

# dansk teologisk tidsskrift

2  
15

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

Berlinerapokryfen eller Apocryphon Bero-  
linense/Argentoratense (ApoBA)

**JESPER TANG NIELSEN**

En tredje vej for teologisk etik?

**SVEND ANDERSEN**

Christian Bartholdy: En frygtløs vækker  
med humoristisk sans og en sikker streg

**TINE REEH**

En snusfornuftig afhandling om Origenes'  
kristologi og soteriologi

**ANDERS KLOSTERGAARD PETERSEN**

Anmeldelser om almagt, den svenske ref-  
ormation, begrebet evangelium, filosofiske  
perspektiver på krop og religion, Løgstrups  
tanker om skolen, apokatastasis, Josefus  
samt Luthers teologi.

# Ny bog



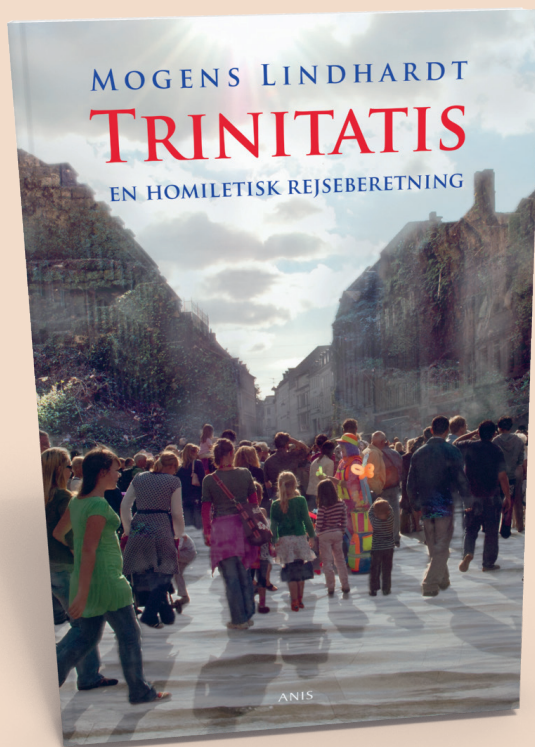
## Trinitatis

En homiletisk rejseberetning

*Af Mogens Lindhardt*

En analyse af trinitatistiden med en gennemgang af samtlige af trinitatistidens tekster fra begge tekstrækker.

542 sider • 450 kr.



ANIS

Læs mere om bogen på [RPC.dk](http://RPC.dk)

## En koptisk homili og anmeldelse af tre doktordisputatser

Den første artikel i dette nummer rummer *Jesper Tang Nielsens* indledning og oversættelse af en fragmentarisk koptisk tekst, der blev opdaget på det ægyptiske museum i Berlin i 1990'erne og opfattet som et evangelieskrift. Man daterede den til det 2. årh. og gav den det moderne navn *Gospel of the Savior*. Den seneste forskning har imidlertid påvist, at der findes fragmenter af den samme tekst i to andre håndskrifter, og man mener nu, at der snarere er tale om en homili fra det 5.-6. årh., som man kalder *Apocryphon Berolinense/Argenteratense*. Nielsen, der fordanser denne titel som *Berlinerapokryfen*, redegør for den seneste udvikling i forskningen og bringer den første danske oversættelse af den samlede tekstoverlevering, forsynet med oplysende noter.

Dernæst følger tre anmeldelsesartikler af teologiske doktordisputatser; de udspringer alle af forfatterens opposition ved de tre forvarshandlinger.

*Svend Andersen* anmelder Ulrik B. Nissens afhandling om Bonhoffers etik inden for den lutherske tradition. Nissen finder både en universalistisk og en partikularistisk dimension i den lutherske etik, der imidlertid er tæt forbundne i kraft af den chalkedonensiske kristologis begreb om *communicatio idiomatum*. Andersen er enig i, at luthersk etik rummer disse to dimensioner, men stiller spørgsmål ved, om den klassiske kristologi er relevant i denne sammenhæng.

*Tine Reeh* anmelder Kurt E. Larsens afhandling om Christian Bartholdy. Larsen har undersøgt et stort og uudforsket kildemateriale, som han imidlertid ikke analyserer fra en kronologisk synsvinkel. Reeh betvivler værdien af denne metode, idet hun hovedsageligt opfatter Bartholdy som en ikke-systematisk og kontekstuelt bestemt teolog. Reeh fremlægger i øvrigt en række interessante udtalelser fra Bartholdys side vedrørende forholdet mellem luthersk teologi og det indremissionske begreb om "omvendelsen", ligesom hun fremdrager et nyt kildemateriale fra Bartholdys tidlige ungdom, der kaster et interessant lys på hans personlighed.

*Anders Klostergaard Petersen* anmelder Anders-Christian Jacobsens afhandling om Origenes' kristologi og soteriologi. Jacobsen søger en enhed bag Origenes' mangfoldige udtryk, bl.a. gennem den tese, at mangfoldigheden skyldes, at Origenes henvendte sig til forskellige målgrupper. Petersen stiller imidlertid spørgsmål til afhandlingens teori og metode, samt peger på, at tesen ikke er et egentligt nybrud.

# Berlinerapokryfen eller Apocryphon Berolinense/Argentoratense (ApoBA)

- tidligere kendt som Frelserens Evangelium (Gospel of  
the Savior)

Indledning og oversættelse af tre håndskrifter (P. Berol. 22220, Stras-  
bourg Copte 5-7, Kasr el-Wizz Kodeks)

*Professor mso, ph.d.  
Jesper Tang Nielsen*

*Abstract:* Three manuscripts (P. Berol. 22220, Strasbourg Copte 5-7, Qasr el-Wizz Codex) contain a text that was formerly known as The Gospel of the Savior. This article provides an introduction to and a translation of the three manuscripts. Recent research has raised considerable doubt about the genre and dating of the text. In the first publications it was presented as a second century gospel, but is now seen to belong to Coptic piety literature from the fifth or sixth centuries. Therefore, the article uses the newly suggested name: *Apocryphon Berolinense/Argentoratense*.

*Keywords:* Gospel of the Savior – Apocryphon Berolinense/Argentoratense – apocryphal literature – Coptic literature

## Indledning

Det sker ikke helt sjældent, at der dukker nye gamle skrifter op. Det er heller ikke sjældent, at forståelsen af disse skrifter ændrer sig med tiden. Når det drejer sig om kristne skrifter, er bevægelsen ofte fra en sensationslysten opfattelse af skriftet som en kilde til Jesu egne ord til en mere afdæmpet forståelse af det som vidnesbyrd om en form for kristendom på et tidspunkt i dens tidlige historie.

Det gælder også den tekst, der er blevet kendt under navnet *Gospel of the Savior* eller *Unbekanntes Berliner Evangelium*. Først fik den opmærksomhed fra eksegeter, siden fra patristikere og senest fra kop-

tologer. Dateringen har nemlig ændret sig fra det andet til det femtesjette århundrede, og genren er skiftet fra evangelium til homili.<sup>1</sup>

På grund af udviklingen i forskningen er det for nylig blevet foreslået at udskifte navnet med det neutrale *Apocryphon Berolinensel/Argentoratense (ApoBA)* efter de steder, hvor manuskripterne opbevares (Suciu 2013). Betegnelsen kan fordanskes til det mundrette *Berlinerapokryfen*. Navneskiftet er resultat af, at forskningen bogstaveligt talt har fået flere brikker til at falde på plads. Det viser sig nemlig, at teksten kendes fra tre forskellige håndskrifter: *Papyrus Berolinensis 22220*, *Strasbourg-fragmenterne* og *Kasr el-Wizz-kodeks*. De to førstnævnte er formentlig varianter af samme tekst, mens den sidste er et kondensat af den.

I det følgende skal de tre håndskrifter præsenteres og oversættes.

## Papyrus Berolinensis 22220: Indledning

### *Fund og manuskript<sup>2</sup>*

Manuskriptet blev "fundet" på det ægyptiske museum i Berlin (Charlottenburg), hvortil det var købt den 20. marts 1967 af den hollandske antikvitetshandler Karl J. Möger for 300 DM og katalogiseret under nummeret 22220. I posen med fragmenter har en ukendt person lagt følgende note: "22220 Fragmente mehrere Pergamum Blätter: neutestamentlicher Apokryphon (angebliche Reden Jesu). Etwa 6 Jh. (alt!). Vorsicht!". På samme note er tilføjet "Erwerbung nr. 37/(19)67." Det er reelt alt, hvad der vides om manuskriptets proveniens.<sup>3</sup>

---

1. J.L. Hagen. "Ein anderer Kontext für die Berliner und Strassburger 'Evangelienfragmente.' Das 'Evangelium des Erlösers' und anderer 'Apostel-evangelien' in der koptischen Literatur", *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu ausserkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen*, red. J. Frey & J. Schröter (WUNT 254, Tübingen: Mohr Siebeck 2010), 339-371; A. Suciu, *Apocryphon Berolinensel/Argentoratense (Previously Known as the Gospel of the Savior). Reedition of P. Berol. 22220, Strasbourg Copte 5-7 and Qasr el-Wizz Codex ff. 12v-17r with Introduction and Commentary* (Université Laval: upubliceret ph.d.-afhandling 2013) (tilgængelig online via theses.ulaval.ca, besøgt 12.4.2015)

2. Oplysninger til indledning se C.W. Hedrick & P.A. Mirecki, *Gospel of the Savior. A New Ancient Gospel* (Santa Rosa, CA: Polebridge Press 1999), 1-25; Suciu (2013, 9-26), jf. også J.T. Nielsen, "Getsemane genskrevet – fortolkningen af passionen i Freiserens Evangelium", *Bibelske genskrivninger*, red. J. Høgenhaven & M. Müller (FBE 17, København: Museum Tusulanums Forlag 2012), 315-340 (317-320).

3. P. Nagel har foreslået, at det stammer fra Det Hvide Kloster. P. Nagel, "Gesprache Jesu mit seinen Jüngern von der Auferstehung' – Zur Herkunft und Da-

I 1991 så Paul A. Mirecki håndskriftet. Han opfattede det som excerpter af en koptisk homili. Først i 1995 blev fragmenterne undersøgt nærmere af Charles W. Hedrick. I 1999 udgav han sammen med Mirecki *editio princeps* (Hedrick & Mirecki 1999).

I alt er der bevaret 34 fragmenter, som trods den tekniske betegnelse *Papyrus* Berol. 22220 er af pergament. Blandt fragmenterne er der tre dobbeltsider (en dobbeltside er lig med to sider; en side er lig med to tekstsider, nemlig for- og bagside) og to enkelsider, hvortil kommer 29 mindre fragmenter. På siderne 99, 100, 107 og 108 er sidetallet bevaret.

Siderne er ca. 19,6 cm i bredden og 24,9 cm i højden. De er beskrevet på begge sider i to kolonner. Topmargin er ca. 2,4 cm, bundmargin ca. 4,4 cm og begge sidemarginer er ca. 2 cm. Der er mellem 1,0 og 1,8 cm mellem kolonnerne. Hver kolonne har 32 linjer, og hver linje indeholder mellem 10 og 13 bogstaver, almindeligvis 11-12. Sproget er sahidisk koptisk, som er skrevet både korrekt og elegant.

Palæografiske undersøgelser har ikke resulteret i et entydigt svar på manuskriptets alder. Forslagene varierer fra senest det syvende århundrede<sup>4</sup> til slutningen af det syvende eller begyndelse af det otte århundrede (Suciu 2013, 18).

Førsteudgiverne fandt, at fragmenterne stammede fra tre forskellige fascikler (en samling af fire dobbeltsider, dvs. i alt seksten tekstsider), men konkluderede, at mindst tre andre fascikler var gået tabt. I alt havde teksten været på mindst 30 sider, som i hvert fald har indbefattet siderne 91-114. Men det havde sikkert været længere, da hverken indledning eller afslutning er bevaret.

Førsteudgaven blev udsat for hård kritik af Stephen Emmel, da denne i en artikel i 2002 påviste, at udgiverne næsten konsekvent havde forvekslet pergamentstykkernes yder- og indersider (Hårside/kødside).<sup>5</sup> På grundlag af denne og andre iagttagelser kunne Emmel vise, at fragmenterne stammede fra én fascikel, hvoraf der findes fragmenter fra syv af dobbeltsiderne, dvs. i alt fjorten tekstsider, nemlig side 97-110. Samlingen har således været det syvende i kodeksen (seks fascikler à seksten tekstsider = 96 sider). Almindeligvis bestod en koptisk kodeks af otte fascikler à hver seksten tekstsider = 128 sider. Den

---

tierung des 'Unbekannten Berliner Evangeliums', *ZNW* 94 (2003), 215-257 (239). Imod dette taler, at ingen andre af Karl J. Mögers manuskripter stammer fra Det Hvide Kloster (Suciu 2013, 13).

4. H.-M. Schenke, "Das sogenannte 'Unbekannte Berliner Evangelium' (UBE)", *ZAC* 2 (1998), 200; jf. Hedrick & Mirecki 1999, 15.

5. S. Emmel, "The Recently Published Gospel of the Savior ('Unbekanntes Berliner Evangelium'). Righting the Order of Pages and Events", *HTR* 95 (2002a), 45-72.

overleverede tekst tilhører altså sidste del af kodeksen, hvilket svarer til handlingen, der tilhører passionshistorien. Hvis kodeksen kun har indeholdt ét skrift, hvad der dog ikke nødvendigvis er sandsynligt (jf. Hagen 2010, 366), vil dette ifølge Emmels udregninger i omfang svare til Matthæus- eller Lukasevangeliet (Emmel 2002a, 49 note 19). Det lykkedes endvidere Emmel at placere enkelte mindre fragmenter (Frag. 5, 7, 11 og 23) i teksten.

### *Forhold til andre manuskripter*

I et såkaldt prolegomena til en ny udgave af Strasbourg-fragmenterne argumenterer Emmel for, at de indeholder samme tekst som P. Berol. 22220.<sup>6</sup> Parallellerne mellem de to manuskripter blev ganske vist noteret allerede i de første publikationer (Schenke 1998, 207; Hedrick & Mirecki 1999, 23f), men Emmel påviser ordrette overensstemmelser (Kopt. 7, frag. 2, 3, 4, 6 og P. Berol. 22220 109,42 – 110,2 og 110,37 – 111,1) og konkluderer, at der er tale om to bevidnelser af samme tekst (Emmel 2002b). Selv om ikke alle detaljer er identiske i de to manuskripter, er ligheden stor nok til at opfatte forskellene som tekstvarianter.

Endnu en tekst er forbundet med de to andre. Et tekstfund fra den ægyptiske klosterruin *Kasr al-Wizz* indeholder et koptisk manuskript med to tekster: dels en samtale med disciplene fire dage før korsfæstelsen, dels et amen-responsorium med fire danse om korset. Den sidste tekst har så klare lighedspunkter med såvel P. Berol. 22220 som Strasbourg-fragmenterne, at Emmel betragter dele af den som excerper fra den tekst, som er bevidnet i de to andre manuskripter (Emmel 2003, 27f). Således underbygger *Kasr el-Wizz*-teksten tesen om de to andre manuskripters sammenhæng og kan også bidrage til rekonstruktionen af dem.<sup>7</sup>

### *Udgivelser og oversættelser*

Den første oversættelse af skriftet var tysk og udkom året før førsteudgaven (Schenke 1998). Den engelske oversættelse kom i *editio princeps* (Hedrick & Mirecki 1999). Emmels korrektion af førsteud-

6. S. Emmel, "Unbekanntes Berliner Evangelium = The Strasbourg Coptic Gospel: Prolegomena to a New Edition of the Strassbourg Fragments", *For the Children, Perfect Instruction. Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften's Thirtieth Year*, red. H.-G. Bethge et al. (Nag Hammadi & Manichean Studies 54, Leiden: E.J. Brill 2002b), 353-374; jf. S. Emmel, "Preliminary Reedition and Translation of the Gospel of the Savior: New Light on the Strasbourg Coptic Gospel and the Stauros-Text from Nubia", *Apocrypha* 14 (2003), 9-53.

7. S. Emmel, "Ein altes Evangelium der Apostel taucht in Fragmenten aus Ägypten und Nubien auf", *ZAC* 9 (2005), 85-99 (89-93).

gaven indeholdt en engelsk oversættelse og et forslag til alternativ paginering og en versinddeling (Emmel 2002a). En revideret version af oversættelsen og den rekonstruerede tekst udgav han året efter (Emmel 2003). Den har slået igennem som standardversionen i de fleste forskningssammenhænge.<sup>8</sup> Suciū har nu etableret en ny tekst (Suciū 2013, 133-152), der ofte følger Emmel.

Den hidtil eneste danske oversættelse kom allerede i 2001 og bruger førsteudgavens tekst.<sup>9</sup> Med undtagelse af Schenkes oversættelse fra 1998 og førsteudgavens egen benytter alle andre oversættelser Emmels tekst.

Nedenstående oversættelse er på grundlag af Emmels tekst, men bruger ikke hans versinddeling, overskrifter eller inddeling i afsnit. De uplacerede fragmenter dog på grundlag af *editio princeps*. Fragmenternes betegnelse følger Emmels korrektion af førsteudgaven.

## Strasbourg-fragmenterne: Indledning

### *Fund og manuskript*

Papyrusfragmenterne, der er kendt som "The Strasbourg Gospel Fragments" eller "The Strasbourg Coptic Papyrus" eller lignende, blev indkøbt til universitetsbiblioteket i Strasbourg i 1899 af Wilhelm Spiegelberg og Richard Reitzenstein under en rejse i Ægypten. Der vides ikke noget om deres herkomst. De befinder sig stadig på Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg.

Skriftet består af i alt 13 papyrusfragmenter. De opbevares i dag i fem glasrammer under numrene Copte 4, 5, 6, 7, 7a. Det er formentligt resultatet af Carl Schmidts barske anmeldelse af førsteudgaven.<sup>10</sup> I den hedder fragmenterne Kopt. 5, Kopt. 6, Kopt. 7, frag. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11. Gennem undersøgelser af papyrussens fiberstruktur lykkedes det Schmidt at placere flere af de fragmenter i sammenhæng, som i førsteudgaven blev anset for at være uforbundne. Han forbandt Kopt. 7, frag. 7 og 10 med Kopt. 6; Kopt. 7, frag. 2, 3,

8. Jf. dog C.W. Hedrick, "Caveats to a 'Righted Order' of the Gospel of the Savior", *HTR* 96 (2003), 229-238.

9. S. Giversen, *Oldkristne tekster I-II. De apostolske Fædre. Frelserens Evangelium. Spredte Jesusord*, (Herning: Poul Kristensens Forlag 2001).

10. Førsteudgaven: A. Jacoby, *Ein neues Evangelienfragment*, Strasbourg: Karl J. Trübner 1900. Carl Schmidt anmeldte den i *Göttingsche gelehrte Anzeigen* 162 (1900), 481-506. Om den ophedede debat i forbindelse med førsteudgaven, se Emmel (2002b, 354-360).



4 og 6 med Kopt. 5. Uplaceret er stadig Kopt. 7, frag. 1, 5, 8 og 11. Schmidt mener, at frag. 1 og 11 stammer fra hver sin side, som ikke er Kopt. 5, 6 eller 7, mens frag. 8 kan tilhøre Kopt. 6. Frag. 5 er formentlig også fra en selvstændig side (Schmidt 1900, 486).<sup>11</sup> Således er i alt fem sider bevidnet. På den baggrund er stykkerne blevet lagt i den korrekte orden i glasrammerne. Det vil sige, at den nye placering svarer til førsteudgavens på følgende måde: Copte 4 = Kopt. 7, frag. 1, 11; Copte 5 = Kopt. 5 + Kopt. 7, frag. 9; Copte 6 = Kopt. 6 + Kopt. 7, frag. 7, 8, 10; Copte 7 = Kopt. 7, frag. 2, 3, 4, 6; Copte 7a = Kopt. 7, frag. 5. Da teksten endnu kun er udgivet i *editio princeps* anvendes i det følgende dennes betegnelser.

Det største fragment er Kopt. 5, som er 21 x 11 cm. Det har spor af 24 linjer tekst skrevet i en enkelt kolonne. Formentlig har hver side haft omtrent 40 linjer. I så fald har kodeksen været 36 x 16 cm, hvor der har været ca. 2,5 margin rundt om teksten på hver side. Dette format tyder på en relativt gammelt kodeks, hvorfor en datering i 4.-5. århundrede er foreslået (Emmel 2002b, 369f).<sup>12</sup>

Det er Emmels fortjeneste at have rekonstrueret Kopt. 7 på grundlag af P. Berol. 22220, så det nu er muligt at læse tre af de fem papyrusblade (Kopt. 5-7) (Emmel 2002b, 364-366). Siderne er beskrevet på for- og bagside. Der er således seks læsbare tekstsider i alt. Kopt. 6 er pagineret 157/158. Siderne Kopt. 7 og 5 synes at følge hinanden.<sup>13</sup>

Normalt har man anset rækkefølgen Kopt. 7 – Kopt. 5 – Kopt. 6 for sandsynlig. Hvis det er korrekt, og man opfatter P. Berol. 22220 som samme tekst, opstår det forhold, at “apostel-investituren” (P. Berol. 22220, s. 101; Kopt. 6) enten finder sted på to forskellige steder i de to manuskripter eller sker to gange i teksten (jf. Nagel 2003, 221f). Af den grund foretrækker Suciu rækkefølgen Kopt. 6 – Kopt. 7 – Kopt. 5 (Suciu 2013, 50f). Hagen mener imidlertid, at manuskriptet kan have indeholdt to episoder, hvor apostlene ikklædes kraft (Ha-

---

11. Schmidts resultater er efterfølgende blevet bekræftet af Emmel (2002b, 361-367). Kun Schmidts placering af Kopt. 7, frag. 10 i sammenhæng med Kopt. 6 er formentlig forkert (Suciu 2013, 28).

12. Således også Schmidt (1900), 483. Jacoby foreslår 5.-6. århundrede (Jacoby 1900, 3). Suciu udelukker 4. århundrede, men mener, at det er blevet til før 600 (Suciu 2013, 30).

13. Ifølge Emmel rummer Kopt. 5 en Getsemanescene, mens Kopt. 6 tilsyneladende er en åbenbaringsscene. Ud fra sammenligninger med P. Berol. 22220 har Emmel beregnet, at det svarer til, at Kopt. 7 og 5 omtrent er siderne 121/122 og 123/124 i kodeksen. Dermed skulle også dette manuskript have omtrent samme længde som Matthæus- eller Lukasevangeliet (Emmel 2002b, 367f). Argumentet forekommer ikke tvingende. Indholdet af Kopt. 6 minder om P. Berol. 22220 s. 101 coll. i, der går forud for de steder, hvor der er ordret sammenfald med Strasbourg-fragmenterne. Kopt. 6 kan derfor meget vel være før i teksten end Kopt. 7 og 5.

gen 2010, 366). På grund af sidenummereringen må man endvidere slutte, at teksten næppe var den eneste i de to kodekser (Suciu 2013, 50f; jf. Hagen 2010, 366).

### *Udgaver og oversættelser*

Førsteudgaven blev publiceret i 1900 af Adolf Jacoby. Som nævnt kunne Schmidt placere de fleste fragmenter, der ikke var placeret i førsteudgaven. Således var Jacobys udgave allerede ved udgivelsen forældet.<sup>14</sup> På trods af titlen på Emmels artikel fra 2002 er der endnu ikke udgivet en egentlig kritisk udgave af skriftet. Suciuss tekst beror på Schmidts og Emmels arbejde og er den bedste tilgængelige udgave (Suciu 2013, 153-156). I den er Kopt. 7, frag. 1, 5, 8, 10 og 11, som kun rummer enkelte bogstaver eller stavelser, ikke placeret. Oversættelsen følger denne tekst.

Den tysksprogede oversættelse i førsteudgaven af *Neutestamentliche Apokryphen* fra 1904 brugte Schmidts rekonstruktion. På grund af den oversættelse er det almindeligt også for andre oversættelser at acceptere hans forslag, som regel uden at anvende manuskriptet selv (Emmel 2002b, 360). Strasbourg-fragmenterne er ikke tidligere oversat til dansk.

## Kasr el-Wizz-teksten: Indledning

### *Fund og manuskript*<sup>15</sup>

Manuskriptet blev fundet i vinteren 1965 i klosteret i *Kasr el-Wizz* i Ægypten få kilometer fra grænsen til det nuværende Sudan og blot en halv times gang fra bispesædet i Faras. Fundet skete ved udgravninger forud for etableringen af Nassersøen. I dag er fundstedet fulgelig under vand. Klosteret blev bygget 850-950 og ødelagt under Schamad-Din Turan Schahs felttog efter 1170. Munkene kan dog have forladt klosteret før da. Kodeksen blev fundet i en munkecelle med fire sengepladser. I dag findes den i Det Koptiske Museum i Aswan under Inventar Nr. 6566.

Den velbevarede kodeks er lavet af pergament og består af 17 sider, dvs. 34 tekstsider à ca. 10 x 16,7 cm. Siderne er upaginerede. 31 af de

14. E. Revillout, *Les apocryphes coptes. Vol. 1: Les évangiles des douze apôtres et de saint Barthélemy* (PO 2.2, Paris 1904), 43-45, tog dog ikke notits af Schmidts bemærkninger.

15. Oplysninger i indledning er fra P. Hubai, *Koptische Apokryphen aus Nubien. Der Kasr el-Wizz Kodex* (TU 163, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2009), 1-49.

34 sider er beskrevet med koptisk tekst. Den første side er tom, mens den anden og den sidste side hver er udsmykket med et stort kors. Flere sider har enkelte udsmykninger.<sup>16</sup>

Kodeksen er sammensat af en enkeltside (s. 1-2), tre fascikler bestående af hver to dobbeltsider (= otte tekstsider), der er lagt inden i hinanden (s. 3-10; 11-18; 19-26). Herefter følger en enkelt dobbeltside (s. 27-30) og til sidst to enkeltsider. Den lidt tilfældige konstruktion af kodeksen tyder på, at det ikke er blevet sammensat, før det er blevet beskrevet. Snarere er har skriveren benyttet færdige fascikler, som siden er blevet syet sammen. Hvorfor han er begyndt med en enkeltside og har sluttet af med en dobbeltside og to enkeltsider, er dog vanskeligt at forklare.

Kodeksen har været indbundet, men indbindingen er ikke bevareret. Tilsyneladende har man fundet (læder)bindet mere værdifuldt end siderne og har derfor valgt kun at medtage det, da man forlod klosteret.

Manuskriptet rummer et præskript (3,1-4,5) og to tekster (4,6-23,6 og 24,1-33,13). De tre dele er tydeligt adskilt af vandrette mønstre af streger og krydser. Første tekst ender midt på s. 23. På s. 24 begynder den anden tekst. Indholdsmæssigt er teksterne ikke forbundne. Alle dele er skrevet af samme person. I den første tekst er der gennemsnitligt 10,04 linje pr. side med gennemsnitligt 11,18 bogstaver pr. linje. I anden tekst er der i gennemsnit 12,4 linjer pr. side med 13,14 bogstaver pr. linje. Bundmarginen er påfaldende større end topmarginen i begge dele af skriftet. Ved første tekst er størrelsesforholdet 2,5:1; ved anden tekst 2:1.

Teksten er let læselig, men ikke meget pertentligt skrevet. Stregerne, der skal markere margin og dermed hjælpe skriveren, er ofte skæve og har måttet rettes. Der er flere korrekturrettelser i manuskriptet og et enkelt sted (s. 22) er en fejl blevet streget ud af skriveren.

Palæografiske undersøgelser daterer manuskriptet mod slutningen af det først årtusinde, hvilket selvsagt kun udgør den absolutte *terminus ad quem* for deres oprindelse. En absolut *terminus a quo* er oversættelsen af Det Nye Testamente til sahidisk, dvs. o. 300. Skriftet benytter sig nemlig utvivlsomt af denne version af evangelierne. På grund af korsets centrale rolle i skrifterne mener Hubai desuden, at legenden om Helenas fund af korset, som stammer fra anden halvdel af det fjerde århundrede, må have været i omløb. Det svarer til, at ideen om et lyskors opstår i samme periode (Hubai 2009, 111). Festen for fundet af korset blev almindelig i det femte-sjette århundrede. Dogmatiske formler (21,9-22,2) svarer endvidere til udsagn hos

16. Se de fine fotografiske gengivelser i Hubai 2009.

kirkefædre fra det fjerde-femte århundrede. Sandsynligvis stammer teksterne altså fra Ægypten i tidsrummet slutningen af fjerde til sjette århundrede. Eneste alternative oprindelsessted er Nubien, hvorfra den nubiske stauros-tekst stammer (se nedenfor). Det forekommer dog usandsynligt, da de i så fald ville være meget senere end sjette århundrede, hvilket den frie omgang med traditionen, herunder ikke mindst den dansende Jesus, synes at modsige.

