

Mislæste Luther vitterlig Paulus?

Arvesynd og filosofi i tidlig jødisk eksegese

Gitte Buch-Hansen

Abstract: The celebration of the reformation has left historically minded New Testament scholars in a state of embarrassment. Since Krister Stendahl's seminal article from 1963, "The Apostle Paul and the Introspective Consciousness of the West", the prevailing understanding among scholars subscribing to *The New Perspective on Paul* has been that Luther (1483 – 1546) misunderstood the apostle: He read Paul's letters through a fine-mashed Augustinian filter. Especially Luther's use of the concept 'original sin' in his exegesis of Paul's letters has been condemned as an illegitimate *eis-egesis*. However, as a pragmatic missionary, so goes Stendahl's argument against Luther's reading, Paul was not interested in developing a universal anthropology, but in solving the social problems that the acceptance of the Gospel among Gentiles created. Nevertheless, this article challenges the strong focus on ethnicity in contemporary Pauline scholarship. The argument proceeds in two steps. First, it demonstrates that although *solus Christus, sola fides* etc. to the young Luther constituted the *answer*, a close reading of his lecture on Rom 7 reveals that the *question* with which he struggled concerned the desire inherent in the flesh. Second, attention is drawn to the fact that in the Jewish philosopher and exegete Philo's allegorical exposition of the fall narrative in Gen 1-3, we find a well-developed and philosophically reflected concept of 'original sin'. Thus, the idea of a sexually transmitted sinful desire goes back to the intellectual milieu in the context through which we often read Paul's correspondence. Together, these two steps make possible a reevaluation of Luther's exegesis of the Paul's letters.

Introduktion. Karen Blixens plads
Den reformatoriske opdagelse – *fake news*?

Først vil jeg takke for den ære og tillid, som det er at få lov at holde den forelæsning, der åbner det akademiske år på fakultetet.¹ Samtidig er det jo en udfordring, fordi der her på bænkerne i auditoriet både sidder helt nye studerende, som er til deres første forelæsning, med-studerende, der er godt i gang, og kolleger, som gennem en livslang karriere har arbejdet med de ting, jeg i dag vil driste mig til at sige noget om. Jeg håber, alle får noget med og bærer over med de udsagn, de ikke lige fanger, og de passager, som måtte fremtræde som de rene selvfølgeligheder.

Nu er det tilmed ikke noget tilfældigt semester, i og med at fejringen af det reformatoriske jubilæum vil kulminere i løbet af efteråret. I slutningen af oktober er det præcis 500 år siden, Luther smækkede sine tesar om afladshandlen op på kirkedøren i Wittenberg. Det havde nok været oplagt, om denne opgave var gået til kirkehistorikerne eller systematikerne, men loddet er faldet hos eksegeterne. Også det er en udfordring. Vel er den reformatoriske eksegesi blevet bannerført under sloganet *sola Scriptura*, og Luthers Pauluseksegesi med Romerbrevsforelæsningsne og *Den Store Galaterbrevskommentar* står da også centralt i det reformatoriske gennembrud. Men hvad nytter det, når Luthers brug af Paulus gennem det sidste halve århundrede er blevet karakteriseret som en *eis*-egese, hvor augustinermunken læste den, som han altid skriver, *velsignede Augustin (Benedictus) Augustinus* ind i Paulus' breve og lod kirkefaderens argumenter skygge for den historiske kontekst, som korrespondancen med menighederne i Galatien og Rom blev til i. Det er således alment kendt, at Luther tog Augustins antropologi med over i reformationen. Men ifølge den nyere Paulusforskning, som går under navnet *Det nye perspektiv på Paulus*, tænkte

1 Dette bidrag til *Forum for Bibelsk Eksegesi* 20 udgøres af manuskriptet til den forelæsning, som fredag d. 1. september 2017 åbnede reformationsefteråret på Det Teologiske Fakultet ved Københavns Universitet. Foranlediget af dette binds helt specifikke anledning har redaktørerne valgt at bringe forelæsningen i dens mundtlige form, dog i en annoteret og efter fagfællebedømmelsen let bearbejdet udgave. Jeg takker Svein Aage Christoffersen for gode og konstruktive ændringsforslag. Tilbageværende 'rå' generaliseringer er forfatterens eget ansvar.

hedningernes apostel slet ikke i antropologiske kategorier, men i etniske identiteter. Som en af repræsentanterne for de såkaldte *radikale* eksegeter i Paulusforskningen, Pamela M. Eisenbaum – tilsyneladende med forventning om at tale på hele forskersamfundets vegne – kan formulere det: “*As we all know, Paul’s primary anthropological categories are Jews and Gentiles*” (Eisenbaum 2005, 237; min kursivering). Det kan godt være, at Luthers reformatoriske opdagelse var et evangelium – εὐαγγέλιον på græsk: dvs. *good news* – men i store dele af det eksegetiske fagmiljø er opdagelsen altså historisk-kritisk set at regne for *fake news*.

Det er på denne baggrund, jeg vover at spørge: *Mislæste Luther virkelig Paulus?* Sprogligt set lægger spørgsmålet jo op til et emfatisk NEJ. Det er da også forelæsningsens pointe, at der er elementer i Luthers fortolkning af Paulus, som gennem det sidste halve århundrede er blevet afvist som en fejllæsning, men som spiller – hvad jeg vil argumentere for – en fuldstændig afgørende rolle, hvis man vil forstå, ikke bare Reformationen, men også Paulus’ breve. Jeg insisterer altså på, at vi, modsat hovedstrømmen i den nye Paulusforskning, ikke kommer uden om at beskæftige os med den klassiske antropologiske tanker og spørgsmål i vores læsning af brevene. Vel var Paulus en pragmatisk missionær, der måtte finde ud af, hvordan Kristus-troende hedninger og jøder², de sidste med eller uden Kristus, kunne sameksistere, men løsningen på denne udfordring var at finde i det fælles vilkår, som de forskellige etniske grupper delte: nemlig det at måtte leve i kødet og dermed at være prisgivet dets lyst.

Med undertitlen på forelæsningsen *Arvesynd og filosofi i tidlig jødisk eksegesi* signalerer jeg dels, at jeg – helt i overensstemmelse med *Det nye perspektiv på Paulus* – ser Paulus som jøde og derfor forstår hans breve i en jødiske kontekst, dels at jeg finder det historisk legitimt – og nu på kollisionskurs med flertallet af fortalere for *Det nye perspektiv* – at arbejde med et arvesynsbegreb i læsningen af de paulinske breve. Forelæsningsen sigter mod at vise, at den teologiske AIDS, den seksuelt overførte arvesynd, som de fleste mener stammer fra Augustin, har rødder i den intellektuelle jødedom, som var samtidig med Paulus.

2 Formuleringen alluderer til Krister Stendahls essay “Paulus mellem jøder og hedninger” fra essaysamlingen af samme navn, som er en dansk oversættelse af *Paul among Jews and Gentiles* (1976).

Der er lige endnu et *aber-dabei*, der skal på plads. Bibelforskerne har gennem de senere år måttet indse, at *Second Temple Judaism*, som er den periode, vi placerer Paulus i, religiøst og kulturelt var så mangfoldigt et fænomen, at det er muligt at læse Paulus' breve på historiske præmisser, som anerkendes som fuldt legitime, og samtidig få præcis den Paulus, som man af dogmatiske eller ideologi-kritiske grunde måtte ønske (Crossley 2010, 87). *To Tell the Truth*: Hvis vi spørger ud i det eksegetiske auditorium: "Will the real Paul please stand up?", rejser der sig et helt fodboldhold.³ Den virkelige Paulus, som vi altså kun har adgang til gennem hans breve, var sikkert en kompleks person, der – ligesom vi skal se med Augustin – ændrede sin position afhængigt af den specifikke retoriske situation.

