

(fortsat fra 2. omslagsside).

**Borgen, København**

Hans hellighed Dalai Lama, *Dalai Lama læser evangelierne*. Et buddhistisk syn på Jesu lære. 2000. 227 s. pris kr. 229.

**Doubleday, New York**

Baruch A. Levine, *Numbers 21-36*. The Anchor Bible 4A. 2000. XXII + 614 s. Pris uoplyst.

**Føltveds Forlag, København**

Søren P. Grarup, *Hvor jord og himmel mødes*. 30 salmer og sange. Melodier af Hans Dammeyer, Jens Nielsen, Lars Bo Jensen, Ole Lundegaard og Søren P. Grarup. 2000. 88 s. Pris kr. 148.

Johannes Nissen, *Veje i mission*. Apostslenes Gerninger: Helligånd, evangelium og kultur. 2000. 84 s. Pris kr. 75.

**Lund University Press**

Anders Jarlert (Herausgeber), *Johann Arndt – Rezeption und Reaktion im Nordisch-Baltischen Raum*. Hilding Plijel-symposium III. 2000. 171 s. Pris uoplyst.

**Hans Reitzels Forlag, København**

Erich Fromm, *Kunsten at elske – et essay om kærlighedens kultur*. 2000. 136 s. Pris kr. 148.

**Slagmark, Århus**

Peter K. Westergaard, *Ludwig Wittgenstein*. Hele billedligheden i vor udtryksmåde. Slagmarks Skyttegravsserie 2000. 423 s. pris kr. 225.

**Verbum, Stockholm**

Ragnar Persenius, *Nådens budbärare – om den sakramentala folkkyrkan*. 2000. 283 s. Pris svkr 157.

Göran Gustafsson & Thorleif Pettersson (red.), *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*. 2000. 382 s. Pris svkr. 200.

**Åbo Akademi**

Nils Holm (red.), *Ethnography is a Heavy Rite*. Studies of Comparative Religion in Honour of Juha Pentikäinen. Religionsvetenskapliga skrifter No. 47. 2000. 387 s. Pris uoplyst.

Karl-Johan Illman m.fl. (red.), *A Bouquet of Wisdom*. Essays in Honour of Karl-Gustav Sandelin. Religionsvetenskapliga skrifter No. 48. 2000. 232 s. Pris uoplyst.

Tõnu Lehtsaar, *Religious Experiencing*. A Psychological Study of Religious Experiences in the Lifelong Perspective. Religionsvetenskapliga skrifter No. 49. 2000. 99 s. Pris uoplyst.

Svante Lundgren, *Religiös och sekulär judendom i modern tid*. Religionsvetenskapliga skrifter No. 50. 166 s. Pris uoplyst.

**Aarhus Universitetsforlag**

Mogens Müller, *Kommentar til Matthäusevangeliet*. Dansk Kommentar til Det nye Testamente 3. 2000. 617 s. Pris kr. 348.

# DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 3/2000

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

**Marianne Schleicher** Døtre, skøger og mødre i Jahves hænder [161](#)  
**Jens Glebe-Møller** Frihed, ejendom og anerkendelse [181](#)  
**Eskil Dickmeiss** Ensidighedens tænker. Om forsoningslære og gudsbillede hos Otto Møller [194](#)  
**Helge Kjær Nielsen** Om forståelsen af dåben og det nye liv ifølge Rom 6,1-14. Nytestamentlig disputats om Paulus [214](#)  
**Litteratur** [224](#)

Abonnement 2000: D.kr. 220,- (studerende D.kr. 155,-) + porto.

Ph.d.-stipendiat, cand.mag., Marianne Schleicher, Institut for Religionsvidenskab, Århus Universitet, 8000 Århus C. Professor, dr.theol., Jens Glebe-Møller, Københavns Universitet, Institut for Systematisk Teologi, Købmagergade 44-46, 1150 København. Adjunkt, cand.theol., Eskil Dickmeiss, Institut for Teologi, Ilsumtusevej, Grønland. Lektor, dr.theol., Helge Kjær Nielsen, Institut for Gammel og Ny Testamente, Århus Universitet, 8000 Århus C

Manuskripter, som ønskes optaget i Dansk Teologisk Tidsskrift, skal sendes til professor, dr.theol. Mogens Müller, Institut for Bibelsk Eksegese, Københavns Universitet, Købmagergade 44-46, DK-1150 København K.

Dansk Teologisk Tidsskrift udgives i samarbejde med de teologiske fakulteter i København og Århus af forlaget ANIS, Frederiksberg Allé 10A, DK-1820 Frederiksberg C. Dansk Teologisk Tidsskrift er sat med Times hos forlaget ANIS og trykt i offset hos Special-Trykkeriet Viborg A/S

ISSN 0105 3191

Tidsskriftet udgives med støtte fra Statens humanistiske Forskningsråd. For retningslinier til manuskriptudarbejdelse se 1/1994 side 79-80

---

## Bøger tilsendt redaktionen

### **Akademisk Forlag, København**

Martin Schwarz Lausten, *De fromme og jøderne*. Holdninger til jøder og jødedom i Danmark i pietismens tid (1700-1760). Fortsættelsen til Kirke og synagoge. 2000. 667 s. Pris kr. 368.

### **Almqvist & Wiksell, Stockholm**

Tina Haettner Blomquist, *Gates and Gods*. Cults in the City Gates of Iron Age Palestine. An Investigation of the Archaeological and Biblical Sources. Coniectanea Biblica. Old Testament Series 46. 1999. 246 s. Pris uoplyst.

Rebecca G.S. Idestrom, *From Biblical Theology to Biblical Criticism*. Old Testament Scholarship at Uppsala University 1866-1922. Coniectanea Biblica. Old Testament Series 47. 2000. 250 s. Pris svkr. 238.

Jesper Svartvik, *Mark and Mission*. Mk 7:1-23 in its Narrative and Historical Contexts. Coniectanea Biblica. New Testament Series 32. 2000. XVII + 459 s. Pris uoplyst.

James M. Starr, *Sharers in Divine Nature*. 2 Peter 1:4 in Its Hellenistic Context. Coniectanea Biblica. New Testament Series 33. 2000. XIII + 301 s. Pris svkr. 246.

### **ANIS forlag, København**

*Tekst og teologi 2*. Læsninger og tolkninger af Det Nye Testamente. Redaktion: Troels Engberg-Pedersen og Geert Hallböck. 266 s. Pris kr. 298.

### **Arcus, Lund**

Göran Bexell, *Den dybara pärlan - om kristedomens dolda traditioner*. Teologiska essäer. 2000. 189 s. Pris svkr 226.

## Døtre, skøger og mødre i Jahves hænder

AF PH.D.-STIPENDIAT, CAND.MAG.  
MARIANNE SCHLEICHER

Jahves fordømmende anklage mod Zion ligger som en undersøisk strøm i Jesajabogens tonehav af billeder<sup>1</sup> – en buldrende udpensling for øjnene og ørerne af de mænd, der kan se og høre den litterære, kvindelige figur blive bragt til tavshed. Stille Zion, din fader taler. Mændene sætter sig i stum forventning om den kvinde, der nu skal straffes for sine frigjorte drømme. Jahves vrede er vendt mod datteren, og i et voldsomt billedsprog stilles hendes køns- og syndsfélleskab med byerne Babylon, Tarshish og Sidon til skue. Zion har tilsidesat datidens krav til kvinden om passivt at sætte sin lid til faderens beskyttelse. Indlevelsen i Jahves vrede hos de mandlige tilhørere synes sikret. De ser ydmygelsen for sig. Tænk, hvis deres egne døtre havde flirtet med fremmede, fordi de ikke havde haft tiltro til deres fædres beskytterevne. Jahve har med et genkendeligt billedsprog sikret, at domfældelsen over Zion bliver et tilløbsstykke. Og Zion tier. Kun én gang bryder hun i trods den pålagte tavshed, men Jahve fejrer hende af og konstaterer, at hendes udtalelse afspejler en mangelfuld indsigt og refleksion.

Når en kvinde ikke kan repræsentere sig selv i sproget, og når hun med sit sprog ikke kan påvirke begivenhedernes gang, afspejles præcis det forhold, som Simone de Beauvoir i *Det andet køn*<sup>2</sup> omtaler som kvindens »andethed«. Kvindens »andethed« beskriveres som det, at hun i mandens bevidsthed går i ét med den fænomenverden, der er kendetegnet ved ikke at kunne reflektere over sig selv. Dertil kommer ifølge Simone de Beauvoir, at manden som den dominerende i de patriarkalske kulturer på grund af menneskets tendens til at erkende gennem modsætninger har sat sig selv som det normale med indsigt i verdens sammenhæng, mens kvinden har fået rollen som det fremmede med manglende indsigt. Når den opdeling desuden fra mandens side er blevet repræsenteret i diverse myter og tabueringer, har det været svært for kvinden at modsætte sig, da myterne og tabueringerne har konstitueret det meningssystem, som også kvinden

1. Jf. P. Tafdrup: »Drømmenes vandingssted« i *Dronningeporten*, Gyldendal, København 1998, s. 172-173.
2. S. d. Beauvoir: *Det andet køn*, Tiderne Skifter, København (1949) 1983.

orienterede sig udfra. Det religiøse univers har således sikret, at kvinden blev fastholdt i rollen som »det andet« fra generation til generation.<sup>3</sup> Det er min tese, at Zions og de andre kvinde billeders manglende adgang til sproglig repræsentation og refleksion kan forstås ved inddragelse af Simone de Beauvoirs begreb »det andet«.

For at kunne forklare kvinde billedernes funktion er det imidlertid ikke tilstrækkeligt at hæfte sig ved figurenes manglende adgang til refleksion og sprog. Det er efter min vurdering nødvendigt at rette opmærksomheden mod den gensidige afhængighed, der hersker mellem de litterære figurers værdiladninger (positiv/negativ) og deres aktivitetsgrad (aktiv/passiv) set i forhold til deres køn. En mand synes i israelitisk-jødisk religion at skulle være aktiv, hvis han skal opnå en positiv beskrivelse, mens han bliver negativ, hvis han forholder sig passivt. En kvinde derimod skal forholde sig passivt, hvis hun skal blive positiv i mandens øjne, mens hendes aktivitet giver anledning til negative beskrivelser. Det er min tese, at man gennem »det andet« og med fokus på de kvindelige figurers aktivitetsgrad og værdiladninger kan afdække de værdinormer, der er konstituerende for den færdigredigerede Jesajabogs teologiske budskab.

Nu kunne man indvende mod mit projekt, at mit eget køn, nutidens idealer om kvinders selvstændighed, ret til at vælge sig sin egen seksualpartner og til at forsvare sig mod patriarkalske anklager forhindrer mig i på kritisk vis at undersøge kvinde billedernes funktion. Men for at tage brodden af denne potentielle indvendig vil jeg henvise til Jesajabogens oprindelige kulturhistoriske kontekst her repræsenteret ved lovstoffet i Torah, der understreger, at diverse love har fastholdt kvinden i den underordnede, non-verbale position, som Simone de Beauvoir betegner som »andetheden«. For det første beskriver Lev 27,1-8, hvordan enhver kvinde uanset alder enten var underordnet sin fader, sin ægtemand eller som enke sin svoger eller søn. Kvinden var her i forhold, som hendes ejermænd kunne ophæve ved at lade hende løskøbe, mens hun selv var ude af stand til at ændre afhængighedsforholdet til manden. For det andet afspejler Num 30,2-17 den patriarkalske kulturs manglende respekt for kvindens verbale handlinger, når en kvindes ret til at aflægge løfte om seksuel afholdenhed endda over for Gud kunne ophæves af faderen eller ægtemanden. For det tredje og som det mest markante eksempel på kvindens manglende adgang til sproget kan nævnes, at der ifølge lovteksterne ikke var tradition for at lade kvinden afgive vidneudsagn, hvis hun blev mistænkt for at have bedrevet hor. Opstod mistanken, skulle hun enten hos præsten drikke »bitterhedens vand«, der i tilfælde af skyld ville for-

3. Beauvoir (1949) 1983, bd. I, s. 231.

rette skade på hendes indvolde (Num 5,11-31), eller hendes forældre skulle bevise, at beskyldningerne var uretfærdige (Deut 22,13-29). Kvinden måtte ikke komme til orde, og skulle det ske, ville hendes ord ikke blive tillagt nogen værdi.<sup>4</sup>

Jesajabogens litterære kvindelige figurer indgår i profetskriftets massive billedsprog, der er blevet formidlet til Israels religiøse og dermed mandlige repræsentanter. Som teoretisk udgangspunkt for min tilgang til billedsprog er jeg inspireret af Kirsten Niensens funktionelle billedsprogdefinition i *For et træ er der håb. Om træet som metafor i Es 1-39*<sup>5</sup>, hvor billedsprog forstås som et fænomen bestående af to udsagn, der eksisterer side om side i et gensidigt vekselvirkningsforhold. Som et eksempel fra Jesajabogen kan anføres Jahves udbrud »Tænk, at hun skulle blive skøge, den trofaste by« (Es 1,21). Citatets litterære kontekst sikrer, at de mandlige tilhørere ved, at der er tale om, at Jahve anklager Jerusalem – centrum for Israels folk, som de mandlige tilhørere selv er del af. Men når byen samtidigt omtales som »skøge«, opfordres tilhørerne ligeledes til at tænke byen i menneskelige termer som en uanstændig, foragtelig kvinde. De to udsagn dækker ikke over det samme indhold, men i kraft af deres vekselvirkning præciseres anklagen, og billedsprogets betydning opstår: Israels folk har opført sig syndigt. At folket har syndet er lige til at forstå, men det budskab har indbyggerne sikkert hørt for ofte til, at de standser op og hæfter sig ved indholdet. Ved derimod at anvende billedsprog tvinges tilhørerne til at tænke to tanker samtidigt. De må standse op og engagere sig for at forstå sammenhængen mellem de to tanker. Det er selve engagementet, der medfører, at tilhørerne dels tager talerens udkast til en ny virkelighedsforståelse til sig som deres egen, dels overvejer, om de selv indgår i det anklagende billedsprog. At overdrage et nyt udkast til virkelighedsforståelse synes at være billedsprogets informative funktion, og overraskes tilhørerne ved gennem den formidlede virkelighedsforståelse at opfatte sig selv som tiltalt, ændrer tilhørerne i bedste fald deres adfærd, hvilket understreger billedsprogets performative funktion (Nielsen 1985, 57-61). Da det er min tese, at Jesajabogens kvindebilleder dækker over et budskab, der for de mandlige tilhørere er ilde hørt, men som har til formål at få de selv samme mandlige tilhørere til dels at erkende sig selv som

4. I K. Nielsen: »Kvindens stilling i Det gamle Testamente« i: Hansen & Madsen (red.): *Thi Gud er jeg, ikke mand – Studier over kvindebilleder i Det gamle Testamente*, TF-Tryk, Århus 1981, s. 69-91 nævnes det, at ovennævnte lovtekster trods alt har udgjort en væsentlig sikkerhed for kvinden i datidens samfund.
5. K. Nielsen: *For et træ er der håb. Om træet som metafor i Es 1-39*, Gad, København 1985, s. 55-90.

kvinden under anklage, dels til efterfølgende at ændre deres adfærd, anvendes Kirsten Nielsens påpegning af billedsprogets informative og performative funktion. På den måde skulle det blive muligt at afdække kvindebilledernes dobbelte funktion.

Legitimeret af Jesajabogens kulturhistoriske kontekst, der præsenterer et syn på kvinden, der er i overensstemmelse med det værdisystem, der i Simone de Beauvoirs øjne tillægger kvinden rollen som »det andet«, vil jeg analysere de litterære billeder af døtre, skøger og mødre på baggrund af følgende teser: Jesajabogens kvindebilleder er på fortælleplanet repræsentanter for »det andet«, der hverken kommer til orde eller tilskrives evnen til at reflektere. Figurernes værdiladninger og aktivitetsgrad set i forhold til deres køn kan hjælpe til et indblik i de værdinormer, der konstituerer det teologiske budskab. Kvindebillederne har både en informativ og performativ funktion, der bliver tydelig, når det undersøges, hvilke tanker der aktiveres med de billedsproglige udtryk, og når det undersøges, hvorledes billedsprogets betydning opstår gennem billeddelenes gensidige vekselvirkning hos de mandlige tilhørere.

## ZION I JAHVES HÆNDER

Hør, himmel, lyt, jord,  
for Herren taler:  
Børn har jeg opfostret og opdraget,  
men de har brudt med mig.  
Oksen kender sin ejer,  
æslet sin herres krybbe;  
men Israel kender ikke mig,  
mit folk fatter intet. (Es 1,2-3)

Som næringspunkt for Jesajabogens skildring af døtre, skøger og mødre ser jeg Jahves enetale om fader-barn-forholdet i Es 1,2-3. Jahve befinder sig i indledningen af Jesajabogen i universet og kræver derfra lydørhed af himmelen og jorden. Men emnet for Jahves tale er begrænset til Israels folk, som Jahve betragter som sine børn, der imidlertid har glemt, hvem dets fader og opdrager er. Med en reference til oxen og æslet, der ved, hvor de hører til, udlægger Jahve det selvfølgelige ved de opfostredes tilhørsforhold til opfostreteren (Jf. Ex 20,12). Dette kontrasteres med paradokset, at Jahves egne børn har glemt deres fader. I Jesajabogens indledning anråber Jahve således universet som vidne i en anklage rettet mod Israels frafald fra faderen, hvilket strider mod det, der ifølge Jahve burde være universelt gyldigt. Universets lydørhed synes sikret med den påståede uni-

verselle forståelse af fader-barn-forholdet som fællesnævner, men spørgsmålet er, hvordan Jahve får bibragt sine børn den samme forståelse.

*Den ubeskyttede Zions datter (Es 1,4-20)*

Parallelt med den undren, der ligger bag Jahves opråb i Es 1,2-3, forundres Jahve i Es 1,5-7 over, at Israels folk, der i den grad er medtaget af Jahves tugtelse, fortsætter frafaldet. På det billedlige plan er disse tugtelse et forvarsel om fortsættelse af den straf, der allerede er blevet folket til del. Men med til den billedlige udlægning hører også en undren over straffens karakter, der strider imod det indledende faderbillede og en almindelig faders revselsesret. Det minder mere om en ulydig slave, der straffes. Landet er dertil blevet lagt øde, byer er blevet afbrændt, og folket må se på, mens fremmede folkeslag tager for sig af Israels jord. Der er imidlertid én overlevende i Israel, som er blevet skånet for Jahves tugtelse, og det er Zions datter (Es 1,8).

Zions datter sammenlignes med billedet af en hytte, et vagtskur og en belejret by. Hytten er af skrøbeligere kvalitet end huset, vagtskuret er hjemsted for beskyttere, men med tilføjelsen »belejret by« og med det *in mente*, at Zions datter er alene tilbage, udgør hytten en ringe beskyttelse mod eventuelle angreb, og man må på grund af billedernes karakter grue for Zions fremtid. Trods hendes usikre fremtid er det dog tydeligt, at der er forskel på den tavse Zions datter i hytten og det syndige folk, der konstant tugtes som en ulydig slave.

Jahve fortsætter derefter med at anklage Israel (Es 1,10-20) for dets onde handlinger og dets overfladiske rituelle praksis. Dog viser Jahve storhed ved at give de overlevende en sidste chance i form af en rettergang. Jahve vil tilgive dem deres synder og lade dem nyde godt af landets frugtbarhed, hvis de fremover vil adlyde ham og således tilsidesætte deres egen selvstændige aktivitet. Kan de imidlertid ikke udvise lydhørhed over for Jahves krav om føjelighed og dermed acceptere en identitet som »det andet«, lover Jahve dem deres endeligt.

*Zion som skøge (Es 1,21-31)*

Retstalen mod Jerusalem indledes med Jahves udbrud: »Tænk, at hun skulle blive skøge, den trofaste by!« (Es 1,21). Skuffelsen afspejles. Den by, der tidligere blev konnoteret med en anden kvindelig betegnelse, »Zions datter«, falder her fra at have været trofast til som skøge at indtage den laveste moralske position. Når Jerusalems beboere ligeledes er del af Israels folk, der betragtes som Jahves børn, er det nærliggende at forestille sig billedet af en fader, der betragter sin

elskede datter byde sig til og besudle sin egen ære. Når fædre derudover som regel har en vis form for ejerfornemmelse over for døtres dyd, og når de har for vane at sætte lighedstegn mellem egen ære og døtrenes (f. f.eks. Ex 20,12; Deut 22,21), så bliver skuffelsen ligeledes en krænkelser.

Jahves hånd skal vendes mod en del af byens indbyggere (Es 1,21-28). Det er ikke kun en omskrivning af faderens kamp for datterens ære, det er samtidig en reference til Jahves nidkærhed, der udtrykkes med Jahves hænder, hvor den ene straffer, mens den anden udviser barmhjertighed.<sup>6</sup> Zions fremtid vil udspille sig i Jahves hænder. Jahve er således ikke kun anklager, han er ligeledes dommer. Om en forsvarer for Zion erfarer læseren intet, og det følgende vil vise, at hun heller ikke får adgang til sproget, hvorved hun havde kunnet forsvare sig selv.

De mennesker, som Jahve tiltaler i Es 1,29-31, elsker ege og har valgt nogle bestemte haver. Det begær og disse valg vil i fremtiden bringe Israels folk skam [bōš] og skændsel [hpr]. »Den stærke«, der nævnes i passagen, kan fortolkes som et fremmed overhoved, som Israel har henvendt sig til for at opnå beskyttelse.<sup>7</sup> »Det stærke overhoved« svarer desuden udmærket til hele Jesajabogens opridsning af Jahves vrede over, at folket har valgt at håbe på beskyttelse fra fremmede, jordiske herskere. Men samtidig kunne tekststedet ligeledes referere til en form for afgudsdyrkelse, som netop indebærer, at folket vender Jahve ryggen (jf. Es 1,4). Egene (Es 1,29) kan meget vel være en påmindelse om Asherakulten, der foregik ved helligtræer i specielle lunde, hvorved verset kunne sidestille den fremmede beskyttelse med afgudsdyrkelse. At søge beskyttelse hos »den stærke« er således både at vende Jahve ryggen som Gud og som den beskyttende fader. Selvom »den stærke« skal rammes, udlægger jeg først og fremmest passagen (Es 1,29-31) til at være en domsafsigelse over den del af Israels folk, der ikke har søgt beskyttelse hos Jahve, og som billedligt er årsag til Zions skøgeaktivitet. Jesajabogens oprindelige tilhørere tvinges hermed til at overveje, om de selv hører til blandt de indbyggere, der har del i Zions skøgeidentitet. En sådan skyld fremkalder associationer til straffen for skøgevirksomhed. Ifølge Deut 22,20-21 skal den prostituerede stenes til døde, og den strafbestemmelse må derfor også gælde i Es 1,29-31 for Zion, selvom hun er Jahves datter. Billedet af Zion som skøge (Es 1,21) må således opfattes

6. Jf. 1 Krøn 14,10; Sl 31,6; 31,16; 18,36; Ex 9,3; Deut 33,3; Es 5,25.

7. Som belæg herfor kan anføres, at roden for eg på hebræisk er afledt af [ʾajil], som kan betyde »overhoved«, mens den hebræiske rod [gan] dels har betydningen »have«, dels i en substantiveret participiumsform har betydningen »beskyttelse«.



som et alvorligt forvarsel om, at en del af befolkningen vil modtage Jahves straf for dens opsøgende aktivitet. De, der står uden samme skyld, har fortsat en mulighed for at ændre adfærd. Det formildende ved billedet er, at skøgen Zion stadig er forbundet til Zions datter, og dermed bliver den passive datteridentitet og rollen som »det andet« Jahves udstrakte hånd, som de knapt så skyldige tilhørere kan vælge.

*Zions døtre (Es 3,16-4,6)*

Zions datter optræder i flertal som Zions døtre i Es 3,16-24. Disse døtre er hovmodige, kolde, opmærksomhedssøgende og pyntesyge, og derfor vil Jahve straffe dem. Som straf skal Zions døtre blive skaldede,<sup>8</sup> og de skal fratages deres pyntegenstande. Et stort antal smykker opremses. Det virker dels som en bevisførelse for pyntesygen, dels som hentydning til døtrenes forhold til fremmede sæder. Sol- og månetegn vækker associationer i retning af astrologien, der blev betragtet som en form for afgudsdyrkelse.<sup>9</sup> I opremsningen nævnes ligeledes amuletter, hvis normale funktion er at beskytte. Hermed anklages Zions døtre for at henvende sig til menneskeskabte genstande for at opnå beskyttelse i stedet for at fæste lid til Jahve. Balsamduft skal hos disse kvinder afløses af stank (Es 3,24), som normalt er kendt for at opstå, når en forrådnelse finder sted. Det kan fra profetens side være en bevidst valgt vending, der sammen med skaldethedens sandsynlige konnotation til goldhed som Guds straf skal udtrykke den død, der følger i kølvandet på døtrenes aktive adfærd.<sup>10</sup>

For at forstå domsafsigelsen over de pyntesyge kvinder må forudsigelsen i Es 4,1-6 af syv kvinders bøn inddrages. Syv kvinder skal bønfalde samme mand om at gifte sig med dem, for at de kan lægge vanæren bag sig. Den bønfoldelse resulterer i, at den kim til frugtbarhed, som Jahve har plantet i landet, skal bryde frem til »stolthed og pryde« for de overlevende i Israel. Det er interessant, at døtrenes ydmygelse skal resultere i det samme, som de blev ydmyget for, nemlig stolthed og pryde omend i en ny betydning. Det er landets frugtbar-

8. I Am 8,10 associeres skaldethed ligeledes med Guds straf. Det er nærliggende at se forbindelsen mellem skaldethed og goldhed, eftersom manglende vækst er fællesnævner.
9. N. R. Whybray: *The Second Isaiah, Old Testament Series*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, s. 55; se ligeledes Deut 17,3ff; 2 Kong 23,5-11; Jer 8,2; Ez 8,16.
10. I Es 3,25-26 følger et intermezzo, hvor en kvinde tiltales i singularis, hvilket forekommer mig at være en tilføjelse. Anvendelsen af singularis, når den omkransende tekst bruger pluralis, og paralleller mellem hendes nedværdigende placering på jorden i Es 3,26 og Deuterocesajas glædesbudskab om, at Zions datter skal rejse sig fra jorden og støvet, får mig til at overveje, om Deuterocesaja kan have anbragt disse to vers hos Protojesaja for at have et billede at vise tilbage til i Es 51,21 – 52,3.

hed, der skal pynte og gøre kvinderne stolte. Landets frugtbarhed er udtryk for Jahves velvilje over for folket – en velvilje, der kun eksisterer, når folket føjer Jahve. Jahves kærlighed er ikke forundt alle og enhver, og det er fra den, folket kan hente sit selvværd. Den gamle form for pynt var menneskeskabt ligesom de andre landes guder, der knustes af Sankerib, selvom denne parallel ligger forude i Jesajabogen (Es 37,19). Kontrasten mellem den menneskeskabte pynt og den pynt, som Jahves faderkærlighed udgør, hjælper til en udlægning. Israels folk må søge sin beskyttelse hos Jahve, hvis ikke, så vil befolkningen blive ydmyget som de skaldede døtre. Den frelse, der udloves i Es 4,2-6, refererer til fader-barn-billedet, idet en fader selvfølgelig vil give sine egne døtre det bedste. Men fordi Jahve i sin nidkærlighed i Es 3,16-24 kan finde på at ydmyge sine egne døtre, advares folket imod at søge andre beskyttere og imod at forholde sig aktivt gennem denne søgen, da det vil få yderst negative konsekvenser.

#### *Den ødelagte Zions datter (Es 22,1-4)*

I Es 22,1-4 hører læseren om byen som datteren. De mænd, der skulle have beskyttet byen, har opført sig som en flok kujoner. I stedet for at kæmpe, valgte de at flygte. Jahve trækker sig tilbage for i sorg at begræde sin datters skæbne. Hun er blevet ødelagt. Billedet af Zion som objekt for en virkelig kærlighed konstitueres her af den direkte tiltale, Jahves gråd, indesluttethed og hans fortvivlede udbrud: »mit folks datter er ødelagt« (Es 22,4). Man kan forestille sig den sønderknuste fader såvel som hans skuffelse over dem, der svigtede hende.

Kulturhistorisk kan den manglende beskyttelse forstås i forhold til det faktum, at en fader, når han bortgifter sin datter, samtidigt overdrager ansvaret for hende til ægtemanden (Num 30,4-9; Nielsen 1981, 72). Fordi det drejer sig om manglende beskyttelse, er det nærliggende at fortolke byen som datteren og indbyggerne som hendes ægtemænd, der ikke har levet op til deres ansvar. Men hermed forstyrres billedet af Zions datter. Tidligere (Es 1,8-9 og Es 1,21) var Zions datter billede på befolkningen, henholdsvis den gode og den troløse, hvorimod datteren her (Es 22,4) er byen selv. Der foreligger således en variant af datterbilledet, samtidig med at de svigtende indbyggere er henvist til rollen som ægtemænd. Da ægtemændene ikke har levet op til deres beskytteransvar, er Jahve som faderen i sin fulde ret til at anklage dem, hvorved der både vises tilbage til fader-barn-billedet og til Jahves retstale. De svigtende ægtemænd står foran anklage og straf, og dermed fungerer billedsproget her som en opfordring til byens befolkning om at ændre adfærd. Det er byens indbyggere, der bebrejdes for at have forholdt sig passivt i en situation, hvor man kunne have forventet ægtemændenes aktive forsvar af byen.

Zions ægtemænd skildres negativt på grund af deres passivitet, der strider mod det maskuline aktivitetsideal. Et andet aspekt ved Es 22,1-4 er imidlertid, at Jahve på intet tidspunkt synes at have accepteret Zions ægtemænd. Derfor kunne man læse tekststedet som Jahves drøm om det passive datterideal. Drømmen har gjort ham blind for det forhold, at datteren faktisk selv har valgt at sætte sin lid til ægtemændenes beskyttelse – et valg, der indebærer, at hun ved selv at have etableret en tilværelse med sine ægtemænd er trådt ud af »andetheden«, hvilket hun nu straffes for.

#### *Den ombejlede Zions datter (Es 37,21-29)*

I Es 37,22 er Zions datter kommet sig så meget over sin ødelæggelse, at hun er i stand til at håne assyrerkongen Sankerib, der belejrer byen Jerusalem, og hvis bejleri hun her forsmår. Verset er del af en profeti, der forudsiger, hvorledes det ikke skal lykkes assyrerkongen at indtage Jerusalem, idet en rest af de overlevende i byen er under Jahves beskyttelse. Profetien mod Sankerib (Es 37,21-29) rummer beretningen om, hvordan Jahve før har grebet ind i historien, og om hvorledes han nu igen er i færd med sin indgriben. Dette budskab udgør profetiens bogstavelige relevans for tilhørerne, hvor den billedlige informerer om Jerusalem som den ombejlede datter, der holder sig for god til at tage imod Sankeribs frieri. Zions datter sidder inde med en indsigt i, hvilke forhold der er værd at sætte sin lid til. Tilhørerne opfordres således til at revurdere tidligere tiders magtpolitiske alliancer, der kun ledte dem i afhængighedsforhold til fremmede stormagter. Når Jahve i Es 37,22-29 gennem Jesaja derfor beretter om sin hidtidige indgriben og beskytterevne, har befolkningen al mulig grund til at tro på Jahve og al mulig grund til at holde sig fra en aftale med en stormagt om beskyttelse. Fordi billedet handler om beskyttelse og frieri, vises der tilbage til de svigtende ægtemænd i Es 22,1-4, men her i Es 37 vælger Zions datter at blive hos sin fader, idet hun ingen grund har til at tro, at den potentielle ægtemand kan leve op til beskytteransvaret. Zions datter beskrives positivt, fordi hun afstår fra at vælge sin ægtefælle selv. Hun accepterer sin placering i »andetheden« ved at forholde sig passivt og ved gennem sin hån af Sankerib at tage Jahves refleksioner til sig som sine egne.