### *Forhold til andre skrifter*

Manuskriptets to dele består af en samtale med disciplene fire dage før korsfæstelsen og et amen-responsorium med fire danse om korset. Tekstens første del blev hurtigt identificeret med den såkaldte stauros-tekst, der havde været kendt i en oldnubisk version siden begyndelsen af det tyvende århundrede.<sup>17</sup> Teksternes første halvdele svarer både i indhold og omfang til hinanden. Anden halvdel af den oldnubiske tekst (s. 18-32) har derimod intet modstykke i hverken *Kasr el-Wizz*-teksten eller i fragmenterne fra Berlin og Strasbourg (Emmel 2005, 86f). Derimod har anden del af *Kasr el-Wizz*-teksten så klare lighedspunkter med såvel P. Berol. 22220 som Strasbourg-fragmenterne, at den kan betragtes som excerpter af samme tekst, som er bevidnet i de to andre håndskrifter (Emmel 2003, 27f).<sup>18</sup>

### *Udgave og oversættelse*

Førsteudgaven kom i 2009 (Hubai 2009). Suciú har lavet en tekst til skriftets anden del (Suciú 2013, 157-160). Den adskiller sig meget lidt fra førsteudgaven.

Teksten er oversat til tysk i førsteudgaven og for anden dels vedkommende til engelsk af Suciú (Suciú 2013, 170f). Den er ikke tidligere oversat til dansk. Oversættelsen beror på Hubais tekst.

17. G.M. Browne, "Griffith's Stauros-Text", *Studia Papyrologica* 22 (1983), 75-119.

18. Emmel foreslog endvidere, at den første del af den oldnubiske stauros-tekst kunne være afslutningen på teksten, idet den indeholder en samtale mellem den opstandne frelser og disciplene fyrré dage før himmelfarten, hvor frelseren dels svarer på spørgsmål om sin optræden ved den endelige dom, dels sender disciple ud for at forkynde (Emmel 2003, 28.44-46). Ifølge deltagerne ved sessionen "Christian Apocrypha" (SBL Annual Meeting, San Francisco, 21.11.2011) har Emmel ikke længere denne opfattelse.

## Papyrus Berolinensis 22220: Oversættelse<sup>19</sup>

### *Frelserens samtale med apostlene*

(s. 97<sup>20</sup>) [l. 1-9 er ulæselige] for (*gar*) himlenes rige [...] ved herligheden [...] med himlenes rige på jeres højre hånd. Velsignet være han som vil spise med mig i himlenes rige.<sup>21</sup> I er jordens salt<sup>22</sup> og I er lygten (*lampas*), som giver lys til verden (*kosmos*).<sup>23</sup> Sov ikke og blund heller ikke (*oude*), førend I har ikklædt jer<sup>24</sup> rigets klæder (*enduma*),<sup>25</sup> som jeg har købt<sup>26</sup> med druens blod.

Andreas svarede og sagde: Min herre [l. 32b-56 mangler]

Hvis jeg har helbredt (*therapeuein*) dem, der hører verden (*kosmos*) til, er det også passende for mig at gå ned til dødsriget for de andres skyld, som er bundet på det sted.<sup>27</sup> Nu altså det, der er passende [...]

19. I denne og de følgende oversættelser er der tilstræbt en vis læsevenlighed, derfor er der kun brugt tegnet [...], når der mangler enkelte ord. Rekonstruktioner er ikke angivet, men følger de nævnte tekstgrundlag. Overskrifter, afsnit og linjeskift er mine. I alle tekster anvendes konsekvent følgende græske ord: *sôtêr* (frelseren), *stauros* eller et tilsvarende nomen sacrum (kors), *amên* (amen), *ô* (o). De er derfor ikke angivet i oversættelserne.

20. Frag. 3F. I førsteudgaven angivet som Frag. 3H (Hedrick & Mirecki 1999, 133).

21. Jf. Luk 14,15. Jf. traditionerne om et eskatologisk måltidsfællesskab (Matt 8,11; 26,29; Luk 13,29; 22,30). Denne forestilling er også almindelig i koptiske apostel-memoires (Suciu 2013, 174f). Se nedenfor om denne genre. Ang. himlenes rige sammenlign Matt 8,11 med Luk 13,29.

22. Matt 5,13a.

23. Jf. Matt 5,14a; jf. Thom 24.

24. Jf. Matt 26,36-46 parr.

25. Jf. den almindelige apokalyptiske forestilling om en særlig himmelsk klædning, der erstatter den kødelige jordiske (fx 1 En 62:15; 2 En 22,8; jf. ActThom 112-113). I Johannes Åbenbaring iklædes martyrerne en særlig klædning (6,11).

26. U.-K. Plisch og H.-M. Schenke foretager en "semantisk" rettelse til "vaske". U.-K. Plisch, "Zu einigen Einleitungsfragen des Unbekannten Berliner Evangeliums (UBE)", *ZAC* 9 (2005), 64-84 (74f). Jf. H.-M. Schenkes oversættelse i *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band: Evangelium und Verwandtes*, red. C. Marschies & J. Schröter (Tübingen: Mohr Siebeck 2012 (= 7. udg. af E. Hennecke & W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*)), 1282 med n. 16. Dermed skulle udtrykket referere til forestillingen i Gen 49,11b; jf. Dt 32,14b; Sir 39,26b; 50,15a., jf. også kombinationen af "pagtens blod" og "vinens frugt" i nadverberetningerne (Matt 26,28-29 parr.). En beslægtet forestilling findes i Åb 7,14. I manuskriptet læses imidlertid tydeligt det koptiske ord for "købe", der adskiller sig fra "vaske" ved et enkelt bogstav. Suciu antager et koptisk ordspil mellem købe/vaske, som skulle alludere til både Gen 49,11 og Åb 5,9 (Suciu 2013, 177).

27. Jf. 1 Pet 3,19; 4,6. Forestillingen om nedfarten til dødsriget for at forkynde for de døde er almindelig i den tidligste kristendom (fx PetEv 10(41-42); IgnMag 9,2; AscJes 10,7-16; ActThom 10; BarthBog 6,1-7,4). Henvisningerne til Bartholomæus'

(s. 98<sup>28</sup>) [l. 1-23 mangler] alting med sikkerhed. Jeg vil selv åbenbare for jer med glæde. For jeg ved, at I kan gøre alting med glæde. For mennesket er frit (*autexousios*) [l. 32-38 mangler] frit (*autexousios*) [...] herske over jer. Nu altså, mens (*hoson*) I er i legemet (*sôma*), skal I ikke lade materien (*hylê*) herske over jer.<sup>29</sup> Rejs jer, lad os gå fra dette sted. For (*gar*) han, der vil forråde (*paradidonai*) mig, er kommet nær.<sup>30</sup> Og I vil alle flygte og blive forargede (*skandalizein*) på grund af mig.<sup>31</sup> I vil alle flygte og lade mig alene.<sup>32</sup> Men jeg er ikke alene, men min fader er med mig.<sup>33</sup> Jeg og min fader vi er en eneste.<sup>34</sup> For det er skrevet: "Jeg vil slå hyrden, og (s. 99<sup>35</sup>) fåreflokken vil spredes."<sup>36</sup> Jeg er altså den gode hyrde.<sup>37</sup> Jeg vil give mit liv (*psykê*) for jer.<sup>38</sup> Også I giver jeres liv (*psykê*) for jeres venner for at være min fader til behag.<sup>39</sup> For der er ikke et større bud (*entolê*) end dette, at jeg skal give mit liv (*psykê*) for mennesker.<sup>40</sup> Derfor elsker min fader mig.<sup>41</sup> For jeg har fuldendt hans vilje.<sup>42</sup> For jeg er gud, og jeg blev menneske,<sup>43</sup> fordi [l. 20b-32 er ulæselige]

[...] efter hvor lang tid, eller (*ê*) hvis ikke, vil du så huske os, sende bud efter os, bringe os ud af verden (*kosmos*), så vi kommer til dig?<sup>44</sup> [l. 8b-32 mangler]

---

Bog følger H.-M. Schenkes oversættelse i *Antike christliche Apokryphen*, 860-885. Forestillingen om nedfarten kan være influeret af jødiske traditioner om vogternes underjordiske fangenskab (1 Hen 10,12-14). I de koptiske apostel-memoires er det tillige en almindelig forestilling (Suciu 2013, 180f).

28. Frag. 3H. I førsteudgaven angivet som Frag. 3F (Hedrick & Mirecki 1999, 132).

29. Forestillingen om ikke at lade sig beherske af det kødelige er almindelig i gnostiske tekster (Hedrick & Mirecki 1999, 92), men findes også i koptiske apostel-memoires (Suciu 2013, 181f).

30. Matt 26,46; Mk 14,42; Joh 14,31. Om brugen af særligt Johannes-, men også Mætthæusevangeliet, se T. Nagel, "Das 'Unbekannte Berliner Evangelium' und das Johannesevangelium", *ZNW* 93 (2002), 251-267.

31. Matt 26,31; Mk 14,27.

32. Joh 16,32a.

33. Joh 16,32b.

34. Jf. Joh 10,30.

35. Frag. 2H (A). I førsteudgaven angivet som Frag. 2F (B) (Hedrick & Mirecki 1999, 129). Sidetallet er bevaret i manuskriptet.

36. Matt 26,31; jf. Zak 13,7.

37. Joh 10,11.14.

38. Jf. Joh 10,11.

39. Jf. Joh 15,13.

40. Joh 15,13; 10,18; jf. Mark 12,31.

41. Joh 10,17.

42. Jf. Joh 4,34; 5,30; 6,38; 19,30.

43. Jf. Joh 1,1-18; Fil 2,6-11.

44. Jf. Joh 17,14-16.

(s. 100<sup>45</sup>) [...] frelseren. Han sagde til os: O mine hellige lemmer (*melos*),<sup>46</sup> min velsignede sæd (*sperma*),<sup>47</sup> rejs jer [l. 7-8a er ulæselig] bede<sup>48</sup> [l. 9-32 mangler]

*Åbenbaring i Gethsemane/på Oliebjerget*<sup>49</sup>

[...] på bjerget.<sup>50</sup> Vi blev også som åndelige (*pneuma*) legemer (*sôma*).<sup>51</sup> Vores øjne blev åbnet til alle sider. Alting blev åbenbaret for os. Vi så himlene åbne sig en efter en. De, der vogter portene (*pylê*), var forvirrede.<sup>52</sup> Englene (*angelos*) var bange. De flygtede hid og did. De troede, de alle ville blive udlettet. Vi så vores frelser, idet han gennemtrængte alle himlene.<sup>53</sup> Hans fod stod fast på bjerget hos os, mens hans hoved gennemborede den syvende himmel.<sup>54</sup> [l. 57-64 mangler]

(s. 101<sup>55</sup>) fra alle himlene. Da (*tote*) blev denne verden (*kosmos*) som mørke for os, apostlene (*apostolos*).<sup>56</sup> Vi blev som dem, der er i de udø-

45. Frag. 2F (A). I førsteudgaven angivet som Frag. 2H (A) (Hedrick & Mirecki 1999, 132). Sidetallet er bevaret i manuskriptet.

46. Udtrykket "hellige lemmer" findes også på s. 107 og på Frag. 9F, samt i *Kasr el-Wizz*-teksten s. 24 og 28. Jf. Rom 12,5; 1 Kor 6,15; 12,27; Efes 5,30; IgnEfes 4,2; Trall 11,2. Ingen af disse steder findes udtrykket ordret. Det gør det kun i en sen koptisk tilføjelse til ApocPaul, mens tiltalen er almindelig i de koptiske apostel-memoires (Suciu 2013, 104-115.186f). Ifølge E. Yingling bruges udtrykket "as an invocation for the members of the Savior to assemble bodily form, and as a ritual cue for the disciples to draw near in the circle formation." E. Yingling, "Singing with the Savior: Reconstructing the Ritual Ring Dance in the *Gospel of the Savior*", *Apocrypha* 24 (2013), 255-279 (273). På s. 107 er situationen tydeligvis dans, mens den her er bøn. I begge tilfælde er en slags liturgisk tiltale velanbragt.

47. Udtrykket "velsignet sæd" er ikke almindeligt. Det findes i Es 61,9; 65,23 (LXX). Jf. også brugen af *sperma* i 1 Joh 3,9.

48. Jf. Matt 26,41; Mark 14,38.

49. Jf. J. Frey, "Leidenskampf und Himmelsreise. Das Berliner Evangelien-Fragment (Papyrus Berolinensis 22220) und die Gethsemane-Tradition", *BZ* 46 (2002), 71-96.

50. Jf. Matt 26,30 parr. Begge de nævnte tekster fra *Kasr el-Wizz* foregår på Oliebjerget (4,11f; 24,3).

51. Jf. 1 Kor 15,44. Forestillingen, at kun den åndelige kan erkende det åndelige, findes i 1 Kor 2,10-16; jf. FilEv 58,3-10; 61,20-35; 76,22-35; 78,25-79,13.

52. Jf. 1 En 1,4; Zost 4,25-31.

53. I Petersevangeliet når den opstandne Kristus' hoved op over himlen (PetEv 10(40)); i Johannesakterne når det himlen (ActJoh 90).

54. Teksten "Hans fod stod fast på bjerget hos os, mens hans hoved gennemborede den syvende himmel" er rekonstrueret ved hjælp af BarthBog 18,1 (Emmel 2002a, 54). Der er også en næsten ordret parallel i et uudgivet manuskript om Kristi passion, der tilskrives Cyril af Jerusalem (Hagen 2010, 363).

55. Frag. 1F (A). I førsteudgaven pagineret som 113, Frag. 1H (B) (Hedrick & Mirecki 1999, 127).

56. Jf. AscJes 8,21.

delige æoner (*aiôn*)<sup>57</sup>, vores øjne gennemtrængte alle himlene, vores apostolats (*-apostolos*) kraft var over os,<sup>58</sup> og vi så vores frelser, da han nåede den syvende himmel [l. 16b-22 mangler]

Himlene var forvirrede. Englene (*angelos*) og ærkeenglene (*archangelos*) kastede sig ned på deres ansigter. Keruberne (*cheroubim*) kastede sig ned for hans [...] Seraferne (*serafim*) lagde deres vinger ned. Englene (*angelos*), som er uden for faderens forhæng (*katapetasma*), sang hymner (*hymneuein*).<sup>59</sup> De ældste (*prebyteros*), som sad på deres troner (*thronos*), kastede deres kroner ned foran faderens trone (*thronos*).<sup>60</sup> Alle de hellige fik en kjortel (*stolê*),<sup>61</sup> og efter de havde taget den på, kastede sønnen sig ned sin faders fødder<sup>62</sup> [l. 47-52 mangler]

### *Freiserens bøn til faderen*

[...] så hvorfor græder du og er sorgfuld,<sup>63</sup> så (*hôte*) hele engleskaren (*angelikos*) er forvirret?

Han svarede således:<sup>64</sup> [l. 59b-64 er ulæselige]

(s. 102<sup>65</sup>) [l. 1-2a er ulæselige] jeg er meget sorgfuld [...] dræbe [...] ved folket (*laos*) Israel.<sup>66</sup> O, min fader, hvis det er muligt, lad dette bæger gå mig forbi.<sup>67</sup> Lad dem [...] ved et andet [...] De, der gør [...] hvis de [...] Israel (l. 14-20 mangler). [...] for at frelsen skal komme til hele verden (*kosmos*).

Så (*tote*) knælede<sup>68</sup> sønnen atter for sin faders fødder og sagde følgende:<sup>69</sup> O min fader, [l. 28b-32a er ulæselige] jeg vil dø med glæde og udgyde mit blod for menneskeslægten (*genos*). Men (*alla*) jeg

57. At en åbenbaringsmodtager forvandles i løbet af himmelfarten findes andre steder, fx Zost 5,15-17.

58. Jf. Strasbourg-fragmenterne Kopt. 6 + 7, frag. 7 (verso), hvor der dog ikke er ordret overensstemmelse (Emmel 2002a, 65).

59. Jf. Åb 4,10f; 5,8-10; 7,11f; 11,16-18; 14,3.

60. Åb 4,4.10.

61. Jf. Åb 6,11; FilEv 57,19-22.

62. Jf. Matth 26,39 parr.

63. Jf. Matt 26,37f parr.; Heb 5,7; jf. C. Clivaz, "Hebrews 5.7, Jesus' Prayer on the Mount of Olives and Jewish Christianity", *A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews in its Ancient Contexts*, red. R. Bauckham, T. Hart & N. MacDonald (New York: T&T Clark 2008), 187-209.

64. Matt 26,36-46 parr.

65. Frag. 1H (A). I førsteudgaven pagineret som 114, frag. 1F (A) (Hedrick & Mirecki 1999, 124).

66. Denne tolkning, at Jesus beder om ikke at blive dræbt af jøderne, fordi han forudså deres straf, nævnes også af Origenes (*Contra Celsum* 2,25; *Comm.Matth. Sem.* 92), Frey 2002, 93. Ifølge Clivaz (2008, 197) er den også kendt af Hieronymus (*Comm.Matth.* 26,39) og Epiphanius (*Panarion. Contra Arianos* 60,5).

67. Matt 26,39b.

68. Luk 22,41.

69. Jf. Matt 26,42 parr.



græder meget på grund af mine elskede, som er Abraham og Isak og Jakob, for at de skal stå op på dommens dag.<sup>70</sup> Jeg skal sidde på tronen (*thronos*) og dømme verden (*kosmos*).<sup>71</sup> De vil sige til mig, at<sup>72</sup> [l. 49-56a mangler] for herligheden, som blev givet til mig på jorden.<sup>73</sup> O fader, hvis det er muligt, lad dette bæger gå mig forbi.<sup>74</sup>

Faderen svarede ham for anden gang: O min søn, du (s. 103<sup>75</sup>) [l. 1-28 mangler]

Sønnen svarede for tredje gang: O fader, hvis [l. 1-32 mangler]

(s. 104<sup>76</sup>) [l. 1-6a mangler] han fuldendte tjenesten (*leitourgia*), indtil han gik til dem.

### *Frelserens samtale med apostlene*

(s. 105<sup>77</sup>) [...] ud [...] alle [...] i [...] [l. 4-27 mangler] profet (*prop-hêtês*).

Frelseren sagde til os: Der er intet lod (*klêros*), som vil overgå jeres, ej heller (*oudê*) er der en herlighed, som er mere ophøjet end jeres [l. 32b-61 mangler]

Træet af [...] Træet af [...] Træet af [...] Træet [...] (s. 106<sup>78</sup>) Træet af styrke. Træet af syndstilgivelse.<sup>79</sup> [...] kongeriget [...] medmindre (*ei mêti*) [...] konge [...] [l. 6-28 mangler] skygge [...] O helhed [...] af god (*agathon*) [...] O [l. 36-52a mangler] kors [l. 54-60a mangler] tre dage vil jeg tage jer til himmelen med mig og lære jer de ting, som det er jeres ønske (*epithymein*) (s. 107<sup>80</sup>) at se. Bliv altså ikke forvirrede, når I ser mig.

70. Jf. det hebraiske idiom "at kunne stå op foran Herren" som udtryk for at være ham velbehagelig, fx Ps 24,3-6.

71. Jf. Matt 8,11f.

72. Jf. Matt 7,22; 25,37.

73. Joh 17,4-5.22.

74. Jf. Matt 26,39b.

75. Frag. 4H (B). I førsteudgaven pagineret som 115, Frag. 4F (B) (Hedrick & Mirecki 1999, 135).

76. Frag. 4F (B). I førsteudgaven angivet som Frag. 4H (A) (Hedrick & Mirecki 1999, 136).

77. Frag. 8 + 4F (B). I førsteudgaven pagineret som 121, Frag. 8 + 4H (B) (Hedrick & Mirecki 1999, 137).

78. Frag. 8 + 4H (A) I førsteudgaven pagineret som 122, Frag. 8 + 4F (A) (Hedrick & Mirecki 1999, 134).

79. "Træet af syndstilgivelse" er rekonstrueret ud fra en parallel i Ps-Theophilus af Alexandrias *Sermo de Croce et Latrone*, A. Suci, "Ps.-Theophili Alexandrine *Sermo de Croce et Latrone* (CPG 2622): Edition of Pierpont Morgan M595 with Parallels and Translation", *ZAC* 16 (2012), 181-225; jf. Suci 2013, 199.

80. Frag. 1H (B). I førsteudgaven angivet som 1F (B) (Hedrick & Mirecki 1999, 125). Sidetallet er bevaret i manuskriptet.

Vi sagde til ham: Herre, i hvilken form vil du åbenbare dig for os, eller (ē) i hvilket legeme vil du komme? Sig os det.

Johannes svarede og sagde: Herre, når du kommer og vil åbenbare dig for os, så åbenbar dig ikke for os i hele din herlighed, men (*alla*) forvandl din herlighed til en anden herlighed, så vi kan udholde den,<sup>81</sup> for at vi ikke (*mêpote*) skal se dig og fortvivle på grund af frygt.<sup>82</sup>

Frelseren svarede: Jeg vil tage den frygt fra jer, som I frygter for,<sup>83</sup> så I skal se og tro (*pisteuein*).<sup>84</sup> Men (*alla*) rør derimod ikke ved mig, førend jeg går op til min fader, som er jeres fader, og min Gud, som er jeres Gud, og min Herre, som er jeres Herre.<sup>85</sup> Hvis nogen nærmer sig til mig, vil han brænde. Jeg er ilden, som brænder. Den, der er nær ved mig, er nær ilden. Den, der er fjern fra mig, er fjern fra livet.<sup>86</sup>

### *Frelserens første dans om korset*<sup>87</sup>

Nu, altså, saml jer til mig, o mine hellige lemmer (*melos*).<sup>88</sup> Dans (*ko-reuein*) og svar mig. Frelseren [...] Han rejste sig. Vi slog kreds rundt om ham.<sup>89</sup>

Han sagde til os: Jeg er i jeres midte som et lille barn.<sup>90</sup> Han sagde: Amen.

81. Jf. Ex 33,18-23. I ActaJoh tilpasses den polymorfe Jesu herlighed til disciplenes formåen (ActaJoh 88-93).

82. Jf. samtalen om Jesu fremtrædelsesform i parusien i EpApost 16. Ligheden er størst i den akhmimiske version (Suciu 2013, 201).

83. Jf. Joh 16,22; 20,20.

84. Jf. Joh 20,29.

85. Joh 20,17.

86. ThomEv 82.

87. Pga. ligheden med ActaJoh 94-96 og den anden *Kasr el-Wizz*-tekst betragtes det følgende afsnit som en slags rituel sang og dans. P. Piovanelli, "Thursday Night Fever: Dancing and Singing with Jesus in the *Gospel of the Savior* and the *Dance of the Savior around the Cross*", *Early Christianity* 3 (2012), 3-22; M.G. Beard-Shouse, *The Circle Dance of the Cross in the Acts of John and the Gospel of the Savior. An Early Christian Ritual* (M.A. Thesis; Lawrence KS 2009) (<http://kuscholarworks.ku.edu/handle/1808/6462> besøgt 24.2.2015); Yingling 2013. Det er nærliggende at opfatte Matt 26,30 par. "Og da de havde sunget (*hymnein*), gik de ud til oliebjerg" som udgangspunkt for forestillingen om sang og dans i forbindelse med påskebegivenhederne (Piovanelli 2012, 241f; Suciu 2013, 205).

88. Se note 46.

89. Til rekonstruktionen af "Dans og svar mig. Frelseren ... Han rejste sig. Vi slog kreds rundt om ham" se Yingling (2013, 262).

90. Jf. Matt 18,2 parr.; 18,20. Udsagnet opfattes af førsteudgiverne som et udtryk for Jesu polymorfi. Han fremtræder som et barn i fx ActaJoh 88; FilEv 57,28-58,10, Koptisk ApocPaul 18,3-22 (Hedrick & Mirecki 1999, 103), jf. JudEv 33,18-33. Fortolkningen er siden hen taget op i K. King, "'In Your Midst as a Child' – 'In the Form of an Old Man'. Images of Ageing and Immortality in Ancient Christianity", *Metamorphoses. Resurrection, Body and Transformative Practices in early Christianity*, red. T.K. Seim & J. Økland (Berlin/New York: Walter de Gruyter 2009), 59-82

En kort tid er jeg i jeres midte.<sup>91</sup> <sup>92</sup> Vi<sup>93</sup> svarede: Amen!

(s. 108<sup>94</sup>) De, som vil sætte verden (*kosmos*) op mod mig, lægger råd mod mig,<sup>95</sup> for jeg er en fremmed for den.<sup>96</sup> Se altså, nu har jeg sorg (*lypê*), på grund af verdens (*kosmos*) synd.<sup>97</sup> Men (*alla*) jeg glæder mig for jer, for I har kæmpet smukt (*kalôs*) i verden (*kosmos*).<sup>98</sup> Kend altså jer selv,<sup>99</sup> for at I kan have gavn af mig, og min glæde skal være over jeres gerning.

Jeg er konge. Amen!

Jeg er kongesønnen. Amen!<sup>100</sup>

Jeg er vejen til den lige rejse.<sup>101</sup> Amen!

Jeg er det udødelige brød. Spis og bliv mætte.<sup>102</sup> Amen!<sup>103</sup>

Jeg kæmper for jer. I skal også tage kampen (*polemos*). Amen!

Jeg blev sendt. Jeg vil selv sende jer.<sup>104</sup> Amen!

O, et menneske [...] blandt jer [...]

Jeg vil bringe jer glæde i verden (*kosmos*). Men (*alla*) hav derimod sorg (*lypê*) på grund af verden, som (*hôs*) var I slet ikke gået ind i den.<sup>105</sup> Amen!

Græd ikke fra nu, men (*alla*) glæd jer derimod. Amen!

---

(73-80). Imidlertid opfattes udsagnet af P. Piovanelli og A. Suciú som en beskrivelse af Jesu opførelse. Han danser rundt som et uskyldigt lille barn uden at fremtræde konkret som et barn (Piovanelli 2012, 243 n. 51; Suciú 2013, 207). Særligt på baggrund af ActaJoh 88-93 kan man også opfatte frelserens fremtrædelsesform som en projektion af tilskuernes tro: Nogle gange er han blot et lille barn, andre gange en gammel mand.

91. Joh 16,16f.

92. Til rekonstruktionen af "Han sagde til os: Jeg er i jeres midte som et lille barn. Han sagde: Amen. En kort tid er jeg i jeres midte", jf. *Kasr el-Wizz*-teksten 25,5-9.

93. Eller "han".

94. Frag. 1F (B). I førsteudgaven angivet som Frag. 1H (A) (Hedrick & Mirecki 1999, 126). Sidetallet er bevaret i manuskriptet.

95. Jf. Matt 12,14 parr.

96. Jf. Joh 17,14.

97. Jf. Joh 1,29.

98. Jf. Joh 16,20-22.

99. Jf. det delfinske motto *gnôthi sauton* og fx ThomEv 3; FilEv 76,17-22.

100. Ang. kongen og kongesønnen fra Ps 71,1 (LXX) se Suciú 2013, 123-129. Nagel (2003, 240-243) finder, at denne brug af salmen afspejler kristologiske diskussioner i Ægypten omkring Shenoute i femte eller sjette århundrede. Suciú (2013, 123-129, 209f) har vist, at tolkningen allerede er udbredt i den koptiske litteratur i det fjerde og femte århundrede.

101. Jf. Joh 14,6.

102. Jf. Joh 6,35.48.51.

103. Til rekonstruktionen af "Jeg er vejen til den lige rejse. Amen! Jeg er det udødelige brød. Spis og bliv mætte. Amen", jf. *Kasr el-Wizz*-teksten 27,6-12.

104. Jf. Joh 17,18; 20,21.

105. Jf. Joh 16,20; 1 Kor 7,29-31.

Jeg har overvundet verden (*kosmos*).<sup>106</sup> I skal ikke lade verden (*kosmos*) overvinde jer. Amen!

