

dansk teologisk tidsskrift

4
18

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

Kristuskarakteristik og eksempelfortælling
LOUISE HELDGAARD BYLUND

Det nye billede. 1 Kor 15,49 og forvandringsmotivet i romersk visualitet
THOMAS LEDERBALLE PEDERSEN

Hvad er opstandelseslegemets karakter ud fra Første Korintherbrev 15?
DANIEL MIKKELSEN

Nyevangelismen set med danske øjne
FINN AA. RØNNE

Anmeldelser om Gjorslev Slot og om Phillip Melanchthon

Fristelsen for børn, forvandling og opstandelseslegeme hos Paulus – og strid blandt de vakte

Dette fjerde nummer af tidsskriftets 81. årgang indeholder tre artikler, der har et bibeleksegetisk tema, men samtidig demonstrerer hvordan, man kan gå til bibelske tekster fra meget forskellige perspektiver. Den fjerde artikel belyser et stykke nyere nordisk kirkehistorie.

I nummerets første artikel leverer *Louise Heldgaard Bylund* en undersøgelse af, hvordan perikopen om Jesu fristelse i ørkenen (Matt 4,1-11; Luk 4,1-13) bliver genfortalt i syv danske børnebibler fra de seneste 15 år. Bylund benytter i artiklen den narratologiske analyse som sit greb til at afdække fælles tendenser i den tolkning af perikopen, som børnebiblerne formidler. Det viser sig, at gengivelserne af fristelsesberetningen her primært tolker den som en moralsk eksempelfortælling. Det sker ikke så meget gennem direkte belærende udsagn. Derimod lægger børnebiblernes gengivelser op til en høj grad af identifikation med teksten. Kristologien i børnebiblernes fortælling har ikke først og fremmest (som hos evangelisterne) vægt på lydighed og troskab mod traditionen men snarere på Jesus som en stærk person, der træffer det rette personlige valg.

De næste to artikler beskæftiger sig begge fra hver sin vinkel med en central nytestamentlig tekst, 1 Kor 15. *Thomas Lederballe Pedersen* udlægger Paulus' udsagn 1 Kor 15,49 om at "bære det himmelske menneskes billede" i lyset af, hvad visualitetsstudier kan fortælle om samtidens romerske billedkultur. Her spiller forvandlingsmotivet en vigtig rolle, som det ses i Ovids *Metamorfoser*, og som det udmønter sig ikke mindst i udformningen af Augustus-fremstillinger, hvor Augustus' ophøjelse til en guddommelig figur legemliggøres i statuer, der på en gang har portrætlighed og fremstår stærkt idealiserende. I disse fremstillinger får den guddommeliggjorte Augustus-figur et udødeligt himmelsk legeme; og Pedersen argumenterer for, at kendskabet til denne form for legemlig forvandling fra den visuelle kultur har været en del af forståelseshorizonten hos Paulus' læsere.

Temaet for *Daniel Mikkelsens* artikel er ligeledes 1 Kor 15. Han diskuterer de to syn på hvad Paulus forstår ved opstandelseslegeme, "kødforståelsen" og "åndesforståelsen". Ifølge det første syn bevarer mennesket efter opstandelsen et legeme af kød, men i forherliget og udødelig kvalitet. Ifølge det andet syn bliver mennesket ved opstandelsen befriet fra kødet og får et legeme af et nyt uforgængeligt pneumatisk stof. Mikkelsen argumenterer indgående for den første opfat-

telse og påpeger bl.a., at med forståelsen af opstandelseslegement som kød bliver den forvandling, der finder sted, i højere grad kronologisk (fra fortabelse til frelse) end materiel (fra *sarks* til *pneuma*).

I nummerets sidste bidrag tager *Finn Aa. Rønne* en lidt underbelyst side af nyere nordisk kirkehistorie op. "Nyeangelismen" er en strømning, som især er kendt fra svenske vækkelsesmiljøer siden 1800-tallet, og som i Danmark har præget Luthersk Mission og Evangelisk Luthersk Missionsforening. Som inspirator for nyeangelismen nævnes Carl Oluf Rosenius (1816-1868). Artiklen påviser, hvordan man hos Rosenius finder påvirkning fra såvel den klassiske pietisme som herrnhutismen, og hvordan man kan se en fortsat spænding imellem disse to retninger ned gennem nyeangelismens historie.

Jesper Høgenhaven

Kristuskarakteristik og eksempelfortælling

Fristelsen i ørkenen (Matt 4,1-11 og Luk 4,1-13) i nyere danske børnebibler

Ph.d.-stipendiat

Louise Heldgaard Bylund, Aarhus Universitet

Abstract: During its history of interpretation and reception, the temptation story in Matthew 4:1–11 and Luke 4:1–13 has been interpreted with emphasis on either its Christological or its paraenetical dimension. The article investigates how contemporary Danish children's bibles retell the story with accent on the paraenetic elements. The children's bibles reframe the story according to the genre of the morality tale. With literary devices such as focalization, metalepsis, shared interest and reader involvement strategies, the children's bibles portray Jesus as a positive moral example for readers to emulate. This implies a view of the intended reader as a competent child who is capable of understanding and identifying with the text and overcome the devil's temptations.

Keywords: Children's bibles – The Temptation of Jesus – Morality tales – reception history

Indledning

Fristelsen i ørkenen er ikke en ukompliceret fortælling at skulle videreformidle til danske børn i dag. En djævel, engle samt citater og allusioner fra Det Gamle Testamente vanskeliggør tilgængeligheden, forståelsen og identifikationen. Flere børnebibler vælger da også at udelade fortællingen.¹ Men en del af de børnebibler, der er tilgængelige på markedet, indeholder en genfortælling af Jesus' fristelser i deres selektive kanon. Spørgsmålet bliver da, hvordan fortællingen formidles til børn i dag, og hvordan børnebiblerne på trods af den betydelige afstand i tid samt geografisk og mytologisk rum imellem de antikke forfattere og nutidige læsere alligevel konstruerer tilknytningspunkter til børns hverdag.

Denne artikel vil argumentere for, at børnebibleernes tilknytningspunkter skal findes i de moralske valg, som børn også i dag kon-

1. Se fx Sigurd Barrett, *Sigurd fortæller Bibelhistorier* (København: Politikens børnebøger 2010) og Johannes Møllehave, *Alle børns bibel: det største for de mindste* (København: Sesam 2006).

fronteres med i mødet med fristelser. Genfortællingerne om fristelsen i ørkenen kommer dermed til at fremstå som eksempelfortællinger med Jesus som det positive moralske eksempel til identifikation og efterfølgelse. Denne vinkel på fortællingen er, som vi skal se, et valg, der har konsekvenser for kristologien og forståelsen af den implicitte læser.

For at forstå de litterære og ideologiske transformationer, som børnebiblernes genfortællinger rummer, vil jeg indledningsvis skitsere indholdet af de bibelske forlæg, dvs. de synoptiske fortællinger om fristelsen i ørkenen i Matt 4,1-11 og Luk 4,1-13 med udgangspunkt i den dertilhørende kommentarlitteratur.² Kommentarlitteraturen refererer til en fortolkningstradition, som har læst perikopen med et henholdsvis kristologisk og/eller parænetisk, dvs. moralsk formanende, sigte. Dette vil være styrende for min analyse af syv nutidige danske børnebiblers genfortælling af fristelsen i ørkenen i tekst og billeder. Jeg vil således undersøge, hvordan børnebiblerne forholder sig til fristelsen i ørkenen som kristologisk og parænetisk tekst. Her er børnebiblernes karakteristikker af Jesus og narratørens henvendelser til narratøren³ interessante for undersøgelsen. Slutteligt vil jeg argumentere for, at genfortællingerne fungerer som nutidige eksempelfortællinger, og pege på de betydningsmæssige konsekvenser, det medfører for henholdsvis fortællingen og læseren. Til dette argument bruges teori om eksempelfortællinger fra det børnelitterære forskningsfelt samt teorier om modtageres identifikation med æstetiske produkter.

Genstandsfeltet for denne analyse er nyere danske børnebibler, dvs. at de er udgivet på dansk inden for de sidste 15 år og fortsat er tilgængelige på det danske marked. Disse kriterier betyder, at der er en sandsynlighed for, at familier i Danmark i dag møder disse børnebibler i privat eller kirkelig kontekst. Som nævnt ovenfor undlader flere børnebibler at genfortælle fristelsen i ørkenen. Jeg har været i stand til

2. Den kortere version i Mark 1,12-13 er i denne sammenhæng ikke relevant, da ingen af børnebiblerne bruger denne udgave direkte som forlæg, eftersom de genfortæller de længere versioner fra Matt og Luk.

3. Jeg bruger narratologiske termer til at betegne forskellige narratologiske niveauer og afsender- og modtagerforhold. Begreberne narratør og narratær definerer fortælleren og modtageren i tekstens univers. Den implicitte læser og forfatter bruges om det indtryk af en læser eller en forfatter, som teksten giver f.eks. gennem forventning til baggrundviden. Den reelle læser og forfatter er ikke relevant for denne undersøgelse, da disse ikke er mulige at undersøge isoleret gennem tekstanalyse. Med børnebibler som genstandsfelt er den implicitte læser ikke nødvendigvis én, der kan læse. Børnebiblernes implicitte læser er snarere i en højtlesningssituation med flere implicerede. Med dette in mente bruger jeg begrebet implicitte læser med den bredest mulige forståelse af læsning, som en eller flere personers møde med tekst og billede evt. formidlet gennem højtlesning og/eller samtale.

at finde syv børnebibler, der har fristelsen i ørkenen som en del af sin selektive kanon og som opfylder de øvrige kriterier.⁴

Fristelsen i ørkenen i Matt 4,1-11 og Luk 4,1-13

Det er vanskeligt at definere eller etablere den tekst, som børnebiblernes forfattere bygger deres genfortællinger på. Det må forventes, at den autoriserede danske oversættelse af Bibelen fra 1992 har en rolle som forlæg, men det kan lige så vel være, at forfatterens hukommelse, andre børnebibler og øvrig reception af fortællingen har været afgørende inspirationskilder. Med dette in mente er det mest håndgribelige forlæg de to versioner af fristelsen i ørkenen i hhv. Matt. og Luk. Eftersom de sammen danner forlæg for børnebiblernes genfortællinger, og deres virkningshistorie i lige så høj grad synes at spille ind, vil denne analyse fokusere på de overordnede narrative og teologiske linjer snarere end de synoptiske detaljer og forskelle.

Perikopen indledes med, at Jesus ledes af ånden til ørkenen, hvor han faster i fyre dage. I denne tilstand fristes eller prøves Jesus af djævelen. Første fristelse indebærer, at Jesus skal forvandle sten til brød. De følgende to fristelser er placeret i omvendt rækkefølge i henholdsvis Luk. og Matt.⁵ I den ene udfordrer djævelen Jesus til at kaste sig ud fra templets tinde. Den anden fristelse består i, at djævelen tilbyder Jesus magt over jorden, hvis Jesus vil tilbede djævelen. Jesus afslår alle prøvelserne med citater fra Deuteronomium, hvorefter djævelen forlader Jesus.

De enkelte fristelser har en gennemgående treleddet struktur:

- a. Beskrivelse af sted (fristelse 2 og 3).

4. Børnebiblerne, der er genstand for denne analyse er: Melissa Alex, *365 Bibelhistorier* (København: Scandinavia 2012); *Børnebibel fra nord* (Frederiksberg: Alfa 2014); Synne Garff, *De mindstes bibel* (København: Bibelselskabet 2007); Ida Jesen, *Bibelhistorier* (København: Bibelselskabet 2016); Sally Lloyd-Jones, *Hvad Bibelen fortæller om Jesus: hans navn klinger med i hver eneste historie* (Christiansfeld: Prorex 2008); Johannes Møllehave, *Børnebibelen – genfortalt af Johannes Møllehave* (København: Bibelselskabet 2016); og Desmond Tutu, *Guds Børn* (Frederiksberg: Alfa 2010).

5. De fleste forskere argumenterer for, at Matthæus har den oprindelige rækkefølge, eftersom en afslutning i Jerusalem har betydning for de efterfølgende begivenheder i Lukasevangeliet. Se fx Luz, Ulrich. *Matthew 1-7: a commentary. Hermeneia*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, 148; Francois Bovon, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50, Hermeneia* (Minneapolis: Fortress Press 2002), 139.

- b. Djævelens fristende udsagn: påstand og/eller skriftcitater.
- c. Jesus' afvisende svar: skriftcitater.

Den første fristelse indledes ikke med en beskrivelse af stedet for fristelsen, som de efterfølgende, da fristelsen tager udgangspunkt i den situation, der er skitseret i de indledende vers. De to efterfølgende fristelser indledes med, at djævelen geografisk flytter Jesus og herefter fremsætter sit forslag, der afvises af Jesus i tredje og afsluttende led. Om Jesus hører vi blot, at han svarer med skriftcitater. Yderligere reaktioner og følelsesmæssige påvirkninger er ikke en del af fortællingen.

Den første fristelse består i, at Jesus, *hvis* han er Guds søn, skal forvandle sten til brød. "Hvis," *ei*, indleder en konditionalsætning, der udtrykker realis. Det vil sige, at djævelen accepterer, at Jesus er Guds søn, og stiller spørgsmål ved, hvilken betydning det har (Bovon 2002, 139). Jesus svarer med et citat fra Deut 8,3, at mennesket ikke skal leve af brød alene.

I den anden fristelse tager djævelen Jesus med op på templets tinde. Djævelen bruger nu et skriftcitater i sit forslag om, at Jesus skal kaste sig ud, da dette vil resultere i, at engle vil komme og gribe ham. Citatet er fra Salme 91 (LXX 90) vers 11-12. Også denne gang er Jesus' afvisende svar et citat fra Deut., nemlig 6,16.

Den sidste fristelse finder i Matthæusevangeliet sted på et bjerg. Hos Lukas er stedet ikke specificeret; det betegnes blot som højt oppe. Også denne fristelse er formuleret som en konditionalsætning. I modsætning til de foregående to hviler denne ikke på en forudsætning om Jesus som Guds søn, men indleder en forhandling. Hvis Jesus tilbeder djævelen, vil han få overgivet den magt og herlighed, som djævelen er i besiddelse af. Igen svarer Jesus afvisende med et citat fra Deut., i dette tilfælde 16,13. I Matt 4,10 tillægges Jesus desuden en replik, der ikke er et skriftcitater: "Vig bort, Satan!" Denne replik er sammen med formlerne, der indleder skriftcitaterne, de eneste Jesus-ord i perikopen, der ikke er citater.

Perikopen afsluttes med, at djævelen forlader Jesus. I Lukasevangeliet gøres det klart, at det blot er for en stund. Hos Matthæus kommer engle til Jesus og sørger for ham.

Skriften i for- og baggrunden

Perikopen om Jesus i ørkenen bæres i høj grad af skriftcitater. Mellem citaterne binder få narrative sætninger fortællingen sammen, men der er ikke overflødige narrative virkemidler og detaljer, hvilket resulterer i stor emfase på citaterne (Luz 2007, 147). Ud over de direkte citater

er teksten præget af allusioner til og paralleller i den jødiske tradition. Birger Gerhardsson læser fristelsen i ørkenen som en kristen midrash over Deut 6-8, dvs. en fortællende kommentarer over de bibelske tekster, idet han ser fællestræk imellem disse sceners placering i ørkenen og indholdet i fristelserne.⁶ M. Eugene Boring sammenligner perikopen med en haggadisk fortælling om rabbinere i diskussion med skriftcitater som det primære argument.⁷ Ulrich Luz peger på parallellerne mellem denne perikope og rabbinske fortællinger om Abraham, der fristes af djævelen (Luz 2007, 148). Fristelsen i ørkenen er således perikoper, der i høj grad står i intertekstuel sammenhæng med den jødiske tradition og det gammeltestamentlige tekstkorpus.

Et formål med fristelserne af Jesus er at opnå en afklaring af Jesus' indre karakter som Guds søn. Med emfasen på skriftcitater står det klart, at Jesus først og fremmest er karakteriseret ved lydighed (Müller 2000, 131).⁸ Jesus identificeres med Israels arv og fremstilles som tro overfor denne. Med fristelsesperikopen gøres det fra begyndelsen af evangelierne klart, at Jesus med sit virke opfylder Skriften og står i lige linje med og forlængelse af Guds ord, hvilket genealogierne i Matt 1,1-17 og Luk 3,23-38 understreger.⁹

Kristologisk og parænetisk sigte

Citaterne fra Deut. står i centrum af perikopen. Med disse svar afgøres Jesus' indre kvaliteter og karakter. Jesus er umiddelbart inden denne scene blevet døbt og udsagt til at være Guds elskede søn (Matt 3,17 og Luk 3,22). Fristelsen i ørkenen tjener således det formål at legitimere og uddybe indholdet af denne karakteristik (Luz 2007, 150).

Som nævnt ovenfor er lydighed mod og opfyldelse af Skriften et primært karaktertræk ved Guds søn. Med citatet fra Deut 8,3 peger Jesus på et andet væsentligt karaktertræk, idet han omtaler sig selv som et menneske (Boring 1995, 164). Det, at Jesus gennem faste oplever sult og må gennemgå fristelser, viser, at han har del i den men-

6. Birger Gerhardsson, *The Testing of God's Son: (Matt. 4:1-11 & par.): An analysis of an Early Christian Midrash* (Lund: Gleerup 1966), 76-79.

7. M. Eugene Boring, "The Gospel of Matthew", *The New Interpreters Bible: Matthew – Mark* NIB 8, red. Leander E. Keck m.fl. (Nashville: Abingdon Press 1995), 87-505 (162). Også Mogens Müller karakteriserer fristelsesberetningen som en haggadisk fortælling. Mogens Müller, *Kommentar til Matthæusevangeliet* (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2000), 131-132.

8. Luke Timothy Johnson, *The Gospel of Luke*, SP 3 (Collegeville: The Liturgical Press 1991), 75.

9. R. Alan Culpepper, "The Gospel of Luke", *The New Interpreters Bible: Luke – John* NIB 9, red. Leander E. Keck m.fl. (Nashville: Abingdon Press 1995), 1-490 (98).

neskelige svaghed, og at menneskelighed er en del af de kristologiske karakteristika.

Der er i kommentarlitteraturen enighed om, at de primære formål med fristelsen i ørkenen er en kristologisk påstand om og karakteristik af Jesus (Luz 2007, 150; Boring 1995, 165; Culpepper 1995, 101; Johnson 1991, 75; Müller 2000, 132).¹⁰ Ved siden af denne funktion ved fortællingen peges der i kommentarlitteraturen på, at en parænetisk funktion eller tolkning ligeledes har haft og har betydning for forståelsen af fortællingen. John Nolland og R. Alan Culpepper argumenterer for, at den menneskelige fromhed, som Jesus besvarer fristelserne med, er forbilledlig og kan tjene som eksempel for mennesker i lignende situationer (Nolland 1989, 180; Culpepper 1995, 98). Omvendt mener Boring, at den etiske tolkning af teksten ikke er sandsynlig som forfatterens intention, da de fristelser, Jesus udsættes for, ikke er alment menneskelige, men derimod er specifikt messianske og tilrettelagt denne særlige situation (Boring 1995, 165). Med tanke på børnebiblernes genfortællinger af fristelsen i ørkenen er denne diskussion interessant, hvilket skal uddybes nedenfor.

Med fristelsen i ørkenen præsenteres et narrativ stærkt præget af intertekstuelle referencer. I fortællingen karakteriseres og legitimeres Jesus som Guds søn, der med overvindelsen af djævelen og fristelserne kan indlede sit offentlige virke. De kristologiske karakteristika er, som beskrevet ovenfor, primært definerede ved menneskelighed og lydighed over for Gud og traditionen. Den parænetiske konsekvens af denne kristologi er således en formaning, der peger på, at lydighed og kontinuitet med traditionen er det bedste værn mod fristelser og ondskab. Det interessante er nu, hvordan nutidige danske børnebibler forholder sig til det ovenstående fortolkningsdilemma, og hvilken kristologi og parænese der vælges, når fristelsesfortællingen videreformidles til børn i dag.

Nutidige danske børnebiblers genfortælling af fristelsen i ørkenen

Kommentarlitteraturen til fristelsesfortællingen skitserer en tolknings-tradition, hvor fortællingen kan forstås kristologisk og parænetisk. Med min analyse nedenfor ønsker jeg at vise, at børnebiblers genfortællinger af fristelsen i ørkenen generelt videreformidler paranæstiske

10. Desuden: John Nolland, *Luke 1-9:20*, WBC 35a (Waco: Word Books 1989), 182.

tolkninger, hvilket ikke betyder, at børnebiblerne ikke har nogen kristologi, men at dette valg netop påvirker både kristologi og synet på den implicitte læser. Analysen er foretaget med udgangspunkt i de emner, som kommentarlitteraturen anser som mest relevante for forståelsen af perikopen: skriftcitaternes rolle og karakteristikken af Jesus.

Børnebiblerne er med deres forskellige forfattere, illustratører og forlag selvsagt yderst mangfoldige i deres udtryk, sprog og prioritering af det bibelske stof.¹¹ Alligevel mener jeg på tværs af forskellene at kunne se nogle fællestræk, som vil være omdrejningspunktet i denne artikel. Det er således ikke sigtet at foretage en udførlig analyse af de syv fortællinger enkeltvis, men ud fra eksempler at pege på tværgående tendenser, som netop bliver mere interessante i betragtning af de store forskelle værkerne imellem.

Børnebibelfortællingernes struktur

Som i de bibelske forlæg følger fristelsesfortællingen i børnebiblerne efter Jesus' dåb i Jordan. Fristelsesfortællingen uddyber eller afprøver således dåbens budskab om, at Jesus er Guds søn.¹² Børnebiblernes

11. 365 *Bibelhistorier* er oversat fra amerikansk, udgivet på Scandinavia i 2012 og gengiver kort og informerende de bibelske fortællinger uden udlæggende kommentarer. *Hvad Bibelen fortæller om Jesus: hans navn klinger med i hver eneste historie* er ligeledes oversat fra amerikansk og er populær i frikirkelige kredse. Denne børnebibel tolker samtlige bibelfortællinger ind i et sammenhængende frelseshistorisk narrativ. *Børnebibel fra nord* er en samproduktion mellem de nordiske lande. Til forskel fra de andre børnebibler er der mange forskellige forfattere og illustratører, der bidrager. Det medfører et væld af forskellige stilarter, genrer og tilgange til de bibelske fortællinger inden for det samme værk. Desmond Tutus *Guds børn*, der ligeledes er oversat, benytter sig også af mange forskellige illustratører, og fx er Jesus afbilledet yderst forskelligt på tværs af værket. I *Guds børn* fokuseres der i høj grad på social retfærdighed og menneskers ansvar for hinanden, særligt de svageste. *Guds børn* og *Børnebibel fra Nord* er begge udkommet på det forhenværende forlag Alfa. De resterende børnebibler i undersøgelsen er udgivet af Bibelselskabet. Genfortællingerne i Synne Garffs *De mindstes bibel* fortælles kort og enkelt uden udlæggende kommentarer men med forklaringer og humoristiske detaljer tiltænkt de yngre børn. Illustrationerne af Lillian Brøgger og Cato Thau-Jensen er karakteristiske i deres kunstneriske streg og inddrager nutidige elementer i det mellemstlige univers. Ida Jessens *Bibelhistorier* og Johannes Møllehaves *Børnebibelen – genfortalt af Johannes Møllehave* har begge ældre børn som målgruppe. Dette ses på de længere fortællinger og færre billeder. Hvor Møllehave i høj grad udlægger og giver historiske forklaringer, digter Jessen videre på de bibelske fortællinger og giver således via fortællingen indblik i karakterernes tanker og videre liv.

12. I de fleste børnebibler udlægges dåbens betydning ikke. Se fx Jessen 2016, 193 og Alex 2012, 267. I *Børnebibel fra nord* giver Johannes Døber eksplicit udtryk for, at han ikke forstår dåbens betydning (*Børnebibel fra nord* 2014, 78). I andre børnebibler udlægges dåben. I *Hvad Bibelen fortæller om Jesus* gøres det klart, at dåben er begyndelsen på den store redningsplan, som har været ventet siden ska-

fristelsesfortællinger indledes med placeringen af Jesus i ørkenen. I Matt 4,1 er fristelserne motivet for, at ånden leder Jesus til ørkenen.¹³ Dette er dog ikke det eksplicitte formål for Jesus i børnebiblerne. Her er motivet enten, at Jesus vil være alene med sin far (Lloyd-Jones 2008, 208; Tutu 2010, 70), at han vil faste (Garff 2007, 175), eller han vil undgå fristelser (*Børnebibel fra nord* 2014, 80). Fristelserne er dermed ikke formålet med opholdet i ørkenen i børnebiblerne, men noget der tilstøder på trods af et ønske om fred i det afsides. Denne transformation af den bibelske fortælling får den konsekvens, at Gud i form af ånden ikke bliver initiativtager til fristelsen. I børnebiblerne agerer djævelen på egen hånd, og fristelserne fremstår ikke som en del af Guds iscenesatte prøve af Jesus og indledning til hans offentlige virke, som det er tilfældet i det bibelske forlæg. Fristelsens funktion som fortælling bliver således et eksempel på, at det onde er en mulig fare overalt, og at man aldrig er uden for djævelens rækkevidde, uanset, hvor afsides man befinder sig.

Med Jesus placeret fastende og sulten i ørkenen, træder djævelen ind i fortællingerne med sin første fristelse. Hvor de bibelske fristelsesperikoper og den dertilhørende kommentarlitteratur lægger betydning i rækkefølgen af fristelserne og detaljer om indhold og sted, er dette tilsyneladende ikke relevant for børnebiblerne. De fleste gengiver tre fristelser i den ene eller anden rækkefølge, men flere afkorter den sidste fristelse. Dette kan fx ses i *Børnebibel fra nord*, der afrunder den anden fristelse således: "Fristeren blev ved, og han lokkede med alle mulige ting, selv beskyttelse fra Guds engle." (*Børnebibel fra nord* 2014, 80). Det mest markante eksempel er *Hvad Bibelen fortæller om Jesus*. Her er de tre konkrete fristelser skrevet sammen til én generel: "Er du virkelig Guds egen søn?" hviskede han. 'Stakkels dig. Gud må foragte dig. Du behøver jo ikke dø. Du kan gøre det på min måde.'" (Lloyd-Jones 2008, 209).

Det specifikke indhold af de enkelte fristelser synes altså ikke at være interessant for børnebiblerne. Det afgørende er det faktum, at Jesus blev fristet, og at han stod imod.

Med fortællingernes afslutninger ekspliceres og gentages det, at Jesus står som sejrherre. Det opsummeres, at Jesus har sagt nej, at Jesus var yderst overlegen, ligesom han vil være det i de kommende prøvelser, og baggrunden for sejren forklares som henholdsvis udholdenhed

belse og syndefald (Lloyd-Jones 2008, 206). I *De mindstes bibel* betyder Jesus' dåb, at mennesker får en mere direkte adgang til Gud og kan kalde Gud for far, ligesom Jesus gør (Garff 2008, 174). Dette er særligt interessant, da Jesus allerede i dåben fremstilles som det eksempel, som mennesker skal følge.

13. Dette gøres klart med den finale infinitiv *πειρασθῆναι*, "for at fristes eller prøves".

og tillid til Gud. En enkelt børnebibel fortæller, at engle kommer og sørger for Jesus som i Matt 4,11 (Tutu 2010, 71). To børnebibler afslutter som Luk 4,13 med en forudsigelse af, at djævelen vil vende tilbage (Garff 2007, 178; Møllehave 2016, 180). Det er dog interessant, at djævelen rent faktisk ikke vender tilbage i de efterfølgende fortællinger i de to børnebibler. Dette forhold vil jeg diskutere yderligere i artiklens tredje del.