Jeg vil gennem denne forelæsning tage jer med på en *tour de force* i tid og rum: I Del I starter vi med et besøg på Statens Museum for Kunst. Her skal vi kigge nærmere på et maleri af Lucas Cranach d. Ældre, hvor en billedanalyse vil hjælpe os med at identificere nogle af de centrale problemstillinger, som Reformationen blev et svar på. Flere af disse problematikker er velkendte: Opgøret med pavekirken om forståelsen af frelsen og – sammenhængende hermed – Luthers nytænkning af familien som stedet for det sande kristne kald. Den rolle, som kødet med dets iboende begær spiller for den tidlige Luther, er imidlertid mindre belyst. Skønt dette aspekt i Luthers tænknings senere glider i baggrunden til fordel for de dogmatiske *soli: solus Christus, sola gratia* etc., vil billedanalysen vise, at kampen mod *concupiscentia* fortsætter med at spille en rolle i den reformatoriske bevægelse. Efter denne indledende lektion i kunsthistorie drager vi et smut til Wittenberg i Del II, hvor vi vil sætte os på træbænkene og lytte til Luthers forelæsninger over Romerbrevet (1515 – 1516) på Frederik d. Vises (1463 – 1525) nye universitet. Vi skal her være opmærksomme på to ting: dels den store rolle som kirkefaderen Augustin spiller i Luthers Romerbrevseksegese; dels – og nok som en effekt af det første – den betydning,

3 De engelske udtryk alluderer til den berømte amerikanske TV-serie, som på forskellige stationer har kørt uafbrudt siden 1956: https://en.wikipedia.org/wiki/To_Tell_the_Truth. Frasen: "Will the real ..." er i nogle eksegetiske kredse blevet et emblem på den forgæves 'jagt' på den historisk Jesus. Jeg overfører forbeholdet til den 'historiske' Paulus.

som begæret spiller i Luthers udlægning af kapitel 7. Når dette er på plads, bryder vi op og tager til Massachusetts i del 3 for, sikkert under mere komfortable forhold, at lytte til den svenske professor på Harvard Divinity School, Krister Stendahl (1921 – 2008), og hans kritik af det luthersk-augustinske spor i Pauluseksegesen: Især står de læsninger, som ser monologen i Rom 7 som en indre kamp med det begær, der har rødder i arvesynden, for skud. Endelig skal vi til Alexandria i Ægypten i del 4, hvor vi vil kigge den jødiske filosof og ekseget Filon (ca. 20 f.v.t. – ca. 50 e.v.t.) over skulderen og følge hans udlægning af syndefaldsberetningen fra Første Mosebog, hvor han får konstrueret idéen om arvesynden. Filon døde omk. år 50 e.v.t. og er altså mere eller mindre samtidig med Paulus. Skønt der var tale om to berejste herrer, har de næppe mødt hinanden. Dertil var klassedelingen i det romerske samfund for hierarkisk: Filon tilhørte den absolutte top; den historiske Paulus var – trods iscenesættelsen i Apostlenes Gerninger – nok noget længere nede på den sociale skala i det romerske imperium. Men gennem Filon får vi kendskab til de idéer, som er sivet ud i kulturen, og som på mere eller mindre systematisk vis har præget denne.

1. København: Statens Museum for Kunst Luther og begæret



Lucas Cranach d. Ældre (1472 – 1553), *Kristus velsigner børnene*, ca. 1537. Statens Museum for Kunst, København. 66.5 x 85.5 cm.

I den permanente samling på Statens Museum for Kunst finder vi dette billede, som stammer fra 1537, og som er malet af reformationens svar på nutidens informationsmedarbejdere: Lucas Cranach d. Ældre (1472 – 1553).⁴ Maleriet er en illustration af Mark 10,13-16, hvor Jesus reagerer på de disciple, som forsøger at hindre de små børn i at komme til ham. Cranach d. Ældre, hans værksted og hans søn, Lucas Cranach d. Yngre (1515 – 1586) malede adskillige versioner af dette motiv. Vi kender ikke mindre end tyve udgaver af billedet med de ivrige mødre, som trænges omkring Jesus, for at han skal lægge en hånd på deres velnærede babyer.⁵ Den udbredte brug af motivet vidner om tematikkens betydning for reformatorerne. Distributionen af billedet bliver ofte set som et dogmatisk indlæg i reformatorernes debat med diverse modstandere. Diskussionen med den katolske kirke om frelsen udgør én flanke: Barne dåben, som parterne på begge sider af kirkeskismaet forstod som et sakramente, kunne bruges som argument for frelsen *sola fide, sola*

4 Billedet er i *PublicDomain*. Se: <http://www.smk.dk/udforsk-kunsten/soeg-i-smk/#/detail/KMS2087>, besøgt 04.09.2017.

5 Cf. <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/436035>.

gratia, solus Christus, et soli Deo gloria, i og med at det lille barn jo ingen muligheder havde for at samarbejde med nåden. Konflikten med anabaptisterne, som kort forinden, i 1535, var blevet nedkæmpet i Münster, repræsenterede en anden flanke: Den bevidste bekendelse i voksendåben var ifølge Luther en misforståelse af, hvem der handlede i dåben.



Lucas Cranach d. Ældre. 1546. Johanniterkirche, Schwäbisch Hall, Tyskland. 71 x 122 cm.

Men der synes at være mere på spil i motivet, hvad kompositionen i det billede, som hænger i Johanniterkirche i Schwabisch Hall, Tyskland, også peger på.⁶ I dette maleri er det ekstra tydeligt, at det er den introverte, ammende moder og kvinden med det lidt større barn ved sin side, der udgør billedets forgrund, og som dermed repræsenterer det motiv, der skal tiltrække beskuerens opmærksomhed. Jesu velsignelse af børnene er forskudt til den kunstnerisk mindre betydningsfulde mellemgrund, og i baggrunden – skubbet lidt ud til siden – finder vi de utilfredse følgesvende med den discipel, der snart vil få til opgave at autorisere den pavelige nøglemagt som frontfigur: Peter. Motivet illustrerer således også kimen til den borgerlige familie, som bliver det sted, hvor det kristne kald ifølge Luthers *Lille Katekismus* skal udledes. Med Reformationen får moderen en central rolle i husholdet, som

6 Se: http://lucascranach.org/DE_SWK_10816/image. Sammlung Würth. © CRANACH DIGITAL ARCHIVE.

bliver hendes kald og ansvar – dog stadig med faderen som familiens overhoved (Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003, 89.171).



Men måske gemmer der sig endnu mere i motivet, hvad de foranstående to billeder, som er malet af Cranach d. Yngre i perioden 1545-1550, synes at indikere.⁷

Her er historien fra Markusevangeliet sat i spil med en fortælling fra Johannesevangeliet: kvinden grebet i hor fra Joh 8,1-10. Billedernes komposition og størrelse – de spejler hinanden og er ganske små, henholdsvis 16.5 x 22.2 cm (Markus) og 15.9 x 21.6 cm (Johannes) – demonstrerer, at de er tænkt som et par, der skulle hænge ved siden af hinanden, og som en opbyggelig fortælling præge ånden i hjemmet (Werner, Eusterschulte, Heydenreich 2015, 284-85). Som en form for tegneserie danner billederne en fortælling med kvinden i den orange kjole som den centrale figur: grebet i hor i det første – lykkelig moder i det andet. Det er så op til beskueren at forestille sig, hvad der mon er sket mellem de to billeder.

