epistemologiske dualitet). Markus pointerer, at det nu er denne ånd, der “driver Jesus” (1,12) i det videre forløb på vejen. Prologen fungerer dermed som en anvisning til læserne om den allegoriske læsning af hele evangeliet: Jesu ydre vej (som også den fortalte verdens personer kan se og høre, herunder disciplene) er aftryk af den himmelske ånds aktivitet som åbenbarings- og erkendelsesfigur (som kun læserne erkender og fatter). Hermed bliver den allegoriske kompositions to meningsniveauer (og lignelsestalens kognitive grænselinje) etableret helt fra begyndelsen af den vej, evangeliet mest grundlæggende handler om.

Denne idé og grundkonstruktion går tabt hos Matthæus og Lukas, når de tilføjer fødselsberetningerne og de-allegoriserer Markusevangeliet til konventionel biografi og historiografi – som derefter kom til at bestemme måden, man læste også Markusevangeliet på. Med sin særegne allegoriske komposition om Jesu *vej* er Markusevangeliet ikke simpelt hen biografi (om (hele) Jesu *liv*), men et vigtigt led mellem Paulus' “vertikale”, kosmologiske og epistemologiske visdomskristologi og Matthæus' og Lukas' biografiske Jesus-fremstillinger.

Sandnes har således ganske ret i forskellen mellem min læsning af Markusevangeliet og Filons biografiske *De Vita Mosis* (som jeg altså heller aldrig henviser til). Men det er ikke et argument mod min læsning: *De Vita Mosis* er nærmeste parallel til Matthæus og Lukas, ja – men ikke til Markus. Det er næppe tilfældigt, at det er Filons allegoriske fortolkninger af netop Abraham-figuren, hans rejsebevægelse og forjættelserne til ham i *Migr.* og *Her.*, Markus ligger nærmest (mens det ikke mindst hos Matthæus er Moses-figuren, jf. fødsels- og barnomsfortællingerne). Det er en væsentlig del af min tese, at Markus

allegorisk indskriver Paulus' teologiske begrebslighed. Og hos Paulus står Abraham og forjættelsen til ham centralt i argumentationen for *forståelsen* i Kristus af den *etniske grænselinje* mellem jøder og hedninger som overvundet, ikke mindst i Gal 3-4, der kulminerer i en eksplicit *allegorisk* fortolkning af begivenhederne omkring Abraham.

b. Sandnes fremfører, at Markus ikke har sådanne meta-sætninger, som vi finder hos Filon. Men dette hænger jo sammen med den forskel, der også bringes til udtryk i min formulering af tesen: at Markus *skriver* en allegorisk komposition (dvs. indskriver den allegoriske betydning som et implicit betydningslag), mens Filon *fortolker* allegorisk og eksplicit udskriver den allegoriske mening. Min pointe er imidlertid, at Markus faktisk har noget, der svarer til sådanne metaudsagn til læserne, men netop indskrevet som led i allegoriens narrative forløb: Jesu lignelsestale er en sådan hermeneutisk meta-anvisning på, hvordan den omgivende tekst skal fortolkes; det samme gælder brugen af de indlagte intertekstuelle ekkoer samt ikke mindst prologens konstruktion som programmatisk hermeneutisk læseranvisning.

c. At Markus skriver på samme allegoriske *måde* som Filon fortolker, er ikke ensbetydende med, at *indholdet* i deres allegoriske konstruktioner skulle være identiske, sådan som Sandnes synes at kræve af min tese. Tværtimod betoner jeg i begge bidrag, at der er tale om konkurrerende værdisættelser inden for den fælles allegoriske diskurs. Både Paulus og Markus benytter en apokalyptisk radikaliserings af den filonske allegoresetypes platoniske grundskema for dermed lige præcis at konfrontere og vende op og ned på en række af de markører, Filon tværtimod vil kvalificere gennem sin allegorese. At man derfor ikke finder den værdisættelse af *paideia*, der ganske rigtigt er et vigtigt *indhold* i Filons allegoriske fortolkninger og led i hele hans annekterende indskrivning af de hellenistiske kulturidealer i det jødiske, er ikke overraskende. Det ligger i direkte forlængelse af Paulus' og Markus' apokalyptiske åbenbaringsbegreb og omkalfatring af de konventionelle etniske, sociale og kulturelle værdier og statushierarkier.

d. Til slut en replik til Sandnes' allersidste indvending: At de geografiske notitser fortsat også er geografiske i Markusevangeliet, er *ikke* forskelligt fra Filons fortolkninger af Abrahams og Moses' geografiske bevægelser. Det er tværtimod et særkende ved den filonske type allegorese, at den i modsætning til den samtidige, udbredte stoiske allegoresetype ikke er substitutiv, men fastholder betydningen af det bogstavelige, konkrete, empiriske, historiske og geografiske som aftryk af den åndelige erkendelsesaktivitet, der er den allegoriske mening *i* dette. Som jeg har videreudviklet i konferencebidraget, er det netop dette filosofihistorisk helt særlige træk ved den filonske allego-

resetype, der gør det muligt at placere Markus (og før ham Paulus) i samme meget præcist afgrænsede allegoriske diskurs som Filon.

### *Konklusion*

Som sagt har jeg lært meget af Sandnes. Ganske vist er jeg stejl på det første punkt, men hvad angår de to andre, er jeg blevet hjulpet videre til nødvendige nuanceringer og præciseringer. For det skylder jeg Sandnes en stor tak.