Skriftcitater eller Jesusord

I evangeliernes fristelsesperikoper er det teologisk og kristologisk afgørende, at Jesus' replikker udelukkende består af citater, mens børnebiblernes genfortællinger er skrevet ind i en kulturel sammenhæng, hvor der ikke forventes kendskab til Deut.

Der er tre strategier i børnebiblernes formidling af skriftcitaterne. Den første strategi er at gengive citationsformlerne fra evangeliene, "at det står skrevet," så Jesus' replikker fortsat fremstår som henvisninger til Skriften. Tutu er den eneste, der vælger denne strategi. Jesus' replikker indledes således med: "Skriften siger..." (Tutu 2010, 70). Det uddybes ikke i teksten, hvad Skriften er. Det må betyde, at det enten forudsættes, at den implicitte læser har denne viden, eller at det ikke er relevant for fortællingen. Det afgørende er, at Jesus' replikker er skriftcitater. Dog skal det nævnes, at Tutu ikke gengiver den sidste replik som et citat. Her siger Jesus med egne ord, at Satan skal forsvinde, og at jorden tilhører Gud (Tutu 2010, 71). Den sidste og afgørende afvisning bygger således på Jesuskarakterens egen autoritet. Dette er en tendens i børnebiblerne, hvilket jeg vil udfolde nedenfor.

Den anden strategi vedrørende formidlingen af skriftcitater er, at Skriften ikke nævnes, men at Jesus begrundet sin afvisning med at referere til Guds ord og vilje. Dette er tilfældet i *De mindstes Bibel* og *Børnebibelen genfortalt af Johannes Møllehave*. Jesus' relation til Gud bliver således tydelig uden at det defineres nærmere, hvor og hvordan Jesus har hørt disse ord. Igen er det værd at bemærke, at *De mindstes Bibel* lader Jesus' sidste afvisning være Jesus' egne ord og ikke et citat: "Kan du så gå væk, Satan! råbte han – Gud er min far. Jeg vil gøre det, *han* siger. Han kan bestemme over mig, det kan du ikke." (Garff 2007, 176). Lydighedsaspektet er således til stede, som det er tilfældet i evangeliene, men når det kommer til det sidste afgørende slag, siger Jesus fra med sine egne ord på baggrund af det valg, han personligt har truffet, som det også var tilfældet hos Tutu ovenfor.

Den tredje og sidste strategi vælges af de fleste børnebibler, idet de ikke indikerer, at Jesus' replikker er citater. Der er stor variation i, hvor tekstnære replikkerne er. *365 Bibelhistorier* omskriver citaterne ganske lidt og lader dem stå som Jesus' egne ord (Alex 2012, 267).

Ida Jessen har i *Bibelhistorier* i høj grad omskrevet Jesus' replikker. Et eksempel er Jesus' reaktion på den første fristelse: "Jeg er ikke tryllekunstner," sagde Jesus. 'Jeg laver ikke undere for sjov eller for min egen skyld.'" (Jessen 2016, 198).

Som vist ovenfor er den nutidige kommentarlitteratur til evangeliernes fristelsesperikoper i høj grad optaget af skriftcitaterne som argument for, at Jesus' relation til Gud fremstilles via motiver som lydighed og opfyldelse af Skriften. Børnebiblerne gengiver til en vis grad dette lydighedsaspekt. Ikke desto mindre er det væsentligt, at størstedelen af børnebiblerne lader Jesus selv være ophavsmand til sine replikker, ligesom de børnebibler, hvor Jesus rent faktisk citerer Gud eller Skriften, transformerer svaret på den sidste fristelse, så den ikke er et bibelcitater. Jesus som karakter bliver således i høj grad præsenteret som selvstændig, og det er et personligt valg og en personlig udholdenhed, der er afgørende for, at han i sidste ende overvinder fristelserne og djævelen. Jesus følger Guds vilje og er lydig mod denne, men med mindre eller ingen emfase på skriftcitater kommer Jesus til at fremstå som en selvstændig person, der ikke i så høj grad er bundet til en tradition, men snarere er en stærk søn med en god relation til sin himmelske far.

Hvis lydighed ikke har samme vægt i karakteristikken af Jesus, som det er tilfældet i evangelierne, så er det interessant, hvor vægten lægges i børnebiblernes kristologi.

Kristologi

To karakteristika var særligt kendetegnende for kristologien i evangeliernes fristelsesperikoper ifølge kommentarlitteraturen: lydighed og menneskelighed. Ovenfor har vi berørt lydighedsforholdet.

I alle børnebiblernes genfortællinger er Jesus' menneskelighed væsentlig, som det var tilfældet i evangeliernes fristelsesperikoper. Dette ses særligt ved beskrivelserne af Jesus' sult. Det gøres klart, at sulten er så voldsom, at Jesus ikke kan tænke på andet, og at det påvirker humør og fysik. I *Bibelhistorier* er Jesus' forfatning så dårlig, at djævelen må hjælpe Jesus over i skyggen, da han ikke kan gå selv (Jessen 2016, 197). Denne emfase på den menneskelige svaghed stiller umiddelbart Jesus i en sårbar position over for djævelens fristelser og magt, men det modsatte er resultatet. Jesus' sult og svaghed følges i alle børnebiblerne af en fremstilling af, hvor overlegen Jesus er, og hvor nemt og upåvirket han kan afvise fristelserne. Sulten og svagheden kommer dermed til at understrege Jesus' styrke. Selv i den svageste forfatning er Jesus langt stærkere end djævelen. At Jesus er overlegen bliver tydeligt i såvel børnebiblernes tekst som billeder. Her skal blot angives nogle eksempler.

Bibelhistoriers fristelsesfortælling indledes, som nævnt, med, at djævelen har overskuddet og hjælper Jesus, men scenen ender med, at djævelens selvtillid smuldrer, og Jesus' styrkeposition bekræftes:

'Ingen er større end mig,' råbte Satan. 'Åh, ti stille,' sagde Jesus. 'Lad mig nu være i fred.' 'Du er simpelt hen ikke interesseret i mig?' hvislede Satan. Han stod og betragtede Jesus. 'Nej,' sagde Jesus. 'Smut så' (Jessen 2016, 198).

Jesus er upåvirket af djævelens fristelser. Han er uinteressert og ligeglad.¹⁴

Illustrationerne til fristelsesscenerne stemmer overens med dette indtryk af Jesus som sin modstander stærkt overlegen. Jesus fremstilles fx større og placeres højere end djævelen, så Jesus og læseren ser ned på djævelen i bogstavelig såvel som overført betydning. Dette ses i *Guds Børn* og *Hvad Bibelen fortæller om Jesus* (se illustration I og II).

Jesus' ansigtsudtryk er ligeledes en markør for overlegenhed. Ansigtet ligger i bestemte og strenge folder (se igen illustration I og II). I *Børnebibel fra nord* sidder Jesus i lotusstilling og mediterer, og djævelen er ikke afbilledet, hvilket understreger, hvor afslappet og upåvirket Jesus er, og hvor ligegyldig djævelens rolle tilsvarende er (se illustration III).

I *Børnebibelen genfortalt af Johannes Møllehave* bliver Jesus konfronteret med en mytologisk, sort og skræmmende djævleskikkelse. Alligevel fremstår Jesus med sine korslagte arme og skeptiske blik som en person, der keder sig (se illustration IV, to sider frem).

I fristelsesperikoperne i evangelierne er lydighed og traditionstro skab afgørende for kristologien og dermed parænesen. I børnebiblerne er karakteristikken af Jesus præget af overlegenhed, styrke og selvstændige valg. En sådan karakteristisk af Jesus medfører i børnebiblerne en anden parænese end i Bibelen, eftersom det gode eksempel, man som læser skal følge, har andre karaktertræk. Nøglen til overvindelse af fristelserne bunder i børnebiblerne i højere grad i en

14. Jesus er dog ikke upåvirkelig i alle slags fristelser. Som den eneste gengiver Ida Jessen scenen mellem Peter og Jesus fra Mark 8,31-33. Her gøres det klart, at Peter er en større frister end djævelen, da hans forslag om at undgå Jerusalem og korsfæstelsen gør Jesus oprevet (Jessen 2016, 254). Judas derimod har ikke styrken til at imødegå djævelens fristelser. Han hører en stemme hviske en opfordring til at kaste sig ud over afgrunden, efter omfanget af hans forræderi går op for ham. Ordlyden af opfordringen er ligesom den, djævelen brugte over for Jesus under fristelserne, og Judas springer i modsætning til Jesus ud og findes død næste morgen (Jessen 2016, 286). Fristelsesscenen i begyndelsen af fortællingen om Jesus trækker således linjer igennem hele forløbet.

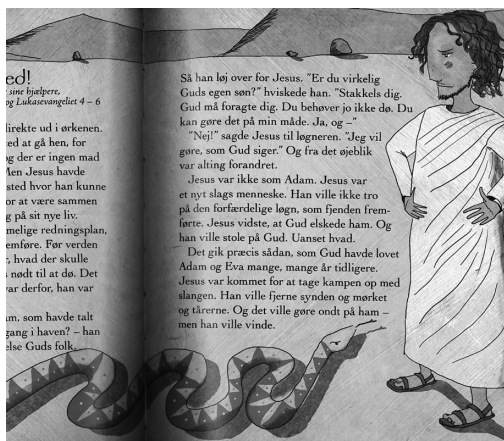


Illustration I: Lloyd-Jones 2008, 210



Illustration II: Tutu 2010, 70-71

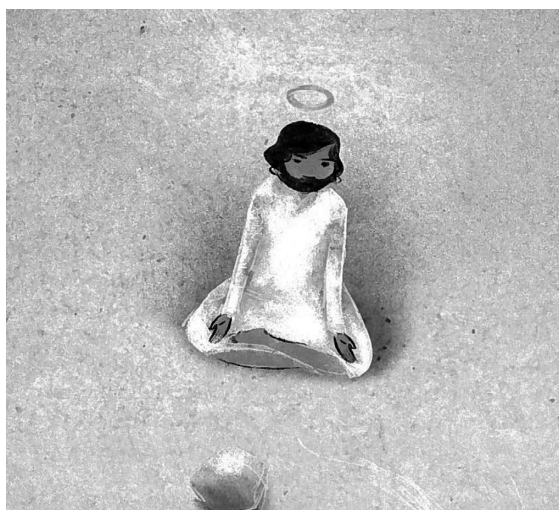


Illustration III: Børnebibel fra nord 2014, 81



Illustration IV: Møllehave 2016, 179

personlig styrke og tillid til Gud, mens lydighed mod Skrift og tradition er våbnene mod djævelen i evangelierne.

En nutidig eksempelfortælling

Hvor der i kommentarlitteraturen til fristelsesperikoperne er uenighed om, hvorvidt det parænetiske aspekt er relevant for forståelsen af perikopen, vil jeg argumentere for, at børnebiblernes fristelsesfortællinger – ud over den kristologiske dimension vedrørende Jesuskarakteren – rummer et tydeligt parænetisk sigte, idet de ønsker at påvirke den intenderede læsers fremtidige handlepraksis. Fristelsesfortællingerne i børnebiblerne bruger således narrative virkemidler, der gør dem til nutidige bud på eksempelfortællinger.¹⁵

Eksempelfortællingen eller eksemplet er et retorisk værktøj, der har været kendt og anvendt siden antikken. Med sin evne til at formidle det universelle og abstrakte begreb ved hjælp af en konkret illustration eller et forbillede er eksemplet til alle tider blevet brugt i tekster og taler på tværs af genrer og målgrupper.¹⁶ I Lotta Paulins afhandling om didaktisk fiktion for børn og unge i middelalderen definerer hun eksempelfortællingen således: "Med exempelberättelser, *exempla*, avses berättelser som har en förebildende funktion. Det är alltså berättelser som förmedlar hur man bör leva och förhålla sig till sin omvärld." (Paulin 2012, 6). Der er således i denne type af fortællinger, der hører under den narrative didaktik, en underforstået tillid til, at en beretning kan have en indflydelse på modtageren i kraft af dennes identifikation med fortællingens personer og deres problemstillinger. Modtageren forventes således at lade sit liv påvirke af en sådan fortælling (Paulin 2012, 51).¹⁷ Eksempelfortællingen har været særlig

15. Dette er en læsning og argumentation på tværs af de syv børnebibler. Det betyder, at ikke alle børnebiblerne har eksplicitte henvisninger til det handlingsanvisende. *Hvad Bibelen fortæller om Jesus* synes ikke at have interesse for læserens eget møde med fristelse men i højere grad for at fastslå Jesus' karakter som et modstykke til Adam, der ikke kunne modstå slangens tilbud (Lloyd-Jones 2008, 209-210). Ikke desto mindre har børnebiblerne på tværs et eksplicit eller implicit moralsk sigte, som det skal argumenteres for i det nedenstående.

16. Lotta Paulin, *Den didaktiska fiktionen: konstruktion av förebilder ur ett barn- och ungdomslitterärt perspektiv 1400-1750* (Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis 2012), 50.

17. Man kan argumentere for, at alle tekster er didaktiske i og med, at de formidler et budskab og kan sætte tanker og livsforandringer i gang hos modtageren uafhængigt af afsenderens formål. Alligevel kan det være givende at have blik for, at nogle tekster synes at benytte sig af retoriske og narrative virkemidler, der giver et indtryk

populær i middelalderen og oplysningstidens litteratur, men også den socialistiske børnelitteratur i 1970'erne benyttede sig af eksempler med det formål at påvirke modtageren moralsk og pædagogisk.¹⁸

Et klassisk kendetegn ved en eksempelfortælling eller didaktisk litteratur i bredere forstand er den didaktiske sætning, som er en moralsk sætning, der uden for den narrative ramme instruerer, argumenterer, kommenterer eller prædiker (Paulin 2012, 43). En gennemlæsning af nutidige børnebiblers fristelsesfortællinger viser dog, at der ikke findes didaktiske sætninger.¹⁹ Læserne bliver ikke direkte instrueret i, at de skal gøre ligesom Jesus, eller at de skal kæmpe mod fristelserne og djævelen i deres liv. Alligevel vil jeg i det følgende argumentere for, at børnebiblernes fristelsesfortællinger er nutidige udgaver af de klassiske eksempelfortællinger, idet de bruger forskellige litterære og narrative virkemidler.

Identifikation

En forudsætning for, at en fortælling kan fungere som en eksempelfortælling, er, at modtageren kan identificere sig med fortællingen og den karakter, der bliver præsenteret som det gode eksempel.

John Stephens har i sin bog *Language and Ideology in Children's Fiction* undersøgt, hvordan tekster for børn bruger narrative strategier til at kommunikere kulturelle værdier og ideologier. Én måde er gennem identifikation, der kan opstå gennem subjektpositioner, som læseren kan placere sig i. Et virkemiddel til at konstruere en sådan subjektposition er fokalisering, dvs., at historien fortælles sådan, at læseren får adgang til de fortalte personers tanker og følelser.²⁰ Jesus'

af, at denne tekst i særlig grad ønsker at influere den intenderede læsers tankegang og livsførelse fx ved didaktiske sætninger og direkte henvendelser til narratøren.

18. Astrid Ramsfjell, "Kjaere Gud, jeg har det godt": leserrolle og barndomskonstruksjon i religiøs didaktisk barnelitteratur (Trondheim: Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet 2008), 72; Torben Weinreich, *Den socialistiske børnebog* (Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag 2015), 74.

19. Dette er ikke enestående for børnebiblerne. Nina Christensen sammenligner 1700-tallets børnelitteratur med nyere børnelitteratur og konkluderer: "Hvor Lotta Paulin betegner middelalderlitteraturens eksempelfortællinger som udtryk for en narrativ eller litterær didaktik, så glider det eksplicit belærende i baggrunden, mens narrative former som den sokratiske samtale og eksemplet består." Nina Christensen, *Videbegær: oplysning, børnelitteratur, dannelse* (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2012), 216.

20. John Stephens, *Language and Ideology in Children's Fiction* (London: Longman 1992), 55; 166.

Fokalisering er en narratologisk term til at beskrive synsvinkel. Termen fokalisering har den fordel, at den i modsætning til synsvinkel ikke alene beskriver det visuelle aspekt. Den måde, hvorpå Stephens bruger begrebet fokalisering, svarer til Gérard Genettes definition af indre fokalisering. Gérard Genette, "Modus", *Narratologi*,

tanker er ofte fokaliserede i børnebibler. I fristelsesfortællingen er Jesus' oplevelse af sult i alle børnebiblerne gengivet for læseren. Denne detalje understreger Jesus' menneskelighed, som nævnt ovenfor, og åbner parallelt hermed en subjektposition, som læseren kan indoptage og herigennem identificere sig med. Jesus bliver således fortællingens identifikationsfigur.

Den fælles interesse

Paulin viser, at der i middelalderens eksempelfortællinger har været en forestilling om, at børn og unge bedst kan identificere sig med jævnaldrende, ligesom køn og klasse har været afgørende som identifikationsmarkører. Jomfru Maria har således været brugt som forbillede for unge kvinder (Paulin 2012, 112; 249). Dette synes også at gøre sig gældende i nutidens børnelitteratur, hvor fortællingernes hovedpersoner ofte er børn i samme aldersgruppe som den intenderede læser. Her udgør børnebiblerne imidlertid en undtagelse. Her er hovedpersonen og det gode eksempel en voksen mand i antikkens Mellemøsten, hvilket hæmmer muligheden for identifikation hos den intenderede læser.²¹ Afstanden mellem fortællingens verden og den intenderede læsers kontekst synes uoverkommelig stor. Men det er ikke alene ligheder i køn, alder og kultur, der er afgørende for identifikationen. Göran Rossholm gør i sin artikel "Perspektiv och inlevelse i film og prosa" rede for, hvordan fælles interesser mellem publikum og værk, fx at det vil gå hovedpersonen godt, kan resultere i en højere grad af identifikation og følelsesmæssig påvirkning hos publikum end faktorer som alder og køn.²² I vores eksempel betyder det, at når læseren håber på og har interesse i, at Jesus vil klare udfordringerne og overvinde fristelserne og djævelen, så kan denne fælles interesse mellem modtageren og hovedpersonen til en vis grad overkomme de kulturelle og kontekstbestemte forskelle.

Flere børnebibler gør den fælles interesse tydelig, idet de viser, at der er paralleller imellem tekstens univers og det nutidige barns. Under fristelsesfortællingens tekst i *Børnebibel fra nord* er en tegning af et nutidigt barn. Barnet står i en slikbutik og har med et sæt grønne hænder rakt ud efter et stykke slik, som barnets øjne skeler til. At

red. Stefan Iversen & Henrik Skov Nielsen (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2008), 75-87 (80 note 15; 81).

21. Der findes eksempler på hele børnebibler eller enkelte fortællinger i børnebibler, hvori børn er primære karakterer, og fremstår som identifikationsfigurer. Se fx Svein Tindbjerg, *Bibelfortællinger for barn* (Oslo: Stenersens forlag 2017); (Barrett 2010, 216-217).

22. Göran Rossholm, "Perspektiv och inlevelse i film og prosa", *Att anlägga perspektiv*, red. S. Hellberg & Göran Rossholm (Stockholm: Brutus Östlings Bokforlag Symposion 2005), 147-172 (167-169).

det alene foregår i tanken, indikeres ved den grønne farve. Barnets fysiske arme hænger fortsat ned langs kroppen (se illustration V). Barnet i slikbutikken udgør en nutidig hverdagssituation, der formodes at tale til den intenderede læser i højere grad end fortællingen om Jesus. Med illustrationen formidles det, at de to scener på trods af stor afstand i tid og rum er parallelle, at der er en fælles interesse, og at modtageren i sit daglige liv med fristelser har Jesus som forbillede.²³

Den intenderede læsers daglige liv er også relevant i *Guds Børn*. Hver fortælling afsluttes med en kort bøn. Efter fristelsesfortællingen står således: "Kære Gud. Hjælp mig til at stole på dig, når jeg bliver fristet." (Tutu 2010, 71).²⁴ Det er i fortællingen blevet understreget, at Jesus overvandt fristelserne, netop fordi han stoledes på Gud. Den intenderede læser er nu med hjælp fra Jesus som det gode eksempel og med bønne som værktøj bedre rustet til at håndtere fristelser i sit liv.

Børnebiblerne etablerer Jesus som det gode eksempel og muliggør identifikationen. Hvis og når identifikationen opnås, er det essentielt, at den intenderede læser ved, hvilke værdier og egenskaber det er attraktivt at gentage. I evangeliernes fristelsesperikoper er det ikke eksplicit forklaret, hvorfor Jesus gik sejrende ud af konflikten med djævelen. I børnebiblerne er begrundelserne derimod eksplicitte, idet det pointeres, at Jesus havde stor tillid til Gud, eller at han var i besiddelse af udholdenhed (Alex 2012, 267; *Børnebibel fra nord* 2014, 80; Møllehave 2016, 181; Tutu 2010, 71). Den eksplicitte forklaring af Jesus' succes bidrager til, at modtageren med Jesus som eksempel kan gentage sejren.

Ved siden af den interessebårne identifikation forsøger fristelsesfortællingerne at tale direkte til læserne gennem narratørens henvendelse til narratøren.

Inddragelse af narratøren

Børnebiblernes fristelsesfortællinger er, som vi allerede har set eksempler på, ikke blot genfortælling, men rummer også en formidling af, hvordan Jesus' fristelse i ørkenen har relevans for det nutidige barns liv. Dette kommunikerer ikke mindst ved hjælp af direkte henvendelser fra narratøren til narratøren. Henvendelserne er ikke typiske di-

23. Eftersom *Børnebibel fra nord* har adskillige forfattere og illustratører, er dette ikke et gennemgående træk på tværs af hele værket, men dog for den konkrete illustratør, Halla Sólveig Þorgeirsdóttir. I illustrationen til dåbsfortællingen ses en nutidig skøjtebane, hvorpå nogle børn skøjter. I forgrunden er en pige med en hvid ballon med en due på. Også den 12-årige Jesus i templet er afbilledet som et nutidigt barn i orange joggingtøj (*Børnebibel fra nord* 2014, 77; 79).

24. Alle fortællingerne i Tutus *Guds børn* får således en konkret handlingsanvisende parallel til læsernes egen hverdag. Fristelsen i ørkenen er derfor ikke en enkeltstående eksempelfortælling i denne børnebibel.



Illustration V: *Børnebibel fra nord* 2014, 80



Illustration VI: *Garff* 2008, 178

daktiske sætninger eller moraler, men kommentarer, der viser, hvordan Jesus' fristelse i ørkenen er sammenlignelig med nutidige børns erfaring med fristelser. Dette ses fx i Møllehaves *Børnebibelen*, hvor fortællingen efterfølges af en tekst på vers: "Tyst kommer Djævelen – han lister, han vil fange dig i sit net. Han hvisker, han lokker og frister: Det er nok, at du selv er mæt." (Møllehave 2016, 181). Med denne henvendelse til narratøren gør narratøren klart, at djævelen ikke blot er en mytologisk figur, der har udspillet sin rolle i en fjern kultur og tid. Tværtimod er djævelen en risikofaktor i det nutidige liv. Heldigvis står mennesket ikke alene med denne udfordring, da Jesus er gået forud som forbillede: "For Djævelen vil altid friste os med, at det store er småt. Men Jesus stod fast, for han vidste, Gud så, hvad han skabte var godt." (Møllehave 2016, 181). Jesus kunne overvinde fristelserne, og læseren har mulighed for at gøre det samme, hvis Jesus' forbillede efterfølges. Med ord som 'altid' og 'os' er de ovenstående citater igen eksempler på, at narratøren etablerer en fælles interesse mellem teksten og læseren.

Et sidste eksempel er to børnebiblers afslutninger på fristelsesfortællingen. I Møllehaves *Børnebibelen* og Garffs *De mindstes bibel* genfortælles Luk 4,13 med påstanden om, at djævelen vil vende tilbage. I *De mindstes bibel* får det særlig emfase med en helsides illustration af djævelens udsagn i en stor rød taleboble (se illustration VI, foregående side). Hvor Jesus i Lukasevangeliets faktisk konfronteres med djævelen fx i forbindelse med dæmonuddrivelse som i Luk 11,14-19, er dette ikke tilfældet i børnebiblerne, og truslen om djævelens tilbagevendelse synes tom. En anden tolkningsmulighed er, at truslen rækker ud over narratets niveau ind i læserens liv. Illustrationen med djævelen er trykt, efter fortællingen i øvrigt er slut, og læseren har bladret til en ny side. Denne placering og henvendelsen til et "du" får den effekt, at djævelens tilråb kan opfattes som en henvendelse til læseren snarere end til Jesus. Der er i så fald tale om en metalepsis. Begrebet metalepsis beskriver i narratologien en overskridelse af de narrative niveauer fx som en henvendelse fra det narrative niveau til læseren.²⁵ Djævelen bliver således også her en reel trussel i nutidige børns liv.

Fristelser er et menneskeligt vilkår, og med fristelsesfortællingerne i nutidige børnebibler tydes fristelserne som udfordringer fra en ond magt, der må bekæmpes. Med Jesus gives eksemplet på, hvordan dette skal gøres, og at det er muligt.

25. Gérard Genette, *Narrative Discourse* (Oxford: Basil Blackwell 1986), 234-5.

Konklusion: En nutidig eksempelfortælling og dens modtagere

At Jesus opfattes som menneskets moralske forbillede er ikke børnebiblernes opfindelse. *Imitatio Christi* er som fænomen og ideal at finde i bibelen selv fx i Matt 16,24, ligesom det har præget den kristne kirke fx i klosterbevægelse og pietisme. Også fristelsesfortællingens Jesus er tidligere tænkt som et godt eksempel for børn. Luther udgav i 1529 et værk, der i 1573 blev oversat til dansk med den mundrette titel *Passional. Vor Herris Jesu Christi Pinis oc Døds Historie met skøne oc deylige Figurer oc Christelige Bøner, huer Christen saare nyttelige at læse*. I forordet står, at teksterne og billederne netop er tiltænkt børn og enfoldige, så de kan have Guds ord for øje, hvilket er yderst nødvendigt, eftersom Satan er tilstede og truer modtagerens tro og liv.²⁶ Fristelsesfortællingen gengives ganske kort og efterfølges af en længere bøn med ønsket om, at Gud må være med i kampen mod de fristelser, der måtte tilstøde (Luther, 1573, fol. G1r.).

På flere planer er nutidige børnebiblens genfortællinger således helt i tråd med traditionen; men måden, hvorpå de konstruerer eksempelfortællinger er alligevel anderledes og derfor interessant. Den klassiske eksempelfortælling havde typisk en stor didaktisk densitet i kraft af sine mange didaktiske sætninger. Det er ikke tilfældet i børnebiblerne i dag, og en umiddelbar gennemlæsning af fortællingerne giver ikke indtryk af, at fortællingerne er tydeligt moralsk belærende. Men med læserhenvendelserne, med det eksplicitte fokus på Jesus som overlegen og med udpegningen af de sejrende værdier konstrueres eksempelfortællinger, der åbner for identifikation og søger at styrke og påvirke læseren i dennes liv. Dette får betydning for opfattelsen af den implicitte læser. I tekster med høj didaktisk densitet er der lav tiltro til børnenes tolknings- og identifikationskompetence, idet børnene blot skal følge de instruktioner, der gives (Paulin 2012, 139). Når de moralske formaninger ikke eksplicit udpensles, men bliver tydelige gennem identifikation med teksten og relationen mellem tekst og læser, som det er tilfældet i børnebiblerne, udtrykkes en større grad af tiltro til den implicitte læsers læsekompetence og identifikationsevne.