Jeg er blevet fri fra verden (*kosmos*), bliv I også selv frie fra den.<sup>107</sup> Amen!

De vil give mig eddike og galde (*cholê*) at drikke,<sup>108</sup> men (*de*) I modtager selv liv og hvile. Amen!

De vil gennembore mig med et spyd (*logchê*) i min side.<sup>109</sup> Den, der har set det, lad ham vidne. Og hans vidnesbyrd er sandt.<sup>110</sup> Amen!

(s. 109<sup>111</sup>) [l. 1-3 mangler] Amen! [...]

[l. 5 er ulæselig] til dig [...] Amen!

Den, som [...] til mig, Jeg vil selv lade ham [...] med mig. Amen!

Den, som ikke modtager mit legeme og mit blod, han er en fremmed for mig.<sup>112</sup> Amen!

Da han havde afsluttet dansen (*choreia*), svarede vi ham alle: Amen!

#### *Freiserens vekselsang om korset*

[l. 19-22a mangler] til dig [...] Amen!

[l. 24-29 mangler] kors. Amen!

Jeg vil komme til dig. Amen!<sup>113</sup>

[...] en husholdning (*oikonomia*) [l. 33b-35 er ulæselige] [...] kors [...] [l. 36b-39 mangler]

I er [...] fra begyndelse (*archê*) [...] kors [...] Amen!

De vil få ly under dig, nemlig dem, der er til højre, adskilt<sup>114</sup> fra dem, der er til venstre.<sup>115</sup>

O kors, [...] skal ødelægge [l. 49-50 er ulæselige]

[...] først rejs dig op, rejs dig, o kors, ophøj dig, og du skal ophøje til himlen,<sup>116</sup> hvis det er dit ønske.

106. Jf. Joh 16,33.

107. Jf. Joh 17,16.

108. Jf. Matth 27,34.48; PetEv 5(16); Barn. 7,3.5; ActaJoh 97.

109. Joh 19,34.

110. Joh 19,35.

111. Frag. 2F (B)+5F+7F+11F. I førsteudgaven pagineret som 105, Frag. 2H (B), 5H, 7H, 11H (Hedrick & Mirecki 1999, 131.139.141.143). Til rekonstruktionen af denne side, Emmel 2002a.

112. Jf. Joh 6,51-58. Nagel (2003, 246f) mener, at denne opfattelse af nadveren svarer til Shenoutes.

113. Talen til korset, jf. ActAndr 54. Et personificeret kors, jf. PetEv 10(39-42).

114. Om korset som adskillelse mellem to grupper, jf. ActJoh 98-100.

115. I afsnittet "... kors ... Amen! De vil få ly under dig, nemlig dem, der er til højre, adskilt fra dem, der er til venstre" er der sammenfald med Strasbourg-fragmenterne (Kopt. 7, frag. 2 og 6 (recto)). Emmel 2002b, 361f.364f.

116. I afsnittet "O, kors ... til dig ... ophøje til himlen" er der sammenfald med Strasbourg-fragmenterne (Kopt. 7, frag. 4 (recto)) (Emmel 2002b, 365). Emmel rekonstruerer lidt anderledes.

O kors, frygt ikke. Jeg er rig. Jeg vil fylde dig med min rigdom. Jeg vil stige op på dig.

O kors, de skal hænge mig op på dig (s. 110<sup>117</sup>) som et vidnesbyrd mod dem. Amen!<sup>118</sup>

Modtag mig hos dig, o kors, afslør ikke mit legeme (*sôma*). Amen!<sup>119</sup>

[l. 6-8a mangler] slægten (*genea*).

Græd ikke, o kors, men (*alla*) glæd dig i stedet og kend din herre, der kommer til dig, for han er venlig og ydmyg.<sup>120</sup> Amen!

### *Frelserens anden dans om korset*

Den anden dans (*choreia*) om korset.<sup>121</sup>

[...] jeg er ikke fattig, men (*alla*) jeg er rig. Jeg vil fylde dig med min rigdom.

En kort tid, o kors, det, der mangler, fuldendes, og det, der er formindsket, opfyldes.

En kort tid, o kors, den, der er faldet, rejser sig.

En kort tid, o kors, hele fylden (*plêroma*) fuldendes.

[l. 33-38 mangler] Jeg ser dig, jeg ler.<sup>122</sup> Mange folkeslag (*laos*) har også set frem til dig. Et, som lo og frydede sig,<sup>123</sup> et andet, som græd, klagede og sørgede.

Du går før mig, o kors. Jeg vil selv gå foran dig.<sup>124</sup>

Du og jeg, o kors, vi er [...] Vi er fremmede og [...] <sup>125</sup> [l. 52b-61a mangler]

117. Frag. 2H (B)+5H+7H+11H. I førsteudgaven pagineret som 106, Frag. 2F (A)+5F+7F+11F (Hedrick & Mirecki 1999, 128.138.140.142). Til rekonstruktionen af denne side, Emmel (2002a, 72).

118. I afsnittet "O kors, de skal hænge mig op på dig som et vidnesbyrd mod dem. Amen!" er der sammenfald med Strasbourg-fragmenterne (Kopt. 7, frag. 3 (recto)) (Emmel 2002b, 365).

119. Afsnittet "Modtag mig hos dig, o kors, afslør ikke mit legeme (*sôma*). Amen!" er rekonstrueret efter *Kasr el-Wizz*-teksten 29,2-5 (Suciu 2013, 212f).

120. Jf. Matth 21,5.

121. Afsnittet "Den anden dans om korset" er rekonstrueret på grundlag af *Kasr el-Wizz*-teksten 29,6f (Emmel 2005, 90).

122. Jf. den leende Jesus i Judasevangeliet, JudEv 34,3;11; 36,23; 55,12-20.

123. Afsnittet "Jeg ser dig og ler. Mange folkeslag har også set frem til dig. Et, som lo og frydede sig. Et andet" er rekonstrueret på grundlag af Strasbourg-fragmenterne (Kopt. 7, frag. 2 + 6 (verso)) (Emmel 2002b, 365).

124. I Petersevangeliet følger korset den opstandne ud af graven (PetEv 10(39)). I Apostlenes Brev og Peters Åbenbaring siger Jesus, at korset vil gå foran ham (EpApost 16; PetÅb 1).

125. Afsnittet "Du og jeg, o kors, vi er [...] Vi er fremmede og" (v. 117f) er rekonstrueret på grundlag af Strasbourg-fragmenterne (Kopt. 7, frag. 4 (verso)) (Emmel 2002b, 365).

Jeg og du, o kors, sandelig, den, der er langt væk fra dig, han er langt væk fra<sup>126</sup> (s. 111<sup>127</sup>) mig.<sup>128</sup>

[l. 1-25 mangler]<sup>129</sup> Herligheden være med dig, træet, hvis frugt (*karpos*) viste sig, så det kunne kendes i de fremmedes lande (*chôra*) og blive herliggjort<sup>130</sup> [...] <sup>131</sup>

*Freleserens afskedstale til apostlene*

(s. 112<sup>132</sup>) [l. 1-57 mangler]<sup>133</sup> blive til skamme. Jeres navne er skrevet på jeres kjoler (*stolê*), som kommer ned og spreder [...] <sup>134</sup>

*Uplacerede fragmenter*<sup>135</sup>

Frag. 6, 12, 13, 16, 18, 26, 27, 28, 29, 30 er ulæselige.

*Frag. 9H* (10 linjer): Coll. i: [l. 1-2 er ulæselige] af visdommen [...] kraft (*dynamis*). Træet [...] altet [...] fra [...] [l. 7-10 er ulæselige] Coll. ii: [l. 1-3 er ulæselige] skarerne skal [...], hvis ikke (*eimêti*) den, der skal [...] billede (*typos*) [...] Da han var færdig med at synge (*hymneuein*) til korset [...] <sup>136</sup>

126. Afsnittet "Jeg og du, o, kors, sandelig, den, der er langt væk fra dig, er langt væk fra", er rekonstrueret på grundlag af Strasbourg-fragmenterne (Kopt. 7, frag. 3 (verso)) (Emmel 2002b, 366).

127. Frag. 23H. I førsteudgaven angivet som Frag. 23F (Hedrick & Mirecki 1999, 148).

128. Jf. ThomEv 82.

129. Denne placering nederst på side 111/112 af Frag. 23 H/F følger Emmel (2002b, 367). Ifølge Suciú er det nok sikkert, at Frag. 23 H/F hører til på siderne 111 og 112, men det er ikke klart, hvor på siden (Suciú 2013, 147). Emmels rekonstruktion af teksten på grundlag af Strasbourg-fragmenterne kræver imidlertid denne placering. Suciús oversættelse bliver på dette sted misvisende, idet han lader Frag. 23 F forsætte teksten fra Frag. 23 H, hvilket ikke kan lade sig gøre (se Suciú 2013, 165).

130. I afsnittet "så det kunne kendes i de fremmedes lande (*chôra*) og blive herliggjort", er der sammenfald med Strasbourg-fragmenterne (Kopt. 5 (recto)) (Emmel 2002b, 361)

131. Her foreslår Emmel at placere Kopt. 5 og Kopt. 7, frag. 9 (= Copte 5) (Emmel 2002b, 367), dvs. tekststrykket "ved dets frugt ... for jeg har overvundet verden. Jeg har" i Strasbourg-fragmenterne. I den tekst afsluttes dansen, og en afskedstale indledes.

132. Frag. 23F. I førsteudgaven angivet som Frag. 23H (Hedrick & Mirecki 1999, 149).

133. Sidste del af 112 coll. ii udgøres af Frag. 23H. Til dette afsnit findes ikke sammenfald med Strasbourg-fragmenterne.

134. Selv om der ikke er sammenfald, følger Frag. 23H ifølge Emmel tæt efter Kopt. 5 (verso) (Emmel 2002b, 367).

135. I førsteudgaven vender fragmenterne med en enkelt undtagelse (Frag. 22) forkert (F/H).

136. Jf. Strasbourg-fragmenterne Kopt. 5 og *Kasr el-Wizz*-teksten s. 24.

*Frag. 9F* (9 linjer): Coll. i: [l. 1-3a er ulæselige] grundlægge den blandt os. Han sagde til os: O mine hellige lemmer (*melos*),<sup>137</sup> vel-signet være jer, for min fader har [...] jer [...] [l. 8a-9 er ulæselige] Coll ii: efter patriarkerne (*patriarkês*) og profeterne (*prophetês*), de er Abraham og Isak og Jakob [l. 7-9 er ulæselige]

*Frag. 10H* (7 linjer) Coll.i: [l. 1-5b er ulæselige] de [...] til dig [l. 7 er ulæselig] Coll. ii: Abraham og Isak og Jakob og Moses [l. 4b-7 er ulæselige]

*Frag. 10F* (6 linjer) Coll. i: godt (*kalôs*) [l. 2-6 er ulæselig] Coll. ii: [ulæseligt]

*Frag. 14H* (15 linjer) [l. 1 er ulæselig] disciplene (*mathêtês*) [...] nogle [...] i byen (*polis*) dér. Vi spurgte frelseren: Hvad er denne by (*polis*)? Han sagde til os: Det er Jerusalem [...] byen (*polis*) [l. 11b-12 er ulæselige] min elskede [l. 13b-15 er ulæselige]

*Frag. 14F* (15 linjer) [l. 1-3a er ulæselige] ingen [...] til ham ej [...] nogen [...] på [...] Vi spurgte ham og sagde dette: Hvad er dette sted, som [...] til himmel [...] Han sagde: Dette er min faders telt (*skênê*) fra begyndelse (*archê*), som var et under [...] <sup>138</sup>

*Frag. 15H + 17H* (7 linjer) Coll. i: [ulæselig] Coll. ii: [l. 1-2a er ulæselige] sønner [...] profet (*prophetês*) [...] død [...] retfærdig (*dikaiosynês*) [...] dem [l. 7 er ulæselig]

*Frag. 15F + 17F* (7 linjer) Coll. i: [l. 1-3 er ulæselige] du sidder til højre for faderen på din trone (*thronos*)<sup>139</sup> [l. 6b-7 er ulæselige] Coll. ii: (ulæselig)

*Frag. 19H* (8 linjer) [l. 1 er ulæselig] livets bog. Man vil ikke huske hans slægt (*genea*). Hans kone vil blive enke (*chêra*). Hans børn vil blive faderløse (*orphanos*) [...]

*Frag. 19F* (8 linjer) [l. 1: ulæselig] en kvinde giver mælk, en anden giver honning. I skal hvile jer ved kilden (*pêgê*) med livets vand<sup>140</sup> [l. 7-8 er ulæselige]

*Frag. 20H* (7 linjer) [l. 1 er ulæselig] frelseren. Han [...] som om (*hôs*) han var [...] han flygtede [...] Frelseren sagde til ham: O Judas, [...] svag [...]

*Frag. 20F* (7 linjer) [l. 1 er ulæselig] kvinde [...] trofast (*pistê*) [...] omvende (*metanoia*) [...] hendes hånd [...] efter dem [l. 7 er ulæselig]

*Frag. 21H* (7 linjer) du [...] under [...] du vil give skygge [...] til modstanderen (*antikeimenos*), det er [...] ifølge (*kata*)

137. Se note 46.

138. Åbenbaringsteltet (*skênê*) under ørkenvandringen, jf. Ex 25-29. At himlen i lighed med åbenbaringsteltet er indrettet som et tempel er en almindelig apokalyptisk forestilling, fx Åb 11,19.

139. Jf. Matt 19,28; 25,31; Åb 3,21.

140. Jf. Åb 22,17.

*Frag. 21F* (8 linjer) thi (*gar*) [...] verden (*kosmos*) [...] din [...] han [l. 4-8 er ulæselige]

*Frag. 22H* (8 linjer)<sup>141</sup> i [...] hvis ikke (*eimêti*) I [...] I [...] ske [...] himlen [l. 5b-8 er ulæselige]

*Frag. 22F* (8 linjer) [l. 1 er ulæselig] deres prædiken (*kêrygma*) [...] forkynde [...] i hele verden (*kosmos*). Eller (*ê*) fordi [...] i [l. 7-8 er ulæselige]

*Frag. 24H* (8 linjer) [l. 1 er ulæselig] i verden [...] til hende [...] hele, som [...] og [l. 7-8 er ulæselige]

*Frag. 24F* (8 linjer) [l. 1 er ulæselig] giver han til ham [...] pund (*litra*) af [...] pund (*litra*) af [...] pund (*litra*) [...] pund (*litra*) [l. 7-8 er ulæselige]

*Frag. 25H* (7 linjer) [l. 1 er ulæselig] se, [...] jeg lægger råd op mod mig [...] dræbe [...] nu altså [...] ske [l. 7 er ulæselig]

*Frag. 25F* (7 linjer) [l. 1 er ulæselig] nu altså, o min [...] i en [...] i en [...] op til [...] op [...] og [l. 7 er ulæselig]

### Strasbourg-fragmenterne: Oversættelse

*Åbenbaring på Oliebjerget/i Gethsemane (Copte 6 = Kopt. 6 + 7, frag. 7 (recto + verso))*<sup>142</sup>

Jeg vil (157) åbenbare hele min herlighed for jer, og jeg vil lære jer om hele jeres kraft og jeres apostolats (*-apostolos*) mysterium.

Straks åbenbarede han for os [l. 6-8a er ulæselige] på bjerget [l. 9-13 er ulæselige] (158) vores øjne gennemtrængte overalt. Vi skuede hans guddommeligheds herlighed og hele hans herredømmes herlighed. Han ikklædte os vores apostolats (*-apostolos*) kraft [...] de blev som [...] lys [l. 8b-13 er ulæselige]

*Frelserens vekselsang om korset (Copte 7 = Kopt. 7, frag. 2.6.4.3 (recto))*<sup>143</sup>

Kors [...] Amen!

De vil få ly under dig, nemlig dem, der er til højre, adskilt fra dem, der er til venstre.<sup>144</sup>

O kors, [l. 5a-7b er ulæselige]

O kors, rejs dig op.

141. *Frag. 22* vender rigtigt H/F i førsteudgaven, Hedrick & Mirecki 1999, 148f.

142. Jf. P. Berol. 22220 s. 100-101, hvor der dog ikke er ordrette overensstemmelser.

143. Ordret overensstemmelse med P. Berol. 22220 s. 109-110.

144. Jf. ActaJoh 98-100.



O hellige kors, ophøj dig, og du ophøje [...] til himlen [l. 10 er ulæselig]

O kors, de skal hænge mig på dig som et vidnesbyrd mod dem. Amen!

*Frelserens anden dans om korset (Copte 7 = Kopt. 7, frag. 2.6.4.3 (verso) + Copte 5 = Kopt. 5 + 7, frag. 9 (recto)).*<sup>145</sup>

[...] også, jeg ser dig, jeg ler. Mange folkeslag (*laos*) har også set frem til dig. Et, som lo og frydede sig, et andet [l. 5 er ulæselig] Du og jeg, o kors, vi er [...] vi er fremmede og [l. 9 er ulæselig] jeg og du, o kors, sandelig, den, der er langt væk fra dig, han er langt fra mig.<sup>146</sup>

[...] så det kunne kendes i de fremmedes lande (*chôra*) og blive herliggjort ved dets frugt (*karpos*),<sup>147</sup> fordi [...] en mangfoldighed af [...] Amen!

Giv mig altså din kraft, o fader, for at den kan forblive (*hypomein*) med mig på korset.<sup>148</sup> Amen!

Jeg tog til mig selv rigets krone fra træet. Kronen [...] ødelægger dem [...] i ydmyghed, selv om de ikke har [...] Jeg blev konge fra træet.

O fader, du vil få mine fjender til at underkaste sig (*hypotassein*) under mig.<sup>149</sup> Amen!

Ved hvem bliver fjenden tilintetgjort? Ved korset. Amen!

Ved hvem bliver dødens brod ødelagt?<sup>150</sup> Ved den enbårne (*monogenês*).<sup>151</sup> Amen!

Hvis er riget? Det er sønnens. Amen!

Hvorfra er hans rige kommet? Det er kommet fra træet? Amen! [...]

*Frelserens afskedstale til apostlene (Copte 5 = Kopt. 5 + 7, frag. 9 (verso)).*

[...] da han havde fuldendt hele hymnen (*hymnos*) til korset,<sup>152</sup> vendte han sig til os. Han sagde til os: Timen er kommet, hvor jeg vil blive taget fra jer.<sup>153</sup> Ånden (*pneuma*) er vel (*men*) villig, men (*de*) kødet (*sarx*) er svagt (*asthenês*).<sup>154</sup> Bliv derfor og våg med mig.<sup>155</sup>

145. Jf. P. Berol. 22220 s. 110-111, hvor der er ordrette overensstemmelser.

146. Jf. ThomEv 82.

147. Jf. Joh 15,8; SandEv 18,21-31.

148. Jf. Petersevangeliet, hvor Jesus på korset udbryder "Kraft! Min kraft! Du har forladt mig" (PetEv 5(19)).

149. Jf. 1 Kor 15,27f.

150. Jf. 1 Kor 15,56.

151. Jf. Joh 1,14; 3,16.

152. Jf. *Kasr el-Wizz*-teksten s. 24.

153. Jf. Matth 26,45 parr., Joh 12,23; 13,1; 16,31; 17,1.

154. Jf. Matt 26,41 parr.

155. Jf. Matt 26,38 parr.

Men (*de*) vi, apostlene (*apostolos*), græd, da vi sagde til ham: Hvis du således er bange, du Guds søn, [...] hvad også vi [...]

Han svarede. Han sagde til os: Frygt ikke for at ødelægges, men (*alla*) glæd jer derimod endnu mere. Frygt ikke dødens magt (*exousia*). Husk alt det, jeg har sagt til jer: Hvis de har forfulgt mig, vil de også forfølge jer.<sup>156</sup> I skal altså glæde jer, for jeg har overvundet verden.<sup>157</sup> Jeg har [...]

### Kasr el-Wizz-teksten: Oversættelse

(3) Et ord (*logos*), som vor frelser og vor Herre (*despotês*) Jesus Kristus forkyndte for sine ærede hellige, apostlene (*apostolos*), før end han blev taget op (*analambanein*),<sup>158</sup> om magten og (4) friheden (*parrhêsia*) og livsformen (*politeia*) fra det ærede og livgivende kors. I Guds fred (*eirênê*).

xxx-----xxx-----xxx-----<sup>159</sup>

Mine elskede! Men (*de*) det skete en dag, da vor frelser sad på Oliebjerget,<sup>160</sup> (5) fire dage før han blev taget op (*analambanein*) til himlene, at hans apostle (*apostolos*) samlede sig om ham. Han fortalte dem om de ufattelige mysterier (*mystêrion*), som er i himlene (6) og på jorden, og om den måde, hvorpå han vil dømme (*krinein*) levende og døde, og om de dødes opstandelse (*anastasis*).

Peter tog til orde og sagde til ham: Vor Herre og vor Gud<sup>161</sup> og (7) frelser for sjælene (*psykê*) og enhver, som håber (*elpizein*) på dig, og helbredelse for de sjæle (*psykê*), der er sårede af synderne. Du har åbenbaret alle mysterierne (*mystêrion*) for os. Og åbenbar nu atter (8) for os mysteriet (*mystêrion*), som vi vil spørge dig om.

Frelseren svarede og sagde: O min udvalgte, Peter, og I, mine medarbejdere (*-klêronomos*),<sup>162</sup> (9) jeg har aldrig skjult en eneste ting for jer, som I har spurgt mig om. Jeg vil heller ikke (*oude*) skjule noget for jer. Men (*alla*) spørg mig om enhver ting, som I ønsker at vide. Jeg vil åbenbare dem for jer.

156. Jf. Joh. 15,20.

157. Jf. Joh 16,33.

158. Apg. 1,2.

159. Afsnit markeret ved krydser og vandrette streger i manuskriptet.

160. Jf. Apg. 1,12.

161. Jf. Joh 20,28.

162. Jf. Rom 8,17.

(10) Peter svarede og sagde dette: Vor Herre og vor Gud og vor frelser, vi ønsker, at du afslører korsets mysterium (*mystêrion*). Hvorfor skal du bære det med dig (11) på den dag, hvor du vil dømme (*krinein*) i retfærdighed (*dikaiosynê*), det ærede kors' tegn?<sup>163</sup> For at vi skal høre om det fra dig, så vi skal forkynde det i hele verden (*kosmos*).

(12) Frelseren svarede og sagde: O min udvalgte, Peter, og I, mine brødre, I ved alting, som de lovløse (*paranomos*) jøder gjorde ved mig. Både (13) hånen, som de fremførte mod mig på korset: de spyttede på mig, de slog på mig, de satte tornekrone på mig; og spotteordene, som de har fremført mod mig.<sup>164</sup> (14) Derfor skal jeg bære det med mig, korset, for at jeg kan åbenbare deres skam og lægge deres lovløshed (*anomia*) på deres hoved.<sup>165</sup>

Men (*de*) lyt nu endnu bedre (*mallon*) til mig, jeg vil meddele (15) jer korsets endnu større gave: Når (*hotan*) jeg sidder på min herlighedstrone (*thronos*) for at dømme (*krinein*) hele verden (*kosmos*),<sup>166</sup> vil korset stille sig på min højre side i Josafats Dal.<sup>167</sup> Mens dets rod så (*men*) er nedad i jorden, vil dets grene (*klados*) dog (*de*) atter (*palin*) være opad ligesom tidligere. Men (*de*) dets grene dækkede det<sup>168</sup> på jorden, tre dele af jorden. Alle, som har troet (*pisteuein*) (17) på korset af hele sit hjerte, vil komme ind under korsets skygge, idet de vil stille sig derhen, hvis (*kan*) han<sup>169</sup> gav den sultne føde, hvis de gav den tørstige at drikke, hvis han<sup>170</sup> gav ham tøj på, som var nøgen,<sup>171</sup> men (*de*) især (18) de, der skriver hyldestbøger (*ainos*) til korset, indtil jeg holder op med at dømme hele verden (*kosmos*).

Men (*de*) efter jeg har dømt helheden af de retfærdige (*dikaios*) og synderne, rejser korset sig atter (*palin*) op. (19) Det stiger til himlene. Alle, som tror (*pisteuein*) på det, vil vende sig til det, mens de går ind i himlenes rige. De vil arve (*klêronomein*) evigt liv. Jeg vil ikke dømme (*krinein*) nogen af dem, hverken (*eite*) ved (20) ordet eller (*eite*) ved en gerning, men (*alla*) de vil blive frelst ved korsets magt.

163. Kristus med korset ved dommen, jf. PetÅb 1; EpApost 16. Forestillingen findes flere steder i den koptiske litteratur, jf. Hubai 2009, 133f.

164. Jf. Matt 27,27-31 parr.

165. Jf. Rom 12,20.

166. Jf. Matt 25,31.

167. Josafats dal er stedet for Jahves dom, jf. Joel 3,2.12

168. Muligvis er teksten her i stykker (Hubai 2009, 12).

169. Skulle formodentligt have været pluralis som de foregående og følgende verber, jf. Hubai 2009, 144.

170. Skulle formodentligt have været pluralis som de foregående og følgende verber, jf. Hubai 2009, 144.

171. Jf. Matt 25,35-38.

Men (*de*) nu, o mine hellige lemmer (*melos*), gå ud og forkynd i hele verden (*kosmos*), for at de skal efterfølge korset, (21) så de når til den store herlighed på hin frygtelige dag.<sup>172</sup>

Da vi apostle hørte dette, faldt vi ned for vores frelser og sagde til ham: Ære være dig, faderen i (22) sønnen; sønnen i faderen<sup>173</sup> og helligånden fra evighed til evighed. Amen! For du har til enhver tid herliggjort dem, som elsker dig. Det skal ske for os, at vi finder nåde (*charis*)<sup>174</sup> på dagen, (23) hvor han skal dømme (*krinein*) i retfærdighed (*dikaioynē*). Nu og al tid, fra evighed til evighed. Amen!

XXXX -----XXXXX---  
 ---XXXXX-----XXX<sup>175</sup>

(24) Men (*de*) det skete en dag,<sup>176</sup> da Frelseren sad på Oliebjerget, førend de lovløse (*paranomōs*) jøder (*ioudaios*) korsfæstede (*stauroun*) ham. Vi samlede os alle om ham.

Han tog til orde og sagde: O mine hellige lemmer (*melos*),<sup>177</sup> saml jer om mig, så skal jeg synge en hymne (*hymneuein*) til korset, og (25) I skal svare mig.

Og (*de*) vi slog<sup>178</sup> kreds rundt om ham.

Han sagde til os: Jeg er i jeres midte ligesom de små børn.<sup>179</sup> Han sagde: Amen!

En kort tid<sup>180</sup> er jeg hos jer i jeres midte. Nu lægger de planer mod mig. Hold mig ikke tilbage (*katechein*), o kors,<sup>181</sup> rejs dig op, rejs dig, (26) o hellige kors, ophøj dig,<sup>182</sup> o kors. Jeg er rig. Amen!

Jeg skal stige op på dig, o kors. De skal hænge mig på dig som et vidnesbyrd mod dem. Tag mig til dig, o kors. Amen!

Græd ikke, o kors. Men (*alla*) glæd dig derimod meget. (27) Amen.

Men (*de*) da han sluttede hymnen (*hymnos*), svarede vi ham alle: Amen!

172. Jf. Matt 28,19f; Mk 16,15.

173. Jf. Joh 10,38; 14,10-13; 17,21.

174. Manuskriptet indeholder en fejl. Skriveren har skrevet *acharisma*, men streget det ud og erstattet det med *charis*.

175. Afsnit markeret med krydser og vandrette streger i manuskriptet.

176. Til det følgende, jf. ActaJoh 94.

177. Se note 46.

178. Enkelte bogstaver mangler i manuskriptet.

179. Jf. Matt 18,1-5; Mark 9,36.

180. Jf. Joh 7,33; 12,35; 13,33; 14,19; 16,16f.

181. Jf. Andreas' tiltale til sit korset (ActaAndr 54).

182. Således Sucijs rekonstruktion på grundlag af parallellen i P. Berolinensis 109, coll. ii. l. 22 (Suciu 2009, 145). Hubai rekonstruerer "ophøj mig" på grundlag af den johannæiske forestilling (Joh 3,14; 8,28, 12,32.34) (Hubai 2009, 168).

Den anden hymne (*hymnos*) til korset:

Jeg er livets prisværdige vej.<sup>183</sup> Amen!

Jeg er det uddelige brød. Spis og bliv mæt.<sup>184</sup> Amen!