### SUMMARY

In response to Sandnes's critical review of my recent reading of Philonic allegory in Mark I bring in arguments from the context to show that the way *across* the lake and the ethnic issue and borderline are in fact of crucial importance all the way through Mark 4-8. I agree on Sandnes's distinction between Philo's biographical works and his allegorical commentaries on Abraham's (and Moses's) migration. But only the latter has been part of my argument. Mark does not belong to the conventional genre of biography; it is an allegorical composition about Jesus way, led by the heavenly spirit, not about his whole life. The starting-point of the way is where Mark begins – as it is where Philo begins in his allegorical interpretation of Abraham's way. Mark's prologue as well as the discourse on parables and the use of literary echoes from the Septuagint function as meta-sentences to the readers about the allegorical interpretation of the narrative.

*Keywords:* Gospel of Mark – Philo – allegory – biography.

## Litteratur

### Henrik Bartholdy

*Håndbog i gammeltestamentlig tekst-kritik*

København: Det danske Bibelselskab 2003, 128 s., kr. 149,-

Hvis man allerede har Emanuel Tovs *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (og vel at mærke har orket at tygge sig igennem dens godt 450 sider), kan man undvære denne bog. Men hvis man ikke er i denne misundelsesværdige situation, er det en såre god nyhed, at der nu foreligger en overkommelig dansksproget indføring i den gammeltestamentlige tekstkritik. Forfatterens mål er udtrykkeligt at levere et praktisk redskab, og det er lykkedes: Bogen består af fire kapitler, hvoraf det første præsenterer de forskellige hebraiske tekstvidner og oversættelser fra oldtiden, mens de to efterfølgende med flittig brug af pædagogisk velvalgte eksempler gør rede for metodespørgsmål og for de traditionelle klassifikationer af afvigende læsemåders opståen – med bestandigt fokus på den praktiske udøvelse af tekstkritisk arbejde. Det afsluttende kapitel er en letfattelig brugsanvisning til Stuttgartensia-udgaven af det hebraiske Gamle Testamente med hele dens lettere fremmedgørende system af masoretiske marginalnoter etc. Det sidste vil falde som dug på slagne enge hos mange studenter, ikke mindst da det inkluderer en forandret og forbedret version af H.P. Rügers *An English Key to the Latin Words and Abbreviations and the Symbols of BHS*. Jeg mindes ikke at have set kortere og klarere gennemgang af masoraens funktion. Jeg ville ønske, sådan en bog havde foreligget i min studentertid.

Af kritikpunkter kunne man nævne, at det ville have været dejligt, hvis der var spenderet en halv snes sider på en redegørelse for, hvad vi p.t. mener at vide om den protomasoretiske tekstforms tilblivelseshistorie i århundrederne omkring vores tidsregnings begyndelse. Der er ultrakorte ansatser til det på s. 20-21, men lidt mere af samme slags ville på frugtbar vis have sat de rent håndværksmæssige overvejelser ind i deres videre historiske sammenhæng. Personligt ville jeg også være mere tilbageholdende end forf. med brugen af udtrykket “den oprindelige tekst”, netop på grund af den flerhed af sameksisterende tekstformer som er bevidnet i de sidste førkristne århundreder – men det er nok i nogen grad en smagssag.

Der er enkelte konsekvent gennemførte stavefejl i latinske fagudtryk m.m. som kan irritere kvævulanter (som fx. undertegnede), ligesom forfatterens store belæsthed i den engelsksprogede faglitteratur desværre resulterer i nogle uskønne anglicismer. Til tider har bogens beundringsværdige kortfattedhed desuden medført så kompakte formuleringer, at det er hæmmende for forståelsen. Men det er bagateller i en i øvrigt god og glædelig udgivelse, som må finde sin selvfølgelig plads på selv det strammeste gammeltestamentlige bogbudget.

Søren Holst

### Ernst Käsemann

*In der Nachfolge des gekreuzigten Nazareners*

Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 328 s.  
Pris € 24.

I anledning af, at det i 2006 er hundrede år siden, Ernst Käsemann blev

født, er der blevet udgivet en samling på i alt 28 af hans ikke-offentliggjorte forelæsninger, foredrag og prædikener (to i alt) fra hans seneste år, nemlig tidsrummet 1975-1988 – Käsemann døde i 1998. For udgivelsen har stået Rudolf Landau i samarbejde med Wolfgang Kraus. I et forord fortælles det, at Käsemann selv havde været ved at forberede udgivelsen af de 13 forelæsninger, foredrag samt to prædikener i udgivelsens anden del som bind 2 af *Kirchliche Konflikte*, hvis første bind udkom i 1982 (jf. *DTT* 46 (1983) s. 276-277).

Titlen formidler udmærket grundtonen i Käsemanns arbejder. Der er ikke tale om egentlig videnskabelige forelæsninger med detaljeksegetiske analyser, men gennemgående om formidling, der også vil henvende til ikke-teologer. Men teologi er det i høj grad. Men vel at mærke i denne forfatters ganske særlige sammenkædning af historisk-kritisk analyse og åbenhed for forståelsens samspil med aktuelle problemstillinger. Temaer som Guds retfærdighed, den kristnes plads i den konkrete verden (legemligheden), forholdet lov-evangelium og Åndens nærmest anarkistiske virkninger står centralt.