Hvor evangeliernes kristologi var præget af lydighed og traditions-troskab, er børnebiblernes Jesus en stærk person, som har truffet et personligt valg. Dette stærke moralske forbillede forventes børnene at kunne identificere sig med. Hermed udtrykkes en tiltro til børnenes kompetence. De er måske ikke overlegne i samme grad, som Jesus var, men det er muligt for dem at overvinde fristelserne. Der er et

26. Martin Luther, *Passional. Vor Herris Jesu Christi Pinis oc Døds Historie met skøne oc deylige Figurer oc Christelige Bøner, huer Christen saare nyttelige at læse, oversat af Rasmus Hansen Reravius* (København: Laurentz Benedicht 1573), ii-iii.

handlingsrum på trods af, at djævelen i mere eller mindre bogstavelig forstand er deres modstander. Nutidens børn anses således for at være kompetente til at forstå og identificere sig med tekster og til at træffe valg om at leve moralske liv, hvor fristelser og djævelen kan overvindes særligt med Guds hjælp.

Det nye billede

1 Kor 15,49 og forvandlingsmotivet i romersk visualitet

Seniorforsker, mag.art., cand.theol.

Thomas Lederballe Pedersen, Statens Museum for Kunst

Abstract: Discussing the scenario of future resurrection in 1 Cor. 15, Paul touches on the visual aspects of the bodily transformation which he claims will take place as a part of eschatological fulfilment. The concept of image plays a crucial role in this transformation as he believes the resurrected body will be shaped according to a “heavenly” exemplar, which he refers to as an image. Using examples drawn from Roman visual culture, both visual and textual, the article describes what type of image Paul’s Corinthian readers would have been inclined to think of in connection with a discussion of bodily transformation such as the one imagined by Paul.

Keywords: First Corinthians – Visual Studies – Roman Sculpture – Ovid – Metamorphosis

Billede som nøgleord i Første Korintherbrev

To gange i Første Korintherbrev bruger Paulus ordet billede (εἰκών) for at anskueliggøre sine overvejelser. Første gang sker det i forbindelse med diskussionen af kvinders liturgiske hovedbeklædning (11,7), anden gang (15,49) som led i diskussionen af kroppens forvandling ved opstandelsen. Omstændighederne for anvendelsen af ordet er forskellige, men dets optræden rejser spørgsmålet om dets forbindelse til periodens billedbegreb, som grundlæggende opfatter billedet som en efterligning af virkeligheden.¹

I forbindelse med Paulus’ insisteren på kroppens opstandelse som eskatologisk fuldbyrdelse tilskyndes han i brevets afsluttende del til at gøre nærmere rede for den opstandne krops udseende.² Ved at gøre

1. Et grundtræk ved det romerske billedbegreb, uanset dets historiske forskydninger, som er beskrevet i Raimund Daut, *Imago. Untersuchungen zum Bildbegriff der Römer* BKAW, Reihe 2, 56 (Heidelberg: Carl Winter 1975).

2. Min fortolkning i det følgende tager især udgangspunkt i to eksegetiske arbejder af Dale B. Martin og Troels Engberg-Pedersen. Martin har foreslået, at 1 Kor som helhed skal læses som korrektion af en socio-kulturel korintisk elites kropsforståelse, og at kap. 15 i overensstemmelse hermed præciserer indholdet af forestillingen om de dodes opstandelse, sådan at den kan integreres i somatologi af den art, man f.eks. finder i stoisk kosmologi. Med denne tolkning afviser han Anthony C. Thiseltons

brug af et ordspil på navnet Adams rod i det hebraiske ord for jord (אדמה), beskriver han kroppens forvandling som en erstatning af det første menneske, Adams billede med Kristus' billede: "De, som er af jord, er sådan som ham af jord, og de himmelske også sådan som den himmelske, og således som vi har båret den jordiskes billede, skal vi også bære den himmelskes billede" (1 Kor 15,48f).³

Forklaringen falder i forbindelse med besvarelsen af spørgsmål om kroppens opstandelse: Hvordan finder den sted, og hvordan tager den sig ud? For en umiddelbar betragtning forklarer han det dunkle ved hjælp af det dunkle, for selv om han her – og i de omgivende passager – kredser om den opstandne krops egenskaber, fremkommer han ikke med nogen nærmere beskrivelse af det nye billede, som skal erstatte det gamle. Forståelsen af dets udseende må derfor have forudsat visuelle vaner, på baggrund af hvilke vendingen "den himmelskes billede" har fremmanet bestemte forestillinger hos læseren, som har kunnet tilføre den indholdsmæssig præcision. Jeg skal i det følgende beskrive disse vaner.⁴

Visualitet og visuel kultur som metodisk greb

En eksegetisk kontekstualisering, der som den følgende drejer sig om den bibelske teksts forhold til visuelle vaner, trækker på indsigter, der stammer fra nyere kunsthistories udvikling af begreber om visualitet og visuel kultur. I de senere årtier har der fundet en "eksplosion" sted inden for studiet af nytestamentlige teksters sammenhæng med visuelle artefakter fra antikken.⁵ Studiet af Paulus' breve ud-

hypotese om, at brevets ærinde er at korrigere "over-realiseret" eskatologi i den korintiske menighed, og han placerer dermed kropsforestillinger i centrum af brevets anliggende på en måde, som siden er blevet kvalificeret af Troels Engberg-Pedersen med dennes henledning af opmærksomheden på kropslig transformation som emne i det paulinske brevkorpus som helhed. Se Dale B. Martin, *The Corinthian Body* (New Haven & London: Yale University Press 1995), xv samt 105ff. Thiseltons læsning lanceredes i "Realized Eschatology at Corinth", *NTS* 24, 4 (1978), 510-26. Endvidere Troels Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit* (Oxford: Oxford University Press 2010).

3. Alle oversættelser fra antikke tekster i det følgende er mine egne.

4. På en måde som minder om Martins indkredsning af de antikke forestillinger om kroppen, på baggrund af hvilke Paulus' udsagn om kroppen i 1 Kor har været meningsfulde (Martin 1995: xiii). Hvor Martins kilder til datidige kropsforestillinger er skriftlige, vil mine kilder delvist være visuelle.

5. "Eksplosion": se Vernon K. Robbins, Walter S. Melion & Roy R. Jeal, "Introduction", *The Art of Visual Exegesis. Rhetoric, Texts, Images*, red. V.K. Robbins, W.S. Melion & R.R. Jeal (Atlanta: SBL Press 2017), 1-9 (2).

gør ingen undtagelse, men brugen af antikke billeder i forbindelse med denne eksegese begrænser sig hovedsageligt til inddragelse af deres ikonografi, f.eks. i forbindelse med udlægning af semantiske forskydninger ved strukturalistiske udlægninger af brevenes socio-politiske koder.⁶ I denne sammenhæng udgør J.M.F. Heaths bidrag en undtagelse, idet hun snarere end at beskæftige sig med billedernes konventionelle betydninger har rettet opmærksomheden mod synsvaner for at beskrive visuel oplevelse og billede som emner i Paulus' breve.⁷ Hun interesserer sig ikke for kunstværker som betegnere og som fremstillingsformer, men beskriver i forlængelse af nyere britiske og amerikanske kunsthistorikeres udredning af historisk betingede synsmåder forholdet mellem antik visuel praksis på den ene side og Paulus' skildringer af visuelle forhold på den anden.⁸ Hvor hun altså gør brug af den kunsthistoriske nyorientering, der har fundet sted siden 1980'erne i en gradvis erstatning af ikonografiske og semiotiske metoder med visualitetshistoriografiske, udelader hendes arbejde imidlertid sammenhængen mellem billedprodukter og visuelle vaner, fordi hun opfatter antikke tekster som mere relevante kilder til periodens visualitet (Heath 2013: 36).

Den følgende udlægning af 1 Kor 15,49 udreder visuelle vaner ved hjælp af både visuelle og skriftlige kilder. Hvad fortæller de pågældende kilder om de synsmåder, som har gjort Paulus' udsagn om de himmelske billede meningsfuldt for hans læsere?

6. Det gælder f.eks. Brigitte Kahl, "The Galatian Suicide and the Transbinary Semiotics of Christ Crucified", (Robbins, Melion & Jeal 2017), 195-240 og Davina C. Lopez, *Apostle to the Conquered. Reimagining Paul's Mission* (Minneapolis: Fortress Press 2010).

7. J.M.F. Heath, *Paul's Visual Piety. The Metamorphosis of the Beholder* (Oxford: Oxford University Press 2013).

8. Jeg anvender her begrebet "visuel vane/praksis" til at betegne det forskningsfelt, som blev åbnet med visuel kultur-studierne af især Michael Baxandall i hans korte, men indflydelsesrige bog *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy* (Oxford: Oxford University Press 1974). Forskningsfeltet er siden blevet beriget med såkaldte visualitetsstudier, repræsenteret af værker som David Freedberg, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response* (Chicago: University of Chicago Press 1989) og W.J.T. Mitchells artikel "What do Pictures Really Want?", *October*, 77, 1996, 71-82. Fælles for disse bidrag er interessen for billeders samspil med betragteren, dvs. visuelle færdigheder (f.eks. indsigt i geometri) eller disposition for tilegnelse (f.eks. begær eller fromhed), som bibringer billedoplevelsen en situations-specifik karakter, der ikke kan reduceres til spørgsmål om motivgenkendelse eller betydningsafkodning.

Kroppens forvandling og forvandlingens kosmologiske forudsætninger hos Paulus

Det står altså klart, at Paulus mener, at de kristne skal undergå en legemlig forvandling. Han illustrerer forskellen på den nuværende og den fremtidige krop ved dels at drage to paralleller til forskellen på legemer inden for henholdsvis plante- og dyreliv, dels at pege på forskellen på jordens og himlens legemer som eksemplarisk for forskellen på henholdsvis det nuværende og det opstandne legeme. Ved sammenligningen med planter jævnføres det nuværende, dødelige legeme med et frø, som placeres i jorden og forgår, men derved omdannes til en plante og antager en anden legemlig beskaffenhed (v. 37-38). På samme måde som planten er forskellig fra sit frø, lader Gud alt "kød" (σάρξ) have forskellig karakter: Mennesket og dyrerigets arter har hver sin udformning. Med termen "kød" introducerer Paulus her desuden sit begreb for den type legeme, som i menneskets tilfælde endnu ikke har antaget Kristus' billede (cf. v. 50). Ligesom der er forskel på arter af kød, består der en kategorial forskel på jordiske legemer, altså varianter af kød, på den ene side og himmelske legemer på den anden, idet denne forskel for menneskets vedkommende svarer til forskellen på henholdsvis det jordiske individ (Adam), hvis billede læserne bærer, og det himmelske menneske, hvis billede de skal komme til at bære. I v. 51-52 præciserer Paulus, at alle – både levende og døde kristne – skal forandres ved Kristus' parusi, sådan at alt "kød og blod" undergår samme metamorfose.

Som Troels Engberg-Pedersen har anført, er Paulus' sondringer mellem forskellige typer legemer, deres hierarki og placering i verdensaltet i overensstemmelse med stoisk kosmologi som den, man finder i Ciceros *De natura deorum* (Engberg-Pedersen 2010: 27-32). Ifølge Cicero befinder himmellegemerne – solen, månen og stjernerne – sig som *ild* yderst i verdens sfæriske helhed, hvorfra de som det ædlest element nærer verdens andre elementer. Dette element spreder sig fra den såkaldte *æter* nedad i kosmos, hvor det forædler luft, jord og vand og frembringer vækst.⁹ Paulus' skildring af den kosmiske orden svarer til dette verdensbillede. Hans fremstilling af opstandelsen følger derfor de samme principper: Ved opstandelsen forvandles en jordisk krop til en himmelsk, og denne forvandling er en forædling af den opstandne. I Paulus' kosmologi hedder den forædlende, genrejsende egenskab πνεῦμα, og den genrejste krop er en pneumatisk krop (v. 44). Denne krop svarer til himmellegemerne, for

9. Cicero, *De natura deorum*. *Academica* LCL 268, overs. H. Rackham (London: William Heinemann 1972), II, XV.

netop deres materiale, pneuma, er dens særkende: ligesom sol, måne og stjerner kendetegnes ved deres (lysende) glans (δόξα), oprejses den opstandne krop "i herlighed" (ἐν δόξῃ, v. 43). Det kan tilføjes, at eftersom himmellegemerne som manifestationer af æterens ild ifølge Cicero behersker verden og bevirker dens frembringelser, identificeres disse himmellegemer med mytologiens guder og legemliggør over for mennesker de godartede magter, som styrer verden. Omvendt følger guddommeliggørelsen af mennesker som Herkules og Romulus samme logik, fordi de gennem deres overmenneskelige præstationer har vist, at de er manifestationer af æterens guddommelige kraft (Cicero 1972, II,XXIII).

Forvandlingen fra kød til pneumatisk krop

Som helhed kan kapitel 15 læses som redegørelse for en kropslig forandring, som skal finde sted i nær fremtid. I v. 31 pointerer Paulus dog, at denne proces allerede foregår: "Dagligt dør jeg ved stolthed over jer, brødre, den som jeg har i Jesus Kristus, vor Herre." Med dette udsagn markerer han, at forandringen fra kødeligt til åndeligt legeme er påbegyndt, da han jo herefter forklarer, at antagelsen af det åndelige legeme forudsætter det kødelige legemes bortgang.

Troels Engberg-Pedersens analyse af Paulus' redegørelse for den pneumatiske krops tilblivelse belyser, hvordan Paulus' bemærkning i v. 31 om sin egen hensygnen er integreret i hans eskatologiske forvandlingsforståelse. Tanken formuleres nærmest programmatisk i 2 Kor 4,10-11, hvor Paulus perspektiverer sine trængsler: "idet vi altid bærer rundt på Jesus' dødelse i kroppen, for at også Jesus' liv kan komme til syne i vores krop. For vi, de levende, overgives altid til døden for Jesus' skyld, for at Jesus' liv kan komme til syne i vores dødelige kød" (2 Kor 4,10f). Denne beskrivelse optræder efter konstateringen af, at Paulus – og hans trosfæller – har modtaget en kraft (δύναμις, 2 Kor 4,7), som i paulinsk kosmologi og teologi er identisk med πνεῦμα (cf. 1 Kor 2,4-5), og som jo er netop den instans, der bevirker den kropslige forandring til en pneumatisk krop ved opstandelsen. Den dødsproces, som Paulus berører i 1 Kor 15,31, og som han skildrer som kødets synlige afgang ved døden under den pneumatisk krops tilsynekomst i 2 Kor 4,10-11, stemmer således overens med den forandring, som opstandelsens pneumatisk krops antagelse af det himmelske menneske, Kristus' billede udgør: "with the arrival of the pneuma, the body of flesh and blood is at one and the same time undergoing two opposed processes: dying (as flesh and

blood) and coming to life (as a pneumatic body)” (Engberg-Pedersen 2010, 48). Forestillingen om omdannelsen til et pneumatisk legeme, som har del i himmellegemernes materiale, dukker igen op i Fil 3,21, hvor forandringen beskrives som visuelt manifest; en omformning, hvis kendetegn er himmellegemets glans (δόξα) og et forandret udseende (σχήμα): “[Jesus Kristus], som omgestalter [μετασχηματίσει] vores fornedrelses krop som ligeformet til hans glans’ [τῆς δόξης] krop i overensstemmelse med kraften i hans evne til at underlægge sig alting” (Fil 3,21). Paulus taler i nutid om en forandring, som er aktuell: Der foregår en synlig forandring, også selv om den ikke beskrives.¹⁰

At dømme efter et par passager i Paulus’ breve har denne forvandlelingsproces været til stede i hans forkyndelse som en “kropslig praksis”, dvs. en anskueliggørelse af den eskatologiske situation gennem hans egen krops fremtoning. I Galaterbrevet optræder der flere henvisninger til en sådan sammenhæng mellem forkyndelsens indhold og Paulus’ egen fremtræden. Han nævner sin egen “svaghed i kødet” som anledning til forkyndelsen hos galaterne (4,13), og han antyder en sammenhæng mellem sin forkyndelsens indhold og sit kropslige udtryk, når han forklarer, at Kristus er blevet “tegnet op” som korsfæstet for øjnene af dem (3,1). Galaterne må i hvert fald have brugt øjnene i forbindelse med forkyndelsen, for de havde gerne revet dem ud og givet dem til ham (4,15), og han insisterer på sit kødelige legemes synlige bortgang ved brevet slutning, hvor han påstår at bære “Jesus’ sårmerker” på sin krop. Eftersom modtagelsen af forkyndelsens indhold også var modtagelsen af ånden (3,2-5), må galaterne have set andet end kødets svaghed i Paulus, anfører Troels Engberg-Pedersen: “What did they see? We know the answer if we may extrapolate from all the other passages where Paul places the pneuma in his own dying body. What they saw will have been the resurrection glory of the pneuma” (Engberg-Pedersen 2010, 197).

Paulus’ fremhæver også i 1 Kor sin “svaghed”, “skælven” og “frygt”, dvs. ringe eller forkastelige aspekter ved sin fremtoning ved ankomsten hos korinterne (2,3), og han udvider sin selvfremsstilling til at omfatte alle apostle, når han sammenligner dem med fangerne i et triumftog, “For jeg synes, at Gud har fremvist os, apostlene, som yderste, ligesom dem, som er bestemt til døden, fordi vi er blevet et skuespil for verden og engle og mennesker” (4,9). Ifølge Dale B. Martin er der en sammenhæng mellem Paulus’ fremhævelse af sin og sine tilhængeres undseelige eller foragtelige statur i brevet første fire

10. Troels Engberg-Pedersen, “Complete and Incomplete Transformation in Paul – a Philosophical Reading of Paul on Body and Spirit”, *Metamorphoses, Resurrection, Body and Transformative Practice*, red. Turid Karlsen Seim & Jorunn Økland (Berlin & New York: Walter de Gruyter 2009), 123-46

kapitler på den ene side og den radikale omvending af gængse sociale kulturelle hierarkier som de pågældende kapitlers grundtema på den anden.¹¹ I det uværdige findes forudsætningen for transformationen ved *pneuma* (cf. 3,1-3).

Når Paulus i 1 Kor 15,31 taler om sin påbegyndte død, er der altså tale om en død, som allerede hans indledende forkyndelse blandt korinterne ifølge kap. 1-4 har indvarslet, og som han i kapitel 15 forklarer skal fuldbyrdes ved opstandelsen, hvor det afdøde kød erstattes fuldstændig af den pneumatiske krop, Kristus' himmelske legemes billede.

Princeps' to legemer: Den tvedelte krop i *Augustus Prima Porta*

Paulus' beskrivelse af det døende legeme, repræsenteret ved Jesus og hans egen martrede person, er betydeligt mere malende og præcis end hans omtale af den pneumatiske krop og af "den himmelskes billede." Hvad disse angår, nøjes han med at illustrere sin pointe ved at omtale forskellen på frø og plante eller på jordiske og himmelske legemer. Hvordan korinterne kan have forestillet sig forholdet mellem de to alternative legemer antydes derfor snarere af konventioner, som knytter sig til visuelle produkter fra den tidlige kejsertid. F.eks. har Florence Dupont i en artikel om den romerske kejseres ligfærd og apoteose fra og med Augustus' (år 14 e.Kr.) til og med Septimius Severus' (år 217 e.Kr.) hæftet sig ved dette begravelsesrituals to led: Efter en kremation af kejserens urene lig (*ossa*) blev der gennemført en *funus imaginarium*, hvor hans *imago*, som blev anset for hans krop på lige fod med *ossa*, ligeledes blev brændt. *Imago* var en voksfigur, som gengav kejseren. Først med den kejserlige *imago*s ligfærd kunne kejserens apoteose finde sted, for i modsætning til *ossa* var *imago*, kejserens "anden" krop, ikke behæftet med et ligs konventionelle urenhed.¹²

Det pågældende rituals visuelle tvedeling af kejserens legeme er analog med den, man finder i visse romerske kejserfremstillinger, og som optræder eksemplarisk i *Augustus Prima Porta* fra tiden efter Augustus' parthiske felttog i 20 f.Kr. (fig. 1). Statuen afspejler en tvedeling ved opfattelsen af Augustus' person under principatet

11. Martin argumenterer for, at denne inversion af socio-kulturel høj- og lavstatus bl.a. repræsenteres ved egenskaber, der knytter sig til kroppens fremtoning. Martin (1995), f.eks. 54-55.

12. Florence Dupont, "The Emperor-God's Other Body", *Fragments for a History of the Human Body*, overs. Brian Massumi, red. Michel Feher, Ramona Nadaff & Nadia Tazi (New York: Zone 1989), 197-419 (403-4).

efter borgerkrigens ophør i 27 f.Kr. Som Paul Zanker har påvist, blev Augustus gennem en suggestiv og alluderende billedkunst iscenesat som hovedfigur i en mytologi, som kredse om statens guddommeligt sanktionerede status. Der kan iagttages to særskilte tendenser i fremstillingen af denne figur: På den ene side søgte Augustus at fremmane et billede af sig selv som *princeps*, førstemand blandt senatets medlemmer, og som triumfator, dvs. en traditionel imperiebygger. På den anden side opdyrkedes i en stadigt mere intensiv personkult, inden for hvilken han fik tilnavnet "Augustus" (den ophøjede), en figur, som var udstyret med en romersk guds konventionelle træk.¹³

I *Augustus Prima Porta* registreres begge figurer. Der er på den ene side tale om et portræt, for ansigtet bærer lighed med den portrætterede Augustus som individ og triumfator. Figuren bar oprindeligt en romersk standard, som partherne ved deres overgivelse havde leveret tilbage til romerne, og som også ses blive overrakt til en romersk soldat af en parther midt på harniskets brystpanser. Figuren forestiller altså et jordisk individ og fortæller om en historisk begivenhed. Men samtidig træder en ophøjet og guddommelig skikkelse frem i figuren. Den er udført i en klassisk stil og citerer et kanonisk værk i klassisk, græsk kunst, Polyklets *Spydbæreren* (fig. 2). Selv ansigtet er gengivet med disse stiltræk, og figuren forlenes dermed med skønhedsideal, som blev anset for tidløse. I overensstemmelse med konventionerne for fremstillinger af guder er Augustus barfodet, og hans guddommelige aner antydes af delfinen og Eros ved hans højre fod, allusioner til den julske urmoder, Venus. Parthertriumfen på brystpanserets midte indskrifter sig i en kosmisk helhed (fig. 3): Nederst frembringer Tellus sine gaver, symboliseret ved et overflødhedshorn, mens Apollon og Diana (henholdsvis forbundet med sol og måne) flankerer hende. På hver side af parther-overgivelsen ses kvindelige personifikationer af folkeslag, som romerne har undervundet, og øverst ses Caelus med himmelteltet, solguden med sin vogn og månegudinden bag Aurora. Med andre ord indfældes parthertriumfen i et velordnet, mytisk kosmos (Zanker 1989, 194-5). Det er imidlertid værd at bemærke, at denne verdensorden bæres frem af Augustus' ophøjede, klassiske krop, som dermed kommer til at udgøre det fremstillede kosmos' grundlag – i både bogstavelig og metaforisk forstand. Med Zankers præcise formulering "inkorporerer" Augustus her den kosmiske orden, som imperiet indgår i: "Der Götterspross garantiert die Ordnung der Welt durch seine blosse Existenz. Dank seiner Ahnen verkörpert sich in ihm das Einvernehmen zwischen Staat und Göttern"

13. Paul Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder* (München: Verlag C.H. Beck 1989), 103-4.



Fig. 1. *Augustus Prima Porta*. Første årtier af 1. århundrede. Vatikan-museet, Rom.

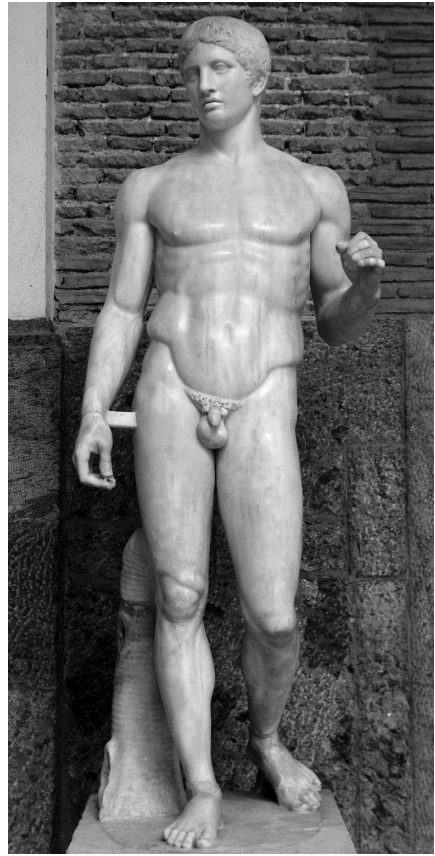


Fig. 3. Polyklet, *Spydbærereren*. Romersk kopi efter græsk skulptur fra 5. årh. f.Kr. Museo Archeologico Nazionale, Napoli.



Fig. 2. Detalje af figur 1.



Fig. 4. *Gemma Augustea*, Første årtier af 1. århundrede. Kunsthistorisches Museum, Wien

(195). Denne orden er universel, forklarer brystpanserets ikonografi, og den er tidløs, ligesom himmellegemernes cyklus og skønhedsidealets ophøjethed. Den ophøjede krop gør krav på at være "alt i alle" (cf. 1 Kor 15,28), og dens kvasi-guddommelige fremtræden udgør det modsatte af tilsynekomsten af sårmærker i Paulus' kød.

Selv om der i hvert fald indledningsvis har været tale om, at man i den vestlige del af romerriget anså sådanne fremstillinger for at være symbolske fremstillinger af kejserens person, bredte Augustus-kulten – og den efterfølgende kejserkult – sig hastigt, og befordret af traditionen for herskerkult i de østlige dele af riget blev kejserens person tillagt guddommelighed (Zanker 1989, 294-5). Elsner er således ikke i tvivl om, at *Augustus Prima Porta* på én gang er en fremstilling af en person og en gud (Elsner 1995, 169). Zanker peger selv på den ny kunsts apoteotiske grundtone: På den såkaldte *Gemma Augustea* (fig. 4) troner Augustus som Jupiter med ørnen ved siden af Roma, mens Okeanos og Oikoumene flankerer tronen. Indledningsvis har denne type fremstillinger været betragtet som allegoriske "prædikater" til princeps' person, men med kejserdømmets etablering fik de hastigt en mere bogstavelig karakter: Kejseren var en gud, ligesom Jupiter (Zanker 1989, 238-9).

Hermed har jeg peget på en analogi. Figurer som *Augustus Prima Porta* udgør et tvedelt legeme, hvor Augustus' glansfulde, guddommelige krop kommer til syne igennem den historiske persons legeme. Det undergår derved en forvandling, som minder om den, som Paulus mener er påbegyndt med kødets hendøen, og som fuldendes, når de genopstandne ikke længere bærer det jordiske menneskes billede, men det himmelskes. Spørgsmålet er da, om der – ud over denne analogi – findes nogen yderligere grund til at antage, at den legemlige glans, som Paulus taler om i 1 Kor 15 svarer til den, som manifesterer sig i Augustus' ophøjede legeme?

Forvandlingsmotivet hos Ovid og hos Paulus

For at få øje på dette aspekt er det i første omgang nyttigt at genlæse 15,36-38. Selv om den "botaniske" redegørelse for frøets forandring til plante placeres inden for et kosmologisk system, hvor forskellen på jordiske og himmelske legemer følger samme love som forskellen på frø og planter og derfor kan forklares ved hjælp af samme "videnskabelige" principper (cf. Engberg-Pedersen 2009, 126), kan i hvert fald dette delafsnit af 15,35-41 læses som en lignelse, hvis lighed med re-

elle forhold påpeges med v. 42a: "Således også de dødes opstandelse" (cf. Thiselton 2000, 1279).