Vi svarede ham: Amen!

Han sagde atter til os: Saml jer om mig, o (28) mine hellige lemmer (*melos*). For tredje gang danser jeg (*xoreue*) om korset.

Vi svarede ham: Amen!

O lysfyldte kors,<sup>185</sup> atter igen (*palin*) vil det bringe (*phorein*) lys. Amen!

Jeg vil gå mod dig, o kors. Amen!

Jeg vil stige (29) op på dig som et vidnesbyrd mod dem. Modtag mig hos dig, o kors. Åbenbar ikke mit legeme (*sôma*).<sup>186</sup> Amen!

Den fjerde dans (*choria*) om korset:

Jeg er ikke fattig, o lysgivende kors. Amen!

Jeg vil fylde (*plêrein*) dig med min rigdom. (30) Amen!

Jeg skal stige op på dig. Modtag mig hos dig, o kors. Ære være dig, for du har adlydt din fader. Amen!

Ære være dig, fulde sødme. Amen!

Ære være guddommeligheden. Amen! Åbn din nåde (*charis*), o fader, for at jeg skal lovsynge (*hymneuein*) (31) korset. Amen!

Jeg tog rigets krone til mig ved træet. Amen!

Jeg vil få fjenderne til at underkaste sig (*hypotassein*) mig.<sup>187</sup> Amen!

Fjenden bliver tilintetgjort ved korset. Amen!

Dødens brød bliver tilintetgjort ved den enbårne (*monogenês*) søn.<sup>188</sup> Amen!

(32) Hvis er riget? Det er sønnens. Amen!

Hvorfra er hans rige kommet? Det er kommet fra træet. Amen!

Hvem har sendt ham til korset? Det er faderen. Amen!

Hvad er korset?<sup>189</sup>

Hvorfra er det? Det er fra ånden (*pneuma*). Amen!

Det er fra evige tider, fra (33) verdens (*kosmos*) grundlæggelse (*katabolê*).<sup>190</sup> Amen!

183. Jf. Joh 14,6.

184. Jf. Joh 6,35.48.51.

185. Om et lyskors, jf. ActaJoh 98.

186. Hubai (2009) 178: "Die letzte Zeile ist der enigmatischste Satz des ganzen Kodex..."

187. Jf. 1 Kor 15,27f.

188. Jf. Joh 1,14.18; 3,16.

189. På dette spørgsmål følger intet svar. Måske er en sætning faldet ud ved afskrift, jf. Hubai 2009, 189.

190. Jf. fx Joh 17,24.

Jeg er alfa (*alpha*). Amen!

Og omega (*ô*).<sup>191</sup> Amen!<sup>192</sup>

Begyndelsen (*arxê*) og afslutningen (*telion*). Amen!

Jeg er den uudsigelige begyndelse (*archê*) og den uudsigelige afslutning (*telion*) og det fuldendte (*telios*) til evighed. Amen!

Men (*de*) vi, da vi hørte dette, ærede vi Gud. Hans er æren fra evighed til evighed. Amen.

XXXXX-----XXXX-----XXX

XXXXX-----XXXX-----XXX<sup>193</sup>

### Berlinerapokryfen eller Apocryphon Berolinense/ Argentorantense

#### *Navn*

De tre oversatte håndskrifter vidner tilsyneladende om én tekst, som P. Berol. 22220 og Strasbourg-fragmenterne er forskellige versioner af, og som *Kasr el-Wizz*-teksten tydeligt er forbundet med. Den tekst er blevet kaldt forskellig, fx “Unbekanntes Berliner Evangelium” (Schenke 1998), “Gospel of the Savior” (Hedrick & Mirecki 1999), “Berliner Evangelienfragment” (Frey 2002), “Unbekanntes Strassburger Evangelium” (Emmel 2002b, 371), “The Book of the Life-Giving Cross” eller simpelt hen “The Book of the Cross” (Emmel 2003, 29). Det er blevet nævnt, at skriftet kunne kaldes De Tolv Apostles Evangelium (Hedrick & Mirecki 1999, 106; Frey 2002, 74), uden der dermed skal postuleres en forbindelse til det ellers ukendte “De Tolvs/De Tolv Apostles Evangelium”.<sup>194</sup> Teksten er dog også blevet foreslået identificeret med De Tolv Apostles Evangelium (jf. Emmel 2003, 22 n. 39; Markschies 2010, 82) eller andre kendte tekster som Petersevangeliet (Schenke 1998) og Andreasevangeliet (Plisch 2005).

Stort set alle de foreslåede navne forudsætter imidlertid, at der er tale om et evangelium. Som nævnt indledningsvist er der nu sået væsentligt tvivl om det (se nedenfor). Derfor er det anbefalelsesværdigt at følge det nyeste neutrale navneforslag: *Apocryphon Berolinense/Argentorantense* (ApoBA) (Suciu 2013). På dansk kunne det forkortes

191. Ô (omega) mangler i manuskriptet.

192. Jf. Joh Åb 1,8; 21,6; 22,13.

193. Afsnit markeret ved krydser og vandrette streger i manuskriptet.

194. Nævnes af Origenes og identificeret ofte med Ebionitterevangeliet, som findes hos Epiphanius, jf. *Antike christliche Apokryphen*, 435.609.

Berlinerapokryfen, al den stund det primære manuskript befinder sig i Berlin. Imidlertid fungerer navnet kun, for så vidt "apocryphon" anvendes meget bredt om kristne ikke-kanoniske skrifter. Der er ikke tale om en hemmelig bog i stil med Apocryphon Johannis.

### *Genre og oprindelse*

Oprindeligt opfattede Mirecki teksten på P. Berol. 22220 som excerpt af koptiske homilier. Det ændrede sig ved arbejdet med førsteudgaven. Efterfølgende blev det almindeligt at betragte den som et narrativt evangelium i stil med andre evangelier. Man kan også forestille sig det i stil med andre sene evangelier, der ikke nødvendigvis indeholder en hel Jesus-biografi, men hovedsageligt består af vision, åbenbaringstaler og -dialoger og lignende. Evangelierne fra Nag Hammadi og Judas-evangeliet kan nævnes som eksempel på samme genre.

Som nævnt har Mireckis intuitive opfattelse dog fået vægtig støtte fra først J.L. Hagen (Hagen 2010) og siden A. Suciu (Suciu 2013). De sammenligner ApoBA med hhv. ca. et dusin (Hagen 2010) og 33 (Suciu 2013) koptiske tekster, som alle helt eller delvist kan kategoriseres som koptiske apostel-memoires.<sup>195</sup> Sådanne skrifter består af apostlenes erindring om enkeltstående oplevelser og samtaler med Jesus. Ofte angives det, at apostlene har nedfældet erindringerne i en bog og gemt den i et bibliotek til gavn for senere generationer. Åbenbarings-dialogerne foregår gerne på Oliebjerget og indeholder gerne oplysninger om begivenheder, der svarer til fester i den koptiske liturgiske kalender.<sup>196</sup> I mange tilfælde er erindringerne integreret i homilier, men til tider har de ingen homiletisk ramme.<sup>197</sup> Den oversatte første del af

---

195. Forbindelsen til en af disse tekster, nemlig Bartholomæus' Bog, blev dog allerede pointeret af Emmel (2002a, 35). I det tilfælde kan man endog forestille sig en direkte litterær sammenhæng, ligesom tilfældet er med *Kasr el-Wizz*-teksten.

196. Udtrykket anvendes af Piovanelli (2012, 238). J.L. Hagen omtaler nogle af disse tekster som apostel-dagbøger, J.L. Hagen, "The Diaries of the Apostles: 'Manuscript Find' and 'Manuscript Fiction' in Coptic Homilies and Other Literary Texts", *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden 27 August – 2 September 2000*, red. M. Immerzeel & J. van der Vliet (OLA 113, Leuven/Paris/Dudley: Peeters 2004), 249-367.

197. Det drejer sig om følgende (Suciu 2013, 4f): 22 tekster med en homiletisk ramme: Ps.-Cyril of Jerusalem, *On the Life and the Passion of Christ* (CPG 3604; clavis coptica 0113), Ps.-Cyril of Jerusalem, *On Mary Magdalene* (CANT 73; clavis coptica 0118), Ps.-Cyril of Jerusalem, *On the Virgin* (clavis coptica 0005), Ps.-Cyril of Jerusalem, *On the Dormition of the Virgin* (no clavis number), Ps.-Cyril of Jerusalem, *Prayer of the Virgin in Bartos* (BHO 654; CANT 281.2), Ps.-Bachios of Maiuma, *On the Apostles* (clavis coptica 0067), Ps.-Bachios of Maiuma, *On the Three Children in the Fiery Furnace* (clavis coptica 0068), Ps.-Athanasius of Alexandria, *Testaments of Abraham, Isaac and Jacob* (CPG 2183; clavis coptica 0063),

*Kasr el-Wizz*-teksten er et eksempel på denne genre. Teksterne kan på grund af deres kristologi, der i nogle tilfælde er eksplicit miafysitisk, formentlig placeres i den kristologiske debat efter Chalcedon (451).

Når Hagen og Suciú vil placere ApoBA i sammenhæng med de koptiske apostel-memoires, er det særligt begrundet i følgende lighedstræk (Hagen 2010, 352): Jesus kaldes Frelseren; subjektet er i første person pluralis, “vi, apostlene”; tiltalen “O mine hellige lemmer”; åbenbaringen finder sted på Oliebjerget; formuleringen “nu altså”. Hertil kommer, som påpeget af Suciú, følgende indholdsmæssige tendenser: miafysitisme (P. Berol. 22220 s. 98-99) (Suciú 2013, 123-129.184f.208-210), askese (P. Berol. s. 98.108) (Suciú 2013, 181f.207f), anti-jødedom (P. Berol. s. 102) (Suciú 2013, 195).

Selv om P. Nagel (2003) ikke beskæftiger sig med genrespørgsmålet, adskiller hovedkonklusionerne i Hagens og Suciús undersøgelser sig ikke fra hans forslag angående P. Berol. 22220 og følgelig ApoBA, som ifølge ham er en selvstændig, oprindelig koptisk tekst. Af indholdsmæssige grunde sammenligner han med to skrifter af Shenoute, nemlig “Kristologisk katekese” og “Contra Origenistas” (Nagel 2003, 241). Begge skrifter er fra midten af det femte århundrede og indgår i den samtidige teologiske diskussion om kristologi og eucharisti. Betonningen af Jesu guddommelighed og menneskevordelse (P. Berol. s. 98-99) samt dets understregning af nadverens betydning (P. Berol. s. 109) svarer til Shenoutes indlæg i den dogmatiske debat. Suciú har dog påvist, at begge teologiske tendenser også findes i de koptiske apostel-memoires (Suciú 2013, 123-129.212). Kodikologiske og pa-

---

Ps.-Cyriacus of Behnesa, *On the Flight of the Holy Family to Egypt* (no clavis number), Ps.-Cyriacus of Behnesa, *On the Dormition of the Virgin* (CANT 147; 153), Ps.-Cyriacus of Behnesa, *Lament of Mary* (CANT 74), Ps.-Cyriacus of Behnesa, *Martyrdom of Pilate* (CANT 75), Ps.-Archelaos of Neapolis, *On the Archangel Gabriel* (clavis coptica 0045), Ps.-Basil of Caesarea, *On the Building of the Church of the Virgin* (CPG 2970; clavis coptica 0073), Ps.-John Chrysostom, *On the Four Bodiless Creatures* (CPG 5150.11; clavis coptica 0177), Ps.-John Chrysostom, *On John the Baptist* (CPG 5150.3; CANT 184; clavis coptica 0170), Ps.-Cyril of Alexandria, *On the Dormition of the Virgin* (no clavis number), Ps.-Timothy Aelurus, *On the Archangel Michael* (CPG 2529; clavis coptica 0404), Ps.-Timothy Aelurus, *On Abbaton* (CPG 2530; clavis coptica 0405), Ps.-Theodosius of Alexandria, *On the Dormition of the Virgin* (CPG 7153; clavis coptica 0385).

9 tekster uden en homiletisk ramme: *History of Joseph the Carpenter* (BHO 532-533; CANT 60; clavis coptica 0037), *Enthronement of Michael* (clavis coptica 0488), *Enthronement of Gabriel* (clavis coptica 0378), *Mysteries of John* (clavis coptica 0041), *Book of Bartholomew* (CANT 80; clavis coptica 0027), *Stauros-Text* (intet clavis nummer), Ps.-Evodius, *On the Dormition of the Virgin* (CANT 133; clavis coptica 0151), Ps.-Evodius, *On the Passion 1* (clavis coptica 0149), Ps.-Evodius, *On the Passion 2* (CANT 81; clavis coptica 0150).

3 uidentificerede tekster, herunder ApoBA.



læografiske observationer får endvidere Nagel til at mene, at P. Berol. 22220 meget vel kan stamme fra Det Hvide Kloster (Nagel 2003, 239).<sup>198</sup>

Ikke alle de indholdsmæssige argumenter for en koptisk oprindelse af teksten overbeviser.<sup>199</sup> Frelseren i ApoBA siger næsten ikke noget om sit forhold til faderen (kristologi), til verden (askese) eller om nadveren, som den johannæiske Jesus ikke kunne have sagt, ligesom forholdet til jøderne bestemt ikke er mere anti-jødisk end i Johannesevangeliet. Derimod forekommer de formelle argumenter stærke. Meget tyder af den grund på, at ApoBA er en genuin koptisk tekst, som kan kategoriseres i gruppen apostel-memoires sammen med ikke mindst Bartholomæus' Bog. ApoBA er ikke et narrativt evangelium, men foregiver at være apostlenes erindring om frelserens åbenbaringer i tiden omkring passionen. Da der ikke i nogen af fragmenterne, heller ikke de uplacerede, er spor af andet end denne genre, fx en homiletisk ramme, er det måske rimeligst blot at kalde den fromhedslitteratur frem for en homili.

### Datering

Dateringen er omstridt. Forslagene spænder fra midten af andet århundrede (Schenke 1998, 201) til senest sjette århundrede (Nagel 2003, 238).

En nærmere datering beror på vurderingen af tekstens relation til andre tekster. Således er Hedrick & Mireckis tidlige datering begrundet i deres antagelse, at teksten ikke anvender nedskrevne tekster, men mundtligt overleverede traditioner. Derfor må den dateres, før evangelierne indtog den dominerende plads i overleveringen af Jesus-traditionen (Hedrick & Mirecki 1999, 23). Hertil kommer, at de antager, at der ligger en græsk original til grund for teksten. Den opfattelse underbygger de med en angiveligt usædvanlig oversættelse af det græske *orthrizein* på den nuværende s. 110 (Hedrick & Mirecki 1999, 12f). Dette er imidlertid blevet modbevist af Nagel (Nagel 2003, 227-229).<sup>200</sup> Ifølge Nagel benyttes en koptisk udgave af de nytesta-

---

198. En forbindelse til Det Hvide Kloster ser også C. Markschies gennem nærheden til Bartholomæus' Bog, hvis tekst er bevidnet i tre håndskrifter, hvoraf de to vigtigste stammer herfra. C. Markschies, "Was wissen wir über den Sitz im Leben der apokryphen Evangelien?", *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu ausserkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen*, red. J. Frey & J. Schröter (WUNT 254, Tübingen: Mohr Siebeck 2010), 61-90 (84). Se dog note 3.

199. Til diskussion med Nagel, se W. Hedrick, "Dating the *Gospel of the Savior*. Response to Peter Nagel and Pierluigi Piovaneli", *Apocrypha* 24 (2013), 223-236.

200. I sin seneste publikation om skriftet anerkender Hedrick (2013, 225) Nagels argumentation angående den påståede konkrete fejlversættelse, men fastholder, at

mentlige evangelier (Nagel 2003, 235). Af disse grunde og på grund af den påståede forbindelse til Shenoute daterer Nagel teksten sent.

Indplaceringen i den koptiske litteratur, som Hagen og Suciú har gjort sig til talsmænd for, medfører også en relativt sen datering. Imidlertid er udforskningen af disse skrifter endnu meget sporadisk. Dateringen af ApoBA afhænger meget af, hvad der kommer til at ske på dette område. Suciú placerer dem i det femte århundrede (Suciú 2013, 121), hvilket på nuværende tidspunkt forekommer at være et realistisk bud også for ApoBAs datering.

### *Konklusion*

ApoBA er bevidnet i tre håndskrifter, hvoraf de to (P. Berol. 22220 og Strasbourg-fragmenterne) sandsynligvis er meget lig hinanden, mens det tredje (*Kasr el-Wizz*-teksten) ikke er identisk med denne tekst, men er litterært forbundet med den. Skriftet hører til blandt andre koptiske tekster, der omhandler apostlenes erindring om samtaler, åbenbaringer og visioner i tiden før og efter Jesu passion. Det tidligere Frelserens Evangelium har således ændret sig i takt med forskningen. Først troede vi, at der var tale om et græsk evangelieskrift fra midten af det andet århundrede; nu er det mere sandsynligt, at det er koptisk fromhedslitteratur fra midt i det første årtusinde.

---

P. Berol. 22220 er en oversættelse fra græsk.

## En tredje vej for teologisk etik?

Professor dr.theol.  
Svend Andersen

Ulrik Becker Nissen, *Between Universality and Specificity. A Study of Christian Social Ethics with Particular Emphasis on Dietrich Bonhoeffer's Ethics*. Aarhus Universitet 2014.<sup>1</sup>

*Abstract:* The article is a review of Ulrik B. Nissen's higher doctoral degree thesis, which deals with Bonhoeffer's ethics seen within the Lutheran tradition. By means of the exposition of Luther's and Bonhoeffer's ethical thoughts, Nissen aims at formulating a third position between universality and specificity, particularly in regard to the role of Christian/religious arguments in public discourse. As a conceptual instrument for grasping the theological foundation of the alleged third way, Nissen uses Chalcedonian Christology and *communicatio idiomatum*. The reviewer claims that even if there is, in Lutheran ethics, a combination of a specific Christian and a universal dimension – the latter consisting in natural law theory – it does not contribute to a deeper understanding to interpret this combination as a manifestation of the intertwining of the two natures of Christ.

*Key Words:* Theological ethics – Martin Luther – Dietrich Bonhoeffer – universalism vs. particularism – religion in public debate.

I 2014 forsvarede Ulrik B. Nissen sin afhandling for den teologiske doktorgrad ved Aarhus Universitet. Ifølge Bekendtgørelse om doktorgrader kan en doktorafhandling bestå af "flere afhandlinger" og det er tilfældet her. Der er ikke tale om en monografi, men om en såkaldt *Sammenfattende redegørelse*, der ledsager ti publicerede tidsskriftartikler. Redegørelsen er på 138 sider og rummer et dansk *Resumé* på 10 sider samt en *Bibliography* på 17 sider.<sup>2</sup>

---

1. Den følgende artikel er en bearbejdet version af min officielle opposition ved forsvarshandlingen den 7.3. 2014.

2. De publicerede artikler af Ulrik Nissen er: "Between Unity and Differentiation – On the Identity of Lutheran Social Ethics" [= Artikel I], *The Sources of Public Morality – On the Ethics and religion debate*, red. Ulrik B. Nissen m.fl. (Münster: LIT Verlag 2003), 152-171. – "Reconciliation and Public Law. Christian Reflections about the Sources of Public Law" [II], *StTh* 58 (2004), 27-44. – "Letting Reality Become Real. On Mystery and Reality in Bonhoeffer's Ethics" [III], *Journal of Religious Ethics* 39 (2011), 321-343. – "Dietrich Bonhoeffer and the Ethics of Plenitude"

En afhandling af denne karakter er en lidt besværlig genre for læseren. Der er dels en række selvstændige artikler, som i dette tilfælde er tematisk beslægtede og præget af en del gentagelser. Dels er der den sammenfattende redegørelse, omfattende metode og forskningsoversigt, men også en præsentation af de publicerede artikler samt ganske udførlig redegørelse for den grundlæggende problemstilling. For at give et dækkende billede af afhandlingen er det i det følgende nødvendigt at citere fra både den sammenfattende redegørelse og de særskilt publicerede artikler.

### Afhandlingens diskussionskontekst

Ulrik Nissens afhandling kan karakteriseres på forskellig måde. Som titlen angiver, er den et bidrag til forståelsen af Dietrich Bonhoeffers etik. Men den beskæftiger sig også med en anden person, der dog ikke er nævnt i titlen, nemlig Martin Luther. Behandlingen af de to teologers tanker er tæt forbundne, idet Nissen tolker Bonhoeffer som luthersk etiker. Hvad Luther angår, tager Nissen de centrale temaer i hans socialetik op, så som sondringen mellem åndeligt og verdsligt, øvrighedens status og grundlag, de tre stænder og den naturlige lov. Allerede i forbindelse med Luther formulerer Nissen sin hovedtese: i Luthers teologiske etik er der ikke en klar adskillelse af en universalistisk og en partikularistisk tilgang. De to dimensioner er derimod tæt forbundne og udgør, hvad der kaldes en differentieret enhed. Og det afgørende teologiske grundlag for denne struktur er givet med den klassiske forståelse af Jesus Kristus: den såkaldte chalcedonensiske kristologi, der indebærer at Kristus på en gang er Gud og menneske, en person med to naturer, ikke sammenblandede og alligevel uadskillelige.<sup>3</sup>

---

[IV], *Journal of the Society of Christian Ethics* 26, (2006), 97-114. – “Disbelief and Christonomy of the World” [V], *StTh* 60 (2006), 91-110. – “The Christological Ontology of Reason” [VI], *NZStTh* 48 (2006), 460-478. – “Responding to Human Reality. Responsibility and Responsiveness in Bonhoeffer’s Ethics” [VII], *Being Human, Becoming Human. Dietrich Bonhoeffer and Social Thought*, red. J. Zimmerman & B. Gregor (Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers 2010), 203-225. – “Being Christ for the Other. A Lutheran affirmation of Christian Humanism” [VIII], *StTh* 64 (2010), 177-198. – “Responsibility and Responsiveness. Reflections on the Communicative Dimension of Responsibility” [IX], *NZStTh* 53 (2011), 90-108. – “Social Ethics Between Universality and Specificity: Outline of a Chalcedonian Social Ethic” [X], *Dialog: A Journal of Theology* 51 (2012), 83-91.

3. En klassisk fremstilling af den chalcedonensiske kristologi kan findes hos en af Aarhusteologiens fædre: Regin Prenter, *Skabelse og genløsning* (København: G.E.C.

Hvad Bonhoeffer angår, finder Nissen den samme chalkedonensiske struktur i martyrteologens afvisning af “torumstænkning”, hvor han på barthiansk vis hævder, at Kristus er nærværende i al virkelighed. For Bonhoeffer kan der følgelig ikke findes nogen socialetik eller politisk etik, som er helt uafhængig af et kristologisk aspekt. Hos Bonhoeffer tager Nissen en række specifikke temaer op, så som virkelighed, fornuft og ansvarlighed, der alle – på trods af deres tilsyneladende almenmenneskelige, universelle karakter – hævdes at skulle forstås kristologisk.<sup>4</sup>

En komparativ tolkning af Luthers og Bonhoeffers socialetikker ville være interessant i sig selv. Men Nissens anliggende er mere vidtgående end som så. Han placerer tolkningen af Luther og Bonhoeffer inden for konteksten af to vigtige debatter i nutidig etik, to debatter der hverken er identiske eller helt adskilte.

Den første debat vedrører det meget overordnede spørgsmål om karakteren af det normative grundlag for den politiske orden. Findes der sådan noget som politisk-etiske principper, der er begrundet i en almen fornuft, og som derfor har universel gyldighed? Et bekræftende svar kan vi fx finde hos Immanuel Kant. Efter hans mening findes der én praktisk menneskelig fornuft, der er grundlag for et basalt etisk princip, det kategoriske imperativ, og et tilsvarende retsprincip. Den kantiske tankegang er i vores tid blevet taget op af de to mest fremtrædende politiske filosoffer, John Rawls og Jürgen Habermas. Hos Habermas finder vi ganske vist antydningvis en alternativ position, idet han inspireret af Hegel skelner mellem moral og etik. Hvor moral hos Habermas er en normativitet med universel gyldighed, består etik af et partikulært fællesskabs værdier. Interessant nok er der for Habermas ikke noget problematisk ved, at der i en stat træffes politiske beslutninger både på moralsk og etisk grundlag.<sup>5</sup>

Alternativet til den kantiske universalisme finder vi i den såkaldte kommunitarisme, der måske har den katolske, irsk-amerikanske filosof Alistair MacIntyre som den mest fremtrædende repræsentant. Kommunitarister hævder, at en stat kun kan have tilstrækkelig samhængskraft, hvis den er præget af en bestemt tradition, historie

---

Gad 1967), 370f.

4. Se artikel III, VI og VII.

5. Forskellen mellem moral og etik er grundlæggende i Habermas' politiske filosofi, se fx Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt: Suhrkamp 1992) 139. Om forholdet mellem Habermas' og Rawls' politiske filosofi og deres opfattelse af religionens rolle se Svend Andersen, *Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik* (Berlin/New York: De Gruyter 2010), 245ff.

og kultur, som indeholder de værdier, der er bindende for netop dette partikulære fællesskab.<sup>6</sup>

Forskellen mellem de to positioner består således i, at vi på den ene side har ideen om rationelt begrundede principper, der er universelle i betydningen gyldige for alle fornuftige mennesker – og på den anden side værdier, der kun er bindende for medlemmer af et bestemt fællesskab. Forskellen mellem universalisme og partikularisme er her en forskel i henseende til rækkevidde eller omfang: er normerne og værdierne bindende for alle eller kun for nogle? Men det er også en forskel i henseende til begrundelse: er normerne funderede i den ene og samme menneskelige fornuft – eller i specifikke traditioner, der per definition er af begrænset og i sidste ende kontingent karakter?

I Danmark kender vi denne modsætning mellem universalisme og partikularisme fra diskussionen mellem forsvarere for menneskerettigheder og fortalere for såkaldte “danske værdier”. I øvrigt hænger denne diskussion sammen med problemet om etisk absolutisme versus relativisme.

Den anden diskussion, som Nissen placerer sine analyser i, handler om religionens rolle i demokratiske samfunds politiske og offentlige liv. Også her finder vi to modsatrettede positioner. På den ene side den, som undertiden kaldes sekularisme, dvs. den opfattelse, at et demokrati med lige rettigheder til alle borgere ikke kan favorisere nogle bestemte religioner eller livsanskuelser, men tværtimod som stat skal være religiøst neutral og adskilt fra kirken (eller moskeen for den sags skyld). Et kontroversielt spørgsmål i debatten er, om religiøse borgere har ret til at fremføre religiøse argumenter i den offentlige debat om politiske beslutninger. Igen er både Rawls og Habermas vigtige figurer i debatten. – Den modsatte position kan have forskellige former. Man kan hævde, at en politisk orden uden et religiøst eller lignende grundlag er en illusion. Eller man kan mere moderat hævde, at alle slags argumenter er tilladt i den politiske debat, således at politiske beslutninger baseres på en slags kompromiser.

For igen at relatere til vor danske kontekst har vi haft denne slags diskussion efter Muhammed-krisen, da fx tidligere statsminister Anders Fogh Rasmussen skrev sin berømte artikel om, at religionen fyldte for meget i den offentlige debat og dermed truede samfundets sammenhængskraft.<sup>7</sup>

6. Se MacIntyres to klassiske værker *After Virtue. A Study in Moral Theory* (London: Duckworth 1981/1985) og *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth 1988).

7. A.F. Rasmussen: “Hold religionen indendørs”, i *Politiken* 20.5. 2006. Se her til Svend Andersen: “Sammenhængskraften og de to regimenter: Farlig politik og

På baggrund af de to her nævnte diskussioner kan vi forstå Nissens hovedtese, formuleret på baggrund af den tilsyneladende uudligelige modsætning mellem etisk universalisme og partikularisme:

Against this backdrop, the present dissertation seeks to promote an understanding of the foundation of social ethics that moves beyond a tendency to separate its universal and its specific dimension. My wish is to contribute to a third position where, in their relation, the universal and specific dimensions of a Christian social ethic are continuously seen as a unity, even as they remain distinct from each other. From this third position's perspective, the universal and specific dimensions rest in a differentiated unity (Nissen 2014, 12).