#### *Den løskøbte Zions datter (Es 51,17-52,3)*

Es 52,1-3 er del af et større glædesbudskab, hvor Jerusalem får løftet om aldrig mere at skulle invaderes af uomskårne og urene. Derfor skal Zions datter rejse sig fra støvet, fra nedværdigelsen. De lænker, der har holdt hende fangen, kan hun nu lægge bag sig, idet Jahve vil udfri hende fra hendes fangenskab. Byen Jerusalem har været ramt af Jahves vrede (Es 51,17-20), men byen vækkes som kvindebillede, når

Jahve gennem Jesaja taler om de sønner, som hun har født og opfostret, og som ikke har beskyttet deres moder. Forklaringen på den manglende beskyttelse er, at også sønnerne har været ramt af Jahves vrede, hvilket omtales som »din Guds trussel« (Es 51,20). Det, der hjælper til en udlægning af denne passage, er, at den er skrevet i perfektum, hvorved det beskrevne præsenteres som afsluttet. I det lys giver »din Guds trussel« mening. Protojesaja lod Jahve true med forhærdelse og straf, mens Deuterijosaja på grund af den ændrede historiske kontekst følte sig kaldet til at overbevise folket om Jahves vilje til indgriben gennem et glædesbudskab.<sup>11</sup> Es 51,21-23 er netop en konstatering af, at Jahves vrede skal tilsidesættes. I stedet skal vreden vendes mod Zions undertrykkere, der ydmygede hende. Undertrykkerne befalede hende at lægge krop til deres fødder, således at de kunne træde på hende og fastholde hende i den ydmygende position på jorden. Hun valgte ikke selv på nogen måde, hvem hun skulle ydmyges af, hvilket stiller hende parallelt med et voldtægtsoffer. Det beskrives i passagen (Es 52,1), hvorledes de uomskårne og urene ikke længere skal komme ind i hende. At uomskåren refererer til penis, kunne fungere som belæg for et voldtægtsbillede. Voldtægtsbilledets funktion kan imidlertid være andet end blot at skabe frygt for en lignende ydmygelse. Billedet har kunnet bevirke en lettelse hos datidens tilhørere over, at Jahve som faderen griber ind og dermed forhindrer, at en fortsat voldtægt skulle resultere i børn, der var kommet til verden gennem et samleje mellem to forskellige folkeslag. Det er det gamle forbud mod blandede ægteskaber, der havde til formål at sikre folkets og den israelitisk-jødiske religions beståen.<sup>12</sup> Billedsprogets historiske relevans betragter jeg som de ydmygende betingelser fra de fremmede stormagters side (Jf. Es 47,6; 52,4), som byen gennem tiderne har måttet underkaste sig, og som har truet Israels eksistens som homogent folk. Men undertrykkelsens og truslernes åg skal fjernes. Når Jahve her lover at løskøbe Zions datter (Es 52,3), vender datteren tilbage til sin faders beskyttelse, der sikrer hende imod vilkårlig udnyttelse og udryddelse. Det er primært udsigten til Zions til-

11. Se Whybray 1995, s. 45 om den ændrede situation for forfatteren bag Es 40-55 og K. Nielsen: *Bilderna och Ordet – Om Herrens tjänare och andra bilder i Gamla testamentet*, Libris, Örebro 1998, s. 11-19, hvor Deuterijosajas kamp for at overbevise de eksilerede om hjemvendelsens nødvendighed forklares.
12. Gen 24; 26,34; Deut 7,1-4. Se ligeledes E. K. Holt m. fl.: *Bibelkundskab – Arbejdsbog til indføring i Det gamle Testamente*, Institut for Gammel Testamente, Aarhus Universitet, Århus 1993, s. 29, hvor uomskåren beskrives som kendetegn ved en babylonier, og hvor det beskrives, at omskærelsen var et mærke hos de eksilerede, der skulle sikre deres overlevelse som særegent folk.

bagevenden til det passive datterideal og den tavse eksistens, som jeg betragter som årsag til det positive glædesbudskab. Det opfordrer tilhørerne til at associere sig selv med Zions datter, til at indfinde sig i »andetheden« og til at lade sig beskytte af Jahve.

#### *Den eftertragtede Zions datter (Es 62)*

I Es 62,11 sender Jahve et budskab til Zions datter om en frelser. Frelserens komme bevirker, at folket kan kalde sig »Det Hellige Folk« og »Herrens Løskøbte«. Folket helliggøres gennem løskøbelse og når til storhed, fordi frelseren har valgt byen som sin udkærne. Zions datter udstyres nemlig med tilnavnet »Den Eftertragtede«. Enhver kvinde vokser i værdi, når hun er eftertragtet, både til gavn for kvinden selv og for hendes fader, idet faderen kan glædes over den opmærksomhed, der bliver hans hus til del. Det interessante er, at datteren i dette billede ikke ytrer sig; hun modtager passivt faderens budskab. Jahve, faderen, har nemlig sendt hendes udkærne, faderen har valgt ham, og dermed er det hans vilje, der sker. Dette er helt i overensstemmelse med den kulturhistoriske kontekst, hvor det er faderen, der vælger datterens ægtefælle (Gen 24). At hun som kvinde endelig fuldt ud accepterer sin rolle som »det andet« ved at forholde sig passivt til faderens valg, begrundes den positive afslutning på fortælleforløbet om Zions datter.

#### SKØGER I JAHVES HÆNDER

Skøgetypen adskiller sig fra den ideelle dattertype, men ønsker man at nå en forståelse, bør det ikke glemmes, at også en skøge engang var datter.

#### *Tyrus som skøge (Es 23)*

Tyrus er en underlig skøge, idet hun skal være i Jahves tjeneste, og idet hendes løn skal udgøre Israels underhold. Det interessante er, at der står, at Jahve vil tage sig af Tyrus i hendes arbejde som skøge (Es 23,17-18). I nutiden ville det kunne udlægges som rufferi fra Jahves side, men forståelsen bør nok nærmere søges i den efterfølgende beskrivelse af, hvorledes der skal vendes op og ned på alverdens hierarkier med Israels frelse som mål, idet »det skal gå ... fruene som trælkvinden, ...« (Es 24,2). Trælkvinden er på trods af udbytningen en del af sin herres hus (Jf. Ex 20,17). Dette kan være en mulig forklaring på, at Jahve skal tage sig af Tyrus, der som skøge skal tjene ham og Israel. Tyrus-skøgen skal tjene Jahve og Israel ved, at »hun skal hore med jordens kongeriger over hele verden« (Es 23,17). Skøgevirkomheden betyder på det billedlige plan, at hun skal optræde som

frister og dermed lokke landene ud i synd, således at en straf over dem bliver legitim. Det er en måde at rense verden på. De, der lader sig lokke, må bøde. På den måde kan verden retledes gennem den syndiges aktivitet; og i sidste ende vil det på det bogstavelige plan betyde, at Israel ophøjes, når de andre lande står for fald (Es 23,18). Der kan her være et par historiske referencer. Den fønikiske by Tyrus/Tarshish faldt i 696 f.v.t. og varsler andre magtfulde byers fald som f.eks. Babylons. Derudover kan betegnelsen »frue« og Tyrus' skøgevirksomhed være en henvisning til Jezabel, der var gift med Israels kong Akab, og som var datter af kong Ethba'al, der regerede over Sidon og Tyrus – to byer, hvor man dyrkede Ba'al (1 Kong 16,29-34). Jezabel fortsatte sin tilbedelse af guden Ba'al efter sit giftermål og har højst sandsynligt været protektor og ypperstepræstinde for en Ba'alkult i Israel, der fungerede side om side med Jahvekulten.<sup>13</sup> Den historiske reference til Jezabel opfordrer således tilhørerne til at erkende, at selvom Jezabel har haft to mægtige beskyttere i form af sin royale fader og guden Ba'al, har de ikke formået at beskytte hende. Det vil til gengæld Jahve (Jf. Es 23,17), men hos ham er hun kun træl – ikke datter. Tyrus-skøgen er en kvinde uden en formående beskytter og fader. Derfor må billedet af Tyrus være en opfordring til tilhørerne om at se konsekvenserne af at være skøge. Man nedværdiges og misbruges. Det er et skræmmebillede, der informerer om konsekvenserne af at bryde ud af »andetheden«; og det er et skræmmebillede, der tegnes som alternativ til det fader-barn-forhold, som Israels folk endnu ikke ser sig selv som del af.

### *Sidons datter (Es 23)*

Sidons datter skal blive til skamme [bōši ṣidon]. Sidon betegnes ikke som skøge, men da verbet [bōš] ligeledes blev anvendt i forbindelse med den skam, som Zion i Es 1,29 skulle rammes af på grund af sit begær efter egne/de fremmede beskyttere, lægges der op til at se Sidons skam som seksuelt begrundet. Hun skal derfor fratages muligheden for en fremtid som moder (Es 23,4) og opfordres af Jahve til at rejse væk, omend hun intetsteds vil finde ro (Es 23,12). Sidons datter bliver ligeledes et omvandrende eksempel på, at en datter ingen sikkerhed har, når hun befinder sig uden for »andetheden« uden en beskyttende fader. Der står ikke særlig meget om Sidons datter. Domene over Sidons datter og Tarshishs datter (Tyrus) er vævet ind i hinanden, hvilket kan forklares ved, at begge byers uformående beskytter var Jezabels fader, Ethba'al.

13. A. Brenner: *The Israelite Woman – Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*, JSOT Press, Sheffield 1985, s. 20-28.

*Babylons datter (Es 47)*

Babylons datter beskrives som den, der gennem egen refleksion og aktivitet undertrykte og ydmygede Zions datter (Jf. Es 51,17-52,3). Som herskerinde skal hun nu detroniseres og placeres i støvet [*ʾāfār*] (Es 47,1). Hun skal straffes for sin trolddom, sin tro på sine astrologiske rådgivere<sup>14</sup> (Es 47,12-13) og for sine ubarmhjertige handlinger (Es 47,6). Hun skal ydmyges på sin krop og sit køn, så hendes skam [hærpatek]<sup>15</sup> kommer til syne (Es 47,3). I fornedrelsen vil hun illustrere, at hun ingen fader har, der kan frelse hende (Es 47,1-4), hvilket står i kontrast til Zions datter, der blev reddet af Jahve fra en voldtægtslignende situation (Es 51,17 – 52,3).

Fælles for de tre fremmede døtre er, at de trods deres tilnavn »datter« står i kontrast til fader-datter-billedet. Da ord som støv [*ʾāfār*], skam [bōš] og skændsel/vanære [hærpah] anvendes både om Zions datter (Jf. Es 1,29; 3,26; 4,1; 51,23-52,2; 54,4) og om de andre døtre, lægges der op til, at tilhørerne ser forbindelsen til trods for kontrasten. Datterterminologien, der anvendes om de tre byer i Jesajabogen, opfordrer nemlig til den frygtindgydende tanke, at disse byer i princippet har været døtre, men at de engang i fortiden forholdt sig aktivt ved at fravælge deres fader som beskytter. De tre byers efterfølgende skæbne uden for »andetheden« kan kun tilskynde tilhørerne til at acceptere datteridentiteten.

## MØDRE I JAHVES HÆNDER

*Jahve som moder (Es 49,14-16)*

I Es 49,14-16 bryder Zion tavsheden og kommer til orde. Zion bebrejder Jahve for at have svigtet sin by. Men Jahve tager til genmæle, afviser den refleksion, som Zion har foretaget, og som ligger bag hendes anklage, og sammenligner sig med en moder, der ikke glemmer sit barn. Jahve siger: »Glemmer en kvinde sit diende barn? Glemmer en mor det barn, hun fødte?« (Es 49,15). Med en henvisning til amning og fødsel udnytter Jahve den kropslige forbundethed, der hersker mellem mor og barn, som billede på sit forhold til Zion. Jahve sammenligner sig med en moder, og sammenligningen i Jahves tale anvendes til at påpege en lighed, mens en forskel samtidig indi-

14. Sammen med »den stærke«, Jf. Es 1,29-31, skal astrologerne rammes af Jahves vrede, blive til strå og derefter brænde op.
15. [hærpah] optræder ligeledes hos Ez 16,57 og i Ordsp 6,33, hvor ordet ligesom hos Deuteroteles dækker over den bebrejdelse, der følger én, der har syndet på det seksuelle område. Både Es 1,29-31 og Es 47 opfordrer således tilhørerne til at se en forbindelse mellem afgudsdyrkelse og hor.

keres. Forskellen forklares ved, at mødre teoretisk set kan glemme deres børn, mens det er en umulighed for Jahve at glemme Zion. Det er et faktum, der som billede endda har manifesteret sig i Jahves hænder, hvilket forklares med Jahves udbrud: »Se, i mine hænder har jeg tegnet dig, dine mure har jeg altid for øje« (Es 49,16).<sup>16</sup> Således informeres der om Jahves løfte til Zion, der opfordres til at indse, at Jahves forbundethed til byen overskrider den stærkeste tilknytning mellem mennesker, der er kendt i den ikke-hellige verden. Datter- og skøgebillederne sammenlignede Zions tilhørsforhold til Jahve med fader-barn-relationen, men gennem billedet af Jahve som moder sprænges disse paralleller med den konsekvens, at Jahve konnoteres med en kærlighed, der transcenderer den menneskelige forestillingsverden.

#### *Den glemsomme moder (Es 49 og 54)*

Jesajabogen forudsiger med en historisk referencé til et overstået babylonsk eksil (589-539 f.v.t.), at de hjemvendte (Es 49,20) skal henvende sig til Zion som til en moder og udtrykke ønsket om at være tæt på hende. Børnene omtales som dem, hun fik i sin barnløshed, hvilket er en logisk umulighed. Zion undrer sig da også i Es 49,21, hvor hun spørger om, hvem der har født og opfostret dem, da hun ikke selv mener at have fået børn endsige have været i stand til det. Man præsenteres for en situation, hvor en moder ikke kan huske sine børn. Billedet af Zion som moder står således i skærende kontrast til billedet af Jahve som moder (Es 49,15-16), hvor det blev understreget, hvordan Jahve ikke kunne glemme. Zions glemsomhed bevirker, at hun opfatter sig selv som barnløs og guld. Jahve (Es 49,22-23) vil imidlertid lade Zion blive genforenet med de sønner og døtre, som hun har glemt.

Ikke nok med at Zion skal få sine børn tilbage, hun skal endda blive Jahves hustru (Es 54), og hun vil få oprejsning i de mange børnefødsler, der venter forude. Billedet af de forestående fødsler (Es 54,2) har desuden geografiske konnotationer (Es 54,3), idet befolkningsvæksten bliver omfattende i en sådan grad, at andre landes byer inddrages under moderens domæne. Det er det gamle løfte om, at Israel skal blive til et stort folk (f.eks. Gen 9,7; 12,2; 13,16); hvilket også forklarer, hvorfor Zions barnløshed er i centrum i billedet af den glemsomme moder. Zions selvforståelse som barnløs er en billedlig trussel om, at løftet om Israels storhed ikke skal indfries. Det må modtages

16. Når Zion er tegnet i Jahves hænder, og Jahves hænder samtidig er billede på hans handling, fortælles det, imod hvem Jahves indgriben er rettet. Enhver handling fra Jahves side sker uundgåeligt med Zion i tankerne og Zion som mål.



med frygt af den befolkning, der ved, at kun et stort folk kan modstå stormagternes konstante forsøg på at besidde Israel. Folkets storhed er de eksileredes eneste håb om at kunne gøre sig gældende og kunne vende tilbage. Dette perspektiv må inddrages, hvis man i dag skal forstå, hvorfor en kvindes frugtbarhed var så afgørende i den israelitisk-jødiske kultur, og hvorfor en kvindes barnløshed kunne gøre datidens kvinde til skamme. Som gold ville hun jo ikke kunne medvirke til sit folks overlevelse.

Den glemsomme moder (jf. Es 50,1 og Es 54,4) er samtidig tynget af sin tidligere skam og vanære. Skammen er knyttet til hendes ungdom, mens vanæren er forbundet med hendes enkestand. I Zions ungdom blev hun lovet skam, fordi hun elskede visse ege, som jeg udlagde til at være fremmede stormagter (Es 1,29-31). Enkestandens vanære kan ligeledes finde sin forklaring i Jesajabogens begyndelse, hvor Zions døtre blev lovet enkestand og total ydmygelse på grund af deres hovmod og pyntesyge (Es 3,16 – 4,1). Vanæren skyldtes, at Zion havde glemt sit tilhørsforhold til Jahve og i stedet forholdt sig aktivt ved at henvende sig til fremmede stormagter i håb om beskyttelse. Med henvisningen til Zions tidligere skam og vanære står Jesajabogens læser bedre rustet til at forstå, hvor stor den barmhjertighed er, som Jahve nu påtænker at vise Zion. Barmhjertigheden manifesterer sig gennem løskøbelsen som et ægteskab baseret på evig troskab. At troskaben skal vare ved, understreges i Es 54,9 med en sammenlignende reference til syndflodsberetningen (Gen 6-9,17), hvor Jahve sætter regnbuen på himmelen som symbol på den evige pagt mellem sig selv og jordens befolkning – en pagt, der rummer forvisningen om, at Jahve aldrig mere vil forsøge at udlette livet på jorden. I syndflodsberetningen blev Jahve vred og truede med at udrydde menneskene, og Jesajabogen (Es 54,9) udsiger på grund af henvisningen til syndfloden, at faren for totaludryddelse i dette tilfælde af Israels folk var yderst overhængende. Versene må have forlenet tilhørerne med et lettelsens suk. Jahves barmhjertighed redder Israel og dermed de mandlige tilhørere. At Jahve lod Noa overleve, skyldtes Noas retfærdighed (Gen 6,8-9). Men at den glemsomme moder tilgives, skyldes ingen kompenserende handling fra hendes side.

Es 54,10 er en billedlig karakteristik af barmhjertighedens omfang. Bjerge og høje er kendt som noget af det mest solide i verden, og alligevel vil Jahves kommende barmhjertighed være kendetegnet ved en soliditet, der transcenderer det menneskeligt kendte. Soliditeten beskrives således: »For bjergene kan rokkes og højene vakle, men min troskab mod dig rokkes ikke, og min fredspagt med dig vakler ikke, siger Herren, der viser dig barmhjertighed« (Es 54,10). Dermed afsluttes fortælleforløbet om den glemsomme moder med en forvis-

ning, der deler struktur med versene i Es 49,15-16, hvor Zion betvivlede Jahves tanker for Israel, hvilket blev tilbagevist med en illustration af Jahves ubegrænsede omsorg for Zion. Strukturelt set er Jahves påvisning af Zions utilgivelige handlinger omkranset af ens løfter om Jahves transcenderende kærlighed til Zion, hvilket må have givet de oprindelige tilhørere en omfattende tryghed.

*Den glemsomme moder som Jahves retfærdiggjorte hustru  
(Es 62,1-5)*

I Es 62,1-5 skal Zion være Jahves elskede, og Israel skal være hans kommende hustru. Zion har været forladt, Israel har været forstødt. Jahve omtaler sig selv som genopbygger. Dette tyder på et tidligere bekendtskab, hvor Jahve har stået som Israels grundlægger. Hermed vises der tilbage til Israels tidligere pagt, hvor Jahve krævede, at Israel var hengiven og retfærdig. Til gengæld lovede Jahve beskyttelse, og at Israel skulle blive et evigt folk. Da Jahve i sin tid begrundede sin interesse for denne pagt, skete det med en henvisning til hans kærlighed til folket (f.eks. Gen 12,2-3; Deut 7,12-16). Ligeledes i Es 62,4 er kærligheden det centrale. Med samme glæde, fryd og kærlighed, som en ung kommende gom besidder, skal Jahve indgå den ægteskabelige pagt med Israel.

Nu er der imidlertid ét problem i israelitisk-jødisk kultur. En kvinde, der tages til hustru, skal være jomfru, ellers må hun stenes ihjel (Deut 22,20-21). Tilhørerne erindrer, at Zion blev kaldt skøge i Es 1,21; at hun blev beskyldt for seksuel synd på grund af sit forhold til egne (Es 1,29-31); og at denne beskyldning blev gentaget i forbindelse med den glemsomme moder (Es 49), hvorfor det er aldeles rimeligt at formode, at Zion ikke er jomfru. Men disse misforhold blev ophævet i Es 54,4-8, hvor Zion blev løst fra sin ungdoms skam og sin enkestands vanære, der primært fungerede som billedlige udtryk for hendes aktive forsøg på at bryde ud af »andetheden«. Es 62,4-5 leverer således forklaringen på, hvorfor Jahve, der formår alt, ophæver Zions fortid (jf. Es 66,7-11). Ophævelsen sker kun på grund af kærlighed, for at Jahve kan blive genforenet med sin elskede. Kærlighed indledte pagten, og pagten fornyes af kærlighed.

*Den medlidende moder (Es 50,1)*

I Es 50,1 straffer Jahve Zion med skilsmisse og bortsendelse på grund af hendes børns skyld og overtrædelser. Der kan her være tale om et helt andet moderbillede end den glemsomme moder fra Es 49 og 54. I Es 50,1 lider hun med sine børn og er faktisk mere trofast end Jahve, der sendte hende bort for at gøre hende til stedfortrædende offer, selvom hun var uden skyld. Hvis hun er sendt med sine børn i eksil

som en beskyttende tilstedeværelse og som en moder, der fortsat elsker sine børn på trods af deres synder, og som netop er karakteriseret ved den transcenderende kærlighed, knytter den transcenderende kærlighed en billedlig forbindelse mellem Jahve som moder (Es 49,14-16) og den medlidende moder. Den medlidende moder deler i dette tilfælde identitet med Jahve gennem den transcenderende kærlighed, og Zion er på det billedlige plan blevet et delaspekt af Jahve. Som kvinde udgør moderen i forhold til den aktive indgribende Jahve en passiv tilstedeværelse, der følger med børnene. Umiddelbart virker den medlidende moder som en garanti til folket om aldrig mere at skulle forlades, ligesom da Jahve satte regnbuen efter syndfloden og ligesom Jahves transcenderende kærlighed. Men kritisk set definerer Jahve ved eksemplets kraft moderens passive tilstedeværelse, hvorved Zion som moder i tilfælde af egne refleksioner over moderrollen eller i tilfælde af aktivitet på forhånd udelukker sig selv fra positiviteten. Jahve anviser i dette billede ligeledes Zion rollen som »det andet«.

## AFSLUTNING

### *Opsummering*

Døtre er som børn ideelt set kendetegnet ved deres tilhørsforhold til deres forældre, således som Jahve beskriver det i Es 1,2-3. Men Jesajabogens portræt af Zion som datter afspejler, at Zion i de fleste tilfælde afviger fra dette ideal. Tilhørerne bliver vidne til, hvorledes Zions datter, der i kraft af datteridentiteten er genstand for sin faders kærlighed, i Es 1,8-9 står over for en usikker fremtid. I Es 1,21-28 erfarer tilhørerne, at datteren har bevæget sig væk fra den passive afventen i hytten til aktivt at have opsøgt beskyttelse hos fremmede magthavere, af hvilken årsag hun kaldes skøge. Denne aktivitet har resulteret i et moralsk forfald blandt byens indbyggere. Dette forfald oplever Jahve som folkets svigten, og de skyldige vil blive straffet med udryddelse. Datterens tilstand legitimerer Jahves indgriben i hans bevidsthed. I Es 3,16-4,6 skildres Zions døtre negativt på grund af deres hovmod og aktive forsøg på at søge beskyttelse gennem menneskeskabte genstande. Men i passagen forudsiges det, at Zions døtre på grund af Jahves faderkærlighed vil komme til erkendelse og opnå en ophøjelse gennem deres fader, idet de formes efter hans smag. I Es 22,1-4 begræder Jahve datterens ødelæggelse, som hendes ægtemænd bebrejdes for. Ved at kaste skylden på hendes ægtemænd opridses Jahves drøm om den passive datter, der forhindrer ham i at se, at Zions datter rent logisk må have forholdt sig aktivt ved at vælge sine beskyttere, eftersom Jahve ikke selv synes at have godkendt hendes

ægtemænd. Det er hendes aktivitet, som er årsag til de negative konsekvenser, og som legitimerer den indgriben, der allerede har fundet sted, omend Jahve ikke har blik for den sammenhæng. I Es 37,22 er drømmen om den passive datter gået i opfyldelse for Jahve. Zions datter er ombejlet til sin egen og faderens ære samtidig med, at hun gennem sin afvisning af Sankerib afslører sin indsigt i, at hun som datter er bedst stillet under sin faders beskyttelse. Hun har taget Jahves refleksioner til sig som sine egne, og hendes passivitet konstituerer det positive billede. I Es 51,17-52,3 vises der tilbage til datterens fortid, hvor hun berettiget modtog sin straf for sin egenrådighed. Zion ramtes af Jahves vrede, hvilket førte til en voldtægtslignende ydmygelse fra undertrykkernes side. I den passive position som voldsramt kunne kun nåden frelse hende, og den nåde kom fra hendes fader. Jahves indgriben kan skyldes faderkærlighed og tilgivelse; Jahves indgriben kan dog ligeledes afspejle hans indsats for at forhindre, at Israel får afkom med et fremmed folkeslag, hvilket ville true folkets og religionens fortsatte beståen. Jahves indgriben er endnu en gang legitimeret. I Es 62,11-12 afrundes datterskildringerne med et billede af Zions datter, der modtager faderens budskab om, at han har fundet hendes udkårne. Om datteren godkender faderens valg, erfarer tilhørerne ikke, da hun ikke kommer til orde. Jeg tager derfor for givet, at Zions datter har accepteret sin identitet som »det andet« og dermed har resigneret i forhold til sproglig repræsentation og selvstændig refleksion. Andet ville også være utænkeligt, når man tager Jahves magtdemonstration gennem hele Jesajabogen i betragtning.

Fælles for Jesajabogens tre fremmede døtre er, at de som skøger straffes for deres brud med »andetheden«. De står trods deres tilnavn »datter« i kontrast til fader-datter-billedet, hvilket illustrerer konsekvensen, hvis tilhørerne ikke accepterer Jahve som den faderlige beskytter. At tilnavnet »datter« overhovedet anvendes om Sidon, Tarshish og Babylon, opfordrer dels til at forstå kontrasten, dels til den frygtindgydende tanke, at disse byer i princippet har været døtre, men at de engang i fortiden aktivt fravalgte deres fader som beskytter. Skræmmebillederne af de tre byers skæbne kan kun tilskynde tilhørerne til at se skøgebilledernes informative og performative funktion, som er at understrege tilhørernes identitet som Jahves datter, hvilket sideløbende er en opfordring til dem om at vende tilbage til faderens beskyttelse og dermed til at vælge det passive datterideal og den umælende rolle som »det andet«.

Det er som om, at moderbilledet af Jahve i Es 49,14-16 sprænger indledningens opfordring til at se parallellen mellem fader-barn-forholdet og Jahves forhold til Zion. Det skyldes, at Jahves moderkær-

lighed og barmhjertighed transcenderer den menneskelige forestillingsverden, hvilket bliver tydeligt, når Zion i sin rolle som den glemsomme moder i Es 49,21 og 54,1 understreger den menneskelige moderkærligheds begrænsninger. Jahve eksemplificerer den transcenderende kærlighed ved at tage den glemsomme moder tilbage. Det tidligere fader-barn-billede bliver således sprængt og suppleret med moderbilledet af Jahve, der konstituerer det ideal, der skal få tilhørerne til at søge deres tilhørsforhold hos Jahve. Zion som medlidende moder i Es 50,1 repræsenterer her et delaspekt af Jahve, hvor hun med sin passive tilstedeværelse kan føje en ny dimension til Jahves aktive beskyttelse. Men Zion som medlidende moder repræsenterer ikke sig selv. Som kvindeligt delaspekt er hendes rolle på forhånd blevet defineret af Jahve som »det andet«.

### *Konklusion*

Kvinderne i Jesajabogens billedsprog afskrives retten til at forsvare sig selv og til at komme til orde, hvilket med et udtryk fra Simone de Beauvoir kan karakteriseres som kvindebilledernes »andethed«. Konstitutionen af denne »andethed« mener jeg at kunne afsløre ved at fokusere på kvindebilledernes aktivitetsgrad og værdiladninger, hvilket jeg finder relevant i denne sammenhæng, når diverse love, der har udgjort kvindebilledernes kulturhistoriske kontekst, afspejler en lignende vurdering. Jeg kan konkludere, at Zion er blevet skildret negativt, når hun har forholdt sig aktivt til tilværelsen i form af henvendelser til stormagterne, mens hun er blevet portrætteret positivt, når hun passivt har underlagt sig Jahves vilje. Det er Jahves refleksioner over forholdet mellem sig selv og folket, der er repræsenteret i Jesajabogen, mens Zions tanker og følelser sjældent er blevet repræsenteret. Da hun undtagelsesvis tog til orde og beskyldte Jahve for at have svigtet hende, blev det tilbagevist som værende usandt (Es 49,14-16). Zion er således ikke blevet indrømmet en plads i sproget, og derfor mener jeg, at det er frugtbart at opfatte Israel som henvist til »andetheden« i forhold til Jahve. I »andetheden« mener jeg at kunne finde en væsentlig forklaring på kvindebilledernes informative og performative funktion. Jesajabogens målgruppe har primært været mandlige tilhørere, der i kraft af deres kulturhistoriske kontekst har været vant til at betragte kvinder som »det andet«. Når tilhørerne således tiltales som kvinder af Jahve gennem Jesajabogens brug af billeder, fanges de i deres egen forventning til kvindens straf og afsløres som kvinden under anklage. Men det er først i den senere eftertænksomhed, at de mandlige tilhørere bringes til en forståelse af billedsprogets ydmygende sammenligning, der placerer dem på kvindens plads i »andetheden« i forhold til Jahve. Med den ydmygende

sammenligning understreges dels de mandlige tilhøreres eksistens, dels det teologiske budskab bag kvindebillederne. Tilhørerne er fænomener i verden uden en reel evne til at reflektere over deres situation. Tilhørernes eneste chance ligger i at blive elsket og beskyttet af Jahve på samme vis, som en kvindes eksistens afhænger af en faders eller ægtemands kærlighed. Ved hjælp af sammenligningen skildrer Jesajabogen, hvorledes Israels religiøse og dermed mandlige repræsentanter er udleveret, og hvorledes deres overlevelse afhænger af en accept af afhængighedsforholdet til Jahve. De mandlige tilhørere skylder Jahve deres eksistens, og de må tage »andetheden« på sig, da de under alle omstændigheder vil være et fænomen i Jahves hænder.

### SUMMARY

In this article, I approach the problem of understanding the presence of daughters, harlots, and mothers in the Book of Isaiah by exploring the imagery primarily applied to Zion. The analysis of daughters, harlots, and mothers has as its vantage point the observation that these characters never gain access to language, self-justification or self-representation though the identity of these silent women seems to be the major concern of Yahveh. The silence of the characters can be described through the concept of »otherness« as couched by Simone de Beauvoir. By focusing on the »otherness« of the female characters; on the valuation and the activity in relation to their female gender; and on the informative and performative function of the imagery I reach the following conclusion: Due to the cultural context the typically male addressee of the Book of Isaiah was accustomed to understand woman as a phenomenon whose identity was described by her male protectors. Therefore, when every male addressee in the Book of Isaiah is described like a woman, man's existence is specified. Man is a phenomenon in this world without a real ability to grasp his situation or to define his identity. It is the will of Yahveh that man realizes that his survival depends on his relationship to Yahveh just like a woman depends on her protectors. The male addressee must take the »otherness« upon himself since every man in all aspects of life will be a phenomenon in the hands of Yahveh.

*Keywords:* Isaiah – Zion – female imagery – Simone de Beauvoir – Otherness.

## Frihed, ejendom og anerkendelse

PROFESSOR, DR.THEOL. JENS GLEBE-MØLLER

I *Den etiske Fordring*, kap. IV, fremsætter K.E. Løgstrup nogle interessante betragtninger over Luthers stillingtagen i bondekrigen og skriver bl.a., at »Luther var helt behersket af forestillingen om alle menneskers ulighed – at den skal være der«. <sup>1</sup> Én af forudsætningerne (»men kun én!«, skriver Løgstrup i en parentes) er, at Luther tænkte inden for rammerne af sin tids feudale samfund, hvor økonomisk og social lighed simpelthen ingen plads havde. Og da Løgstrup bruger Luther-eksemplet til at illustrere de sociale normers foranderlighed – i modsætning til den radikale fordring – må han konkludere, at Luthers og de øvrige reformatorers holdning til bondekrigen og til modsandsretten kun har gyldighed inden for den horisont, der nu engang var deres. »Tager vi deres sætninger ud af deres horisont og flytter dem over i vor, der er en anden, fordi vor situation er en anden, bliver de falske«. <sup>2</sup> Deri har Løgstrup ret – i hvert fald så langt, at ord og sætninger, som hører hjemme i én livsform, for nu at tale wittgensteinsk, ikke nødvendigvis har samme betydning, når de bruges i en anden. For så vidt er der altså ingen grund til at beskæftige sig med Luthers syn på bondeoprøret ud over ønsket om at kende det historiske forløb. Og vi ved jo alle, og det er der skrevet tonsvis af bøger og afhandlinger om, at Luther til en begyndelse appellerede til både bønder og herrer om at holde fred, men endte med at opfordre herrerne til at slå bønderne ned som gale hunde. Hvad de jo så i øvrigt også blev. Man regner i dag med, at 70-100000 blev slagtet. Alligevel er der ting på spil i kontroversen mellem Luther og bønderne, som ikke har med de sociale normers foranderlighed at gøre, og som derfor også må diskuteres i »vor« situation. Det drejer sig bl.a. om sjæl-legeme-problemet, om forholdet mellem begreberne frihed og lighed, om »regimenterne« og til syvende og sidst om forholdet mellem filosofi og teologi. Det vil jeg forsøge at give et indtryk af i det følgende. Men først ridser jeg lige endnu engang »horisonten« op, som den nogenlunde så ud i Tyskland omkring 1525.