Motivet med plantens vækst efter en forudgående forms hendøen er ligesom brugen af en lignelse til illustration af selve forvandlingsforløbet en topos i Ovids *Metamorfoser*, som i sit fokus på forvandlingen kredser omkring samme ontologiske "problem" som anden del af 1 Kor 15: Hvad er forholdet mellem det, som forvandles under en metamorfose, på den ene side og det, som forbliver identisk på den anden?¹⁴

Forvandlingerne i *Metamorfoser* foregår inden for forskellige kategorier, eksempelvis menneske til dyr (og omvendt), menneske til sten (og omvendt) og menneske til plante. Forvandlingerne af Dafne til laurbærtræet (Ovid 1984, I,548ff.) og Myrrha til træet, som bærer hendes navn (X,488ff.), indebærer i begge tilfælde, at personen, som forvandles, ophører at være den, hun er, men at hun transformeres på en sådan måde, at hendes identitet både bibeholdes og ophører med den nye forms opståen: Myrra-træet er stadig Myrrha, men i sin ny identitet som netop myrra-træet. Træet udgyder tårer (myrra), som fældes over grunden til hendes forandring (X,500).¹⁵ I en stribe af motivisk beslægtede forandringer af personer, som dør, forvandles personen til en plante: Pyramus' forandres til morbærtræets bær (IV,158ff.), Hyacinthus til hyacinthen (X,162ff.), Adonis til sin blomst (X,708ff.) og Narcissus til narcissen (III,402ff.). Der er ikke tale om plante- eller blomsterfrøes forvandlinger, men dog om et botanisk princip: "det, som du sår, gøres ikke levende, hvis ikke det dør" (15,36). Med det, der dør, "sås" en ny art i disse fortællinger.

Det er karakteristisk for fremstillingsformen i *Metamorfoser*, at Ovid ofte lader sin beskrivelse af en forandling foregribe af en lignelse, hvor elementer i fortællingen skildres ved hjælp af former eller optrin, som er forskellige fra dem, som selve beskrivelsen angår. Ved at handlingen på denne måde transformeres, bliver lignelsen i sig selv en (litterær) metamorfose. Som Marie Louise Glinski har påpeget, fastholder lignelsen netop det spændingsforhold mellem identitet og forandring, som findes i en metamorfose, for lignelsen præsenterer en fremtrædelsesform, som adskiller sig fra det, som den ligner, li-

14. Ifølge både Jorunn Økland og Troels Engberg-Pedersen et spørgsmål, som Paulus også søger at besvare med 15,35ff. Se Jorunn Økland, "Genealogies of the Self: Materiality, Personal Identity, and the Body in Paul's Letters to the Corinthians", Seim & Økland (2009), 83-108 (94) samt Troels Engberg-Pedersen (2009), 128-9.

15. Cf. Joseph B. Solodow, *The World of Ovid's Metamorphoses* (Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press 1988), 183. For Ovid henvises til følgende udgave: Ovid, *Metamorphoses* I-II LCL 42-3, overs. Frank Justus Miller (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1984).

gesom den forvandlede form hos Ovid både er en nyskabelse og en videreførelse af den forandredes identitet.¹⁶ Da Hyacinthus slås ihjel, sammenlignes hans hovedkulds fald med blomsters, og der opstår dermed et identitets- og spændingsforhold mellem den reelle fortælling og lignelsen: Mennesket Hyacinthus forvandles i lignelsens form til en blomst, før han i virkeligheden er forvandlet, men under den virkelige forvandling forandres han rent faktisk til en blomst efter sin død. Lignelsen og den efterfølgende forvandling er således på én gang overensstemmende, dvs. identiske, og forskellige fra hinanden, på samme måde som den forvandlede på én gang er identisk med sit tidligere jeg og omdannet til noget nyt (Glinski 2012, 29-30). Det er denne fremstillingsform, der ses gentaget i Paulus' botaniske lignelse 15,36-38, hvor spørgsmålet om kroppens opstandelse i forvandlet form besvares.

I *Metamorfoser* indgår en række spredte apoteoser, hvis kulmination er guddommeligørelsen af Julius Cæsar og omtalen af den forventede tilsvarende apoteose for *divi filius*, Augustus (Ovid 1984, XV,843-70). Pointen med apoteosernes optræden blandt andre forvandlinger er selvfølgelig, at de tilhører samme kategori, dvs. metamorfoser slet og ret (Solodow 1988, 191). Ved Cæsars apoteose bæres hans ånd fra kroppen til himmels, hvor han bliver til en stjerne, og samme forvandling forventes at ske for Augustus' vedkommende. Klassiske filologer anser almindeligvis denne kulmination som indvarslet allerede i *Metamorfosers* første sang, hvor Jupiters optræden blandt guderne i en rådssal fremstilles som *princeps*' forsæde i det romerske senat, sådan at læseren genkender Augustus i Jupiters skikkelse.¹⁷ Apoteosens generelle sammenhæng med en forvandling, som indebærer en ydre, kropslig forandring til et mere glansfuldt legeme – i Cæsars og Augustus' tilfælde et himmellegeme – eksemplificeres i Herkules' apoteose (Ovid 1984, IX,211-72). Han aflægger sin dødelige "mors billede", men fastholder sin far, "Jupiters træk", "ligesom en slange, når den har aflagt sin gamle ham" (bemærk lignelsen), hvorefter hans "bedre del blomstrer", "begynder at tage sig mægtigere ud" (*maiorque videri*) og "gøres ophøjet" (*augusta fieri*).

Ovids *Metamorfoser* uddyber forbindelsen mellem Paulus' pneumatisk krop på den ene side og den guddommelige krop, som træder frem i *Augustus Prima Porta* på den anden. Hos Ovid tilhører den apoteotiske forvandling en generel forvandlingskategori, hvor én legemlig form afløses af en anden, og hvor én forms hendøen indebærer

16. Marie-Louise Glinski, *Simile and Identity in Ovid's Metamorphoses* (Cambridge: Cambridge University Press 2012), 2.

17. Thomas Habinek, "Ovid and Empire", *The Cambridge Companion to Ovid*, red. P. Hardie (Cambridge: Cambridge University Press: 2002), 51 (46-61).

fremkomsten af en anden, som både fastholder den første forms identitet og er forskellig fra den. Lignelsen som topos i den ovid'ske forvandlingslære bruges også af Paulus i 15,36-38, hvor redegørelsen for den forestående forandring gives en anden skikkelse. Plantens erstatning af det "døde" frø findes hos Ovid som sammenknytningen af personers død med fremvæksten af nye plantearter. Det afgørende er her, at fremkomsten af et nyt, ophøjet legeme ved en apoteose ifølge Ovid svarer til disse typer forvandling. Hvis Paulus' forståelse af det himmelske menneskes billede følger tankemønstret i *Metamorfoser*, kunne det pågældende billede minde om det, som resulterer af guddommeliggørelsen, og det er netop det, vi præsenteres for i Augustus Prima Porta.

Foran det nye billede: Beskuerens forvandling i henhold til Augustus' billede

Nu er der imidlertid én væsentlig forskel på Paulus' redegørelse for karakteren af fuldbyrdsen af den eskatologiske forvandling på den ene side og den guddommelige *princeps*' billede på den anden. Hvor *Augustus Prima Porta* fremstiller det forandrede legeme som ét, der alene tilhører Augustus, beskriver Paulus en forandring, som angår alle de korintiske kristne: De skal alle forvandles (15,51) og ved denne forvandling komme til at bære det himmelske menneskes billede. Sagt med andre ord: Hvor Paulus tillægger alle kristne en egenskab af billede, først det jordiske menneskes, siden det himmelskes, synes Augustus-fremstillingen at udelukke sin romerske beskuer fra denne status. For hvor Augustus i sin barfodede, idealt klassicerende og symbolske fremtoning tydeligvis er et billede, vil den romerske betragter blot have kunnet iagttage sig selv som symbolsk repræsenteret i den universelle orden, som er præget på figurens brystpanser.

Jas Elsner har imidlertid indført et væsentligt korrektiv til en sådan forståelse af forholdet mellem Augustus og hans betragter. Han mener, at Zanker ved sin optagethed af skulpturens ikonografi og allusioner overser figurens implicitte påtvingelse af sin korporligt frembårne universelle orden på sin romerske beskuer. Som imperator træder Augustus frem mod beskueren og henvender sig til ham med en bydende gestus, der underbygges af den stilistisk og suggestivt guddommeliggjorte skikkelse. Ved at etablere et sådant imperativt forhold til betragteren, "opføres" et stykke af den verdensorden, som skildres på harnisket. Figuren fortæller ikke bare om sin ophøjethed gennem symbolik og allusioner; beskueren manipuleres desuden ind

i en beskuerrelation til figuren, som forankres og underbygges af ikonografien. Forståelse af budskabet og tilegnelse – eller accept – af det hænger således sammen (Elsner 1995, 168). Resultatet af denne beskuerrelation er, at beskueren ser sig selv antage skikkelse gennem den figur, som træder frem imod ham. Beskueren opbygger et "billede" af sig selv, og ikke kun i metaforisk forstand, fordi han netop interagerer kropsligt med figuren. Med Elsners ord optræder beskueren her som "worshipper":

He or she is simply a human being in the face of eternity, a moving and impermanent being in the face of the statue's static permanence. The spectator is no longer a particular person, but a generalised exemplum of humanity (male or female) before the Divine (Elsner 1995, 172).

Hvor man hos Paulus i den eskatologiske situation forandres til det himmelske menneskes billede, er der foran *Augustus Prima Porta* ikke tale om omdannelse til gudens billede. Men der er tale om en omdannelse i henhold til gudens billede, som lader beskueren se sig selv på ny.

Forvandling i henhold til billedet af herrens glans i 2 Kor 3,18

Karakteren af den forvandling, som forudsiges i 15,49, fremstår en anelse mere præcist, hvis den jævnføres med den kortfattede beskrivelse af samme forvandlingsproces i 2 Kor 3,18: "Men vi alle med utilsløret ansigt, idet vi ser herrens glans som i et spejl, forvandles i henhold til dette billede, fra glans til glans, sådan som fra herrens ånd." Omtalen af den manglende tilsløring falder her i forbindelse med Paulus' udlægning af Moses' tilsløring som markering af den gamle pagt (3,12-13), og den er ikke relevant for selve forvandlingsproceduren, som jeg vil koncentrere mig om her, og som er versets hovedtema.

Skal verset forstås på baggrund af romersk visuel kultur, bør opmærksomheden rettes mod dels spejlbilledet som forbillede i forvandlingsprocessen, dels den karakter af efterligning, som de forvandlede omgestaltning former sig som.¹⁸ Begge aspekter hører hjemme i en

18. Min læsning af verset udgør en accentforskydning fra J.M.F. Heaths forståelse af forvandlingen som en åndelig forandring hos betragteren, der baserer sig på en "from" blikforvaltning, hovedsageligt forankret i jødiske visuelle fromhedsbegreber. I Heaths eksegese spiller spørgsmål om billede og mimesis en underordnet rolle, idet hun først og fremmest diskuterer forvandlingsbegrebet (Heath 2013, 175-225).

fundamental romersk forståelse af, hvad et billede er, sådan som især Jás Elsner har påpeget det i adskillige studier.¹⁹ Både i billedkunst og inden for diskussionen af billeder var det en grundsætning, at billeder er mimetiske, dvs. at de efterligner den omverden, som romerrigets beskuerne var fortrolige med, og at sigtet med billedfrembringelse overvejende er virkelighedstro gengivelser. Det er disse visuelle principper, der f.eks. er bærende for udsmykninger i romerske huse som dem, der findes i Herculaneum og Pompeji, og som Elsner af samme grund har gjort til genstand for udbyggede fortolkninger (Elsner 1995, 51-84). Det er samtidig denne billedforståelse, der danner grundlaget for de kunsthistoriske anekdoter i Plinius d. Æ.s *Naturhistorie*, hvor berømte kunstneres bedrifter gentagne gange eksemplificeres ved deres værkers evne til at bedrage beskueren gennem overbevisende naturtroskab.²⁰ Inden for denne billedforståelse finder spejlet sin plads som illusionismens bedste manifestation: Spejlbilledet er nemlig den perfekte efterligning af sit motiv, og betagelsen af spejlbilledets fuldkomne illusionisme finder udtryk i Narcissus' forgabelse i sin egen spejling i vandspejlet, sådan som det ses i vægmalerier fra tidlig kejsertid.²¹

Det er værd at bemærke, at det mimetiske princip går ud på, at kunsten efterligner naturen. Under et billedes tilblivelse gengives dets motiv så nøjagtigt som muligt, og i denne proces udgør virkeligheden, dvs. det som gengives, forlæg og forudsætning for billedet, altså efterligningen.

Den eskatologiske forvandling ifølge Paulus vender dermed denne billedforståelse på hovedet. Den kristne gestaltes ganske vist som en efterligning, men ikke som efterligning af et (virkeligt) motiv, snarere som efterligning af noget som allerede er et billede. Denne sondring svarer til en distinktion i Ovids *Metamorfoser*, hvor både en gængs mimesisforståelse og en undergravning af den finder sted. Forvandlingerne hos Ovid har karakter af en permanent forandring, hvor den skikkelse, som en person forvandles til, udtrykker den forvandlede identitet, situation eller relation, sådan som denne allerede forelå før selve forvandlingen, men nu foreligger i en forvandlet skikkelse. Vi så bl.a., at Myrrhas sorg over sin incestuøse relation til faderen vide-

19. Det gælder således både Elsner 1995 og artikelsamlingen *Roman Eyes. Visuality and Subjectivity in Art and Text* (Princeton & Oxford: Princeton University Press 2007). Se i øvrigt note 1.

20. F.eks. Pliny, *Natural History* IX LCL 394, overs. H. Rackham (London: William Heinemann 1968), XXXV, 36, 65.

21. Jás Elsner, "Viewer as Image. Intimations of Narcissus" (Elsner 2007), 132-76; Rabun Taylor, *The Moral Mirror of Roman Art* (Cambridge: Cambridge University Press 2008), 72.

reføres og ses i myrratræet, og at Apollons begær efter Dafne videreføres og udtrykkes i hans tætte forhold til laurbærtræet, nu hvor det er blevet hans symbolske attribut. På samme måde anskueliggøres Arachnes beskæftigelse som væver i hendes forvandlede skikkelse som edderkop, der frembringer edderkoppespind, hvor hun selv har vævet billedtæpper (VI,129ff.). Ifølge Joseph B. Solodow er denne egenskab ved forvandlingen et ledemotiv i *Metamorfoser*, som præciserer et menneskes eller en genstands iboende egenskaber ved i en forvandlet skikkelse at lade dem træde frem som anskuelige tegn. Kendetegnende egenskaber udmøntes “away from the uncertain flux of experience towards the surface of clarity given by metamorphosis” (Solodow 1988, 197). I fortællingen om tyrannen Lycaon, der som straf for sine forbrydelser forvandles til en ulv, kommer hans vildskab således til udtryk i ulvens dyriske fremtoning (I,199ff. Solodow 1988, 175).

Metamorfosen hos Ovid er derfor en fremstilling af et motiv, nemlig den identitet eller det sagsforhold, som den åbenbarer. Solodow mener, at Ovid selv ekspliciterer dette: “A key term in the coinciding vocabularies of art and metamorphosis is imago, ‘image’ or ‘representation.’ The frequency with which it is used of the results of metamorphosis indicates how strongly Ovid felt them to be like works of art” (Solodow 1988, 205). Forvandlingens anskueliggørelse går altså ud på, at den forvandlede som imago synliggør, hvad der karakteriserer ham eller hende. Ovid betragter således Lycaons forvandlede skikkelse som et vellignende “billede af vildskab” (feritatis imago, I,239), og efter Adonis’ død lover hans elskerinde, Venus, rituelle fester hvert år – de såkaldte adonia – som sammen med hans blomst skal fremstille hans skikkelse og endeligt som “mindesmærker” og “billede” (monumenta [...] repetitaque imago, X,725ff.). Som Solodow pointerer, falder dette syn på billedets funktion i tråd med den græsk-romerske forestilling om mimesis (Solodow 1988, 209). Billedet fungerer her som en illusionistisk fremstilling af sit motiv, for Lycaon er virkelig så vild, som han ser ud, og den rituelle sørgefest for Adonis er – ligesom hans blodrøde blomsts korte levetid – en adækvat fremstilling af sit forlæg. Det er dette kunstsyn, der kondenseres i fortællingen om billedhuggeren Pygmalion, som forelsker sig i sin elfenbensskulptur, hvis livagtighed han forveksler med virkelighed (X,243ff.), for “i dén grad skjuler kunsten sig i sin kunst” (X,252).

Solodow og Marie Louise Glinski har dog begge gjort opmærksom på, at denne billedopfattelse komplementeres af en modsatrettet tendens i *Metamorfoser*. I en række tilfælde har kunsten ikke status af efterligning af naturen, men omvendt: Drengen Adonis ser ud ligesom “nøgne amoriners kroppe males på malerier” (X,516), mens

Andromeda og den forstenede Narcissus sammenlignes med statuer (IV,675; III,418f.). Sådan synliggøres de pågældende figurers karakter ud fra kunstens fremstillingsprincipper (Solodow 1988, 213). Ved menneskenes genskabelse efter syndfloden skildrer Ovid deres tilsynkomst som en fremstilling af træk ved de sten, som de forvandles fra: Deres jordlignende og fugtige dele bliver til væv, mens hårdere dele bliver til skelet, og årerne i stenene bliver til kredsløbets årer (I,400ff.). Ovid betoner, at denne forvandling svarer til, når en billedhugger frembringer et menneskes skikkelse af marmorblokkens – dvs. stenens – udseende og sammensætning, og pointen er således at menneskets skabelse svarer til kunstnerens frembringelse af sit værk, sådan at naturen imiterer kunsten (Glinski 2012, 35).

I *Metamorfoser* finder vi derfor både en traditionel mimesis-tænkning, hvor der lægges vægt på billedets illusionistiske karakter, og et korrektiv til denne tankegang, hvor mimesis drejer sig om efterligning af noget, som allerede er et billede. Dette korrektiv svarer til budskabet i 1 Kor 15,49 samt 2 Kor 3,18, hvor Paulus beskriver den eskatologiske forvandling som en omgestaltning i henhold til et billede. Indholdet af de to pågældende vers i korinter-korrespondancen stemmer i øvrigt overens med Paulus' betoning af mimesis som princip i forbindelse med omgestaltningen af menigheden af i Thessalonika i 1 Thess 1,6-7, hvor han minder læserne om menighedsmedlemmernes rolle som efterlignere (μίμηται) af Paulus selv og som forbillede (τύπον) for andre omvendte. Paulus' argumentation indskriver sig her i den romerske visuelle kulturs mimetiske vaneforestillinger, dvs. netop de visuelle vaner, som genfindes i 1 Kor 15,49 og 2 Kor 3,18 – uanset forskellen på den eskatologiske begivenhed, som skildres i de pågældende passager i brevene til henholdsvis Thessalonika og Korinth.²²

22. J.M.F. Heath har påpeget, at Paulus i 1 Thess gør brug af en henvendelsesform, som er knyttet til *enargeia* som princip i antik retorik. Formålet med denne form er at gøre talerens forestillinger – og i 1 Thess taleren selv – nærværende og livagtige for den lyttende, og Heath nævner selv forbigående, at *enargeia* derved svarede til andre mimetiske kunstarter som billedkunst og poesi, men hun redegør ikke for forholdet til romersk visualitet. J.M.F. Heath, "Absent Presences of Paul and Christ: *Enargeia* in 1 Thessalonians 1-3", *JSNT*, 32, 1 (2009), 3-38 (4). Tilsvarende har Harry O. Maier peget på enkelte af passagerne i korinter-korrespondancen som præget af retoriske figurer, der skulle tjene til at fremmane forestillingsbilleder og derved havde tilknytning til romersk visualitet. Han undlader dog at knytte disse retoriske principper – og de relevante passager i brevene – til mimesis som en grundlæggende forestilling i romersk synskultur. Se Harry O. Maier, "Vision, Visualisation, and Politics in the Apostle Paul", *Method and Theory in the Study of Religion*, 27 (2015), 312-32 (320-22).

Imitation og tvedelt legeme som visuelle vaner i 1 Kor 15,49

Når der ses på den tidlige romerske kejsertids visuelle konventioner og mimesisforståelse, findes der altså forudsætninger for at definere Paulus' – og hans læseres – forståelse af omtalen af den himmelskes billede i 15,49. For det første kan det slås fast, at der er overensstemmelse med den figurengivelse, som ses i periodens kejserfremstillinger, og for det andet har forestillingen om forvandling i henhold til et billede en mimetisk kunstforståelse som en præmis, der i praksis rummer plads til sin modsætning. Selv om billedet efterligner naturen, kan efterligningen godt forme sig efter billedet.

I *Augustus Prima Porta* kan der iagttages en kropslig tvedeling, som svarer til, hvad der er på spil hos Paulus. Som jeg argumenterede for under inddragelse af Ovids *Metamorfoser*, kan *princeps'* ophøjede legeme ses som udmøntningen af et forvandlingsprincip, som hos Ovid indbefatter apoteosen. Denne iagttagelse er vigtig, fordi den peger på et slægtskab mellem Ovid og Paulus. Paulus' beskrivelse af forvandlingen svarer ved både sin brug af botanisk eksempelmateriale og brug af lignelsen som litterær forvandlingstopos til Ovids fremstilling af forvandlingen som princip. Dette bestyrker antagelsen af, at Paulus' pneumatisk krop kan forstås på baggrund af visuelle konventioner, som ses i *Augustus Prima Porta*. Hos Cicero, med hvis naturfilosofi Paulus' egen kosmologiske redegørelse i kap. 15 bærer fællestræk, beskrives det apoteoserede legeme desuden sådan, at det i særlig grad manifesterer æterens ild, dvs. det element, der svarer til det paulinske *pneuma*.

Ifølge 15,49 og 2 Kor 3,18 omformes den kristnes krop i imitation af et billede. En sådan idé er på spil i *Augustus Prima Porta*, hvor den portrætteredes legeme imiterer Polyklets *Spydbæreren*, og princippet beskrives hos Ovid, hvor kroppens forvandling kan foregå som efterligning af kunst. Faktisk har Jás Elsner argumenteret overbevisende for, at billedkunstens ideale kejserlegeme indbefattede og forandrede sin betragter, som altså i overført forstand tog form efter dette billede.

Som arkæologen Christopher Hallett har bemærket, udgør kropslig tvedelthed et ledemotiv i helfigursportrætter i romersk skulptur. Hvor statuernes hoveder følger den romerske billedkunsts mimetiske principper og gennem portrætlighed foregiver at gengive de portrætteredes udseende og karakter, suppleres dette aspekt af en kropsfremstilling, som i øvrigt følger et idealiserende skema og på den måde lader to legemer sameksistere i samme figur.²³ Hans iagttagelse sætter

23. Christopher H. Hallett, *The Roman Nude. Heroic Portrait Statuary 200 BC – AD 300* Oxford Studies in Ancient Culture and Representation (Oxford: Oxford University Press 2005), 277-97.

fokus på en konvention inden for romersk visuel kultur, som selvfølgelig ikke er identisk med forestillingen om ét legemes hendøen og et andets opståen, men ikke desto mindre stimulerer ved sin åbenlyse sidestilling af to billedformer i samme figur. Paulus' læsere, som kendte til kejserfremstillinger og heroiske portrætter, må have næret bestemte forestillinger om, hvordan et ophøjet, pneumatisk legeme ser ud, fordi de kendte til billeder af det.

Hvad er opstandelseslegemets karakter ud fra Første Korintherbrev 15?

*Stud.theol. BA i teologi og mission fra Fjellhaug
International University College Denmark
Daniel Mikkelsen, Københavns Universitet*

Abstract: The article examines the character of the resurrection body in 1 Corinthians 15,36-58 focusing on exegesis and vocabulary. The examination pays special attention to the two most dominating views of the resurrection body in recent scholarly debate, the resurrection of renewed flesh and the resurrection in pneumatic material. The article has three parts. Since both views attend to much of the same terminology, a clarification of their terminology is first given. Next, the exegetical differences between them are lined up against one another. Finally, an exegesis is given which argues that Paul is not talking about a resurrection body composed of ethereal material spirit, but about a body composed of flesh whose state and quality have changed so that it becomes both incorruptible and immortal. This is because the reason for the corruption of the flesh is Adam's fall and sin, not the flesh itself.

Keywords: Resurrection – resurrection body – 1 Cor 15 – 1 Cor 15,36-58 – pneumatic – flesh – spirit – soulish – psychikos – pneumatikos

Indledning

Artiklen behandler spørgsmålet om opstandelseslegemets karakter ud fra 1 Kor 15,36-58 i den nyere forskning med vægt på det eksegetisk sproglige.¹ Før dette kan gennemføres, er det nødvendigt at redegøre for begrebsbrugen, fordi de to mest dominerende fløje i den nyere forskning anvender de samme begreber forskelligt.² Debatten handler ikke som førhen om, hvorvidt opstandelseslegemet er mate-

1. Hvis ikke andet er nævnt, er det min egen oversættelse.

2. Et tredje syn, som ikke er bredt repræsenteret, mener, at er oxymoronisk, Brian Schmisek, "The 'Spiritual Body' as Oxymoron in 1 Corinthians 15:44", *BTB* 45 (2015), 230-238; Joseph A. Fitzmyer, red., *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible, v. 32 (New Haven; London: Yale University Press 2008), 596. Synet diskuteres ikke, men artiklen fremsætter en simplere og metodisk mere plausibel forståelse af Paulus' argument, der viser, at Paulus velovervejede forklarer opstandelseslegemets karakter.

rielt eller immaterielt.³ Fokus er snarere på, hvilken materie opstandelseslegemet består af. Det ene syn er kødforståelsen, og det andet er åndsforståelsen (Ware 2014, 816). Herunder vil der blive redegjort for enighed og uenighed mellem synene, hvorefter deres eksegetiske forskelligheder vil blive påpeget. Dette gøres med henblik på at skærpe og overskueliggøre diskussionen i eksegese af 1 Kor 15,36-58.

Enighed og uenighed mellem synene

Begge syn er enige om, at Paulus mener, at Jesus er opstået, at opstandelsen er legemlig, at legemet er uforgængeligt, at det er undergået en forvandling, og at det er materielt.⁴

Uenigheden består derfor i, hvad der menes med overstående begreber. Legemligheden er der ikke uenighed om, men synene er uenige om, hvad opstandelseslegemets materie er. Brugen af forgængelighed er ikke forskellig, men betegner forskellige ting i de to syn. Forvandlingen er for begge syn befrielse, men befrielsen er noget forskelligt, fordi de ikke er enige om opstandelseslegemets materie.⁵

Kødforståelsen mener, at opstandelseslegemets materie er kød i en forherliget og udødelig tilstand, dvs. at legemets kvalitet er forskellig før og efter opstandelsen, men ikke dets materie.⁶

3. For en historisk forskningsgennemgang se James P. Ware, "Paul's Understanding of the Resurrection in 1 Corinthians 15:36-54", *JBL* 133, nr. 4 (2014), 809-835 (810-817).

4. N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, Christian Origins and the Question of God 3 (London: SPCK 2003), 312-317; Troels Engberg-Pedersen, *Cosmology and self in the Apostle Paul: the material spirit* (Oxford; New York: Oxford University Press 2010), 26-38.