Nissen finder denne "differentierede enhed" i både Luthers og Bonhoeffers etikker, og han finder grundlaget for tankestrukturen i den chalcedonensiske kristologi. Et afgørende spørgsmål til Nissens afhandling er, hvad denne differentierede enhed helt nøjagtigt indebærer – og hvor meget den kan bidrage med til forståelsen af politisk-etiske debatters status. Ved siden af dette helt overordnede spørgsmål er der en række mere specifikke problemstillinger, som kræver nærmere diskussion. Det drejer sig om hans forståelse af Luthers etik og i den forbindelse forståelsen af den naturlige lov, hans brug af de grundlæggende begreber universalitet og partikularitet osv., samt hans opfattelse af forholdet mellem kristendom og politik.

### Teologisk etik, luthersk forstået

Først skal det imidlertid handle om disciplinen teologisk etik. Dette forhold behandles i afsnit 4.2 i den sammenfattende redegørelse: "Chalcedonian motifs in Luther's theology and ethics" (50-54). Det er imidlertid ikke klart, hvordan sammenhængen skal forstås, for hvad Nissen gør i dette afsnit, er dels at bringe citater fra Luther, dels at citere sekundærlitteratur om Luther. Hvordan han selv opfatter forbindelsen mellem Kristi to naturer og konstitueringen af en kristen etik, er derimod uklart.

---

uholdbar teologi", *Sammenhængskraften. Replikker til Fogh*, red. P. Lodberg (Aarhus: Forlaget Univers 2007), 106-116.

En af de forfattere, der citeres, er Johann Anselm Steiger, der har skrevet en vigtig artikel om *communicatio idiomatum*.<sup>8</sup> Fra denne artikel citeres følgende:

Nicht nur die Christologie allein, sondern auch die Abendmahlslehre, die Anthropologie, die Rechtfertigungslehre, die Schrifthermeneutik, die Rhetorik, die Seelsorgetheologie und die Theologie der Schöpfung (Steiger 1996, 1).

Alle de her opregnede aspekter af teologien er altså for Steiger influerede af læren om *communicatio idiomatum*. Men faktisk har Steiger i artiklen også et særligt afsnit med overskriften „Die *communicatio idiomatum* in Luthers Ethik und Poimenik” (Steiger 1996, 13). Det kunne jo synes at være af central betydning for Nissens argumentation, og så meget mere undres man over, at han end ikke omtaler det.

Hovedvidnet for Nissens opfattelse af sammenhængen mellem den chalkedonensiske fundering (dvs. *communicatio idiomatum*) af kristen etik er imidlertid den svenske Lutherforsker Kjell Ove Nilsson. I dennes bog *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie* hedder det:

Im Verhältnis von Kirche und Welt bedeutet die *communicatio idiomatum* für den Christen, daß er gleichzeitig in der Kirche lebt, dort die Vergebung der Sünden durch jene Mittel empfängt, die dazu eingerichtet sind, und in der Welt seine Berufsaufgabe ausführt und so gut wie möglich seinem Nächsten zu dienen versucht. Es muß vielleicht unterstrichen werden, daß dieser Beruf und überhaupt das weltliche Regiment für Luther keine christologische Prägung in enggefaßter Bedeutung trägt, denn das müßte heißen, daß man das Menschliche im Göttlichen (...) aufgehen ließe ...<sup>9</sup>

Nissen behandler Nilssons bog i den publicerede artikel “Between Unity and Differentiation – On the Identity of Lutheran Social Ethics” (artikel I), hvor han tolker Nilsson på følgende måde: “On the basis of faith and baptism the Christian is part of the body of Christ – i.e. the church – while this very same body is embodied in the world. The body of Christ cannot be thought of apart from

8. Johan A. Steiger: “Die *Communicatio Idiomatum* als Achse und Motor der Theologie Luthers. Der “fröhliche Wechsel“ als hermeneutischer Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor”, *NZSTh* 38 (1996), 1-28.

9. Kjell Ove Nilsson: *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966), 415.



the worldly reality” (166). Formuleringen rejser spørgsmålet om selve Nissens forståelse af Luthers skelnen mellem åndeligt og verdsligt, den såkaldte toregimentelære. Nissen hævder, at der består en chalcedonensisk relation mellem de to, men hvad går selve sondringen ud på? Citatet antyder, at åndeligt og verdsligt er ensbetydende med hhv. kirke og verden. Men det er vel ikke alt?

I den samme artikel hedder det, at i det åndelige regimente “love (and not law) is the ruler” (156). Det samme siges i artiklen “Reconciliation and Public Law. Christian Reflections about the Sources of Public Law” (artikel II, 25). Vil det sige, at kærlighed ikke er “ruler” i det verdslige regimente?

Efter i artikel I at have præsenteret sin læsning af Luthers udlægning af Psalme 82 konkluderer Nissen: “it has become apparent that for Luther the spiritual and the worldly were not thought of as two separate realms” (165). I en fodnote fremhæver han betydningen af den kendsgerning, eftersom “Luther is often seen as leading the way for the separation of religion and politics”. I den forbindelse nævnes John Rawls’ udsagn “that the historical origins of political liberalism lies in the Reformation and its aftermath”. Men er der virkelig en modsætning her – bliver vi ikke nødt til at skelne mellem, hvad Luther siger i sine tekster (og han siger jo ikke altid det samme) – og de historiske virkninger af hans skrifter og handlinger?

## Naturlig lov

Et særdeles vigtigt emne i Luthers etik er den *naturlige lov*. Også den forstår Luther ifølge Nissen ud fra Chalcedonense og *communicatio idiomatum*. Således hedder det i det danske Resumé: “I forhold til hans forståelse af den naturlige lov, er det således en grundtanke for Luther, at denne er at forstå som samtidigt guddommelig og naturlig. Ligesom Kristus er samtidig guddommelig og menneskelig, således ville Luther også sige om den naturlige lov” (Nissen 2014, 2). I artikel II, i en diskussion med bl.a. K.E. Løgstrup, modstiller Nissen på den ene side, hvad han kalder et “traditionelt” syn på naturlig lov som “the universal law given with human nature”, en “common, universal source of normativity” – og på den anden siden den opfattelse, at begrebet om den naturlige lov er “deeply related to faith” eller er bærer af en “theological qualification” (36f). Han taler også om “simultaneous divine and human dimension of natural law”, og at dens “naturalness cannot be separated from its foundation in the will of God” (55). Det er for mig ikke forståeligt, hvad denne kendsgerning

vedrørende naturlig lov har at gøre med sondringen mellem en universel og en partikulær etik.

Efter min mening kommer Luthers opfattelse af den naturlige lov måske allerbedst til udtryk i en bestemt formulering i slutningen af skriftet *Von weltlicher Obrigkeit*. Luther rådgiver her en kristen fyrste, der som retshåndhæver skal fælde dom over to stridende parter. Som kristen vil han dømmе dem efter “Recht der Liebe”, men det kan tænkes, at den ene eller begge ikke vil acceptere det, altså faktisk ikke agerer som kristne. I den situation skal fyrsten sige: „Sie [tun] wider Gott und natürlich Recht ... , ob sie gleich bei Menschenrecht die strenge Schärfe erlangen. Denn die Natur lehret, wie die Liebe tut, daß ich tun soll, was ich mir wollt getan haben“ (WA 11, 279).<sup>10</sup> Den kristne, som tolker den naturlige lov som givet af Gud (partikulært), kan gøre den gældende over for ikke-kristne, fordi den er gyldig for alle (universel). Man kan altså godt sige, at den naturlige lov fra kristentroens synsvinkel indebærer et forhold mellem guddommeligt og (almen)menneskeligt. Men det forekommer uhyre søgt at tolke dette forhold som svarende til guddommeligt-menneskeligt i den chalkedonsiske kristologi. Og bortset fra det: hvad oplyser inddragelsen af Chalkedonense til en teologisk forståelse af den naturlige lov?

### Hvad er en “differentieret enhed”?

Så vidt Nissens opfattelse af Luthers etik. Den centrale tese i afhandlingen vedrører forståelsen af forskellen mellem etisk universalisme og partikularisme ud fra den chalkedonsiske lære om Kristi to naturer. For at udtrykke den fælles struktur i de to sammenhænge bruger Nissen utallige gange vendingen “differentiated unity”. En afgørende svaghed ved afhandlingen er, at dette begreb ikke bliver tydeligt bestemt. Begrebet synes i virkeligheden at have flere forskellige betydninger.

En af disse betydninger kunne man kalde enhed i *begrundelse*. Således taler Nissen om “Foundation of Christian ethics with regard to its universal and specific validity” (Nissen 2014, 26), hvilket man normalt vil forstå sådan, at kristen etik både er begrundet i Guds universelle skabervilje og i frelsen ved Kristus.

En anden betydning er enheden i *forståelsen af den naturlige lov*. Nissen forklarer dette sådan, at den naturlige lovs universalitet ikke

10. “de handler mod Gud og den naturlige ret, selv om de opnår den strenge skarphe-  
hed efter menneskelig ret. For naturen lærer som kærligheden gør: at jeg skal gøre,  
hvad jeg vil, at der gøres mod mig”.

må føre til ignorering af, at “this universality is derived from a highly specific foundation – the will of God” (59). Som nævnt i forbindelse med Luthers opfattelse af den naturlige lov, er det misvisende at kalde dens begrundethed i Guds vilje som “highly specific”. Derimod kan man kalde den kristne eller den troendes overbevisning om, at Gud står bag den naturlige lov for højst specifik.

## Kristendom og politik

En tredje betydning af formuleringen “differentieret enhed” viser sig, når vi kommer til Nissens opfattelse af kristendommens og kristnes rolle i et nutidigt demokratisk samfund. Her er der tale om noget i retning af enhed i *tolkningen af politiske principper*: ifølge Nissen er der fx en balance mellem tilslutningen til et fælles retfærdighedsprincip og det at give dette en specifik kristen kvalifikation. Hvad betyder det? I artikel II hedder det: “For a political society to be considered just, it must be just for every member of the given society” (41, note 6). Hvad betyder “retfærdigt for ethvert medlem”? Ja, hvad er overhovedet et retfærdigt samfund: taler vi som John Rawls om de basale institutioner i samfundet? Formentlig tænker Nissen dog på kristne medlemmer af samfundet. Men hvad vil det sige, at de giver retfærdighedsprincipper en specifik kristen kvalifikation? Kan man i virkeligheden ikke sige, at John Rawls’ idé om en overlappende konsensus netop indebærer, at kristne – og andre religiøse borgere – giver deres specifikke kvalifikation til de fælles retfærdighedsprincipper ved at udlede principperne af deres respektive religiøse livsopfattelse? Men i så fald er der jo ikke brug for en helt ny opfattelse af forholdet mellem en særlig kristen etik og en fælles samfundsetik.

I artikel II taler Nissen om, at religiøse borgere efterlades “with a sense of *Entfremdung* in relation to the political society”, fordi de “are not authentically present in the political debate” (32). Den samme pointe fremføres, så vidt jeg kan se, i behandlingen af abortdiskussionen i *Sammenfattende redegørelse* p. 138ff. Her hedder det:

[T]he Christian listens to the other and seeks to learn from the other. But ... the Christian can maintain a faithful witness in this conversation. The aim is that we reach a shared understanding (the universal dimension) – be it in the public or elsewhere – but if the Christian (in the course of this conversation) finds it necessary to be explicit or specific about the premises of his convictions, this is fully justified (the specific dimension) (140).

Også her bruges altså nøglebegreberne “universel” og “specifik”. Men hvor er enheden: den kristne modstander af “fri” abort befinder sig jo simpelthen i opposition til den universelle eller bedre fælles lov?

## Konklusion

Ulrik B. Nissens afhandling må hilses velkommen som et meget tiltrængt bidrag til arbejdet med teologisk etik i dette land. Det er især prisværdigt, at Bonhoeffers etik både bringes ind i den hjemlige diskussion og tolkes ind i aktuelle internationale diskussioner. Man kan som nærværende anmelder være uenig i, hvad man næsten kunne kalde dens kristologiske ekstremisme. Men den udgør en klassisk bestanddel i luthersk teologisk etik og bør som sådan bestandigt præsenteres på ny. Endnu mere relevant er det at forsøge at nyformulere en luthersk etik. Nissen har efter min mening ret i, at man her i landet alt for længe har hævdet, at kristendom ikke havde noget med etik at gøre, og da slet ikke med politik. Den opfattelse bygger på en eklatant og efterhånden veldokumenteret fejlslæbning af Luthers skrifter, som efter Nissens afhandling ikke mere burde kunne forfægtes.

En nylæsning af Luthers etik lægger naturligt op til en nytænkning af forholdet mellem kristen etik og politik. Igen er selve Nissens problemstilling væsentlig, og han placerer sit arbejde i en af de vigtigste internationale debatter i teologisk etik og politisk filosofi. Ved siden af den fornødne baggrundsinformation om denne debat og dens vigtigste deltagere bringer afhandlingen et originalt synspunkt ind i den.

Men når alt det er sagt, efterlader afhandlingen alligevel en stor forvirring og skuffelse. Hvad er det egentlig, Nissen har på hjerte? Hvad er det for en væsentlig indsigt, den chalkedonensiske kristologi har givet ham, og som han føler sig nødsaget til at bringe ind i den teologisk-etiske debat?

Som antydnet ovenfor mener jeg ikke, Nissen tilfører debatten om luthersk etik og om kristendommens rolle i den politiske debat noget overbevisende nyt. Jeg kan følge ham i, at en sondring mellem på den ene side en partikulær kristen etik og på den anden side en universel etik er uholdbar. En luthersk etik indebærer vitterligt en forening af et partikulært – specifikt kristeligt – og et universelt aspekt. Hos Luther selv findes der både en næstekærlighedsetik begrundet i Kristustro (retfærdiggørelse) og en fornøftsetik begrundet i den almene menneskelige natur. Men denne forening har været kendt længe før Nissens afhandling.

Hvad Nissen egentlig ønsker, er tilsyneladende at sikre en legitim plads for genuine kristelige synspunkter i en offentlig, politisk-etisk debat. Som nævnt har synet på legalisering af abort en vigtig rolle i hans argumentation. Nissen ønsker, at en kristent begrundet modstand mod "fri" abort skal have samme legitimitet i den offentlige debat som en legalisering af abort, sådan som vi fx kender den i Danmark. Det er åbenbart ikke tilstrækkeligt, at den enkelte kristne kvinde og den enkelte kristne sundhedsprofessionelle kan afstå fra at få foretaget eller medvirke ved en svangerskabsafbrydelse. En sådan indstilling og handlemåde ville være et eksempel på, hvad Luther kalder den enkelte kristnes afkald på egne vegne, nemlig afkald på at gøre brug af en retligt sikret fordel. Nissen ønsker, at afvisningen af abort skal have samme legitimitet som alle andre offentlige argumenter om politiske og retlige beslutninger. Hvis vi taler om offentlige argumenter i streng forstand – dvs. argumenter til begrundelse af det offentlige magtudøvelse – må disse argumenter principielt kunne deles af alle borgere. De må, med afhandlingens terminologi, være universelle. Men meget tyder på, at argumenter mod "fri" abort ikke kan have en universel karakter. For at løse det problem konstruerer Nissen begrebet "den differentierede enhed mellem universelt og partikulært": argumentet mod "fri" abort er partikulært – det deles kun af (nogle) kristne –, men vi kan vælge at betegne det som en differentiering af det universelle. Problemet er blot, at den navngivning er helt nytteløs, idet den hverken ændrer det universelle eller det partikulære argument. Men det giver den kristne etiker Ulrik Nissen udseende af at være i besiddelse af argumenter med ligeså stor overbevisningskraft som hans modstanderes.

Ulrik Nissen har fået sin doktorgrad, og dermed har afhandlingen opfyldt sit væsentlige mål. Men nu må vi forvente, at den teologiske doktor spiller ud med mere substantielle argumenter.

# Christian Bartholdy: En frygtløs vækker med humoristisk sans og en sikker streg

Opposition ved forsvaret af Kurt E. Larsens  
doktorafhandling

*Professor mso, dr.theol.*

*Tine Reeb*

Kurt E. Larsen, *Christian Bartholdy. Vækkelseskristendom og dansk kirkeliv. Studier i Indre Missions historie ca. 1930 – 1960*, Frederica: Kolon 2014. 720 s. Kr. 349,95.

*Abstract:* On January 31, 2015 at the University of Aarhus Kurt E. Larsen defended his doctoral thesis on the Danish theologian, Christian Bartholdy (1889-1976). Bartholdy was a significant figure in his contemporary church and society. From 1934-1959 he was a powerful chairman of The Inner Mission. Larsen shows Bartholdy's Christianity as centered on revival and conversion. He has investigated a large and hitherto unexamined source material, dispensing chronology in order to identify Bartholdy's position. This opponent questions if the method is apt to the work and source material left by Bartholdy, or if the manner of the author by mistake draws an incorrectly static and sometimes even incoherent picture of a coherent but contextual and non-systematic theologian. We then turn attention to Bartholdy's use of the term revival and his relation to Luther. Finally the opposition draws forth a material from Bartholdy's youth, that may help shed light on his qualities.

*Keywords:* Christian Bartholdy – Church History – 20<sup>th</sup> Century – Inner Mission – Revival – Conversion – Luther – Regensen

## Præsentation af afhandlingen

Kurt E. Larsen har skrevet en omfattende afhandling om en af Indre Missions store skikkelser i det 20. århundrede, Christian Bartholdy. Det er fortjenstfuldt alene af den grund, at størstedelen af de hidtidige arbejder med Indre Missions historie beskæftiger sig med bevægelsen i det 19. århundrede. I værkets indledende del findes en

oversigt over denne litteratur og en kort introduktion til vækkelseskristendom i dansk kirkeliv frem til midten af det 20. århundrede, samt en kortfattet biografisk skitse af afhandlingens hovedperson, Christian Bartholdy.

I disputatsens hoveddel forsøger Larsen at fange eller indkredse Bartholdys ved at skildre hans såkaldte "synspunkt". Larsen gengiver Bartholdys opfattelse af forskellige størrelser som vækkelse, omvendelse, dåb, Bibelen, præsteuddannelse, tusindårsriget, jøder, Israel, nadver osv. Han skildrer med andre ord Bartholdys syn på en række lidt umage sager, og han gør det på baggrund af Bartholdys udsagn om disse ting i forskellige sammenhænge. Denne fremstillingsform giver til tider afhandlingen et kompilerende præg og unødige gentagelser undgås ikke.

Ikke desto mindre tegner kapitlerne i første del et nuanceret billede af Bartholdys virke og af bredden i hans engagement. Det er, som nævnt, et imponerende stort og forskelligartet kildemateriale, der behandles. Det gøres omhyggeligt og grundigt, og man fornemmer forfatterens modenhed og overblik.

Mindre vellykket fremstår den mindre anden afdeling – først og fremmest fordi den burde have kommet før fremstillingen af Bartholdy. Her skildres Bartholdys forgængerne, og det virker bagvendt at skildre dem til sidst. Desuden findes et kapitel om USA's kirkeliv, hvis placering heller ikke forekommer indlysende i denne sammenhæng. Andre internationale perspektiver, eksempelvis norske, havde virket mere oplagte.

### Begrundelsen for afhandlingen, fremgangsmåden og kildematerialets beskaffenhed

Kurt E. Larsen præsenterer afhandlingens synspunkt i metodeafsnittet:

Det er denne afhandlings tese, at begrebet vækkelse var det styrende centrum i Christian Bartholdys tænkning. Vækkelse var det begreb, hvorudfra han forstod kirken i fortid, nutid og fremtid. Vækkelsesbegrebet prægede hans tale om dogmatiske og praktisk-teologiske emner, og det bestemte hans syn på andre kirkelige retninger og samarbejdet med disse.<sup>1</sup>

---

1. Larsen (2014), 19.

Denne opfattelse kan dog næppe siges at være overraskende eller omstridt.

En bedre og mere dækkende begrundelse for afhandlingens eksistensberettigelse kan ses forinden, hvor Larsen skildrer Indre Missions væsentlige betydning for dansk kirkeliv, og det hedder: “Alene i kraft af denne indflydelse og virkningshistorie er det kirkehistorisk relevant at beskæftige sig med de ledende skikkelser i Indre Mission.”<sup>2</sup> Bartholdys gennemslagskraft udfoldes på de følgende sider, og jeg mener, det er rigtigt, når Larsen skriver: “Christian Bartholdy var i dansk offentlighed en mere kendt person end nogen af Indre Missions ledere siden Vilhelm Beck.”<sup>3</sup> At Bartholdys var kendt, ikke bare i missionske kredse men også uden for den kirkelige sfære, bekræftes blandt andet af, at selv den kulturradikale avis, Politiken, adskillige gange brugte spalteplads på karikaturtegninger af ham.

Men hvorfor havde Christian Bartholdy en sådan gennemslagskraft, at det er værd at beskæftige sig med ham? Var det på grund af sin teologi eller sit synspunkt? Han kan – alt andet lige – vel ikke ligefrem betegnes som en original eller stor teolog? Skyldes hans indflydelse ikke snarere, at han var en rigtig god og tydelig leder i et større kirkeligt firma? Var det ikke Bartholdys engagement i tidens teologiske – men faktisk også samfundsmæssige – diskussioner og hans polemiske talent, der gjorde, at han tit fik mikrofonen og dermed gennemslagskraft?

Larsen bringer et citat fra Kristeligt Dagblad i 1956, hvor man kalder Bartholdy “... den mest populære præst i landet, mere afholdt af folket end Ib Schønberg”.<sup>4</sup> Jeg skal ikke lægge skjul på, at jeg selv er af den opfattelse, at det netop er Bartholdys enestående gehør for sin samtids centrale spørgsmål, hans problemidentifikation og hans timing, der grundlagde hans magtbase og gav ham indflydelse – og som sådan gør ham interessant og relevant for arbejdet med det 20. århundredes kirkehistorie.

Derfor er afhandlingens fremgangsmåde, dens struktur om man vil, ikke heldigt valgt. Det er min væsentligste indvending imod denne afhandling, at den forsøger at systematisere eller fastholde en teolog, der egentlig ikke arbejdede systematisk eller havde et dogmatisk ærinde. Det vigtige var for vækkeren Bartholdy netop snarere spørgsmål om liv end om lære. Afhandlingens struktur giver derfor en række afledte problemer.

Det første gælder forholdet mellem afhandlingens fremstillingsform og kildematerialets beskaffenhed. Bartholdy har ikke efterladt

2. Ibid., 13.

3. Ibid., 16.

4. Larsen (2014), 46.



sig større sammenhængende teologiske udredninger. Han skrev selv i *Indre Missions Tidende*, at han havde kunnet klare sig gennem “et langt liv uden nogen bestemt udformet teori om Bibelen som helhed”.<sup>5</sup> Bartholdy har derimod efterladt sig et anseligt materiale bestående af tekster skrevet til en helt konkret sammenhæng. Det drejer sig fx om indlæg i en lang række kirkelige blade og den landsdækkende presse, prædikener, foredrag og breve. Hans efterladenskaber eller sporene efter hans virke har mange kvaliteter, men det er ikke rigtig de kvaliteter, som strukturen i afhandlingen efterspørger og kræver.

Derfor kommer Bartholdys udsagn ikke sjældent i Larsens afhandling til at fremstå som tilsyneladende modsætningsfyldte. For selvom Bartholdys udsagn måske umiddelbart behandler det samme tema eller problem, så er de er klippet eller taget ud af helt forskellige sammenhænge. Et konkret eksempel kunne være behandlingen af Bartholdys tale om dåben, hvor det er svært for Larsen at konstruere et sammenhængende dåbssyn.<sup>6</sup>

Den struktur, Larsen har valgt til sin afhandling, medfører desuden, at den kronologiske sammenhæng, som i mange tilfælde er af helt afgørende betydning for Bartholdys virke, i bedste fald ikke er tydelig og i værste fald kommer til at gøre Bartholdys udsagn inkonsekvente. Perioden 1930 – 1960 er en tid med store omvæltninger i samfundet, teologien og det kirkelige landskab. Det er derfor ikke underligt, hvis Bartholdy ikke kunne sige det samme om fx folkeskolen eller danskhed i mellemkrigstiden, under besættelsen og i efterkrigstiden. At forandringerne måtte få betydning for en fremtrædende teologisk meningsdanner, der samtidig skulle holde sammen på den organisation, han var chef for og føre den sikkert gennem omvæltningerne, kan ikke undre. Den struktur, Larsen har valgt til sin fremstilling, tillader imidlertid kun, at man i begrænset omfang får øje på de teologiske forskydninger, som ændringer i samfund og kultur forårsagede – og som i høj grad kan iagttages i Christian Bartholdys virke.

I stedet kommer Bartholdy til at fremstå mindre klar, lettere usammenhængende og forholdsvis statisk. Men er det et retvisende eller dækkende billede? Kildematerialet vidner netop om Bartholdys musikalitet i forhold til samtiden og om bevægelse i hans synspunkter og i de emner, han tog op.

---

5. Ibid, 108. Se note 402.

6. Ibid, 79.

## Bartholdys brug af begrebet *vækkelse*

Larsen ønsker at påvise, at vækkelse spillede en central rolle for Bartholdy, og Larsen redegør for, at dette begreb kan bruges om forskellige ting. Bartholdy selv skrev i *Indre Missions Tidende* den 21. januar 1940 under overskriften "Til Angreb og Forsvar: Ny Brug af Ordet Vækkelse" følgende:

Professor i Kirkehistorie ved Københavns Universitet, Hal Koch, har det tiltalende ved sig, at han interesserer sig for Vækkelse. Det gjorde hans Forgænger og Læremester, Professor Oscar Andersen ogsaa, og det er vel til Dels fra ham, han har det. Men i Modsætning til sin Læremester, der sjældent paa Tryk har bragt sin rige Viden frem for os andre, er Hal Koch temmelig skrivende. Det viser sig imidlertid derved desværre, at hans Opfattelse af, hvad Vækkelse er, er meget svævende.<sup>7</sup>

Det udviklede sig til en heftig polemik mellem Bartholdy og Koch, som blev dækket fyldigt af Kristeligt Dagblad, og hvor også adskillige andre deltog i diskussionen. Koch havde forinden i *Danmarks Kirke gennem Tiderne*, som var udgivet på De Unges Forlag med tilknytning til missionsbevægelsen, dristet sig til at skrive: "Fra Vartov gik der Vækkelse ud over den danske Folkeager, men en Vækkelse, der var vidt forskellig fra det, Pietismen kalder med det samme Ord."<sup>8</sup>

Bartholdy opponerede øjeblikkeligt i sin anmeldelse af bogen i *De unges Blad*, og meget tyder på, at Bartholdy oplevede Kochs brug af begrebet vækkelse som en trussel imod det indremissionske parti. Han rejste sagen for fuld kraft i en længere serie i *Indre Missions Tidende*, hvor han endnu en gang hævdede:

Der gik ikke Vækkelse ud fra Vartov, hvor Grundtvig prædikede. Nej, Vækkelsen gik fra de smaa Lægmandskredse, som havde overvintret i Rationalismens Tid, og de første grundtvigske Præster var slet ikke vakt ved Grundtvig, de var troende, før de mødte ham; siden blev deres Kri-  
stendomssyn paavirket af Grundtvig.<sup>9</sup>

Koch stod imidlertid fast på, at han havde en brugt begrebet forsvarligt og vederhæftigt, og han antydede, at der var kirkelige parti- eller identitetspolitiske interesser bag Bartholdys angreb:

7. Christian Bartholdy, "Til Angreb og Forsvar. Ny Brug af Ordet Vækkelse", IMT (1940), 35.

8. Hal Koch, *Danmarks Kirke gennem Tiderne* (København: De Unges Forlag 1939), 127.

9. Bartholdy (1940), 35. Kursiveringen er Bartholdys.

Sagen er nemlig den, at det ikke passer ind i den kirkelige Paragraflære og Retningsgeografi, at Grundtvigianerne forkynder Vækkelse. Men de Herrer maa undskyldes – det er ikke min Skyld – men Historien er nu engang ikke lavet efter Paragrafferne. Og den grundtvigske Bevægelse var en Vækkelse og forstod sig selv som saadan.<sup>10</sup>

Larsen skriver om episoden:

At vækkelse var et kristeligt begreb, slog Bartholdy på i en debat med professor Hal Koch i 1939. Vækkelse defineredes således af Bartholdy: *Jeg (og andre) bruger Ordet Vækkelse om Opvækkelse, som den f. Eks. defineres i 'Kirkelexikon for Norden': den Aandens Gerning i et Menneske, som gør Kaldelsen mægtig til at rive ham ud af Syndesøvn.*<sup>11</sup>

Det tror jeg ikke, Koch var uenig i, og han brugte i den refererede sammenhæng ikke vækkelse som et sociologisk, men netop som et kristeligt begreb. Han ville bare ikke tilkende Indre Mission en *eksklusiv* ret til betegnelsen. Bartholdys kristendomsforståelse forhindrede ham imidlertid i at anerkende de grundtvigske som nogle, i hvem ånden gjorde en gerning. Larsen hentyder til nogle kritikere,<sup>12</sup> som hævdede, at Bartholdy tog patent på begrebet vækkelse på Indre Missions vegne. Spørgsmålet er, om det i realiteten ikke er det, der er på færde?