Vi kender til en lang række bondeopstande i Europa i middelalderen. Og i begyndelsen af 1500-tallet var der bestandigt social uro i Tyskland. Bønderne, ofte i alliance med byerne, rejste sig overalt i protest mod de nye territorialstater, som indskrænkede deres hidtidige selvforvaltning og hævdede græsnings- og andre rettigheder. Den

1. København: Gyldendal 1957, s. 106.

2. S. 110.

begyndende reformation gav yderligere næring til uroen, og de oprørske bønder påberåbte sig Bibelen og »den guddommelige ret«. I 1524 begyndte bondekrigen i Schwarzwald. Året efter formulerede buntmageren og lægprædikanten Sebastian Lotzer bøndernes krav i »De 12 artikler«, som blev programskriftet for oprørerne overalt i Tyskland. Luther tog stilling til »De 12 artikler« i sit skrift *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben* fra maj 1525. Kort efter og under indtryk af det Münzer-inspirerede bondeoprør i Tübingen udsendte Luther det uforsonlige *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*, som han derpå forsvarede i *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern*, stadig i 1525. Endnu samme år blev oprøret nedkæmpet i en række blodige slag, og efter en enkelt udløber i 1526 var bondekrigen afsluttet med det resultat, at »der Bauer schied auf Jahrhunderte aus dem geistigen und politischen Leben Deutschlands aus«.<sup>3</sup>

Det er velbekendt, og det fremhævede Luther selv, især i det tredje af de nævnte skrifter, at hans teologiske hovedanke mod bønderne var, at de sammenblandede regimenterne eller rigerne, Guds rige og verdens rige. At de med andre ord begrundede deres krav med evangeliet – den bibelstærke Lotzer har overalt forsynet de »De 12 artikler« med skrifthenvisninger. Allerede i *Ermahnung* protesterer Luther mod bøndernes »kødelige« forståelse af evangeliet. Men som nævnt har hans teologisk motiverede protest mange andre implikationer. Det bliver især tydeligt, når man ser nærmere på hans kommentarer til bøndernes 3. artikel. Bønderne, eller altså Lotzer, skriver her:

»For det tredje har det hidtil været skik, at man har anset os for at være deres livegne, hvilket må vække medlidenhed, i betragtning af, at Kristus har forløst og købt os alle med sin kostbare blodsudgydelse, hyrderne lige så vel som de højeste, uden undtagelse. Derfor stemmer det med Skriften, at vi er og vil være fri. Ikke at vi vil være fuldstændigt frie og ikke vil have nogen øvrighed, det lærer Gud os ikke. Vi skal leve efter budene, ikke efter frit, kødeligt godtykke; men vi skal elske Gud og erkende ham som vor herre i vor næste og gøre alt det, hvad vi også gerne gør, som Gud har befaleet os til sidst i nadveren. Derfor skal vi leve efter hans bud, og dette bud viser os, at er vi ikke øvrigheden lydige, ikke alene øvrigheden, men vi skal ydmyge os over for enhver, som vi også gerne vil være lydige mod vor valgte og indsatte øvrighed (som er indsat os af Gud) i alle sømmelige og kristelige sager. Vi tvivler heller ikke på, at I som sande og rette kristne gerne

3. Günther Franz i *RGG I*, 1957, sp. 930.



slipper os ud af livegenskabet eller ud fra evangeliet beretter for os, at vi skal være det (nemlig livegne – JGM)«.4

Som det fremgår af den ikke ganske mundrette tekst (her forsøgt nogenlunde ordret oversat), drager bønderne uden videre politiske konsekvenser af evangeliet. Af Kristi »kostbare blodsudgydelse« følger, at livegenskabet må ophæves, og at de livegne er og vil være fri. Og der henvises til Es 53, 1 Pet 1, og 2 Kor 7. Kristus er »befrieren«, som det mange århundreder senere blev hævdet i den sydamerikanske befrielsesteologi. Kravet om ophævelse af livegenskabet går igen i de oberschwabiske bønders klageskrifter, som Lotzer sammenfattede i »De 12 artikler«.5 Og at livegenskabet og den dermed sammenhængende »Fron«, personlig tjeneste for herrerne, nogle steder har været tyngende, er der ikke tvivl om. Men andre steder har det ikke betydet meget, og i nogle egne fandtes det slet ikke mere.6 At kravet ikke desto mindre fremføres i »De 12 artikler« viser derfor, at dets indhold nok så meget er ideologisk eller moralsk. Vi skal straks se nærmere på dette moralske indhold. Imidlertid betyder kravet om ophævelse af livegenskabet ikke, at bønderne dermed stiller spørgsmålstejn ved uligheden i det feudale samfund. De accepterer, at der må være øvrighed, og at de skal adlyde øvrigheden »i alle sømmelige og kristelige sager«. Og de tilbyder endelig, her som overalt i »De 12 artikler«, at de frafalder deres krav, hvis modparten ud fra Skriften kan overbevise dem om, at de ikke har den guddommelige ret på deres side.

Luthers afvisning af kravet i *Ermahnung* er overordentlig voldsom. Når bønderne i deres 1. artikel forlanger frit præstevalg, har han selvfølgelig intet principielt at indvende. Og hvad artiklerne 4 – 12 angår – de handler om bøndernes gamle græsnings- og andre rettigheder – overlader han dem til juristerne. Men deres 2. artikel, om udnyttelse af tienden, hvoraf de vil opbevare en del med henblik på almindelige nødstilstande gør ham rasende. Den er udtryk for »den rene udplyndring og åbenlyst røveri, for dermed vil de tilrive sig tienden, som ikke er deres egen, men øvrighedens, og gøre med den, hvad de vil«. Og raseriet fortsætter, når han kommer til den 3. artikel. Luther skriver:

»Der må ikke være livegne, fordi Kristus har gjort os alle fri. Hvad vil det sige? Det betyder at gøre den kristne frihed helt kødelig (fleischlich). Har Abraham og andre patriarker og profeter ikke også haft liv-

4. »De 12 artikler« er bl.a. trykt i Günther Franz, *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, München: R. Oldenbourg, 1963, s. 174-179.

5. Günther Franz, »Der deutsche Bauernkrieg«, Darmstadt 1975 (1933): *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, s. 119.

6. *Op.cit.*, s. 126.

egne? Læs, hvad St. Paulus lærer om tjenestefolkene, som på den tid alle var livegne. Derfor strider denne artikel direkte mod evangeliet og er udtryk for røveri, fordi enhver, hvis legeme bliver hans eget, tager det fra sin herre. For en livegen kan udmærket være kristen og besidde den kristne frihed, ligesom en fange eller syg er kristen, men alligevel ikke fri. Denne artikel vil gøre alle mennesker lige og gøre Kristi åndelige rige til et verdsligt, udvortes rige, hvad der er umuligt. For et verdsligt rige kan ikke bestå, hvis der ikke er ulighed mellem personerne, således at nogle er frie, nogle fangne, nogle herskere, nogle under-sætter osv., således som St. Paulus siger i Gal 5, at i Kristus er herre og træl ét. Det har min herre og ven, Urban Rhegius, skrevet godt og fyldestgørende om; dér kan man læse mere om det«. <sup>7</sup>

Der kan ikke være tvivl om, at bøndernes 3. artikel har ramt Luther både i hans teologiske skelnen mellem regimenterne og i hans politiske uligheds-horisont. Man kan næsten se hans raseri og hans spruttende gåsefjer for sig. Han er så ophidset, at han argumenterer i flæng med henvisninger både til Det Gamle Testamente og Det Nye Testamente, selv om han ellers i *Wider die räuberischen* bebrejder bønderne, at de ikke kan skelne mellem Mosepagten og den nye pagt. <sup>8</sup> Og han bemærker slet ikke, at bønderne netop ikke stiller krav om lighed, men (kun) om frihed. Eller også har han ikke været i stand til at skelne mellem lighed og frihed eller mellem ulighed og ufrihed. Men det kunne bønderne eller deres pennenfører Sebastian Lotzer altså. Og hvad ligger der så i denne skelnen?

Vi må først se på selve ordet »livegenskab«. Det er en fordanskning af det tyske »Leibeigenschaft«, som ordret oversat blot betyder ejendomsforhold til legeme eller krop, men har eller får den betydning, at en anden end jeg selv ejer min krop. Bøndernes krav, begrundet med skrifthenvisninger som de anførte, går altså ud på, at de vil eje deres egne kroppe og derved være frie. Frihed har for dem primært betydet at have rådighed over egen krop. Men hvad har begreberne 'ejendom' og 'frihed' med hinanden at gøre? Lad os anstille et tankeeksperiment: man plejer <sup>9</sup> at skelne mellem positiv og negativ frihed eller

7. *Luthers skrifter i udvalg IV*, København: G.E.C. Gad 1964, s. 249. Jeg har korrigeret oversættelsen enkelte steder.

8. Op.cit., s. 265. Bønderne argumenterer f.eks. i artikel 4 om fri jagt- og fiskeriet til Genesis: »Thi da Gud Herren skabte mennesket, gav han det magt over alle dyr, over fuglene i luften og over fiskene i vandet«. I *Sendbrief* begrundet Luther øvrighedens pligt til at bruge sværdet med henvisning til 2 Mos 22, op.cit., s. 281!

9. I det mindste siden Isaiah Berlins berømte afhandling »Two Concepts of Liberty«, hans tiltrædelsesforelæsning i Oxford 1958 (trykt i uddrag i David Miller, *Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1991, s. 33-58.

‘frihed til’ og ‘frihed fra’.<sup>10</sup> Tænker vi os nu en person, som absolut intet ejer, hverken gods eller guld, sine klæder eller sin egen krop, kan en sådan person siges at have frihed til eller frihed fra noget som helst? Begrebet ‘frihed’ synes at forudsætte, at man har rådighed over – ejer – noget, som man derfor kan give afkald på eller gøre et eller andet med. En person, der intet ejer, har ingen frihed, er ikke fri. Man kan med Joel Feinberg skelne mellem »autonomy« og »optionality«.<sup>11</sup> En slaveholder behandler sin slave meget »liberalt« og tillader ham at gøre alt bortset fra at skade andre og forlade plantagen. Der er i dette tilfælde, skriver Feinberg, »predominance of heteronomy (government by others) conjoined with high optionality (*de facto* freedom)«. Men ville kunne sige, at Luthers appel til herrerne handler om at give bønderne »high optionality« eller *de facto* frihed, men uden at han bestrider hegemoniet eller altså lader bønderne få deres autonomi. Bønderne på deres side argumenterer i artiklen også for, at herrerne skal give dem *de facto* frihed, »high optionality« f.eks. til at jage og fiske og samle brænde. Men livegenskabet eller hegemoniet forkaster de og forlanger autonomi. Luther og med ham en meget stor del af den vesterlandske tradition regner derimod med en dualisme mellem det legemlige og det åndelige, mellem sjæl og legeme. Gør man det, kan man hævde, at selv om man intet ejer, ikke engang sin egen krop, kan man åndeligt, i sin sjæl, i sine tanker, have frihed både til og fra. Så kan slaven være fri i sine lænker eller en kristen besidde sin frihed i livegenskab. Dette sjæl-legeme-problem og dets forskellige løsninger eller forsøg på løsninger af det, vender jeg tilbage til nedenfor. Her nøjes jeg foreløbigt med at konstatere, at bønderne eller Lotzer øjensynligt ikke accepterer en dualisme mellem sjæl og legeme, krop og ånd. For dem er man ufri i begge de nævnte betydninger, hvis man ikke ejer sit egen krop. Og for dem forkynder evangeliet derfor ikke bare sjælens frelse og frihed, men også kroppens. Men deres krav om ophævelse af livegenskabet var også et ideologisk eller moralsk krav skrev jeg ovenfor. Hvori består det moralske? Her må jeg nu omad Hegel og den moderne Hegel-diskussion.

I årene 1933 til 39 holdt Alexandre Kojève sine berømte forelæsninger i Paris over Hegels *Phänomenologie des Geistes*. I dem pegede han på betydningen af begrebet ‘anerkendelse’ (recognition) i Hegels filosofi, særligt i det berømte afsnit i *Fænomenologien* om forholdet mellem herre og slave. Herren må for at være herre være anerkendt som en sådan, men han kan kun hente anerkendelse fra en

10. Se f.eks. Justus Hartnack, *Politik og filosofi*, København: Gyldendal, 1966, s. 23ff.

11. I artiklen »Freedom and Liberty« i *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London & New York, Vol. 3, 1998, s. 754.

slave. Derfor ender herren – som alle herrer – i en »eksistentiel blindegyde«. <sup>12</sup>

Der skulle imidlertid gå 30 år, før Kojéves eksistentiellistiske tolkning af anerkendelsestanken i den tyske, filosofiske debat blev skiftet ud med et socialfilosofisk begreb om anerkendelse, især af Habermas og hans elever. I dag må det siges at være almindeligt accepteret, at 'anerkendelse' eller »kampen om anerkendelse« rummer en nøgle til forståelse ikke bare af den unge Hegels filosofi i hans Jena-periode i 1800-tallets begyndelse, men også af historiens gang og samfundets udvikling i det hele taget. <sup>13</sup> Jeg må her nøjes med at skitsere tankegangen i meget grove træk.

For Hegel er kærligheden mellem mand og kvinde allerede et anerkendelsesforhold: mand og kvinde anerkender hinanden som personer i deres forskellighed fra hinanden. I familien – fader, moder, børn – får denne anerkendelse konkret skikkelse. I et næste skridt bemægtiger hver familie sig et stykke jord, bliver altså så at sige konkurrenter. Skal denne tilstand ikke skildres som en alles kamp mod alle à la Hobbes (og det afviser Hegel), kræves det, at *rettens* begreb indføres. Retten er en relation mellem den ene person i forhold til den anden, eller den er en »anerkendende relation«. »Mennesket bliver nødvendigt anerkendt og er nødvendigt anerkendende«, skriver Hegel. <sup>14</sup> Mennesket får ret til at besidde noget. Og for så vidt denne ret anerkendes af andre, er denne besiddelse »min« ejendom. Eller jeg er blevet en *person*. Men hvad besidder jeg da? Hegel skriver: »a) meinen Körper, b) das Ding, das ich schon im Munde oder in der Hand habe, aber nicht nur dieses, sondern was ich schon mit der Begierde, mit dem Blicke bezeichnete, schon wollte, schon danach griff«. <sup>15</sup> Men eftersom jeg i og med, at jeg tager noget i besiddelse, om så bare ved at *ville* besidde det, udelukker andre fra at tage det samme i besiddelse, opstår den kamp om anerkendelse, hvor den udelukkede part føler sig krænket. Ikke i og for sig på grund af manglen på besiddelse, men på grund af den manglende anerkendelse, som følger deraf. Først når de sociale institutioner *bytte* (der Tausch) og *kontrakt* er etableret og retliggjort i *staten*, retsstaten, kan kampen om anerkendelse stilne af. – Jeg skal nu ikke referere Hegels tanker videre;

12. *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 1947 og senere, s. 174.

13. På dansk foreligger en meget væsentlig diskussion (der også gør rede for forskningshistorien) i H.C. Winds store bog *Anerkendelse. Et tema i Hegels og moderne filosofi*, Århus: Århus Universitetsforlag, 1998. Jeg har hentet inspiration fra denne bog, men især fra Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1994, som også drøftes kritisk af H.C. Wind.

14. *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg: Felix Meiner, 1967, s. 206.

15. *Op.cit.*, s. 207.

det anførte skulle være tilstrækkeligt til at vise, at ifølge ham (og hans moderne fortolkere) er det at være anerkendt og selv at anerkende andre en nødvendig forudsætning for, at man kan stille moralske krav til hinanden – også Løgstrups radikale fordring om at tage vare på den andens liv forudsætter anerkendelsen. Hvis ikke den andens liv var anerkendt, i Løgstrups tilfælde som en gave fra Gud, hvordan skulle der så kunne stilles krav om at tage vare på det? Men anerkendelsen er igen knyttet til, at den anerkendte og anerkendende person ejer noget; som minimum sin egen krop. Og nu tilbage til bøndernes 3. artikel og Luthers polemik mod den:

Hvad er det bønderne forlanger i denne artikel? De forlanger at blive anerkendt som ejere af deres egne kroppe. De forlanger med et andet ord (jf. ovenfor) at blive anerkendt som autonome væsener eller (jf. Hegel) som personer. Og just denne anerkendelse nægter herrerne dem og Luther i herrernes følge (uden at han derfor skal beskyldes for at være »fyrstetjener«, som det både skete i samtiden og er sket senere, navnlig i den marxistiske historieskrivning). Bøndernes krav kan ikke sidestilles med det berømte »Lille kat, lille kat på vejen, hvis er du, hvis er du – jeg er sgu min egen«. Deres krav om at eje sig selv er ikke egoistisk set med nutidige øjne; det udelukker jo ikke anerkendelse af herrernes ret til at være deres egne og have ejendom. Det er tværtimod en del af den »anerkendelsens dialektik«, som er en forudsætning for, at man kan indgå i moralske relationer til hinanden. Hvis ikke den barmhjertige samaritan i Luk 10 havde anerkendt den nødlidende ved vejen som en person, der havde lidt skade på sin egen krop, ville han ikke og kunne han ikke være kommet ham til undsætning. Omvendt viste præsten og leviten ved deres adfærd, at de ikke anerkendte den overfaldne og derfor tog de sig heller ikke af ham. Bøndernes protest retter sig mod, at herrerne gør dem til *deres* ejendom og derved nægter dem anerkendelse. Men når så Luther kalder bøndernes artikel 3 for »udtryk for røveri, fordi enhver, hvis legeme bliver hans eget, tager det fra sin herre«, og når han siden opfordrer til at slå bønderne ned som gale hunde, så kaster han sig i virkeligheden og uden at vide det ud i kampen om anerkendelse. Men på herrernes side, der slagtede de oprørske bønder i titusindtal, fordi herrerne på dette stadium i historiens og samfundsudviklingens løb følte, at bønderne nægtede dem anerkendelse ved at stille krav om at være og blive frie. Det kunne være bønderne – eller det kunne være herrerne og deres talsmand Luther, Hegel skildrede, når han skrev: »Der Ausgeschlossenene verletzt den Besitz des Anderen; er setzt sein ausgeschlossenes Fürsichsein darein, sein Mein«. <sup>16</sup> Herrerne følte, at bøn-

16. *Op.cit.*, s. 209.

derne ved at ville eje deres egne kroppe berøvede dem deres ejendom, nægtede dem anerkendelse som personer og satte deres egen »væren for sig selv« eller deres »Mein« i stedet. Luther reagerede som herrerne, og derfor omtolkede han bøndernes frihedskrav, til et – i feudalsamfundet »utopisk-samfundsrevolutionært« (Løgstrup) – krav om lighed. Han var i den grad spærret inde i sin egen samtids horisont. Eller han var, om man vil, realist i modsætning til bønderne og deres pennefører Sebastian Lotzer. Det kan man så rose ham for eller det modsatte. Men hans realisme forhindrede ham i hvert fald i at se, at bøndernes krav om frihed fra livegenskabet foregreb det moderne samfund, hvor ingen retmæssigt kan eje hinanden, og den forhindrede ham selvfølgelig også i at begribe anerkendelsens dialektik og dens moralske konsekvenser. Og for nu at perspektivere Luthers realisme en smule kan det være lærerigt at sammenligne hans synspunkter med dem, man finder hos Urbanus Rhegius, som han selv henviser til i sin rasende kommentar til bøndernes 3. artikel.

Rhegius, som under bondekrigen var evangelisk prædikant i Augsburg, udsendte sit skrift, oprindeligt en prædiken, *Von leibeigenschaft oder knechtheyt/ wie sich Herren vnnnd eygenleut Christlich halten sollen/ Bericht auss Göttlichen Rechten* i 1525 som svar på anklager om, at de evangeliske prædikanter holdt med de rige.<sup>17</sup> Han deler det op i 2 afdelinger. Først skriver han generelt om livegenskab versus kristelig frihed, og i det store og hele argumenterer han her som Luther ud fra distinktionen mellem regimenterne. I forhold til Luther har han dog den ikke uvæsentlige tilføjelse, at livegenskabet er en følge af synden: »Dabey sol ein frommer Christ bedenken/ das leibeigenschaft oder knechtschafft/ etwan vmb der sünde willen eingeführt ist/ derhalben er sie leide als ein andere geissel Gottes ...«. Dernæst skriver han om herrerne og spørger, om en kristen herre uden synd kan have livegne? Svaret er naturligvis bekræftende og begrundet med diverse skriftsteder. Men Rhegius spørger også om, hvor længe en herre uden synd kan »holde sine egne folk indelukket i livegenskab«. Og her henholder han sig til Moseloven (Exodus 21, 1ff.) og argumenterer for, at en herre skal frigive sine livegne efter 6 år. Den herre, der vil rette sig efter Guds ord, ved altså, hvor længe han uden synd kan beholde sine livegne. Vil en kristen herre sige, at disse bestemmelser gjaldt for jøderne, men ikke i dag, så hævder Urbanus Rhegius derimod, at der ikke er større forskel på jødernes livegenskab og »vort«. Men han accepterer, at en herre under visse omstændigheder kan forlange penge af en livegen, »der sich von der herrschafft

17. Optrykt i bind 1 af hans samlede tyske skrifter, Nürnberg 1562, s. CXLVII-CLV.

abziehen wil«. Det skal dog i så fald ske med den kristelige kærlighed som den »visseste rettesnor«.

Man kan undre sig over, at Luther henviser til Rhegius' skrift. For det første fordi det direkte argumenterer ud fra Moseloven. For det andet fordi det jo udtrykkeligt lige som bønderne taler om den guddommelige ret og ud fra denne gør livegenskabet tidsbegrænset.<sup>18</sup> Men man kan jo forestille sig, at han ikke har læst skriftet ordentligt eller husket dets præcise indhold. I hvert fald viser det en ganske anden holdning til bøndernes frihedskrav end Luthers. Både når Rhegius gør livegenskabet til en straf for menneskers synd, og når han altså faktisk mener, at det kristeligt set kun bør have en vis varighed – at de to ting så ikke stemmer alt for godt overens, må vi lade ligge! Det interessante i sammenhængen her er, at der var andre end de utopisk-samfundsrevolutionære, som kunne se det berettigede i bøndernes krav. Rhegius var jo ikke hvem som helst. Han spillede f.eks. en rolle på rigsdagen i Augsburg og blev senere superintendent og reformator i Lüneburg. Så Luthers stillingtagen til bøndernes krav lader sig derfor ikke entydigt bagatellisere med argumentet om, at han tænkte inden for sin tids og sit samfunds horisont. – Det ses ikke, om Rhegius har vundet gehør for sin tanke om, at de livegne skulle gives fri i det 7. år, men det er næppe troligt. Derimod var der andre »øvrigheder«, som faktisk ophævede livegenskabet. Det gjorde f.eks. byrådet i rigsstaden Memmingen for de under byen hørende bønder.<sup>19</sup>

Som nævnt flere gange i det foregående hænger Luthers afvisning af bøndernes krav også sammen med hans skelnen mellem regimenterne.<sup>20</sup> Hvordan forholder det sig nu med denne skelnen? I dansk teologisk debat bruges den oftest til at afvise, at kristne som kristne skulle have en særlig politisk opgave, eller at kristendom overhovedet skulle have noget med politik at gøre. Det er, kan man roligt sige, en meget forenklet udgave af Luthers skelnen mellem det åndelige og det verdslige regimente eller – som han også kan sige – mellem Guds rige og verdens rige. Luthers skelnen mellem rigerne eller regiment-

18. Hellmut Zschoch hævder, efter min opfattelse med svage argumenter, at Rhegius »nicht daran denkt, die ...Siebenjahresfrist etwa zur Grundlage einer 'evangelischen' sozialpolitischen Regelung zu machen«, *Reformatorsche Existenz und konfessionelle Identität. Urbanus Rhegius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520-1530*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995 (=Beiträge zur historischen Theologie, 88), s. 114.

19. Günther Franz, *op.cit.*, s. 129.

20. Det er måske en anden af de forudsætninger, som Løgstrup, jf. ovenfor, nævner indirekte, men blot ikke gør rede for. En tredje kunne være Luthers apokalyptiske overbevisning om, at de sidste tider stod for døren, jf. Leif Grane, *Evangeliet for Folket. Drøm og virkelighed i Martin Luthers liv*, København: G.E.C. Gad, 1983, s. 178ff. med henvisning til M. Greschat, »Luthers Haltung im Bauernkrieg«, *Archiv für Reformationsgeschichte* 56, 1965, s. 31-47.

erne, som han ikke mindst udfører den i *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* fra 1523, har snarest det modsatte sigte: at gøre det klart for kristne, som principielt lever under det åndelige regimente, at de netop som kristne kan og skal være aktive i verdens rige.<sup>21</sup> De ikke bare kan, men skal påtage sig embeder som bøddel, retsbetjent, dommer eller fyrste<sup>22</sup> for næstens skyld. De kristne må blot ikke påberåbe sig kristennavnet, som Luther meget understreger i sin *Ermahnung*. For som kristne, som borgere i Guds rige, er de samtidigt underlagt Kristi lov, der påbyder at tåle og lide. Under det åndelige regimente spiller legemet overhovedet ingen rolle. Det åndelige regimente vedrører alene sjælen. Og omvendt: »Det verdslige styre har love, der ikke strækker sig videre end til legeme og ejendom og de ydre ting på jorden. For Gud kan og vil virkelig ikke give andre end sig selv alene lov til at herske over sjælen«. <sup>23</sup> Den frihed, der gælder her, det kristne menneskes frihed, er en åndelig frihed, ikke en »kødelig«. Og i forlængelse af det foregående kunne vi sige, at den »anerkendelse«, der gælder her, er Guds retfærdiggørelse af den troende synder. Derfor kan f.eks. en kristen fange være »åndeligt« fri, selv om han i verdens rige er ufri eller altså livegen.

Uanset hvor store – og i visse perioder skæbnessvangre – virkninger Luthers skelnen mellem regimenterne har haft, så er den dog mærkeligt fiktiv. Ét er at dens gamle filosofiske forudsætning, som i terminologien går under betegnelsen »substantiel dualisme« også i dag lader sig teoretisk forsvare.<sup>24</sup> Et andet er, at den dengang som nu fremstår som en rent theologoumenon uden reelt, empirisk indhold. Den kristne skal tåle alt, lide alt, hans legeme spiller ingen rolle – men så kan han ikke samtidigt være bøddel, retsbetjent osv., for det kræver jo et legeme. Ingen kan føre sværdet i verdens rige uden at have en krop. En kristen må, kunne Gilbert Ryle have sagt, kendes på, hvordan han faktisk optræder i denne verden og kan ikke reduceres til en eller anden »ghost in the machine«. <sup>25</sup> Men fordi den kristne nu faktisk har en krop, så befinder han sig også i det samme rige eller under det samme regimente (»styreform«) som alle andre menneskers

21. En nuanceret og kompleks tolkning af 2-rige-læren med fremhævelse af den kristnes politiske forpligtelser, finder man i Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditions-geschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1970, som jeg her nøjes med at henvise til.

22. *Skrifter i udvalg IV*, s. 170.

23. *Op.cit.*, s. 178.

24. Som f.eks. af Richard Swinburne i hans bidrag i Sydney Shoemaker and Richard Swinburne, *Personal Identity*, Oxford: Basic Blackwell, 1984 og hans *Evolution of the Soul*, Oxford: Clarendon Press, 1986.

25. Jf. hans berømte *The Concept of Mind* fra 1949 med mange senere optryk.



kroppe. Ejers krop af en anden, så er han lige så lidt fri som den ikke-kristne livegne. Den anerkendelse, han henholder sig til, retfærdiggørelsen af tro, er netop en trossag.

Man kan så undre sig over, at Luther og senere lutherske teologer fastholder en tankemæssig konstruktion, der hviler på så svage fødder. Én grund er selvfølgelig, at den nu engang i forskellige udformninger foreligger i den kristne tradition i det mindste tilbage til Augustin og hans lære om de to civitates. Men en anden og efter min mening nok så væsentlig forklaring kan man finde hos John Dewey i hans berømte Gifford-forelæsninger fra 1929: *The Quest for Certainty*.<sup>26</sup> I dem argumenterer Dewey for, at filosofien og teologien (han nævner dog hverken Augustin eller Luther) fra deres oprindelse har søgt efter det visse og sikre, det uforanderlige vis à vis en farlig og usikker daglig tilværelse. Og det visse og sikre har filosoffer og teologer på mange forskellige måder lokaliseret i en anden og højere verden. Han skriver f.eks. om Aristoteles og Platon: »... they brought with them the idea of a higher realm of fixed reality of which alone true science is possible and of an inferior world of changing things with which experience and practical matters are concerned«. <sup>27</sup> Resultatet har filosofisk og teologisk været en adskillelse af teori og praksis, af »knowing« og »doing«. Og i den vestlige verden efter naturvidenskabens fremmarch en konflikt mellem »værdier« (values) og videnskabelig erkendelse, som han bl.a. illustrerer med et noget firkantet citat af kardinal Newman: »The Church holds that it were better for sun and moon to drop from heaven, for the earth to fall, and for all the many millions who are upon it to die of starvation in extremest agony than that one soul should commit one venial sin«. <sup>28</sup>

Det er denne dualisme, Dewey ville overvinde med sin »pragmatic instrumentalism«<sup>29</sup> og erstatte med en ikke-dualistisk opdragelse af mennesker til sande demokrater. Mod Dewey's pædagogiske filosofi opponerede ikke mindst hans samtidige, den lutherske teolog Reinhold Niebuhr. I indledningen til *Moral Man and Immoral Society* skriver han f.eks. med adresse til Dewey: »Since reason is always, to some degree, the servant of interest in a social situation, social injustice cannot be resolved by moral and rational suasion alone, as the educator and social scientist usually believes. Conflict is inevitable, and in this conflict power must be challenged by power. That fact is

26. Her benyttet i udgaven med undertitlen *A Study of the Relation of Knowledge and Action*, New York: G.P. Putnam's Sons, 1960.

27. *Op.cit.*, s. 16f.

28. *Op.cit.*, s. 52.

29. *Op.cit.*, s. 37, noten.

not recognized by most of the educators, and only very grudgingly admitted by most of the social scientists«. <sup>30</sup>

Nu er det ikke stedet her at diskutere Dewey's tænkning, som utvivlsomt også hører til inden for rammerne af *hans* tids horisont og dens tro på fremskridtet. <sup>31</sup> Ikke desto mindre forekommer det mig, at hans fremstilling af »the quest for certainty« også i dag har gyldighed og kan appliceres på Luther. Luther havde, som Reinhold Niebuhr, et skarpt – og måske også for skarpt – blik for menneskenes ondskab og kamp om magten. Næsten som Hobbes et godt århundrede senere mente han, at mennesker overladt til sig selv uden sværdets regimente ville »æde hinanden op«. <sup>32</sup> Men kategorialt forskelligt fra verdens rige var ifølge ham det åndelige regimente eller Guds rige: »Guds rige er et nådens og barmhjertighedens rige og ikke et vredens eller straffens rige, for dér er der lutter tilgivelse, overbærenhed, tjeneste, velgerninger, fred og glæde osv«. <sup>33</sup> Og selv om det er den samme gud, der udøver sit regimente i begge riger, så er sikkerheden, visheden og anerkendelsen i skikkelse af retfærdiggørelsen kun at finde under hans åndelige regimente. »For dåben gør ikke legeme og gods fri, men *sjælene*«. <sup>34</sup>

Og så en vignet til slut: Hvis ejendom er en betingelse for frihed og dermed på vort stadium af samfundsudviklingen for anerkendelse – hvad så med den kristne »kærlighedskommunisme« ifølge Acta 2 og 4? Luther svarer i umiddelbar forlængelse af det netop citerede om dåben, som gør sjælene fri: »Evangeliet skaber heller ikke ejendomsfællesskab, det gælder kun for dem, der af sig selv frivilligt ønsker at leve sådan, som apostlene og disciplene gjorde«. <sup>35</sup> Altså kan de kristne dog, ifølge Luther, leve på en anden måde end de ikke-kristne. Ejendomsfællesskab er en kristelig mulighed. Her, som mange andre steder, bryder Luther med sin egen dualisme mellem Guds og verdens rige. Hvad han ikke med rette ville kunne sige var, at en kristen kan lade sit legeme eje af en anden. Acta 2 og 4 taler om at sælge ejendom og ejendele og dele ud efter enhvers behov og om, at ikke én holdt noget af sin ejendom for sit eget, men der tales ikke om sælge sit eget legeme eller opgive ejendomsretten til det. Det var og det er en forudsætning for frit at kunne indgå i ejendomsfællesskab eller nogen som

30. Her citeret efter udgaven med undertitlen *A Study in Ethics and Politics*, New York: Charles Scribner's Sons, 1960, s. XIVf.

31. Jf. Christopher Lasch, *Det eneste sande paradys. Fremskridtet og dets kritike-re*, u.st.: Hovedland 1993, med præsentation af bl.a. Dewey og Reinhold Niebuhr og deres respektive positioner.

32. *Skrifter i udvalg IV*, s. 165.

33. *Op.cit.*, s. 281.

34. *Op.cit.*, s. 265 (korrigeret), min understregning.

35. *Ibid.*

helst anden form for fællesskab, at man ejer sig selv, sin egen krop. Uden denne forudsætning er hverken frihed eller anerkendelse mulig.

#### SUMMARY

It is well-known that having initially tried to reconcile the peasants and their masters during the Peasants' War 1524-26, Luther turned vehemently against the peasants. Especially he rejected their claims to be freed from serfdom. However, he did not realize or understand that the peasants' claim to own themselves (their own bodies) was a pre-modern way of demanding to be recognized as autonomous persons. The concept of 'recognition' brought into play by Hegel, is briefly summarized in this article which argues that reciprocal recognition as a minimum requires that one disposes of one's own body. In consequence, the famous Lutheran distinction between the spiritual and the worldly realm, is at the very least, a very spurious affair.

*Keywords:* Freedom – equality – ownership – serfdom – Peasants' War – recognition – two realms – Luther – Hegel – Rhegius

## Ensidighedens tænker

*Om forsoningslære og gudsbillede hos Otto Møller*

ADJUNKT VED ILISIMATUSARFIK, GRØNLANDS  
UNIVERSITET, CAND.THEOL., ESKIL DICKMEISS

»Der er i ethvert Vidnesbyrd af den enkelte og maa være noget ensidigt, men i denne Ensidighed har den enkelte baade sin Styrke og sin Svaghed; og naar nogle i deres Ophøjethed vil hæve sig over Ensidigheden og mene, at deres Vidnesbyrd ligeligt omfatter alt, virker det nærmest kun til at afkøle og søvndysse. Det er ved at samle sin Smule Kraft paa det enkelte, man selv har oplevet og har Erfaring i, at der aflægges et Vidnesbyrd, som faar nogen virkelig og blivende Betydning«

Sådan skrev Otto Møller (1831-1915) i sit forord til bogen *Om Død og evigt Liv, nogle Aftentanker* fra 1903. Med den bog samlede han op og ønskede at sætte et punktum for sit store forfatterskab. Det er en mærkelig bog, som ikke i et og alt stemmer overens med resten af forfatterskabet. Men det er samtidig en prægnant bog, hvor Møller så at sige rendyrker de centrale træk i sin kristendomsforståelse. Det er baggrunden for, at jeg primært vil læse Møller, som han præsenterer sig her, dog med sideblik til andre dele af forfatterskabet undervejs, især til *Gjænløsningen*, hans hovedværk.