5. Se Engberg-Pedersen (2010), 31-33 for det ene syn og Ware (2014), 827-831 for det andet.

6. Ware (2014); Wright (2003); Roy E. Ciampa & Brian S. Rosner, *The first letter to the Corinthians*, The Pillar New Testament commentary (Grand Rapids, Michigan: Nottingham, England: W. B. Eerdmans Publishing Co. ; Apollos 2010); Jason Maston, "Anthropological Crisis and Solution in the Hodayot and 1 Corinthians 15", *NTS* 62, nr. 4 (2016), 533-548; Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text*, The new international Greek Testament commentary (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2000); G. K. Beale & Benjamin L. Gladd, *Hidden but now revealed: a biblical theology of mystery* (Downers Grove, IL: IVP Academic 2014); Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Revised Edition, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2014).

Åndsforståelsen mener, at opstandelseslegemets materie er materiel ånd. Legemets materie er forskellig før og efter opstandelsen.⁷

Derfor er forståelsen af forvandlingen også forskellig, da kødforståelsen forstår forvandlingen som en befrielse fra forgængeligheden i kødet, så kødet bliver uforgængeligt, mens åndsforståelsen forstår forvandlingen som en befrielse fra forgængeligt kød til uforgængeligt pneumatisk stof.⁸

Uenigheden mellem synene er grundlæggende et forskelligt syn på kødet.⁹ Kødforståelsen ser ikke kødet som noget, der grundlæggende er forgængeligt, men snarere som noget, der er blevet underlagt forgængeligheden. Kødet's forgængelighed skal derfor ændres til uforgængelighed, før det kan arve Guds rige (Ciampa & Rosner 2010, 762-764, 817; Fee 2014, 873-874; Wright 2003, 333-338; Maston 2016, 543-544; Beale & Gladd 2014, 129-135). Åndsforståelsen ser kødet som noget, der er forgængeligt per se, og derfor må materien ændres til en udødelig materie, før det kan arve Guds rige (Engberg-Pedersen 2010, 19-22, 26-28; Martin 1995, 126-129; Asher 2000, 106-110, 156 note 20; Dunn 2002, 15-16).

Begrebsbrug

Begreberne anvendes som følgende i artiklen: Fysisk anvendes i begge syn og er derfor overflødig. Derfor vil kødelig overfor åndelig og forholdet mellem kontinuitet og diskontinuitet af materie blive brugt i stedet. Desuden vil tilstanden før og efter opstandelsen blive vægtlagt og diskussionen vil centrere sig om kvalitativ- overfor materieændring.

7. Engberg-Pedersen (2010); Dale B. Martin, *The Corinthian Body* (New Haven u.a.: Yale Univ. Press 1995); James D. G. Dunn, "How Are the Dead Raised? With What Body Do They Come?: Reflections on 1 Corinthians 15", *SJT* 45, nr. 1 (Fall 2002): 4-18; Richard C. Carrier, "The Spiritual body of Christ and the Legend of the Empty Tomb", i *The empty tomb: Jesus beyond the grave*, red. Robert M. Price & Jeffery Jay Lowder, 2005 (Amherst, N.Y: Prometheus Books 2005), 105-231; Lars Sandbeck & Anders Eyvind Nielsen, *Kristi opstandelse: sprog og virkelighed* (København: Eksistensen 2016); Jeffrey R. Asher, *Polarity and change in 1 Corinthians 15: a study of metaphysics, rhetoric, and resurrection*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 42 (Tübingen: Mohr Siebeck 2000).

8. Se note 5

9. En anden ting, som også skiller synene, er, hvor influeret Paulus er af græsk filosofi. Dette behandles af pladshensyn ikke. Se evt. Wright (2003), 312-317; Engberg-Pedersen (2010), 8-19.

Eksegetiske forskelle mellem de to mest dominerende syn

Kødforståelsen repræsenteres i fremstillingen af N.T Wright og åndsforståelsen af Troels Engberg-Pedersen. De to syn forstår argumentet således:

Sektion 1: 15,36-41: Kødforståelsen: Så-metforen i 15,36-38 udtrykker både kontinuitet og diskontinuitet: Der er forskel på frøet og dets plante, men de er stadig organisk forbundne. Analogien peger på, at legemets materie skal ændre tilstand fra forgængelig til uforgængelig efter opstandelsen (Wright 2003, 340-344; Ciampa & Rosner 2010, 800-804). 15,39-41 er en opremsning, der har baggrunden i Gen 1, som påpeger en diversitet i og forskellighed i Guds skaberværk, og omtaler derfor ikke et stoisk *scala natura*-hierarki (Wright 2003, 313-314, 340-346). **Åndsforståelsen:** Så-metforen illustrerer, hvordan opstandelse kan ske legemligt, og 15,39-41 anvendes til at vise, at der er forskellige legemer – nogle jordiske, andre himmelske – med hver deres . Dette stemmer med det stoiske *scala naturae*-hierarki, hvor det jordiske er af lavere stand/materie og end det himmelske (Engberg-Pedersen 2010, 19-21, 26-28; Martin 1995, 104-108; Asher 2000, 99-106, se også note 34).

Sektion 2: 15,42-44a: Kødforståelsen: 15,42-44a aktualiserer så-metforen gennem fire paralleller, der klargør forskellen på legemets tilstand før og efter opstandelsen. Legemet sås i forgængelighed, vanære og svaghed som et , og det opstår uforgængeligt, i ære og kraft, som et $\sigma\omega\mu\alpha\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$. Dette er en kvalitativ (ikke materiel) tilstandsændring fra dødelighed til udødelighed (Wright 2003, 347-49; Ware 2014, 821-825). **Åndsforståelsen:** 15,42-44a udfolder 15,36-41 gennem fire kontraster mellem det nuværende legeme ($\sigma\omega\mu\alpha\ \psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\nu$) og opstandelseslegemet ($\sigma\omega\mu\alpha\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$). $\Sigma\omega\mu\alpha\ \psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\nu$ er den forgængelig krop, som sås, mens er kroppen, der opstår i en uforgængelig skikkelse bestående af pneuma. Dette stemmer med det stoiske *scala naturae*-hierarki, hvor himmellegemerne er de højest placerede og består af pneuma i sin højeste form, og da $\sigma\omega\mu\alpha\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ består af samme pneuma som himmellegemerne, er det et himmellegeme (Engberg-Pedersen 2010, 19-22, 26-28; Martin 1995, 126-129; Asher 2000, 106-110, 156 note 20).

Sektion 3: 15,44b-49: Kødforståelsen: I 15,44b-49 citeres Gen 2,7 (15,45) og den jordiske (første) Adam stillet overfor den himmelske (sidste) Adam. Dette skyldes ikke en anvendelse af Filons teori om de to mennesker, hvor mennesket først er åndeligt, der så bindes til kødet og siden må slippe fri af kødet og vende tilbage til en åndelige form. Dette er, fordi menneskets oprindelig form er kødelig og ikke åndelig (15,46). Gud kalder skabelsen – og dermed menneskets

kødelighed – virkelig god i Gen 1,31.¹⁰ 1 Kor 15,45ff beskriver menneskets tilstand, som blev ødelagt af synden ved Adams fald (15,22). Den sidste Adam, Kristus, er kommet for at føre mennesket ud af dette falds konsekvenser og ind i en ny skabelse, en udødelig kødelig eksistens, i sit himmelske billede (Wright 2003, 353-356). *Åndsforståelsen*: Citatet fra Gen 2,7 introducerer de to Adam'er. Den første Adam er fra citatet, men den sidst Adam bygger på Filons to mennesker. Baggrunden er kun delvis, da kronologien hos Paulus er modsat Filon: først det sjælelige legeme derefter det pneumatisk (15,46). Der er altså forskel på legemet nu og i opstandelsen. Den første Adam er jordisk og forgængelig i sin kødelige krop, som vi bærer nu. Dette er i modsætning til den sidste Adam, som er himmelske med sin udødelige krop af pneumatisk stof, som vi skal bære i opstandelsen (Engberg-Pedersen 2010, 28-31, se også note 77 og 78; Asher 2000, 110-116, se også note 48).

Sektion 4: 15,50-54a: *Kødførståelsen*: 15,50 er en hebraisk parallelisme, hvor kød og blod sammen med forgængeligheden, der ikke arver Guds rige, modstilles det uforgængelige, som arver Guds rige. Det forgængelige kødelige legeme må derfor forvandles og iklædes uforgængelighed, så det kan arve Guds rige (Wright 2003, 359). *Åndsforståelsen*: 15,50 opsummerer det, som er sagt forud, hvorefter det følgende forklarer, hvordan forvandlingen sker. Den sker, ved at materien ændres gennem en forvandling, som i aristotelisk filosofi kaldes *substantiv forandring*.¹¹ Dvs. at materien (kødet) ændres fuldstændigt til noget andet, men forbliver samtidig "selv-identisk", den samme, i en ny materie (pneuma).¹²

Sektion 5: 15,54b-58: *Kødførståelsen*: Døden er besejret ved, at legemets materie af kød forvandles fra en forgængelig til en uforgængelig tilstand (Wright 2003, 359-360). *Åndsforståelsen*: Døden er besejret ved, at legemets materie forvandles fra kød til pneumatisk stof (Engberg-Pedersen 2010, 33-37).

10. Gen 1,26-28 og Gen 2,7 omtaler samme skabelse.

11. Oversættelse af Substantive change (Engberg-Pedersen 2010, 32)

12. Engberg-Pedersen (2010), 31-33; Asher (2000), 156 note 20 (kursiv: Engberg-Pedersen)

Eksegese af 1 Korintherbrev 15,36-58¹³

15,36-41 Så-metaforen og opremsningen

Paulus forklarer gennem så-metaforen, at liv kan komme ud af døden, ὁ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται εἰάν μὴ ἀποθάνῃ. Pointen hermed er ikke, hvad der botanisk set sker, men der skabes en referenceramme til at forstå, hvorledes opstandelsen fra de døde kan ske. På samme måde som frøet lægges i jorden, og en plante "opstår" derfra, skal den døde krop opstå til nyt liv (Fee 2014, 863-864; Ciampa & Rosner 2010, 800-801). Metaforens mening er ikke, at døden er en nødvendighed, men at en forvandling finder sted gennem død og opstandelse.¹⁴ Denne forvandling er fokus i 15,37-38, hvor det adversative ἀλλὰ i 15,37 fastslår, at planten (i.e. τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον) og frøet (γυμνὸν κόκκον) ikke er det samme. Selvom forvandlingen af det nøgne frø til en plante er en klar diskontinuitet, er der også organisk kontinuitet mellem planten og frøet. Dette indikeres i 15,38 ved at Gud giver "... til ethvert af frøene dets eget legeme" (ἐκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα), hvilket understreger den organiske kontinuitet mellem frøet og dets plante (σῶμα) (Ciampa & Rosner 2010, 801-804; Fee 2014, 863-865; Thiselton 2000, 1263-1266. Contra Engberg-Pedersen 2010, 27-28; Schmisek 2015, 232; Martin 1995, 125).

Så-metaforen synes at have ophav i en læsning af Gen 1,11-12 pga. fokuset på Guds skabervilje (15,38): I Gen 1 skaber Gud træerne og planterne, og i 1 Kor 15,38 gør han frøet til en plante. Dette styrkes af, at opremsningen i 1 Kor 15,39-41 synes at være en omvendt opremsning af skabelsesrækkefølgen i Gen 1,14-28.¹⁵ Allusionerne til Genesis 1 passer med den eskatologiske nyskabelsesteologi i 1 Kor 15.¹⁶

13. Debatten om baggrunden for spørgsmålet i 15,35 kan ikke redegøres for her, men det er heller ikke vigtigt for at forstå Paulus' argument, da Paulus i alle tilfælde redegør for opstandelseslegemets karakter. For en redegørelse af den retoriske struktur i 1 Kor 15 se (Asher 2000, 1-99, 119-121); Ben Witherington III, *Conflict and community in Corinth: a socio-rhetorical commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1995), 291-312.

14. Thiselton (2000), 1263-1264; Fee (2014), 864; C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, Black's New Testament commentary (Peabody, MA: Hendrickson Publishers 1968), 370. Contra Schmisek (2015), 232; Engberg-Pedersen (2010), 27; Ciampa & Rosner (2010), 801 i forhold til dødens nødvendighed

15. Mennesket (Gen 1,26-28), dyr (Gen 1,24-25), fugle og fisk (Gen 1,20-23) i 1 Kor 15,39 og himmellegemerne (Gen 1,14-19) i 1 Kor 15,40-41 (Ciampa & Rosner 2010, 805)

16. Ciampa & Rosner (2010), 803-805; Wright (2003), 340-344; Fee (2014), 867 note 306. Contra Asher (2000), 99-106, se også note 28 og 30). Asher anerkender 15,39-41's ophav i Gen 1, men mener, det er delvist. Dette skyldes ifølge ham, at

Dermed er οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σὰρξ, de efterfølgende slags σὰρξ og himmellegemerne i 15,39-41 eksempler på, hvordan Gud har skabt verden med stor diversitet.¹⁷ Nok er alle de nævnte slags kød, kød, men de er ikke ens. Det samme gælder himmellegemerne. De er alle himmellegemer, men månen er ikke som solen, og solen og månen er ikke som stjernerne, ja, selv stjernerne er forskellige fra hinanden.¹⁸ Dette udtrykker ikke en forskel i graden af δόξα mellem de jordiske og himmelske legemer, som i den stoiske *scala naturae* og en lokativ polaritet, men udtrykker snarere forskellig pragt/glans de jordiske og himmelske legemer imellem.¹⁹ Dette begrundes af følgende tre argumenter:

1. ἐπουράνια og ἐπίγεια har i vers 39-41 en klar lokativ betydning, idet der sigtes til, hvor legemerne er placeret i skaberværket – dog ikke deres værdi/status eller en antitetisk polaritet, men blot en neutral anvisning af deres placering i skaberværket.²⁰ Dette underbygges af, at et græsk kosmologisk hierarki ikke er fokus i Gen 1, som er baggrunden for opremsningen.²¹
2. Μὲν ... δὲ i 15,40 er ikke en kontrast i størrelsen af pragt/glans mellem σώματα ἐπουράνια og σώματα ἐπίγεια i 15,40, som skaber en antitetisk polaritet i et kosmisk hierarki, men snarere en let kon-

rækkefølgen er omvendt, og at der er syv og ikke kun fire typer dyr/σὰρξ i Genesis, og at ἥλιος og σελήνη ikke bruges i Gen 1,16 men kun ἀστὴρ. Derfor mener han, at en græsk parallel til et kosmisk hierarki er mere oplagt – helt præcist en lokativ polaritet mellem de jordiske og himmelske legemer. Dette synes relativt let at tilbagegive, fordi det er muligt at forstå 1 Kor 15,39-41 som en henvisning i overordnede kategorier til de forskellige dele af skabelsen i Gen 1. De forskellige slags σὰρξ (15:39) henviser til Gen 1,20-28 og himmellegemerne i 15,40 til Gen 1,14-19. At det store lys er solen, og det lille er månen er implicit (Delvist Ciampa & Rosner 2010, 803-806).

17. Σὰρξ bruges her neutralt, Moisés Silva, red., *New International dictionary of New Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan²2014), 4: 255, NT2(a).

18. For brugen af ἄλλος se Silva (2014), 1: 253-255.

19. Thiselton (2000), 1266-1271; Wright (2003), 313-314, 340-346; Fee (2014), 865-867; Barrett (1968), 371. Contra Engberg-Pedersen 2010, 27-28; Martin 1995, 117-120, 125-126; Jerry L. Sumney, "Post-Mortem Existence and Resurrection of the Body in Paul", *HBT* 31 (2009): 12-26 (16-17); Asher (2000), 99-106; Carrier (2005), 126-127, se også note 118. For anvendte forståelse af δόξα se Silva (2014), 1: 765, NT2(c).

20. Frederick W. Danker, Walter Bauer, William Arndt, m.fl., *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature* (Chicago: University of Chicago Press³2000), ἐπουράνιος, 1; Henry George Liddell m.fl., *A Greek-English Lexicon*, Rev. and augm. throughout (Oxford: New York: Clarendon Press; Oxford University Press 1996), ἐπίγειος, 1; Silva (2014), 1: 567, NT1; Wright (2003), 345; Thiselton (2000), 1268)

21. Se note 16.

trast, der vægtlægger forskelligheden af deres δόξα; "...på den ene side" ἑτέρα ἢ τῶν ἐπουρανίων δόξα "på den anden siden" ἑτέρα... ἢ τῶν ἐπιγείων".²²

3. Hvis det var et hierarki, som lå til grund for opremsningen, er det i hvert fald tydeligt ud fra Gen 1,26-28, at det er mennesket og ikke himmellegemerne, som har højest rang i skaberværket, fordi det er skabt i Guds billede.²³

15,39-41 eksemplificerer, at Gud er i stand til at skabe mange forskellige slags σώματα med stor diversitet i δόξα, og derfor kan han også give de døde en legemlig opstandelse, ligesom han giver ethvert frø dets eget legeme (15,36-38) (Thiselton 2000, 1270; Fee 2014, 865-866; Fitzmyer 2008, 586).

15,42-44a legemet før og efter opstandelsen

I 15,42-44 appliceres så-metaphoren på opstandelsen gennem fire antitetiske kontraster mellem legemets nuværende tilstand og dets opstandelsestilstand. Dette ses ved brugen af verberne σπείρεται og ἐγείρεται, hvor σπείρεται er en gentagelse fra 15,36-38, og formuleringen [ο]ύτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν (Thiselton 2000, 1271; Wright 2003, 347; Ware 2014, 821-822. Delvist Fee 2014, 867; Asher 2000, 106). Det diskuteres, hvad der er subjekt for de to verber i 15,42-44a. Nogle mener, det er et upersonligt implicit subjekt, hvor verberne forstås passivt (Barrett 1968, 372). Andre mener, der er to forskellige subjekter (σώματα) – et for hvert af verberne.²⁴ Disse forslag bør afvises, da det i konteksten og ud fra græsk grammatik er bedst at bestemme "legemet" som subjektet for begge verber i alle antiteserne (Ware 2014, 821-822). Dette er tilfældet, fordi så-metaphoren aktualiseres i antiteserne, og da det er det nøgne frø, der er en analogi for legemet, giver det mening, at legemet også er subjekt i aktualiseringen. Hertil er fokus i konteksten netop legemet, og hvad der sker med det i opstandelsen (ibid., 822-823). Derudover er ἐν φθορᾷ adjektivisk og modificerer legemet, der sås, og derfor synes det bedst at tage σῶμα ψυχικόν og σῶμα πνευματικόν som prædikater, der beskriver subjektet, der sås og opstår. Dette indikerer, at subjektet

22. BDAG (2000), μέν, 1γς; LSJ (1996), μέν, II.2). Friedrich Wilhelm Blass, Albert Debrunner & Robert W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago; London: Univ. of Chicago Press 1961), §447(1)–(2), siger desuden at μέν ... δὲ udtrykker en markant svagere kontrast end μέν... ἄλλᾳ, hvilket er tilfældet her, da det kun er forskellighed, der betones.

23. Wright (2003), 341; K. A. Mathews, *Genesis 1-11:26*, The New American Commentary 1A (Nashville, Tenn: Broadman & Holman Publishers 1996), 160-164.

24. Martin (1995), 126-131; Dunn (2002), 10-18; Sandbeck & Nielsen (2016), 98-105; Carrier (2005), 105-139)

er det samme legeme.²⁵ Desuden er der et tydeligt mønster i græsk syntaks, først at et implicit subjekt kan findes eksplicit i umiddelbar kontekst, selv for verber, som beskrives som upersonlige; dernæst at et subjekt er det samme for en kæde af på hinanden følgende verber, med mindre det udtrykkes i konteksten.²⁶ “*Distinct subjects for the verbs in 15:42-44 would thus require a construction such as ὁ μὲν σπείρεται ... ἄλλο ἐγείρεται* (“one [body] is sown ... another [body] is raised”)” (Ware 2014, 823). Fx kunne en undtagelse være et verbsubjeks objekt, der ved efterfølgende verbum anvendes som subjekt, dette gælder også for et pronomen eller nomen (ibid., 823-824); eller at person og/eller tal ændrer sig for et af verberne i kæden (Robertson 1919, 392). Intet af dette kan siges om 15,42-44, hvor subjektet skulle skifte 7 gange uden varsel, hvilket grammatisk set synes usandsynligt (Ware 2014, 824). Subjektet for det verbale par σπείρεται og ἐγείρεται er ud fra det ovenstående legemet, som lever og dør (σπείρεται) i forgængelighed, vanære, svaghed og som et sjæleligt legeme, og det selv samme legeme opstår (ἐγείρεται) i uforgængelighed, herlighed,²⁷ kraft og som et åndeligt legeme (Ware 2014, 824).

Dette er en kraftig indikator på en materiel kontinuitet mellem legemet før og efter opstandelsen, ligesom der er organisk forbindelse mellem frøet og planten (jf. argumentet ovenfor) (ibid., 821-824; Fee 2014, 867-868). Dette problematiserer argumentet om den stoiske *scala naturae* eller lokative polaritet i et kosmologisk hierarki i 15,39-41, der skulle appliceres i 15,42-44a og vise, hvor legemet er placeret/bor henholdsvis nu og i opstandelsen.²⁸ Da 15,39-41 ikke er en lokativ polaritet i et kosmisk hierarki, men en henvisning til skabelsens diversitet,²⁹ og når subjektet for σπείρεται og ἐγείρεται er det samme, er fokus snarere temporale antiteser (Contra Asher 2000, 110-116). Σπείρεται ἐν φθορᾷ beskriver da den tilstand, hvori legemet er i sit liv på jorden under Adams falds domæne, en tilstand, som

25. Ware (2014), 823. Σῶμα ψυχικόν og σῶμα πνευματικόν kan tages som subjekter for den sidste antitese (Fee 2014, 869), men det giver bedst mening, at de er prædikater, nu hvor præpositionsforbindelser “funktionelt set” fungerer sådan i de forrige antiteser.

26. Ware (2014), 822-823; Archibald Thomas Robertson, *A grammar of the Greek New Testament; in the light of historical research* (New York: Hodder & Stoughton 1919), 391-393; Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan 1996), 600-601, særligt note 36.

27. Silva (2014), 1: 766, NT3(b) for oversættelsen af δόξα

28. Asher (2000), 99-110; Jeffrey R. Asher, “Σπείρεται: Anthropogenic Metaphor in 1 Corinthians 15:42-44”, *JBL* 120 (2001), 101-122 (104-105); Engberg-Pedersen (2010), 27-28; Martin (1995), 123-131; Dunn (2002), 10-18.

29. Se forrige sektion

er underlagt forgængeligheden og ender med død jf. 15,21-22(-28) (...ἄρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν... (15,22)) på grund af synden (jf. 15,56). Dette er grunden til, at legemet nu er i ἀτιμία og ἁσθενεία (Ciampa & Rosner 2010, 811-814; Maston 2016, 541-542). Ikke sådan at forstå, at det altid var underlagt synden (se Gen 2,7; 1 Kor 15,21-22 og særligt 15,54-56). Men da legemet i høj grad er det nu, må det nyskabes. Denne nyskabelse er måde, hvorpå legemet opretholdes, fordi Paulus bruger ψυχικός og πνευματικός sådan i 2,14-16, og da det er det eneste andet sted i brevet, hvor denne kontrast findes, synes dens betydning relevant (Ciampa & Rosner 2010, 817).

Paulus bruger dér udtrykkene ψυχικός ἄνθρωπος og πνευματικός [ἄνθρωπος] som udtryk for en distinktion mellem den ikke-kristne (mennesket uden Ånden) og den kristne (mennesket med Ånden), hvori Ånden gør sin frelsende gerning, det menneske, som Ånden har givet gaven at forstå det åndelige, θεοῦ σοφίαν (jf. 1 Kor 2,7). Det, som er en dårskab for denne verden (2,1-12) og dermed ὁ ψυχικός ἄνθρωπος (2,14) forstås og erfares af ὁ πνευματικός [ἄνθρωπος] (2,15), fordi det har fået indsigt i Herrens sind (jf. 2,16), og derfor kan ὁ πνευματικός [ἄνθρωπος] bedømme både den åndelige og sjælelige indsigt/visdom, men ikke bedømmes af ὁ ψυχικός ἄνθρωπος i det åndelige, fordi det ikke forstår det.³⁰

Dernæst i 3,1 beskriver πνευματικός en livsstil i modsætning til en anden (σάρκινος). Endvidere synes πνευματικός ikke anvendt om nogets materie i resten af brevet, men snarere om en virkning af/på noget enten "etisk eller funktionelt", der i større eller mindre grad har relation til Guds ånd.³¹ Dermed synes den bedste forståelse af σῶμα ψυχικόν og σῶμα πνευματικόν i 15,44, at være funktionel, altså et legeme opretholdt af sjælen (σῶμα ψυχικόν) nu og et legeme opret-

30. D. A Carson, *The Cross & Christian Ministry: An Exposition of Passages from 1 Corinthians* (Grand Rapids, Michigan/Leicester: Baker Books/Inter-Varsity Press 1993), 42-61; Wright (2003), 281-283; Fee (2014), 124-129; Ware (2014), 833; David E. Garland, *1 Corinthians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic 2003), 100-102, også Engberg-Pedersen (2010), 62-64 mener, at πνευματικός og ψυχικός fungerer funktionelt her, dog læser han 2,10-16 på baggrund af sin eksegese af 15,44 for at få sin materielle åndsforståelse til at gå op. Men det synes problematisk for hans tolkning at benytte en stærkt omdiskuteret tolkning af πνευματικός i 15,44 til at forstå 2,14-16. Ville en omvendt læsning ikke være mere naturlig? Se også diskussionen af Engberg-Pedersens åndsforståelse hos N.T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God: Book 2: Parts III and IV*, Christian Origins and the Question of God 4 (Minneapolis: Fortress Press 2013), 1383-1407.

31. Silva (2014), 3: 818-820, NT7(g); Maston (2016), 547; Wright (2003), 282-84; 347-52). Betydning af -ικός endelsen er normalt etisk/funktionel. cf. Witherington III (1995), 308-309; Wright (2013), 1401; Ware (2014), 833-834. Der forefindes undtagelser (Carrier 2005, 128-129), dog synes 15,44 ikke at være en.

holdt og styret af Ånden (σῶμα πνευματικόν) i opstandelsen.³² Mao. en tilstandsændring og ikke en materieændring.

15,44b-49: Den første og sidste Adam

I 15,44b-49 fortsættes og uddybes argumentet om, hvorledes legemets opstandelsestilstand adskiller sig fra den nuværende tilstand. Det sker med realisativsætningens protasis [ἐ]ἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν i 15,44b, der i apodosis begrundes med et citat fra Gen 2,7 om Adams skabelse, som stilles overfor Kristus, den sidste Adam.³³ Tekstens baggrund i Genesis er åbenlys pga. citatet fra Gen 2,7, men forholdet mellem den første og sidste Adam er omdiskuteret både angående, hvor Paulus finder sit belæg for at opstille den første og sidste Adam, hvad antithesen betyder, og hvordan den anvendes i konteksten. På den ene side har man argumenteret for en GT-baggrund og på den anden side for en græsk/jødisk filosofisk baggrund repræsenteret af Filons teori om de to mennesker.³⁴

Med formuleringen οὕτως καὶ γέγραπται i 15,45a placerer Paulus baggrunden for de to Adam'er i GT og ikke hos en antik jødisk fortolker af GT, fordi Paulus altid henviser til helligskrift med denne formulering. Dertil er Filons teori ikke kongenial med Paulus' argument, selvom de bruger noget af det samme vokabular, grundet legemernes kronologi i 15,46 og det eskatologiske og soteriologiske spørgsmål, der ligger til grund for argumentet i 1 Kor 15.³⁵ Hertil udfordres teorien af, at πνευματικός betegner legemets opretholdelse.³⁶ Det synes derfor mere naturligt at forstå de to Adam'er ud fra Genesis, som eksplicit ligger til grund for kapitlets argumentation (Contra Engberg-Pedersen 2010, 29; Nordgaard 2011).