Når Markusmotivet sættes sammen med fortællingen fra Johannesevangeliet, refereres der ikke længere til to specifikke bibelske beretninger, men til en helt ny fortælling om lysten efter nydelse – *concupiscentia* (på latin), ἐπιθυμία (på græsk) – eller rettere om, hvad vi stiller op med denne drift. Op gennem middelalderen – og efter skismaet: fortsat i kirkens katolske gren – har spægelsen af kroppen været midlet til at kontrollere det formastelige begær. Dette gjaldt ikke alene inden for klosterets mure, men også i familien, hvor det kun var tilladt at ligge med sin hustru, hvis formålet med samværet var forplantningen. At være sammen med sin hustru af lutter lyst svarede til at bedrive hor med og mod hende (Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003, 90). Til gengæld tillod myndighederne i de fleste byer lysten få frit afløb på de allestedsnærværende, *quasi*-offentlige bordeller. Begge dele gør Luther op med. Udfaldene mod klostervæsenet og dets munke og mod bordellerne og deres horer har samme styrke: Satan virker begge steder (Roper 1983). Reformatorerne to yndlingsaversioner flyder sammen i fremstillingen af klostrenes ultimative overhoved, paven, som den babylonske skøge i Cranach d. Ældres træsnit til Luthers oversættelse af Det Nye Testamente, som udkommer i september 1522 (se illustrationen næste side).

7 Se: <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/436035>. De to billeder er i *PublicDomain*.



Cranach d. Ældres illustration af den babylonske skøge med den pavelige investitur: scepter og tiara. Luthers Neues Testament, september 1522.

Se: https://www.smu.edu/~media//Site/Bridwell/Exhibitions/First4CenturiesIllustratedBible/BRA0930%20Dezembertestament%20LXXXVIIIv-LXXXIXr_1200.ashx. Besøgt 04.09.2017.

Luther er – som vi skal se – mere pessimistisk på det kristne menneskes vegne end sin samtids teologer; begæret får man ikke sådan bugt med. Vel kan han i en tidlig prædiken over ægteskabet fra 1519 prise ægteskabet mellem mand og kvinde i høje toner, men med syndefaldet er ægteskabet, som det var intenderet fra Gud, blevet forurennet og så fyldt med synd, at det er at betragte som en nådegave, hvis man evner at holde sig fri af det og leve i cølibat:

Und wen Adam nit gefallen were, ðo were es das lieblichste ding geweßen, brawt und brewtgam. Aber nu ist die liebe auch nit reyn, dan wye woll eyn ehlich gemalh das ander haben will, ðo sucht doch auch eyn yglich seyne lust an dem andern, und das felscht dieße liebe. Derhalben ist der ehlich stand nu nit mehr reyn und an sund, Und die fleyschliche anfechtung ðo groß und wuetend worden, das der ehlich stand nu hynfurter gleych eyn spitall der siechen ist, auff das sie nit yn schwerer sund fallen. [...] darumb haben auch widder Christus noch die Apoftolnn keuscheit [1 Cor 7] gepieten wollen, und doch dieselben geraten und eynem yglichen heym geben, sich selv zu prufen, mag er sich nit halten, das er ehlich werde, mag er aber von gottis gnaden, ist besser dye keuscheit. (WA II [167, 34 – 168, 9]).

And if Adam had not fallen, a bride and groom would have been the loveliest thing. But now love is not pure, for even though one spouse desires the other, each one also seeks to satisfy its lust with the other, and this falsifies their love. As a result the marital condition itself is no longer pure and without sin. Carnal temptation has become so great and raging that the married estate is for evermore as a hospital is to the sick, so that they [spouses] do not fall into [even] greater sin. [...] For that reason neither Christ nor the apostles wanted to command abstinence. [...] If one is unable to be continent, he should marry; if one is able with God's grace, then abstinence is better. (Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003, 90-91).

Ægteskabet kan dog, fordi det med den guddommeligt indstiftede pligt til at sætte børn i verden er et sakramente, ses som et lægemiddel, der kan mildne syndens konsekvenser (ibid. 91).

Når det gælder kvinden, gør hendes seksualitet hende særligt sårbar over for Djævelens fristelser. I en tidlig prædiken over de ti bud fra 1516 kan Luther ligefrem sige at: “the devil holds the female sex organ [*organum sexum foemineum*] as his servant” (WA I [403]; Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003, 230). I introduktionen til afsnittet om “Witchcraft and Magic” i deres *Source Book* siger Karant-Nunn & Wiesner-Hanks om forståelsen af kvindens seksualitet i Luthers samtid:

Female sexual drive was viewed as increasing throughout a woman’s life, making the post-menopausal woman most vulnerable to the blandishments of a demonic suitor. Luther’s early sermon references to witchcraft focus specifically on women’s sexuality, and his stories about witches include ones that focus on older women’s lust and on the ways in which young women used magically enhanced sexual allure to tempt men. (2003, 230).

I og med graviditet, fødsel og amning holder kvindens begær nede, bliver ægteskabet med barnefødslerne det optimale frelsesmiddel for hende (jf. Luther om 1 Tim 5,12 i Luther 1973, 342-43). Luther kan også henvise til Paulus, når denne råder de ugifte kvinder og enkerne til at gifte sig for at undgå det brændende begær (1 Kor 7,9) (ibid. 342). For den tidlige Luther er familien således først og fremmest en hensigtsmæssig foranstaltning for den enkeltes frelse og for samfundets ro og orden. Først med den senere – og gifte Luther – får vi den beskrivelse af det faktisk levede ægteskab, som peger i retning af den moderne kernefamilie baseret på emotionelle relationer.

Jubilæumsåret har fået uenighederne om forståelsen af Luther og Reformationens betydning for kvindens sociale rolle til at bryde ud i lys lue (jf. Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003, 7-8; Wiesner-Hanks 2016, 17-18). På den ene side har vi den gruppe, som jeg kalder *celebraisterne*, og som peger på den opgradering af kvindens rolle i samfundet, der følger af hendes nye kald i familien. På den anden side står *skeptikerne*, som peger på de muligheder for selvstændige studier og

andet virke, der gik tabt med lukningen af klostrene. Dertil kommer, at den stærke betoning af familien og barnefødslerne som den tilstand, kvinden af hensyn til sin frelse bør befinde sig i, uundgåeligt efterlader kvinder, der – frivilligt eller ufrivilligt – er endt uden for ægteskabet, som socialt og religiøst suspekter eksistenser (Wiesner-Hanks 2016, 18). *Skeptikerne* peger her på omfanget af heksejagterne i det protestantiske Nordeuropa som en effekt af den særlige, protestantiske luder-madonna dikotomi (Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003, 228-29). *Celebraisterne* kan, for deres vedkommende, også fremhæve den frisættelse af seksualiteten og opmærksomhed over for de emotionelle bånd, der karakteriserer især den sene Luthers forhold til ægteskabet, som en positiv nyudvikling. Den anden gruppe stiller sig imidlertid skeptisk over for kravet om, at kvinden må stå til rådighed for manden seksuelt, som henvisningen til begge parter frelse forstærker. Tidligere havde skriftefaderen haft pligt til at holde øje med, at ægteskabet ikke rummede illegitim sex – dvs. uden reproduktionen som formål – men den støtte til at unddrage sig uønsket sex fratages nu kvinderne (Rober 1983, 36).

Spørgsmålet om, hvorvidt man i sin forståelse af Luthers forhold til køn og seksualitet orienterer sig mod den unge eller den ældre Luther, synes til dels af være konfessionelt bestemt. Nu er det ikke målet med denne forelæsning at mægle mellem de stridende parter, men blot at påpege den rolle, som begæret har i den yngre Luthers tænkning – ikke mindst – når man kaster sig over *glosser* og *scholia* til kap. 7 i Luthers Romerbrevsforelæsning.

2. Wittenberg: Frederik d. Vises Universitet Luthers eksegese af Rom 7

Vi skifter nu scene. Det er vinter: Det er hundekoldt, og det er mørkt. Faktisk er klokken kun seks om morgenen. Alligevel forventer Luther, at de studerende er klar til at lytte til hans forelæsning – på latin – over Romerbrevets kap. 7. Vi er altså på Universitetet i Wittenberg, og året 1515 går på hæld. Efter i 1512 at have modtaget den teologiske doktorgrad har Luther regelmæssigt forelæst over de bibelske skrifter på Det Teologiske Fakultet. I årene 1513-15 har han gennemgået de salmer, han som augustinermunk kender fra sin daglige fromhedspraksis, og

nu er det Romerbrevet, som han indbyder de studerende til at følge mandag og fredag morgen (Luther 1972, ix-xiv).