Det indledende citat er taget som en optakt til følgende Møller-studie, fordi det giver nogle interessante og kendetegnende stikord til hans tænkning, og fordi det i sig rummer et spørgsmål til os. Stikor-dene er: *vidnesbyrd, erfaring, ensidighed*. Spørgsmålet er: *hvorfor fik Møller ikke nogen virkelig og blivende betydning?* Møller øvede uden tvivl en vis indflydelse på sin samtid, men kan næppe siges at have haft betydning for det 20. århundredes teologi. Var han for polemisk? For uortodoks? Rummede han for mange modsætninger til at andre siden har kunnet håndtere ham?<sup>1</sup> Med sin polemiske, karikerende stil har han uden tvivl skubbet mange læsere fra sig. Desuden står den massive mytologi, der præger hans tankeverden, også hindrende i vejen for en tilegnelse af ham i dag.<sup>2</sup> Med denne artikel vil jeg forsøge at give en *teologisk* forklaring på Møllers manglende virknings-

1. A. Pontoppidan Thyssen har meget træffende karakteriseret Møller som »en besynderlig Janusnatur«, jf *Teologiens ret og uret. En Otto Møller-studie*, i: Dansk Teologisk Tidsskrift 1965, s. 134
2. Jf. Niels Henrik Gregersen: *Den organisk-åndelige stofveksel – om Otto Møllers nadverteologi*, s. 169, i: *Verbum Dei – verba ecclesiae. Festskrift til Erik Kyndal*, red. af Theodor Jørgensen og Peter Widmann, Aarhus 1996.

historie. Jeg vil søge ind i hjertet af hans tænkning, ind til hans *ensidighed* for at se, hvor den førte hans teologi hen. Når jeg har kredset mig ind på hans ensidighed, vil jeg undersøge, hvordan den påvirker hovedpulsåren i hans kristendomsforståelse: forsoningslæren, herunder gudsbilledet.

Det er inde fra det inderste lag, den basale energi i al teologisk tænkning er. Det vidste Møller. Og det demonstrerede han til overmål. Det var via ensidigheden, hans teologi tog form. Spørgsmålet er, om hans ensidighed samtidig bliver en væsentlig årsag til, at hans teologiske konception i nogen grad løber af sporet. På hvilken måde er ensidighed i teologien en styrke – og på hvilken måde en svaghed?

### *Teologi mellem vidnesbyrd og erfaring*

I sit forord til bogen fra 1903 sammenfatter Møller hele sit teologiske forfatterskab som *et lille vidnesbyrd til opbyggelse*. Med den karakteristisk indfanges meget præcist det, der for *præsten* Otto Møller var bærende for hans teologiske produktion. I snæver forstand betyder vidnesbyrd at bære vidne om Kristus i liv og tale, men det skal hos Møller også høres i bredere betydning, nemlig som det teologiske projekt overhovedet: at gennemtænke og fremstille kristendommen i dens sammenhæng. Hvordan gør man det? Man »taler det, man ved, og vidner det, man har set« (1903 s. 3). Teologien kan med andre ord ikke trække sig ud af eller hæve sig over troens liv, men hører for Møller at se hjemme under vidnesbyrdets kategori.

Det gør ikke nødvendigvis teologien til from opbyggelighed. Møller turde selv være et eksempel på det modsatte. Han rev meget af det overleverede ned, arbejdede altid med en kompromisløs vilje til at tænke selv og kunne skrive med en bidende, polemisk pen. Som tænker var han principielt engageret, som vidne stillet overfor fordringen om at være sin Gud tro. Måske er det i virkeligheden slet ikke dækkende at tale om en fordring hos Møller. Det er nok rigtigere at sige, at Møllers verden var én. Præstegerning, teologisk refleksion og erfaring befandt sig indenfor samme rum. Sikkert er det, at for ham kunne Gudstro ikke skilles fra almene grunderfaringer. Hans teologiske vidnesbyrd hentede næring og vandt skikkelse af de grunderfaringer, som bundfældede sig i ham.

2. (fortsat fra forrige side) Gregersen finder faktisk i Møllers nadverforståelse et »blivende memento til en luthersk nadverteologi«, der enten ensidigt har set nadveren i forlængelse bouden eller reduceret den »til en dublet af forkyndelsen« i øvrigt. (s. 168)

Møllers sammenvævning af præstegerning, erfaring og teologisk refleksion er et markant træk ved hans tænkning.<sup>3</sup> Det er indenfor denne enhedstænkning, at teologien naturligt finder sin plads under vidnesbyrdets kategori. At læse Møller indebærer dermed også at blive udfordret på den gældende grænsedragning mellem kirke og universitet, mellem tro (forkyndelse) og forskning. Den indgroede urgering af forskningens hellige frihed, herunder friheden fra så godt som enhver form for kirkelig orientering i den teologiske uddannelse, må overvejes en gang mere. I forhold til Møllers horisont kan den højt besungne videnskabelige frihed godt skjule et tankeløst forsøg om at ville reflektere uden alvor, at ville sysle med store ord og dybe tanker i det store, tomme ingenting.

Det er ikke moderne med Møller at stille spørgsmålstejn ved dyrkelsen af frihedsbegrebet. Men måske nok postmoderne. Forskningens tids- og stedlige bundethed, forskerens determinerede og determinerende perspektiv etc. anerkendes i dag i takt med, at troen på en neutral, objektiv tilgang til det virkelige, det rigtige og det sande opgives. Hermed rykker den gammeltroende Møller højest overraskende vor tid nærmere. Det bud på en vidnesbyrdets teologi, som vi finder hos ham, kan til tider være meget fremmedartet, især pga. Møllers tunge, mytologiske sprog. Men hans teologiske modus er hævet over tidsbundne og personlige særegenheder. Hans arbejde med at tyde kristendommen begynder der, hvorfra kirken altid må tage sin begyndelse: i menighedens bekendelse til Kristus som sin levende Herre og frelser. Besindelsen på *menigheden som teologiens sted* bliver nødvendig for Møller i forbindelse med opgøret med liberalteologien.<sup>4</sup> Her bliver den receptivitet, der præger hans kristne tro og teologi, formuleret i små, formelagtige sætninger. Kristendom er »Kristus givet og givende« (1905 s. 12, 22, 25). Eller kristendom er »Guds Størværk til Verdens Frelse« (1907 s. 15, 26f, 38). Det er ikke tilfældigt, at Møllers første bog fra 1866 hedder *Smaa bidrag til at oplyse den kirkelige Anskuelses Berettigelse*. For hans forfatterskab kan med rette ses som et forsøg på at tage Grundtvigs kirkelige anskuelse i teologisk anvendelse.

Som tænker begynder Gyllingpræsten med andre ord dér, hvor han befinder sig som menneske. I al sin enkelthed har denne tilgang til teologien videnskabsteoretiske følger, der har berøring med nutidige

3. Dette træk har J.I. Jensen grundigt belyst i sine Møller-studier, jf. især *Teologi og erfaring. En side af Møllers tænkning*, i: Kirkehistoriske samlinger 1970, s. 53-84; *Kristendommens sammenhæng. Synsvinkler på Otto Møllers kritik af den liberale teologi*, i: Fønix 1978, s. 143-176
4. Jf. især *Den faste Grundvold, et lille Lejlighedsskrift* (1905) og *Imod Christendomsforfalskning, en Indsigelse* (1907)

indsigter. I alle forskningsgrene tages der afsked med det moderne projekt at ville gribe virkeligheden *in se*, uhildet, fordomsfrit, objektivt. Det kan efterlade os med en virkelighed i stumper, fragmenteret og uden sammenhæng. Men det kan også afføde en ny, teologisk frimodighed, der ikke lader sig tyrannisere af frygten for subjektivismen, men giver tænkeren mod til at stå ved sig selv og sin religiøse tradition, livshorisont og tro – i bevidstheden om aldrig at kunne gribe det hele. Det var den frimodighed, Møller tænkte med, og det er ikke mindst den, der gør ham udfordrende at læse i dag.

Teologien aflægger vidnesbyrd. Dette åbenbaringsteologiske perspektiv gennemtrænger Møllers tænkning. Der er sket noget afgørende nyt i forholdet mellem Gud og menneske med Jesu Kristi liv, død og opstandelse. I ham har den, der tror, fået noget givet, noget som hun er sat til at bære vidne om. Noget ufatteligt: Guds underfulde gerning til menneskets frelse. Men dette perspektiv krydses af det skabelsesteologiske. Møllers tænkning er fra først til sidst erfaringsbåren. Hans tale om frelsen i Kristus knytter altid an ved almene grunderfaringer som fx den intuitive rædsel for døden, den dybe længsel efter evigt liv, samvittighedens sans for lovens bud.<sup>5</sup> Erfaringer som disse er religiøse. Møller tolker dem som spor af Gud i skabelsen. Det er det faldne menneske, skabt i Guds billede, der gør religiøse erfaringer. Der er med andre ord intet paradoksalt ved Møllers forståelse af kristendommen. Det paradoksale ville overskære forbindelsen mellem 1. og 2. trosartikel. Men Møller tænker i sammenhæng. Genløsningstankernes intention er blandt andet at sikre, at frelsens Gud også fastholdes som skabelsens Gud. Og at dernæst det frelste menneske fastholdes som skabelsens menneske, genløst, ikke nyskabt, til sand, gudbilledlig menneskelighed. Hvorvidt det virkelig lykkes Møller at leve op til denne intention, er et væsentligt spørgsmål, som jeg vil vende tilbage til om lidt.

Møllers tænkning befinder sig altså i spændingsfeltet mellem 1. og 2. trosartikel, mellem erfaring og vidnesbyrd. Det turde gælde som en generel karakteristik i fugleøjeperspektiv af et stort forfatterskab, der løber fra årene 1866 til 1907 og omfatter over 30 bøger, langt over 200 artikler, prædikener mv. For at få fat på, hvordan dette spændingsforhold tænkes igennem, vil jeg forlade fugleøjets overblik og i stedet forsøge at belyse hans tænkning inde fra, helt i overensstemmelse med hans egen teologiske konception. Bevægelsen fra det generelle til det specifikke går via hans *ensidighed*, mit tredje stikord fra det indledende citat.

5. Jf. især *En Opdrager til Kristus, for dem, »som ikke have Loven«*. En Betragtning af de 10 Buds Forhold til Hedningernes Sandhedslov og Forsøg til Fremstilling af »danske Lov«, Kbh. 1900.

*Erfaringens ensidighed*

Møllers ensidighed er indskærpelsen af døden som *menneskets store elendighed*. Det er gennem døden mere end noget andet, vi lærer det onde at kende. Men tiden vil ikke vide af døden som et onde, hævder Møller. Den romantiserer dødens smertefulde definitivitet bort med drømmen om sjælens udødelighed; eller naturaliserer døden ned til noget *naturligt*, underforstået noget vi må finde os til rette med, fordi det nu engang hører livet til. Møller afviser begge holdninger. De tilhører mennesker på flugt. De første har forvildet sig ud i forestillingen om sjælens udødelighed (og det, der er værre: teorier om sjælevandring eller spiritisme). De næste, naturalisterne, vil ikke stå ved erfaringen af døden som et ubetinget onde. Begge dele er for Møller at se selvbedrag. Døden er selve livets modsætning, og i forhold til erfaringer af dødens mørke befinder alle mennesker sig på personlig grund.<sup>6</sup> Det er ifølge Møller netop et særkende ved kristendommen, at den til forskel fra alle andre religioner nøgternt lærer, at døden er det eneste visse. Det er dette realistiske syn på døden, som Møller vil indskærpe på ny. For derpå beror den kristne forkyndelse. Her har han et afgørende ord at sige en samtid, der i vidt omfang fornægter og fortier dødens onde. Men uden en usminket erkendelse af dødens grufulde magt og endegyldighed mister den kristne frelsesforkyndelse sin alvor og bliver tom tale. I kristendommen er det livet og døden, det hele gælder.

Parallelt med indskærpelsen af dødens realitet – som den anden side af samme mønt – udvikler Møller et andet motiv. Mennesket er stedt i en modsigelse. Vores liv er indkapslet i timeligheden, vi har som alt andet levende en begyndelse og en ende, bevæger os mellem fødsel og død, tilblivelse og tilintetgørelse. Alligevel har vi en uudslukkelig trang til et liv efter døden, hævder Møller. Hvorfra skulle rædslen for at miste livet ellers komme? *Livstrangen* er en grundfølelse i os, der kendes ved, at vi altid rækker ud efter liv, efter mere liv, selv der hvor alene døden står for. Livstrangen ytrer sig som en forventning om et liv efter døden, vi ikke kan slippe; som et håb om evigt liv, vi ikke vil opgive.

Trangen, forventningen, håbet er *alle religioners moder*: »Man kan karakterisere Mennesket som et Væsen, der har Religion og dermed

6. Det gælder også Møller selv. Af hans erindringsoptegnelser og brevvekslinger fremgår det, at han og hans kone 1871 mister deres etårige datter, Ingeborg, samt en dreng, Hans, som kun levede i omkring 3 måneder. Og i løbet af 1882 mister de atter to børn, Asger på ti år og Marie Elisabeth på seks. Møller nævnte aldrig disse personlige sorger i de bøger, han publicerede, men de er altså en del af hans erfaringshorisont og har selvsagt været med til at forme hans kristendomsforståelse.



et Haab om et hinsidigt og højere« (1903 s. 81). Trangens religiøsitet er »almenmenneskelig«, »et Skrig efter Gud« (1903 s. 159). Den er medfødt og et udtryk for, at mennesket – i modsætning til dyrene – er skabt til Gud, skabt i hans billede. Trangen til evigt liv er et spor af Gud i mennesket. Den er det nærmeste bevis vi kommer på evigheden hos Gud. Med alle forbehold opfatter Møller gerne denne medfødte trang som et slags gudsbevis.<sup>7</sup> Mennesket har ikke evigt liv i sig selv. Alligevel rummer det trangens forestilling om det evige liv i Gud. Hvis ikke alt skal opløse sig i det meningsløse, betyder det, at trangen kommer fra Gud, menneskets skaber og bestemmelse. Og fører til Gud, må vi med Møller tilføje. For det er alene til det menneske, der er sig sin trang bevidst, der har fordybet sig i sin trang til et liv i Gud, at tilbudet om frelse ved Jesus Kristus har noget at sige. For det trængende menneske er der rådet bod for savn: »Vor Trang viser os Vej og nøder os til at gribe det, der er at faa« (1903 s. 105, min kursivering). Møller investerer således stor teologisk værdi i denne livstrang. Den lever dybt i det dødsmerkede menneske som den religiøse livsyttring, alene frelsesordet kan give mening.

Møllers ensidighed er altså urgeringen af dødens onde magt som en grunderfaring, intet menneske kan undslippe. Døden bringer mennesket i en modsigelse mellem på den ene side livstrang og håb om evigt liv, der ikke lader sig udrydde, og på den anden side erkendelsen af den død, der så langt vi kan se gør en definitiv ende på alt liv. På det almenmenneskelige plan får Møller dermed udfoldet de to hovedmotiver i en klassisk, teologisk antropologi: tanken om gudbilledlighed og om menneskets fald fra Gud. Med et enkelt greb formår Møller at genfortolke nogle grundmotiver fra den teologiske tradition uden vel at mærke at starte i begrebsverdenen, men derimod med afsæt i livsnære erfaringer. Den modsigelse i menneskelivet, som Møller tematiserer, er hans variant af det spændingsforhold, den teologiske antropologi etablerer mellem gudbilledlighed og syndighed. Det er imidlertid allerede tydeligt, at de to motiver har fået deres særlige profil i Møllers tænkning. En klassisk, luthersk tolkning af synden som den faldende skabnings opstand mod Gud gives ikke i bogen fra 1903.<sup>8</sup> Møller distancerer sig derimod fra den teologiske tradition, der forsøger at tænke synd og død sammen og herved bl.a. vil fast-

7. Jf. 1903 s. 27, 101, 170.

8. Møller har i det hele taget ikke skrevet meget om syndsbegrebet. Han skriver mest udførligt om det i sin bog *Den kristelige Vished eller »Troens fulde Forvisning«*, i: *Smaaskrifter til Oplysning for kristne*. Udg. af Fredrik Nielsen. Kbh. 1892. Heri tolker han syndserfaringen som den fundamentale afmagtsfølelse i mennesket og som oplevelsen af at være i uoverensstemmelse med sit ideal, loven i sit indre. Den erfaring er nådeserfaringens og den kristelige visheds forudsætning.

holde, at også dødens virkelighed falder ind under den ene, almægtige Guds herredømme, om end døden dermed må ses som Guds vrededom (straf) over synden. En sådan tankegang er helt uantagelig for Møller.

I stedet insisterer han – tvunget af erfaringen – på at lade døden stå som det ubetinget onde. Havde døden virkelig magt som agt, ville enhver mening i livet viskes bort med den, fordi menneskelivet er ladet med en dyb trang til evigt liv.

»Men det er den hæsligste Meningsløshed, at Mennesket skulde have en medfødt og uudslukkelig Trang til noget, der er en Umulighed. Det vilde være det samme, som hvis en Fisk havde en uslukkelig Trang til at aande i Luften, en Fugl havde en uslukkelig Trang til at leve under Vandet, et Træ til at vende Roden opad. Der er dog ellers Mening i Tilværelsen; men i Mennesket skulde Meningsløsheden komme frem. Mennesket er afgjort den øverststillede Skabning paa Jorden, og saa skulde dette høje Trin være naaet for den Pris, at det blev Offer for det meningsløse!«<sup>9</sup>

Det er en mærkelig tankegang, Møller her slår ind på, trodsig, næsten desperat i tonen. Det er givet, at han ikke opfatter ræsonnementet som et tvingende logisk bevis. Alligevel får hans tale om meningsløsheden bevislignende karakter som et *argumentum ad absurdum*, som en tvingende eksistentiel nødvendighed. Den bærende impuls bag tankegangen er hans ensidighed. Konfronteret med erkendelsen af dødens definitivitet sættes mennesket i en modsigelse mellem det, vi kan se – livets ende i døden – og det, vi føler dybt inden i os – livstrangen. Den modsigelse løses alene i Kristus, ellers ikke.

Møllers opfattelse af menneskets tilværelse mellem liv og død ligger taget for sig her på linie med nihilismens. Døden er det store meningsløse. Den nihilistiske konsekvens er i sin mest ekstreme udgave, at livet er en fest. 'Spis, drik og vær glad – for i morgen skal vi dø' (jf. Es 22,13. 1 Kor 15,32). Den konsekvens drager Møller ikke, men i princippet kunne han godt have gjort det, for døden afgiver absolut ingen mening hos ham. Heller ikke den at tilføre dagen og menneskets tid fortæthed, nærvær og alvor. Og at tilføre hver glædesstund en dimension af taknemmelighed over vores skabthed og blotte væren til. Eller at markere en grænse mellem Skaberen og det skabte. Døden får hos Møller alene lov at indgyde mennesket gru og rædsel med en sådan kraft, at den berøver det skabte liv for mening.

9. 1903 s. 25, jf. også s. 79f

Rent bortset fra at skabelsestanken nu med ét bliver vanskelig at fastholde, kommer Møllers nihilistiske identificering af død og meningsløshed også til at kaste et sært lys over evangeliet. Døden overtager hos Møller den dømmende funktion, som loven i klassisk reformatorisk tænkning har. Hvor evangeliet ifølge retfærdiggørelseslæren fritager syndens menneske fra at bære den dom, det rettelig er skyldig, og befrier den, der tror, til at leve i kald og stand på Guds nåde, anticiperende gudsrigets komme i et levende håb, er evangeliet hos Møller først og fremmest et ord om udfrielse af det dødsmerkede liv til evigt liv. Døden kaster så mørk en skygge over menneskelivet, at evangeliet står i alvorlig fare for kun at vedrøre livet efter livet. Først her begynder festen, fristes man til at sige, for Møller tænker jo ad samme baner som den ekstreme nihilisme, men drager blot en anden konsekvens, den religiøse. I bogen fra 1903 kommer religionen dermed til at stå som en *garant for mening*.<sup>10</sup> Blot ikke til det dennesidige menneskeliv. Her er den nemlig gået tabt. Følgelig understreges kristentroen først og fremmest som et håb om evigt liv, et håb, der sprænger meningsløshedens bånd. Menneskelivet får derfor blot propædeutisk mening som en skole, en prøve, hvor vi gennem fordybelsen i trangen skal opdrages til det evige liv.<sup>11</sup> Nogen værdi i sig selv, nogen mening for sig, synes ikke at tilkomme det skabte liv. Det er immervæk overraskende, når man betænker hans beundring for Grundtvig, og til en vis grad selvmodsigende i forhold til andre dele af hans forfatterskab. Men samtidig en radikal konsekvens af ensidighedens egen skæve logik.

Er det kongruent med kristendommen at opfatte den som en garant for mening? Næppe, hvis det betyder, at menneskets inderste længsler og religiøse trang ubetinget skal imødekommes, hvis der skal kunne tales om mening. En sådan opfattelse har den religionskritik, som *Ludwig Feuerbach* (1804-72) fremsatte i 1841, og som senere den dialektiske teologi tilegnede sig i 1920'erne, nu engang gjort særdeles vanskelig. Set i den sammenhæng er Møller – ligesom liberalteologien – sårbar for kritik. Men allerede Paulus' tale om korsets dårskab tjener jo som en advarsel mod tilbøjeligheden til at skabe Gud i sit eget billede. I korset giver den almægtige Gud sig til kende i kærlighedens afmagt. Magt og afmagt, sejr og nederlag, dom og frifindelse finder sammen i korset på en for mennesketanken ubegribelig måde. Korset har en blivende religionskritisk brod. Et spørgsmål i det føl-

10. »Al denne Hæslighed og Meningsløshed hidrører ganske ligefrem fra dette, at man banlyser det hinsidige, at man mener i det hele at kunne undvære Religionen.« 1903 s. 80

11. Jf. 1903 s. 33, 72, 96, 170, 176.

gende bliver, om der hos Møller gives plads til korsets gådefulde, komplekse betydning. Vi skal se nærmere på Møllers forsoningslære.

### *Forsoningslæren*

Møllers arbejde med forsoningen eller *genløsningen*, som han foretrak at kalde det, blev drevet frem af en dyb skepsis overfor datidens forsoningslære, der var stærkt præget af den lutherske ortodoksi fra 1600-tallet. Han kunne ikke acceptere den udbredte tale om, at korsdøden skulle forstås som et sonoffer, Jesus måtte yde på grund af Guds vrede over menneskets synd. Med sit hovedværk fra 1884, *Gjenløsningen eller Jesu Christi Liv, Død og Opstandelse til Verdens Frelse, forsøgt fremstillet i Sammenhæng*, ville Møller derfor at gøre op med den såkaldt objektive forsoningslære.<sup>12</sup> I dens mere teoretiske udformning føres den normalt tilbage til *Anselm af Canterbury* (ca. 1033-1109). I Det nye Testamente står offertanken især langt fremme i Hebræerbrevets tolkning af korsdøden. Møller var da også meget kritisk overfor netop Hebræerbrevet, der blev skubbet til side som »en theologisk Besynderlighed«, der var »skrevet til og skrevet af Farisæere«. <sup>13</sup> Der stod meget på spil for Møller i denne sag, så meget at drastiske følger ikke var til at undgå. Bag opgøret finder vi fortløbende hans ensidighed, koncentrationen omkring dødens onde. Den fik stor indflydelse på hans genløsningstanker, herunder guds billedet.

Møllers afgørende indvending mod den objektive forsoningslære er, at den forudsætter en *strid i Gud* mellem retfærdig vrede og barmhjertig nåde. Men Møller vil ikke acceptere nogen tvetydighed i guds billedet. Han fordrer entydighed. Og den tilvejebringer han ved at fremsætte et højest originalt alternativ til normallæren, der er båret af kraftige, mytologiske billeder og en dualistisk kosmologi. I korsdøden føres Guds kamp mod djævelen og det onde til ende. Korsdøden opfatter Møller derfor ikke som en stedfortrædende straffelidelse, men som djævelens sidste, fortvivlede attentat mod Gud, et attentat, der var dømt til at slå fejl. For djævelen var oppe mod Gud. Ved at forgribe sig mod Jesus, i hvem ingen synd boede, og i hvem djævelen derfor intet havde at gøre krav på, mistede djævelen sin magt over mennesket, en magt, hvis ondskab bestod i at drive mennesket bort fra Gud ved i sidste ende at lade synden munde ud i død. Men ved at forgribe sig på Jesus blev den djævelske dødsforbandelse over mennesket hævet. Herefter er syndens og dødens lov brudt. Med Jesu Kristi død og opstandelse har Gud påbegyndt genoprettelsen af sit

12. I fremstillingen af den kristne forsoningslære følger jeg Gustav Auléns sondring mellem tre hovedtyper: den klassiske, den objektive og den subjektive, jf. Gustaf Aulén: *Den kristna försoningstanken*, Lund 1930.

13. 1884 s. 49

skaberværk. For Jesus Kristus har banet en vej gennem døden. Der ved genindsætter Gud mennesket i dets oprindelige bestemmelse til evigt liv i hans rige.

Et hovedpunkt i disse genløsningstanker er, at Gud intet har med døden at skaffe. Den er djævelens værk. I forhold til dette punkt er Møller kompromisløs. Gudsbegrebets enhed sprænges, når der åbnes op for forestillingen om døden som Guds straf. Teologisk set indebærer Møllers ensidighed som sin vigtigste konsekvens en streng separation af Gud og døden. Opgøret med den objektive forsoningslære er et forsøg på at stå vagt om gudsbilledets entydighed. Døden omgives af et sådant mørke, at den for Møller at se ikke kan tænkes i direkte relation til Gud uden at forvirre og formørke talen om Gud.

Døden er det djævelbundne menneskes skæbne. Møller læser skabelses- og syndefaldsberetningen som *en forførelshistorie*. Mennesket er skabt i Guds billede. Som før nævnt tolker han gudbilledligheden som menneskets længsel efter Gud og trang til evigt liv. I forbindelse med genløsningstankerne får gudbilledligheden tillige en kristologisk dimension. Kristus er den usynlige Guds udtrykte billede (Kol 1,15). Mennesket er skabt ved ham og til ham, skabt til at finde evigt liv i ham. Gud skaberværk sigter på oprettelse af Kristus-riget. Men ved syndefaldet ledes mennesket bort fra sin gudgivne bestemmelse. Slangen, et »Skjul for den onde selv« (1884 s. 240), forfører mennesket til at anse det onde for godt, og ved overtrædelsen af Guds forbud mod at spise af frugten fra kundskabens træ er faldet ud i mørket og løggen en realitet. Det faldne menneske er bundet til døden. Ikke som straf, men som syndens egen, iboende konsekvens.

Det er kendetegnende for Møller, at han ikke ser et strafaspekt i Guds forbud mod at spise af kundskabens træ (Gen. 2,17). Forbudet skal læses og høres som en advarsel mod at lade sig binde af det onde. Faldet ned i dødens magt er altså ikke udtryk for Guds straf over Adam og Evas ulydighed. Tværtimod udtalte Gud med sit forbud syndens og dødens lovmæssige sammenhæng for at skærme sine skabninger mod det onde. Der er altså en sammenhæng mellem synd og død. Det særegne ved Møller er imidlertid, at han primært vil føre denne sammenhæng tilbage til djævelen og kun sekundært til Gud. Syndens og dødens lov er at ligne med en kausallov. Ligesom der af enhver årsag følger en virkning, sådan følger død af synd. Sådan udlægger Møller de paulinske ord om døden som syndens sold (Rom. 6,23). Det er ligefrem en empirisk kendsgerning: »...al menneskelig Erfaring iagttager, at Synd kræver Død« (1884 s. 137). Den guddommelige skaberlov er netop loven om årsag og virkning. Hele skaberværket hviler på denne grundlov. Det gælder også syndens og dødens lov, men den skal imidlertid forstås som en »Modification« af Guds

skaberlov (1884 s. 221). Dens udformning hører djævelen til, den er af det onde, og det er netop fra dens magt Kristus udfrier. Syndens og dødens lov kan altså blot mekanisk set føres tilbage til den guddommelige skaberlov; i dens konkrete skikkelse er den derimod den ondes værk.

Denne usædvanlige udredning af forholdet mellem synd og død tjener først og fremmest det formål at fastholde *gudsbilledets entydighed*. Det er vigtigt for Møller at gøre det helt klart og uimodsigeligt, at døden hører det onde til. Døden er ikke Guds straf. Men det er jo præcis det, som den objektive forsoningslære anser døden for. Følgen bliver uvilkårligt, at gudsbegrebet krakelerer. Det falder fra hinanden i guddommelig vrede overfor guddommelig nåde. Møllers polemik mod den objektive forsoningslære bliver skarp på dette punkt. Han anklager Anselm og den tradition, som han repræsenterer, for at opfatte Gud som ærekær og fornærmet. Men disse egenskaber er jo ikke ligefrem flatterende for mennesker – så meget desto mindre er det rimeligt at tillægge dem Gud. Hans karakteristik af denne type forsoningslære lyder: »*Frelsen* er meget mindre en Frelse fra selve det onde end fra den Straf som Gud møder det [mennesket] med, saa at Frelsen paa denne Maade bliver fra *den vrede Gud* fremfor fra *den onde Forfører*.« (1884 s. 127) Døden er ikke Guds straf. Og den er heller ikke et gudgivet vilkår for det menneske, der blev skabt i Guds billede. For så vidt er den altså ikke en naturlig livslov, men er påtvunget det faldne menneske af djævelen selv. Det er gennem dødsloven, djævelen spærre mennesket inde i sit net og forsøger at holde det uden for Guds rækkevidde.

Generelt er Møllers kristendomsforståelse som følge af hans dualistiske perspektiv gennemtrængt af kampbilleder. Det gælder ikke mindst korset og opstandelsen, som typisk beskrives som tredages slaget, hvor Gud sætter det afgørende slag ind mod djævelen og det ondes magt. I forhold til selve korsdøden bliver den nytestamentlige metafor om Jesus, der giver sit liv som *løsepenge*, den foretrukne (jf. 1Tim 2,6. Matt 20,28). Med sit liv yder Jesus den betaling, som mennesket på grund af synden er døden/djævelen skyldig. Derved køber han det fri af trældommen, så det fra at være djævelens kan blive hans ejendom. Johannesevangeliets »det er fuldbragt« (19,30) tolker Møller følgelig i betydningen: det er betalt. Syndens og dødens lov står for så vidt uantastet; dens gyldighed og egen lovmæssighed ophæves ikke, men gennemhulles ved Jesus' død og opstandelse. For troen gælder det håb, at Guds søn har købt sin menighed fri passage gennem døden.

Hans udlægning af korsdøden tjener *to motiver*. Dels bringer den forsoningslæren ud af ortodoksiens spaltede gudsbegreb ved at se

bort fra offertanken, dels tilgodeses et ubestrideligt faktum, nemlig dødslovens mekaniske greb i alt levende, også efter Golgata. Men Møller betaler dyrt for at hente disse point hjem. Ved så ensidigt at tyde korsdøden som den guddommelige betaling eller bøde, Guds søn yder på menneskelighedens vegne, trækkes genløsningstankerne i en fremmedgørende retning. Denne tendens klæber sig allerede ved Møllers dualistiske perspektiv, der i kampens mytologiske hede truer med at tabe mennesket af syne. Med hans brug af løsepengetaforen øges det fremmedgørende – objektiverende – præg. For korsdøden skæres hos Møller ned til en særegen økonomisk transaktion, mennesket kun har ringe andel i. Men når korsdøden ikke *også* fastholdes som menneskets skyld, som syndens fortættede gerning, bliver det i næste omgang vanskeligt at fastholde, at Jesus virkelig led det uskyldige menneskes død. Og det vil jo sige, at han led *offerets* død, ikke et mytologisk væsens skindød. Offertanken er således forstået nøje forbundet med hævdelser af Jesus' sande menneskelighed. Med løsepengetaforen i centrum tolker Møller imidlertid eksklusivt frelses-begivenheden på Golgata som den guddommelige sejr over djævelen og det onde. Det indebærer en reduktion af frelsens mysterium. Mennesket, det gudbilledlige og faldne menneske, bliver ikke blot tilskuere til sin frelse, men også til sin synd, med mindre det så at sige får lov til at være til stede på Golgata, således forstået at korsdøden *også* tolkes som menneskets fortvivlede dom over kærligheden og over sig selv, en dom, som Jesus bærer stedfortrædende langfredag for at bære bort påskemorgen.