Som eksempel kan et foredrag fra 1982, "Bergpredigt – eine Privatsache?" tjene, et af de få kapitler, hvor der polemiseres direkte, f.eks. mod Martin Hengel. Hengel beskyldes blandt andet for at udlægge Bjergprædikenen, så Jesus fremstår som en "Mosissimus Mose", hvis lovforkyndelse alene skal fremkalde syndserkendelse. Käsemann siger hertil, at det afskærer fra at se de politiske konsekvenser. Desuden gælder det, at ingen tradition – og dermed heller ikke Bibelen – forbliver uforandret. Den er ikke

som Koranen en sakrosant bog. "Gott und der heilige Geist würden völlig überflüssig, wenn der Buchstabe allein schon genügte" (s. 126) Og her går det ikke at være tolerant over for nogen form for tyranni i denne verden. Bjergprædikens tema vil Käsemann således formulere som: "befreiende Königsherrschaft Gottes, Nachfolge des gekreuzigten Nazareners in der Hingabe an jedes Geschöpf" (s. 127). Og som kærlighed til medmennesket og respekt for dets værdighed vil det altid ytre sig som "ein Politikum", som denne verdens magter vil reagere forskelligt på.

Käsemann er undertiden blevet gjort til Prügelknabe som "luthersk" (åbenbart i visse kredse et skældsord), ikke mindst af talsmænd for den såkaldte "nye Paulus". Men spørgsmålet er, om han ikke takket være sin kombination af historisk kritik med et uafkortet teologisk engagement kommer apostlen adskilligt nærmere end fortolkere, der nivellerer Paulus så meget ind i jødedom eller stoicisme, at hans teologi mister sit *proprium*. At Käsemann så også i høj grad var præget af sin kontekst, videreførelsen af og opgøret med Bultmann, ville han selv være den første til at erkende. Han hører dog efter min mening til de helt store Paulusfortolkere. Det fornemmer man også i denne samling.

Bogen er forsynet med et udførligt stikordsregister og et skriftstedsregister.

*Mogens Müller*

### **Philipp Melancthon**

*Heubtartikel Christlicher Lere. Melancthons deutsche Fassung seiner Loci Theologici, nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1553 her-*

*ausgegeben von Ralf Jenett und Johannes Schilling*  
 Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt  
 2002, 508s, € 24,-.

Melanchthons *Loci* udkom i adskillige udgaver, fra den første *Loci communes* fra 1521 til den sidste *Loci praecipui theologici* fra 1559. Tre hovedudgaver findes og dertil kommer en mængde undervarianter. Det er imidlertid mindre kendt, at Melanchthons *Loci* også udkom i tyske udgaver. Også her findes der flere udgaver, men alle på nær én er oversat af andre, blandt andet Justus Jonas. Da oversættelsen af tredjedugaven af *Loci* skal genudgives i 1553 reviderer Melanchthon imidlertid selv kraftigt den oversættelse, som Justus Jonas tidligere havde lavet, og som allerede var kommet i adskillige oplag. Denne udgave fra Melanchthons egen hånd påkalder sig i særlig grad interesse. Melanchthon selv er nemlig yderst bevidst om, at han nu henvender sig til et andet publikum end det latinske, og det afspejles i den måde, hvorpå han fremlægger stoffet. Den giver derfor mulighed for nogle interessante sammenligninger såvel mellem Melanchthons tyske og latinske udgaver, som mellem Luthers og Melanchthons kateketiske skrifter. Den tyske udgave er nemlig ganske tydeligt tænkt som katekismus. Ganske vist er hensigten med de latinske versioner også i vid udstrækning kateketisk, men henvendelsen til den tysksprogede og derfor formodentlig knap så uddannede læser forstærker det kateketiske præg betydeligt. Grundlaget for en sammenligning af reformatorerne bliver derfor betydeligt bedre, når også Melanchthons mere kateketiske skrifter medtages.

Den tyske udgave findes naturligvis i *Corpus reformatorum*, men har alli-

gevel været ramt af en bemærkelsesværdig glemsel. I forskningslitteraturen er den stort set fraværende, og det er i høj grad ufortjent. Med Ralf Jenetts og Johannes Schillings velordnede genudgivelse skabes der forhåbentlig så meget opmærksomhed om værket, at den får de læsere, den fortjener. Som en væsentlig kilde til den sene Melanchthons teologi kaster den nyt lys over hans kristologi og forståelse af den frie vilje – to områder, hvor Melanchthons mulige divergenser til Luther har været genstand for stor diskussion.

Således har *inhabitatio dei* tanken en fremtrædende placering i værket, og i modsætning til de fleste andre af Melanchthons fremstillinger, hvor Guds nærværet fortrinsvis knyttes til Helligånden, så forbindes det i den tyske *Loci* på afgørende steder med forestillingen om den nærværende Kristus. Man finder faktisk her formuleringer, som ligger ganske tæt på Luthers kendte efterskrift i et brev fra Melanchthon til Johannes Brenz, hvor Luther netop opstiller *Christus praesens*-tanken som et alternativ til Melanchthons mere forensiske fremstilling af retfærdiggørelseslæren. Om disse tilnærmelser til Luthers forståelse alene skyldes striden med Osiander eller om de også skyldes, at Luthers kristologi er velegnet i kateketisk øjemed, er et nærmere studium værd. Interessant er det endvidere, at forestillingen om guddommeligt nærvær i den troende dukker op et centralt sted i afsnittet om menneskets kræfter og den frie vilje. Hvor det i den latinske udgave forbliver uklart, hvordan den genfødtes frie vilje er kvalificeret, så er det i den tyske *Loci* entydigt, at talen om en fri vilje i den kristne alene beror på, at Kristus og Helligånden har taget bolig i den troende. Således falder det i re-

formatorisk teologi problematiske Chrysostomos-citat, at Gud trækker den, som går med og ikke modsætter sig (*Trahit deus, sed volentem trahit*), umiddelbart efter beskrivelsen af Kristi og Helligåndens virke i den troende.