Allusionerne til Genesis i 1 Kor 15 er allerede tydelige i 15,20-28, hvor årsagen til menneskets død kædes sammen med Adam (15,21-22), allusionerne forsættes i kapitlet, særligt i 15,36-41, som vist ovenfor, og selvfølgelig i Gen 2,7-citatet (Maston 2016, 541-542). Nu hvor skabelsesberetningen i Genesis har betydning for argumentet i 1 Kor 15, bør dødens forhold til Adams synd i 1 Kor 15 belyses. Adam

32. Fee (2014), 869-870; Thiselton (2000), 1275-1281; Barrett (1968), 372-373; Raymond F. Collins, *First Corinthians*, Sacra pagina series 7 (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press 1999), 567. Contra Engberg-Pedersen (2010), 27-28.

33. Asher (2000), 114, men kun i forhold til grammatikken.

34. Delvist Benjamin L. Gladd, "The Last Adam as the 'Life-Giving Spirit' Revisited: A Possible Old Testament Background of One of Paul's Most Perplexing Phrases", *WTJ* 71 (2009), 297-309 (297-298).

35. Maston (2016), 533-534, 841-842; Fee (2014), 875. Contra Stefan Nordgaard, "Paul's Appropriation of Philo's Theory of 'Two Men' in 1 Corinthians 15.45-49", *NTS* 57 (2011), 348-365; Engberg-Pedersen (2010), 29.

36. Forrige sektion; Maston (2016), 541-548.

beskrives som dødens årsag i 15,21-22. Synden beskrives i 15,3; 17; 56: Jesus døde for vores synd (15,3), hvis Jesus ikke opstod, gælder synden stadig (15,17), og synden er dødens brod (15,56). Disse kædes ikke eksplicit sammen her, som i Rom 5, da Paulus fokuserer på døden som det problem, opstandelsen løser (ibid., 542). Dog ligger det implicit i teksten, fordi det er eksplicit i Genesis 1-3, som fylder meget i argumentet. Adams død kom nemlig ind i verden ved forbandelsen i Gen 3,19 pga. synden, og det må være det, Paulus har i tanke i 1 Kor 15,21-22 og 56 (Ciampa & Rosner 2010, 762-764; Fee 2014, 873-874; Silva 2014, 1: 147-148, Ἀδάμ, NT3; Wright 2003, 333-338. Contra Barrett 1968, 374; Maston 2016, 542).

Dermed ligger dødens problem ikke i σῶμα ψυχικόν materie, men i dets karaktertræk, φθορά, ἁτιμία og ἀσθενεία (Maston 2016, 542-543. Contra Engberg-Pedersen 2010; Martin 1995; Asher 2000, 2001; Dunn 2002; Nordgaard 2011; Carrier 2005; Sumney 2009; Schmisek 2015) grundet Adams fald (jf. 15,21-22; 56), og løsningen er hovedfokuset i 15,35-58. Derfor er citatet fra Gen 2,7 ikke proof-texting, men en velovervejet prioritering for at beskytte argumentet mod misforståelser og lede læserne til en bedre forståelse af problemet og dets løsning. Dette gør Paulus ved gentagende at alludere til Genesis, og derigennem forberedes læseren på Gen 2,7-citatet (Maston 2016, 543; Ciampa & Rosner 2010, 818-819). Antiteserne i 15,42-44 kan ses som en udlægning af citatet på forhånd, idet den første Adam identificeres med legemets nuværende tilstand og den sidste Adam med legemets opstandelsestilstand, således at antiteserne forklarer forskellene mellem den første Adam (forgængelig, skadet af faldet) og den sidste Adam (forherliget og uforgængelig). Dermed bliver skriftcitatet og kontrasten mellem den første og sidste Adam argumentets klimaks, som understreger nødvendigheden af en eskatologisk nyskabelse af legemet. Løsningen på den første Adams problem, døden, er den opstandne Kristus, dvs. den sidste Adam, den livgivende ånd (Maston 2016, 543-544). Dette bunder i en nøje læsning af Genesis 2,7 i eskatologisk lys fra Ez 37,1-14, der er stærkt forbundet med Gen 2,7, fordi Ez 37-teksten taler om nyskabelse og en opstandelse af Israellitterne ved Guds Ånd som den aktive livgiver.³⁷ Den første Adam er

37. Maston (2016), 545-546; Mathews (1996), 196. Delvist Ciampa & Rosner (2010), 820. Endvidere argumenterer Maston (2016), 546 for, at selvom ζωοποιέω ikke er eksplicit i Ez 37, anvender Paulus ordet i en kontekst, som også er influeret af Ez 37 i 2 Kor 3,6, og derfor er det sandsynligt, dette også er tilfældet i 1 Kor 15; men uanset dette er det klart ud fra Ez 37, at Guds ånd er den, der gør levende. Contra Gladd (2009), som mener, den sidste Adam har baggrund i Gen 5,3, fordi det alluderes i 15,49, hvilket giver mening dér, men πνεῦμα ζωοποιοῦν forklares ikke af, at de troende skal bære Kristi billede. Derfor forklarer Ez 37,1-14 bedre teksten end Gen 5,3.

i konteksten mennesket fra jordens støv (ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός), der efter sit fald (implicit i kapitlet) bærer karaktertrækkene φθορά, ἀτιμία og ἀσθενεία, som resulterer i død. Løsningen på dette kommer i kraft af Kristus, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ, som i kraft af sin opstandelse er blevet εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν (Ciampa & Rosner 2010, 820-821. Delvist Maston 2016, 545-546). Dermed er den sidste Adam den antitetiske modsætning til den første Adam, fordi hans tilstand og karaktertræk er modsat den første (ibid., 545-546). Kun den, som bærer den sidste Adams billede, får sandt liv og opstandelse og arver Guds rige (Garland 2003, 734-735; Ciampa & Rosner 2010, 820; Fee 2014, 872-73). Dermed er antitesen mellem ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός og ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ ikke en lokativ polaritet (Contra Asher 2000, 111-116; Engberg-Pedersen 2010, 28-30), da den går på karaktertræk, soteriologi og eskatologi (Witherington III 1995, 309). ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός er den nuværende menneskelige form, σῶμα ψυχικόν, som kommer før σῶμα πνευματικόν (jf. 15,46). Denne krop er underlagt dødeligheden i sit støv uden adgang til Guds eskatologiske rige, men ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ... ὁ δεῦτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ er kommet for at give liv og gennem opstandelse og forvandling at føre støvkroppen ind i den nye skabelse til en forbedret kødelig eksistens med udødelige karaktertræk (Witherington III 1995, 309-310; Maston 2016, 546-547. Delvist Ciampa & Rosner 2010, 820-822; Fee 2014, 876-878. Contra Asher 2000, 110-117; Carrier 2005, 132-135; Engberg-Pedersen 2010, 30-31; Garland 2003, 736-737). I 15,48 gøres det også eksplicit, at den første Adam er jordisk med tilhørende karaktertræk, og at alle jordiske mennesker er formet efter ham; dette gør sig ligeledes gældende for den sidste Adam: Han er himmelsk, og det skal de troende også blive (Fee 2014, 878).

15,50-54a Forvandling og ikklædning

Denne sektion er meget omdiskuteret grundet formuleringen: σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομησαὶ οὐ δύναται i 15,50 (Asher 2000, 146-147). Før betydningen af dette udsagn kan fastlægges, må betydningen af [τ]οῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, .. afgøres, fordi det har indflydelse på udsagnets betydning.

Τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί kan enten introducere et adskilt afsnit, som dog fungerer som konklusion på 15,35-49 (Collins 1999, 573-574; Thiselton 2000, 1290-1291; Barrett 1968, 379), eller tilføje nye elementer til argumentet i det efterfølgende, mens det stadig er en forsættelse af det forrige (Fee 2014, 883-884), eller opsummere, hvad der er sagt indtil nu, inden et emfaseskift (Engberg-Pedersen 2010, 31, se også note 83; Asher 2000, 151-152; Dunn 2002, 12-13).

Selvom δέ tages adversativt, synes det svært at forstå 15,50-54a adskilt som konklusion på argumentet (Fee 2014, 882-883), da fokus skifter fra død og opstandelse til opstandelse og forvandling (Ware 2014, 818-819). Dermed introducerer δέ et emfaseskift. Selvom det efterfølgende på sin vis opsummerer argumentet i det forrige (15,35-49), synes det bedst at oversætte "men dette jeg siger, brødre...", fordi τοῦτο δέ henviser til det efterfølgende (BDF 1961, §290(3); Robertson 1919, 698; Fee 2014, 882-83; Wright 2003, 356-357; Ciampa & Rosner 2010, 828). Følgelig er udsagnet σὰρξ καὶ αἷμα... en emfatisk parallelisme, der erklærer hvem der arver Guds rige (Wright 2003, 356-357; Ciampa & Rosner 2010, 828; Fee 2014, 882-883).

Parallelismen er følgende: σὰρξ καὶ αἷμα står parallelt med ἡ φθορά, mens βασιλείαν θεοῦ står parallelt med τὴν ἀφθαρσίαν, som vist herunder:

σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται
οὐδὲ ἡ φθορά τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ

Nogle mener, det er en syntetisk parallelisme, hvor σὰρξ καὶ αἷμα er de levende og ἡ φθορά lig i forrådnelse (Barrett 1968, 379; Thiselton 2000, 1291). Det synes ikke at være tilfældet, da φθορά er et hellenistisk udtryk med samme betydning som det hebraiske udtryk σὰρξ καὶ αἷμα. Derfor er parallelismen synonym (Collins 1999, 579; Garland 2003, 740-741; Ciampa & Rosner 2010, 828 note 321; Fee 2014, 883, se også note 369; Wright 2003, 359; Asher 2000, 154-55; Fitzmyer 2008, 603).

Parallelismen betyder, at kød og blod ikke arver Guds rige, fordi kun det uforgængelige arver Guds rige. Dermed kan σῶμα ψυχικόν (i.e. σὰρξ καὶ αἷμα) ikke arve Guds uforgængelige rige, pga. fornedrelsen i støvkroppens forgængelighed (15,42-49) ved Adams fald, hvor legemet blev bundet under syndens og dødens magt (jf. 15,21-22; 56) (Ciampa & Rosner 2010, 827-28; Wright 2003, 359; Thiselton 2000, 1291). Paulus bruger σὰρξ καὶ αἷμα i Gal 1,16 på en lignende måde, hvor han beskriver menneskeheden med vægtlægning på dets svaghed og forgængelighed.³⁸ Konteksten bakker også op om, at der er tale om legemet i dets forgængelige tilstand.³⁹ Derfor må det forvandles, så støvkroppens karaktertræk bliver udskiftet med himmelske karaktertræk (ikke materien) (Ware 2014, 825-831).

Hemmeligheden (μυστήριον) er forvandlingen, som er det centrale i denne sektion af argumentet. Det vigtigste verbum er ἀλλαγησόμεθα.

38. Silva (2014), 4: 256, NT2(b). Cf. Thiselton (2000), 1291. LXX bruger begrebet om menneskelig svaghed og forgængelighed.

39. Se forrige sektion.

Nogle mener, at forvandlingen kun omhandler de levende, der lever ved Jesu genkomst (Wright 2003, 357). Men pga. det adversative δὲ er det mere nærliggende at forstå πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα refererende til både levende og døde, hvor κοιμηθησόμεθα så referer til den del af πάντες, der lever ved genkomsten. Dermed skal både levende og døde forvandles, før de kan arve Guds rige, og det sker enten gennem død og opstandelse eller på et øjeblik for dem, som lever ved genkomsten. Gentagelsen af ἀλλαγησόμεθα i 15,52 understreger dets vigtighed (Beale & Gladd 2014, 130-131; Ware 2014, 825; Fee 2014, 884-887). Men før fortolkning af ἀλλαγησόμεθα gennemføres, bør subjekterne i 15,53-54a betragtes.

Subjekterne for infinitivkonstruktionerne i 15,53 og konjunktiverne i 15,54a er først τὸ φθαρτὸν τοῦτο og dernæst τὸ θνητὸν τοῦτο. Det vigtige er så, hvad pronomenet τοῦτο referer til. Det mest nærliggende er legemet i dets forgængelige tilstand, fordi φθαρτὸν og θνητὸν minder om de forgængelige karaktertræk, der præger σῶμα ψυχικόν (Ware 2014, 825).

Dette betyder, at legemet i dets fordærlige tilstand iklædes (ἐνδύσασθαι) ufordærlighed, og det selvsamme dødelige legeme iklædes (ἐνδύσασθαι) udødelighed, hvilket i kraft af τοῦτο vægtlægger, at det er det dødelige legeme, der får de nye himmelske karaktertræk, der kan arve Guds rige (Ware 2014, 825; Beale & Gladd 2014, 132-134).

Dette leder til betydningen af ἀλλαγησόμεθα. Nogle mener, at forvandlingen er en materieforandring, fordi Paulus skulle anvende aristotelisk filosofi i form af "substantiv forandring". Dette betyder, at den kødelige krop forbliver selvidentisk den samme, men hele dens materie ændres fuldstændigt til en krop af pneumatisk stof.⁴⁰ Dette synes ikke at være tilfældet af tre grunde:

1: Konteksten i kapitlet har vist, at Paulus' sprogbrug og argument ikke beror på en materieforandring, men på en forandring af karaktertræk og måden, legemet opretholdelse på, altså dets kvalitet.

2: Selv hvis Paulus anvender filosofisk sprog ved brugen af ἀλλάσσω, er det mere nærliggende at forstå sprogbrugen som aristotelisk "kvalitativ forandring" frem for "substantiv forandring". Dette skyldes, at brugen af ἀλλάσσω harmonerer mere med aristotelisk "kvalitativ forandring", eftersom Aristoteles i den forbindelse anvender ἀλλοίωσις, hvis verbalform er ἀλλοιόω, der betydningsmæssigt er nært beslægtet med ἀλλάσσω. Dette styrkes kun af, at "substantiv forandring" hos

40. Engberg-Pedersen (2010), 32; Asher (2000), 156-166; med modifikationer Martin (1995), 128-129. Carrier (2005), 134-139 mener, ἀλλάσσω betyder "at udskifte" her, men det er ikke muligt, da Paulus jf. eksegeseen ovenfor ikke operer med to legemer.

Aristoteles beskrives med begreberne γένεσις “at få eksistens/generation” og φθορά i betydningen “at blive ødelagt”, og selvom φθορά bruges i kapitlet, er det med en anden betydning (Ware 2014, 827-831).

3: En del af baggrunden for argumentationen i 15,53-54 synes at være Genesis, fordi brugen af ἐνδύω alluderer til klæderne, Adam får af Gud efter sit fald til at dække skammen i Gen 3,21, fordi ἐνδύω bruges dér i LXX (Beale & Gladd 2014, 132-135).

Derfor synes det bedst at forstå forvandlingen og ikklædningen som en kvalitativ forandring af legemet. Således at legemets tilstand forvandles fra forgængelighed til en uforgængelighed, men materien forbliver den samme. Selvom materien forbliver kød, er det ikke at gå tilbage til før syndefaldet, men til en nyskabelsestilstand mere forherliget og ophøjet end den oprindelige, fordi Kristus er livgiveren.⁴¹

15,54b-58 Døden er besejret

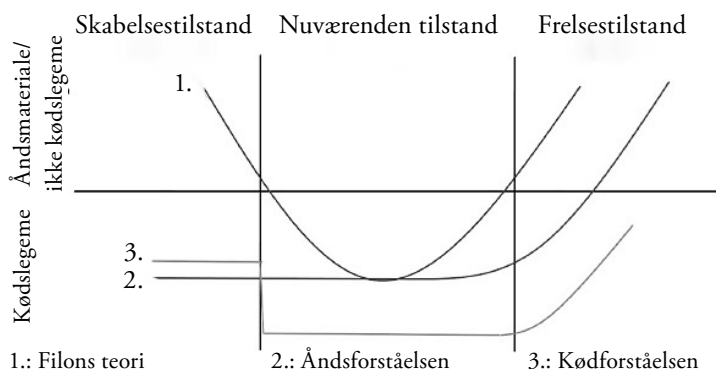
I denne sektion erklærer Paulus døden for endeligt besejret og overvundet, når Jesu genkomst og opstandelsen har fundet sted. Dette skyldes, at dødens brod – synden, som er årsagen til, at mennesket er forgængeligt og dør – da vil være væk. Det er klart fra teksten, at Jesus er årsagen til, at synden og døden er besejret (15,56-57) (Delvist Ciampa & Rosner 2010, 833-839).

Men hvad vil det sige, at døden er overvundet? Illustrationen på næste side viser:

1: Filons teori: Menneskets skabelsestilstand er åndelig (Engberg-Pedersen 2010, 22-26), men mennesket er i den nuværende tilstand kødelige og forgængelige. Frelsen er at vende tilbage til den oprindelige åndelige tilstand.

2: Åndsforståelsen: Skabelsestilstanden og den nuværende tilstand er kødelige – se illustrationen. Denne tilstand er i sig selv forgængelig og dødelig. Derfor er frelsestilstanden åndelig, fordi denne tilstand er udødelig.

41. Beale & Gladd (2014), 134-135; 144-146. Beale & Gladd nævner på s. 144-146 med henvisning til apokalyptiske tekster som bl.a. 1 Enoks bog, 2 Baruk (2. århundrede e.Kr.), at man i apokalyptisk jødedom havde en kødelig opstandelsesforståelse. Dette problematiserer en forståelse, der hævder, at man i apokalyptisk jødedom bliver stjerner ved opstandelsen (Engberg-Pedersen 2010, 28, se også note 75). I note 75 henviser Engberg-Pedersen til Dan 12,2-3 som locus classicus for denne forståelse, men det, der står i Dan 12,2-3 (MT), er, at de skal skinne “...som hvælvingens glans...” (כְּזֹהַר הַקִּיץ), ikke være hvælvingens glans og LXX: ὡς φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ “...som himmelens lamper...”. Dette er en sammenligning og ikke et lighedstegn, se også Stephen R. Miller, *Daniel*, The New American Commentary 18 (Nashville, Tenn: Broadman & Holman Publishers 1994), 316-320.



3: Kødforståelsen: Den oprindelige tilstand er kødelig uden synd, fordærvelighed og død. Den nuværende tilstand er kødelig, men den er forgængelig og dødelig på grund af Adams fald, som førte synden ind i verden (vist ved den nedadgående linje i illustrationen). Frelsestilstanden er en nyskabelse, som ikke blot fører tilbage til før faldet, men til en bedre forherliget kødelig tilstand end i begyndelsen.

Pointen med illustrationen er at stille spørgsmålet, om der reelt kan være tale om en overvindelse af døden i åndsforståelsen. Grunden er, at den oprindelige tilstand er god for Paulus jf. argumentationen ovenfor. Derfor ligger dødeligheden ikke i kødet, og dermed kan frelsen heller ikke være at slippe fri af kødet. Dette skyldes, at synden er årsagen til, at kødet dør. Derfor er løsningen på dødens problem at blive befriet fra synden og ikke fra kødet. Hvis frelsestilstanden er ånd, må den oprindelige tilstand dermed også være det, men fordi døden er noget, der er påført kødet, skal døden også besejres i kødet. Åndsforståelsen er problematisk, fordi døden ikke kan siges at være overvundet ved at legemet forvandles til pneumatisk stof. Frelsen bør være i kødet, hvis skabelsestilstanden er i kødet.

Konklusion

Den eksegetiske, sproglige gennemgang af 1 Kor 15,35-58 viser følgende om opstandelseslegemets karakter: Legemet, som opstår, er det samme legeme, som sås, men legemets tilstand er markant anderledes end før opstandelsen, også selvom dets materie forsat er kød. Det er ikke kødet, som er årsagen til menneskets forgængelighed, men den første Adams synd og fald, som har ødelagt den gode kødelige skabelsestilstand. Derfor er legemet i en tilstand af forgængelighed, svag-

hed, vanære og dødelighed efter faldet, fordi synden præger denne tilstand, som er opretholdt af sjælen (σῶμα ψυχικόν). Mens fokus i kapitlet er, hvorledes dødens problem kan løses, er årsagen til døden kun implicit. Løsningen på dødens problem er at føre legemet ind i en ny tilstand, som ikke er præget af de fornedrede karaktertræk. Den, som kan gøre det, er den sidste Adam – Kristus, som ved sin opstandelse blev en levendegørende ånd, som giver dem, der tror på ham, en nyskabelsestilstand bedre end den oprindelige skabelsestilstand. Den tilstand er nødvendig for at kunne arve Guds rige, og fordi den er opretholdt af Ånden (σῶμα πνευματικόν) og befriet fra synden, har den derfor nye og bedre karaktertræk end den nuværende tilstand, nemlig uforgængelighed, herlighed, kraft og udødelighed. Overgangen til den nye tilstand sker gennem forvandling og iklædning enten gennem død og opstandelse eller på et øjeblik ved Jesu genkomst for dem, der endnu lever da. Opstandelseslegemets karakter går derfor ikke på materien, men på, hvad der holder det i live: sjælen eller Guds levende Ånd gennem den sidste Adam, Jesus Kristus.

Nyevangeliismen set med danske øjne

Dansk nyevangeliisme i teologihistorisk perspektiv

Førsteamanuensis dr.theol.

*Finn Aa. Rønne, Fjellhaug International University
College – Denmark*

Abstract: Whereas the so-called “New-Evangelicalism” (“Nyevangeliismen”) is a well-known phenomenon in Swedish revival history and has drawn much attention in Swedish church history scholarship, it has gone relatively unnoticed in a Danish context. This article focuses on the question: What is New-Evangelicalism from a Danish point of view? The question is addressed primarily within the discipline of Historical Theology and in relation to soteriology. “New-Evangelicalism” is defined as the revival movement closely associated with the Swedish author, C.O. Rosenius (1816-1868). The article argues that New-Evangelicalism is characterized by a tension between pietism and moravianism, not least with regard to soteriological issues. This has resulted in different versions of the movement depending on whether the previous religious environment was dominated by either pietism or moravianism. It is also shown that the relation between pietism and moravianism in the local versions of New-Evangelicalism is expressed through their position on the doctrine of universal justification.

Keywords: Pietism – Moravianism – C.O.Rosenius – Denmark – Bornholm – Norway – doctrine of universal justification – revivalism – New-Evangelicalism – Sweden.

Der har i de senere år været et par organisationsjubilæer i det kirkelige Danmark, som ikke har påkaldt sig megen opmærksomhed uden for egne kredse, men hvor der ikke desto mindre er tale om to organisationer, som kan siges at være de danske repræsentanter for en betydelig kirkelig og teologisk bevægelse i det skandinaviske vækkelsesmiljø, nemlig den såkaldte nyevangeliisme. Det er Luthersk Mission (LM), som fyldte 150 år i 2018, og den noget mindre Evangelisk Luthersk Missionsforening (ELM), der opstod som en splittelse af LM for godt 125 år siden.

Nyevangeliismen er et relativt ukendt begreb i dansk sammenhæng. Begrebet er opstået i forbindelse med skandinavisk, især svensk, vækkelseshistorie fra 1800-tallet og frem, som betegnelse for en strømning i de skandinaviske vækkelsesmiljøer. I de andre skandinaviske lande, ikke mindst i Sverige, har nyevangeliismen de sidste 200 år været et markant indslag i kirkelivet, og selvom bevægelsen ikke er så

kendt i Danmark, finder man forbindelser til og indflydelse fra nyeangelismen i så forskelligartede retninger som Indre Mission, den tidlige grundtvigianisme og Tidehverv.¹

Nyeangelismen har haft nogle fremtrædende talsmænd og været ophav til og præget en række organisationer. Grundlæggende er der imidlertid tale om en strømning. Dermed er den sværere at få hold på og beskrive – i alt fald teologisk. På den anden side er det netop noget af det, som gør nyeangelismen interessant, da man ved at beskæftige sig med den kommer i berøring med mange dele af skandinavisk kirkeliv de sidste 200 år.

Nyeangelismen har imidlertid været forholdsvis upåagtet også i den teologiske forskning i Danmark. Det er baggrunden for, at denne artikel vil fokusere på nyeangelismen ud fra en dansk synsvinkel. Samtidig vil perspektivet primært være teologihistorisk: Hvad kendetegner den danske – og til dels norske – nyeangelisme som teologihistorisk fænomen?

Kirkehistorisk set er nyeangelismen opstået i sammenhæng med 1800-tallets kulturelle og samfundsmæssige udvikling i Skandinavien, hvor ikke mindst relationen til de skandinaviske stats- og folkekirkesystemer har haft stor betydning for bevægelsens opkomst og udvikling.² Dermed vil en kirkehistorisk undersøgelse af nyeangelismen aktualisere vigtige ekklesiologiske overvejelser.³ Denne artikels teologihistoriske perspektiv vil imidlertid på en særlig måde bringe soteriologien – frelsens tilvejebringelse og modtagelse – i fokus.

Nyeangelismen i forskningen

Der er ikke i den skandinaviske vækkelsesforskning fuldstændig enighed om definitionen og karakteristikken af nyeangelismen.

1. Finn Aa. Rønne, "Rosenianismen i Danmark", *Carl Olof Rosenius. Teolog, författare, själavårdare*, red. Lars Olov Eriksson & Torbjörn Larpers, bd. 74, Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska föreningen, II ny följd (Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag 2016), 141–57.

2. Af nyere fremstillinger se især: Anders Jarlert, *Sveriges kyrkohistoria. 6. Romanistikens och liberalismens tid*, (Stockholm: Verbum 2001), 152–59; Oloph Bexell, *Sveriges kyrkohistoria. 7. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid* (Stockholm: Verbum 2003), 37–68; Stefan Gelfgren, *Ett utvalt släkte. Väckelse och sekularisering – Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen 1856-1910* (Skellefteå: Norma 2003), 40–63; Martin Berntson, Bengt Nilsson & Cecilia Wejryd, *Kyrka i Sverige: introduktion till svensk kyrkohistoria* (Skellefteå: Artos & Norma, 2012), 262–64.

3. Se fx Mikkel Vigilius, *Kirke i kirken: Luthersk vækkelses-kristendom – fra kirkelig bevægelse over organisation til kirkeligt opbrud* (Hillerød: LogosMedia 2005), 117–27.

Et af de seneste danske forskningsbidrag, som behandler nyevangelismen, er Elith Olesens doktordisputats fra 1996: *De frigjorte og trællefolket*.⁴ Elith Olesen fører oprindelsen tilbage til den tidlige svenske herrnhutisme omkring midten af 1700-tallet, med tætte forbindelser til stifteren, Zinzendorf selv, og anser den radikale herrnhutiske præst Anders Carl Rutström (1721-1772) for at være nyevangelismens stamfader. Dermed bliver nyevangelismen kendetegnet af en radikal, meget anti-pietistisk herrnhutisk teologi. Samtidig fremhæves den svenske vækkelsesprædikant og forfatter Carl Olof Rosenius (1816-1868) som den, der på en særlig måde har videreført indflydelsen fra Rutström og været årsag til nyevangelismens udbredelse, først i Sverige og siden i de andre skandinaviske lande. Fokus i Olesens afhandling er den angelsaksiske "Revival and Holiness Movement" fra sidste halvdel af 1800-tallet og dens indflydelse i Danmark. Derfor sættes nyevangelismen i relation til denne bevægelse, idet Olesen peger på træk ved teologien hos både Zinzendorf og de forskellige repræsentanter for nyevangelismen, som han mener har beredt vejen for "Holiness-bevægelsen".