Det er givet, at ortodoksiens satisfaktionslære havde spoleret offertanken og på sin spekulative, skematiske måde gjort offermetaforikken umulig for Møller. Men hans egen metaforiske eksklusivitet omkring løsepengebilledet bevirker, at hans alternativ til 'normallæren' synes mindst lige så ensidig og spekulativ. En selvmodsigende følge heraf må være, at Jesus *ikke* dør menneskets død, den meningsopløsende død, som Møller ellers urgerer så voldsomt. Men det må være følgen, når korsdøden ensidigt udlægges som kulminationen på det guddommelige frelsesværk, som dets klimaks, hvor djævelen frannarres sit herredømme over mennesket. Et blivende spørgsmål til Møllers genløsningstanker må derfor være, om det lykkes ham at fastholde Jesus' menneskelighed midt i forkyndelsen af livets sejr over døden. *Doketismens problem* rejser sig med styrke af Møllers genløsningstanker.

Det nye Testamente råder over indbyrdes forskellige metaforklaser, der alle forsøger at gribe betydningen af Jesus' død og opstandelse. Korset tolkes som kamp og sejr, som retfærdighed og tilgivelse, som offer og renselse. Set i lyset af såvel ortodoksien som Møller melder

der sig den vanskelige, men uopgivelige fordring for arbejdet med forsoningslæren at respektere billedrigdommen i den bibelske fremstilling af korset. Fremfor at vælge eksklusivt mellem metafor-klasserne må de forsøges indarbejdet i forsoningslæren som komplementære udtryk for samme gådefulde betydning af korset.

### *Gudsbilledets entydighed*

Der hviler unægtelig en stædig ejendommelighed over Møllers genløsningstanker. Prisen for at holde Gud helt fri af menneskets død og tegne gudsbilledet rent og entydigt bliver en tung dualistisk kosmologi. Hans tanker om syndens og dødens lov rummer ellers potentialer til en mere kompleks tale om Gud og menneskets død. Det ligger nemlig lige for også at fremhæve lovens egen iboende lovmæssighed. Dødsloven, det forhold at synd altid følges af død, er så indlysende som nogen kausallov, hævder Møller. Men hvis kausalloven skal opfattes som den lov, hvorpå skabelsen hviler, selve Guds skabelseslov, så må dødsloven også tolkes i relation til Gud. Synden og det ondes magt er begrænset ved sin egen lovmæssighed. Den urokkelige lovmæssighed, som synden og døden ifølge Møller er forbundet med, betyder, at det, der er af det onde, ikke har magt til at bestå, men må gå under. Der er i skaberværket indbygget en grænse for djævelens magt i kraft af den ubrydelige sammenhæng, Gud har sat mellem synd og død. Set i forhold til denne tankegang kunne syndens og dødens lov ikke alene opfattes som djævelens værktøj, men tillige som Guds bolværk imod det onde, som Guds nej til synden.

Møller omtaler ganske vist dødsloven som en 'modifikation' af den guddommelige skaberlov. Men han er tøvende i forhold til de konklusioner, som kunne drages deraf. I sin gennemgang af Paulus' opfattelse af syndens og dødens lov berører han kun flygtigt dette perspektiv ved at skrive: »Gud kan ikke hæve denne Lov uden at negte sig selv« (1884 s. 42). Men det bliver ved denne antydning. En reel samtænkning mellem på den ene side dødsloven, der dybest set skylder sin virkeevne Guds skabelseslov, og på den anden side *Guds vrede* finder ikke sted, skønt den ellers synes oplagt og ville give hans forståelse af Guds vrede mere indhold. Hos Møller er Guds vrede alene noget *eskatologisk*. Guds vrede retter sig som et evigt had mod djævelen og alt det onde, og den er uforsonlig. I nådens tid holder Gud sin vrede tilbage indtil dommedag, for at mennesket kan søge tilflugt og frelse hos Kristus. Guds vrede hører hos Møller tidernes ende til. Og den har egentlig ikke noget med mennesket at gøre. Hvilket i yderste konsekvens må indebære, at synden ikke har med gudsforholdet at gøre. Synden og døden står i fare for alene at fremstå



som et mellemværende mellem menneske og djævel, som sidstnævnte bærer det fulde ansvar for.<sup>14</sup>

Når Møller viger tilbage for at se Guds vrede skjult i loven om synd og død, skyldes det mere end noget andet det indædte opgør med den objektive forsoningslære og dens gudsbillede. Hans polemiske afvisning af talen om korsdøden som et sonoffer til Guds vrede forhindrer ham i at udnytte de potentialer, som syndens og dødens lov faktisk tilbyder. Den polemiske front blænder.<sup>15</sup>

*Fordringen om entydighed* i gudsbilledet må gennemtrænge enhver teologisk fremstilling. Kristendommen er i sit inderste væsen bestemt af påstanden om, at Gud er én. Gud er kærlighed. Af ham kan mennesket i tro vente sig alt godt. Den entydighed vindes i hans åbenbaring, i Jesu liv, død og opstandelse. Sådan er enhver kristen teologi bundet af fordringen om entydighed i gudsbilledet. Det, som imidlertid slår én i mødet med Møllers kristendomsforståelse, er erkendelsen af, at dén fordring ikke tåler at løsrives fra sin modstand uden derved at ophæve sig selv; at *fordringen mister sin nødvendighed, i det øjeblik den forsøges tænkt modstandsløst igennem*. Det kristne gudsbilledes entydighed vinder kun karakter og står som en blivende fordring til teologien, så længe der er tale om en tilkæmpet entydighed, så længe entydigheden først vindes på korset. Forkyndelsen af Guds kærlighed og nåde kan ikke slippe talen om hans vrede og dom uden at tømmes for indhold. Hos Møller bliver fordringen om entydighed i gudsbilledet modstandsløs. Dermed truer den guddommelige kærlighed med at svinde ind til et overjordisk, apersonalt princip. Taget som et første axiom bliver den guddommelige kærlighed uvilkårligt en selvfølge, fordi den relationelle betydning af kærligheden slippes, og den ikke længere ses som kendetegnet for Guds forhold til sine skabninger, et forhold, som i kraft af synden ikke uden videre er entydigt.

14. Følgende citat bringes som et eksempel på, hvor langt Møllers dualistiske tænkemåde kan strække sig: »Nu maa det fastholdes, hvor lidt det end lader til, at Mennesker nu synes om det, da der dog trænges til det mer end til alt andet, – at baade Synd og Død er Djævelens Værk. Det er ikke Menneskets eget Værk, endnu mindre da Guds Værk. Det ene er netop som det andet Djævelens Gerning.« 1903 s.186.
15. I tilknytning til disse overvejelser bør Regin Prenters meget kritiske gennemgang af Otto Møllers genløsningstanker nævnes, jf. *Skabelse og Genløsning*, Kbh. 1953, bd. III s. 417-423. Prenter skriver helt rigtigt s. 417: »En af grundene til, at Otto Møllers tanker ikke er trængt igennem, er formodentlig den mærkværdige halsstarrighed, hvormed Otto Møller dels indtil ukendelighed karikerer sin teologiske modpart, den orthodoxe forsoningstanke, dels af sin modsætning til denne hindres i, f.eks. gennem nærmere fordybelse i Luthers forsoningstanke, at nå til frugtbare indsigter, som måtte ligge helt i forlængelse af hans egen intention, og i stedet drives over imod formuleringer, som i grunden er hans egen intention fremmede.«

Synden får hos Møller ikke lov til at være synd, fastholdt som menneskets selvmodsigende opstand mod Gud. Synden får ikke lov til at stå som skyld, selvpådraget skyld, kun skæbne. Og døden får hverken lov til at være syndens grænse eller skabningens gudgivne grænse, et vilkår for alt liv, også menneskets.

I anden omgang kommer Møller derved – for det rene gudsbilledes skyld – til at annullere det skænkede liv. Den kristne skabelsestro, der med bekendelsen til Gud som himlens og jordens skaber traditionelt vil fastholde livets skabte godhed, må hos Møller vige for indskærpelsen af den faldne skabning i djævelens og dødens vold. Hans ensidighed forhindrer den skabte natur i at tilbyde nogen opbyggelighed. Men ensidigheden får også en anden, alarmerende konsekvens. Sammenhængen mellem skabelsestro og frelsestro gennemhulles. Han insisterer så kraftigt på dødens overvindelse og det evige liv som frelsens centrum, at det næppe synes at være det konkrete menneskeliv – hvis *livstrang*, angst og nød, Møller ellers er så optaget af – der er genstand for frelse. For han drager den radikale slutning, at denne verdens liv i grunden var indifferent for Jesus:

»Men det er dette, Herren betragter som øjemedet med hans Sendelse til Jorden, at han skal give dem, der trænge til det, evigt Liv. Der er saa uendelig mange Opgaver, som Menneskene udgive for det, der skal løses; deraf er de optagne, til de forskellige Tider af forskellige Opgaver. Herren er kun optaget at af løse en eneste Opgave, og det er den, som alle andre viselig lade ligge.«<sup>16</sup>

Frelserens ærinde var dødens afskaffelse og tilbudet om evigt liv. Alle andre opgaver falder uden for hans resortie. Møller nævner fattigdom, sygdom, uvidenhed, ulighed, uretfærdige og umenneskelige livsvilkår. Det »synes at være ham [frelseren] omtrent ganske ligegyldigt« (1903 s. 108). Denne passus kan måske til nød forstås som en indgroet skepsis hos Møller mod at spænde kristendom og kirke for nogen som helst politisk vogn. Det kan dog ikke skjule, at hans ensidighed her atter har tvunget ham ud i helt ekstreme påstande. Og vi tvinges til at spørge: hvoraf udspringer da ellers trangen til evigt liv, hvis ikke netop fra det liv, som vi får skænket og som døden bestandig truer med at tage fra os? Hvordan sikre sammenhængen mellem 1. og 2. trosartikel uden samtidig at fastholde, at det er det på én gang *velsignede og dødsmerkede liv* (Gen. 1-3), der genløses ved Jesus Kristus? I 1903 er Møller tæt på at lade sin kristendomsforståelse løbe

16. 1903 s. 107, jf. også s. 37

ud i en etisk-religiøs dualisme, i en bastant torumstænkning, hvor djævelens indespærring af den faldne skabning ikke gør det muligt for Guds frelsende virkelighed at slå rod i skabelsens verden. Her har Møller virkelig forset sig på sin ensidighed og er blevet enøjet. Det er stemmer ikke overens med inspirationen fra Grundtvig i hans tænkning. Men det er ikke desto mindre en følgerigtig slutning. Følgerigtig, fordi hans ensidighed tvinger ham derhen.

Det er tankevækkende, at Møller i begyndelsen af det 20. århundrede, da den almindelige optimisme på den menneskelige civilisations vegne måske er større end nogensinde, da tilliden til den moderne videnskabs frigørende kraft blomstrer, og da dyrkelsen af menneskets etisk-religiøse værd tager fart indenfor den liberale teologi, tilsyneladende afskaffer humanismen, herunder fx kirkeligt-sociale initiativer (diakonien), i kristendommens navn. Men i samme omgang tømmer Møller den livstrang, som han jo ellers tematiserer kraftigt, fuldstændigt for indhold. Troen på Kristus truer med at reduceres til en betingelse for frelse, et adgangspas til et liv i det hinsidige, ikke et liv for Gud og næsten. Det ligner konsekvensmageri. Ensidighedens svagheit overskygger her dens styrke.

#### *På tærsklen til det moderne*

Som nævnt mundede Møllers forfatterskab ud i et skarpt opgør med den nye, moderne teologi, den såkaldt liberale teologi, der begyndte at vinde indflydelse i Danmark i begyndelsen af 1900-tallet. Men der er flere grunde til ikke blot dermed at klassificere ham som antimodernist, for han har mere tilfælles med det moderne end opgøret taget for sig lader ane. Møller er mere moderne end han selv vil vide af. Dét bliver (endnu) et problem i hans tænkning. For det afstedkommer uafklarethed og selvmodsigelser. Han er allerede moderne i hele sin ansats, i sin resolute forkastelse af det overleverede, i sit krav om som teolog selv at tænke efter og i sin betoning af det selvoplevede og den personlige erfaring som kristentroens faste grund.<sup>17</sup> Ligesom den nye teologi tøver han heller ikke med at gøre op med gamle autoriteter og afviser enhver form for religiøs autoritetssikkerhed i det ydre, i bibelens eller trosbekendelsens ord. Der er berøringsflader mellem Møller og den moderne teologi. Det gælder i særlig grad det gudsbillede, som udkrystaliserer sig af hans genløsningstanker. Det vil jeg derfor afslutningsvis forsøge at placere i dets teologihistoriske kontekst.

Vi har set, hvordan Møllers arbejde med forsoningslæren er tæt forbundet med hans polemiske opgør med den lutherske ortodoksis tale

17. Se hertil især *Den kristelige Vished eller »Troens fulde Forvisning«*, jf. note 8.

om Jesu død som et sonoffer. Møllers anklage går på, at denne offerlære fører til tvetydighed i gudsbilledet, og det er denne tvetydighed, som Møller vil til livs. Med dette teologiske forsæt lægger Møller sig i forlængelse af en udviklingslinie, der tog sin begyndelse i oplysningstiden. Gustaf Aulén (1879-1977) har sammenfattet denne udviklingslinie under overskriften *det humaniserede gudsbillede*.<sup>18</sup> Auléns teologihistoriske analyse viser, hvordan der i løbet 1700-tallet indtræder en renselse af gudsbilledet. Det renses for gammeltestamentlige træk, der forekom oplysningstiden primitive og antropomorfe. Hvor forskellige *oplysningstidens teologer*, det 19. århundredes *Friedrich Schleiermacher* (1768-1834) og liberalteologen *Albrecht Ritschl* (1822-89),<sup>19</sup> end er indbyrdes, finder Aulén en ubrudt linie i et entydigt gudsbillede, blottet for spændinger.

Det er kendetegnende for efterreformatorsk teologi, at den ikke indoptager Luthers sondring mellem *deus revelatus* og *deus absconditus*, der – hvor vanskelig den end er at håndtere – tjener til at markere en grænse for en rationel og moraliserende blotlæggelse af Gud og hans gerninger. Guds skjulthed og uigennemtrængelighed for tanken står vagt om den guddommelige kærligheds egenart. *Absconditus*-motivet sætter en nødvendig grænse for trangen til at lodde Guds dybder. Guds væsen lader sig ikke kortlægge og indeslutte i menneskelige begreber. Reservationen overfor den menneskelige tankes forsøg på at fange Gud i ord og begreber er nødvendig af hensyn til troens vished, som alene vindes i *deus revelatus*.

Hovedintentionen for så vel oplysningstid som Schleiermacher og Ritschl er at gøre kærligheden til det beherskende i gudsbilledet. Dette evangeliske grundmotiv ønskes imidlertid fremstillet i dets rene form, hvilket kommer til at indebære, at den guddommelige kærligheds radikale modsætningsforhold til synden svækkes. Hos Luther lyser kærligheden frem bagom vreden og er i funktion midt i vreden. Guds vrede og dom er hans »zornige Liebe«. Her forsøges gudsbilledets enhed fastholdt som en paradoksal enhed i modsætninger. Men

18. Jf. Gustaf Aulén: *Den kristna gudsbilden. Genom seklerna och i nutiden. En konturteckning*. 2. op. Uppsala 1941. I denne sammenhæng bør Gerd Nilssons disputats *Återställd mänsklighet – gudomlig seger*, Ystad 1976, også nævnes. Nilsson undersøger og sammenligner her forsoningslæren hos henholdsvis Otto Møller og Gustaf Aulén. Sejrsmotivet er bærende hos begge to, men det bøjes i forskellig retning. Møllers genløsningstanker tager deres afsæt i skabelslæren med en understregning af det ubrudte forhold mellem Gud og menneske til følge. Auléns teologi er derimod kristologisk forankret, og det medfører, at afstanden mellem Gud og menneske må betones. De kritiske aspekter i Møllers genløsningstanker, som jeg her fremdrager, skyldes ikke mindst inspirationen fra netop Aulén.

19. Herhjemme præsenteres Ritschl af liberalteologen F.C. Krarup (1852-1931) med *Hvad vi kan lære af Ritschl* fra 1906.

eftertiden giver køb på denne paradoksalitet for renhedens og klarhedens skyld. Den enkle lære om Guds faderkærlighed har den selvmodsigende konsekvens, at den guddommelige kærlighed mister sit udgrundelige dyb. Den mister sin egenart som en kærlighed, der udelukker enhver forestilling om fortjeneste og overvinder syndens onde: det brudte gudsforhold. I vægringen mod at tale om dom og vrede står den guddommelige kærlighed i alvorlig fare for at afpersonaliseres og forsvinde ud i den rene abstraktion.

Set i dette perspektiv er der noget modsigelsesfyldt ved Møllers genløsningstanker. Det er oplagt, at hans forståelse af genløsningens Gud har store berøringsflader med det humaniserede gudsbillede, som Aulén sporer i oplysningstiden og opfatter Schleiermacher og Ritschl som eksponenter for. Hos Møller er gudsbilledet også renset for enhver form for spænding. Det får, som vi har set ovenfor, vidtrækkende konsekvenser. Gudsbilledets entydighed svækker hans syndsbegreb, fordi synden hos Møller ikke mødes af den guddommelige kærligheds vrede, men snarere truer med helt at løsrives fra gudsrelationen. Synden bliver alene til skæbne, ikke skyld. Gudsbilledets entydighed gør det tillige svært for ham at sætte døden i relation til Gud. I den henseende befinder Møller sig altså tættere på den subjektive forsoningslæres humaniserede gudsbillede end man måske umiddelbart skulle tro. Men en teologihistorisk placering af Møller er vanskelig, fordi han på den anden side tegner en mytologisk-dualistisk baggrund for frelsesværket. Han trækker kraftigt på oldkirkelige motiver i sin dramatiske, billedrige udlægning af genløsningen og henviser gerne til Irenæus, Luther og Grundtvig. Det præger hans genløsningstanker hen i retning af den klassiske forsoningslære. Men altså kun et stykke af vejen. For den stædighed, hvormed han insisterer på entydighed i Gud, udelukker ham fra at se korset som andet end Guds dom over djævelen og ikke tillige se det skyldige menneske, *synde-faldets* Adam, domfældet heri.

Møller står altså i gæld til forskellige teologiske traditioner. Han har *det ene ben* solidt plantet i en mytologisk-dualistisk verden, hvor Gud og djævel kæmper om mennesket. Mere solidt end godt er, for det dualistiske perspektiv styrer hans tænkning mod en grov separation af det evige liv og den skabte verdens liv, af en entydig guddommelig kærlighed og djævelens dødsgreb i det faldne menneske. Herfra, med afsæt i en gennemført dualistisk holdning, træder han med *det andet ben* frem i en efterreformatorsk, moderne humaniserende gudsopfattelse, der for længst har forladt den gamle verdens mytologi og hårdt-optrukne dualisme til fordel for en mere monistisk kristendomsforståelse. Modsætninger mødes i Møllers genløsningsteologi – og har svært ved at nå hinanden.

*Ensidighedens tænker*

De teologiske problemer i Møllers tænkning, som jeg har draget frem ovenfor – det uforbeholdne krav om mening, det svækkede syndsbegreb, det modstandsløse gudsbillede, separationen af det skabte liv og frelsens evige liv – kan alle føres tilbage til hans ensidighed. Det gælder også hans modsætningsfyldte, diffuse forhold til den moderne teologi, for så vidt som hans humaniserende gudsbillede er tæt forbundet med koncentrationen omkring dødens onde. Han havde måske mere ret end han selv vidste af, da han skrev om ensidighedens styrke og svaghed (jf. det indledende citat). Møller overanstrengte sin ensidighed ved at ville tænke den helt og aldeles til ende. Her finder vi en væsentlig forklaring på, hvorfor han ikke fik nogen blivende betydning. Hans tænkning står derimod som et eksempel på en blivende problemstilling i det teologiske arbejde, nemlig forholdet mellem tænkningens uundgåelige ensidighed og den kompleksitet eller det forbehold, som er nødvendig i talen om Gud. Ensidigheden giver tænkningen prægnans og konsekvens. Ensidighedens kvaliteter forværres imidlertid, når den som hos Møller tvinges igennem. Det kan imidlertid ikke ændre ved, at han som teolog er en fængslende forfatter, der udfordrer sin læser til selv at tænke efter og på egen hånd gribe ud efter kristendommens sammenhæng. Og det er forresten også en slags betydning, om end næppe af den 'virkelige og blivende' type.

Møller ville gøre op med ortodoksiens spaltede gudsbillede. Han ville vinde entydighed i gudsbilledet, og heri delte han anliggende med nyprotestantismen og liberalteologien. Måske deler han også anliggende med størsteparten af danske præster og teologer i dag. I så fald er Møllers vanskeligheder også vores. Og vi kan lade ham være et lærestykke i, hvordan Guds kærlighed risikerer at blive et apersonalt princip, en selvindlysende sandhed, en ikke-overraskende selvfølgelighed, når den tænkes modstandsløst igennem. Koncentrationen omkring dødens mørke kommer hos Møller til at betyde, at Gud skilles fra døden. Hans uvilje mod at tænke Gud og menneskets død sammen afføder svære teologiske problemer. Talen om syndernes forladelse udhules, forsoningslæren får et fremmedgørende, spekulativt præg og gudsbilledet fortænes i gennemsigtig, modstandsløs entydighed, når talen om Guds vrede og dom opgives. Gudsbilledets entydighed må være tilkæmpet. Den vindes alene, når korsets komplekse betydning fastholdes.

## SUMMARY

Otto Møller (1831-1915) is by far the most productive and original Danish theologian from the last decades of the 19th century and the beginning of the 20th. Yet his influence has been very limited. This article examines his theology in following the primal motive in Møllers thinking: his focus on death as the undisputable misery of humanity. His theology circles persistently around death as the ultimate evil no human being can escape. Hereby his thinking gains earnestness and weight. But Møllers one-sidedness on this motive also narrows his perspective in a damaging way. The meaning of cross and resurrection is thus perceived one-sidedly as the divine victory over the death of the Devil. Salvation is conceived as the gift of eternal life to such an extent that it loses any connection with created life. Furthermore Møller separates God and human death with the result that his conception of the loving God becomes totally unambiguous and undialectical. This separation also calls his conception of sin in question. His conception of God is akin to liberal Protestantism, although he carries on a controversy against this theological movement in its Danish shape. But Møller is more modern than he wants to admit and this also causes contradictions in his theological thinking. One way or the other his theological difficulties and shortcomings are deeply connected to his one-sided elaboration on death. Møllers one-sidedness is the main reason why his influence has been so limited.

*Keywords:* Otto Møller – religious experience – faith and theology – the one-sidedness of religious thinking – death – salvation as eternal life – the doctrine of atonement – Gustaf Aulén – the conception of sin – the conception of God – liberal Protestantism

# Om forståelsen af dåben og det nye liv ifølge Rom 6,1-14

*Nytestamentlig disputats om Paulus<sup>1</sup>*

AF LEKTOR DR. THEOL. HELGE KJÆR NIELSEN

Det var en sjælden begivenhed, der fandt sted på Århus Universitet den 27. august 1999. Det sjældne bestod ikke i, at det var en nytestamentlig afhandling, der skulle forsvares for den teologiske doktorgrad, men derimod i det forhold, at det var en afhandling om Paulus.<sup>2</sup> Afhandlingen, der er affattet af sognepræst Søren Agersnap (SA) og blev antaget til forsvar i februar 1997, forelå ved forsvaret i en engelsk oversættelse med titlen, *Baptism and the New Life. A Study of Romans 6,1-14.*<sup>3</sup> Det er således en meget central paulinsk tekst og et meget debatteret paulinsk tema, SA har valgt at koncentrere sin undersøgelse om.

## *Teser vedrørende Rom 6,1-14*

SA indleder med at præsentere sine grundsynspunkter vedrørende afsnittet Rom 6,1-14. De er s. 14-16 samlet i følgende fem teseagtige punkter:

1. Det følgende er ikke offentliggørelse af et oppositionsindlæg, men er dels en kort præsentation af afhandlingen, dels en omtale af nogle af de synspunkter, der blev fremført og drøftet under forsvarshandlingen. De officielle opponenter var professor, Gerd Theissen og denne artikels forfatter. Som opponenter ex auditorio optrådte professor, Mogens Müller og adjunkt, Anders Klostergaard Petersen. Førstnævnte udgjorde sammen med de to officielle opponenter bedømmelsesudvalget
2. I Århus var det første gang overhovedet i fakultetets historie. I København forsvarede Marius Hansen afhandlingen, *Om trosbegrebet hos Paulus*, så langt tilbage som i 1937. Der er grund til at glædes over, at der nu efter de mange år igen foreligger en disputats om Paulus, og det er så meget rimeligere, som Pauluslitteraturen også herhjemme har været genstand for betydelig interesse. I en Århus-sammenhæng er det oplagt som eksempel at nævne Johannes Muncks, *Paulus und die Heilsgeschichte*, der blev udgivet i 1954.
3. Afhandlingen, der er udkommet på Aarhus University Press, er på ialt 461 sider. Det er til denne udgave, de forekommende sidehenvisninger refererer. Når der tænkes på den forskningstradition, som der diskuteres med og gøres op med, kunne det gøres gældende, at en tysk oversættelse af afhandlingen ville have været at foretrække. Nok er den nyere Paulusforskning i væsentlig grad engelsksproget, men SA's afhandling handler ikke meget om denne del af forskningen.



1) Paulus' eneste væsentlige anliggende er at fremhæve, hvordan en grænseløs frelsesbegejstring, som også ellers er det bærende i hans breve, og en uindskrænket frelsesvished efter dåben nødvendigvis må sætte sig igennem i de kristnes liv.

2) Som den umiddelbare og oplagte konsekvens af, at de døbte har fået det nye, retfærdige liv, gøres det især i 6,12-14 gældende, at det nu ikke længere er aktuelt at være i syndens vold. Den døbtes eneste mulighed er at være under nåde og følgelig tage del i Guds kamp for retfærdigheden.

3) Paulus tager udgangspunkt i den genuint kristne forestilling, at dåben giver tilknytning til Kristi død som en forløsergerning, der implicerer en total vending for den døbte. Denne forestilling kombinerer Paulus med tanken om Guds dødsovervindende kraft gennem Kristi opstandelse – en kraft der også er grundlaget for den døbtes nye liv (Kristi forløbergerning).

4) I dåben sker ifølge Paulus en formidling af de frelsesbegivenheder, som fandt sted ved afslutningen af Jesu jordeliv, og det befri de døbte fra det gamle livs binding til synd og død og sætter dem ind i et nyt og retfærdigt liv.

5) Hermed er der i Rom 6,1-14 en kompleks sammenhæng mellem Jesu forløsergerning (hans korsdød) og hans forløbergerning. Med det sidste menes, at hans liv bliver mønster for de kristnes liv.

Denne forståelse af Rom 6,1-14 betegner et radikalt opgør med en fremtrædende tolkning, man kunne sige med en stor forskningstradition, ifølge hvilken den pågældende tekst afgørende er influeret – positivt eller negativt – af mytologiske, mysteriereligøse eller mystiske forestillinger<sup>4</sup>. Det nævnte opgør med denne religionshistorisk orienterede tolkning af den paulinske litteratur og specielt af Rom 6,1-14 er et gennemgående træk i undersøgelsen.

Med de ovenfor fremførte hovedsynspunkter er i væsentlig grad dispositionen for undersøgelsen givet.

### *Undersøgelsens forløb og indhold*

Afhandlingen består – foruden af et introducerende indledningsafsnit<sup>5</sup> – af to hoveddele. I den første (s. 52-198) beskæftiger SA sig med den

4. Samtidig med, at afhandlingen er udtryk for et sådant opgør med en hel forskningstradition, er den en afspejling af en tendens i den nuværende forskning.
5. I dette afsnit fremlægger SA s. 16-41 en kritisk oversigt over hovedtyperne inden for det 20. årh.s tolkning af 6,1-14, ligesom han s. 42-48 gør rede for sin metodiske fremgangsmåde, der betegnes som en metodisk praksis på common-sense planet. Metoden, der i lyset af den eksisterende metodepluralisme nok må betegnes som traditionel, implicerer en arbejdsgang, hvor der

historiske baggrund.<sup>6</sup> En væsentlig opgave er her at fremlægge en oversigt over hellenistisk mysteriereligiøsitet (ud fra de eleusinske mysterier, Osiris- og Isis-mysterierne; Attiskulten, »Themistiosfragmentet«, »Mithras-liturgien« og Naasenerprædikenen) og nå til en begrundet vurdering af, hvorvidt den som typisk antaget udgør en nødvendig baggrund for forestillingerne i Rom 6,1-14 med tolkningen af dåben som en død og opstandelse. SA når bl.a. til den konklusion, at der ikke kan påvises en egentlig mysterieteologi, som er disse religioners fælles officielle forståelse og kulturnes hemmelige kerne. Der er derfor ikke noget, der umiddelbart taler for, at dåbssynet skulle være direkte afhængigt af mysteriernes teologi.<sup>7</sup> Dertil kommer, at de træk, mysteriereligionerne er fælles om, er basale religiøse fænomener (som imitation, renselsesriter, kamp mod dødlignende farer og forestillingen om et nyt liv), der kan påvises også uden for disse religioner. Med en sådan vurdering af den hellenistiske mysteriereligiøsitet har SA taget det første skridt i sin problematisering af en dominerende tolkning af Rom 6,1-14.

Et yderligere skridt består i argumentationen for, at der heller ikke er baggrund for at antage, at Paulus indirekte forholder sig til mysteriereligiøsiteten, nemlig via de hellenistisk-kristne menigheder, hvis indflydelse fra mysteriereligionerne skulle afspejle sig i deres entusiastiske præg, i forståelsen af dåbsriten som en mystisk gentagelse af Kristi død og opstandelse, og endelig i den opfattelse, at der i dåben sker en mystisk 'indlemmelse/indføjelse i'. SA's argumentation for, at der ikke er en sådan indirekte forbindelse mellem mysteriereligiøsiteten og Paulus er baseret på en analyse af en række paulinske tekster.<sup>8</sup> SA's konklusion er, at der ikke er nogen tvingende grund til den antagelse, at Paulus – positivt eller negativt – skulle være bestemt af mysteriereligiøse opfattelser.

5. (fortsat fra forrige side) skelnes mellem på den ene side eksegesen, dvs. elementær tekstudlægning, og på den anden side historisk kritik, dvs. en vurdering af teksten i forhold til strømninger og begivenheder i samtiden. SA finder det af metodiske grunde væsentligt, at eksegesen går forud for den historiske kritik.
6. På baggrund af den forudgående redegørelse for den metodiske fremgangsmåde kan det overraske, at SA indleder med en undersøgelse af den historiske baggrund. Hertil vil SA dog svare, at rækkefølgen i den offentliggjorte afhandling ikke afspejler den arbejdsgang, han i sit arbejde med den pågældende tekst har været igennem.
7. I øvrigt må man være opmærksom på, at terminologi og billeder fra mysteriereligionerne kan være og undertiden også er anvendt helt uden den oprindelige betydning.
8. Af udtryk, der indgår centralt i argumentationen, kan nævnes Χριστοῦ, βαπτίζεσθαι εἰς..., ἐν Χριστῷ og σὺν Χριστῷ. Endvidere gælder det f.eks. forestillingen om at dø og opstå med Kristus i dåben.

Der er if. SA så meget mindre grund til at søge baggrunden for Paulus' forståelse af dåben som en død (og opstandelse) med Kristus i mysteriereligiøsiteten, som der i den urkristne dåbspraksis og de dermed forbundne refleksioner over dåbens indhold er grundlag for at udvikle de forestillinger om en dåb til Kristi død, der foreligger bevidnet i de paulinske skrifter.

I afhandlingens anden hoveddel (primært s. 200-396) gælder det så en minutøs analyse af Rom 6,1-14.<sup>9</sup> Denne analyse fører if. SA for det første til den erkendelse, at Paulus' hovedanliggende i 6,1-11 er at indskærpe det nye livs realitet. Og om dette nye liv gælder, at det endegyldigt har sat sig igennem. Efter bruddet med synden har den døbte fået en ny herre og lever i en helt ny situation. Det er også tankegangen i den overordnede kontekst, dvs. i kapitlerne fra fem til og med otte. Denne forståelse er hverken positivt eller negativt bestemt af entusiastiske frelsesforestillinger i den religiøse omverden, som der ofte har været henvist til.

Dernæst. I forlængelse af 6,1-11 rummer 6,12-14 (især 13bc) indbydelsen<sup>10</sup> til at leve det nye liv, som nu efter bruddet med synden er den eneste mulighed. Denne tolkning finder SA oplagt, når man er opmærksom på, dels at imperativen ikke skal begrundes i manglerne i det nye liv (det ville udhule indikativet), dels at imperativen har et meget bredt betydningsspektrum. Her skal imperativen bidrage til at tydeliggøre, hvad det nye liv indebærer. SA indfører her en for ham vigtig sondring, nemlig mellem en indadvendt og en udadvendt imperativ, og der er i 6,13 netop ikke tale om en indadvendt imperativ med sigte på frelsestilignelse, men om en udadvendt, der kalder til at være med i den kamp, der nu skal kæmpes på Guds side.

Baggrunden for denne forståelse, gør SA videre gældende, skal hverken søges i mysteriereligionerne eller i den religiøse omverden overhovedet. Således heller ikke i de med henvisning til den gammeltestamentlig-jødiske verden ofte fremførte forestillinger om corporate personality. Baggrunden er derimod de urkristne traditioner om den sammenhæng, der i dåben etableres med Jesu død. SA taler om »dødsdåbsforestillinger«. Her er også udgangspunktet for de videre refleksioner, der inddrager Jesu opstandelses betydning for den døbte.