Med nyudgivelsen af *Heubtartikel Christlicher Lere* er en frugtbar kilde til forståelse af Melanchthons teologi og til forståelsen af forbindelsen mellem teologi og sjælesorg hos Melanchthon blevet tilgængelig. Opsætningen er forbilledlig, noteapparatet grundigt og den historisk interesserede vil udover en fortegnelse over samtlige udgaver finde en grundig indledning om manuskriptets historie og relation til de forskellige trykte udgaver.

*Bo Kristian Holm*

### **John Witte**

*Law and Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation.*

Cambridge University Press, Cambridge/  
New York 2002. XIX + 331 s. £  
16,99. \$ 25,-.

På kort tid har John Wittes bog om reformationsteologiens juridiske og sociale konsekvenser fuldt fortjent fået ry som den bedste indføring i feltet. Og skønt JW nok skaber en lidt for ligefrem forbindelse mellem reformationen og en "robust kristen republikanisme", ændrer det ikke ved, at han overbevisende får redegjort for reformationens historiske medansvar for skabelsen af den moderne velfærdsstat uden at tabe den teologiske baggrund af syne.

Bogen er inddelt i syv hoveddele. Første kapitel omhandler forholdet mellem den kanoniske ret og den civile ret i tiden op til reformationen, hvor kirkens status som retslig autoritet

endnu er uanfægtet. Kap. 2 handler med et citat fra Bugenhagen om den reformatoriske "omvendelse" af den kanoniske ret fra Luthers afbrænding af den i 1520 til dens genindførelse i 50'erne forklædt som civilret. Men JW peger også på, at Bugenhagens formulering ufrivilligt kom til at betegne den tvetydige retssituation, som reformationen if. JW efterlader, for *conversio* er i retslig terminologi også den uretmæssige overtagelse af en andens ejendom. Kap. 3 giver en grundig indføring i tanken om de to riger, der i JW's gengivelse er en ontologi fuldt på højde med den katolske, en teori om såvel virkelighedens som den kristnes dobbelte natur. Kap. 4 tager den af Luther mis-krediterede juriststand i forsvar og indfører i retslæren hos Melanchthon, Eisermann og Oldendorp. Kap. 5 følger bevægelsen fra evangelium til lovgivning. Og kap. 6 og 7 eksemplificerer sammenhængen mellem teologi og jurisdiktion ved hjælp af ægteskabs- og uddannelseslovgivningen.

JW lader Luthers lære om de to riger danne den teologiske baggrund. Og selvom han i betoningen af Luthers afhængighed af Augustins *Om Guds stad* til dels overser, hvordan læren om de to riger som generel ontologi om altings dobbelte natur også har sin rod i klassisk kristologi, lykkes det ham overbevisende at vise, hvordan dette dobbeltsyn på tilværelsen omfatter såvel ontologi, antropologi, ekklesiologi, epistemologi og soteriologi. Forståelsen af tilværelsens dobbeltnatur betyder, at Romerkirkens hierarkiske opfattelse af "værens store kæde" afløses af en horisontal. Det får mærkbare sociale og politiske konsekvenser, når det f.eks. konkretiserer sig i Luthers sene lære om de tre stænder, staten, familien og kirken. Her gives kirken ingen fortrinsstilling frem for staten, for

# DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 2006

Redaktion:  
Mogens Müller, Niels Henrik Gregersen,  
Martin Schwarz Lausten, Kirsten Nielsen,  
Bo Kristian Holm

69. årgang  
2006

Forlaget ANIS, Frederiksberg



## Indhold

### Artikler

Kåre Berge, Etnisitet og religiøs identitet i Patriark- og Utferdsfortellingen. Nyere forskning, etnisk teori, og etniske uttrykksformer i noen bibeltekster .....	184
Hermann Deuser, Instinkt for Gud, trosvished og den religiøse erfarings universalitet.....	81
Niels Henrik Gregersen, Historien om Intelligent Design .....	43
Aleksandar Gusa, “Frygt findes ikke i kærligheden” (1 Joh 4,18).....	118
Karen Margrethe Holm, Naxarar-systemet og den armenske kirke.....	219
Martin Schwarz Lausten, “Lammets Livgarde”. C.C.J. Asschenfeldt-Hansen, jøderne og bibelkritikken.....	29
Halvor Moxnes, Jesus i Europa. Jesus-forskningen og Europas problemer i det 19 århundre .....	62
Carsten Mulnæs, Dømt til frihed. Eberhard Jüngel om dommedag .....	258
Kirsten Nielsen, Ezekiels kaldelsesvision som prolog .....	14
Benedikt Otzen, Den apokalyptiske Abraham .....	2
Carsten Pallesen, Ordet om Guds død i erfaringstopologisk perspektiv .....	161
Benedicte Præstholt, A Write of Passage: 2 Mos 1,1-2,10 som legitimationsberetning .....	202
Thomas Reinholdt Rasmussen, Martin Luther og treenigheds-læren.....	241
Bent Rosendal, Grundtvig <i>forkynder</i> Israels historie .....	144
Allan Rosengren, En retorisk læsning af Hoseas’ Bog .....	198
Karl Olav Sandnes, Markus – en allegorisk biografi?.....	275
Henrik Tronier, Markusevangeliet som allegorisk komposition – en replik til Karl Olav Sandnes .....	298