### *Bartholdy og Luther*

Larsen demonstrerer i afhandlingen, hvordan vækkelse og omvendelse er centrale punkter i Bartholdys virksomhed. Men netop vækkelse og omvendelse kan i nogen grad siges at udgøre en knast i Bartholdys forhold til Luther.

Ved reformationsjubilæet i 1936 skriver Bartholdy: "Der er noget i Luthers Grundstilling, der er forskellig fra Vækkelsen. Det forekommer mig tvivlsomt, om Luther nogensinde er blevet omvendt."<sup>13</sup> Larsen udreder ikke forskellen mellem Bartholdy og Luther. Men kan

10. Hal Koch, "Grundtvig-Litteratur", *DTT* (1939), 246-247.

11. Larsen (2014), 58. Larsen citerer i kursiv ovenstående artikel af Bartholdy (1940), 36.

12. *Ibid.*, 59 note 125. Larsen sætter dog ikke navn på kritikerne.

13. Bartholdys udsagn behandles i Larsen (2014), 75. Se også Christian Bartholdy, "Indre Mission i Lys af Luthers Arv", *Luthers Arv og Danmarks Kirke*, red. P. Nordergaard (København: Nyt Nordisk Forlag), 196.

man bare ignorere denne uoverensstemmelse, eller er der netop noget for en vækkelsesteolog fra en luthersk missionsbevægelse ganske væsentligt og måske endda potentielt problematisk på færde?

Omvendelse var for Bartholdy forbundet med et skel, nemlig skellet mellem dem, der er omvendt, og dem, der ikke er det, og med hensyn til hævdelser af skellet påstod Bartholdy hårdnakket at have Luther på sin side.<sup>14</sup> Forholdet mellem omvendelse, skel og luthersk kristendom spillede desuden en central rolle i Bartholdys forhold til sin samtids teologer – herunder skribenterne i Tidehverv. Det ses tydeligt i en legendarisk diskussion fra 1930-1931 mellem Bartholdy og en af de unge tidehvervske hedsporer, præsten H.I. Hansen fra Løjt.<sup>15</sup>

Hansen fremfører i Tidehverv, at Bartholdys og Indre Missions tale om skellet er *uluthersk*, idet den fordrer en synlighed af den kristne retfærdighed og tenderer en gerningsretfærdighed. Bartholdy svarer i 1930 med en artikel, der typisk for Bartholdys sprogbeherskelse bærer overskriften *Fortegnet*. Hansen beskyldes for at have fortegnet de missionskes forhold til Luther, men overskriften kan også indikere, at Bartholdy og de missionske læser Luther med det rigtige fortegn. Det er værd at hæfte sig ved, at Bartholdy i første omgang ikke fuldstændig blankt afviser, når Hansen angriber Indre Mission ved at fremhæve Luthers kritik af sværmerens krav om “indre erfaringer” og Luthers hævdelser af ordet frem for erfaringer. Bartholdy skriver ligefrem:

‘Tidehvervsfolkene’ har draget den Side af Luther frem, og det skal de have Tak for. Jeg siger ikke, at vi ikke trænger til at høre dem. For det gør vi. ... Selv Indre Missions bedste Venner har ikke noget imod at indrømme, at Luther havde mere af Guds Aand og saa dybere ind i Naadens Rige end Carl Moe. Undertegnede vil i hvert Tilfælde gerne tilstaa, at hvis jeg havde Valget imellem at sidde under Moes eller Luthers Prædikestol om Søndagene, valgte jeg de fleste Søndage Luther.<sup>16</sup>

Bartholdy ville altså de fleste – men ikke alle – søndage foretrække Luther frem for Moe. Han forsvarer godt nok loyalt Indre Mission, men han er også villig til at drøfte, at der kan være forskelle mellem den missionske og Luthers forkyndelse. Diskussionen uddarer sig imidlertid på en mildest talt ufrugtbar måde, hvilket fører til, at Bartholdy året efter skriver: “Hvad er det, der er Tidehvervsfolkene

14. Det ses eksempelvis i samme værk: “Det (skellet) findes kraftigt hos Luther. Skønt han regner Ordet og Sakramenterne for de afgørende Kendetegn for Kirken, falder det ham ikke ind at se paa alle døbte som Kristne.” Ibid.

15. Jf. Larsen (2014), 74; 494 ff.

16. Christian Bartholdy, “Fortegnet”, *Tidehverv*, (1930), 31.

og Indre Mission imellem? – Det, vi kalder Troens Kendetegn og anser for den uudblivelige og nødvendige Følge af Tro, kalder de Djævelskab.”<sup>17</sup> Debatten endte i en uforsonlig strid om omvendelsens nødvendighed og synligheden af kristendommen.

Larsen skriver kortfattet om episoden, at Bartholdy gav “barthianerne ret i at have Luther på deres side, derved at han begyndte at kalde dem ortodokse.”<sup>18</sup> Han trækker umiddelbart efter Bartholdys eventuelle anerkendelse af tidehvervsfolkene tilbage ved at tilføje: “En anden mulighed var, at han kaldte dem ortodokse, fordi de ensidigt fokuserede på læren, og ikke – som Luther – også talte om troens frugter.”<sup>19</sup>

Det er dog bemærkelsesværdigt, at selvom Bartholdy i diskussionen med Hansen i Tidehverv forsvarer sit synspunkt som værende grundlæggende i overensstemmelse med Luther, så åbner han alligevel flere gange en, om end lille, sprække for, at der faktisk kan være tale om nogle vanskeligheder. Da diskussionen spidser til, skærper han imidlertid sine forsvarsværker og lukker som partimand for enhver uoverensstemmelse med Luther i sit eget parti.

Det gør han til gengæld ikke fem år senere i den tidligere omtalte bog ved reformationsjubilæet. For her vælger han tværtimod selv at afslutte sin artikel om Indre Missions lutherske arv med følgende salut: “Saa sandt da Indre Mission er til for Folkekirkens Skyld, ærer vi Luther. Men i selve Missionsarbejdet, som det gøres, er der noget fra Calvin. Det kan ikke nytte at nægte det.”<sup>20</sup>

### Bartholdy som “Vækker”

At “vække” var et centralt begreb for Bartholdy, og ifølge Larsen ville Bartholdy på sin vis livet igennem gerne være en vækker. Jeg vil afslutte med at henlede opmærksomheden på en del af Bartholdys virke som vækker og et ikke helt ubetydeligt kildemateriale, der glimrer ved sit fravær i afhandlingen.

I *Ordbog over det danske Sprog* anføres som første betydning af ordet “vækker”: “person, som vækker en af søvne. Person, der har til opgave

17. Christian Bartholdy, “Hovedsagen”, *Tidehverv*, (1931), 63.

18. Larsen (2014), 496.

19. Ibid. Måske rammes Bartholdys opfattelse af tidehvervsfolkernes eksistensteologiske Luther mere præcist af den betegnelse, han selv kom frem til i 1938, nemlig “Hyperlutherdom”. Han brugte betegnelsen i en artikel i *Ungdomsarbejderen* i 1938, og den rejste efterfølgende en diskussion i *Kristeligt Dagblad* i efteråret 1938.

20. Bartholdy (1936), 197.

at vække en kreds af mennesker; spec. m.h.t. forhold på Regensen: det medlem af en vækkerforening, som (i en vis periode) vækker de øvrige medlemmer til et bestemt klokkeslæt om morgenen.”<sup>21</sup> I 1832 oprettedes den første såkaldte “Vækkerforening” på kollegiet Regensen. Det var en gruppe af alumner, der skiftedes til at vække deres foreningsmedlemmer i en uge ad gangen. Vækkeren skulle et kvarter efter første vækning gå rundt igen for at se, om medlemmerne var på vej i tøjet. Hvis det ikke var tilfældet, skulle han rundere en tredje gang. De “Syndere”, som man kaldte dem, der ikke ved andet visit var begyndt at klæde sig på, fik en bøde, som fordobledes, hvis man ikke var oppe ved tredje besøg. Man kunne imidlertid “bekorse sig”. Det vil sige, at man slog eller satte et kors på døren – ofte på sit navne- eller visitkort – og så kunne man sove videre uden at betale bøde. Det kunne man dog kun gøre op til to gange på en uge. Hvis man var syg, skulle det meddeles vækkeren og noteres i protokollen, så vækkeren vidste, at han ikke skulle vække vedkommende. Skete det imidlertid, at vækkeren enten glemte, at et af foreningsmedlemmerne havde meldt sygdom, eller overså, at han havde bekorset sig, og kom til at vække vedkommende alligevel, så kaldte man det henholdsvis “sygebræk” og “korsbræk” – og så skulle *vækkeren* betale en bøde. Bøderne blev brugt til at holde fester eller “Punch” for foreningens medlemmer. Den første vækkerforening fra 1832 kom siden til at få navnet *Gamle*, da der i 1885 var der nogle, der mente, at den var blevet for liberal, og derfor stiftede et nyt konservativt alternativ. Det blev *Vækkerforeningen Primus Inter Pares* – i daglig tale kaldet Pip.

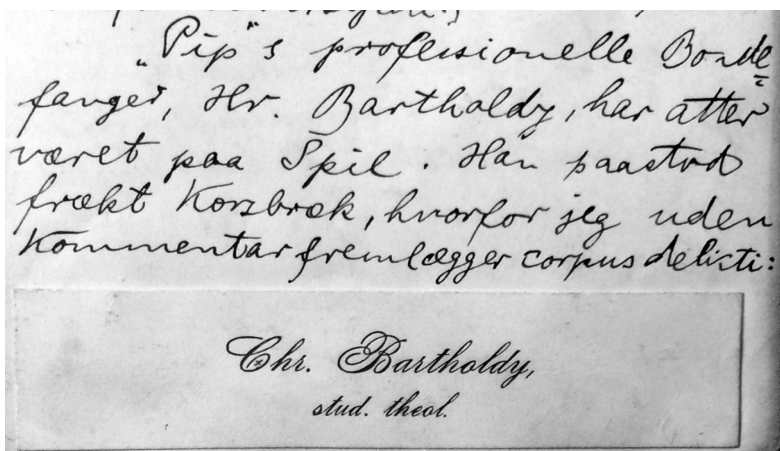
Christian Bartholdy boede i sin studietid på Regensen. Den 5. november 1909 blev han – kun 20 år gammel – optaget i vækkerforeningen Pip, og han gjorde sig med det samme bemærket. Få dage senere kan man i protokollen læse, at en af de ældre vækkere til morgen har vækket, selvom han egentlig ikke var pligtig til det, “... da den ny Mand, Hr. Bartholdy, havde laant Protokollen uden senere at levere den tilbage ...”<sup>22</sup> Bartholdy svarer næste dag i protokollen: “Med stor Beklagelse noterer jeg, at jeg maatte vække i Morges. Men da Hr. Høeg i Gaar holdt sin fjollede Dør lukket den hele Eftermiddag, saa jeg forgæves maatte rende op og ned ad Trapperne det meste af min Lørdags Frieftermiddag, saa fandt jeg mig i min Skæbne og

21. ODS – opslaget “vækker”. Om de første “vækkerforeninger” på Regensen, se Knud Fabricius, *Regensen gennem hundrede Aar* (København: Pio Branner), 188 ff.

22. Vækkerprotokol 1906-1912. Upubliceret. RA: Københavns Universitet, Regensen, Vækkerforeningen “PIP”, løbenummer 2412-06. Tak til prof. dr.theol. Steffen Kjeldgaard-Pedersen, der gjorde mig opmærksom på, at Bartholdy var medlem af Pip.

udførte min Vækkertjeneste til de flestes tilfredshed...”<sup>23</sup> Hertil svarer Høeg: “Hr Bartholdys Udtryk: ‘fjollede Dør’ kunde tyde paa, at hans Hjerne ogsaa om Lørdagen har hvilet, siden den ikke har tænkt paa at anmode de andre Gangboer om at lukke nævnte Dør op, men selv har slidt på Trapperne hele Dagen.”<sup>24</sup>

Der udspiller sig nu en lille diskussion, hvor det er tydeligt, at den unge og “nye Mand”, Bartholdy, ikke har tænkt sig at lægge sig ned, men tværtimod frygtløst siger de ældre imod – og ligefrem driller dem. Således forsøger han fx at få de ældre og rutinerede vækkere til at begå “korsbræk” ved at bekorse sig med et næsten mikroskopisk kors på deres visitkort på døren. Det får den pågældende ældre vækker til at søge at undgå sin bøde ved at appellere til dommernævnet. Som en del af bevisførelsen klister han som *corpus delicti* Bartholdys (muligvis ugyldige) kors ind i protokollen.



Den unge Bartholdys stridslyst og kreativitet er tilsyneladende helt uden ende. Et par sider længere fremme i protokollen finder man en lille karikaturtegning af den fungerende vækker, som ved siden af tegningen har skrevet:

Hosstående tegning er et foster af hr. Bartholdys frodige fantasi. Hr. Bartholdy har nemlig det særkende, at han omsætter sin fantasi i tegninger til benefice for vækkeren. Men der er et etisk moment i hr. B.s kunstneriske produktion, og det et moment, som ikke stiller ham i det gunstigste lys. Formålet med disse tegninger er ret og skært bondefangeri. Da jeg i dag fandt hosstående tegning i hr. B.s visitkortholder var

23. Ibid.

24. Ibid.

jeg straks klar over meningen, og jeg skal kun for en fuldstændigheds skyld bemærke, at hr. B. formelig strålede af fornøjelse, idet han modtog mig med et frydsitrende 'Korsbræk!' – hans øjne lyste og hans struttede kinder fik glans som et tysk farvetryk.<sup>25</sup>



Der er flere eksempler på Bertholdys karikaturkunst i protokollen, og den har tydeligvis moret mange, men også skabt en vis irritation – særligt hos et par af de ældre medlemmer.

---

25. Ibid.



De forsøger at banke ham på plads, og en ældre vækker, Holger Nielsen, skriver i protokollen: "Hr. Bartholdy overlod mig med overstrømmende velvilje følgende selvbiografiske digt til morgen at offentliggøre i Pips protokol."<sup>26</sup> Spottediget, der er skrevet med en svært læselig håndskrift, indledes med linjerne: "Jeg er så buttet, så trind og blød/Med smil om min brede mund ..."<sup>27</sup> Det er en lidet flatterende selvbiografisk beretning om en lille glad drengs besværligheder med at finde ud af, hvad der er op og ned i verden. Det bliver til sidst uoverskueligt for den lille, og versene lyder:

Til Himlen jeg strakte en lille Arm  
og fnøs i mit lille Sind,  
og Eder jeg svor i min dyre Harm,  
da kom vor Portner herind.<sup>28</sup>

Portneren redder den lille, og det markeres med al tydelighed, at nu er det på tide, at Bartholdy stikker piben ind. Det kan dog – for os der ved, hvad der siden hændte – ikke undre, at Bartholdy gør det stik modsatte. Få dage senere, den 5. december, og altså kun præcis en måned efter, at han er blevet optaget i foreningen, svarer Bartholdy:

Jeg håber det æ/Dommernævn idømmer Hr. Holger Nielsen nogle klækkelige Bøder for Æresfornærmelserne Pag. 517 og 518-19. Kunde han ikke samtidig én Gang for alle faa en ordentlig Afklapsning for sin Skrift med Paalæg om snarest at gennemgaa et Skrivekursus. Christian Bartholdy.<sup>29</sup>

Bartholdy blev aldrig smidt ud af foreningen. Tværtimod tyder alt på, at han på trods af – eller måske netop på grund af – sin frækhed og frygtløshed blev meget afholdt. Han gik lige til grænsen, men hans humor, smidighed og sociale gehør afholdt ham fra at blive en isoleret polemiker. I stedet blev han et skattet foreningsmedlem.

Bartholdys første hverv som vækker peger i høj grad på det, der skulle komme: Han var et uimponeret og selvstændigt foreningsmenneske, han kunne med få streger elegant fange det karakteristiske hos sin modstander, og han gik med fornøjelse ind i et godt slagsmål.

Derfor blev Christian Bartholdy en af de store skikkelser i sin tids kirkeliv. Det er glædeligt, at der nu er kommet en stor og grundig disputats om ham.

---

26. Ibid.

27. Ibid.

28. Ibid.

29. Ibid.

## En snusfornuftig afhandling om Origenes' kristologi og soteriologi<sup>1</sup>

*Anders Klostergaard Petersen*

Abstract: In the context of Danish studies of Origen, Anders-Christian Jacobsen's thesis for the attainment of the higher doctoral degree marks a significant event. It is the first comprehensive Danish work on Origen since Hal Koch's *Pronoia und Paideusis* (1932). Yet, the thesis promises more than it can accomplish. I criticise the book for falling short on two accounts. First, throughout the book there is a continuous self-claimed conflation of Origen's use of allegorisation with Jacobsen's method, since he advocates the view that in order to grasp Origen one has to adopt his method. Second, by focusing narrowly on works pertaining to the discussion of Origen's Christology and soteriology the author eclipses that scholarly trajectory which during the last forty years has provided significant insight into Origen's epistemology. The question is never posed whether the asserted unity of the Christology is a reflection of the underlying Platonic epistemology or vice-versa. Finally, Jacobsen emphasises how his thesis provides a methodological novum by introducing a clear-cut distinction between the addressees of Origen's Homilies ('simple Christians') and the recipients of his Biblical Commentaries ('spiritually mature Christians'). Yet, this distinction originates in Karen Jo Torjesen's *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (Berlin and New York, DeGruyter 1986, p. 61).

Keywords: Origen – Epistemology – Christology – Soteriology – Karen Jo Torjesen.

Anders-Christian Jacobsen har i mange år beskæftiget sig med Origenes. I 1999 forsvarede han en Ph.d.-afhandling om opstandelsestanke og antropologi hos Irenæus og Origenes, som han siden har fulgt op med artikler om enkelttemaer hos Origenes og senest en disputatsafhandling til forsvar for den teologiske doktorgrad. Temaet er beslægtet med den tidligere afhandling, men fokus rettes nu mod kristologi og soteriologi og indskrænkes til Origenes.

Foruden introduktion (s. 13-17) og konklusion (s. 336-339) er afhandlingen bygget op om tre hoveddele. Den første del omhandler indledende spørgsmål og metode samt en kort forskningshistorisk

---

1. Anders-Christian Lund Jacobsen, *Christ – The Teacher of Salvation. A Study of Origen's Christology and Soteriology* (Münster: Aschendorff 2015). Denne review-artikel er en udvidet version af min opposition ex auditorio ved det mundtlige forsvar for afhandlingen d. 27. februar 2015, Aarhus Universitet.

oversigt (s. 20-33). Hertil kommer en kronologisk oversigt over Origenes' skrifter (s. 34-41) og en introduktion til genre- og modtager-spørgsmål (s. 42-55). Så følger en redegørelse for transmissionsspørgsmålet i forhold til de enkelte skrifter, som er helt afgørende, når det drejer sig om Origenes, fordi vi for en række skrifers vedkommende kun har dem sekundært overleveret gennem Hieronymus' og Rufinus' latinske versioner. For den sidstes vedkommende endog med betydelig usikkerhed vedrørende interpolationer og tillemplinger af den latinske tekst til hans egen teologiske dagsorden (s. 56-74). Denne første del afsluttes med en drøftelse af Origenes' allegoriske og noetiske tekstudlægning (s. 75-102). Bogens anden hoveddel er en tematisk inddelt fortolkning af de enkelte skrifter og strækker sig over 150 sider (s. 104-257). I den tredje del leverer Jacobsen, hvad han kalder en systematisk præsentation af Origenes' kristologi og soteriologi (s. 260-335). Denne tredje del falder i to hovedafsnit, hvor det første beskæftiger sig med Origenes' teologiske system (s. 260-272), mens det andet retter fokus mod undersøgelsens centrale tema, kristologi og soteriologi hos Origenes. Det kan selvsagt ikke undgås, at der er en del stof i denne del, der falder sammen med gennemgangen af de enkelte skrifter i afhandlingens anden hoveddel.

Foruden hovedteksten rummer bogen en oversigt over primærlitteratur, hvor kun Origenes' værker gengives i de relevante tekstkritiske udgaver, mens man for øvrige antikke tekster (undtaget er von Arnims *Stoicorum Veterum Fragmenta*, som gengives forkert som *Stoic Veterum Fragmenta*) må nøjes med engelsk titel og forkortelse. Dertil kommer sekundærlitteratur, et indeks med henvisninger til primærlitteratur og endelig et emne- og navnerregister. Det er dog kun et udvalg af forskere, hvis litteratur der refereres til i afhandlingen, som optræder i registeret.

Afhandlingen er båret af tre grundlæggende teser, som formuleres prisværdigt kort (s. 15f; let omskrevet gentaget s. 336) I den første tese hævdes det, at Origenes' kristologi og soteriologi rummer en række forskellige udtryk, men at der bag mangfoldigheden optræder en enhed, der finder udtryk i Origenes' tanke om Logos' virke. Den anden hovedtese er forbundet med den første. Her argumenteres pleonastisk udtrykt, at Origenes' kristologi og soteriologi først lader sig tænke som 'kohærent enhed', når de er begrebet i deres mangfoldighed og kompleksitet og ikke omvendt. Hertil føjes den egentlige pointe, som måske derfor også burde have været trukket klarere frem, at mangfoldigheden i udtryk er et resultat af, at Origenes i sine værker henvender sig til forskellige modtagere. I tredje hovedtese hævdes det, at kristologisk og soteriologisk kompleksitet og mangfoldighed negativt og positivt har gjort dem til en virkningshistorisk afgørende

kilde til indflydelse på den følgende dogmedannelse og til genstand for fortsat inspiration. Hvor de to første teser fint lader sig drøfte, har jeg vanskeligere ved at se, hvordan den tredje tese dels lader sig forstå som tese, dels skal kunne gøres til genstand for videnskabelig diskussion. Jacobsen gør det heller ikke klart, om han tænker forholdet virknings- eller receptionshistorisk.

Afhandlingen er velkomponeret og sproget generelt mundret, om end sine steder noget tungt. Der er prisværdigt få fejl i bogen, men enkelte optræder (se fx s. 25 'Liese' for Lieske og s. 121 øverst). Til de ufrivilligt komiske hører forfatterens taksigelse for den inspiration, han har høstet fra sine systematisk-teologiske kolleger "who create a good environment for research" (s. 5). Det er muligt; men mon dog ikke der skulle have stået 'good'? Flere steder i bogen forveksles engelsk 'motif' med 'motive', hvor det sidste bruges i det førstes betydning (se fx s. 273.280.329), ligesom der byttes om på brud og brudgom i henvisningen til Højsangen (s. 325). Det er dog småting i forhold til de knap 375 sider, afhandlingen består af.

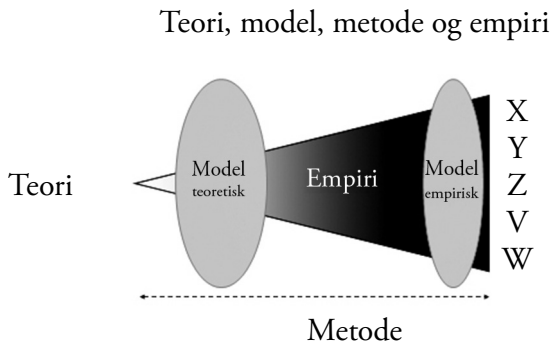
### Snusfornuft som fortolkningsdrive: Videnskabsteoretiske problemer i afhandlingen

En svaghed i afhandlingen, som går igen på en række forskellige niveauer, er dens mangel på klar teori og en tilsvarende usikkerhed omkring fremstillingen af metode. Begrebet teori optræder intet sted i bogen, skønt forudsætningen for at tale om metode må være, at man har en klar teori, og at der aflægges regnskab for den. Der er parallelt hermed heller ikke nogen drøftelse af, hvilke modeller Jacobsen filtrerer sin teori gennem. Problemet stikker imidlertid dybere end en manglende videnskabsfilosofisk faible. For når Jacobsen henviser til sin metode, hævder han et sammenfald med Origenes' metode, nemlig allegoresen. Men dertil er i alle tilfælde to ting at sige. For det første udgør allegorese hos Origenes både en teori om verdens beskaffenhed og en metode. I teoretisk sammenhæng er den et fortættet udtryk for Origenes' grundlæggende platonisme, mens den metodisk udgør det afgørende greb bag Origenes' tekstfortolkning. Det er imidlertid vigtigt at skelne mellem de to, for ikke alene er det niveau et (det teoretiske plan), som muliggør bevægelsen til niveau to (det metodiske plan), men det er også en forudsætning for det. For det andet repræsenterer allegoresen rigtignok Origenes' metode, men den kan dårligt udgøre Jacobsens tilgang. En ting er teoretisk at vise, hvad der er på spil hos Origenes, og hvordan en plausibel socio-

kulturel kontekst (fra et *emic* perspektiv) kan have set ud, inden for hvilken hans forfatterskab i dag kan fremstå som meningsfuldt. Noget andet er, hvordan et moderne videnskabeligt perspektiv skal bringes i anvendelse på det fortidige materiale. Det er ikke klart i bogen: "To understand Origen's Christology and soteriology the allegorical hermeneutics that he himself has developed must be employed" (s. 16). Uklarheden forstærkes af psykologiseringer: "I thus attempt to 'reconstruct' a coherent Christology and soteriology as I imagine it must have looked to Origen's inner eye" (s. 17). Indtrykket af nutidig snusfornuft som 'metode' bestyrkes af en anden programerklæring:

The single quotation marks around 'reconstruct' denote the natural supposition that such a systematic Christology and soteriology can only have a hypothetical character, since nowhere in the transmitted works does Origen present any coherent view of it. I am in no doubt, however, that his many and various statements on these two subjects are a result of his systematic thought on them, though this may never have existed outside Origen's head (ibid.).

Jeg tror, jeg forstår Jacobsen, men formuleringerne er problematiske og troskyldige, og de vidner ikke om forståelse af sammenhængen mellem teori, metode og empiri, og et modspil mellem dem:



Gennem afhandlingen får man imidlertid indtryk af en form for snusfornuft, som hverken er teoretisk eller metodisk funderet. Det gælder også bogens konklusion, hvor det ligefrem hedder:

The diversity (de kristologiske og soteriologiske formuleringers mangfoldighed) is an expression of Logos' care for the individual rational

being at his or her spiritual level. This is in my opinion the most fundamental claim in Origen's Christology and soteriology. My study has justified and substantiated this thesis. My second thesis is that this fundamental unity in a diversity of statements can only be substantiated by using a specific methodological approach – that of allegorical hermeneutics, with a focus on which types of texts Origen employs and which audience he is addressing. This method is valid not only for the study of his Christology and soteriology, but probably also for his other theological subjects (s. 336; jf. s. 337.339).

Selvsagt kan Jacobsen dårligt mene, at hans egen tilgang er allegorisk. Og i det lys kommer bogens afsluttende selveulogi til at virke noget skinger: "By employing this new methodological approach I have been able to demonstrate that the diversity of Christological and soteriological expressions in Origen's writing actually comprise a coherent systematic theology that follows a specific pattern: Human and other rational beings move from creation via a fall and a salvation, to the final perfection through Christ's creating, saving, sustaining, and perfecting acts" (s. 339).

Jeg deler i mange henseender Jacobsens opfattelse af Kristus- og frelsesforestillinger, men på to punkter efterlader den manglende afklaring af videnskabsteoretiske spørgsmål et dobbelt problem. Fordi den er famlende, kan Jacobsen ikke hævde at have godtgjort sine teser. De fremstår postulatoriske, fordi der ikke optræder noget metodisk værn mod cirkelslutninger af typen: "Jeg har godtgjort A, fordi jeg mener A, som jeg finder i X, som dokumenterer A", hvor A svarer til tese og X til empiri. Det andet problem, som også er af metodisk karakter, drejer sig om forholdet mellem genstandsfelt og allegorisk teori. For at nærme mig spørgsmålet er jeg nødt til først at rette blikket mod den forskningshistoriske drøftelse.