I den anledning har han til sig selv og sine studerende fået fremstillet en særlig version af Romerbrevet hos den lokale bogtrykker med god plads til noter – de såkaldte *glossa* – mellem linjerne og i marginen. Teksten er hentet fra den latinske oversættelse, *Vulgata*, Baselversionen fra 1509. Luthers noter til forelæsningen, som er bevaret for eftertiden, indeholder – ud over glosserne – også *scholia*, som er en selvstændig tekst, der giver en mere sammenhængende drøftelse af centrale spørgsmål. I alt: 28 blade med bibeltekst og *glossa* og 123 blade med *scholia* (Luther 1972, x). I de forskellige noter drøftes de såkaldte *auctoritates*' forståelse af den tekst, der læses. Det drejer sig om de gammeltestamentlige profeter (læst typologisk), de oldkirkelige kirkefædre og endelig samtidens eksegeter, som Luther for det meste er uenig med. Forelæserne er foregået på den måde, at Luther har læst op af sine noter, hvorefter de studerende har noteret hans kommentarer i deres eget eksemplar – hvoraf flere er bevaret for eftertiden.



Studerende Sigismund Reichenbachs noter til Luthers forelæsning over Romerbrevet. Kilde: <http://www.mz-web.de/23543870> ©2017

Luther har gemt sine noter med henblik på senere forelæsninger. Selv kom han dog ikke til at undervise i Romerbrevet igen. Snart tog begivenhederne fart, og Philip Melanchthon måtte overtage den eksegetiske undervisning.

Lad det være sagt med det samme: Når kritikerne af Luthers Pauluseksegeese – og især hans læsning af Romerbrevets syvende kapitel – har hævdet, at Paulus' tekst blev læst gennem et finmasket augustinsk filter, har de ret. Både *glossa* og *scholia* er præget af én gennemgående *autoritas*: Typisk præsenteres vi først for, hvordan den *velsignede* Augustin opfatter sagen, dernæst for de kirkefædre, som er enige med Augustin, hvorefter Luther belægger dette synspunkt med passager – selvfølgelig fra Paulus' breve – men også fra Bibelen i dens helhed. Vi bliver derfor nødt til at korrigere forelæsningsens spørgsmål: Mislæste Augustin da Paulus?

De spørgsmål, som står centralt i drøftelsen af Rom 7 for både Augustin og Luther – og for den moderne eksegeese (så meget nyt er der ikke under solen) – handler om, hvordan vi skal forstå den tilstand, som Paulus beskriver, når han i monologen lader det talende *jeg* redegøre for misforholdet mellem viljen til at gøre det gode (og skønne), som vitterlig findes i ham, og så det faktum, at den ønskede handling alligevel ikke føres ud i livet, fordi *jeg'et* ender med at gøre det onde, som han ikke vil. Lad os lige kaste et blik på beklagelserne i Paulus' tekst:⁸

v18 Denn ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, wohnt nichts Gutes. (*Scio enim quia non habitat in me: hoc est in carne mea bonum*). Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht (*Nam uelle adiacet mihi: perficere autem bonum non invenio*).

v19 Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich. (*Non enim quod uolo bonum hoc facio: sed quod nolo malum hoc ago*).

v18 For jeg ved, at i mig, altså i mit kød, bor intet godt (Οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν). For dét at *ville* ligger nær for mig, men dét at *udvirke* det skønne [findes] ikke (τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ). v19 For det gode, som jeg vil, det gør jeg ikke, men det

8 I det første Bibelcitater stammer latinen fra Weimarudgaven af Luthers Romerbrevforelæsning; det tyske stammer fra Luther-Bibelen (1912). Den efterfølgende danske oversættelse er min oversættelse af Nestle-Alands rekonstruktion af den græske tekst (NA 28). Dette gælder også det efterfølgende citat fra Rom 7,24-25.

onde, som jeg ikke vil, det sætter jeg i værk (οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω).

Spørgsmålet er altså, hvordan vi skal forstå antropologien – dvs. læren om, hvilke kræfter der driver menneskets handlinger – som kommer til udtryk i disse vers. I forlængelse heraf kommer så spørgsmålet om identiteten af den person, som taler i monologen: Er det Paulus selv, der redegør for sine personlige erfaringer, eller er det en fiktiv person, som han gestalter til lejligheden? I begge tilfælde melder der sig et opfølgende spørgsmål: Hvad taler monologens *jeg* egentlig om? Er det livet som jøde under loven? Eller taler *jeg'et* om, hvorledes han nu – foranlediget af Kristi ånds tilstedeværelse – befinder sig i en borgerkrigs-lignende tilstande mellem viljen til det gode og det obsternasige kød? Med andre ord: Hvilken etnisk/religiøs identitet og erfaring repræsenterer dette stykke? For Augustins vedkommende ændrede svaret på disse spørgsmål sig flere gange gennem hans karriere (Saarinen 2011, 24-26). For at forstå disse ændringer kan det være hensigtsmæssigt at låne nogle begreber fra antikkens drøftelse af antropologien.

Diskussionen om den splittelse i sindet, som er den såkaldte viljesvagheds – eller på græsk: ἀκρασία – væsen, er mest kendt fra Aristoteles' *Den nikomacheiske etik*, og det er i høj grad genintroduktionen af Aristoteles' arbejder i vesten i det 13. århundrede, som får spørgsmålet til på ny at blusse op i intellektuelle kredse (Saarinen 2011, 1). I bog VII i *Den nikomacheiske etik* introducerer Aristoteles det moralske hierarki, som blev grundlaget for drøftelserne af menneskets væsen i den sene middelalder og op gennem renæssancen:

Let us next begin a fresh part of the subject by laying down that the states of moral character to be avoided are of three kinds — *Vice*, *Unrestraint*, and *Bestiality* (κακία ἀκρασία θηριότης) [Saarinen 2011: vice, incontinence, brutishness]. The opposite dispositions in the case of two of the three are obvious: one we call *Virtue*, the other *Self-restraint* (τὸ μὲν γὰρ ἀρετὴν τὸ δ' ἐγκράτειαν καλοῦμεν) [Saarinen 2011: one we call excellence, the other continence]. As the opposite of Bestiality it will be most suitable to speak of Superhuman Virtue, or goodness

on a heroic or divine scale (τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετὴν, ἡρωϊκὴν τινα καὶ θεϊαν); (Bog VII. 1145a15-20, kursiv tilføjet – jf. Saarinen 2011, 8-9).⁹

Lad os nu begynde fra en anden kant med at sige, at der på det etiske område er tre slags sjælstilstande, man bør sky: *last*, *uafholdenhed* eller svigtende evne til at holde sig i tømme, *dyriskhed*. Modsætningerne til de to af disse ligger lige for, den ene kalder vi *dyd*, den anden *selvbeherskelse*. Som modsætning til dyriskhed passer det vel bedst at tale om en overmenneskelig dyd, en slags heroisk eller gudlignende ... (Bog VII. § 1. Niels Møllers oversættelse)

Vi kan med afsæt i denne tekst stille Aristoteles' etiske niveauer op i et skema, som er velkendt fra antikken og renæssancens etiske diskussioner.

ὁ σπουδαῖος, den perfekte/gode:

- Helten & det guddommelige (ὁ ἥρωας & τὸ θεῖον) Her findes intet begær. Tilstanden er hinsides det moralske.
- Dyden (ἡ ἀρετή) Begæret er overvundet og udøver ingen indflydelse på motiv og handlinger længere.

ὁ μέσος, den intermediære:

- Mådehold/selvkontrol (ἡ ἐγκρατεία) Viljen til det gode er stærkere end begæret efter at opnå det forkerte/onde.
- Viljesvagthed (ἡ ἀκρασία) Begæret efter det forkerte/onde er stærkere end viljen til at gøre det gode.