En helt anden teologihistorisk placering af nyevangelismen finder vi i dele af den norske kirkehistorieforskning. Her anser man nyevangelismen for at være en videreudvikling og samtidig radikalisering og afsporing af den bevægelse, Carl Olof Rosenius var ophav til. Det er grundigt behandlet af Godvin Ousland, der i *Vekkelsesretninger i norsk kirkeliv* meget betegnende har et kapitel med overskriften "Fra rosenianisme til nyevangelisme".⁵ Samme definition af nyevangelisme findes i et jubilæumsskrift for LM's norske – ligeledes rosenianske – søsterorganisation, Norsk Luthersk Misjonssamband: "Nye evangelismen forbindes helst med antinomisme og verdensrettferdiggjorelselæren. Og Rosenius stod ikke for noen av delene. Derfor bør ikke Rosenius kalles nyevangelist."⁶ Nyevangelismen beskrives her med træk fra en ensidig, radikaliseret herrnhutisme, og dermed ligger denne definition af nyevangelismen indholdsmæssigt tæt på Elith Olesens.

Der findes imidlertid også i norsk sammenhæng andre definitioner af nyevangelismen. I sin meget kortfattede fremstilling af C.O. Rosenius' indflydelse i Norge behandler Einar Molland rosenianismen og nyevangelismen under ét. Det siges ikke direkte, at de er identiske,

4. Elith Olesen, *De frigjorte og trællefolket: Amerikansk-engelsk indflydelse på dansk kirkeliv omkring år 1900* (København: ANIS 1996), 168–220.

5. Godvin Ousland, *Vekkelsesretninger i norsk kirkeliv 1840-75: hva de lærte og siktet på* (Oslo: Luther 1978), 93.

6. Erik Kjebekk, *Verden for Kristus. Norsk Luthersk Misjonssamband 1891-1991. Heimearbeidet* (Oslo: Lunde forlag 1991), 44.

men der skelnes på den anden side ikke mellem dem.⁷ Noget lignende gør sig gældende for Oftestad, Rasmussen og Schumachers kirkehistorie.⁸

Uanset definitionen af nyeangelismen er der dog i skandinavisk sammenhæng enighed om, at bevægelsen stammer fra Sverige og på en eller anden måde er relateret til Carl Olof Rosenius. Derfor er det også i Sverige, vi finder den mest omfattende forskning i nyeangelismens historie. Denne forskning gives der en gennemgang af i en af de mest grundige fremstillinger af nyeangelismen: Konrad Stormarks *En for alle og alle i en: blad fra nyeangelismens historie og teologi*.⁹ Trods nuancer i opfattelsen hos de svenske forskere er de fleste enige om at se Carl Olof Rosenius som bevægelsens centrale skikkelse. Det er mest tydeligt hos Hjalmar Holmquist, der finder nyeangelismens "dogmatiske genesis i Rosenius' omvendelseskamp og hans vei fram til klarhet" (Stormark 1981, 31). Konrad Stormark følger i sin afhandling linjen fra Holmquist og de andre svenske forskere. Det samme gælder nyere fremstillinger af Anders Jarlert (Jarlert 2001), Oloph Bexell (Bexell 2003) og Stefan Gelfgren (Gelfgren 2003). Derfor er det også den definition og karakteristik, jeg vil gå ud fra i denne artikel.

Det skal samtidig nævnes, at "nyeangelisme" i Finland betegner en særlig finsk retning (Stormark 1981, 37, 227–339). Den har ganske vist forbindelse til C.O. Rosenius og den skandinaviske nyeangelisme, men har svensk-finnen F.G. Hedberg (1811-1893) som sin ophavsmand og repræsenterer et i forhold til den skandinaviske nyeangelisme – sådan som den defineres i denne artikel – mere entydigt herrnhutisk fænomen, og derfor ligger den teologisk tættere på nyeangelismen, som den defineres af Olesen og Ousland.

Karakteristik af nyeangelismen som teologihistorisk fænomen

I Bengt Häggblunds klassiske teologihistorie finder vi en meget præcis definition af nyeangelismen:

7. Einar Molland, *Norges kirkehistorie i det 19. århundre*, bd. II (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag 1979), 114.

8. Bernt T. Oftestad, Tarald Rasmussen & Jan Schumacher, *Norsk kirkehistorie* (Oslo: Universitetsforlaget 1991).

9. Konrad Stormark, *En for alle og alle i en: blad fra nyeangelismens historie og teologi* (Oslo: Luther Forlag 1981), 29–37.

Den s. k. nyevangeliska rörelse är i Sverige knuten till C.O. Rosenius' namn ... Denne anknyter i sin förkunnelse framför allt till Luther och har tagit arv av den inomkyrkliga pietismen och av herrnhutismen, som hade ett starkt fäste i den bygd i Norrland, där han växte upp. Men han har därjämte stått under inflytande av samtida metodistisk och reformert förkunnelse.¹⁰

Det er den definition, jeg vil gå ud fra. Den fremstiller, i lighed med Hjalmar Holmquist og andre svenske forskere, direkte nyevangelismen som den bevægelse i skandinavisk kirkeliv, der er udgået fra C.O. Rosenius. Det er ham, som er ophav til den, og gennem det, han har skrevet, er den blevet spredt ud over Skandinavien. Derfor må bevægelsens teologiske karakteristika også findes i forlængelse af C.O. Rosenius' egen teologi. Vi definerer altså nyevangelismen både ud fra de faktisk forekommende grupper, som står i traditionen fra Rosenius, og ud fra nogle bestemte teologiske kendetegn, nemlig det som på en særlig måde karakteriserer Rosenius' teologi.

Samtidig er det vanskeligt at komme med en helt præcis og entydig fremstilling af teologien inden for nyevangelismen. I første omgang fordi teologien hos Rosenius selv er karakteriseret af nogle spændinger, betinget af hans teologiske baggrund, de påvirkninger han var udsat for i løbet af livet, og de personer og teologiske retninger han måtte forholde sig til. Det har så i næste omgang fremkaldt nogle spændinger i den nyevangeliske tradition efter Rosenius og betydet, at nyevangelismen har antaget forskellige former, med forskellig teologisk profil, afhængig af det teologiske miljø, den har fremtrådt i forskellige steder i Skandinavien.

Hägglund nævner 5 forskellige inspirationskilder til Rosenius' teologi:

1. "Frem for alt" Luther. Indflydelsen fra Luther ligger ligesom i bunden af Rosenius' teologi. Det er frem for alt hos ham, Rosenius – i tillæg til Skriften – har hentet byggestenene til sin teologi. Og det er ham, der står som den vigtigste teologiske autoritet for Rosenius.¹¹ Det fremgår ikke mindst af en artikel af Flemming Kofod-Svendsen,

10. Bengt Hägglund, *Teologins historia: en dogmhistorisk översikt* (Lund: LiberLäromedel 1978), 366.

11. Her følger jeg Hägglund, Holmquist (Hjalmar Holmquist, *Handbok i svensk kyrkohistoria III* (Stockholm 1953), 69) og hovedparten af de svenske forskere. I modsætning til Elith Olesen, som mener, at Rosenius var herrnhutisk frem for luthersk, og at hans mange henvisninger til Luther primært er der for at give hans synspunkter legitimitet (Olesen 1996, 174–78) – "bevidst iscenesat" af en "durkdreven" Rosenius.

der har kortlagt alle de steder, hvor der er henvist til eller anvendt noget af Luther, i samtlige årgange af Rosenius' tidsskrift *Pietisten*.¹²

2. og 3. Dernæst nævnes to retninger inden for lutherdommen, der har været særligt betydningsfulde som baggrund for Rosenius' teologi og forkyndelse: Pietismen og herrnhutismen. De skal derfor behandles udførligt nedenfor, idet det samtidig skal relateres til den grundlæggende indflydelse fra Luther. Det sker som sagt med et fokus på soteriologien.

4. og 5. Endelig peges der på to retninger fra angelsaksisk hold, metodismen og reformert kristendom, som også har øvet indflydelse på Rosenius. Det er dog sket i langt mindre grad, hvorfor vi ikke vil behandle det grundigere i denne sammenhæng.

For at forstå nyeangelismens særlige teologiske kendetegn inden for skandinavisk lutherdom, er det altså vigtigt at fokusere på pietismen og herrnhutismen, som på basis af Luther selv på en særlig måde har formet den nyeangelisme, som udgik fra Rosenius. Ofte betragtes de to strømninger som nært beslægtede vækkelsesretninger – hvad de da også er, både i deres oprindelse og fortsatte udvikling, ikke mindst set i forhold til andre teologiske retninger. I forhold til nyeangelismen og det, som karakteriserer den bevægelse, er det imidlertid de indbyrdes forskelle – og i visse henseender modsætninger og brydninger – som er vigtige at få frem. Det er forskelle og brydninger, som går tilbage til Zinzendorf selv (Olesen 1996, 81–87). Og det er det, som har fremkaldt de spændinger, som er karakteristisk både for Rosenius' og nyeangelismens teologi.

Pietismen

Pietismen har helt fra begyndelsen været kendetegnet af en vægtlægning på den personlige – i den forstand subjektive – og den erfaringsmæssige side af kristendommen. Man har understreget vigtigheden af, at der sker en personlig tilegnelse af de objektive realiteter, der er det, Kristus har tilvejebragt gennem sit liv, sin død og sin opstandelse. Og den tilegnelse skal ske gennem en sand omvendelse og en levende tro, der medfører en reel forvandling og fornyelse af mennesket med konkrete udslag i det praktiske liv. Det er der så i teologien og forkyndelsen sket en konkret, erfaringsbaseret udmøntning af. Vejen til en sand og levende tro er blevet fastlagt i forskellige stadier gennem den såkaldte *ordo salutis* (salighedens orden). Hvert stadium repræsenterer en sjælstilstand med bestemte kendetegn, som man kan prøve sig selv

12. Flemming Kofod-Svendsen, "Rosenius som bruger og formidler af Luther", *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 44 (2017), 249–69. Se også Flemming Kofod-Svendsen, "Carl Olof Rosenius' teologi med særligt henblik på hans kirkesyn", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 79 (2016), 22–40.

på for at finde ud af, hvor i denne udvikling man befinder sig. Selve troen kan også konstateres gennem særlige kendetegn, som man kan spejle sig i og prøve sig på. Det kommer fx til udtryk i Erik Pontoppidans *Troens Spejl*, som spillede en central rolle ved C.O. Rosenius' omvendelse. På samme måde bliver også de konsekvenser, omvendelsen og troen skal have, konkretiseret gennem praktiske leveregler.

Alt dette har givet pietismen et subjektivistisk præg med en udbredt tilbøjelighed til introspektion. Det har medført et problem i forhold til menneskets vished om personlig frelse. Visheden er i alt fald delvis blevet grundet på resultatet af selvprøvelsen og er derved gjort usikker. I nogle pietistiske retninger har man oven i købet fremhævet uvisheden som normalsituationen.

Herrnhutismen

Der, hvor herrnhutismen har udviklet sig i en reaktion på pietismen, har den kraftigt betonet Kristi stedfortrædende straffidelse som grundlag for menneskets frelse og det bibelske vidnesbyrd som basis for visheden om den personlige delagtighed heri. Som reaktion på pietismens subjektive orientering har man altså vist væk fra mennesket og i stedet fremhævet de objektive realiteter: det, som allerede er bragt i stand i og med Kristi død på korset. Til trods for dette finder man, ikke mindst hos stifteren Zinzendorf og i den tidlige herrnhutisme, stærke subjektivistiske tendenser. Det skyldes en fremhævelse af den følelsesmæssige oplevelse af fællesskab med Kristus i hans lidelser, som opnås ved indgående betragtning af hans blodige død på korset. Dette moment er imidlertid senere blevet kraftigt nedtonet – og de objektive elementer tilsvarende styrket – i de dele af herrnhutismen, som er blevet mere præget af luthersk teologi (Gelfgren 2003, 46). Det gælder fx i det nordsvenske vækkelsesmiljø, som nyevangelismen omkring C.O. Rosenius udsprang af. Alligevel spores påvirkningen fra herrnhutismen ofte, ved at temaer i relation til "blodet" og "sårene" optræder hyppigt i forkyndelsen af og sange om Kristi stedfortrædende lidelse og død.

Pietismen og herrnhutismen kom med udgangspunkt i Tyskland til at gå som sideløbende strømninger i de skandinaviske vækkelsesbevægelser. Nogle gange prægede de hver sine bevægelser, der da kom til at stå i et modsætningsforhold til hinanden. I andre tilfælde løb de sammen i én bevægelse og var her en kilde til indre brydninger. Begge dele ses i og omkring den nyevangeliske bevægelse.

Rosenius i spændingen mellem pietisme og herrnhutisme¹³

Hägglund nævner, at pietismen og herrnhutismen havde et stærkt tag i det nordsvenske vækkelsesmiljø, hvor Rosenius voksede op. Det var altså herigennem, at han i første omgang blev præget af henholdsvis pietismen og herrnhutismen.¹⁴

Vækkelsesfolket i Nordsverige gik under betegnelsen "læsere". De var delt i to retninger: "gammellæserne" og "nylæserne". Gammellæseriet, der havde rødder tilbage til midten af 1700-tallet, var meget pietistisk præget. Nylæseriet opstod langt på vej som en reaktion på dette og var tydelig herrnhutisk orienteret – samtidig med at det var præget af en udbredt læsning af Luthers skrifter (Gelfgren 2003, 46; Kofod-Svendsen 2017, 253; Jarlert 2001, 152). Rosenius kom selv fra nylæserkredsene. Det er derfor naturligt, at han fra starten har været meget influeret af en herrnhutisme, der var grundlæggende formet af luthersk teologi. Han har imidlertid også i det nordsvenske vækkelsesmiljø modtaget påvirkning fra en mere pietistisk inspireret kristendomsforståelse. Dertil kommer, at han allerede tidligt har haft en noget kritisk distance til visse elementer i herrnhutismen.

Dette er dernæst blevet forstærket gennem den litteratur, Rosenius brugte og blev præget af. Her finder vi en stor mængde pietistisk orienterede opbyggelsesbøger, hvor Erik Pontoppidans forfatterskab indtager en særstilling. At det var en passage fra Pontoppidans bog *Troens Spejl*, der var den direkte årsag til Rosenius' åndelige gennembrud, fik varig betydning for hans forhold til pietismen og dermed for hele hans kristendomssyn, hvor forholdet mellem den sande og den falske tro og vigtigheden af selvprøvelse står centralt. Ellers er det bemærkelsesværdigt, at de forfattere, der har haft særlig stor betydning for Rosenius, som regel har stået for et moderat pietistisk eller herrnhutisk syn.

Spændingen mellem pietismen og herrnhutismen kom også til udtryk gennem en række forhold i Rosenius' samtid, således at han ved flere lejligheder oplevede sig placeret i denne spænding. Det blev særlig tydeligt, når han blev ført ud i debatter, hvor han måtte gå imod personer på begge fløje. Ofte fremstiller han to "afveje" – en "lovisk"¹⁵

13. Fremstillingen i dette kapitel sker primært på baggrund af Finn Rønn Pedersen, *C.O. Rosenius og læren om universel retfærdiggørelse. Lærte C.O. Rosenius verdensretfærdiggørelse?* Haggam 6 (København 1990), 97–104.

14. Se også Berntson, Nilsson & Wejryd (2012), 263.

15. Termen "lovisk" findes ikke i det danske sprog, men har karakter af *terminus technicus* i nyevangelske kredse, også i Danmark. Her har ordet ofte en negativ klang, idet det betegner en sammenblanding af lov og evangelium, hvor det grundlæggende i kristendommen bliver de fordringer, som på forskellige områder stilles

og en "evangelisk", hvorefter han gør rede for den middelvej, han selv ønsker at følge. Oprindeligt bekæmpede han den "loviske afvej", der kom til udtryk gennem en forkert anvendelse af den pietistiske *ordo salutis*, nemlig der hvor den ikke bare bruges deskriptivt, men også præskriptivt (se nedenfor). Han blev både af sig selv og sin samtid betragtet som herrnhuter. Det blev imidlertid snart klart for ham, at også herrnhutismen kunne føre uheldige ting med sig, som det var nødvendigt at advare imod. Han reserverer sig ikke mindst over for de tilspidsede herrnhutiske udtryk, der på en for ensidig måde fremhæver evangeliets objektive og universelle karakter, således at det fører til ligegyldighed i forhold til omvendelsen, troen og det kristne liv.

Det samme kommer frem, hvis man betragter Rosenius' forkyndelse ud fra denne synsvinkel. Særligt i den første tid er den helt klart bestemt af en herrnhutisk reaktion imod en, som Rosenius ser det, "pietistisk loviskhed". Han taler til mennesker, der er bundet af *ordo salutis*-skemaets krav om bestemte sjælstilstande på vejen mod en sand tro og er fikseret i en introspektiv søgen efter de rette virkninger. Over for disse forkyndes på herrnhutisk vis et betingelsesløst evangelium om Kristi fuldbragte værk: "Alt er færdigt og klart til at modtage – for intet. Kom som du er!" (Jarlert 2001, 154-55). Samtidig er der imidlertid også tydelige pietistiske træk. Rosenius understreger betydningen af, at man har erfaret en levende tro, der medfører en forvandling og et nyt liv. Der er en gennemgående selvransagende tone og en fremhævelse af "troens kendetegn". Typisk pietistisk er også den efterhånden stærkere vægtlægning på nødvendigheden af omvendelse, troens personlige tilegnelse og det kristne livs udfoldelse i tjeneste for Gud og mennesker.

Når Rosenius selv placerer sig i en midterposition mellem pietismen og herrnhutismen, er det en følge af, at han er meget opmærksom på den aktuelle situation i vækkelsesmiljøet og behovene hos tilhørerne. Det gør, at han har forståelse for og selv i sin lære og forkyndelse er bestemt af hovedmotiverne bag såvel pietismen som herrnhutismen, dvs. både ser behovet for at fremhæve nødvendigheden af omvendelse, tro og et helligt liv (pietismens hovedmotiv), og – for at give den troende fred, vished og frimodighed – ønsker at vise væk fra mennesket selv til det, som Jesus har fuldbyrdet én gang for alle (herrnhutismens hovedmotiv).

Den til dels modsatrettede påvirkning fra pietismen og herrnhutismen har – sammen med den tidligere nævnte indflydelse fra meto-dismen og reformert kristendom – givet nogle spændinger i Rosenius'

til mennesket. Hvis man vil bruge en mere neutral betegnelse, kan termen "lovagtig" anvendes.

teologi og forkyndelse, som også har bevirket, at man vanskeligt kan tale om en kohærent teologi hos Rosenius. Dette har så videre fået konsekvenser for den nyeangelisme, Rosenius blev ophav til.

Nyeangelismen i spændingen mellem pietisme og herrnhutisme

Fra Rosenius og med hans skriftlige produktion, som næsten udelukkende stammer fra det blad, *Pietisten*, han udgav, er nyeangelismen blevet spredt ud over Skandinavien. Og med indflydelsen fra Rosenius og nyeangelismen er også fulgt en påvirkning fra *både* pietismen og herrnhutismen, ligesom den beskrevne spænding mellem pietisme og herrnhutisme har gjort sig gældende mange steder. Når den pietistiske og herrnhutiske indflydelse – og spændingen mellem de to retninger – gennem Rosenius og nyeangelismen er nået ud til forskellige kredse i Skandinavien, er det sket i et møde med vækkelsesmiljøer, som i forvejen har været påvirket af pietismen og herrnhutismen – på forskellige måder. Og det har bevirket, at Rosenius-receptionen har fået forskellig karakter, og nyeangelismen også har udviklet sig forskelligt i forskellige dele af Skandinavien. I Rosenius' teologi og forkyndelse finder vi som sagt både pietistiske og herrnhutiske elementer – og en spænding mellem dem. Når så indflydelsen fra Rosenius og nyeangelismen er nået ud i de forskellige miljøer, er resultatet blevet, at forholdet mellem de pietistiske og herrnhutiske elementer i den lokale nyeangelisme er blevet forskellig fra sted til sted.

Det vil jeg her give eksempler på fra to dele af Skandinavien: Norge og Bornholm.

Norge

I Norge oplevede man også i løbet af 1800-tallet store vækkelser, først med udgangspunkt i Hans Nielsen Hauges virksomhed og siden omkring Gisle Johnson. Begge vækkelser var pietistisk orienteret med vægt på bod, omvendelse og et nyt og anderledes liv. De norske vækkelsesbevægelser havde imidlertid oplevet, hvad Stormark kalder en "evangelisk klargjøring" (Stormark 1981, 44), allerede inden nyeangelismen kom til Norge. Denne "klargjøring" skete i 1830-erne og 1840-erne, hvor haugianske prædikanter kom til at lægge mere vægt på det objektive i kristendommen – forsoning og retfærdiggørelse – end de havde gjort tidligere. Derfor var vækkelsesbevægelserne i Norge "i stand til å tilpasse seg nyeangelismen eller assimilere det beste i den" (Stormark 1981, 45). Det bevirkede på den anden side, at bortset

fra nogle få, ret isolerede kredse, som blev meget profileret herrnhutiske (og som ser ud til at have haft en vis kontakt med den markant herrnhutiske organisation, Evangelisk Luthersk Missionsforening i Danmark), bevarede også de vækkelseskredse, som var blevet påvirket af nyevangelismen, et grundlæggende pietistisk præg.¹⁶ Selv på steder, hvor nyevangelismen fik meget stærkt indpas, lykkedes det at integrere denne bevægelse i den gamle pietistiske/haugianske retning.

Vi ser altså, at balancen mellem de pietistiske og herrnhutiske elementer i den norske nyevangelisme – på grund af det miljø, som nyevangelismen her mødte – tippede lidt til den pietistiske side. Det kom bl.a. til udtryk i omvendelsesforkyndelsen, som også i rosenianske kredse fokuserede på den enkeltes egen beslutning og afgørelse i forbindelse med omvendelsen. Og det har så i næste omgang påvirket Luthersk Missionsforening i Danmark, som har hentet megen inspiration fra Norge.

Bornholm

Bornholm står centralt, når det gælder den danske nyevangelisme, ikke mindst fordi den første nyevangeliske organisation, Luthersk Mission, opstod på Bornholm. Det kommer fx til udtryk ved, at et teologisk standardværk som *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* behandler nyevangelismen under opslaget "Die Bornholmer".¹⁷ Medlemmer af Luthersk Mission og Evangelisk Luthersk Missionsforening er da også i det øvrige Danmark ofte gået under navnet "Bornholmerne" – uafhængig af deres tilknytning til øen.

Ligesom i resten af Danmark virkede der i løbet af 1700-tallet flere pietistiske præster på Bornholm, men som det skete mange andre steder, døde den pietistiske vækkelse snart ud. Kirkelivet var ved århundredeskiftet meget præget af rationalismen, og det fortsatte det med at være til langt ind i det 19. århundrede. Først i 1860'erne kom de folkelige vækkelser for alvor til Bornholm. Den centrale skikkelse var her bornholmeren P.C. Trandberg, der i 1860 vendte tilbage til sin fødeø som kapellan efter studier i København og et kortvarigt virke i Jylland. Han virkede både som fast kapellan og omrejsende forkynner og blev ophav til en meget omfattende, udpræget pietistisk vækkelse på øen. Hans bods- og vækkelsesforkyndelse, der vendte sig imod rationalismen i kirken og verdsliggørelsen i de enkelte menne-

16. Jeg takker dosent emeritus Erik Kjebeek, Fjellhaug internasjonale Høgskole, for at have gjort mig opmærksom på disse forhold.

17. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, bd. 3 (Leipzig 1897), 326–29.

skers liv, havde en stærk effekt, og Trandberg fik mange tilhængere over hele Bornholm.¹⁸

Den bornholmske vækkelse oplevede imidlertid snart en dybtgående splittelse. Et stort flertal af dens tilhængere fulgte en af Trandbergs medarbejdere, smeden Christian Møller, da han brød med Trandberg og dannede Luthersk Missionsforening til Evangeliets fremme i Danmark (LM), der efterhånden udbredte sin virksomhed til mange dele af Danmark (Pedersen 2018, 18–20, 29–30). Senere, omkring 1890, blev LM selv splittet i to, og de medlemmer, som skilte sig ud, dannede Evangelisk Luthersk Missionsforening (ELM).

I et bind af *Bornholmske Samlinger*, udgivet af Bornholms historiske Samfund, behandler docent Rune Söderlund, Teologiska Institutionen ved Lunds Universitet, ovenstående hændelsesforløb under overskriften “Svensk evangelisk väckelse på Bornholm”.¹⁹ Her forklarer han netop udviklingen ud fra det, han beskriver som den grundlæggende teologiske forskel og spænding mellem pietismen og herrnhutismen. Nogle oplevede angiveligt, at de ikke fik fred og vished gennem Trandbergs pietistiske bods- og vækkelsesforkyndelse med dens stadige krav om ændringer, som måtte ske med den enkelte i form af anger, bod, omvendelse, tro og en ny, anderledes livsførelse. Derfor førte det til splittelse, da Chr. Møller – og i næste omgang mange andre gennem hans forkyndelse – på herrnhutisk vis i stedet fik fremhævet, at alt det, som blev krævet af dem, allerede var bragt i orden i og med Jesu liv, død og opstandelse. Efter nogle år oplevede Chr. Møller og andre ledere i LM, at denne vægtlægning på “det allerede fuldbyrdede” kunne føre til sløvhed og ligegyldighed (Olesen 1996, 212–20). Da de som en konsekvens heraf begyndte at lægge vægt på formaningerne til et helligt liv, førte det igen til en splittelse af vækkelsesmiljøet omkring LM, som nu var blevet udbredt til både Sjælland og Jylland. Denne udvikling i Chr. Møllers og andres teologi og forkyndelse hang imidlertid ikke bare sammen med en iagttagelse af situationen blandt vækkelsesfolket, men skete også som følge af en påvirkning fra den angelsaksiske “Holiness-movement” – en påvirkning som ikke bare førte til en anderledes vægtlægning i teologi og forkyndelse, men også til en markant anderledes teologi på bestemte punkter (ibid.).

Det, som i begge tilfælde – i alt fald delvis – ligger til grund for splittelsen, kan ses som en herrnhutisk reaktion på en pietistisk forkyndelse. Vi ser altså, hvordan de spændinger mellem pietisme og

18. Birger Pedersen, *Bornholmerne – de satte præg på Luthersk Missions første 150 år* (Fredericia: Logos Media 2018), 12–17.

19. Rune Söderlund, “Svensk evangelisk väckelse på Bornholm”, *Bornholmske Samlinger* III. række, bd. 14 (2000), 143–54.

herrnhutisme, der som beskrevet karakteriserede det svenske vækkel-sesmiljø omkring nyevangelismen, med den blev overført til Danmark, hvor man hidtil ikke havde oplevet de samme brydninger mellem de to retninger. Da LM kort tid efter sin oprettelse startede virksomhed omkring Skjern i Vestjylland, kom man hurtigt til at stå i et modsætningsforhold til det pietistiske Indre Mission, og i den forbindelse møder vi de samme diskussioner om, hvor meget der er fuldbyrdet henholdsvis står tilbage for os mennesker, når det gælder vores frelse.²⁰

Vi ser også, hvordan balancen mellem de pietistiske og herrnhutiske elementer i den lokale nyevangelisme tipper til den herrnhutiske side, når nyevangelismen hos Chr. Møller og i LM møder et stærkt pietistisk miljø, som den kommer til at stå i et modsætningsforhold til. Det samme sker for den nyevangelisme, som vi finder i ELM, fordi den fremkommer som resultat af en reaktion på en øget pietistisk orientering i LM – der er blevet yderligere forstærket gennem en påvirkning fra den angelsaksiske “Holiness-movement”.