### Bogens forskningshistoriske diskussion og dens konsekvenser

Bogens forskningshistoriske præsentation er påfaldende kort og rummer en ikke helt uproblematisk prægning, der er en spejling af den udvalgte empiri. Og netop det rejser igen teorispørgsmålet, for hvilken teori ligger der bag den udvalgte empiri knyttet til frelses- og Kristusforestillinger?

Jacobsen indleder drøftelsen med Hal Kochs berømmede og stadig betydningsfulde disputats.<sup>2</sup> Han medgiver, at Kochs disputats kun i begrænset omfang handler om frelses- og Kristusforestillinger, men at emnet for den i stedet er Origenes' forhold til platonismen. Tilsvarende argumenterer Jacobsen for, at netop dette emne er af stor betydning for forståelsen af det genstandsfelt, han selv har sat sig for at undersøge. Det tør siges; og derfor er det af to grunde beklageligt, at Jacobsen ikke forfølger denne diskussion, men efterfølgende vælger at indskrænke den forskningshistoriske fremstilling til, hvad der specifikt omhandler frelses- og Kristus-forståelse.<sup>3</sup> For det første kommer begrænsningen af den forskningshistoriske diskussion derved til at give et forregnet billede af aktuel Origenes-forskning, hvorved Jacobsens afhandling fremstår mere original og innovativ, end den reelt er. For det andet forsømmer Jacobsen blandt andet på grund af denne udeladelse at stille det helt centrale spørgsmål om den interne relation i Origenes' tænkning mellem epistemologi, kristologi og soteriologi. Det virker påfaldende, eftersom det netop har været omdrejningspunkt i diskussionen i megen nyere Origenes-forskning, ikke mindst i forlængelse Karen Torjesens arbejder fra 1980'erne.<sup>4</sup> Den manglende inddragelse af hele denne mere principielle drøftelse af forholdet mellem 'filosofi' og 'teologi', platonisme og kristologi, om man vil, betyder, at den diskussion, som har været dagsordensættende i Origenes-forskningen de sidste 40 år, lades ude af betragtning. Det er ærgerligt. Jacobsen kan selvfølgelig hævde, at det alene skyldes hans optagethed af kristologi og soteriologi hos Origenes, men i så fald burde han indgående have argumenteret for kristologiens selvstændighed uafhængig af en underliggende platonisk epistemologi,<sup>5</sup>

2. Hal Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (Berlin og Leipzig: DeGruyter 1932).

3. Man kan så konstatere, at det faktiske udkomme af Jacobsens læsning har stor lighed med Hal Kochs tolkning, som han også selv lader antyde (s. 315).

4. Se Karen Jo Torjesen, "The Logos Incarnate and Origen's Exegesis of the Gospel", *Origeniana Tertia. The Third International Colloquium for Origen Studies*, red. Richard Hanson og Henri Crouzel (Rom og Oxford: Edizione l'Alteneo og Clarendon Press 1985), 28-40; *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (Berlin og New York: DeGruyter 1986); samt "Pedagogical Soteriology from Clement to Origen", *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses*, red. Lothar Lies (Innsbruck: Tyrolia Verlag 1987), 370-378.

5. Jeg taler udtrykkeligt om platonisk epistemologi og ikke platonisme for at undgå problemstillingen, i hvilken udstrækning Origenes var direkte afhængig af Platon og forstod sig selv som selverklæret platoniker. For det første er denne problematik fortsat ideologisk stærkt ladet. For det andet skaber det blandt andet på grund af det første forhold betydelig forvirring, når man ikke kan skelne mellem de to. Et problematisk eksempel på dette er Mark Edwards, *Origen against Plato* (Aldershot: Ashgate 2002), se særligt s. 159-161.

ligesom det også står i modsætning til, at han faktisk indleder den forskningshistoriske oversigt med Kochs pionerarbejde.

Jacobsen kan, på baggrund af de værker han fremdrager, have ret i, at: "There is a certain agreement among Origen scholars as to which Christological and soteriological themes are central and therefore unavoidable in a monograph" (s. 33). Men når det så tilføjes: "This, however, is the closest we come to a common understanding of Origen's Christology and soteriology, a situation that is at least partly due to an almost lack of methodological consideration," og i samme afsnit pointeres, at: "As a result, practically all the expressions of Christology and soteriology in Origen's writings are misguidedly taken to be at the same spiritual level which is not the case" (ibid.), må det fremhæves, at fremstillingen kun kan opretholdes i kraft af det Prokrustesleje, forfatteren har placeret den forskningshistoriske fremstilling i.

Som allerede påpeget finder jeg det vanskeligt at se, hvordan der med rimelighed kan tales om en klart fremstillet metode hos Jacobsen selv;<sup>6</sup> men yderligere problematisk bliver det i sammenhæng med hans negligeren af den del af nyere forskningshistorie, hvor hans egne spørgsmål drøftes mere indgående. Det eneste forsvar, han kan have for at udelade denne diskussion, er, at den ikke specifikt vedrører Kristus- og frelsesforståelse hos Origenes, men derimod hermeneutik og skrifttolkning. Det er blot ikke nogen undskyldning, fordi det må være afgørende at stille spørgsmålet, hvad der i sidste instans er en refleksion eller et resultat af hvad. Reflekterer kristologi og soteriologi epistemologi, eller afspejler epistemologien de to første? Det spørgsmål stilles ikke hos Jacobsen, hvorfor man må efterlades i tvivl om dybden i afhandlingens teser.

### Epistemologi eller kristologi som bærende struktur samt genre- og adressatspørgsmålet

Når Jacobsen i sin første tese hævder, at forudsætningen for at forstå Origenes' kristologi og soteriologi er en besindelse på, at bevægelsen hos ham går fra mangfoldighed og kompleksitet til enhed, lyder det besnærende. Men hvordan skal det tænkes epistemologisk? Mangfoldighed og kompleksitet kan selvsagt kun identificeres under forudsætning af et allerede etableret punkt, som mangfoldigheden må ses

6. Et forhold, som også formand for bedømmelsesudvalget, lektor dr.theol. Troels Nørager fremhævede i sin opposition.



som en afvigelse fra, og kompleksiteten forstås som en fortætning af. Det forudsætter en erkendeshandling, som beror på en konceptuel enhed. Det har forskere som fx Torjesen, David Dawson og Daniel Boyarin forstået, og derfor lægger de afgørende vægt på epistemologien som nøgle til forståelse af Origenes.<sup>7</sup> For dem alle gælder, at kristologi og soteriologi er spejlinger af grundepistemologi og ikke omvendt. Netop i det lys er det problematisk, at Jacobsen – bevidst eller ubevidst – helt udelader at gå ind på denne drøftelse.

Dertil kommer, at det epistemologiske spørgsmål hos Torjesen er nært sammenknyttet med den problemstilling, som Jacobsen – trods de tre mere fyldige referencer i fodnoter til Torjesen (s. 95.309.315) – lader fremstå som sin særlige metodiske opdagelse, nemlig at Origenes i sine forskellige værker har forskellige modtagergrupper for øje. Det er netop en hovedpointe hos Torjesen, at Origenes i sine kommentarer til bibelske skrifter har åndeligt mere fremskredne adressater for øje, mens han i prædikenerne overvejende henvender sig til de simple kristne. Netop derfor er der også hos Torjesen og de i note syv nævnte forskere en klar forståelse af den dybe sammenhæng hos Origenes mellem epistemologi, kristologi, soteriologi og skriftforståelse. Torjesen hævder fx i en vigtig passage, at:

---

7. Se de i note fire nævnte værker af Torjesen samt Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (Bloomington: Indiana UP 1990); *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley og Los Angeles: University of California Press 1994), hvor Origenes godt nok kun optræder to steder eksplicit (s. 13.15); men som det er klart fra andre værker af Boyarin, ligger han bag fremstillingen af allegorese i denne virkningshistorisk afgørende bog; "Origen as theorist of allegory: Alexandrian contexts", *The Cambridge Companion to Allegory*, red. Rita Copeland og Peter T. Struck (Cambridge: Cambridge UP 2010), 39-54, hvor Boyarin ændrer sit syn på allegori på baggrund af den kritik, Dawson har fremført mod hans tidligere opfattelse; og endelig John David Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley: University of California Press 1992); "Allegorical Reading and the Embodiment of the Soul in Origen," *Christian Origins. Theology, Rhetoric, and Community*, red. Lewis Ayres og Gareth Jones (London: Routledge 1998), 26-46; "Plato's Soul and the Body of the Text in Philo and Origen", *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Mind*, red. Jon Whitman (Leiden: Brill 2000); samt *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity* (Berkeley, Los Angeles og London: University of California Press 2002), særligt s. 19-80. Kun Torjesen figurerer i tre væsentlige noter hos Jacobsen, som der henvises til i indeks, mens Boyarins 2007-artikel er nævnt i bibliografien og kursorisk henvist til s. 79, note 239. Dawson er der ingen referencer til, skønt han har været central i nyere Origenes-forskning. Den i sammenhængen afgørende diskussion om substitutiv over for dihaeretisk allegorese berøres heller ikke. Se hertil Wolfgang Bernard, *Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch* (Berlin og New York: DeGruyter 1990), se særligt s. 11-69, og George R. Boys-Stones, "The Stoics' Two Types of Allegory", *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions*, red. George R. Boys-Stones (Oxford: Oxford UP 2003), 189-216, særligt s. 210-215.

Throughout the homilies and commentaries Christians are urged to progress from one level to the next. Even Origen's polemic against the "simple" Christians is intended only to provoke their own advance. Origen assigns Christians to different classes not according to their natures, but according to the degree to which they have exercised their freedom to progress in the Christian life. Indeed, Origen's doctrine of redemption demands this understanding of the classes of Christians, for all who reach perfection must arrive at it through this same progression and Origen is convinced that every rational soul will pass this way. The task of exegesis is to draw out of Scripture those teachings of Christ through which the souls, to whom the teacher addresses his exegesis, can be advanced toward a perfection (s. 43).

Torjesen gør det i sin drøftelse af genrespørgsmålet klart, at der hersker metodisk overensstemmelse i udlægning af både Det Gamle Testamente og Det Nye Testamente i såvel bibelkommentarer som i prædikener. Samtidig pointerer hun, at der består en forskel mellem de to, og at denne forskel skal søges i forskellig vægtning af modtagerkredse: "These differences between the commentary and homily cannot be fully accounted for simply on the basis that the homily is a condensation of the commentary. They are composed with different audiences in mind" (s. 60). Hertil føjer hun præcist som Jacobsen, at: "The commentary presupposes the more advanced Christian ("the perfect soul").... The homily, on the other hand, is more concerned with the beginner who requires purification before he can approach the mysteries" (ibid.). Ikke desto mindre gælder fortsat den overordnede pointe, at den underliggende form for tekstfortolkning er den samme i begge genrer (Torjesen 1986, 61).

Personligt synes jeg, at Torjesen og Jacobsen med hende overspiller pointen ved at fremhæve funktionsaspektet i genredefinitionen på bekostning af form og semantiske aspekter, der i min optik også indgår som afgørende dimensioner i genrespørgsmålet; men det har jeg ikke mulighed for at uddybe her – det samme gælder i øvrigt i forhold til Origenes' apologetiske skrift, *Contra Celsum*, og traktaterne. Jacobsen savner samtidigt blik for en anden væsentlig pointe hos Torjesen, som igen har med det kristologiske og dermed også det soteriologiske spørgsmål at gøre, nemlig en forskel mellem kommentarer til hhv. gammel- og nytestamentlige skrifter. Fortolkning af Det Gamle Testamente bereder den intenderede læserskare på eksegesi af Det Nye Testamente. Sjælen føres gennem renselsens og erkendelsens forskellige stadier til den højeste form for viden, nemlig erkendelsen af Logos. Det er anderledes i udlægningen af Det Nye Testamente, hvor læseren konfronteres direkte med Guds Logos i erkendelsesbevægel-

sens sidste trin (Torjesen 1986, 107), når læseren i den fuldkomne, åndelige erkendelse forenes med Logos' billede.

Netop fordi kristologi og soteriologi hos Origenes er snævert knyttet til udlægningen af den Skrift, i hvilken Logos er tilgængelig, bliver det epistemologiske spørgsmål helt afgørende. Modtagelsen af Kristus er først og fremmest et spørgsmål om en erkendelseshandling, som kristologi og soteriologi selv bliver narrative manifestationer af. Det er Jacobsen faktisk tæt på selv at hævde i en rammende formulering: "As Logos, Christ is both the content of Scripture and the teacher of Scripture. Origen's biblical hermeneutic is thus in a way identical with his Christology and soteriology. Noetic and allegorical exegesis designate closely connected aspects of the same exegetical procedure" (s. 79f.). Jeg kunne ikke være mere enig; men dog med en markant tilføjelse: kristologien og soteriologien er narrative udspaltninger af selve den hermeneutiske figur i Origenes' tænkning; men denne figur er platonisk og ikke bibelsk. Den bliver bibelsk hos Origenes, fordi han bringer den i anvendelse på de bibelske skrifter og forstår den som indbegreb af Logos' virke i historien; men tankeformen er platonisk og i sidste instans en spejling af den grundlæggende struktur, som kendetegner bevægelsen fra arkaiske til aksiale former for religiøsitet.<sup>8</sup>

## Konklusion

Det er en for dansk teologi og antikforskning god nyhed, at der efter Hal Kochs disputatsafhandling fra 1932 på ny er skrevet et omfattende arbejde om Origenes. Det skal Jacobsen have tak for. Men som det også er fremgået af denne review-artikel, er det en afhandling, som rummer en række markante problemer. Origenes' kristologi og soteriologi drøftes i overvejende grad løstrevet den kultur- og socialhistoriske kontekst, inden for hvilken den fandt sted. Det er beklageligt, for derved bliver det svært at forstå, hvorfor Origenes' Kristus- og frelsesforståelse får den prægning, som den får i konfrontationen, rivaliseringen og livetaget med konkurrerende 'religiøse' strømninger

---

8. Se fx mine artikler "Zur Zeit wird hier das Raum: a Cultural Evolutionary Perspective on Paul and his Religion Epitomised by his Letters", *Spatialising Practices*, red. Gerhard van den Heever (Leiden: Brill 2015 – under udgivelse); "1 Maccabees from an Axial Age Perspective", *Die Makkabäer/The Maccabees. Festschrift for Hermann Lichtenberger*, red. Michael Tilly, Stephan Krauter og Predrag Bukovec (Tübingen: Mohr-Siebeck 2015 – under udgivelse).

som ikke-kristne filosofiske skoler, jødedom og andre typer af kristendom som fx valentiniansk.

I kritikken af afhandlingen er der især to ting, som må fremhæves. For det første en betydelig uklarhed omkring den videnskabsfilosofiske problemstilling. Afhandlingen mangler en klart formuleret teori, ligesom den savner modeller, gennem hvilke teorien filtreres. Endnu mere problematisk er imidlertid et hævdet sammenfald mellem Origenes' brug af allegorese og forfatterens egen metode, hvor man ikke alene savner en sontring mellem *emic* og *etic* perspektiver, men også en forståelse af, hvordan man i dag overhovedet driver tekstfortolkning. For det andet indskrænker Jacobsen sin forskningshistoriske diskussion til alene at dreje sig om kristologi og soteriologi (drøftelsen af Hal Koch undtaget), hvorved afhandlingen dels fremstår mere innovativ og original, end den er, dels udelader et helt fundamentalt og i moderne Origenes-forskning (blandt andet i forlængelse af Koch) centralt spørgsmål, nemlig forholdet mellem platonisme og kristendom, og endnu mere prægnant i forhold til afhandlingen: Skal kristologi og soteriologi forstås som bestemmende for epistemologi og hermeneutik, eller forholder det sig omvendt? Hvis det sidste, som jeg blandt andre argumenterer for, er tilfældet, så nytter det ikke noget at udelade det epistemologiske spørgsmål. Tværtimod. Just det er i min optik nøglen til forståelsen af kristologi og soteriologi hos Origenes.

## Lars Sandbeck

*Afsked med almagten. Et bidrag til det kristne gudsbillede.* Anis 2014. 134 sider. Pris: 179,00 kr.

Lars Sandbeck leverer med sin bog *Afsked med almagten* et bidrag i en debat, der efterhånden i nogle år har verseret i den folkekirkelige offentlighed. Det er denne diskussion, som den programmatisk titel har i sigte. Bogens indledende sider beskriver situationen: Den akademiske teologi har i vid udstrækning kritiseret almagtsforestillingen. Men der høres fortsat "stemmer fra fortiden" i form af teologer og præster, som betragter almagtsforestillingen (eller almagtsstroen, for 'tro' og 'forestilling' bruges flere steder i bogen i flæng) som uopgivelig del af kristendommen (11-12). Stillet over for den selvfølgelighed, hvormed almagtstanken opfattes i dele af debatten, ser LS sig her foranlediget til en kritisk begrebsafklaring, hvilket han i bogen foretager i et letforståeligt sprog, en veloplagt tone og en causerende, essayistisk stil, som gør bogen meget velegnet som indspil i en diskussion med et bredt felt af interesserede.

Sandbecks sigte er imidlertid dobbelt (14-15): Han vil for det første – idet han tager tråden op fra de sidste par århundreders teismekritik – "afvæbne det synspunkt, at benægtelsen af Guds almagt skulle stride imod den kristne tro". Men han vil også positivt formulere, hvad man i kristen forstand kan forstå ved Guds *magt*. Argumentationen forløber følgerlig, med en umiddelbart indlysende konsekvens, i fire skridt: I indledningen (1) tager han tråden op fra den aktuelle debat, og den begrebslige bane kridtes op. Dernæst følger i to store midterafsnit den kritiske og polemiske indsats i form af dels en længere begrebshistorisk betragtning (2), dels en egentlig begrebskritik (3) og til slut den positive overvejelse (4).

Væsentlig for hele bogens argumentation er indledningens præcisering: Opgøret gælder særlig to af traditionens opfattelser af almagten: For det første den opfattelse, som Sandbeck kalder den 'modale', nemlig det senskolaske begreb om Guds *potentia absoluta* – tanken om at *Gud kan alt*, dvs. alt *muligt*, og ikke bare alt *virkeligt* (med en klassisk aforisme kan han dermed også skabe en sten, han ikke kan løfte). Og for det andet tanken om Gud som transcendent kausalitet: *alt, hvad der sker, er bevirket af Gud* – hermed er der i sidste ende tale om *determinisme*. Disse er i fokus for opgøret, fordi de iflg. LS er de mest udbredte i traditionen og den folkelige bevidsthed (15), selv om de altså ikke har været gangbar teologisk mønt i adskillige århundreder.

Sandbeck undlader ikke at nævne, at der er gjort teologiske forsøg på at *omtyde* almagtsbegrebet (herunder hører blandt andet selvbeegrænsnings-tolkninger og begreber om 'kærlighedens almagt'), som også indebærer opgør med disse to opfattelser. Men han vælger her af formidlingshensyn – af "trang til at undgå unødige forvirring og misforståelser" (17) – at vægte entydigheden. Dette kunne i parentes bemærket foranledige til at overveje,

hvad pointen kunne være med ikke at skrotte almagtsbegrebet fuldstændig, men at bibeholde det som afsæt for en kritisk tydning og omtydning. Det er imidlertid Sandbecks polemiske pointe, at *almagtsbegrebet uundgåeligt ender i én af de to varianter*, og derfor står almagtsbegrebet som sådan for skud. Formidlingshensynet glider utematisk over i en egentlig identifikation af 'almagt' med *enten* determinisme *eller potentia absoluta*-tanke, en identifikation, som kommer til at stå som præmis for den videre argumentation.

På den baggrund udfolder LS begrebets historie i en redegørelse (19-57), hvor han trækker på litteraturen på området og her forfægter, at hverken det hebraiske 'shaddai' eller det græske 'pantokrator', men først det latinske 'omnipotentia' svarer til almagtsbegrebet, hvorved Bibelen holdes fri, og den latinske tænkning bliver skurken. Dog var de latinske teologer fra Augustin til Thomas Aquinas optaget af grænserne for almagten, så at først senmiddelalderens interesse for Guds væsenssegenskaber giver grobund for spekulationer over almagtens implikationer. Det er her Sandbecks pointe, at tanken om Guds 'al-kunnen' (*potentia absoluta*) fører sig selv ad absurdum og i sidste instans ender i benægtelsen af enten Guds eller verdens eksistens. Pointeret taler LS om "*almagtsektremisme*": Der er hermed tale om en forestillingen iboende tendens til, trods oprindeligt gode intentioner om at garantere et grundlag for tilliden til Gud, at slå om i sin modsætning og underminere den tillid til Gud, som evangeliet havde etableret (50f.).

LS fortsætter med en mere aktualiserende begrebskritik i 3. kapitel, "Almagtens problemer" (59-102). Med udgangspunkt i en kritik af selvbeegrænsningstolkninger for ikke at tænke almagten konsekvent nok, fremhæver han problemer og paradokser ved almagtsbegrebet. Det er her karakteristisk, at han kritiserer almagtsbegrebet som selvstændig størrelse, dets konsekvenser og iboende logik, isoleret fra de mulige sproglige sammenhænge det indgår i og spiller sammen med. Dette i modsætning til magtbegrebet som sådan (uden 'al-') i det afsluttende kapitel (103-129), hvor LS fremlægger et positivt bud på en kristologisk bestemt gudsforståelse, hvor kærlighedstanken bliver afgørende for, hvordan man kan tale om Guds *magt*. Kritisk vendt mod en determinerende, vilkårlig eller tyrannisk magt omtydtes 'Guds magt' som en udholdende, frigørende, tilgivende og livsfornyende magt.

Den egentlige afsked vedrører altså ikke magtbegrebet som sådan, men derimod netop forstavelen 'al-' (jf. 113), som afkodes for problematiske implikationer, båret af argumentationens præmis – dvs. den identifikation, LS fra begyndelsen har foretaget af almagten med de to nævnte former, determinisme og al-kunnen (*potentia absoluta*). Polemisk har denne strategi til følge, at selvom nutidige fortalere for et (teologisk kvalificeret og modificeret) almagtsbegreb næppe abonnerer på hverken determinisme eller *potentia absoluta*, kan de klandres for disse konsekvenser: "Hvis vi hævder, Gud er almægtig, har vi grundlæggende at gøre med en anden Gud, end hvis vi hævder, Gud ikke er almægtig", hedder det (62).

Det er for så vidt konsekvent, men præmissen har et vilkårligt præg. De afsluttende positive overvejelser over magtbegrebet formuleres implicit og eksplicit i totalitetskategorier (fx med udsagnet “Guds magt er magten til at udholde alt for vores skyld” (88, jf. også 109) og med udlægningen af missi-  
 onsbefalingen og af Matt 19,26 (115ff.)), og det er vel nærmest heller ikke til at undgå, for så vidt som gudstanken (hvad enten den er baseret på kristologi eller religiøs erfaring) indeholder totalitets- og universalitetsdimensioner. Med andre ord er også forstavelsen ‘al-’ åben for forskellige tydingner.

*Christine Svinth-Væge Pöder*

### **Kajsa Brillkman**

*Undersåten som förstod. Den svenska reformatoriska samtalsordningen och den tidigmoderna integrationsprocessen.* Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag 2013. 270 s. SEK 347.

Historikeren Kajsa Brillkmans ph.d.-afhandling er en undersøgelse af den tidlige svenske reformation, der bestemmes som perioden mellem de første Lutheroversættelser fra 1520'ernes begyndelse til rigsdagen i Västerås 1544. Brillkmans greb om reformationen bestemmes dog ikke af disse ydre omstændigheder, men af den reformatoriske diskurs og reguleringen af denne, som den fremgår af et omfangsrigt kildemateriale. Fremstillingen, der er skrevet i et forbilledligt klart sprog, præges af stor indsigt og kritisk korrektion af tidligere forskning. Bogen falder i 5 hoveddele: Kapitel 1 (11-46) præsenterer de forskningshistoriske, teoretiske og metodiske forudsætninger, og kapitel 2 (47-98) udfolder og eksemplificerer den diskursteoretiske metode, som Brillkman betjener sig af. De følgende empiriske kapitler analyserer reformationsdiskursen i politiske og teologiske kilder: Kapitel 3 (99-142) er viet husstanden og menigheden, kapitel 4 (143-188) det nationale fællesskab, og endelig kapitel 5 (189-220) fællesskabets eksklusionsmekanismer i konstruktionen af det fremmede.

Forfatteren påpeger selv, at det at “beskriva reformationen som ett sätt att tale leder in i ett för reformationsforskningen sällan använt sätt att läsa källorna” (21). Megen forskning har villet forstå reformationens tekster og centrale udsagn som refleksioner af det, der skete – hvilket kort sagt betyder, at det er aktørerne, der skaber diskursen. Brillkman fastholder imidlertid på foucaultsk vis, at ingen ejer sproget: Diskursen skaber aktørerne. Det forekommer måske ikke videre originalt, men Brillkman viser i sin diskussion med den tidligere reformationsforskning, der fremstår tydeligst i afhandlingens konklusion (221-240), at det har vidtrækkende konsekvenser for forståelsen af reformationen. I kapitel 2 gennemgås det begrebsnetværk, der diskursivt strukturerer reformation, nemlig *sandhed, at forstå, hjerte, sjæl, kristeligt*. Med disse begreber blev tilegnelse og anvendelse af viden diskursens centrale tema og rettesnor for dens subjekter. Den egentlige metode

i afhandlingen synes at være en begrebshistorisk undersøgelse af det diskursive netværk (64), men Brillkman gør ikke dette helt klart for sin læser. Godt nok slås det korrekt fast, at netværkets begreber ikke nødvendigvis udsiger det samme som de teologiske kategorier som f.eks. retfærdiggørelse, der senere er brugt til at sammenfatte de reformatoriske teksters dynamik, men man savner en mere udførlig refleksion over forholdet mellem begreb og kategori. Ikke desto mindre understreges det, at set under perspektivet kontrol af betydningsdannelse bliver den reformatoriske diskurs reguleret gennem applicering af ovennævnte begreber.

I bogens empiriske dele udfoldes den diskursive læsning af reformationen på tre felter, der alle ses inden for en ramme af gensidige forpligtelser. Det første felt, omfattende husstanden og sognet, kunne man kalde "det nære". Primært handler teksterne fra dette felt om, hvordan de rette forhold skal være mellem husstandens medlemmer og mellem præst og menighed. Samtidig bliver klosterlivet inden for denne diskurs billedet på, hvordan disse forhold *ikke* er. Det andet felt kunne man kalde "det fjerne", og det angår tekster, der handler om det svenske rige; her konstrueres subjekterne kongen, undersåtterne og gejstligheden, hvis indbyrdes forhold også er præget af en bestemt orden. Det tredje felt angår "de andre", og her konstruerer diskursen en række subjekter, der negativt opretholder orden: Paven, papi-ster, sværmere, jøder og hedninger. Brillkman viser korrekt, at konstruktionen af det fremmede ikke så meget var en "smutskastning af fienden" (218) som en 'tyrkifisering' af dem, der inden for diskursens univers var ulydige. Og gennem anvendelse af den valgte metode i analyserne kan hun da også konkludere, at de i den reformatoriske diskurs konstruerede subjekter var lydige ved at være forstående. Sammenhængen mellem lydighed og forståelse bliver altafgørende for forståelsen af fællesskab, og dermed også for den tidlige statsdannelse: Der var for at skabe en stærk stat under Gustav Vasa og hans efterfølgere behov for lydigt-forstående undersåtter.

Herved nuanceres synet på reformation og konfessionalisering som alene et fyrsteligt initiativ, der kan vurderes som enten succesfuldt eller fejlslagent. Det centrale for Brillkman er, at der skabtes en diskurs, der overhovedet muliggjorde en konfessionaliseringsproces, og derfor kan hun kritisere visse forskningstraditioner for ikke at tage teologien med ind i overvejelserne, når tidlige statsdannelse skal beskrives – for den reformatoriske diskurs om orden, der skabte forstående subjekter, var netop en diskurs konciperet over teologiske idealer om gensidige forpligtelser og universel ulighed som garant for orden. Desto mere ærgerligt er det, at Brillkman selv overser den lutherske trestandslære, der var den tidlige moderne lutherdoms grundlæggende teologiske forestilling om ordensregulering.