ὁ φαῦλος, den onde:

- Ondskab (ἡ κακία) Viljen er sat i begærets/det ondes tjeneste.
- Det bestialske (ἡ θηριότης) Her findes ingen reflekteret vilje. Tilstanden er atter hinsides det moralske.

Op gennem historien har det været den intermediære person (ὁ μέσος), der forsøger at leve *vita media*, som har pådraget sig filosofernes og teologernes interesse. Den gode er jo god; den onde kan man alligevel ikke stille noget op med, men den person, som befinder sig mellem disse to positioner, må man arbejde på at få til at flytte sig i den rigtige retning (Saarinen 2011, 118). Med kategorierne fra dette skema kan vi nu vende tilbage til Augustin og hans forskellige læsninger af Rom 7.

⁹ Med mindre andet er nævnt, så stammer de anvendte citater fra Loeb-udgavernes oversættelse af original versionen fra græsk eller latin.

Ifølge den tidlige Augustin, dvs. den person, som vi møder i *Bekendelserne*, så skildrer Paulus i Rom 7 sit liv som jøde under loven som en tilstand, der er karakteriseret ved ἀκρασία. Monologens *jeg* ikke bare *ved*, hvad han skal gøre, han *vil* det faktisk også, men pga. begæret formår han alligevel ikke at gøre det gode. På denne måde har loven tjent til at skabe bevidsthed om det faktum, at der bor en syndefuld kraft i mennesket – det vil sige i dets kød. Nåden i Kristus har imidlertid hjulpet Paulus (*sic!*) ud af denne knibe, fordi Kristi ånd giver ham mulighed for at overvinde kødets fordringer. Begæret, *concupiscentia*, forbliver ganske vist, så længe personen er i live – dvs. bundet til sit kød – men det er så svækket, at det ikke længere spiller nogen rolle i den kristnes liv. Den kristne kan derfor realisere dyden. I monologen kaster apostlen altså et blik tilbage på sit liv i jødedommen (Saarinen 2011, 24-25).

Et par årtier senere ændrer Augustin imidlertid sin forståelse af monologen i Rom 7: Det retrospektive blik på livet under loven vendes nu indad, og *jeg'et* kommer i stedet til at repræsentere den kristne i hans *enkratiske* tilstand. Den reminiscens af *concupiscentia*, som forbliver efter dåben, får nu tildelt en mere aktiv rolle, hvad der efterlader *Bekendelsernes* perfekte tilstand som en længsel, kødet forhindrer mennesket i at opnå. Alligevel har den kristne magt over begæret, men det sker ikke længere uden kamp. Den kristne lever således stadig under loven og dens fordringer, men formår i Kristus at leve op til loven (Saarinen 2011, 25).

Denne pessimistiske tendens til at skærpe syndens indflydelse på menneskets valg og adfærd fortsætter for Augustin og kulminerer i den strid med pelagianeren, Julian of Eclanum, om det skabte menneskes mulighed for at gøre det gode, som kommer til at fylde Augustins sidste leveår. Det er således i skrifterne *Contra Iulianum* (421/22) og i det ufuldstændige *Contra Iulianum opus imperfectum* (329/430), at Augustin *udvikler* – det er i hvert fald, hvad traditionen plejer at sige – sit dogme om arvesynden: den seksuelt overførte *concupiscentia*: Hvad Adam og Eva alene erfarede som følge af slangens bedrag, blev ifølge Augustin en essentiel del af den menneskelige natur, i og med at lysten gennem undfangelsen overføres fra generation til generation. Som arvesynd bliver *concupiscentia* i disse skrifter tildelt en kraft, som er i stand til at tvinge handlinger igennem på trods af den kristnes

modvilje mod kødets lyst. Dette efterlader den kristne, inklusiv Paulus (*sic!*), i en permanent tilstand af viljesvaghed, hvor det i sidste instans er begæret og ikke nåden, der afgør, om synden aktiveres eller ej (Saarinen 2011, 25). Som en illustration af dette forhold kan Augustin sammenligne det kristne menneske med et podet oliventræ: I dåben er der på det vilde oliventræ blevet indpodet en kultiveret gren, som bærer god frugt. Men fordi roden og stammen forbliver vild, vil der til stadighed komme nye vildskud. Her er der kun ét at stille op: nemlig i troen at sætte sin lid til tilgivelsen af de uomgængelige, syndige handlinger for Kristi skyld (Augustin, *De nuptiis* I.21.37.38; 2.58; cf. Clark 2001, 22).

Ændringerne i Augustins læsning af Rom 7 viser, at hans forståelse af antropologien i sidste instans afhænger af den retoriske kontekst. Fortolkningen af monologen tvistes og spidnes til afhængigt af den agenda, som er på dagsordenen. Som augustiner munk, velbevandret i kirkefaderens skrifter, er Luther udmærket klar over, at Augustin hen ad vejen ændrer sin forståelse af figuren i Rom 7. Han refererer oven i købet til Augustins *Retractiones* i sine *scholia* (WA 56, 339; Luther 1972, 327; Saarinen 2011, 117). Alligevel – eller måske netop derfor – vælger Luther at fortsætte den *deroute* på den etiske skala, som Augustin har sendt det kristne menneske ud på. Fra at have været perfekt, eller så tæt derpå, som det kødelige menneske formåede, ender det kristne menneske hos Luther som det *simul justus et peccator*, der dækker over en permanent tilstand af en mere eller mindre aktiveret viljesvaghed (ἀκρασία).

Det er således Augustins sene værker, som Luther i *glossa* og *scholia* ivrigt citerer fra i sine forelæsningsnoter til Rom 7. Hans urgering af det kristne menneskes binding til synden fører ham ud i et opgør med sin samtids aristotelisk inspirerede teologer. Således havde selv Luthers mentor og læremester, lederen af augustinerklosteret, Johann von Staupitz, ment, at den indre impuls til at forfølge lysten – som enhver augustiner munk jo må fastholde – først blev til synd, når viljen omsatte lysten i handling (Saarinen 2011, 114-15). Men i forelæsningerne skærper Luther denne forståelse gennem at anse selve impulsen – selve lysten efter nydelse – for at være synd i sig selv. Vel medgiver Luther, at det kristne menneske ikke altid handler på sine impulser, men fordi mennesket i begæret vender sig bort fra Guds vilje, så er og bliver lysten

en synd, som intet menneske – *qua* materialiseringen af begæret i kødet – i levende live slipper af med. Kroppen er og forbliver det dødens legeme, som Paulus vander sig under i Rom 7,24-25:

v24 Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes? (*Infoelix ego homo: quis liberabit de corpore mortis huius?*) v25 Ich danke Gott durch Jesum Christum, unserm HERRN (*Gratia dei per Ihesum Christum dominum nostrum.*) So diene ich nun mit dem Gemüte dem Gesetz Gottes, aber mit dem Fleische dem Gesetz der Sünde (*Igitur ego ipse mente feruio legi dei; carne autem lege peccati*).

v24 Jeg elendige menneske! Hvem skal fri mig fra dette dødsens legeme? (Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;) v25 Men Gud ske tak ved Jesus Kristus, vor Herre! (χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.) Altså, er jeg gennem mit sind gjort til en slave, der tjener Guds lov, mens [jeg] gennem mit kød [er gjort til en slave, der tjener] syndens lov. (Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῖ δουλεύω νόμῳ θεοῦ τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.).