9. Der indledes dog med en ret udførlig (s. 200-232) redegørelse for 5,1-21, der if. SA rummer væsentlige forudsætninger for forståelsen af 6,1-14. Her findes f.eks. den frelsesvished betonet, der både nu og i fremtiden må præge de kristnes liv.
10. Det er typisk for og konsekvent ud fra SA's forståelse af teksten, at han anvender ordet indbydelse og ikke f.eks. påbud. Det må nemlig være et ord, der ikke tager noget af det tilbage, som ligger i indikativet i det foregående.

Hvad angår dåbens betydning, viser det analyserede afsnit i Rom. if. SA, at den for Paulus har to sider. Der er for det første dens betydning i forbindelse med dåbshandlingen, og dernæst dens betydning for det efterfølgende nye liv. Paulus beskæftiger sig tydeligt mindre med den første (bruddet med den gamle eksistens) end med den sidste (livet i den nye eksistens). Dåben har altså for Paulus navnlig en betonet eskatologisk betydning, idet den døpte er sat i forbindelse med den magt, der opvakte Kristus fra de døde, og det skal være bestemende for det liv, der leves efter dåben.

Hvad endelig det kristologiske indhold angår, konkluderer SA, at der ikke kun i dåbsforståelsen, men også i kristologien har kunnet konstateres en bevægelse i tekstafrnittet 6,1-14 – for kristologiens vedkommende fra en forløserkristologi hen imod en forløberkristologi, der kommer til at dominere den senere sammenhæng.

I forlængelse af denne kortfattede redegørelse for afhandlingens hovedsynspunkter<sup>11</sup> bør det nævnes, at der er tale om en velkomponeret undersøgelse affattet i et klart og lettilgængeligt sprog. Det er også tydeligt, at den er skrevet af en kyndig og selvstændigt tænkende Paulusforsker, der er fortrolig med de paulinske skrifter og med den for afhandlingen relevante sekundærlitteratur.<sup>12</sup> Der er en klar sammen-

11. Den første officielle opponent, professor Gerd Theissen, sammenfattede hele afhandlingens grundsynspunkter i tre sammenhængende teser, en religionshistorisk, en traditionshistorisk og en eksegetisk.

(1) Den religionshistoriske tese: I Rom 6 findes for første gang i urkristendommen forestillingen om dåben som en død med Kristus. Denne forestilling skyldes ikke påvirkning fra mysteriereligionerne, men er resultatet af en udvikling inden for urkristendommen.

(2) Den traditionshistoriske tese: Paulus citerer en urkristen tradition, som allerede tolkede dåben som en dåb til Kristi død. Denne forestilling viderefører Paulus, så han også ser en forbindelse mellem dåben og Kristi opstandelse. Heri ligger hverken en kritik af eller indførelsen af et eskatologisk forbehold over for en entusiasme, som siger: »Opstandelsen er allerede sket i dåben.«

(3) Den eksegetiske tese: Paulus kritiserer som nævnt ikke en entusiastisk opfattelse, men fremmer en sådan ved sin antagelse af en ubetinget frelsesvished hos den døpte. Frelsens vished er så stærk, at imperativen relativiseres til at være udtryk for frelsens indhold. Dog kan der tales om en udadvendt imperativ.

De tre punkter formulerede Gerd Theissen som 1) kritik af den mysteriereligøse tolkning, 2) kritik af den antientusiastiske tolkning, og 3) tesen om den ubetingede frelsesvished i Rom 6.

12. Det er naturligvis aldrig vanskeligt at nævne litteratur, der kunne - og måske burde - være inddraget, men ikke er det. I dette tilfælde kunne en sådan efterlysning eksempelvis gælde E.P. Sanders indflydelsesrige bog, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977, og – vedrørende mysteriereligionernes mulige indflydelse på Paulus' skrifter – W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.), London 1987 = *Antike Mysterien*, München 1990, og D. Zeller, »Mysterien/Mysterienreligionen«, TRE 23, 1994, s. 504-526.

hæng mellem de fremførte synspunkter, hvilket må ses som en konsekvens af, at hele afhandlingen er båret af et overordnet helhedssyn. SA vedkender sig på velgørende måde forpligtelsen til at forsøge at føre argumentationen for den tolkning, der lægges frem, konsekvent igennem, og han søger i den forbindelse også i vidt omfang at udnytte sin filologiske kompetence i den minutiøse analyse af den centrale tekst Rom 6,1-14. I denne tekstanalyse gennemfører SA den del af opgaven, der if. den valgte metode består i den elementære tekststud-lægning, dvs. i eksegesen, og afhandlingen er et godt eksempel på betydningen af, at dette intense arbejde med teksten ikke forsømmes.

### *Diskussionen*

Som nævnt er opgøret med den forskningstradition, der har set Paulus og Paulusskrifterne influeret – positivt eller negativt – af forestillinger inden for mysteriereligiøsiteten, et væsentligt tema i afhandlingen, og det blev derfor naturligt nok taget op i diskussionen. Med henvisning til bl.a. G. Wagner<sup>13</sup> og A.J.M. Wedderburn<sup>14</sup> blev det påpeget, at afhandlingen ikke er innovativ i opgøret med den religionshistoriske forskningstradition. Såvel navnene på de forskere, der diskuteres og gøres op med, som hele problemstillingen og den metodiske tilgang kan i det hele taget godt være med til at give afhandlingen en lidt »forsinket« karakter.<sup>15</sup> SA kan hertil med en vis ret sige, at hans intention har været at føre en diskussion, der ganske vist ikke længere har tidligere tiders intensitet, til afslutning, idet hele problematikken stadig er af væsentlig betydning for den rette tolkning af Paulusskrifterne og herunder ikke mindst for tolkningen af et tekstafsnit som Rom 6,1-14.

Ingen problematiserede, at SA grundlæggende har ret i sit opgør med den tidligere så dominerende religionshistoriske forskningstradition.<sup>16</sup> Denne vigtige forudsætning for hans tolkning af Rom 6,1-14 antastedes altså ikke. Men Gerd Theissen fandt anledning til at føje et par ikke helt uvæsentlige nuanceringer til. Den ene vedrører det ind-

13. *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6,1-11*, AthANT 39, Zürich 1962.

14. *Baptism and Resurrection*, WUNT 44, Tübingen 1987.

15. Ikke mindst Anders Klostergaard Petersen efterlyste større inddragelse af de allerseneste årtiers forskning såvel vedrørende Paulus som vedrørende det religionshistoriske spørgsmål. Han savnede også en bredere gennemtænkning af den metodiske tilgang.

16. Man medgav også det berettigede i afvisningen af at tolke Rom 6,1-14 som vendt mod en entusiastisk front, idet dog Gerd Theissen anerkendte det begrundede i at tale om antientusiasme hos Paulus i den forstand, at korintherne, der antagelig have fået en kopi af Rom., næppe kunne læse brevet uden at registrere en polemik mod en entusiasme, som ikke var dem fremmed.

byrdes forhold mellem mysteriereligionerne og i forlængelse heraf forholdet mellem disse og urkristendommen. Hvad mysteriereligionernes indbyrdes forhold angår, må det nok erkendes, at de trods alt kun har forholdsvis få almindelige træk fælles, og disse træk har de så til gengæld oftest fælles også med urkristendommen. Metodisk er det derfor problematisk at operere med to størrelser, der egner sig til en sammenligning, nemlig på den ene side mysteriereligionerne og på den anden side urkristendommen. Man må spørge om forholdet mellem de enkelte mysteriereligioner indbyrdes og om forholdet mellem de enkelte mysteriereligioner og urkristendommen, og det spørgsmål er forholdsvis åbent.

Gerd Theissen gjorde sig i øvrigt på ét punkt til advokat for den forskningstradition, som SA gør op med, idet han mente, at SA – på linje med en tendens i nyere eksegesi – i afhandlingen er for radikal i afvisningen af en forbindelse mellem mysteriereligionerne og urkristendommen, herunder Paulus.<sup>17</sup> Det gælder helt konkret verørende spørgsmålet om baggrunden for den dødssymbolik, der indgår i forståelsen af dåben. Denne forestilling om en symbolsk død er kendt fra adskillige mysteriereligioners initiationsriter. Der er ikke tale om en simpel overtagelse af disse forestillinger. Snarere om en videreudvikling og ret forstået en radikaliserings af dem. Eksempelvis er det kun i urkristendommen, at den døende gud virkelig overvinder døden. Det er også kun i urkristendommen, at riten utvetydigt tolkes som identifikation med den døende gud. Det er endvidere først i urkristendommen, at den indviede (døbte) oplever en symbolsk opstandelse. Som en konsekvens af denne nytolkning, må initiationsriten være en engangsforeteelse, som den kristne dåb jo er det. Den således forudsatte forbindelse, der røber sig i henholdsvis mysteriereligionernes og urkristendommens sprog, vil Gerd Theissen ikke karakterisere som synkretisme, dvs. forstå som en simpel overtagelse af fremmede forestillinger. Hellere vil han i forsøget på at tydeliggøre, at urkristendommen har givet det med mysteriereligionerne fælles sprog nyt indhold, anvende betegnelsen overbydningssynkretisme.

I sin opposition argumenterede Mogens Müller for, at det ville have været frugtbart, hvis SA i stedet for den dominerende fokusering på det pagane religionshistoriske traditionsmateriale havde bestræbt sig på at tolke dåbsforestillingen i Rom 6 i lyset af, at den tidligste kristne menighed forstod sig selv som virkeliggørelsen af forjættelsen om en ny og kvalitativ anderledes pagtslutning i de sidste tider. At dette

17. Man kan tale om en nuancering af et efter Gerd Theissens opfattelse i det væsentlige berettiget grundsynspunkt hos SA.

forestillingskompleks er en integreret del af Paulus' teologi, vidner ikke mindst 2 Kor 3 om.

Opponenterne fandt det endvidere nødvendigt at vende sig mod en efter deres opfattelse uberettiget radikalisering af et af hovedsynspunkterne i afhandlingen, i dette tilfælde i tolkningen af Rom 6,1-14 og dermed i forståelsen af den paulinske teologi.<sup>18</sup> Det er if. SA Paulus' væsentligste hensigt i den analyserede tekst at indskærpe, at der i dåben er sket en ganske radikal ændring. Afhængigheden af syndens og dødens magt er endegyldigt og totalt blevet fortid. Den døbte er definitivt taget ud af syndens sfære og kan ikke længere synde, for det lever nu et helt nyt liv.<sup>19</sup>

I lyset af denne forståelse rejser ikke mindst 6,12-14 problemer, for hvad skulle grunden være til anvendelsen af imperativer i den nye situation, som dåben har bragt den døbte ind i? Hvis Paulus mener, at de døbte endegyldigt er fri af syndens magt, at den ikke længere er nogen trussel for dem, hvorfor så formaning: »Lad derfor ikke synden herske i jeres dødelige legeme, så I adlyder dets lyster. Stil heller ikke jeres lemmer til rådighed for synden som redskaber for uretfærdigheden, men stil jer selv til rådighed for Gud som levende, der før var døde, så I bruger jeres lemmer for Gud, som redskaber for retfærdighed. Synden skal ikke være herre over jer, for I er ikke under loven, men under nåden.«

I sin afhandling anfører SA navnlig følgende – indbyrdes ikke ganske konsistente – argumenter for, at der kun tilsyneladende foreligger et problem. For det første må man skelne mellem en indadvendt og en udadvendt imperativ, og hvad der foreligger her er en udadvendt imperativ, der er at forstå som en invitation til at være med i Guds kamp for retfærdighed.<sup>20</sup> Et andet argument er, at Rom 6,12-13a, der

18. At påvise det uberettigede i denne radikalisering var et hovedanliggende i min opposition.

19. I stedet for – som det er almindeligt – at karakterisere den paulinske opfattelse på dette område med udtrykket »allerede – endnu ikke«, vil SA tale om »allerede – endnu mere«. Hans intention er naturligvis at undgå »endnu ikke«, da det efter hans opfattelse let giver anledning til den opfattelse, at bruddet med fortiden alligevel ikke er radikalt, og at den nuværende situation trods alt også er præget af en mangel, og det ville være en forkert Paulustolkning. Man kan dog spørge, om der overhovedet kan opereres med et »endnu mere«, uden at det i det mindste udtalt implicerer et »endnu ikke«. Det indgår i SA's tolkning, at ἐσόμεθα i 6,5 og συζήσομεν i 6,8 ikke opfattes som »ægte futurum« eller »eskatologisk futurum«, men som former, der skal betone visheden i det udsagte.

20. En indadvendt imperativ ville være en tilskyndelse til den døbte til at kæmpe mod syndens magt og på den måde værne og bevare det nye liv, som dåben er indgang til. Men SA's synspunkt er, at en sådan indadvendt imperativ for Paulus er overflødig.

navnlig kunne synes at problematisere SA's tolkning, i virkeligheden sigter til tiden før dåben. Med udtrykket »jeres dødelige legeme« (v. 12) sigter Paulus da også if. SA til situationen før dåben. Endvidere gør SA gældende, at det er nødvendigt at være opmærksom på den betydningsbredde, som imperativen har. Der er langt fra altid tale om et egentlig påbud,<sup>21</sup> idet imperativen kan anvendes f.eks. som en indholdsbestemmelse, som en bøn, som en opmuntring og som en indbydelse, og i så fald foreligger der ikke nogen spænding i forhold til frelsestilsagnet i det foregående.<sup>22</sup>

SA's argumenter er dog ret anfægtelige. Sondringen mellem en indadvendt og en udadvendt imperativ og hævdelser af, at en indadvendt imperativ er uforenelig med Paulus' opfattelse, modsiges af en række nytestamentlige tekster, af hvilke her skal nævnes Rom 8,12-13; 13,12-14; Gal 5,16-17; Kol 3,5; Fil 2,12 og 3,12-13.<sup>23</sup> Det andet af de ovenfor anførte argumenter, at imperativerne i 6,12-13a skulle sigte til tiden før dåben, synes heller ikke at have megen bærekraft. Det er ikke meningsfuldt at forestille sig Paulus formulere formaninger med henblik på en tid, som ikke mere er, og tilmed ud fra en forudsætning, som if. SA ikke længere gælder for den døbtte, nemlig at synden udgør en trussel? Hvad endelig det sidste argument angår, så er det naturligvis rigtigt, at en imperativ ikke kun forekommer, hvor der skal udtrykkes et påbud, men det er på den anden side meget vanskeligt at se, hvordan imperativerne i 6,12-13a skal give mening, hvis de ikke har imperativisk betydning. En gengivelse af den pågældende passage svarende til SA's forståelse kunne lyde: »Altså hersker synden ikke længere i kraft af jeres dødelige legeme, så I adlyder dets lyster. I stiller heller ikke længere jeres lemmer til rådighed for synden som redskaber for uretfærdighed.« Men havde det været det, Paulus ville give udtryk for, så havde han næppe formuleret sig, som han har. Det er ikke til at forlige de forekommende imperativer med en sådan forståelse.

Trods det, at afhandlingen altså med rette kan betegnes som »for-sinket«, og trods det forhold, at SA nok i virkeligheden har svækket sit anliggende lidt ved en uholdbar radikalisering af et par af hovedte-

21. Det er i virkeligheden if. SA slet ikke det mest karakteristiske, at en imperativ skal udtrykke et påbud.
22. SA har tidligere gjort rede for sin forståelse af imperativen i 6,12 i artiklen, »Rom 6,12 og det paulinske imperativ«, DTT 43, 1980, s. 36-47.
23. Gerd Theissen fandt heller ikke spændingen mellem indikativ og imperativ ophævet ved SA's argumentation, og han foreslog at tolke den i lyset af V. Turners riteteori, if. hvilken ritens bevirker en virtuel realitet, som mennesket træder ind i. Den nye realitet må de nu lade virke transformerende – også med henblik på sig selv – i det daglige liv, som de trods ritens virkning endnu ikke har forladt.



serne, er der fremlagt en så vægtig analyse af en central paulinsk tekst og et centralt paulinsk tema, at der er grund til at tro, at *Baptism and the New Life* vil komme til at indgå i den internationale drøftelse af, hvordan Paulus og herunder Rom 6,1-14 skal tolkes.

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz ist eine Besprechung der von Søren Agersnap verfassten Habilitationsschrift *Baptism and the New Life. A Study of Romans 6,1-14*. Mit seiner Untersuchung setzt sich der Verfasser mit der besonders früher dominierenden Forschungstradition auseinander, die in Röm 6,1-14 positiven oder negativen Einfluss von mythologischen und mysterienreligiösen Vorstellungen sah. Die einzige wesentliche Absicht des Apostels in Röm 6,1-14 ist nach Agersnap zu verdeutlichen, dass ein Mensch nach der Taufe vollständig und endgültig der Macht der Sünde entrissen und von einer grenzenlosen Heilsbegeisterung und Heilsgewissheit geprägt ist. Obwohl der Verfasser die Tendenz hat, seine Thesen zu überspitzen, steht es doch ausser Frage, dass die Untersuchung verdient, in die aktuelle Diskussion einbezogen zu werden.

*Keywords:* Romans – Baptism – New Life – Mystery Religions

# Om forståelsen af dåben og det nye liv ifølge Rom 6,1-14

*Nytestamentlig disputats om Paulus<sup>1</sup>*

AF LEKTOR DR. THEOL. HELGE KJÆR NIELSEN

Det var en sjælden begivenhed, der fandt sted på Århus Universitet den 27. august 1999. Det sjældne bestod ikke i, at det var en nytestamentlig afhandling, der skulle forsvares for den teologiske doktorgrad, men derimod i det forhold, at det var en afhandling om Paulus.<sup>2</sup> Afhandlingen, der er affattet af sognepræst Søren Agersnap (SA) og blev antaget til forsvar i februar 1997, forelå ved forsvaret i en engelsk oversættelse med titlen, *Baptism and the New Life. A Study of Romans 6,1-14*.<sup>3</sup> Det er således en meget central paulinsk tekst og et meget debatteret paulinsk tema, SA har valgt at koncentrere sin undersøgelse om.

## *Teser vedrørende Rom 6,1-14*

SA indleder med at præsentere sine grundsynspunkter vedrørende afsnittet Rom 6,1-14. De er s. 14-16 samlet i følgende fem teseagtige punkter:

1. Det følgende er ikke offentliggørelse af et oppositionsindlæg, men er dels en kort præsentation af afhandlingen, dels en omtale af nogle af de synspunkter, der blev fremført og drøftet under forsvarshandlingen. De officielle opponenter var professor, Gerd Theissen og denne artikels forfatter. Som opponenter ex auditorio optrådte professor, Mogens Müller og adjunkt, Anders Klostergaard Petersen. Førstnævnte udgjorde sammen med de to officielle opponenter bedømmelsesudvalget
2. I Århus var det første gang overhovedet i fakultetets historie. I København forsvarede Marius Hansen afhandlingen, *Om trosbegrebet hos Paulus*, så langt tilbage som i 1937. Der er grund til at glædes over, at der nu efter de mange år igen foreligger en disputats om Paulus, og det er så meget rimeligere, som Pauluslitteraturen også herhjemme har været genstand for betydelig interesse. I en Århus-sammenhæng er det oplagt som eksempel at nævne Johannes Muncks, *Paulus und die Heilsgeschichte*, der blev udgivet i 1954.
3. Afhandlingen, der er udkommet på Aarhus University Press, er på ialt 461 sider. Det er til denne udgave, de forekommende sidehenvisninger refererer. Når der tænkes på den forskningstradition, som der diskuteres med og gøres op med, kunne det gøres gældende, at en tysk oversættelse af afhandlingen ville have været at foretrække. Nok er den nyere Paulusforskning i væsentlig grad engelsksproget, men SA's afhandling handler ikke meget om denne del af forskningen.

1) Paulus' eneste væsentlige anliggende er at fremhæve, hvordan en grænseløs frelsesbegejstring, som også ellers er det bærende i hans breve, og en uindskrænket frelsesvished efter dåben nødvendigvis må sætte sig igennem i de kristnes liv.

2) Som den umiddelbare og oplagte konsekvens af, at de døbte har fået det nye, retfærdige liv, gøres det især i 6,12-14 gældende, at det nu ikke længere er aktuelt at være i syndens vold. Den døbtes eneste mulighed er at være under nåde og følgelig tage del i Guds kamp for retfærdigheden.

3) Paulus tager udgangspunkt i den genuint kristne forestilling, at dåben giver tilknytning til Kristi død som en forløsergerning, der implicerer en total vending for den døbte. Denne forestilling kombinerer Paulus med tanken om Guds dødsovervindende kraft gennem Kristi opstandelse – en kraft der også er grundlaget for den døbtes nye liv (Kristi forløbergerning).

4) I dåben sker ifølge Paulus en formidling af de frelsesbegivenheder, som fandt sted ved afslutningen af Jesu jordeliv, og det befri de døbte fra det gamle livs binding til synd og død og sætter dem ind i et nyt og retfærdigt liv.

5) Hermed er der i Rom 6,1-14 en kompleks sammenhæng mellem Jesu forløsergerning (hans korsdød) og hans forløbergerning. Med det sidste menes, at hans liv bliver mønster for de kristnes liv.

Denne forståelse af Rom 6,1-14 betegner et radikalt opgør med en fremtrædende tolkning, man kunne sige med en stor forskningstradition, ifølge hvilken den pågældende tekst afgørende er influeret – positivt eller negativt – af mytologiske, mysteriereligøse eller mystiske forestillinger<sup>4</sup>. Det nævnte opgør med denne religionshistorisk orienterede tolkning af den paulinske litteratur og specielt af Rom 6,1-14 er et gennemgående træk i undersøgelsen.

Med de ovenfor fremførte hovedsynspunkter er i væsentlig grad dispositionen for undersøgelsen givet.

### *Undersøgelsens forløb og indhold*

Afhandlingen består – foruden af et introducerende indledningsafsnit<sup>5</sup> – af to hoveddele. I den første (s. 52-198) beskæftiger SA sig med den

4. Samtidig med, at afhandlingen er udtryk for et sådant opgør med en hel forskningstradition, er den en afspejling af en tendens i den nuværende forskning.
5. I dette afsnit fremlægger SA s. 16-41 en kritisk oversigt over hovedtyperne inden for det 20. årh.s tolkning af 6,1-14, ligesom han s. 42-48 gør rede for sin metodiske fremgangsmåde, der betegnes som en metodisk praksis på common-sense planet. Metoden, der i lyset af den eksisterende metodepluralisme nok må betegnes som traditionel, implicerer en arbejdsgang, hvor der

historiske baggrund.<sup>6</sup> En væsentlig opgave er her at fremlægge en oversigt over hellenistisk mysteriereligiøsitet (ud fra de eleusinske mysterier, Osiris- og Isis-mysterierne; Attiskulten, »Themistiosfragmentet«, »Mithras-liturgien« og Naasenerprædikenen) og nå til en begrundet vurdering af, hvorvidt den som typisk antaget udgør en nødvendig baggrund for forestillingerne i Rom 6,1-14 med tolkningen af dåben som en død og opstandelse. SA når bl.a. til den konklusion, at der ikke kan påvises en egentlig mysterieteologi, som er disse religioners fælles officielle forståelse og kulturnes hemmelige kerne. Der er derfor ikke noget, der umiddelbart taler for, at dåbssynet skulle være direkte afhængigt af mysteriernes teologi.<sup>7</sup> Dertil kommer, at de træk, mysteriereligionerne er fælles om, er basale religiøse fænomener (som imitation, renselsesriter, kamp mod dødlignende farer og forestillingen om et nyt liv), der kan påvises også uden for disse religioner. Med en sådan vurdering af den hellenistiske mysteriereligiøsitet har SA taget det første skridt i sin problematisering af en dominerende tolkning af Rom 6,1-14.

Et yderligere skridt består i argumentationen for, at der heller ikke er baggrund for at antage, at Paulus indirekte forholder sig til mysteriereligiøsiteten, nemlig via de hellenistisk-kristne menigheder, hvis indflydelse fra mysteriereligionerne skulle afspejle sig i deres entusiastiske præg, i forståelsen af dåbsriten som en mystisk gentagelse af Kristi død og opstandelse, og endelig i den opfattelse, at der i dåben sker en mystisk 'indlemmelse/indføjelse i'. SA's argumentation for, at der ikke er en sådan indirekte forbindelse mellem mysteriereligiøsiteten og Paulus er baseret på en analyse af en række paulinske tekster.<sup>8</sup> SA's konklusion er, at der ikke er nogen tvingende grund til den antagelse, at Paulus – positivt eller negativt – skulle være bestemt af mysteriereligiøse opfattelser.

5. (fortsat fra forrige side) skelnes mellem på den ene side eksegesen, dvs. elementær tekstudlægning, og på den anden side historisk kritik, dvs. en vurdering af teksten i forhold til strømninger og begivenheder i samtiden. SA finder det af metodiske grunde væsentligt, at eksegesen går forud for den historiske kritik.
6. På baggrund af den forudgående redegørelse for den metodiske fremgangsmåde kan det overraske, at SA indleder med en undersøgelse af den historiske baggrund. Hertil vil SA dog svare, at rækkefølgen i den offentliggjorte afhandling ikke afspejler den arbejdsgang, han i sit arbejde med den pågældende tekst har været igennem.
7. I øvrigt må man være opmærksom på, at terminologi og billeder fra mysteriereligionerne kan være og undertiden også er anvendt helt uden den oprindelige betydning.
8. Af udtryk, der indgår centralt i argumentationen, kan nævnes Χριστοῦ, βαπτίζεσθαι εἰς..., ἐν Χριστῷ og σὺν Χριστῷ. Endvidere gælder det f.eks. forestillingen om at dø og opstå med Kristus i dåben.

Der er if. SA så meget mindre grund til at søge baggrunden for Paulus' forståelse af dåben som en død (og opstandelse) med Kristus i mysteriereligiøsiteten, som der i den urkristne dåbspraksis og de dermed forbundne refleksioner over dåbens indhold er grundlag for at udvikle de forestillinger om en dåb til Kristi død, der foreligger bevidnet i de paulinske skrifter.

I afhandlingens anden hoveddel (primært s. 200-396) gælder det så en minutøs analyse af Rom 6,1-14.<sup>9</sup> Denne analyse fører if. SA for det første til den erkendelse, at Paulus' hovedanliggende i 6,1-11 er at indskærpe det nye livs realitet. Og om dette nye liv gælder, at det endegyldigt har sat sig igennem. Efter bruddet med synden har den døbte fået en ny herre og lever i en helt ny situation. Det er også tankegangen i den overordnede kontekst, dvs. i kapitlerne fra fem til og med otte. Denne forståelse er hverken positivt eller negativt bestemt af entusiastiske frelsesforestillinger i den religiøse omverden, som der ofte har været henvist til.

Dernæst. I forlængelse af 6,1-11 rummer 6,12-14 (især 13bc) indbydelsen<sup>10</sup> til at leve det nye liv, som nu efter bruddet med synden er den eneste mulighed. Denne tolkning finder SA oplagt, når man er opmærksom på, dels at imperativen ikke skal begrundes i manglerne i det nye liv (det ville udhule indikativet), dels at imperativen har et meget bredt betydningsspektrum. Her skal imperativen bidrage til at tydeliggøre, hvad det nye liv indebærer. SA indfører her en for ham vigtig sondring, nemlig mellem en indadvendt og en udadvendt imperativ, og der er i 6,13 netop ikke tale om en indadvendt imperativ med sigte på frelsestilignelse, men om en udadvendt, der kalder til at være med i den kamp, der nu skal kæmpes på Guds side.

Baggrunden for denne forståelse, gør SA videre gældende, skal hverken søges i mysteriereligionerne eller i den religiøse omverden overhovedet. Således heller ikke i de med henvisning til den gammeltestamentlig-jødiske verden ofte fremførte forestillinger om corporate personality. Baggrunden er derimod de urkristne traditioner om den sammenhæng, der i dåben etableres med Jesu død. SA taler om »dødsdåbsforestillinger«. Her er også udgangspunktet for de videre refleksioner, der inddrager Jesu opstandelses betydning for den døbte.

9. Der indledes dog med en ret udførlig (s. 200-232) redegørelse for 5,1-21, der if. SA rummer væsentlige forudsætninger for forståelsen af 6,1-14. Her findes f.eks. den frelsesvished betonet, der både nu og i fremtiden må præge de kristnes liv.
10. Det er typisk for og konsekvent ud fra SA's forståelse af teksten, at han anvender ordet indbydelse og ikke f.eks. påbud. Det må nemlig være et ord, der ikke tager noget af det tilbage, som ligger i indikativet i det foregående.

Hvad angår dåbens betydning, viser det analyserede afsnit i Rom. if. SA, at den for Paulus har to sider. Der er for det første dens betydning i forbindelse med dåbshandlingen, og dernæst dens betydning for det efterfølgende nye liv. Paulus beskæftiger sig tydeligt mindre med den første (bruddet med den gamle eksistens) end med den sidste (livet i den nye eksistens). Dåben har altså for Paulus navnlig en betonet eskatologisk betydning, idet den døpte er sat i forbindelse med den magt, der opvakte Kristus fra de døde, og det skal være bestemende for det liv, der leves efter dåben.

Hvad endelig det kristologiske indhold angår, konkluderer SA, at der ikke kun i dåbsforståelsen, men også i kristologien har kunnet konstateres en bevægelse i tekstafrnittet 6,1-14 – for kristologiens vedkommende fra en forløserkristologi hen imod en forløberkristologi, der kommer til at dominere den senere sammenhæng.

I forlængelse af denne kortfattede redegørelse for afhandlingens hovedsynspunkter<sup>11</sup> bør det nævnes, at der er tale om en velkomponeret undersøgelse affattet i et klart og lettilgængeligt sprog. Det er også tydeligt, at den er skrevet af en kyndig og selvstændigt tænkende Paulusforsker, der er fortrolig med de paulinske skrifter og med den for afhandlingen relevante sekundærlitteratur.<sup>12</sup> Der er en klar sammen-

11. Den første officielle opponent, professor Gerd Theissen, sammenfattede hele afhandlingens grundsynspunkter i tre sammenhængende teser, en religionshistorisk, en traditionshistorisk og en eksegetisk.

(1) Den religionshistoriske tese: I Rom 6 findes for første gang i urkristendommen forestillingen om dåben som en død med Kristus. Denne forestilling skyldes ikke påvirkning fra mysteriereligionerne, men er resultatet af en udvikling inden for urkristendommen.

(2) Den traditionshistoriske tese: Paulus citerer en urkristen tradition, som allerede tolkede dåben som en dåb til Kristi død. Denne forestilling viderefører Paulus, så han også ser en forbindelse mellem dåben og Kristi opstandelse. Heri ligger hverken en kritik af eller indførelsen af et eskatologisk forbehold over for en entusiasme, som siger: »Opstandelsen er allerede sket i dåben.«

(3) Den eksegetiske tese: Paulus kritiserer som nævnt ikke en entusiastisk opfattelse, men fremmer en sådan ved sin antagelse af en ubetinget frelsesvished hos den døpte. Frelsens vished er så stærk, at imperativen relativiseres til at være udtryk for frelsens indhold. Dog kan der tales om en udadvendt imperativ.

De tre punkter formulerede Gerd Theissen som 1) kritik af den mysteriereligøse tolkning, 2) kritik af den antientusiastiske tolkning, og 3) tesen om den ubetingede frelsesvished i Rom 6.

12. Det er naturligvis aldrig vanskeligt at nævne litteratur, der kunne - og måske burde - være inddraget, men ikke er det. I dette tilfælde kunne en sådan efterlysning eksempelvis gælde E.P. Sanders indflydelsesrige bog, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977, og – vedrørende mysteriereligionernes mulige indflydelse på Paulus' skrifter – W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.), London 1987 = *Antike Mysterien*, München 1990, og D. Zeller, »Mysterien/Mysterienreligionen«, TRE 23, 1994, s. 504-526.

hæng mellem de fremførte synspunkter, hvilket må ses som en konsekvens af, at hele afhandlingen er båret af et overordnet helhedssyn. SA vedkender sig på velgørende måde forpligtelsen til at forsøge at føre argumentationen for den tolkning, der lægges frem, konsekvent igennem, og han søger i den forbindelse også i vidt omfang at udnytte sin filologiske kompetence i den minutiøse analyse af den centrale tekst Rom 6,1-14. I denne tekstanalyse gennemfører SA den del af opgaven, der if. den valgte metode består i den elementære tekstudlægning, dvs. i eksegesen, og afhandlingen er et godt eksempel på betydningen af, at dette intense arbejde med teksten ikke forsømmes.

### *Diskussionen*

Som nævnt er opgøret med den forskningstradition, der har set Paulus og Paulusskrifterne influeret – positivt eller negativt – af forestillinger inden for mysteriereligiøsiteten, et væsentligt tema i afhandlingen, og det blev derfor naturligt nok taget op i diskussionen. Med henvisning til bl.a. G. Wagner<sup>13</sup> og A.J.M. Wedderburn<sup>14</sup> blev det påpeget, at afhandlingen ikke er innovativ i opgøret med den religionshistoriske forskningstradition. Såvel navnene på de forskere, der diskuteres og gøres op med, som hele problemstillingen og den metodiske tilgang kan i det hele taget godt være med til at give afhandlingen en lidt »forsinket« karakter.<sup>15</sup> SA kan hertil med en vis ret sige, at hans intention har været at føre en diskussion, der ganske vist ikke længere har tidligere tiders intensitet, til afslutning, idet hele problematikken stadig er af væsentlig betydning for den rette tolkning af Paulusskrifterne og herunder ikke mindst for tolkningen af et tekstafsnit som Rom 6,1-14.

Ingen problematiserede, at SA grundlæggende har ret i sit opgør med den tidligere så dominerende religionshistoriske forskningstradition.<sup>16</sup> Denne vigtige forudsætning for hans tolkning af Rom 6,1-14 antastedes altså ikke. Men Gerd Theissen fandt anledning til at føje et par ikke helt uvæsentlige nuanceringer til. Den ene vedrører det ind-

13. *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6,1-11*, AthANT 39, Zürich 1962.