**James A. Kehlhoffer**

*Conceptions of "Gospel" and Legitimacy in Early Christianity.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 324. Tübingen: Mohr-Siebeck 2014. XXIII + 400 s. Indb. Euro 139.

Bindet er ikke en monografi, hvad titelbladet ellers giver indtryk af, men et genoptryk af 16 afhandlinger, offentliggjort 1998-2013. Alle er de på ny gennemarbejdede og forsynet med en samlet bibliografi. En sammenhæng søges også etableret i et forord, der begrunder en firdeling af kapitlerne i 1) Methodological Observations (kap. 1-3), 2) Conceptions of "Gospel" in Early Christianity (kap. 4-7), 3) Struggles for Legitimacy (kap. 8-14) og endelig 4) Early Christian Virtues in Practice (kap. 15-16).

Først står forfatterens tiltrædelsesforelæsning i 2011 som professor i nytestamentlig eksegesi ved Uppsala Universitet. Der er på én gang en programerklæring og en selvrepræsentation, hvor der slås til lyd for en nuanceret forståelse af historisk-kritisk metode, så der bl.a. er plads til "den lingvistiske vending". Kap. 2 søger med udgangspunkt i beskrivelsen af Johannes Døbers føde (som Kehlhoffer har skrevet en monografi om i 2005) at indplacere studiet af tidlig kristendom i forhold til andre akademiske discipliner, mens kap. 3 diskuterer og kritiserer J.D. Kingsbury's forståelse af den jordiske Jesus i Matthæusevangeliet.

I anden afdeling argumenterer forfatteren udførligt for, at det ikke var Markion, der først brugte betegnelsen "evangelium" om et skrift, men at dette var foregrebet i 2. Clemensbrev og ikke mindst i Didakè. Der følger (kap. 5) en drøftelse af karakteren af Basilides' skrift *Exegetica*, der ikke har været et evangelium i vor forstand, men snarere en redegørelse for denne forfatters teologiske system. Kap. 6 er en analyse af, hvordan Paulus i sine breve definerer frelseshistorien og dermed oprindelsen til sit evangelium i forhold til GT, Jesus-overleveringer, apostle før ham og ikke-jøders optagelse i den paulinske Jesus-bevægelse, mens kap. 7 gælder om bevidnelsen af Mark 16,9-20, først og fremmest i form af en analyse af Eusebs *Ad Marinum*, som der spaltevis optræder både en tekststudgave og en oversættelse af.

Tredje afdeling begynder (kap. 8) med en analyse af bønnerne i 1. og 2. Makk., der afslører en hhv. pro- og antihomonæisk tendens, mens kap. 9 ser på, hvordan lidelse fungerer som forsvar for Paulus' apostolske autoritet i Gal. og 2 Kor 11. Kap. 10 sammenligner Paulus' og Justins brug af det mirakuløse som autoritetsbegrundende, mens kap. 11 handler om, hvordan Apostlenes Gerninger gradvist afdækker Paulus' vold mod kristne i en apologi for den lukanske Paulus' position, mens kap. 12 forsøger et svar på spørgsmålet om betydningen af dateringen af Apokalypsen og kejserkulten for forståelsen af forfatterens lovprisning af kristnes lidelser i Åb 1-3. Kap. 13 gælder "Hippolyt" og magi, hvor *Elenchos* IV,28-42 gennemgås med det resultat, at Hippolyt må have haft adgang til en samling af trolddomsformularer, og kap. 13 er en kritisk stillingtagen til påstanden om, at biskop-

per, der havde holdt fast ved bekendelsen under forfølgelser, nød umådelig anseelse på kirkemødet i Nikæa.

Sidste del handler om undertrykkelse af vrede i den tidligste kristendom, belyst gennem eksempler fra den paulinske tradition (kap. 15), samt om tidlige kristne asketiske praktikker og bibelfortolkning, som de findes beskrevet af Galen og Tatian (kap. 16).

Som det fremgår, er det et meget blandet bind, der viser sin forfatter som en forsker, der både er meget åben over for nye tilgange og gerne inddrager den ældste kirkes historie og teologi i sit arbejde.

*Mogens Müller*

**Marius Timmann Mjaaland, Ola Sigurdson og Sigrður Thorgeirsdóttir (red.)**

*The Body Unbound: Philosophical Perspectives on Politics, Embodiment and Religion.* Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing 2010. 198 s. £ 37,99

The Body Unbound er en samling artikler med en religionsfilosofisk tilgang til forholdet mellem religion, politik og kropslighed (embodiment). Artiklerne er vokset ud af et flerårigt nordisk forsknings samarbejde og helt særligt en konference i Island juni 2009 med titlen Religion and Politics of the Body”. Antologien er samlet omkring den tese, at kroppen ofte har været anskuet som bundet på en dobbelt måde – både som et fængsel og som noget, der var kontrolleret af kulturelle faktorer. Bogens anliggende er følgelig at reflektere over denne “double bind” for her igennem at sætte kroppen fri, så den kan blive en “body unbound”.

Bogen indledes med en skitsering af konteksten for diskussionen om forholdet mellem religion, politik og kropslighed. Denne kontekst er naturligvis vigtig for bogens anliggende som helhed. Men det bliver ikke helt klart, hvordan disse tre begreber hænger sammen. Spørgsmålet om forholdet mellem religion og politik bliver udmærket skitseret som et væsentligt religionsfilosofisk tema i de senere år. Men indledningen får ikke overbevisende argumenteret for, hvordan dette forbinder sig med diskussionen om kropsligheden.

Bogen er inddelt i tre hoveddele – “Religion and Politics”, “History and the Body”, og “Phenomenology of the Body”. Selv om bogen ikke helt kan siges at komme frem til et samlende tema, er flere af artiklerne dog ganske læseværdige. Jeg vil her trække tre frem. Fra første hoveddel er det Ola Sigurdsons “The Return of Religious Embodiment: On Post-Secular Politics”. Det er i denne artikel, at vi finder nogle af de tydeligste koblinger af kropslighed og politisk teologi. På baggrund af både religionsbegrebet og sækulariseringen af de vestlige samfund, argumenterer Sigurdson for, at religionen blev løst fra kropsligheden. Samtidig peger han på, hvordan den

religiøse kropslighed er vendt tilbage og diskuterer, hvad dette indebærer for det såkaldte "post-sekulære" samfund. På baggrund af en social bestemmelse af kropsligheden argumenterer han for, at religion forstået som social praksis indgår i den religiøse transformation af vestlige samfund og i den forstand giver grundlag for en post-sekulær politik.

I bogen anden hoveddel er ikke mindst Martin Wendtes artikel om betydningen af Luthers nadverteologi for diskussionen om krop i en teknologisk tidsalder væsentlig. I lyset af Heideggers forståelse af vestlig kultur som en teknologisk tidsalder, argumenterer Wendte for, at Luthers nadverteologi udtrykker en grundlæggende forståelse af virkeligheden som helhed. Luthers forståelse af realpræsensen udlægges følgelig som et potentielt korrektiv til en forståelse af virkeligheden med et "loss of presence".

Endeligt er Jan-Olav Henriksens artikel – "Desire and the Law: Critical and Constructive Remarks of the Traditional Christian Approach Toward Desire" – i bogens sidste tredjedel værd at trække frem. Henriksen udfolder her en teologisk begrundet positiv forståelse af begæret. For det første analyserer han begæret fænomenologisk, særligt ud fra Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur og Emmanuel Levinas. Denne læsning leder ham frem til en fremhævelse af begærets præsubjektive betydning og dets positive rolle i konstitueringen af den menneskelige subjektivitet. Dernæst bevæger han sig ind på en konstruktiv orienteret refleksion over den teologiske forståelse af forholdet mellem begæret og loven. Frem for at se loven som noget, der alene begrænser og kontrollerer begæret, må loven forstås mere ambivalent. Lovens rolle er at understøtte begæret efter det fælles gode, og kun der hvor begæret afviger fra dette gode, har loven en afgrænsende rolle. Lovens rolle er ikke hermed at understøtte trangen til kontrol over livet, men derimod at åbne op for Guds gave-givende godhed, som begæret retter sig imod.

Bogen har således flere spændende bidrag og bidrager til en vigtig diskussion i disse år om kropsligheden og "embodiment". Derfor er bogen væsentlig og god at bruge noget tid sammen med. Bogens svaghed er det, som ind imellem kendetegner antologier, at det ikke er tydeligt, hvad der binder den sammen. Bogens styrke er derfor de enkelte bidrag. Her er der flere interessante bidrag, der hver for sig er væsentlige og bidrager med ny indsigt i kropslighedens betydning for politik, teologi og religionsfilosofi.

*Ulrik Becker Nissen*

### **David Bugge**

*Løgstrup & Skolen. Med bidrag af Bente Kasper Madsen og tekster af K.E. Løgstrup.* Løgstrup biblioteket, Århus, Forlaget Klim 2014. 157 s kr.

Hvorfor holder vi som samfund skole? Dette spørgsmål har vi som samfund stillet siden vedtagelsen af almueskole i 1814 uden at finde det endelige svar på spørgsmålet. Især to besvarelser har domineret: Læring eller dannelse?

Spørger man K.E. Løgstrup, er det vigtigt, at børn og unge *tilegner* sig fagfaglig læring, men det kan aldrig ifølge Løgstrup være skolens vigtigste opgave. Dette kan man forvise sig om i den lille, men afgjort nævneværdige udgivelse af Løgstrup-forskeren David Bugge *Løgstrup & Skolen*.

Bogen er strukturelt en treenighed. Den har først en introducerende del af redaktøren David Bugge, dernæst en kort samtidsaktualiserende pædagogisk tekst med udgangspunkt i Løgstrups skolepolitiske og pædagogiske tanker af seminarlektor Bente Kasper Madsen og endelig afsluttes den med tre tekster af Løgstrup selv.

Bugges introduktion er velskrevet. Bugge forklarer eller udlægger ikke Løgstrups tanker, men refererer primært Løgstrups egne ord. Først Løgstrup: "Eleverne oplæres i et funktionssprog til brug for forhandling, styring og beslutning. Sproget reduceres til et instrumentarium" (125). Og så Bugge "Man instrumentaliserer og funktionaliserer undervisningen; danskfaget bliver f.eks. let til en indøvelse i forhandlings- og beslutningssprog." (13). Sådanne parafraser er der rigtige mange af, og de hjælper næppe den uvidende læser til bedre eller lettere at forstå Løgstrup. Mere informativt og spændende havde det været, hvis Bugge i sin introduktion havde sat sig for at forklare, hvad Løgstrup mener med 'funktionssprog' og dets reduktion til et 'instrumentarium'. Og med Løgstrups afvisning af opdragelse til demokrati som skolens formål og 'magthaveres' instrumentalisering af sproget i form af spin, burde der være rigeligt med oplagte muligheder for illustrativ eksemplificering af det tomme funktionssprogs instrumentalisering. Men dette vælger Bugge at afstå fra at gøre. Konsekvensen er, at læseren sidder tilbage med en fornemmelse af, at mange og væsentlige temaer er blevet præsenteret, men ikke forklaret. Hvis Bugge skulle have introduceret en vanskelig og utilgængelig tænker, havde omskrivning af ordvalget kunne berettiges, men Løgstrup skriver ikke mere uforståeligt end, at de fleste uden problemer kan forstå ham. Da denne del samtidig udgør over halvdelen af bogen, skæmmer det helhedsindtrykket. Samtidig forekommer det underligt, at Bugge bortset fra at omtale 'fortællingen, navnlig den skønlitterære fortælling' som det centrale i Løgstrups forfatterskab ikke diskuterer Løgstrups skolepolitiske tanker og pædagogiske opfattelser i sammenhæng med Løgstrups teologi. Skyldes den manglende diskussion heraf, at Bugge mener, at den ikke er relevant, eller at der ingen forbindelse er mellem Løgstrups pædagogiske overvejelser og hans teologi? Dette får man som læser af Bugges introduktion desværre ikke svar på.

En vis teologisk pointe kan udledes af den velskrevne lille artikel "Løgstrup og skolen i dag" af Bente Kasper Madsen, som findes i bogens anden del. Her refereres ikke, her tænkes, og tænkes pædagogisk samtidsrelevans. Overbevisende og særdeles effektivt over for tidens dominerende tendens til at ville "atomisere dannelsen i delkompetencer" viser Madsen, at vi derved gør dannelsen målbar, at vi gør os billeder af den anden, omnipotente spejl-billeder, og fordi vi i vores almagtsforestilling forestiller os, "at man kan

få det hele med, bliver de spejlbilleder til en *fastlåsning*, en *reduktion* og en *udvendiggørelse*, som spærre vejen for opmærksomhed på verden, på andre mennesker og på endnu ikke opdagede livsmuligheder” (106). Her repræsenterer ‘opdragelsesfiguren’ med sit blik helvede for ynglingen. Selvfølgelig involverer dannelse en form for billedgørelse, men skal vores pædagogiske handlen kunne forsvares etisk, må vi aldrig tiltro vores billedgørelse af den anden som værende total. Madsen åbner indirekte for en teologisk parallel mellem Løgstrups pædagogiske idéer og Kierkegaards etik fra *Kjerlighedens Gjerninger*, hvori næsten forstås som det Andet. Vi må aldrig, selv ikke i vores opdragende omgang med børn og unge mennesker gøre os færdige billeder af deres identitet. Næsten er mere end mit fastlåste billede af hende. Her er der kritik af tidens dominerende pædagogiske ideal om at kunne favne hele eleven i elev- og læringsplaner.

Afslutningsvis får Løgstrup selv lov at tale i tre udvalgte tekster. Af disse bør især den første fremhæves “Skolens formål”. Løgstrup udpeger heri tilværelsesoplysning som skolens egentlige formål og analyserer faren for beslutningernes ‘funktionssprog’, dvs. instrumentaliseringsens demagogisering af sproget. Også den tredje og afsluttende tekst “Opdragelse og etik” bør nævnes. Dette er den artikel, Madsen skriver på baggrund af. Desværre synes den anden artikel – “Moral og børnebøger” – mere at have historisk relevans, idet tiden og udviklingen af den gode, relevante børnelitteratur er løbet fra Løgstrups noget moraliserende opfattelse på dette område.

Vurderet samlet kan man sige, at bogen lever op til dens eget erklærede formål om at udfylde hullet inden for en samlet, grundig fremstilling af Løgstrups skoletanker. Om bogen også vil bidrage til at kvalificere Løgstrup-forskningen og den pædagogiske forskning, er mere tvivlsomt. Især fordi Bugge afstår fra at diskutere sammenhæng mellem Løgstrups teologi og pædagogik, men den pædagogiske forskning har fået et vigtigt bidrag med Madsens artikel.

Niels Mattsson Johansen

### Ilaria L.E. Ramelli

*The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena. Supplements to Vigiliae Christianae* (Leiden: Brill 2013). 892 sider. €249,00 (Kr. 1.851,-).

Ilaria Ramelli er tilknyttet det katolske universitet i Milano, samt Durham University og er et kendt ansigt i patristiske og filosofihistoriske sammenhænge. I dette værk behandler Ramelli læren om altings genoprettelse (*apokatastasis*) og den deri implicerede tro på universel frelse. Ramelli betragter den som den findes i de bibelske skrifter og hos de apologetiske fædre og undersøger dens kulmination hos Origenes og udvikling til og med Johannes Eriugena i det niende århundrede.

I første del gennemgås oprindelsen til apokatastasislæren, inklusive Origenes. I anden del diskuteres traditionen umiddelbart efter Origenes. I tredje del diskuteres virkningshistorien hos bl.a. de kappadokiske fædre. I fjerde og sidste del diskuteres Augustins afvisning af doktrinen, samt dens receptionshistorie primært i vesten.

Ramellis fremstilling er ikke den første historiske gennemgang af apokatastasislæren, men er nok det værk, som kommer nærmest en udtømmende redegørelse for så væsentlige dele af lærens receptionshistorie. Læren forbindes oftest med Origenes og Gregor af Nyssa, men Ramelli peger på, at den kan findes hos en lang række tænkere, hvor den ikke altid er eksplicit tilstede eller endda ligefrem synes at blive modsagt.

Mest interessante er afsnittene om baggrunden for apokatastasislæren og Origenes, hvis ortodoksi Ramelli forsvarer, samt dem om Gregor af Nyssa, som nogle forskere for nylig har hævdet kun troede på en universel opstandelse og ikke universel frelse – en påstand som Ramelli gendriver: For især Gregor var der en snæver sammenhæng mellem opstandelse og *apokatastasis* (433-440).

Ramellis primære pointe er, at apokatastasislæren var kristologisk funderet. Dette gælder ikke mindst hos Bardaisan, Origenes, Gregor af Nyssa, Evagrius og Eriugena (817). Apokatastasislæren er ifølge Ramelli en autentisk kristen doktrin, i den forstand at den er funderet i en lære om Kristi inkarnation, død og opstandelse, samt en ontologisk identifikation af Gud med det gode, og ondskab med mangel. Ramelli hævder ligefrem, at der før kristendommen ikke kan findes tilsvarende forestillinger om altings genoprettelse og universel frelse (819).

Læren blev ifølge Ramelli udformet som forsvar for kristen ortodoksi, i polemik mod gnosticisme, samt forskellige former for platonisme og stoicisme (818-819). Mod Platon, som mente at nogle mennesker var umulige at frelse, understregede Origenes den kristne Guds almagt og visdom, mens Gregor af Nyssa forsvarede apokatastasislæren som et led i polemikken mod nyarianismen (436).

I modsætning til nogle gnostiske begreber om genoprettelse var det kristne begreb universalistisk og ikke-deterministisk (120). For de fleste tilhængere af apokatastasislæren var menneskets frihed til at (fra-)vælge Gud ikke en hindring for universel frelse ved Guds nåde, idet frelse ofte simpelthen identificeredes med kendskab til sandheden, jf. 1 Tim 2,4. Ifølge Ramelli var det først da apokatastasislæren blev forkastet, at det blev nødvendigt at vælge mellem augustianisme og pelagianisme (674-676).

Et velkendt omdrejningspunkt er begreberne *aiōnios* og *aiōn*. I en lang række græske kristne og ikke-kristne tekster betegner begreberne ligesom i mange bibelske tekster den nuværende eller kommende verden (*æon*), samt det, der kommer fra Gud. Men i vesten er *aiōnios* ofte blevet forstået synonymt med *aidios* (for altid), idet begge oversættes med *aeternus*. Teorien om evig fortabelse er baseret på forståelsen af *aiōnios* som evig i bibelske refe-

rencer til ild, straf og død i den kommende verden, skriver Ramelli, hvad dog er “linguistically untenable, as several Patristic authors realised” (821).

Ramelli peger samtidig på at *kolasis* snarere betyder tugt end straf, også i senere kristen litteratur. Fx skriver Klemens af Alexandria at tugt i modsætning til straf (*timôria*) ikke har hævn, men forbedring af den tugtede til formål. Gud dømmes for at frelse, understregede også Origenes, Gregor af Nyssa, Methodius, med flere. Dette har betydning for hvordan vi oversætter fx Matt 25,46: *Kolasin aiônion* betyder ikke evig straf, men tugt i den kommende verden (æon).

Ramelli antyder, at der var kirkepolitiske grunde til kætterstemplingen af Origenes. Jeg kunne dog tænke mig en grundigere redegørelse for hvorfor fx Augustin, som ifølge Ramelli tilsluttede sig Origenes i sin anti-markionistiske fase, lagde afstand til apokatastasislæren for i stedet at forsvare teorien om en dobbelt udgang, som i det fjerde århundrede ifølge Augustin selv var et minoritetssynspunkt.

Der kunne have været rensset ud i gentagelser med en kortere bog som resultat. Ikke desto mindre er der med *The Christian Doctrine of Apokatastasis* tale om et imponerede arbejde, som bør spille en central rolle for diskussioner af klassisk kristen soteriologi og eskatologi fremover.

*Johannes Aakjær Steenbuch*

### **Flavius Josefus**

*Mod Apion*. Oversættelse, indledning og noter ved Niels Henningsen. København: ANIS 2013. 216 s. Pris kr. 249.

Der er altid grund til at glæde sig over oversættelser af kildetekster. Det gælder også dette værk, der ikke har været oversat til dansk siden i den fuldstændige oversættelse af hele Josefus' forfatterskab ved Andreas Reiersen i tre bind, 1751-1757. Der er tale om et forsvarsskrift i to bøger, hvori Josefus forsøger at aflive forskellige ondsindede myter om det jødiske folks oprindelse og religion. Det eksklusivt monoteistiske og det, at der ikke engang var en gudestatue i Jerusalems tempel, stødte mange. Undervejs citeres fra en række værker, der ellers er gået tabt, og skriftet bliver således også en indirekte kilde til ellers forsvundne forfatterskaber. Ikke mindst interessant er endelig den fremstilling af jødedommen, som Josefus slutter 2. bog med. Den giver et godt indblik i, hvordan denne religion kunne opfattes af en repræsentant, der stod i den farisæiske tradition.

Furuden *Mod Apion* rummer bindet i fem appendikser oversættelser af relevante uddrag af Filon fra Alexandrias skrifter, nemlig *Hypothetika/Forsvar for jøderne* (6,1-7,19), *Mod Flaccus* (16-103), *Udsendingene til Gaius* (114-120; 132-139; 148-161; 199-206; 349-373), af Josefus, *Antiquitates* (18. bog 257-260 og 19. bog 278-291) samt af *Kejser Claudius' brev til Alexandria* (der blev fundet i 1912) og endelig af Tacitus' *Historiae* (5. bog kap. 1-13). Man

fornemmer klart, at Filons beskrivelse af Gaius Caligula er skrevet efter dennes død i 41 e.Kr. Ellers havde det været mere end dumdristigt med et billede af kejseren som fuldstændig uegnet til sin stilling. Alle teksterne er endelig forsynet med et udførligt noteapparat, hvor læseren får del i megen nyttig lærdom. Til gengæld er det ikke blevet til et register.

Der er imidlertid desværre et "aber dabej" ved denne udgivelse. Det er nemlig ærgerligt, at den ikke har været igennem hænderne på en redaktør, der kunne have sørget for eliminering af de alt for mange fejl: Trykfejl, forkerte ord, inkonsekvenser, manglende ord, linjebrud og underlige ordstillinger, som optræder i såvel tekst som noter. Der er desuden en mangel på fornemmelse for forskellen på "sin" og "hans" (se f.eks. s. 74) samt uigen-nemskuelige henvisninger som "hvorom der henvises til Jan Dochhorns arbejder", som læseren så selv må finde frem til; de nævnes nemlig ikke i den litteraturliste, der optræder i indledningen, og som i øvrigt ofte henviser til de næstsidste oversættelser af antikke værker. Og hvad skal man f.eks. sige til den oplysning om Det Døde Hav, at det er "76 m. lang og 15 m. bred" (s. 210 n. 22). Ganske vist er denne indsø krympet meget i de sidste hundrede år, men her er udviklingen virkelig fremskrevet!

Der er kort sagt mange skavanker, men måske kan de udbedres, hvis det kommer til en elektronisk udgave. I mellemtiden kalder det på læserens kritiske opmærksomhed og medarbejde.

Mogens Müller

### **Thomas Reinholdt Rasmussen**

*Den korsfæstede Gud. Læsninger i Martin Luthers teologi.* Books on Demand 2014. 208 sider. 179,95 kr.

I Danmark har vi en fin og stolt, men muligvis hendøende tradition for såkaldt præstegårdsteologi. Den er ikke henvendt til akademiet, men til den almindeligt interesserede læser, og når den er god, kombinerer den den akribi, vi forbinder med den akademiske verden med et tydeligt personligt engagement, ja ligefrem med anfægtelse. Sognepræst Thomas Reinholdt Rasmussens *Den korsfæstede Gud: Læsninger i Martin Luthers teologi* er et eksempel på god præstegårdsteologi.

Udover at være sognepræst er Rasmussen Teologisk Voksenunderviser i Aalborg Stift, og bogen er skrevet med den almindeligt interesserede lægmand for øje.

Bogens fire midterartikler er dens længste og teologisk mest dybdegående bidrag. I "Livets hele sum – 'Von der Freiheit eines Christenmenschen'" argumenterer Rasmussen for, at Luthers antropologi er uadskillelig fra hans kristologi. Artiklens begrænsede omfang taget i betragtning redegør Rasmussen fyldestgørende og pædagogisk for, hvordan Luther anvender de kristologiske termer 'to-natur', 'perichorese' og 'communicatio idiomatum' i



sine antropologiske overvejelser. I "Om forholdet mellem deus absconditus og nadveren i Martin Luthers teologi" undersøges rigtigheden af et udsagn af Prenter, nemlig at talen om Deus absconditus i 'De servo arbitrio' nøje svarer til talen om den allestedsnærværende Gud i nadverskrifterne fra samme tid. Rasmussens redegørelse for Luthers opfattelse af forholdet mellem Guds åbenbaring og Guds skjulthed får ham til at hævde, at Deus absconditus og Deus revelatus ikke er to guder eller to måder, Gud er til for mennesket på, men er to sider af samme sag: "Deus revelatus bringer Deus absconditus med sig" (199). Rasmussens Jünger-inspirerede udlægning af dette meget kritiserede og ofte misforståede aspekt af Luthers gudslære bringer ham på kollisionskurs med prominente navne som A. McGrath, som hævder, at Luther begrebslogisk må opgive tanken om Deus absconditus efter erfaringen af Deus revelatus – og T.F. Torrance, der argumenterer for Deus absconditus-tankens generelle umulighed. Rasmussen argumenterer dog overbevisende for, at – også – McGrath og Torrance til dels begge misforstår Luthers tale om den skjulte Gud, og at en afskaffelse af Deus absconditus-tankens ville indebære en opgivelse af Guds almagt, hvilket forstås som Guds væren Gud. En sådan opgivelse ville endvidere medføre, at åbenbaringen, som Rasmussen ser som en afdækning af Guds ubikvitet, ville opløse sig selv. På det grundlag fastholdes validiteten af Luthers tanke om en skjult side i Gud, også efter åbenbaringen. Forbindelsen til nadveren udgøres af, at Luther ifølge Rasmussen ser bekendelsen til Kristus som "siddende ved Faderens højre hånd" som udtryk for Kristi deltagelse i Guds skjulte almagt og dermed som forbindelsesled mellem Deus absconditus og Deus revelatus. Ved at "betragte forståelsen af Deus absconditus, der sættes lig med almagten og sættes om begreb i åbenbaringen" (127) konkluderer Rasmussen, at Prenters udsagn om en sammenhæng mellem den skjulte Gud og Luthers sene nadverskrifter er reel. I "Martin Luther og treenighedslæren" beskæftiger Rasmussen med et lidet drøftet emne i Lutherforskningen. Men: "Treenighedslæren er nerven i Luthers teologi. Ofte benyttes den ikke eksplicit, men den er grunden for hele teologien" (151). Ifølge Rasmussen anser Luther treenigheden som den højeste af troens artikler, "men Luthers tale om treenigheden er aldrig en spekulativ forestilling, men er knyttet til forståelsen af menneskets frelse" (145). Artiklen giver en oversigt over de steder, hvor Luther eksplicit taler om treenigheden, og dermed giver Rasmussen et nyttigt værktøj til den, der ønsker at undersøge området på egen hånd. Artiklen "Theologia Grammatica" handler om teologiens grundlag. Rasmussen skelner imellem teologi som "grammatica" og teologi som ontologi. Luthers teologi er i bund og grund grammatisk, hvilket vil sige at "teologi er skriftstudium" (155) og at moderne forsøg på at forstå Luthers teologi som begrundet i metafysisk spekulation over værens ontologi (for eksempel Løgstrup i Metafysik IV) er utilstrækkelige. Rasmussens argument beror i høj grad på Luthers brug af metaforer i de sene nadverskrifter. Argumentet ville have kunnet styrkes yderligere ved også

at inddrage de andre grammatiske stilfigurer, Luther benytter sig af her; metonymi, som modsat metaforen fungerer indeksikalsk, og synechdoken, som kun behandles kortfattet. Stilfigurer, som hermeneutikere som N. Frye og R. Alter har hævdet er GT's byggesten, på hvilket grundlag man kunne tilføje, at Luthers teologi også i denne forstand er genuint bibelsk.

Sammenfattende er *Den korsfæstede Gud* et solidt, lødigt og grundigt stykke arbejde af en passioneret og personligt engageret Lutherlæser.

*Martin Ravn*