Vi ser således hos Luther en forskydning fra brydningerne mellem forskellige dele af sjælen i den klassiske, aristoteliske ἀκρασία til en splitelse mellem sjælen og den kødelige krop. For Luther er synden i kødet så stærk, at den bedst lader sig sammenligne med en kronisk sygdom eller et sår. I et af sine *scholia* til Rom 7,17: *Nunc autem non ego operor. Sed quod habitat in me peccatum* (“So tue ich nun dasselbe nicht, sondern die Sünde, die in mir wohnt”), kan han sige:

Est autem Notandum, quod Apostolus non velit intelligi spiritum et carnem esse quedam velut duo, Sed vnum omnino, Sicut vulnus et caro sunt vnum; [...] Sed Caro est eius infirmitas seu vulnus, Et inquantum diligit legem Dei, Spiritus est; inquantum autem concupiscit, est infirmitas spiritus et vulnus peccati, quod sanari incipit. (WA 56 [350, 22-24.26 – 351, 1. Understregning tilføjet]).

Man muss aber beachten, dass es der Apostel nicht so verstanden wissen will, dass Geist und Fleisch gewissermaßen wie zwei Teile sind, vielmehr sind sie ganz und gar eins, so wie die *Wunde* und das Fleisch eins sind [...] Aber das Fleisch ist seine Schwachheit oder *Wunde*, und insofern er das Gesetz Gottes liebt, ist er Geist; insofern er aber begehrlig ist, ist es die Schwachheit des Geistes und die *Wunde* der Sünde, die erst heil zu werden beginnt. (Luther 1959, 250. Kursiv tilføjet).

Moreover, we must note that the apostle does not wish to be understood as saying that the flesh and spirit are two separate entities, as it were, but one whole, just as a *wound* and the flesh are one [...] But the flesh is his infirmity, or his *wound*, and insofar as he loves the law of God, he is spirit; but in so far as he lusts, he shows the weakness of the spirit and the *wound* of sin, which is in the process of being healed. (Luther 1972, 339. Kursiv tilføjet).

I en *glosse* til samme vers kan Luther også sammenligne legemet med sin samtids fyrtøj, som – fyldt med den pulveriserede fyrsvamp – ved den mindste gnist lader sig antænde:

Nunc autem iam non ego ut spiritualis spiritu operor illud: concupiscere sed quod habitat per totam hanc vitam in me peccatum. formes et concupiscentia. (WA 56 [70, 11-13]).¹⁰

So then it is no longer I, as a spiritual man in the Spirit, that do it, that is, lust, but sin both the tinder of sin and concupiscence, which dwells within me, through my whole life. (Luther 1972, 63. Kursiv, Paulus' tekst).

Derfor kan Luther konkludere, at samtidens teologer er helt galt på den, når de hævder, at synden overvindes i dåben, og derfor mener, at denne tekst ikke kan referere til Paulus. Som han i et af de udstrakte *scholia* til Rom 7,17 konkluderer:

10 I *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516* (1957) er alene Luthers *scholia* oversat.

Ideo hoc verbum potissime eos offendit, ut ruerent in hanc falsam et noxiam opinionem Apostolum scil. non in persona sua, sed hominis carnalis esse locutum, quem omnino nullum peccatum habere contra eius multipharias et apertissimas assertiones in multis epistolis garriunt. (WA 56 [349, 24-30]).

So stieß sie vor allen Dingen dies Wort vor den Kopf, dass sie in diese falsche und gefährliche Anschauung gerieten, der Apostel habe hier nicht in seiner eigenen Person, sondern in der eines fleischlichen Menschen geredet, weil doch der Apostel, so schwatzen sie daher, überhaupt keine Sünde haben könne, entgegen seinen vielfältigen und sehr deutlichen Aussagen in vielen Briefen. (Luther 1957, 249).

Thus it was this word [Rom 7,17] which gave them the greatest offence, so that they plunged into this false and injurious opinion that the Apostle was not speaking in his own person but in the person of carnal man, for they chatter the nonsense that the Apostle had absolutely no sin, despite his many clear assertions to the contrary. (Luther 1972, 338).

Når det gælder den moderne fortolkningstradition, er man vendt tilbage til Augustins første udlægning af Rom 7. Mange ser i dag monologen som et eksempel på den antikke *προσωποποιία*. Det græske ord betyder *at gøre et ansigt* og refererer til en obligatorisk øvelse i antikkens retorikundervisning, hvor de studerende skulle belyse et abstrakt begreb ved at personificere det. Personlige erfaringer eller ej: I monologen gestalter Paulus tilstanden *ἀκρασία* (Stowers 1994, 16-21). Ligeledes ser vi en stærk tendens til atter at fremhæve syndfriheden i Kristus som den sande paulinske position. Professor emeritus Troels Engberg-Pedersen har med sin stoiske læsning af Paulus været en stærk bannerfører for den læsning (Engberg-Pedersen 2001). Men samtidig med, at denne læsning faktisk også er augustinsk, så er den desuden – som vi nu skal se – blevet brugt til at vriste Pauluseksegesen ud af Augustins og Luthers greb. Vi skifter nu de hårde træbænke ud med mere komfortable stole på Harvard Divinity School.

3. Harvard Divinity School, 1963, Massachusetts Arven fra Stendahl

Det nye perspektiv på Paulus har mange fædre.¹¹ Ofte henvises der til amerikaneren E. P. Sanders' opgør med den protestantiske konstruktion af paulinsk teologi i bogen *Paul and Palestinian Judaism* fra 1977 og til britten James D. G. Dunn, hvis artikel fra 1983 "The New Perspective on Paul" kom til at lægge navn til paradigmeskiftet. Men der er vigtige skandinaviske bidrag, som også har skubbet til udviklingen. I 1963 udkommer *Harvard Theological Review* med en artikel af den svenske professor ved Harvard Divinity School, Krister Stendahl, som for alvor sætter en ny dagsorden for Paulusforskningen: "The Apostle Paul and the Introspective Consciousness of the West". I sin artikel gør Stendahl op med det augustinske filter, som med Luther blev lagt ned over især de protestantiske læsninger af Rom 7. Resultatet er, som Stendahl forklarer, blevet, at:

Where Paul was concerned about the possibility of Gentiles to be included in the messianic community, his statements are now read as answers to the quest for assurance about man's salvation out of a common human predicament. (Stendahl 1963, 206).

Ifølge Stendahl er det derfor helt forkert at læse monologen i Rom 7 som en diskussion af menneskets universelle vilkår. I stedet skal argumentet forstås som Paulus' forsvar af den mosaiske lov over for de hedninge i menigheden i Rom, som tilsyneladende nu hævder sig på bekostning af deres jødiske brødre. Når det splittede – og for Stendahl helt igennem konstruerede – *jeg* i Rom 7,16 bekender, at han alligevel gør det, han ikke vil, så er slutningen jo, at *jeg'et*, sådan som Paulus også skriver, dermed giver "loven ret i, at den er god". Stendahl kan derfor konkludere, at "[t]hat is all, but that is what should be proven" (1963, 212). Med andre ord, Augustin – og alle, der følger i hans spor – er galt på den, når de ønsker at elevere en platitide om viljens svaghed, som alene er af sekundær betydning for argumentet, til, som Stendahl

11 Dette afsnit trækker på fremstillingen i min artikel: 'Beyond the New Perspective: Reclaiming Paul's Anthropology' (2017).

siger: “a most penetrating insight into the nature of man and into the nature of sin” (1963, 213).

Stendahls argument har opnået en næsten kanonisk status i den nytestamentlige eksegesi, hvor man med en *Author-Date* henvisning til (Stendahl, 1963) kan fortsætte ud af det lagte spor. Dette gælder for eksempel to helt centrale forskere i kristendommens tidligste historie: Elaine Pagels fra Princeton and Elizabeth A. Clark fra Duke, som begge har sat spørgsmålstegn ved fortolkninger, der i Paulus’ breve mener at finde et arvesyndsbegreb. I bogen *Adam, Eve, and the Serpent: Sex and Politics in Early Christianity* fra 1988, forklarer Pagels sin kritik således – her gengivet fra bogens danske oversættelse:

Men når vi faktisk, [...] sammenligner Augustins tolkning med så forskellige teologer som Origenes’, Johannes Chrysostomos’ og Pelagius’, kan vi se, at Augustin i Romerbrevet 7 fandt, hvad ingen andre havde set der: en seksualiseret fortolkning af synd og en afsky for ‘kødet’, som var baseret på *hans egen idiosynkratiske tro på, at vi får den sygdom, som synden er, gennem undfangelsen.* (Pagels 1989, 217. Kursiv tilføjet).