14. *Baptism and Resurrection*, WUNT 44, Tübingen 1987.

15. Ikke mindst Anders Klostergaard Petersen efterlyste større inddragelse af de allerseneste årtiers forskning såvel vedrørende Paulus som vedrørende det religionshistoriske spørgsmål. Han savnede også en bredere gennemtænkning af den metodiske tilgang.

16. Man medgav også det berettigede i afvisningen af at tolke Rom 6,1-14 som vendt mod en entusiastisk front, idet dog Gerd Theissen anerkendte det begrundede i at tale om antientusiasme hos Paulus i den forstand, at korintherne, der antagelig have fået en kopi af Rom., næppe kunne læse brevet uden at registrere en polemik mod en entusiasme, som ikke var dem fremmed.

byrdes forhold mellem mysteriereligionerne og i forlængelse heraf forholdet mellem disse og urkristendommen. Hvad mysteriereligionernes indbyrdes forhold angår, må det nok erkendes, at de trods alt kun har forholdsvis få almindelige træk fælles, og disse træk har de så til gengæld oftest fælles også med urkristendommen. Metodisk er det derfor problematisk at operere med to størrelser, der egner sig til en sammenligning, nemlig på den ene side mysteriereligionerne og på den anden side urkristendommen. Man må spørge om forholdet mellem de enkelte mysteriereligioner indbyrdes og om forholdet mellem de enkelte mysteriereligioner og urkristendommen, og det spørgsmål er forholdsvis åbent.

Gerd Theissen gjorde sig i øvrigt på ét punkt til advokat for den forskningstradition, som SA gør op med, idet han mente, at SA – på linje med en tendens i nyere eksegesi – i afhandlingen er for radikal i afvisningen af en forbindelse mellem mysteriereligionerne og urkristendommen, herunder Paulus.<sup>17</sup> Det gælder helt konkret verørende spørgsmålet om baggrunden for den dødssymbolik, der indgår i forståelsen af dåben. Denne forestilling om en symbolsk død er kendt fra adskillige mysteriereligioners initiationsriter. Der er ikke tale om en simpel overtagelse af disse forestillinger. Snarere om en videreudvikling og ret forstået en radikalisering af dem. Eksempelvis er det kun i urkristendommen, at den døende gud virkelig overvinder døden. Det er også kun i urkristendommen, at riten utvetydigt tolkes som identifikation med den døende gud. Det er endvidere først i urkristendommen, at den indviede (døbte) oplever en symbolsk opstandelse. Som en konsekvens af denne nytolkning, må initiationsriten være en engangsforeteelse, som den kristne dåb jo er det. Den således forudsatte forbindelse, der røber sig i henholdsvis mysteriereligionernes og urkristendommens sprog, vil Gerd Theissen ikke karakterisere som synkretisme, dvs. forstå som en simpel overtagelse af fremmede forestillinger. Hellere vil han i forsøget på at tydeliggøre, at urkristendommen har givet det med mysteriereligionerne fælles sprog nyt indhold, anvende betegnelsen overbydningssynkretisme.

I sin opposition argumenterede Mogens Müller for, at det ville have været frugtbart, hvis SA i stedet for den dominerende fokusering på det pagane religionshistoriske traditionsmateriale havde bestræbt sig på at tolke dåbsforestillingen i Rom 6 i lyset af, at den tidligste kristne menighed forstod sig selv som virkeliggørelsen af forjættelsen om en ny og kvalitativ anderledes pagtslutning i de sidste tider. At dette

17. Man kan tale om en nuancering af et efter Gerd Theissens opfattelse i det væsentlige berettiget grundsynspunkt hos SA.



forestillingskompleks er en integreret del af Paulus' teologi, vidner ikke mindst 2 Kor 3 om.

Opponenterne fandt det endvidere nødvendigt at vende sig mod en efter deres opfattelse uberettiget radikalisering af et af hovedsynspunkterne i afhandlingen, i dette tilfælde i tolkningen af Rom 6,1-14 og dermed i forståelsen af den paulinske teologi.<sup>18</sup> Det er if. SA Paulus' væsentligste hensigt i den analyserede tekst at indskærpe, at der i dåben er sket en ganske radikal ændring. Afhængigheden af syndens og dødens magt er endegyldigt og totalt blevet fortid. Den døbte er definitivt taget ud af syndens sfære og kan ikke længere synde, for det lever nu et helt nyt liv.<sup>19</sup>

I lyset af denne forståelse rejser ikke mindst 6,12-14 problemer, for hvad skulle grunden være til anvendelsen af imperativer i den nye situation, som dåben har bragt den døbte ind i? Hvis Paulus mener, at de døbte endegyldigt er fri af syndens magt, at den ikke længere er nogen trussel for dem, hvorfor så formaningen: »Lad derfor ikke synden herske i jeres dødelige legeme, så I adlyder dets lyster. Stil heller ikke jeres lemmer til rådighed for synden som redskaber for uretfærdigheden, men stil jer selv til rådighed for Gud som levende, der før var døde, så I bruger jeres lemmer for Gud, som redskaber for retfærdighed. Synden skal ikke være herre over jer, for I er ikke under loven, men under nåden.«

I sin afhandling anfører SA navnlig følgende – indbyrdes ikke ganske konsistente – argumenter for, at der kun tilsyneladende foreligger et problem. For det første må man skelne mellem en indadvendt og en udadvendt imperativ, og hvad der foreligger her er en udadvendt imperativ, der er at forstå som en invitation til at være med i Guds kamp for retfærdighed.<sup>20</sup> Et andet argument er, at Rom 6,12-13a, der

18. At påvise det uberettigede i denne radikalisering var et hovedanliggende i min opposition.

19. I stedet for – som det er almindeligt – at karakterisere den paulinske opfattelse på dette område med udtrykket »allerede – endnu ikke«, vil SA tale om »allerede – endnu mere«. Hans intention er naturligvis at undgå »endnu ikke«, da det efter hans opfattelse let giver anledning til den opfattelse, at bruddet med fortiden alligevel ikke er radikalt, og at den nuværende situation trods alt også er præget af en mangel, og det ville være en forkert Paulustolkning. Man kan dog spørge, om der overhovedet kan opereres med et »endnu mere«, uden at det i det mindste udtalt implicerer et »endnu ikke«. Det indgår i SA's tolkning, at ἐσόμεθα i 6,5 og συζήσομεν i 6,8 ikke opfattes som »ægte futurum« eller »eskatologisk futurum«, men som former, der skal betone visheden i det udsagte.

20. En indadvendt imperativ ville være en tilskyndelse til den døbte til at kæmpe mod syndens magt og på den måde værne og bevare det nye liv, som dåben er indgang til. Men SA's synspunkt er, at en sådan indadvendt imperativ for Paulus er overflødig.

navnlig kunne synes at problematisere SA's tolkning, i virkeligheden sigter til tiden før dåben. Med udtrykket »jeres dødelige legeme« (v. 12) sigter Paulus da også if. SA til situationen før dåben. Endvidere gør SA gældende, at det er nødvendigt at være opmærksom på den betydningsbredde, som imperativen har. Der er langt fra altid tale om et egentlig påbud,<sup>21</sup> idet imperativen kan anvendes f.eks. som en indholdsbestemmelse, som en bøn, som en opmuntring og som en indbydelse, og i så fald foreligger der ikke nogen spænding i forhold til frelsestilsagnet i det foregående.<sup>22</sup>

SA's argumenter er dog ret anfægtelige. Sondringen mellem en indadventt og en udadventt imperativ og hævdelser af, at en indadventt imperativ er uforenelig med Paulus' opfattelse, modsiges af en række nytestamentlige tekster, af hvilke her skal nævnes Rom 8,12-13; 13,12-14; Gal 5,16-17; Kol 3,5; Fil 2,12 og 3,12-13.<sup>23</sup> Det andet af de ovenfor anførte argumenter, at imperativerne i 6,12-13a skulle sigte til tiden før dåben, synes heller ikke at have megen bærekraft. Det er ikke meningsfuldt at forestille sig Paulus formulere formaninger med henblik på en tid, som ikke mere er, og tilmed ud fra en forudsætning, som if. SA ikke længere gælder for den døbtte, nemlig at synden udgør en trussel? Hvad endelig det sidste argument angår, så er det naturligvis rigtigt, at en imperativ ikke kun forekommer, hvor der skal udtrykkes et påbud, men det er på den anden side meget vanskeligt at se, hvordan imperativerne i 6,12-13a skal give mening, hvis de ikke har imperativisk betydning. En gengivelse af den pågældende passage svarende til SA's forståelse kunne lyde: »Altså hersker synden ikke længere i kraft af jeres dødelige legeme, så I adlyder dets lyster. I stiller heller ikke længere jeres lemmer til rådighed for synden som redskaber for uretfærdighed.« Men havde det været det, Paulus ville give udtryk for, så havde han næppe formuleret sig, som han har. Det er ikke til at forlige de forekommende imperativer med en sådan forståelse.

Trods det, at afhandlingen altså med rette kan betegnes som »for-sinket«, og trods det forhold, at SA nok i virkeligheden har svækket sit anliggende lidt ved en uholdbar radikalisering af et par af hovedte-

21. Det er i virkeligheden if. SA slet ikke det mest karakteristiske, at en imperativ skal udtrykke et påbud.
22. SA har tidligere gjort rede for sin forståelse af imperativen i 6,12 i artiklen, »Rom 6,12 og det paulinske imperativ«, DTT 43, 1980, s. 36-47.
23. Gerd Theissen fandt heller ikke spændingen mellem indikativ og imperativ ophævet ved SA's argumentation, og han foreslog at tolke den i lyset af V. Turners riteteori, if. hvilken ritens bevirker en virtuel realitet, som mennesket træder ind i. Den nye realitet må de nu lade virke transformerende – også med henblik på sig selv – i det daglige liv, som de trods ritens virkning endnu ikke har forladt.

serne, er der fremlagt en så vægtig analyse af en central paulinsk tekst og et centralt paulinsk tema, at der er grund til at tro, at *Baptism and the New Life* vil komme til at indgå i den internationale drøftelse af, hvordan Paulus og herunder Rom 6,1-14 skal tolkes.

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz ist eine Besprechung der von Søren Agersnap verfassten Habilitationsschrift *Baptism and the New Life. A Study of Romans 6,1-14*. Mit seiner Untersuchung setzt sich der Verfasser mit der besonders früher dominierenden Forschungstradition auseinander, die in Röm 6,1-14 positiven oder negativen Einfluss von mythologischen und mysterienreligiösen Vorstellungen sah. Die einzige wesentliche Absicht des Apostels in Röm 6,1-14 ist nach Agersnap zu verdeutlichen, dass ein Mensch nach der Taufe vollständig und endgültig der Macht der Sünde entrissen und von einer grenzenlosen Heilsbegeisterung und Heilsgewissheit geprägt ist. Obwohl der Verfasser die Tendenz hat, seine Thesen zu überspitzen, steht es doch ausser Frage, dass die Untersuchung verdient, in die aktuelle Diskussion einbezogen zu werden.

*Keywords:* Romans – Baptism – New Life – Mystery Religions

## Litteratur

### *Theologische*

#### *Realenzyklopädie 30*

Samuel – Seele. Berlin: Walter de Gruyter 1999. 813 sider. Pris indb. i subskription DM 394.

Dette bind er præget af stikordene med »sch«, fx begreberne Schicksal, Schöpfer/Schöpfung (med sine mere end 100 sider bindets længste og med en kun tre sider lang »tillægsartikel« om Schöpfungsordnung), Schönheit, alt med Schrift, Schönheit samt Seele, desuden »navne« som fx Schlatter, Schleiermacher og Schweitzer.

Af begreber har jeg især hæftet med ved Schrift. Her gælder, at Schrift, Heilige (i alt 32 s.) og Schriftauslegung (i alt 57 s.) helt lever op til det encyklopædiske, således at man får et levende indtryk af, i hvor høj grad Skriftens betydning afhænger af fortolkningens art. En mindre artikel »Schriften, Heilige« (12 s.) mangler et afsnit om selve fænomenet, mens en længere om Schriftlesung, delt i et langt afsnit om kristendommen og et kort om jødedommen (i alt lidt over 40 s.), viser for det førstes vedkommende, i hvor høj grad også tilrettelæggelsen af skriftlæsningen er bestemmende for dens betydning. Således er det alt andet end Nebensache, om man har en *lectio continua*, der lader skrifternes egen sammenhæng være afgørende, eller betjener sig af perikope-rækker, forbundet med større eller mindre perikope-ivang, som et middel til en effektiv tilrettelæggelse af skriftens indhold. Godt beskrevet er også den innovation, der indtraf med den private bibellæsning. Som

det så ofte er tilfældet, er artiklen meget Tysklands-orienteret; Sveriges perikope-omlægning i årene 1942-1983, hvor også Gammel Testamente vandt indpas i gudstjenesten, nævnes dog, men ikke et ord om Danmark i denne sammenhæng.

På grund af naboskabet har jeg læst artiklerne om Schleswig-Holstein og Schweden. I den første får man et klart indtryk af, hvordan det kirkelige og teologiske liv i de gamle hertugdømmer var mere bestemt af indflydelsen fra de tyske naboer end fra kongeriget. Artiklen om Sverige (i alt 34 s.) er forfattet af hhv. Bertil Nilsson (middelalder) og Anders Jarlert (reformation og frem til nutiden samt Sverige idag) og ligeledes oplysende. Jeg vidste fx ikke, at katekismen i 1919 blev erstattet af Bjergrædike-*nen* som grundlag for religionsundervisningen i skolen.

At Schleiermacher får næsten 50 s. (otte er litteratur), undrer ikke; artiklen omfatter naturligt nok tillige Schleiermachers »virkningshistorie«. En anden figur, som det er interessant at få »biograferet« udførligere, er den særegne schwabiske pietist Adolf Schlatter (1852-1938), hvis omfattende og mangesidige forfatterskab oplever en renaissance i disse år inden for især den nye Tübingen-skole, hvor radikal kritik er blevet afløst af en kirkelig »indforståethedens« hermeneutik.

Nyheder i forhold til RE<sup>3</sup> er, foruden en artikel om Sartre, artikler om fx Scham (ca. 8 s.) og Schwangerschaftsabbruch (10 s.). At Samuel og Saul behandles som historiske skikkelser, hvis indflydelse på Israels tid-

lige historie er konstatérbar, viser, at encyklopædisk viden ikke nødvendigvis er udtrykker consensus.

Efter mine bedste beregninger mangler der nu »kun« seks bind i, at denne store bedrift er fuldført. Udkommer de sidste bind i samme takt som de foregående, vil værket være afsluttet i 2005, dvs. på tredive år.

Mogens Müller

## Christian Strecker *Die liminale Theologie des Paulus.*

*Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive.* FRLANT 185.

Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1999, 504 sider. DM 168.

Streckers bog er en let revideret version af hans dissertation, som blev antaget af Augustana-Hochschule Neuen-dettelsay i 1996. Den er ajourført med forskningslitteratur til 1998. Udover en kortfattet indledning og konklusion består afhandlingen af tre dele. I første del diskuteres forholdet mellem antropologi og eksegesi. Anden del præsenterer Victor Turners ritual- og samfundsteori, og i tredje del bringes teorierne i anvendelse på Paulus.

Afhandlingen markerer et inden for det tyske sprogområde beundringsværdigt forsøg på at bringe nyere kulturanthropologiske tilgange i dialog med klassisk, tysk eksegesi. Den er derfor en introduktion til den nye Paulus-tolkning, der i vidt omfang er gået tysk eksegesi forbi. Også i sit tema-valg er bogen på forkant med tiden. Streckers interesse for ritualer og ritualisering i de paulinske breve modsva-

rer en bred faglig international optagethed af ritualer, men afhandlingen er i den sammenhæng ikke særlig banebrydende, fordi den udelukkende beskæftiger sig med Turners ritualteorier fra slutningen af 60'erne og begyndelsen af 70'erne. Ganske vist har Strecker inddraget nyere litteratur, men hans ritualforståelse ligger i umiddelbar forlængelse af Turners. Han imødegår heller ikke den kritik, der gennem de seneste år har været rettet mod den symbolsk orienterede antropologi, som blandt andre Turner repræsenterer. Som formidler af væsentlige indsigter fra den tidlige ritologi er Streckers bog imidlertid værdifuld, fordi den inden for tysk eksegesi er et vægtigt modspil til den traditionelle protestantisk-eksegetiske afstandtagen fra kult og ritual.

Som en af de første pegede Wayne Meeks i 1983 i bogen *The First Urban Christians* på liminalitetsbegrebets potentiale for forståelsen af væsentlige sider hos Paulus. Streckers afhandling vrider alt, hvad tænkes kan, ud af denne pointe – bogens titel er ingen tilfældighed! Når liminalitetsbegrebet kan anvendes om en række forskellige forhold, skyldes det, at det hos Turner bruges både som betegnelse for mellemfasen inden for det enkelte ritual og som bestemmelse af en særlig samfundstilstand, der forstås som ideologisk projektion af rituallets mellemfase. Som ideologisk bestemmelse betegner liminalitet en gruppedannelse (communitas) bestemt ved dens anti-strukturelle forhold til det etablerede samfund. Strecker udfolder Paulus' liminale teologi inden for fire områder: 1) Paulus' og de Kristus-troendes individuelle transformation (Damaskusoplevelse og dåb); 2) den kristologiske transformation (Kristi død og opstandelse); 3) den kosmiske transformati-

on (æonskiftet); 4) den kollektive transformation (etnisk, socialt og samfundsmæssigt *communitas*).

Som Turner forstår Strecker den ideologiske liminalitet som rituel projektion. Han lægger derfor afgørende vægt på ritualen som grundlag for forståelsen af de fire områder, jf. s. 82. Det får sine steder et overstrabadsret præg, der minder om en svunden tids ritualfikserede læsninger. Strecker overvejer f.eks. ikke mulige forbindelser mellem narrative programmer og ritualers tre-leddede struktur. En treleddet struktur opfattes som symptom på et bagvedliggende 'Initiationsritemuster'. Når f.eks. Fil 2:6-11 forstås i lys af et 'Aggregationsritual' (s. 161ff.), er det vanskeligt at undgå associationer til den engelske *myth and ritual*-skoles og dens skandinaviske gammeltestamentlige aflæggers hedengangne tolkninger.

Der er mange fremragende iagttagelser og megen god eksegese i Streckers bog. Den vidner om en imponerende belæsthed og evne til at indoptage et enormt tekstmateriale i en – trods alt – overskuelig fremstilling. Alligevel sidder jeg tilbage med en underlig smag. Strecker er begejstret for ritualer, men han tager kun i begrænset omfang stilling til baggrunden for den stedmoderlige behandling af kult og ritual i nt eksegese. Her savner jeg dialog. Det er, som om Strecker blot lægger sin ritualbegejstring oven i den klassiske eksegese, uden at der af den grund opstår konflikt. Det rejser et grundlæggende spørgsmål vedrørende afhandlingens forhold til en klassisk forståelse. Ser man bort fra det socialantropologiske perspektiv og profileringen af en rituel læsning, leder en række udsagn, (f.eks. »Das Kreuz Christi stellt in alledem, anders als die *sacra*, kein kulturelles Arte-

fakt, auch keinen Mythos dar, sondern Historie. Hier gilt: »fact and symbol are one« [s. 279], eller »Das Kreuz ist insofern die kritische Mitte der paulinischen Theologie« [s. 299]), uundgåeligt tankerne i retning af dialektisk teologi, som den f.eks. blev formuleret af Käsemann. Når Strecker gør en dyd ud af at forstå sin afhandling som et forsøg på at komme anakronisme og ethnocentrisme inden for eksegesen til livs, kan jeg kun bifalde hans bestræbelser; men jeg undrer mig over hans troskyldige brug af *theologia crucis*-terminologi og strukturer.

Anders Klostergaard Petersen

## Peter Balla:

### *Challenges to New Testament Theology*

WUNT 2. Reihe 95. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1997, 279 sider.

Ballas bog er en let revideret version af hans doktor-afhandling, som blev forsvaret i Edinburgh 1994. Den er ajourført med forskningslitteratur til 1996. Udover en kortfattet indledning og konklusion består bogen af fem kapitler, der hver er forsynet med en kort sammenfatning.

Ballas udgangspunkt er de problemer, Räisänen's bog fra 1990 *Beyond New Testament Theology* har affødt for disciplinen nytestamentlig teologi. Over for Räisänen's afvisning af faget som andet end pastoral beskæftigelse ('a legitimate part of self-consciously *ecclesial* theology', Räisänen 1990. s. xviii), søger Balla at godtgøre legitimiteten i nytestamentlig teologi som teologisk historievidenskabelig disciplin. Opgøret med Räisänen forholder sig til to hovedspørgsmål.

Eftersom Räsänen i sin bog har brugt Wrede som afsæt, endda legitimeret sit ærinde som fuldendelse af Wredes teologiske program, lader også Balla Wredes 1897-artikel *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie* danne ramme om diskussionen. Wredes kritik af nytestamentlig teologi fandt først og fremmest udtryk i ønsket om at ændre fagets status fra studiet af nytestamentlig teologi og lærebegreber til en religionshistorisk undersøgelse af den tidlige kristendom. Det andet hovedspørgsmål vedrører disciplinens kanoniske bundethed, som Räsänen har klandret for vilkårlighed. Et historisk studium kan ikke bindes til kanon.

I afhandlingens første kapitel diskuterer Balla forholdet mellem religion og teologi. Løsningen er – som det meste i bogen – yderst enkel. Når der i traditionen har været et misforhold mellem religion og teologi, skyldes det udelukkende en for snæver teologi-definition. Problemet overvindes gennem en bred definition, der dækker ‘... every thought and action that is in relation to New Testament people’s belief in God’ (s. 46). Fortrøstningsfuldt oplyser forfatteren, at teologi også omfatter religiøse oplevelser. Også det klassiske spørgsmål om forholdet mellem historie og tro besvares. Historievidenskaben skal have mulighed for at tænke noget som historisk sandt, også i de tilfælde hvor det drejer sig om tro på Gud. For hvem ved, ‘... it may find things to be historically likely, or not likely, which are not discussed under a narrow view of history by definition’ (s. 46). Det har Balla ret i!

I andet og tredje kapitel diskuteres kanon-spørgsmålet. Balla skelner uproblematiske mellem hæresi og ortodoksi i kristendommens første århund-

rede. I kapitel to kan han ovenikøbet hævde, at de tidligste kristne traditioner var ortodokse. Frafald hører en senere tid til. Diskussionen er blottet for selv de mest enkle hermeneutiske, socialhistoriske og sociologiske overvejelser. De kanoniske tekster tages for pålydende, skæres til og strækkes ud i Ballas kanoniske Prokrustesleje. I kapitel tre argumenteres der i analogi med en begyndende kanonisering af *Tanak* for en tidlig nytestamentlig kanoniseringsproces. Markion var et vigtigt skridt på vejen i en udvikling, som imidlertid var begyndt længe forinden.

I kapitel fire rejser Balla spørgsmålet om de nytestamentlige teksters *enhed*. Som han selv påpeger, er denne ‘tese’ *truet* af tanken om historisk udvikling i den tidlige kristendom (s. 207f.). Han undersøger derfor indvendings berettigelse på flere ‘tilfældigt’ valgte stridsspørgsmål og gør den mageløse opdagelse, at forskellen mellem Jesus og Paulus slet ikke er så stor, som man har ment. Det hævdes også, at der med stor sandsynlighed har eksisteret en ‘fundamental tros-type teologi’, som de nytestamentlige tekster har delt. Dette fællesgods har gjort det muligt for de kanoniske fædre at udtrykke deres tro på forskellig vis, fordi de tænkte – om sig selv og om andre –, ‘... that they are within the boundary of that »creed« that may (at least partly) be reconstructed by us from »credal elements« in the New Testament’ (s. 209).

I bogens afsluttende kapitel drager Balla i en diskussion med Childs, Morgan, Hübner og Stuhlmacher konsekvensen af sine studier. Han tilslutter sig Stuhlmachers program for bibelsk teologi og ønsker det bragt i anvendelse som nytestamentlig teologi.

Afhandlingen er et argument for at tilslutte sig det synspunkt, som ønsker

bibelsk og nytestamentlig teologi fjernet fra den universitære uddannelse. I dens rørende naivitet er den et markant udtryk for disciplinens problematiske pastorale ramme. Tilbage står Räsänenens indvendinger.

*Anders Klostergaard Petersen*

## Martin Hengel

*Judaica, Hellenistica et Christiana*

*Kleine Schriften II. Unter Mitarbeit von Jörg Frey und Dorothea Betz und mit Beiträgen von Hanswulf Bloedhorn und Max Küchler.* WUNT 109. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1999, 466 sider, 278 DM.

Andet bind af Hengels 'mindre skrifter' (fem bind er planlagt) ligger i umiddelbar forlængelse af det første (DTT 4 [1997] 306-308). Temaet er igen jødedom og hellenisme belyst under forskellige synsvinkler. MH hører til de få nytestamentlere, som i levende live har opnået at se deres værker 'udødeliggjort' – hos MH gælder det endog artikler. Bind 2 indeholder en række af MHs væsentlige 'mindre' arbejder. Det gælder fx anmeldelsen af *Den nye Schürer* og *Septuaginta*-artiklen. Hvad enten man deler MHs synspunkter eller ej, er hans værker i kraft af den belæsthed og den imponerende fortrolighed med de antikke tekster, de bevidner, uomgængelige som standardværker, man må forholde sig til. Det gælder også bidragene i bind 2.

Nyt i forhold til bind 1 er, at flere bidrag bevæger sig ind på spørgsmålet om den tidlige kristendom i dens jødiske kontekst. Her ligger bogens tyngdepunkt. Den tidlige kristendom lader

sig kun forstå i sin jødiske sammenhæng. Den er helt og aldeles vokset frem som barn af jødedommen. MH afviser enhver direkte indflydelse på kristendommen fra dens græsk-romerske omverden. Ikke uventet er brodden rettet mod opfattelsen i Den religionshistoriske Skole og i særlig grad den variant af denne, som Bultmann og hans tradenter har givet stemme. MH vil ikke afvise, at den tidlige kristendom er påvirket af den græsk-romerske verden, men indflydelsen er altid jødisk filtreret: »*Was an »paganen Einflüssen« im Urchristentum vermutet wurde, kann durchweg auf jüdische Vermittlung zurückgehen.* Nirgendwo läßt sich eine direkte bleibende Beeinflussung durch heidnische Kulte oder nichtjüdisches Denken nachweisen« (s. 202).

Forståelsen er besnærende og i flere henseender indlysende. Det gælder ikke mindst i MHs fyldige anmeldelse af en række arbejder om *Bjergprædikerne*, *Zur mathäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund*. Her viser han, hvordan en række eksegeter kommer til kort, fordi de ikke i tilstrækkelig grad er fortrolige med de jødiske tekster. Strecker og Weder fx får læst og påskrevet grundet deres mangelfulde kendskab til *rabbinica*. De er afskrækkende eksempler på, hvor galt det kan gå, når nytestamentlere bygger deres viden og drager tendentiøse slutninger om *rabbinica* på grundlag af Billerbeck.

MHs egen brug af kategorien 'jødedom' er imidlertid også diskutabel. Den håndlaste formulering, MH har givet sin tese, er disputabel. Kan man fx i lys af de seneste års Paulus-forskning hævde, at der alene er tale om græsk-romersk påvirkning af Paulus formidlet gennem jødedommen? Og hvad betyder 'jødedom' i givet fald?



Er det ikke en stereotyp, som tjener en bagved liggende dagsorden? Som sagt peger MH på en snæver sammenhæng mellem jødedom og kristendom. Det gør han ret i, for de forskellige kristendomme er alle manifestationer af den overordnede kategori, jødedom, som kristendommen tidligst fra midten af det andet århundrede (*Barnabasbrevet*, *Kerygmata Petrou*) kan siges at have løsrevet sig fra. Men hos Hengel tjener kategorien også et andet formål.

Jødedommen er kristendommens moder, som skærmer barnet mod hedsnk indflydelse. Barnet overhaler sin moder og udfolder, hvad der hos moderen kun var embryonalt til stede. Barnet frisætter en national-partikularistisk jødedom: kristendommen som universalistisk virkeliggørelse af jødedommen – eller jødedommen som *praeparatio evangelica* (se fx ss. 207, 214, 247). På s. 290 røbes utilsløret den underliggende dagsorden: »Schon das AT kennt zahlreiche kräftige *vestigia gratiae*, und diese hören im Judentum nicht auf, ja nur auf dem Boden des Judentums war ein Durchbruch zur radikalen Gnade wie bei Jesus und Paulus möglich«. Det er apologetisk tale, hvis klangbund er den kantianske skelnen mellem et nationalt-partikularistisk teokrati og et kristent-universalistisk evangelium.

Enighed eller ej. MH har føjet endnu et standardværk til den forskningslitteratur, hvor han i forvejen har leveret en betydningsfuld halv meter.

*Anders Klostergaard Petersen*

## Hans Dieter Betz

### *Antike und Christentum*

*Gesammelte Aufsätze IV.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1998, 309 sider, 168 DM.

Fjerde bind af Betz' samlede skrifter indeholder 13 bidrag, der er blevet til i perioden 1990-1997. Artiklerne er viet fire store problemkredse: 1) den historiske Jesus (3 artikler); 2) kristendommens oprindelse (3 artikler); 3) senantikkens ikke-kristne religiøse verden (4 artikler); 4) Paulus (2 artikler). Et afsluttende bidrag – Betz' forelæsning som formand for SBL i 1997 – samler trådene i en fundametaldiskussion om forholdet mellem antikken og kristendommen. Der er meget at diskutere og lære hos Betz. Samtlige artikler er yderst læseværdige.

I en survey-artikel *Wellhausen's Dictum* »*Jesus was not a Christian, but a Jew*« in *Light of Present Scholarship* diskuterer Betz de seneste års Jesus-forskning og tager i lys af Wellhausens berømte udsagn stilling til spørgsmålet om den historiske Jesus. Et hundrede års Jesus-forskning har understreget ytringens gyldighed, men den må yderligere kvalificeres, for Wellhausens jøde-kategori er i sin oprindelige udformning anakronistisk og apologetisk. Over for nyere Jesus-forskning gør Betz med rette gældende, at jødedommen på Jesu tid var ikke monolitisk, og der var ikke tale om en homogen og ensartet kristendom. Der var mange jøde- og kristendomme. Overhovedet bør man vel afstå fra at skelne mellem kristen- og jødedomme på dette tidlige tidspunkt, fordi samtlige kristendomme kan rubriceres under den overordnede kategori: Jødedom. Betz stiller også et velgørende spørgsmålstejn ved de seneste års for-

søg på at identificere Jesus med en ikke-normativ jødedom eller at knytte hans forkyndelse til en galilæisk udørk (fx Meyer, Vermes, Downing, Mack, Theissen, Smith). Uagtet de enkelte fortolkeres forskningsresultater, er de da andet og mere end variationer over og transformationer af Wellhausens forsøg på at bestemme det unikke hos Jesus?

I bogens anden artikel får tilhængerne af den navnlig i amerikansk forskning udbredte forestilling om 'Jesus som kyniker' læst og påskrevet. Betz påpeger, hvordan de i en profileret ideologisk eksegese i uvidenhed selv har benyttet sig af et tolkningsfilter, som er afgørende bestemt af Schlegel og Nietzsche. Det understreger nødvendigheden af mentalitetshistoriske studier sideløbende med det traditionelle eksegetiske arbejde. Som afsluttning formulerer Betz syv indvendinger, der rykker tæppet væk under 'Jesus som kyniker'. Galilæa var hverken et bukolisk Arkadien med Jesus som en jødisk bondeknold, der lagde stemme til en naiv og uspoleret visdom, eller en metropolitansk region gennemsyret af kyniske vandreprædikanter. Kynismen var aldrig en ensartet og homogen filosofi. Lighederne mellem Jesu forkyndelse og forskellige retninger inden for kynismen er mindre end de iøjnefaldende forskelle, som kun en dybdeborende eksegese kan påvise.

I bogens femte bidrag diskuterer Betz tre oprindelsesteorier (1] Lessing og Herder; 2] Reimarus; 3] Nietzsche) vedrørende kristendommens fødsel som hellenistisk religion. Det er en velskrevet og indholdsmættet artikel, som qua gennemgangen af forskellige modeller i tolkningen af den tidlige kristendoms historie bør mane til selvbesindelse. Hvor langt har vi i vores rekonstruktionsarbejde formået

at frigøre os fra de klassiske oprindelsesteorier, og i hvilken udstrækning er de bestemmende for vores forskning?

Den afsluttende artikel om kristendommen og antikken er i kraft af belæsthed, klarhed i fremstillingen og et imponerende overblik, fornøjelig læsning. Betz forfølger i hovedtræk kristendommens mellemværende med antikken fra Ny Testamente til i dag: et skæbneforhold på godt og ondt. Den besværgende slutreplik kan stå som appel til fremtidige læsere: »Given this new awareness (sc. nutidens) of a global symbiosis of religious cultures, seen in their historical, social, and cultural dimensions, one can reasonably hope that the study of antiquity and Christianity may again provide criteria of interpretation and conduct for a world that is in danger of losing all meaning and measure« (s. 290).

Betz har atter udgivet en bog med karakter af standardværk for alle med interesse for senantikens religiøse verden.