## Litteratur

Åke Andrén, <i>Sveriges Kyrkohistoria. 3. Reformationstid</i> . 1999 (Lars Vangslev) .....	311
Henrik Bartholdy, <i>Håndbog i gammeltestamentlig tekstkritik</i> . 2003 (Søren Holst) .....	307
H.D. Betz et alii (Hg.), <i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i> 6, 4. Aufl. 2003 (Martin Schwarz Lausten) .....	233
H.D. Betz et alii (Hg.), <i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i> 7, 4 Aufl. 2004 (Martin Schwarz Lausten) .....	233
Johann Damgaard, Alithia, <i>Et dansk fyrstespejl til Christian IV</i> . 2003 (Lars Vangslev) .....	238
Jens Glebe-Møller, <i>Vi fornægter Gud og foragter Øvrigheden</i> . <i>Studier i Den Tidlige Oplysning</i> (Mogens Müller) .....	313
Lars Hartman, <i>Markusevangeliet 8:27-16:20</i> . 2005 (Mogens Müller) .....	159
Kurt Villads Jensen, <i>Politikens bog om korstogene</i> . 2005 (Mogens Müller) .....	235
Ernst Käsemann, <i>In der nachfolge des gekreuzigten Nazareners</i> . 2005 (Mogens Müller) .....	307
Fredrick J. Long, <i>Ancient Rhetoric and Paul's Apology. The Compositional Unity of 2 Corinthians</i> . 2004 (Anders Klostergaard Petersen) .....	79
Philipp Melanchthon, <i>Heubartikel christlicher Lere (1553)</i> . 2002 (Bo Kristian Holm).....	308
Mogens Müller & Thomas L. Thompson (red.), <i>Historie og konstruktion. Festskrift til Niels Peter Lemche</i> (Kåre Berge) .....	157
Stanley E. Porter, <i>Paul and His Opponents</i> . 2005 (Niels Hyldahl) .....	160
Franz Posset, <i>The Front-Runner of the Catholic Reformation</i> . 2003 (Lars Vangslev) .....	236
Jens Holger Schjørring og Jens Thorkild Bak (red.), <i>Velfærds- stat og kirke</i> . 2005 (Hans Raun Iversen) .....	239
Finn Stefánsson, <i>Gyldendals Leksikon om Nordisk Mytologi</i> . 2005 (Søren Holst) .....	315

Henning Theissen, *Die evangelische Eschatologie und das Judentum. Strukturprobleme der Konzeptionen seit Schleiermacher*. 2004 (Johanne Stubbe Teglbjærg)..... 314

John Witte, *Law and Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*. 2002 (Bo Kristian Holm)..... 310

alle stænder eksisterer ligeværdigt side om side. I realiteten betyder ligestillingen imidlertid, at kirken mister sin særlige juridiske myndighed. Den horisontale omkodning af den hierarkiske værensforsståelse bidrager således if. JW direkte til skabelsen af den senere velfærdsstat og gennem statens overtagelse af kirkens kanoniske lovgivning også indirekte til den senere sekularisering. Begge dele eksemplificeres overbevisende i gennemgangen af reformationens ændringer af ægteskabslovgivningen, der reducerer ægteskabet til en – ganske vist gudgivet – borgerlig orden, og uddannelsessystemet, hvor Bibelen erstatter skolastisk litteratur som primær reference, og uddannelsen til et gejstligt kald kun bliver ét uddannelsesmål blandt mange ligestillede.

Oversigten over reformationens juridiske tænkning koncentrerer sig om Melanchthon, Oldendorp og Eisermann. Generelt betoner de reformatoriske retsfilosoffer samarbejdet mellem det verdslige og det åndelige regimenter if. JW i en vis modsætning til Luthers ofte betonede modstilling af de to sfærer. Heller ikke Luthers til tider emfatiske modstand mod den kanoniske ret genfindes hos de lutherske retsfilosoffer. Snarere er der tale om en reformatorisk tillem্পning af før-reformatorisk retspraksis. Dekalogen giver således struktur til den reformatoriske lovgivning, på samme måde som sakramenterne gør det i kanonisk ret. I en udbygning af den først hos Melanchthon definerede lære om lovens tre-dobbelte brug mødes den kirkelige og verdslige sfære i den pædagogiske tredje brug, der forener den hensigtsmæssige indretning af samfundet med forberedelsen til det himmelske rige. Generelt er de lutherske retsfilosoffer også til forskel fra Luther

bemærkelsesværdigt enige om at gøre Bibelen til den tilstrækkelige norm for evangelisk retspraksis.

Intentionen om at levere en balance-ret fremstilling lykkes stort set og bogen kan derfor anbefales enhver med interesse for reformationsteologiens sociale konsekvenser og for forholdet mellem teologi og samfund.

*Bo Kristian Holm*

### **Åke Andrén**

*Sveriges Kyrkohistoria. 3.*

*Reformationstid*

Trelleborg: Verbum Forlag, 1999. 360 sider.

Dette det tredje bind i Sveriges kirkehistorie handler om, hvorledes kirken i Sverige i løbet af det 16. århundrede blev forvandlet fra en romersk-katolsk kirkeprovins til en evangelisk-luthersk bekendelseskirke. Åke Andrén betoner bogen igennem, at den kirkelige udvikling i Sverige står i tæt sammenhæng med den kirkelige udvikling på det europæiske kontinent og i de øvrige skandinaviske lande, og på mange måder ses reformationen i Sverige som en aflægger af udviklingen uden for landet. Dermed underbetoner, mener jeg, Andrén betydningen af de nationale faktorer, som var medvirkende til reformationens langvarige og særegne gennemførelse i Sverige, f. eks. den nationale identitets afgørende betydning, den identitet som tydeligvis var med til at aflive Kalmarunionen og smide Christian II på porten.