Clark er helt på linje med Pagels. I artiklen “Generation, Degeneration, Regeneration: Original Sin and the Conception of Jesus in the Polemic between Augustine and Julian of Eclanum” fra 2001 skriver hun:

Although Paul does not so much highlight the responsibility of Adam for all future sin in contrast to the divine gift of forgiveness with human waywardness, his authoritative words set the stage for discussions by various church fathers [...], *yet, [no] theologian tightly tied the notion of original sin to a biological process. This task was left to Augustine, whose developed theory was refined in the process of debate with Pelagius and his followers after 412 C.E.* (Clark 2001, 19. Kursiv tilføjet).

Men som vi nu skal se, så fandtes denne *idiosynkratiske* kombination af hellenistisk filosofi og antik gynækologi og obstetrik allerede hos Filon, som i sin allegoriske udlægning af syndefaldet i 1 Mos 2-3 netop etablerer et link – med Clarks ord – mellem “the notion of original sin”

og “a biological process”. Ideen om arvesynden blev altså undfanget omkring 400 år før Augustin, og når kirkefaderen lægger sig ud med pelagianerne, så trækker han nok bare på en tradition, som har stået til rådighed for ham.

Når vi i dag har adgang til Filons skrifter, så skyldes det, at man i de tidlige klostre fandt dem så centrale for forståelsen af den kristne tro, at disse i bund og grund jødiske værker blev indlemmet i klostrenes biblioteker. Selv fik Filon, som dokumenteret i den første kristne historieskriver, Eusebs (ca. 260 – ca. 340), værker, et mytiske efterliv som *Philo Christianus*. Ifølge denne tradition skulle Filon i forbindelse med et besøg hos kejser Gaius Caligula i Rom, hvor han ville klage over de forfølgelser af jøderne i Alexandria, som iflg. Euseb i virkeligheden var rettet mod de kristne, have mødt apostlen Peter – et møde, som havde resulteret i hans omvendelse. Augustins samtid har altså haft adgang til skrifterne, og det har tilmed været legitimt at læse ham. Ergo vil vi nu drage af sted til Alexandria for der at bladre i Filons eksegetisk-filosofiske kommentar til skabelsesberetningen og være med på den ‘kigger’, der vil afsløre *concupiscentias* eksegetiske undfangelse.

4. Alexandria i Ægypten

Filon og undfangelsen af *concupiscentia*

Specialister i Filon er enige om, at han i sin allegoriske fortolkning af skabelsen af kvinden og hendes fatale møde med slangen i værket *De opificio mundi* (152, 161) alluderer til, kommenterer og udvikler det filosofiske argument, som eftertiden har kaldt *the cradle argument* (Runia 2001, 379).¹² I samtidens filosofiske skoler – dvs. blandt epikuræerne, stoikerne og på det skeptiske akademi – diskuterede man, hvad den dybeste drift (πρώτη όρμή), som motiverede de menneskelige handlinger, mon var; hvad der var det ultimative mål (τέλος) for den menneskelige eksistens; og hvorledes forholdet mellem *driver* (πρώτη όρμή) og mål var at forstå. Pointen med at kigge i vuggen var, at man her mente at kunne iagttage, hvad der var natur, før miljøet nåede at

12 Dette afsnit trækker på fremstillingen i mit bidrag til bogen *Paul and the Greco-Roman Philosophical Tradition: “Early Conceptions of Original Sin: Reading Galatians through Philo’s De opificio mundi”* (2017).

præge barnet. Egentlige empiriske undersøgelser blev det vist aldrig til; det er derfor filosoffernes *forestillinger* om det nyfødte barn, som danner afsæt for argumenterne (Brunschwig 1986).

Skønt Filon, som vi skal se, følger epikuræerne i deres identifikation af nydelsen som den kraft, der dybest set motiverer menneskets handlinger, afviser han deres forståelse af samme nydelse som tilværelsens ultimative mål. I stedet følger han her stoikerne i deres tanker om visdommen som den ideelle guide for menneskelivet. Samtidig giver han dog denne forståelse et særligt jødisk tvist, som er inspireret af hans arbejde med den bibelske tekst. Lad os derfor kaste et blik på den tekst, som er Filons version af vugge-argumentet, nemlig hans udlægning i *De opificio mundi* 161–62 af 1 Mos 2,22: “Af det ribben, Gud Herren havde taget fra Adam, byggede han en kvinde og førte hende til Adam”:

And certainly the first approaches of the male to the female have pleasure to guide and conduct them [ξεναγὸν ἔχουσιν ἡδονήν], and it is through pleasure that begetting and the coming of life is brought about [αἶ τε σποραὶ καὶ γενέσεις διὰ ταύτης συνίστανται], and the offspring is naturally at home with nothing sooner than pleasure [τά τε γεννώμενα οὐδενὶ πρῶτον οικειοῦσθαι πέφυκεν ἢ ταύτῃ], delighting in it and feeling distress at pain its contrary. This is why the infant when born actually weeps aloud, chilled most likely by the cold all round it; for when leaving a place of fiery warmth in the womb, which for a long time it has tenanted, it suddenly issues into the air, a cold and unaccustomed place, it is taken aback and utters cries, a most clear sign of its pain and its annoyance at suffering. And they tell us that every living creature hastens after pleasure as its most necessary and essential end [ἐπ’ ἀναγκαϊότατον καὶ συνεκτικώτατον τέλος]. (*Op. Mund.* 161–62).

Skønt Filon selv – ganske vist i et andet af sine værker – kan beskrive den seksuelle nydelse som en ‘hjælper’, som Gud har installeret i mennesket, således at det let og naturligt finder ud af, hvordan det skal forplante sig, så har denne i grunden positive nydelse en bagside (*Leg. All.* 2.9). Problemet er, at nydelsen i stedet for at være et middel til

målet, bliver et efterstræbelsesværdigt mål i sig selv. Det nye og helt afgørende skridt i passagen fra *De opificio mundi* er måden, hvorpå Filon kombinerer epikuræernes vuggeargument, som understøtter deres opfattelse af nydelsen som en medfødt impuls, med samtidens medicinske videnskab. Ifølge datidens gynækologer og obstetrikere var nydelsen nemlig en betingelse for undfangelsen (Laqueur 1990, 25-62; Clark 2001, 39-40). Vel kunne man være uenig om de fysiologiske og anatomiske detaljer, men nydelse – det måtte der til: ifølge Platon for at den sæd, der blev dannet i hjernen, kunne bevæge sig ned gennem rygsøjlen og derfra ud gennem det dertil indrettede organ (*Tim.* 77D. 91A); ifølge hippokraterne for at de kropsfragmenter, der skulle skabe barnet, kunne blive rystet løs fra forældrenes kropsvæv og via blodet blive transporteret til de reproduktive organer; men også – igen ifølge hippokraterne – for at sikre åbningen og lukningen af livmoderen på de rette tidspunkter (Hanson 1975). Ifølge Filon bliver denne nydelsen imidlertid overført til fosteret gennem den seksuelle akt, således at afkommet, som han siger, naturligt føler sig hjemme eller forbundet med nydelsen: *τά τε γεννώμενα οὐδενὶ πρῶτον οικειοῦσθαι πέφυκεν ἢ ταύτῃ*. Resultatet er, at vi får det kausative led mellem undfangelsen, den primære *driver* (πρώτη ὁρμή) og menneskehedens miserable tilstand, som senere kommer til at bære betegnelsen *arvesynd*. Konsekvensen af denne i bund og grund eksegetiske manøvre er, at ethvert levende væsen herefter stræber efter nydelsen, men altså ofte i en misforståelse af, at dette også skulle være menneskets mål.