*Anders Klostergaard Petersen*

## Daria Pezzoli-Olgiati

### *Täuschung und Klarheit.*

#### *Zur Wechselwirkung zwischen*

#### *Vision und Geschichte in der*

#### *Johannesoffenbarung.* FRLANT

175, Vandenhoeck & Ruprecht,

Göttingen 1997, 272 sider. Pris:

DM 58,00.

Forfatteren er en italiensk kvinde, der har gået i flinkeskolen. Derfor synes hun, Åbenbaringsens visioner er farverige og fascinerende, men hun kan ikke lide alt det blod, der flyder. Det er baggrunden for hendes undersøgelser af skriftet. I første del gennemgår hun syv udvalgte visioner; hun opridses deres traditionshistoriske baggrund og

gennemfører en konsekvent intern analyse uden inddragelse af tidshistorisk kontekst. Hendes konklusion er, at en sådan fremgangsmåde kan lade sig gøre. I anden del kaster hun et »streflyv over Åbenbaringens historiske baggrund«, drøfter datering og spørgsmålet om kejserkult og forfølgelse. Der nås ingen egentlig konklusion, og de to dele sættes ikke i sammenhæng – trods undertitlen.

Til gengæld er hovedtitlen meget præcis. Undersøgelsen mangler ikke noget i klarhed. Hun har tydeligvis gjort nøjagtig, som hendes vejleder har foreskrevet. Resultatet er imidlertid stor skuffelse, for der kommer intet interessant ud af undersøgelsen. Forfatteren sørger omhyggeligt for kun at mene og skrive det, alle kan blive enige om, og vover sig aldrig ud i kontroversielle positioner. Hun har en meget sjov idé om, at Åbenbaringen kan læses som en slags rejseberetning, hvor Johannes bevæger sig fra Patmos til himlen og derfra til ørkenen og til et højt bjerg. Men nogen sammenhængende fortolkning af skriftet giver det ikke anledning til ud over den helt banale, at skriftet over for skuffende erfaringer med det jordiske anbefaler den himmelske klarhed.

De mest interessante indslag i bogen findes i fodnoterne, hvor forfatteren bringer nogle mindre uddrag i oversættelse af apokalypse-forskeren Ugo Vanni, der stort set kun publicerer på italiensk. Hun havde gjort læserne en større tjeneste ved at oversætte en af Vannis bøger end sin egen, der ikke bidrager til forskningen med nye indsigter. Man undres over, at så velestimeret en serie som FRLANT vælger at udgive et så skoleagtigt arbejde.

Geert Hallböck

Stefan Alkier

*Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin* (Beiträge zur historischen Theologie 83), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993, X + 299 sider, 178,00 DM.

»... , so sollte auch die Neutestamentliche Wissenschaft den Begriff *Urchristentum* aufgeben. Der Begriff konnotiert qua seines Präfixes *Ur-* eine ungetrübte, weil an der *Quelle* befindliche Einheit, geniehaft unmittelbare und unvermittelte Originalität, den unbedingten Anspruch auf Normativität sowie den Wunsch und die grundsätzliche Möglichkeit der Identität des gegenwärtigen mit dem anfänglichen Christentum« (s. 261). Med disse få og klare ord har forfatteren, hvis teologiske disputats fra Bonn hermed foreligger, både begrundet sit emnevalg og taget stilling til sit emne. Som både titel og indhold viser, er hans arbejde forskningshistorisk. Men ikke kun det. Det vil også i hermeneutisk forstand bringe teologisk klarhed over, hvad beskæftigelsen med den ældste kristendoms historie har haft og fortsat har at betyde.

I fire kapitler skildrer forfatteren dette stykke idehistorie. Kap. I (s. 5-46) om den kirkehistoriske forfaldsteori hos Arnold (1666-1714) og Mosheim (1693-1755), hos hvem den før-konstantinske tid eller i det mindste det 1. århundrede var idealet, og teoriens destruktion hos Semler (1725-91), hos hvem der kun er tale om de forskellige kristne retningers enkelthistorier og om de enkelte nytestamentlige skrifers forskellige tilblivelsesbetingelser, men ikke om nogen oprindelig enhed. Kap. II (s. 47-109) om oplys-

ningstidens ophævelse af fortryllesen ved det oprindelige og om den naturlige fornufts herredømme også over historien – det er bl.a. Voltaire (1694-1778), Hume (1711-76), Gibbon (1737-94), Reimarus (1694-1768) og Lessing (1729-81); selve ordet 'Urchristentum' dukker for første gang op hos Reimarus-beundrerer Basewod (1724-90) i 1780, men kun for at betegne Jesu og apostlenes oprindelige lære, hvad Semler øjeblikkelig må tage afstand fra. Kap. III (s. 110-172) om den idealistiske og romantiske 'oprindelsestænkning': »Die Frage nach dem zeitlichen Anfang wird zur Frage nach dem Wesen« (s. 171) – bl.a. hos Herder (1744-1803), Goethe (1749-1832), Eichhorn (1752-1827), Gabler (1753-1826) og Schleiermacher (1768-1834). Kap. IV (s. 173-254) om udforskningen af selve urkristendommens egen historie (den *har* altså en historie, et forløb!) – ikke mindst hos F.C. Baur (1792-1860).

Bogen er velskrevet og vel disponeret og rummer et væld af viden, ikke mindst om tysk ånds- og teologihistorie.

Niels Hyldahl

## Flavius Josefus

### *Den jødiske krig*

*Oversat med indledning og kommentarer af Erling Harsberg. Selskabet til historiske kildeskrifters oversættelse.*

Museum Tusulanums Forlag, København 1997. s. 447. Pris kr. 298,-

Josefus værker er blandt de vigtigste kilder til den antikke jødedoms historie, og nærværende bog har også haft stor betydning for den kristne kirke. Efter traditionel jødisk opdragelse og

undervisning sluttede Josefus sig til farisæernes parti. Under den jødiske opstand mod romerne fik han ledelsen i regionen Galilæa, overgav sig til romerne og levede efter Jerusalems fald i år 70 som forfatter i Rom, understøttet af kejseren Vespasian, Titus og Domitian.

Josefus' forfattervirksomhed begyndte med *Den jødiske krig*, som han skrev på aramaisk og selv oversatte til græsk, mellem 75 og 79. Han, som selv havde gjort krigen med, ville korrigerer de falske billeder af den, som var i omløb. Han havde selv gjort notater og havde haft adgang til Vespasians og Titus dagbøger, men det er ikke beretningen om den gamle jødedoms historie i sig selv, som har bevirket, at værket blev bevaret og oversat til talrige sprog. Det skyldes de kristne.

Kirkefædrene og andre i den tidlige kirkes historie læste Josefus beretning om Jerusalems ødelæggelse som præcise opfyldelser af Jesu profetier. Således indgik dette i de kristnes diskussioner med jøderne. Jerusalems ødelæggelse og jødernes fordrivelse blev for de kristne et bevis på, at jøderne havde mistet deres status som Guds udvalgte folk, og for de kristne var det et særligt bekræftende tegn, at beretningen var nedskrevet af *jøden* Josefus. Gang på gang udgav de kristne netop denne del af *Den jødiske krig*, og i reformations-tiden blev wittenbergerer Burgenhagens oversættelse gengivet i Danmark, hvor både Hans Tausen, Peder Palladius og andre ofte henviste til Josefus som sandhedsvidne imod jøderne, som bevis på sandheden i Jesu domsprofetier over dem.

Det er en stor bedrift, som Erling Harsberg har ydet gennem denne oversættelse til moderne dansk. Han har også forsynet værket med en indled-

ning og en række oplysende noter, og manuskriptet blev gennemset af Josefus-specialisten Per Bilde og Thomas Heine Nielsen, som også har forsynet værket med en kronologisk oversigt og informative illustrationer. Vemodigt, at Erling Harsberg ikke nåede at opleve værkets offentliggørelse.

*Martin Schwarz Lausten*

### *Melanchthons Briefwechsel*

hg. Heinz Scheible, Bd. 9,

Addenda und Konkordanzen. 403

s. DM 432,- Bd. 10, Orte A-Z und

Itinerar. 725 s. DM 432,- Verlag

frommann-holzboog, Stuttgart

1999.

Bd. 9 i dette storslåede værk (se DTT 2/1997, 158-159) er udarbejdet af hovedudgiveren og Walter Thüringer, og her samler man op alt det, som ikke kom med i de afsluttede første 8 bind. Dette supplement er inddelt i udaterede og daterede breve, og af de førstnævnte bringes der 161, medens den anden gruppe omfatter ikke færre end 262. Således består hele Melanchthons brevveksling nu af 9722 numre.

Blandt de nye numre bemærker man Melanchthons brev til Chr. d. 3. (8/2 1542) om Albert Krantz' nordiske historieværk (nr. 2885a), kendt fra Ellen Jørgensens »Historieforskningen...«, 1931. Endvidere er optaget et hidtil ukendt brev fra Chr. d. 3. til Melanchthon (8/3 1542), i hvilket han takker ham, fordi han hos kurfyrsten har fået udvirket, at Bugenhagen kunne rejse op for at deltage i landdagen i hertugdømmerne, hvor reformationen endeligt skulle gennemføres (nr. 2903a). Melanchthons brev til »de gejstlige« i Danmark (oktober 1551), som er anbragt foran i 1552-udgaven af Peder Palladius' katekismus »Brevis exposi-

tio« er ligeledes blevet optaget (nr. 6248a). Endvidere omtaler Melanchthon i et brev til fyrst Wolfgang af Anhalt (12/7 1551), at Københavns Universitet i lighed med en række andre har fordømt Andreas Osianders falske retfærdiggørelseslære (nr. 6130a), og endelig dukker den under Chr. d. 2. udvalgte ærkebiskop af Lund, Johann Weeze, op i et brev fra Wolfgang Musculus til Melanchthon (25/11 1542). Det oplyses, at domherreerne endnu engang har sviget ham som biskop af Konstanz (nr. 3093a).

Det næste store kapitel i dette bind drejer sig om tillæg og rettelser til oplysningerne i bd. 8, og bindet afsluttes af en konkordans over nærværende udgave og de vigtigste ældre udgaver af Melanchthons brevveksling. Da mange institutioner og private har nogle af disse ældre udgaver – først og fremmest Corpus Reformatorum – stående, kan vigtigheden af denne konkordans ikke vurderes højt nok.

I Bd. 10 bringes først et register over de stednavne, som forekommer i hele brevvekslingen, men det er karakteristisk for grundigheden i dette værk, at man ikke nøjes med en opremsning af navne. I hvert enkelt tilfælde bestemmes nærmere den pågældende bys politiske tilhørsforhold, den retlige stilling og forvaltningsmæssige hjemsted. Efter en sådan historisk identificering følger den aktuelle bestemmelse af det pågældende stednavn. Anden del af dette bind består af Melanchthons Itinerarium, en rekonstruktion af hans rejsebog. På grundlag af oplysningerne i brevene, meddelelser om hans forelæsningsaktivitet og andet er det blevet muligt at fastslå hans opholdssted hver dag med så stor sikkerhed, at det hører til undtagelserne, dersom man ikke har styr på hans enkelte rejseruter. Bortset fra

det uomtvistelige værdifulde bidrag, som her er leveret til hans biografi, kan fortegnelsen også anvendes, når man i fremtiden pludselig står med hidtil ukendte breve eller fragmenter til eller fra Melanchthon.

*Martin Schwarz Lausten*

Hans R. Guggisberg u.A.

(Hg.):

*Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten. (Archiv für Reformationsgeschichte. Sonderband).*

Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993. 703 s. DM 95,-

I 1983 blev fremlagt en plan for et nærmere samarbejde mellem reformationsforskere fra USA og Europa, men først i 1990 lykkedes det at få afholdt i Washington den første fælleskonference. Det er foredragene fra denne, som fremlægges i dette bind. De 39 artikler kan selvsagt ikke refereres her, men man kan samle dem omkring hovedtemaer som »reformationens enhed«, »reformationens teologi«, »folkets reformation«, »reformationens kulturelle betydning«, »reformation og politik«. Der er samlet her en fin oversigt over forskningens stadiet inden for hvert af hovedområderne, problemformuleringer, kritiske syn på hidtidige resultater og indkredsning af fremtidige forskningsobjekter. Tidsmæssigt omfatter »reformationsperioden« her tiden fra ca. 1350 til ca. 1650. Det grundlæggende, indledende foredrag blev fremført af Hans-Christoph Rublack: *Reformation und Moderne. Soziologische, theologische und historische Ansichten* (s. 17-38), og en sammenfatning blev givet af

Thomas A. Brady: *The Reformation in Germany and Europe, Reflections* (s. 683-691). Et udførligt personregister afslutter denne samling af kongresbidrag.

*Martin Schwarz Lausten*

John Weiss

*Der lange Weg zum Holocaust Die Geschichte der*

*Judenfeindschaft in Deutschland und Österreich.* Verlag

Hoffmann und Campe,

Hamburg 1997. 544 s. DM 58,-

Til indledning bringes en oversigtsagtig redegørelse for »den kristne arv«, hvor forfatteren – professor i europæisk historie ved City University, New York – omtaler antijødiske holdninger i kirken i oldkirken og middelalder. Dernæst behandles de protestantiske reformatorer, hvor det først og fremmest drejer sig om Luthers synspunkter. Forfatteren hævder her, at Luther bygger på og forstærker det dæmoniske billede af jøderne, som han kendte fra middelalderen, og at han blev selve ophavsmanden til den skæbnesvangre blanding af tysk konservatisme, nationalisme og antisemitisme. Luthers specielle holdning markeres yderligere gennem sammenligningerne med Calvin og andre reformatorer.

I kapitlerne 5 til 12 følger derpå en fremstilling af antisemitismens udvikling i 1800-tallet, hvor forfatteren viser, hvorledes den traditionelle antijødiske holdning blev nært forbundet med den nationalisme, som fremførtes af mænd som Fichte, Ernst Moritz Arndt, skønlitterære forfattere som Felix Dahn og Gustav Freytag, af Richard Wagner, historikeren Heinrich

v. Treitschke, og af faderen til begrebet »antisemitisme«, Wilh. Marr. Man samlede sig om mere eller mindre tågede forestillinger om en germansk race, hvis blod og sjæl skulle bevares i sin renhed, og særligt fatalt blev det, da politiske partier bevidst og systematisk begyndte at anvende antisemitismen i programmerne. Især den evangeliske præst Adolph Stöckers kristeligt-socialt arbejderparti og alle andre konservative partier oplevede, takket være antisemitiske propagandaver, voldsomme tilstrømninger i 1890'erne, og de krævede bl.a. ophævelse af jødernes borgerlige rettigheder og fjernelse af jøder fra statsemployer. De blev hjulpet godt på vej af kejser Wilhelm d. 2.'s »kristeligt« begrundede jødehad, ligesom forfatteren også opregner en lang række intellektuelle, som bl.a. fremførte krav om en særlig germansk kristendom.

De følgende kapitler (kap. 13 til 25) drejer sig om Hitler og nazismens udvikling og historie, hvor nederlaget i 1. verdenskrig, Versaillesfreden og Weimarrepublikkens liberalisme blev udgangspunktet for den heftige antisemitisme, idet alle Tysklands og Østrigs ulykker hævdedes at være forårsaget af »den internationale jødedom«. Forbavsende hurtigt fik nazisterne flertal i alle vigtige organisationer, ved valgene fik de de højeste stemmetal nogensinde i rigets historie. Forfatteren hævder, at nøglen til disse valgsejre var nazisternes evne til at forbinde antisemitiske myter med de konkrete sociale misforhold, og han viser, hvorledes nazisterne efter Hitlers magtovertagelse i 1933 bevidst og planmæssigt arbejdede hen mod den totale udryddelse af jøderne.

Det er en vigtig tese hos forfatteren, at kirkens stærkt antijødiske holdning

var en af de allervigtigste faktorer i hele antisemitismens udvikling, og han underbygger dette ved gang på gang at citere og bringe uddrag af både katolske og protestantiske kirkelederes taler og skrifter, dette gælder også teologer, som senere skulle komme i modsætning til nazisterne (bl.a. Otto Dibelius og Martin Niemöller s. 382, 398, 405, 407, 305-306, 406, 512). Videre behandles indgående både den evangeliske kirkes tavshed overfor myrderierne af jøder og pave Pius d. 11.'s fastholden ved konkordatet med Hitler samt den kontroversielle pave Pius d. 12.'s mange skæbnsvangre handlinger og undladelser. Til sidst gennemgår forfatteren nazisternes gennemførelse af jødernes udryddelse, »totalløsningen« og påviser, hvorledes dette ikke havde kunne ladet sig gøre uden tusinders medhjælp eller passive holdning (læger, jernbanearbejdere, politi, militær, storindustrien, videnskabsfolk, -og kirkelige ledere).

Forfatteren forfalder ikke til tesen om det tyske folks kollektive skyld, men han argumenterer stærkt for, at protestantiske og katolske gejstlige var langt mere antisemitisk indstillet end gejstlige i andre lande. Hitler opfandt ikke antisemitismen, men han og fællerne forstod effektivt at knytte denne – oprundet af den tysk-østrigske racistisk prægede kultur – sammen med modstanden mod Weimarrepublikken og de udbredte sociale misforhold. I denne proces kan de kristne kirkers traditionelle antijødedom ikke overvurderes.

*Martin Schwarz Lausten*

**Anna-Ruth Löwenbruck**  
*Judenfeindschaft im Zeitalter  
 der Aufklärung.*

*Eine Studie zur Vorgeschichte des  
 modernen Antisemitismus am  
 Beispiel des Göttinger Theologen  
 und Orientalisten Johann David  
 Michaelis (1717-1791).*

(*Europäische Hochschulschriften  
 Reihe III, Bd. 662*), Verlag Peter  
 Lang, Bern 1995. 301 s. Sfr. 73,-

Faderen til Johann David Michaelis var ansat ved *Institutum Judaicum* i Halle, og han selv udviklede sig til at blive en af tidens førende teologer og orientaler, som gennem sit professorembede i Göttingen påvirkede store skarer af teologer. Det er derfor en oplagt idé at undersøge Michaelis holdning til jødedom og jøder, så meget mere som der ikke findes megen forskning i dette område af tysk kirkehistorie.

Forfatteren indleder med en oversigt over det jødiske mindretals forhold i 1700-tallets kristne Tyskland, gennemgår de erhvervsmæssige, retlige og økonomiske områder og viser, hvorledes flertallet bestod af fattige folk. Dernæst (kapitel II) omtales den overgangsperiode, som 1700-tallet var, idet de gamle fordomme om jøderne, udsprunget af det traditionelle kristne jødefjendskab, endnu blev gentaget, men samtidig begyndte nye tendenser at vise sig. Den oplyste borgerklasse (»intelligensen«) arbejdede for tolerance, ligestilling og samvittighedsfrihed, og denne »oplysning« greb om sig både blandt kristne og jøder.

I kapitel III-VII beskæftiger forfatteren sig dernæst med Michaelis. Ud fra sin »oplysningsbaggrund« ville

han i de eksegetiske arbejder forene rationalismen med den ortodokse opfattelse, han inddrog filologi, arkæologi, geografi og andre discipliner i fortolkningen og blev den første, som fremførte en historisk-filologisk kritik af Det nye Testamente. Bibelen afmytologiseredes, jødedommen blev vurderet som andre antikke religioner, men alligevel ikke helt. For i sin »Das Mosaische Recht« forsvarede han åbenbaringen imod ateisternes angreb, samtidig med at han afviste, at Mose-loven havde gyldighed for de kristne. Moseloven var givet af Gud, mente han, som via Moses havde ladet ægyptiske opfattelser forene med gamle nomaderegler. Michaelis stræbte efter et kompromis mellem åbenbaring og fornuft.

Særligt interessant og ny er undersøgelsen af Michaelis forhold til den førende jødiske oplysningsmand Moses Mendelssohn, som i sit polemiske virke i flere tilfælde blev støttet af Michaelis. Det positive forhold uddybedes gennem deres brevveksling, men ændredes da Dohm havde udsendt sit værk »Bürgerlicher Verbesserung der Juden«. Michaelis vendte sig skarpt imod det første forsøg på at give jøderne borgerlig ligeberettigelse, han afslørede en heftig antijødisk indstilling. Interessant er det, at forfatteren viser, at denne ikke begrundes med de sædvanlige »kristne« argumenter, men med påstanden om jødernes hang til kriminalitet og laster og henvisning til deres fremmede væsen, som var i modsætning til alt, hvad der var tysk. Derved blev den berømte oplysnings-teolog, som gjaldt for at være ekspert i jødiske anliggender, en af fædrene til den tyske antisemitisme, som i nogle år senere greb om sig.

I et afsluttende kapitel gennemgår forfatteren de betænkninger om jødi-



ske sager, som professorerne ved universitetet i Göttingen blev bedt om af regeringen. Også her kunne hun vise, at professorerne, hvis flertal var anti-jødiske oplysningsmænd, ikke lod sig lede af humanistiske ideer, men af økonomiske synspunkter.

Det er en dygtigt udført og vigtig undersøgelse, blot kan man undre sig over, at forfatteren ikke kender til den nyeste litteratur om Callenbergs Institutum Judaicum i Halle, ligesom man også gerne ville have læst lidt mere om Michaelis' og Mendelsohns brevsveksling, som blot omtales på en enkelt side (s. 144)

Martin Scharwz Lausten

## Karin Lützen

### *Byen tæmmes*

*Kernefamilie, sociale reformer og velgørenhed i 1800-tallets København.* Hans Reitzels Forlag, København 1998. 456 s.

Illustreret. 395,- kr.

Forfatteren vil vise, hvorledes forestillingen om *Det gode Liv* og om *Familien* blev konstrueret i tiden 1830-1895, og de 18 enkeltafsnit er samlet under hovedtemaerne Middelstanden, Fattigdommen, Prostitution, Det kristne Værn og 1900-tallet. I fremstillingen kredser forfatteren især om *middelstanden* som den gruppe, der fra 1830'erne blev nationens kerne. Det var dennes klassebestemte forestilling om *Det gode Liv* og kernefamilien, som skulle præge også de lavere samfundsklasser. Middelklassens livsformer og dyder skulle blive bestemmede i alle offentlige og private initiativer i storbyen København, som al interesse samles om.

Dette betød en livlig aktivitet på talrige områder, men også kontrol gen-

nem politiet og andre myndigheder. Middelklassen ønskede fri forfatning og frihed til udfoldelse, men liberalismens skyggesider blev den enorme sociale nød. Kløften mellem middelklassen og de socialt lavere stillede skulle klares gennem brobygningsarbejde af både offentlig og privat velgørenhed, som kunne fordele de uværdigt og de værdigt trængende mellem sig. Et af midlerne til at sikre den sædelighed, som middelklassen højlydt forlangte, var den offentlige kontrollerede prostitution, men forfatteren viser, hvorledes netop dette middel foragede. Andre midler var oprettelsen af redningshjem af forskellig art, oftest styret af kvinder.

Forfatteren redegør også for, hvorledes to andre miljøer fremførte andre løsningsforslag, socialisterne, som krævede samfundsændringer og de »kirkelige«, dvs. Indre Mission, som trak skellet et andet sted, nemlig mellem troende og vantro.

I denne sammenhæng redegør forfatteren nøje for det kristeligt-socialt arbejde, som Københavns Indre Mission udførte. Hun omtaler kort inspirationen fra både Tyskland og England, omtaler hvorledes man bekæmpede både socialismen og de umoralske livsformer i storbyen. Ligesom de verdslige velgørere ville Indre Mission skabe et værn mod lasterne, men med en anden begrundelse og med et andet formål. Også her blev *det gode hjem* idealet og mønsteret for de mange kristelige institutioner, som gennemgås omhyggeligt.

Det er resultatet af et flittigt arbejde, som bygger på artikler, avisindlæg, bøger og pjecer. Selvom forfatteren burde have disciplineret sig selv noget mere og undladt de utallige alenlange referater, som går ud over hovedlinjerne, er det er særdeles fortjenstfuldt ar-

bejde. Til sidst føres udviklingen frem til nutiden, idet det er forfatterens opfattelse, at forestillingen om *Det gode Liv* blev videreført af den socialdemokratiske velfærdsstat.

*Martin Schwarz Lausten*

## Elith Olesen

*Der stod et vejr fra vest*

*Olfert Ricard. Dansk KFUM. Den kristelige studenterbevægelse.*

Forlaget ANIS, København 1997.  
278 sider. Pris kr. 250,-

Efter det indledende kapitel om signalementet af 1800-tallet, hvor forf. fremhæver romantikken og vækkelses- og helliggørelsesbevægelserne og peger på den store indflydelse, som »Deutsche Christentumsgesellschaft« fik i Danmark, går han nærmere ind på KFUMs første tid. Som et nyt element i helliggørelsen nævner han »dannelsen«, omtaler de 9 store evangeliske principper og udformningen af den »Pariser-basis«, som skulle volde så megen debat herhjemme. Han omtaler Robert P. Wilders besøg i København (1892) som afgørende for oprettelsen af »Studentehjemmet« og beskriver dernæst (kap. 3) Olfert Ricards tidlige KFUM-tid. De mest indflydelsesrige personer her var den nære ven Axel Jørgensen (Jarl) og Joachim Moltke, og forf. viser, hvorledes Ricard på sine rejser hentede inspiration i Berlins KFUM og i Glasgow, hvor han blev grebet af helliggørelsesbevægelsen og »ungdomsdyrkelsen«. Der følger en spændende redegørelse for »Borgen«s oprettelse, hvor forf. ved hjælp af Rigsdagstidende giver et indblik i det politiske opgør om den ønskede statsstøtte. 1890'erne skildres som gennembrudsårene for den amerikansk-engelske indflydelse i KFUM og den

kristelige studenterbevægelse med Steinthal og navnlig Ricard som hovedfigurer. Højdepunkter var også Ricards store udlandsrejser i 1896 og 1899 samt det nordiske studentermøde på Stenesmoen (1899). Forf. skildrer indgående de utallige initiativer, møder, kulturelle foredrag og stævner, opbyggelige sammenkomster, bogudgivelser, ydre missionsaktiviteter osv. og behandler detaljeret den opslidende strid, som udkæmpedes mellem Studentehjemmet og Kristelig akademisk Samfund. Det angik især forholdet til »basis«, personlig bekendelse eller mere kulturåbent standpunkt. Det er forf.'s opfattelse, at det blev det sidstnævnte, Studentehjemsiden, som sejrede, da de rivaliserende forenedes i »Danmarks kristelige Studenterbevægelse« (1915). Moltke og Ricard led nederlag og brød i øvrigt med hinanden. Selvom forf. ikke har villet skrive en Ricardbiografi, leverer han talrige oplysninger om den i samtiden så for-gudede »ungdomsleder«. Ganske vist kan forf. mene, at Ricard simpelthen »opnåede det sublime, ja nærmede sig det geniale« (175), når han »konkretiserede« det psykologiske aspekt i sin forkyndelse, og forf. synes også grebet af datidens tal-mani, hvor man målte budskabets effekt op i antallet af tilhørere. Han har også et hug til »den altid småtskårne folkekirkelige provinsialisme«, da den nøgterne Th. Skat Rørdam ikke kunne få øje på John Motts storhed (1899, s. 110), men ukritisk beundrende er forf. langt fra. Han giver ikke meget for Ricards poetiske evner som religiøs sang- og salmeskriver (122), mener, at Ricard ikke var syndeligt selvstændig som teolog (s. 6), taler om hans skæbnesvangre eklatante fejlbedømmelse i den interne strid (148) og beskriver den skuffelse, som

greb ham, da han sidst i livet gjorde slutresultatet op (186).

Forfatteren afviser Knud Hee Andersens opfattelse (1959), at Richard i *teologisk* henseende var stærkt afhængig af nordmanden J. C. Heuch, og mener, at det først og fremmest var den amerikansk-engelske indflydelse, som gjorde sig gældende. Heller ikke P. G. Lindhardts påstand om en snæver forbindelse mellem F. C. Krarup og Ricard kan forf. anerkende. Dåben spiller ikke den store betydning for Ricard, det er omvendelsen, helligørelsen, hævdelser af »mysteriet på dogmets bekostning« (177), ønsket om det harmoniske menneske, dannet efter Jesusidealet (181). At der er klare påvirkninger fra den liberale teologi synes dog evident.

Det er et dygtigt kirkehistorisk arbejde, bygget på et væld af både utrykte og trykte kilder. Forfatteren har haft adgang til utilgængelige arkiver, Ricards og andres breve, dagbøger, memoarer. Her kan formentlig stadig findes meget, der kan udnyttes senere. Så tager man gerne med i købet de lidt snurrige formuleringer, som findes her og der, fx. oplysningen om nobelpristageren Henri Dunant, som »med et uroligt ben hvert sted formidlede kontakten« mellem KFUM og Evangelisk Alliance (41)!

*Martin Schwarz Lausten*

### Svein Aage Christoffersen

*Etikk, eksistens og modernitet  
Indføring i Løgstrups tenkning.*

Tano. Aschehoug. Oslo 1999. 148 s. Pris ikke opgivet.

Svein Aage Christoffersen er professor ved Det Teologiske Fakultet ved Universitetet i Oslo i etik, religionsfilosofi og fundamentalteologi. Og så

kan han sin Løgstrup. Efter mit skøn er det en aldeles fremragende indføring i Løgstrups tenkning, han her har begået: velskrevet, pædagogisk lagt til rette og kongenial. Læserne – bogen er skrevet for studenter på helse- og sosialhøgskolene og ved religionshistorie på universiteterne – bliver ført rundt i hele forfatterskabet, etikken, socialeetikken, religionsfilosofien og metafysikken og får også bidder med af Løgstrup som underviser og som modstandsmand under besættelsen. Det med det kongeniale er nok bogens svaghed. Et enkelt sted er SAAC måske ikke helt enig med Løgstrup i hans syn på børneopdragelse, men ellers refereres der, uddybes, forklares og tænkes videre ad de løgstrupske baner uden den mindste kritiske distance. Måske hører det sig heller ikke til i en indføring. Men jeg kunne nu godt have tænkt mig, at f.eks. de udmærkede redegørelser for de suveræne livsytringer som etikkens »jordsmonn« i det mindste var blevet fulgt op af nogle overvejelser over, hvorfor det just er de af Løgstrup udpegede, der er suveræne. Eller hvorfor 'retfærdighed' ikke (længere) er iblandt dem (og derfor heller ikke findes i stikordsregistret!). Disse grynt skal imidlertid ikke trække fra bogens kvaliteter. Både norske og danske studerende vil kunne få glæde af den. Og vi andre på den anden side af katederet skam også.

*Jens Glebe-Møller*

### James Thrower

*Religion. The Classical Theories*  
Edinburg University Press,  
Edinburg 1999, 209 s., 14,95 £

Denne bog udmærker sig med en sammenstilling af et repræsentativt udvalg af alle arter af teorier, der angiver

at svare på spørgsmålet: Hvad er religion? Hvor oplagt ideen – og behovet – end må siges at være, er bogen den første i sin art.

Først behandles religion, sådan som den tager sig ud for de teologiske åbenbaringsteorier i henholdsvis de semitiske og de indiske verdensreligioner. Dernæst introduceres teorierne om religion som følelses- eller erfaringsbaseret hos Schleiermacher, Otto og James samt de filosofiske teorier om religion som (primitiv) filosofi hos Platon, Kant og Hegel. I bogens anden del følger de naturalistiske eller reduktionistiske teorier hos nogle af de gamle grækere og hos socialantropologer som Malinowski og Horton. Og endelig kommer så de psykologiske teorier hos Feuerbach, Nietzsche, Freud og Jung og de sociologiske hos Marx/Engels, Durkheim, Weber og Berger.

Forfatteren, der er religionshistoriker og leder af centeret for religionstudier i Aberdeen, formår at fremstille alle disse forskelligartede religionsteorier på rimeligt fair, afbalanceret og pædagogisk vis, så der i én og samme bog argumenteres klart teologisk, religionshistorisk, filosofisk, psykologisk og sociologisk af én og samme forfatter. Det er ganske godt gjort!

Bogen anbefaler sig stærkt som grundbog til kurser om religionsforståelse i alle former for religionsfag – og ikke mindst ved kurser på tværs af fagene. Ikke mindre spændende er det naturligvis, hvad der så kommer ud af det hele rent fagligt m.h.t. spørgsmålet: Hvad er religion? Herom er forfat-

teren kortfattet, men dog ikke helt tavs i sin sammenfatning, idet han sidst af alt ønsker at ende op med et postmoderne tag-selv-bord, selv om man nok kan fornemme, at akademiet måtte påvirkes lidt af postmoderniteten, før en akademisk religionsforsker fattede mod til at skrive denne bog.

Thrower hæfter sig først ved religionsteoriernes mangfoldighed, forskellighed og kulturelle betingethed, som falder i øjnene, når man ser dem alle lidt fra oven. Dernæst slår han til lyd for den form for inter-teoretisk (eller inter-religiøs) forklaringskonkurrence, som også Robin Horton argumenterer for – i nogen polemik mod Thomas Kuhns kendte teori om videnskabelige paradigmeskift: Som stammefolk i globaliseringens tidsalder har måttet lære, at man i dag ikke klarer sig med en lukket sognementaltitet, når det gælder verdensanskuelser, sådan må vi også lukke op for konkurrencen i de religionsfaglige miljøer. Det fremskridt, der betyder, at Thrower i dag kan fremlægge en bog, hvor religiøse teorier om religion tages alvorligt side om side med reduktionistiske, får ham til at håbe, at der ved udgangen af det 3. årtusinde kan skrives en bog med færre religionsteorier, end de mange, det er nødvendigt at holde sammen på i dag. Til det formål sætter forfatteren sin lid til en – ikke nærmere defineret! – fælles og universel rationalitet.

*Hans Raun Iversen*