I året 1523 valgtes Gustav Vasa til konge i Sverige. Formålet var at skabe en stærk svensk stat. Ligesom kejseren Karl V, og Frederik I i Danmark-Norge, ville han bevare enheden i sit rige og tillod derfor både katolsk og evangelisk kristendom, indtil et frit og kristeligt koncil havde afgjort religions-

tvisten. De svenske reformatorer og reformkatolikker fik derfor ret til at propagandere for deres synspunkter, og af politiske og økonomiske grunde støttede kongen, af Andrén beskrevet som en bibelfrom lægmand, snart den ene, snart den anden part. Andrén betoner, ligesom Niels Knud Andersen for Danmarks vedkommende, den tætte forbindelse mellem de reformatoriske ideers fremtrængen i Sverige og de svenske handelsbyers økonomiske samkvem med de tyske handelsbyer.

I slutningen af 1530'erne fremstod de frie evangeliske landskirker overalt, i Tyskland under landsfyrsternes beskyttelse, i Danmark-Norge og England under kongens beskyttelse. Gustav Vasa fulgte tendensen og påbød blandt andet under påvirkning fra juristen Conrad von Pyhy i 1540, at kirken i Sverige skulle være evangelisk under kongens beskyttelse, en beslutning der blev sat magt bag for at føre ud i livet. En konsekvens blev Dackefejden, en folkelig militær protest mod kongens kirkepolitik, som var tæt på at vælte ham som konge.

Den kirkelige uro fortsatte under Gustav Vasas sønner. Under Erik XIV dukkede striden mellem lutheranere og calvinister op også i Sverige. Under Johan III stod striden mellem kongens katolicerende formidlingsteologi, som ville genskabe den vesterlandske kirkes enhed på oldkirkens grund, og de lutherske teologer, som i kongens forsøg på at gennemtrumfe sin liturgipolitik så faren for rekatolicering af deres land, en fare, som ikke var indbildt, men reel, da kongen stod i tæt diplomatisk forbindelse med paven i Rom, som imidlertid stødte ham fra sig, og omgav sig med jesuitter og blandt andet oprettede en skole i Stockholm, som blev ledet af en jesuit.

Først på mødet i Uppsala i 1593 efter Johan III's død og før Sigismunds tiltrædelse som svensk konge fik Sverige en evangelisk-luthersk bekendelseskirke. Her blev et dokument om politisk og kirkelig enhed i landet til og undertegnet af mere end 2000 fremtrædende personer. Tydeligvis med hertug Karl som den ledende person i baggrunden. Sigismunds forsøg på med militær magt at rekatolicere Sverige stoppedes af hertug Karl ved slaget ved Stångebro 1598. Først herefter var den svenske kirke sikret som en evangelisk-luthersk kirke under kongens ledelse. Andrén's bog viser, hvor tæt religion og politik, kirke og samfund, var forbundet med hinanden i det 16. århundrede, og at denne historiske periode umuligt kan forstås, hvis ikke man har det for øje. Enigheden i religionen opfattedes som forudsætningen for enigheden i samfundet.

Andrén har skrevet de første 6 kapitler af bogen. Det 7. kapitel består af 8 fordybningsartikler, skrevet af andre kirkehistorikere om emner, som de er specialister i. Martin Schwarz Lausten bidrager med en artikel om reformationen i Skånelandene.

Bortset fra den noget kausale metode, som reducerer reformationen i Sverige til en virkning fra reformationsrøret på kontinentet som årsag, er Andrén's bog velskrevet og vellykket. Især billedmaterialet fortjener stor ros og sætter standarden for fremtidige bøger om reformatoriske emner. Der er enkelte småfejl. Christian II var gift med en søster til Karl V, ikke omvendt, se side 69. *Confessio Hafniensis* fik ikke officiel status i Danmark, se side 133. Tekst og billede korresponderer ikke, billedet forestiller Olavus Petris postil fra 1530 og ikke hans trykte prædiken fra 1539, se side 250.

*Lars Christian Vangslev*

### Jens Glebe-Møller

*Vi fornægter Gud og foragter øvrigheden. Studier i Den Tidlige Oplysning* Museum Tusulanums Forlag 2004. 140 s. Pris kr. 140.

Det er et fremragende ide, Jens Glebe-Møller fører ud i livet i denne bog, når han som indgangsvinkel til Oplysningstiden ikke tager dens store profeter fra slutningen af 1700-tallet, men i stedet retter opmærksomheden mod et par af dens mindre kendte pionerer og den omfattende, som regel pseudonyme undergrundslitteratur, der gødede grunden i slutningen af 1600-tallet.

Efter et indledende kapitel med et signalement ”Hvad er Oplysning?” og en præsentation af den franske katolske præst, Jean Meslier (1664-1729), som i et skrift kaldt *Mesliers testamente* fremkom med en radikal religionskritik, fremdrager Glebe-Møller sin hovedperson, Matthias Knutzen fra Eiderstedt. Knutzens frie ånd førte ham til et frit vandreliv, men hans sigte var at ”ville anstifte en larm, som hele verden skulle vide at tale om.” Han udgav tre pamfletter, som dog i dag alene kendes i andres gengivelser. Her fører han det lutherske skriftprincip *ad absurdum* ved at påvise strubevis af de urimeligheder, Bibelen indeholder. Om sig selv og sine meningsfæller siger Knutzen: ”Desuden fornægter vi Gud, foragter øvrigheden og forkaster også kirkerne sammen med alle deres præster.” Derimod vil han ikke fornægte samvittigheden! Vi ved hverken, hvornår Knutzen blev født, eller hvornår han døde, men nok at han i 1670'erne var immatrikuleret i Königsberg. Glebe-Møller gør her det tankeeksperiment, at han som skolelærer kan have undervist Kants far, der da måske har formidlet en at Knutzens maksimer: ”ikke éns samvittighed,

men de manges” videre til Immanuel, der på det grundlag formulerede sit kategoriske imperativ.