Fordi denne impuls til at stræbe efter nydelse er indlejret i kødet fra fødslen af, er det ifølge Filon ikke muligt for mennesket at overvinde begæret og at realisere det stoiske ideal for det perfekte menneske: *ἀπάθεια*. Derfor er den radikale askese – cølibatet – ikke at anbefale andre end de udvalgte få: Moses, for eksempel.¹³ For flertallet er begrænsning og kontrol af lysten det realistiske mål – og ifølge Filon er det netop, hvad de, der lever efter den mosaiske lov, får vejledning i. Overhovedet er påbuddet om omskærelse at forstå i denne kontekst: På symbolsk vis vil snittet minde personen om, at han bør 'beskære' sin lyst – dvs. bringe begæret under kontrol. Som Filon forklarer det:

13 I de paulinske breve er det Paulus selv, som synes at være den undtagelse, der bekræfter reglen (jf. 1 Kor 7,7).

For since among the love-lures of pleasure, the palm is held by the mating of man and woman, the legislators thought good to dock the organ which ministers to such intercourse, thus making circumcision the figure of the excision of excessive and superfluous pleasure, not only of one pleasure but of all the other pleasures signified by one, and that the most imperious. (*Spec. Leg.* 1.8–10).

Filons særlige *take* på epikuræernes argument viser, hvordan han – og jeg citerer Elizabeth Clarks udsagn om Augustin – “tightly tied the notion of original sin to a biological process”. Med andre ord, vi skal altså ikke vente på Augustins “debate with Pelagius and his followers after 412 C.E.” før denne tænkning er sat i spil blandt jødiske og kristne teologer.

Studerende af Paulus’ breve til menighederne i Galatien og Rom er helt klar over, at Paulus ikke kan tilslutte sig Filons løsning: Omskærelse er ikke til nogen hjælp, når det gælder retfærdiggørelse. For, som han siger i Gal 6,13: “de, der lader sig omskære, holder ikke engang selv loven, men de vil have jer omskåret for at kunne være stolte af det, der sker på jeres krop.” Faktisk er han så forbandet på dem, der anbefaler omskærelse, at han i Gal 5,12 ønsker, at de, som gør galaterne så forstyrrede, vil skære helt igennem (Ὀφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς) – med den underforståede ironi: at de ender med at kastre sig, hvilket er en radikal, men effektiv løsning på begærets problem. Skal begæret bringes under kontrol, må der altså mere probate midler til, end omskærelsen tilbyder. Intet mindre end en ny skabelse – καινή κτίσις, som det hedder i Gal 6,15, er nødvendigt, fordi den første undfangelse ikke var god nok.

Spørgsmålet er nu, hvor langt op på skalaen for den menneskelige perfektion modtagelsen af Kristi ånd i dåben kan få mennesket: Bliver det perfekt – dvs. syndfrit? *Enkratisk* og viljestærkt? Eller må det leve i en permanent tilstand af potentiel ἀκρασία, prisgivet det begær, som kan sætte sig igennem, hvor som helst og når som helst kødet lyster det. Jeg kan ikke på nuværende tidspunkt give et svar. Det kræver en nøje genlæsning af Paulus’ breve i lyset af Filons stærke binding af begær og lyst til kødet. Men jeg kan antyde, hvor jeg tror, det bærer hen: Nemlig, at Paulus’ forhold til begæret er lige så komplekst og kontekstuel bestemt som Augustins. Derfor vil det nok også være muligt at finde dækning for – i hvert fald dele af – Luthers eksegese i de paulinske breve.

Bibliografi

- Aristoteles, *Den Nikomacheiske Etik*, oversat af N. Møller og kritisk revideret af P. Thielst, Frederiksberg: DET lille FORLAG.
- Brunschwig, J., 1986, 'The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism', i *The Norms of Nature*, red. Malcolm Schofield og Gisela Striker, Cambridge: Cambridge University Press, 113–144.
- Buch-Hansen, G., 2017. 'Early Conceptions of Original Sin: Reading Galatians through Philo's *De opificio mundi*', i *Paul and the Greco-Roman Philosophical Tradition*, red. Joseph R. Dodson og Andrew W. Pitts, Bloomsbury Academic, 221-243.
- Buch-Hansen, G., 2017, 'Beyond the New Perspective: Reclaiming Paul's Anthropology', *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 71, 4-28.
- Crossley, J. G., 2010, *Reading the New Testament: Contemporary Approaches*, London & New York: Routledge.
- Clark, E. A., 2001, 'Generation, Degeneration, Regeneration: Original Sin and the Conception of Jesus in the Polemic between Augustine and Julian of Eclanum', i *Generation and Regeneration: Tropes of Reproduction in Literature and History from Antiquity to Early Modern Europe*, red. Valeria Finucci og Kevin Brownlee, Durham, NC: Duke University Press, 17–40.
- Eisenbaum, P. M., 2005, 'Paul, Polemics, and the Problem of Essentialism', *Biblical Interpretation* 13, 224–238.
- Engberg-Pedersen, T., *Paul and the Stoics*, Louisville, Ken.: Westminster John Knox Press, 2001.
- Hanson, A., 1975, 'Hippocrates: Diseases of Women', *Signs* 1, 567-584.
- Karant-Nunn, S. C., & M. Wiesner-Hanks (red. & oversættelse), 2003, *Luther on Women: A Sourcebook*, Cambridge, U.K. Cambridge University Press.
- Laqueur, T. W., 1990, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Luther, M., 1883, *Schriften 1512/18 (einschl. Predigten, Disputationen)*, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 1. Band, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.
- Luther, M., 1884, *Schriften 1518/19 (einschl. Predigten, Disputationen)*, D. Martin Luthers Werke Kritische Gesamtausgabe, 2. Band, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.

- Luther, M., 1938, *Der Brief an die Römer*, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 56. Band, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.
- Luther, M., 1957, *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, oversat af Eduard Ellwein, München: Chr. Kaiser Verlag.
- Luther, M., 1972, *Lectures on Romans: Glosses and Scholia*, oversat af Walter G. Tillmanns og Jacob A. O. Preus, Luther's Works Volume 25, Saint Louis: Concordia Publishing House.
- Luther, M., 1973, *Commentaries on 1 Corinthians 7, 1 Corinthians 15, Lectures on 1 Timothy*, oversat af Martin H. Bertram og Richard J. Dinda, Luther's Works Volume 28, Saint Louis: Concordia Publishing House.
- Pagels, E., 1988, *Adam, Eve, and the Serpent: Sex and Politics in Early Christianity*. New York: Random House.
- Pagels, E., 1989, *Adam, Eva og Slangen*, oversat af Lene Sjørup, København: Hekla.
- Roper, L., 1983, 'Luther: Sex, Marriage and Motherhood', *History Today* 33.12, 33-38.
- Runia, D., 2001, *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos according to Moses: Introduction, Translation and Commentary by David Runia*. Leiden: Brill.
- Saarinen, R., 2011, *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*. Oxford: Oxford Scholarship Online.
- Stendahl, K., 1978, *Paulus blandt jøder og hedninger* (oversat af Axel Hjeresen fra *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays*, Philadelphia, Minneapolis: Fortress Press, 1976) Århus: Aros.
- Stendahl, K., 1963, 'The Apostle Paul and the Introspective Consciousness of the West', *Harvard Theological Review* 56, 199–215.
- Stowers, S. K., 1994, *A Rereading of Romans: Justice, Jews and Gentiles*, New Haven & London: Yale University Press.
- Werner, E., A. Eusterschulte & G. Heydenreich G., 2015, *Lucas Cranach der Jünger und die Reformation der Bilder*, München: Hirmer Verlag GMBH.
- Wiesner-Hanks, M., 2016, 'Martin Luther on Marriage and the Family', *Oxford Research Encyclopedia of Religion*.