Nyevangelismen og læren om universel retfærdiggørelse

Noget, som har fulgt nyevangelismen gennem hele dens historie, har været en debat om det, man plejer at kalde verdensretfærdiggørelseslæren – eller læren om universel retfærdiggørelse (LUR).²¹ Det har fx været tilfældet i relationen mellem LM og den gruppe, som brød ud og dannede ELM (Rønn Pedersen 1990, 17–18). Vi ser også flere eksempler på det i både Sverige og Norge – og Finland for den sags skyld. Det er derfor nærliggende at tænke, at netop debatten om universel retfærdiggørelse kan være med til at belyse fænomenet nyevangelisme.

Læren om universel retfærdiggørelse har ofte været udtrykt gennem en enkelt linje fra en svensk herrnhutisk sang: *Verden i Jesus retfærdig er vorden*. En mere udviklet teologisk definition kan formuleres således: *Hvert menneske er som person, direkte og uden begrænsning, genstand for den retfærdiggørelse og tilgivelse, som er knyttet til Kristus i hans død og opstandelse, og det fremsættes derfor som et almengyldigt*

20. *Luthersk Missionsforening 1868 – 1918 Mindeblade. Skrevet af nogle af Foreningens Venner* (Rønne: Luthersk Missionsforenings Forlag 1922), 127.

21. Se fx Olesen (1996), 51, 168–220.

udsagn og et fuldbyrdet faktum, at alle – i en vis forstand²² – personligt er retfærdiggjort og har syndernes forladelse.

Hvis man undersøger de debatter om LUR, som er foregået i forskellige sammenhænge, viser det sig, at debatterne ofte har været et vigtigt element netop i brydningen mellem henholdsvis en pietistisk og en herrnhutisk kristendomsforståelse. I denne brydning har LUR på den ene side ofte været udtryk for en herrnhutisk reaktion på elementer i pietismen.²³ Over for pietismens fremhævelse af det, som må ske med og gennem det enkelte menneske, har man med LUR tværtimod villet fremstille, hvordan alt det afgørende allerede er sket i og med Jesu død og opstandelse – også menneskets retfærdiggørelse og tilgivelsen af dets synder. På den anden side har en modstand mod LUR ofte været et resultat af en pietistisk reaktion på elementer i en herrnhutisk kristendomsforståelse. Man har frygtet, at betoningen af, at alt er fuldbyrdet i og med Jesu død og opstandelse, vil føre til negligering af nødvendigheden af en sand omvendelse, en levende tro, og et nyt, forvandlet liv. Og derfor har man især vendt sig imod den fremhævelse af, at alt det afgørende allerede er sket i og med Jesu død og opstandelse, som LUR er udtryk for.

Da vi her har at gøre med strømninger, der som beskrevet er en vigtig del af nyeangelismen, kan debatten om LUR være med til at vise os, hvordan en pietistisk og en herrnhutisk kristendomsforståelse har forholdt sig til hinanden inden for nyeangelismen. Holdningen til LUR siger tydeligvis noget om, hvilken side – pietisme og herrnhutisme – man hælder til, og på den måde kan LUR i nyeangeliske kredse være en indikator på, hvordan forholdet mellem de pietistiske og herrnhutiske elementer er i en given sammenhæng. Det vil vi se nogle eksempler på – hos Rosenius selv, og igen fra Norge og Bornholm.

C.O. Rosenius' syn på læren om universel retfærdiggørelse

C.O. Rosenius er ofte blevet inddraget i debatterne om LUR. Gang på gang er noget af det, han har skrevet, blevet citeret, og man har påberåbt sig hans autoritet. Som noget meget bemærkelsesværdigt har både tilhængere og modstandere af LUR søgt støtte hos C.O. Rose-

22. Det er vigtigt at bemærke, at den lære om universel retfærdiggørelse, vi møder inden for nyeangelismen, adskiller sig fra det, vi finder hos fx Karl Barth (Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Vierter Band. Die Lehre von der Versöhnung. Erster Teil* (Zürich 1953), 634–36, 835–37.) Som læren er udformet inden for nyeangelismen, er den ikke ensbetydende med en apokatastasislære. Troen er fortsat nødvendig for at få gavn af retfærdiggørelsen og syndsforladelsen.

23. Hos Zinzendorf fremtræder LUR fx som en tydelig antipietistisk reaktion (Leiv Aalen, *Den unge Zinzendorfs teologi* (Oslo: Lutherstiftelsens Forlag 1952), 309–10; Stormark 1981, 11, 24 og 66).

nus – og det i lige høj grad for begge parter vedkommende (Rønn Pedersen 1990, 25–26).

Nyere forskning har påvist, hvordan Rosenius indtager en midterposition i debatten om LUR – og at det er noget af forklaringen på, at han er blevet taget til indtægt for begge syn (Rønn Pedersen 1990, 163–164): På den ene side tager han gennem hele sin virksomhedsperiode principielt afstand fra LUR – sådan som den er defineret ovenfor. På den anden side kan han, ikke mindst i sammenhæng med den praktiske forkyndelse og sjælesorg, udtrykke sig på en måde, som isoleret betragtet er ensbetydende med en lære om universel retfærdiggørelse. Det er samtidig dette, som har været med til at give de spændinger i hans teologi og forkyndelse, som der tidligere er redegjort for – og som formodentlig også er årsag til, at han er blevet taget til indtægt for to helt modsatrettede syn.

Rosenius sætter selv debatten om LUR i relation til spændingen mellem pietisme og herrnhutisme, idet han flere steder ved sin behandling af LUR henviser til den overordnede diskussion vedrørende herrnhutismen og pietismen og gør opmærksom på, at LUR i brydningen mellem en pietistisk og en herrnhutisk kristendomsforståelse er blevet en slags parole, der viser, hvad man ønsker at stå for. Det er også tydeligt, at den midterposition, han personligt indtager i debatten om LUR, netop svarer til hans position mellem en pietistisk og en herrnhutisk kristendomsforståelse, hvor man i hans teologi og forkyndelse finder en spænding mellem pietistiske og herrnhutistiske elementer:

Han tager afstand fra visse udformninger af en herrnhutisk forkyndelse – og går ikke ind for LUR. Hans principielle afvisning af LUR er selvfølgelig bibelsk og dogmatisk begrundet, men den hænger desuden nok så meget sammen med de uheldige virkninger, han mener, læren har haft på forkyndelsen og fromhedslivet. Her er der netop tale om de samme uheldige forhold, som Rosenius mente herrnhutismen i visse tilfælde kunne føre med sig, og som gjorde ham skeptisk til træk ved nogle herrnhutiske retninger: ligegyldighed i forhold til omvendelsen, troen og det kristne liv.

På den anden side kan han i mødet med det, han ser som negative konsekvenser af pietismen, selv i sin forkyndelse formulere sig på en måde, der kan være eller isoleret betragtet direkte er ensbetydende med en lære om universel retfærdiggørelse. I de tilfælde, hvor hovedmålgruppen har behov for at få fremhævet, at der ret beset ikke er nogen krav, de skal opfylde for at blive frelst, men at alt er fuldbyrdet, kan han i sin forkyndelse lade det ubetinget og uden begrænsning omfatte alle, som egentlig ifølge hans eget principielle syn kun gælder dem, der tror. Ud fra et principielt synspunkt kan man forudsætte

de forbehold, som kommer eksplicit frem andre steder i Rosenius' fremstillinger, men i den praktisk-pastorale situation udelades de af hensyn til modtagernes situation.

*Synet på læren om universel retfærdiggørelse
i det norske vækkelsesmiljø*

At holdningen til LUR kan sige noget om forholdet mellem de pietistiske og herrnhutiske elementer i en given sammenhæng kommer også tydeligt frem i forbindelse med udviklingen i Norge, hvor vi har set, at også vækkelseskredse, der blev påvirket af nyeangelismen, bevarede deres grundlæggende pietistiske præg. I overensstemmelse hermed møder vi netop der en næsten entydig afstandtagen til verdensretfærdiggørelseslæren. Det ser vi fx tydeligt hos en meget roseniansk teolog som kirkehistorikeren Carl Fredrik Wisløff (1908-2004), der også argumenterer for, at Rosenius var klart imod verdensretfærdiggørelseslæren.²⁴ Det kommer endvidere frem i den norske oversættelse af den husandagtsbog, som blev lavet med stykker fra *Pietisten*. I andagten til den 31. marts finder vi et af de steder hos Rosenius, som isoleret betragtet giver udtryk for verdensretfærdiggørelse. Her hedder det i den første norske oversættelse udgivet af Chr. Dick i 1876, helt i overensstemmelse med det svenske forlæg:²⁵

Se da her: Denne Syndsforladelse, denne Forløsning, som nu er nævnt, den tilhører hvert Menneske, godt og ondt, troende og vantro. *Du være, hvordan du vil*, saa er i det mindste *dine Synder borttagne, udslettede, forladte*, kastede i Havets Dyb – *dette skede i Kristi Dødstime*. Bliver du fordømt, saa sker det ikke for dine Synder, men for din Vantro, din Bortebliven. Vil du igjen komme til Gud, blive hans egen og have hans Naade, saa er intet til Hinder, du er hver Stund kjærkommen [mine fremhævelser]

Sådan er formuleringen også i de næste 3 oplag fra 1876 og 1877. Men så i et oplag, som udkommer i 1887, og hvor oversætteren ikke er angivet, er det ændret til:²⁶

24. Carl Fredrik Wisløff, "Rosenius og læren om verdens-rettfærdiggjørelse. Lærte Rosenius at folk ligger i helvete med tilgitte synder?", *Fast Grunn* 1949, nr. 2 (1949), 96–104.

25. *Husandagtsbog. Betragtninger for hver Dag i Aaret af C.O. Rosenius*. Udgivet paa Norsk af Chr. Dick (Bergen: Forlagt af F. Beyer 1876).

26. *Husandagtsbog. Betragtninger for hver Dag i Aaret af C.O. Rosenius*. Udgivet i Oversættelse. 5. oplag (Bergen: Forlagt af F. Beyer 1887).

Betænk altsaa dette: Denne Syndsforladelse, denne Forløsning, som her er omtalt, den tilhører hvert eneste Menneske, hvad enten han er from eller ugudelig, troende eller vantro. *Du maa være, hvordan du være vil, saa er der dog engang skeet en fuld Forsoning for dine Synder* – dette skeede i Kristi Dødsstund. Bliver du fordømt, saa sker det ikke for dine Synders Skyld, men for din Vantros Skyld, fordi du bliver borte fra Kristus. Vil du komme tilbage til Gud, blive hans egen og eie hans Naade, saa er der intet til hinder, du er naarsomhelst velkommen [mine fremhævelser]

Der er altså foretaget en rettelse, så det ikke længere er udtryk for verdensretfærdiggørelse. Siden er der udkommet mange udgaver af husandagtsbogen på norsk, og de følger alle oversættelsen fra 1887. Formodentlig for at holde afstand til læren om den universelle retfærdiggørelse.

Læren om universel retfærdiggørelse i LM og ELM

Også i forbindelse med den teologiske udvikling i tilknytning til LM og ELM, ser vi tydeligt, at holdningen til LUR bliver en indikator på, hvilken side – pietisme og herrnhutisme – man hælder til, og hvordan forholdet mellem de pietistiske og herrnhutiske elementer er.

Christian Møller blev en ivrig fortaler for LUR i den periode, hvor der hos ham fremkom en stærk herrnhutisk præget reaktion imod den pietistiske teologi og forkyndelse hos Trandberg og hos de repræsentanter fra Indre Mission, han mødte rundt omkring i Danmark.²⁷ På den anden side var kritik af Chr. Møller i mange tilfælde bestemt af pietistiske anliggender, og det kom bl.a. til udtryk netop gennem en afvisning af LUR. Da Trandberg reagerede på Møllers herrnhutisk bestemte kritik af hans egen tidligere (og implicit Trandbergs) pietistisk prægede forkyndelse, var det fx Møllers manglende forståelse for helliggørelsen – og hans lære om universel retfærdiggørelse, kritikken på en særlig måde rettede sig imod.²⁸ Og når Asschenfeldt-Hansen, ud fra sin pietistiske synsvinkel, hos Rosenius og især Møller savner syn for helliggørelsen og Guds buds fortsatte betydning for den kristne, kombineres det også med, at LUR fremhæves som en særlig problematisk side ved Chr. Møllers teologi og forkyndelse.²⁹

Noget lignende gør sig gældende i forbindelse med ELM's forhold til LM. En væsentlig årsag til splittelsen af LM og dannelsen af ELM var som nævnt en herrnhutisk præget reaktion mod en stærkere vægt-

27. Chr. Møller, "Om Faldet i Adam og Opreisningen i Christo", *Budskab fra Naadens Rige* 3, nr. 9–11 (1867), 129–58, 161–73.

28. P.C. Trandberg, *Aabent Sendebrev til Udgiveren af "Budskab fra Naadens Rige"* (Kjøbenhavn 1866), 36–37.

29. C. Asschenfeldt-Hansen, *Kirkehistorie for Menigheden II* (1908), 492–508.

lægning på pietistiske anliggender i forkyndelsen hos nogle ledende i LM.³⁰ Vi har ikke sikre vidnesbyrd om, at selve læren om universel retfærdiggørelse i så høj grad var til debat i forbindelse med splittelsen, men den blev efterfølgende af ELM gjort til et af hovedpunkterne i forskellen mellem LM og ELM – netop som et konkret udtryk for en herrnhutisk orienteret teologi og forkyndelse i ELM til forskel fra det, man så som en pietistisk “afsporing” i LM (*Mindeskrift for Evangelisk-Luthersk Missionsforening paa Bornholm* 1942, 20–26, 61). På den anden side får vi i årene efter splittelsen for første gang fra ledere i LM en eksplicit afstandtagen til LUR, som vi ser i et svarskrift, der især rettede sig mod Asschenfeldt-Hansens angreb på LM.³¹

Ligesom i Norge er der også i Danmark eksempler på, at man forandrer en gammel tekst, der har været set som udtryk verdensretfærdiggørelse, for at markere en afstandtagen til LUR – og måske også som indikation på en ændret balance mellem de pietistiske og herrnhutiske elementer i den aktuelle version af nyeangelismen.

Som nævnt er læren om universel retfærdiggørelse ofte blevet udtrykt gennem en enkelt linje fra en svensk herrnhutisk sang: *Verden i Jesus retfærdig er vorden*. Der er tale om første linje i et vers af sangen, “Åbent står Jesu forbarmende hjerte”.

I mange år fastholdt man i både LM’s og ELM’s sangbøger den oprindelige ordlyd: *Verden i Jesus retfærdig er vorden*. I ELM var det et led i fremhævelsen af læren om universel retfærdiggørelse, mens der i LM ikke sjældent blev gjort opmærksom på, at der burde have stået “forsonet” i stedet for “retfærdig”. Og da der i 1993 kom en ny udgave af LM’s sangbog, var sanglinjen gengivet: *Verden i Jesus forsonet er vorden*. Det er derfor interessant at se, hvilken version som blev valgt, da LM og ELM i 2013 var fælles om udgivelsen af en ny sangbog. At ELM accepterede, at det blev “forsonet” i stedet for “retfærdig”, kan tages som udtryk for, at man ikke længere lægger så meget vægt på læren om universel retfærdiggørelse, eller at man – i alt fald for nogles vedkommende – helt har forladt den. En artikel af ELM’s landssekretær, Peder Østergaard Jensen, viser, at begge dele er tilfældet.³² Og det kan hænge sammen med en udvikling i forholdet mellem de pietistiske og herrnhutiske elementer i den teologi og forkyndelse, vi møder i

30. *Mindeskrift for Evangelisk-Luthersk Missionsforening paa Bornholm* (Rønne 1942), 14–21.

31. Luthersk Missionsforening, *Vort Svar paa Asschenfeldt Hansens Angreb paa Luthersk Missionsforening i “Kirkehistorie for Menigheden”* (Rønne: P. Møllers Bogtrykkeri 1911), 53.

32. Peder Østergaard Jensen, “En sanglinje med konsekvenser”, *Liv i troen* 2014, nr. 3 (2014), 6–8.

ELM's nuværende version af nyevangelismen, med en større forståelse for de pietistiske anliggender.

Konklusion

Hvad kendetegner nyevangelismen som teologihistorisk fænomen? Det er det spørgsmål, denne artikel har søgt at besvare – primært ud fra en dansk/norsk synsvinkel.

Nyevangelismen er – ikke mindst teologihistorisk i relation til soteriologien – kendetegnet af en spænding mellem en pietistisk og en herrnhutisk kristendomsforståelse. Og forholdet mellem de herrnhutiske og de pietistiske elementer i lokale udgaver af nyevangelismen har været forskelligt fra sted til sted, afhængig af om det vækkesmiljø, hvor nyevangelismen fremtrådte, i udgangspunktet var pietistisk eller herrnhutisk domineret – og af hvordan nyevangelismen reagerede på dette.

Vi har endvidere set, hvordan forholdet mellem de pietistiske og herrnhutiske elementer i en given udgave af nyevangelismen afspejles i en stillingtagen til læren om universel retfærdiggørelse, som til stadighed har været til debat inden for nyevangelismen.

Det er de forhold, som også gør sig gældende omkring de to danske repræsentanter for nyevangelismen, Luthersk Mission og Evangelisk Luthersk Missionsforening, som begge for nylig har fejret deres jubilæer. Som det fremgår af navnet på den forening, der blev resultatet af en brydning inden for dansk nyevangelisme mellem en pietistisk og en herrnhutisk kristendomsforståelse – og som vi også så i forbindelse med Rosenius' placering i spændingen mellem pietisme og herrnhutisme – bliver det sat i relation til den lutherske dialektik mellem "lov" og "evangelium". Det kan ses som udtryk for, at det er inden for skandinavisk lutherdom – på basis er luthersk teologi – nyevangelismen har udviklet sig som et særligt fænomen.

Jesper Jørgensen (red.)

Gjorslev – en bispeborg på Stevns. Store Heddinge: Slotsforlaget 2018.
480 s. kr. 400.

Roskildebiskoppen Peder Jensen Lodehat var dronning Margrethe I's nærmeste rådgiver og medarbejder, samtidens mest magtfulde politikere i hele Norden. Kulminationen var oprettelsen af Kalmarunionen i 1397. Året før havde han begyndt opførelsen af Gjorslev slot, strategisk beliggende, velegnet til forhandlinger med inden- og udenlandske politikere og en værdig demonstration af biskoppens magt og indflydelse. Det er Danmarks største kridtstensbygning i gotisk stil og grundplanen er enestående: formet som et latinsk kors med et 12 meter højt centraltårn i korsskæringen. Også friskulpturen af Maria over vindeltrappen er unik. Et direkte forbillede har man ikke fundet, men Lodehat har formentlig hentet inspiration på sine talrige udlandsrejser, måske fra franske bispeborge eller den tyske ordens anlæg. Slottet blev inddraget af reformationskongen Christian III og overdraget til gesandten Peter Svave.

I dette værk genoptrykkes først Christian Axel Jensens bygningshistorie om Gjorslev (1924) med den uovertrufne detaljerede gennemgang af de mange faser i byggeriet. Alt – sten, tage, konstruktioner, træværk – bliver minutøst beskrevet. Alligevel er det lykkedes i nyere tid at tilføje oplysninger, som er både bygningsmæssigt og kirkehistorisk interessante. På Nationalmuseets vegne kunne Johannes Hertz efter bygningsarkæologiske undersøgelser (1989-1992) fremdrage slottets sekskantede kapel. En baggrund for undersøgelserne var en genfundet akvarel af slottet fra 1600-tallets sidste halvdel. Det er ikke muligt her at gå nærmere ind på Hertz' detaljerede beskrivelser i "Gjorslev, en borg i Korsets tegn" (s. 120-136).

Andre aspekter omkring bygningen og omgivelserne beskrives i "Vedligeholdelse af kridtstensbro" (Søren Lundqvist, 138-145), "Gjorslev Møllesø" (Thorkild Høy, 146-151), "Fiskene på Gjorslev" (Henrik Carl, 152-155). Lidt for sig selv står "Upstairs and Downstairs", af Lone Kühlmann (452-455), som i et års tid skulle lære husgerning på stedet.

Men bortset fra de bygningshistoriske og arkæologiske bidrag er værkets vigtigste del Jesper Jørgensens historiske gennemgang af Gjorslevs ejere gennem 600 år, fra biskop Peder Jensen Lodehat til Jens Tesdorpf, som overtog slottet efter faderens død i 2018 (156-451). I stedet for en tør opremsning af navne og slægter, præsenteres vi for en historisk gennemgang af dansk politik, økonomi, kirkehistorie, kunsthistorie, bygningshistorie, set fra Gjorslevs synsvinkel, samtidig med skildringer af de adelige og borgerlige ejeres slægtshistorier. Foregangsmændene inden for landboreformer, skovdrift, havneanlæg, kridtstensfabrikation, skolebyggeri omtales grundigt. Men forf. viger heller ikke tilbage for skildringer af de ejere, som levede ansvarsløst i luksus, sank ned i bundløs gæld, forsømte slottet og omgivelserne. Af særlig kirkehistorisk interesse er den calvinske dronning Charlotte Amalies

– forgæves – økumeniske bestræbelser (ej 1678-1714). Spændende er også skildringen af ejeren fra 1868-1914, den kontroversielle kirkeminister Jacob Scavenius' og hans katolske hustru samt ejeren 1914-1923 sønnen Frederik, som konverterede til katolicismen. Højdepunktet var hans konfirmation i Rom, foretaget af pave Pius IX (1922). Det er dog lidt upræcist at tale om de danske reformerte præster (187. 194. 203), de var evangeliske eller lutherske. Bortset fra det er der tale om et gedigent værk i alle henseender. Forf. bygger på den gængse litteratur til de enkelte perioder, men har også inddraget meget utrykt materiale, og værket er gennemillustreret så effektivt, at billederne i sig selv udgør en vigtig kildesamling. Bogen er tilmed forsynet med et rettellesblad.

Martin Schwarz Lausten

Christine Mundhenk (red.)

Melanchthons Briefwechsel. Band T 18, Texte 5011-5343 (Jan.-Okt. 1548), i samarb. m. Matthias Dall'Asta, Heidi Hein & Christine Mundhenk, Stuttgart-Bad Canstatt: Verlag fromann-holzboog 2018. 628 s. € 298.

Dokumenterne i dette bind drejer sig om den største krise i den tyske lutherske kirkes historie. Efter at kejser Karl d. 5. havde besejret lutheranerne i den schmalkaldiske krig, agtede han at genindføre katolicismen i hele det tyske rige. På rigsdagen i Augsburg sommeren 1548 fik han gennemført religionsloven, som ofte blot kaldes "Interim", da den skulle gælde, indtil et koncilium havde vedtaget endelige beslutninger om de tyske kirkelige forhold. Melanchthon og de andre Wittenbergteologer blev sat på en af de mest skæbnsvangre prøver i deres liv. Deres nye kurfyrste, Moritz, var – i hvert fald indtil videre – afhængig af kejseren, og Moritz lagde pres på teologerne.

Sagen udløste talrige møder, ophedede diskussioner, breve, betænkninger. I dette bind publiceres 338 dokumenter, og ikke færre end 43 offentliggøres for første gang. Bearbejdningen af dette enorme materiale har stillet betydelige krav til udgiverne. Mange af akterne findes i flere udgaver. Man har skullet vælge og anbringe afvigelser i noteapparatet. Fx findes der 42 afskrifter af Melanchthons berømte eller berygtede brev til politikerne Carlo von Carlowitz (nr. 5139), og her er det særligt vigtigt at komme så tæt på Melanchthons ordvalg som muligt. Det er i det brev, Melanchthon udtaler sig kritisk om den afdøde Luther. Det udløste stor debat.

Den danske konge Christian d. 3. indtog en kontroversiel holdning. Da han ikke ville bryde venskabsaftalen med kejser Karl d. 5., undlod han at støtte lutheranerne i krigen, selvom han vidste, at den kunne ende katastrofalt for dem. Nu modtog han stadig flere alarmerende oplysninger fra dem om "Interim". I det ene af de to breve fra ham til Melanchthon og Bugenhagen, som offentliggøres i dette bind (nr. 5106) beklager han, at de sender ham for få nyheder, men han forstår, at de er optaget af vigtige sager.

Han erklærer sig selv som en urokkelig bekender af den sande evangeliske tro og beder dem anbefale to teologer, som kan ansættes ved Københavns universitet. I det andet brev sender han, efter den praksis, som han havde indledt, 50 daler til hver af dem samt samme beløb til Luthers enke, Katharina (nr. 5303).

Hovedredaktøren af dette bind, Christine Mundhenk, erklærer ligeud i forordet, at arbejdet med dette bind, simpelthen har været det vanskeligste af dem alle og af og til bragt medarbejderne til fortvivlelse. På den baggrund må man med glæde konstatere, at niveauet ligger fuldt ud på højde med de mange tidligere bind. Ikke mindst er offentliggørelsen af de talrige hidtil utrykte breve værdifuld.

Martin Schwarz Lausten

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 2018

Redaktion

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

81. årgang
2018

Eksistensen Akademisk
København

INDHOLD 2018

Artikler

Louise Heldgaard Bylund, Kristuskarakteristik og eksempelfortælling	241
Rasmus H.C. Dreyer, Confessio Tetrapolitana	205
Troels Engberg-Pedersen, Johannesevangeliets tilblivelse	41
Jørgen Kjærgaard, Oplyst, forbedret, saliggjort	144
Jonas Kjøller-Rasmussen, Nupcie facte sunt	101
Daniel Mikkelsen, Hvad er opstandelseslegemets karakter ud fra Første Korintherbrev 15?	282
Jacob P.B. Mortensen, Filipperbrevet 3,2-11 og det “radikalt” ny Paulusperspektiv	189
Mogens Müller, Det Gamle Testaments kanoniske status	58
Mogens Müller, Justin som bibelteolog	160
Michael Agerbo Mørch, Uforanderligt passioneret	83
Jesper Tang Nielsen, Åndsforestillinger og deres enhed i Johannesevangeliet	18
Kirsten Nielsen, Opposition ved Kaj Mogensens forsvar for disputatsen: <i>Livet – det dejligste eventyr. H.C. Andersens teologi</i>	118
Mogens Pahuus, H.C. Andersens livssyn og kristendomsforståelse	129
Thomas Lederballe Pedersen, Det nye billede	262
Finn Aa. Rønne, Nyeangelismen set med danske øjne	300
Sturla J. Stålsett, Sårbarhetens mysterium	2

Anmeldelser

- Bartosz Adamczewski, *The Gospel of Matthew. A Hypertextual Commentary*. European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions 16. Frankfurt am Main: Peter Lang 2017. 255 s. Pris CHF 65,40. (Mogens Müller) 77
- Asle Eikrem, *God as Sacrificial Love*. (T&T Clark Studies in Systematic Theology). London/New York, Bloomsbury 2018, 304 s. \$114. (Mikkel Gabriel Christoffersen) 78
- Jesper Jørgensen (red.), *Gjorslev – en bispeborg på Stevns*. Store Heddinge: Slotsforlaget 2018. 480 s. kr. 400. (Martin Schwarz Lausten) 320
- Christine Mundhenk (red.), *Melanchthons Briefwechsel. Band T 18, Texte 5011-5343 (Jan.-Okt. 1548)*, i samarb. m. Matthias Dall'Asta, Heidi Hein & Christine Mundhenk. Stuttgart-Bad Canstatt: Verlag fromann-holzboog 2018. 628 s. € 298. (Martin Schwarz Lausten) 321
- Bent Flemming Nielsen, *På den første dag, Kirkens liturgi, Oldtid og Middelalder*. København: Eksistensen Akademisk 2017. 440 s. Kr. 299. (Jakob Wolf) 75