Også præstefamilien Rams historie følges over flere generationer, hvor en i tredje led ved navn Stephan i 1688 begik selvmord i Wittenberg efterladende sig et testamente, der var et hårdhændet opgør med præsternes religion, idet han dog nægter at være atheist. Dette testamente kaldte mange modsvar frem.

Glebe-Møllers bog er fuld af detaljer, og læseren kommer vidt omkring, ikke mindst i den såkaldte clandestine litteratur, som levede sit liv i hemmelige udgaver og mangfoldige – undertiden kreative – afskrifter. Blandt andet det udbredte skrift om de tre bedragerer: Moses, Jesus og Muhammed. Som Appendiks optræder en oversættelse efter en afskrift af Knutzens oprindelig på latin skrevne *En vens venlige ord til vennerne*.

Det er nyttigt at få kortlagt de tilløb, der siden resulterede i den tanke i Oplysningstiden, som vi stadig lever på. Desuden er bogen ikke et raritetskabinet, men gennem det alt sammen går linjer frem til aktuelle problemstillinger, bestemt af ikke mindst Wittgenstein og Habermas.

Af de mange enkeltheder undervejs noterer jeg mig især, at Christian Bastholm i skriftet *Forsøg til en forbedret Plan i den udvortes Gudstjeneste* (1785) blandt andet slår til lyd for en ”lectio continua” af Det Nye Testamente til afløsning af tekstrækkerne. Det skulle man, ikke mindst under indtryk af det i mellemtiden ændrede syn på evangelierne, tage frem af mølposen. Og i den temmelig udførlige omtale af Spinoza optræder der flere ”opbyggelige” citater som f.eks. dette: “[...] ingen kan overdrage sin naturlige ret eller evne (*facultas*) til frit at

bruge sin fornuft (*rationcinare*) og til at fælde domme til en anden, og ingen kan tvinges til det.”

Glebe-Møllers lille bog er simpelt hen spændende læsning. Af de få trykfejl, som jeg har noteret mig undervejs, er der en henvisning til Johannes-evangeliet 25 (s. 128).

Mogens Müller

### Henning Theissen

*Die evangelische Eschatologie und das Judentum. Strukturprobleme der Konzeptionen seit Schleiermacher*  
Vandenhoec & Ruprecht, Göttingen  
2004. 328 s.

Der er mange grunde til at læse denne afhandling af Henning Theissen. På trods af dens forholdsvis snævre titel og stramme problemstilling beskæftiger den sig med uhyre mange centrale teologiske problemer, begreber og med flere vigtige forfatterskaber, og den gør det overbevisende og sikkert. Den er ikke alene interessant og indholdsrig, men også velskrevet, grundig og systematisk gennemført. Dette giver den en overraskende stor teologisk bredde og relevans.

Theissen argumenterer i den første del af afhandlingens tre dele for, at den kristne eskatologi har et problematisk forhold til jødedommen. Det skyldes, at den kristne eskatologi på den ene side definerer sig ud fra jødedommen og derfor er afhængig af den, men på den anden side hævder at have sin egen diskurs og derfor betragter sig selv som et uafhængigt alternativ til jødedommen.

I anden del af afhandlingen, der er hoveddelen, søger Theissen efter mulige alternativer til dette forhold og analyserer fire udvalgte evangeliske eskatologier nemlig Friedrich Schleiermachers, den frelseshistoriske (i til-

knytning til J.C.K. v. Hofmann), Martin Kählers og Paul Althaus'. Analysen tager udgangspunkt i tre problemstillinger, som er afgørende for forholdet mellem kristen eskatologi og jødedom: universel/partikulær, allerede/endnu-ikke og ånd/kød. Analysen af Schleiermachers eskatologi viser, at det er nødvendigt med en bearbejdning af den teologiske tidsforståelse, der typisk ordner det partikulære (knyttet til jødedommen) og universelle (knyttet til kristendommen) lineært som modsætninger og dermed ikke forstår at tænke dilemmaet af modsætning og afhængighed sammen med sin overvindelse. I forlængelse af dette viser analysen af den frelseshistoriske eskatologi, at dens problem er, at den med sin forståelse af frelsen som resultat af en følge af begivenheder adskiller historien fra frelsen og dermed også modstiller jødedom og kristendom. For at undgå dette mener Theissen, at frelsen må betragtes som et perspektiv på historien i sin helhed. Dette finder Theissen en ansats til hos Kähler, der forsøger at tænke aporien af alternativen mellem historie og evighed ud fra parusians Kristus som en tredje størrelse. Theissen ser således ikke Kähler som forgangsmand for Weiss, Schweitzer og Bultmann, men som en kritisk viderefører af den frelseshistoriske teologi – også selvom han kritiserer Kähler for ikke at give det eskatologiske håb tilstrækkelig skikkelse i historien. Kritikken fører over i analysen af Althaus' eskatologi, hvis interesse er at redegøre for historiens positive evighedsbetydning. Analysen viser, at Althaus dog ender med at bestemme Jesus Kristus eksklusivt som historiens positive evighedsbetydning. Det beklager Theissen, for i denne bestemmelse ligger netop den problematiske iagttagelse af jødedom-

men, der blot stiller Kristus overfor jødedommen uden at reflektere over den indbyrdes afhængighed ud fra en tredje størrelse.

I forlængelse af analyserne udvikler Theissen i afhandlingens tredje del et selvstændigt bidrag til eskatologien. De fire centrale temaer er her tid, parusi, metaforik og antropologi og løftet er det begreb, der forbinder dem. Tiden tolker Theissen ud fra en ikke lineær ordning af forholdet mellem løfte og opfyldelse, som han hævder, er indertert forbundet af Guds fremtid som tredje størrelse. Parusien tolker Theissen som Guds fremtids indtræden både i nutiden og fremtiden, så der ikke er tale om en genkomst, men om en komme, der forener disse aspekter. Metaforikken bliver set som udtryk for det forhold, at eskatologien ikke kun bringer billeder, men videregiver en kraft, der ligger i disse billeder og dermed sprænger sin ramme. Antropologien tolkes i lyset af fuldendelsen, så forholdet mellem Guds handling og menneskets situation også bliver forstået ud fra en tredje størrelse. Konklusionen er, at tiden dermed for kristen eskatologi og jødedommen får en ny fælles (men ikke ens) horisont, at parusien relativiserer kristendommen ud fra det fælles (men ikke ens) håb, at metaforikken muliggør fælles (men ikke ens) læsning og at antropologien skifter karakter i lyset af den fælles (men ikke ens) eskatologiske skaber.

Med sin fremstilling af Guds fremtid som en tredje størrelse, der ophæver de eskatologiske modsætninger uden at afskaffe dem og dermed henviser dem til hinanden, bidrager Theissen til at føre den kristne eskatologi og dens forhold til jødedommen videre. Men afhandlingen er ikke kun værd at læse for konklusionernes skyld. De grundige analyser udgør langt den

største del af teksten og er frem for alt interessante, fordi de så omhyggeligt afdækker den del af den evangeliske eskatologis udvikling efter Schleiermacher, som ikke er sammenfaldende med den mere velkendte dialektiske eskatologi og ikke omsætter eskatologien fundamentalteologisk. Theissens analyser bidrager derfor primært til et bredere billede af eskatologiens nyere udvikling, der bl.a. stiller det skift, der sker inden for eskatologien i 60'erne med Moltmann og Pannenberg i et nyt lys. Det fremstår ikke så meget som et opgør med den dialektiske eskatologi og en tilbagevenden til historieeskatologien, men også som et forsøg på at komme udover den.

*Johanne Stubbe Teglbjærg*

### **Finn Stefánsson**

*Gyldendals Leksikon om Nordisk Mytologi*

København: Gyldendal 2005, 316 s. + CD-ROM, kr. 299,-

Der er ikke nogen mangel på mere eller mindre vellykkede genfortællinger af de mest centrale af de nordiske gudemyter, og det er i sig selv glædeligt. Men vil man derudover – fx i seminariernes linjefagsundervisning i religion, eller bare *con amore* – beskæftige sig med den førkristne nordiske religion som netop en *religion*, altså et sammenhængende system af myter, kult handlinger, dagligdags religiøse praksisformer, tilværelsesforståelse, belæring, etik m.m., og ikke blot en samling farverige fortællinger til glæde for børn og billedkunstnere, så er materialet mere begrænset.

Man er for så vidt udmærket hjulpet med især Uffe Hartvig Larsen, *Vikingers tro og tanke* (Akademisk forlag 2000), der udmærker sig ved i sin omfattende kildesamling at inkludere ik-



ke-nordiske kilder samt ved at fokusere på det rituelle frem for det mytologiske aspekt af religionen, og Jens Peter Schjødts storartede tekstsamling *Det førkristne Norden* i Spektrums serie "Verdensreligionernes hovedværker" (1999) såvel som samme forfatters stærkt opdaterede udgave af Anders Bækstedts arbejde i Politikens *Nordiske guder og helte* (2001), hvor mytegenfortællingerne på vellykket vis flankeres af religionsvidenskabelig faglighed.

Men en glædelig udvidelse af repertoiret finder nu sted med Finn Stefánssons bog, der heldigvis ikke dublerer en af de andre, men udfylder en niche for sig: Den dækker langt på vej det samme stof som især Politikens (og en god bid af Hartvig Larsens), men præsenterer det i leksikonform – det vil altså ikke være relevant at bruge den som lærebog, men desto mere uomgængeligt at have den i håndbogssam-

lingen, fx. på skole- og seminariebiblioteker.

Det er en skam at den ellers uhyre nyttige litteraturoversigt s. 312-16 ikke nævner, at Thøger Larsens udmærkede fordanskning af Eddaerne er genudgivet på forlaget SphinX (*Edda-myterne: Nordens gudekvad & Snorris Eddasagn*, 2004). Læseren får derved det indtryk, at den eneste nutidigt opdrivelige samlede danske udgave af eddadigtene skulle være Karl Gjellerups temmeligt rædselsfulde versionering i forlorn guldalderpoetisk stil.

Billedsiden er decideret fremragende og up-to-date og følger lige som tekstsiden stoffets virkningshistorie til dørs hele vejen fra Grundtvig gennem Tolkien og til det 21. århundredes asatrossamfund. Tilmed gør den medfølgende CD-ROM det muligt at inddrage billedmaterialet direkte i undervisningen, hvis man har en videoprojektor til rådighed.

Søren Holst