

# Paulus fordoblet: Paulus som fortolkningsfigur i egne og andres skrifter

*Lone Fatum*

## *Indledning*

Pseudonyme skrifter i Det Nye Testamente adskiller sig fra oprindeligt anonyme skrifter som fx de fire evangelier og Hebræerbrevet ved eksplicit at bruge falsk forfatternavn. At anonymitet ikke har forhindret en implicit forfatter i at profilere sig som et selvbevidst jeg, der skriver med indsigt og hensigt, illustrerer de lukanske forord (Luk 1,1-4 og ApG 1,1-2) og det johannæiske efterord (Joh 20,30-31). Og anonymitet har da også været den absolut mest udbredte skriveform i den antikke verden i en periode, hvor grænsen mellem mundtlighed og skriftlighed nødvendigvis måtte være flydende (Dupont 1999:1-17; 205-246), hvor kun de færreste kunne læse, og hvor viden om bøgernes indhold for de fleste afhang af mundtlig formidling og ikke forudsatte kendskab til bøgerne selv (Gamble 1995:14-20; Clark 1999:45-69).

Ud over Paulus' syv ubestridt ægte breve (1 Thess., Gal., 1-2 Kor., Rom., Fil. og Filem.) er kun tre nytestamentlige skrifter skrevet med egen forfattersignatur, nemlig de to små Johannesbreve af presbyteren (2 Joh 1; 3 Joh 1) og Johannes' Åbenbaring af en seer og profet ved navn Johannes (1,1.4.9). Hvem disse forfattere er, lader sig ikke afgøre, og de tre skrifter måtte da også vente længe på at få kanonisk status. Ikke desto mindre er det netop forfatteren til Åbenbaringen, der slutter med at nedkalde Guds straf over enhver, der lægger til eller trækker fra af de profetiske ord, som han, Johannes, har nedskrevet (22,18-19) – en advarsel, som senere blev den standardformulering, hvormed man afgrænsede hele den nytestamentlige kanon (Kyrtatas 2010:38).

I den etablerede, post-kanoniske kirke og blandt senere bibelfortolkere har man haft svært ved at acceptere forekomsten af pseudonymitet i Det Nye Testamente (Donelson 2006:7-54), og der er i tidens løb blevet fremført en hel del apologetiske forklaringer på, hvordan forfalskningerne kunne skrives, gælde for andet og mere end blot forfalskninger og derefter oven i købet opnå kanonisering (Aland 1967). Det store og mest drilagtige problem, der indtil dato er blevet stående, er dog det moralske; især om dette har diskussionen samlet sig i nyere tid (Metzger 1972).

Da Paulus' syv ægte breve og apostlen Paulus som den selvscenesatte Kristus-figur i enhver henseende fylder meget blandt de nytestamentlige skrifter, kan det ikke undre, at det også er Paulus, der især må holde for som den narrativt legendariserede helt både i Apostlenes Gerninger og blandt de nytestamentlige pseudepigrafer, hvoraf de såkaldte *Pastoralbreve*, 1 og 2 Timotheusbrev samt Titusbrevet, hører til de mest udspekulerede. Her nøjes den implicitte forfatter<sup>1</sup> ikke med at legitimere sig ved hjælp af det falske navns lånte fjer. Han tilskriver sig selv den apostolske autorisation ved i mange indforståede detaljer at narrativisere en Paulus-personlig genkendelighed, der viser betydelig fortrolighed med Paulus-traditionen. Dels udnytter han forestillingen om en autoriserende arvefølge i relationen mellem Paulus og de ægte breves mest betroede medarbejdere, Timotheus og Titus (1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; 2,1; 3,14-15; Tit 1,4-5). Dels forstår han at gøre sin Paulus-identifikation nærværende ved hjælp af småbiografiske oplysninger om familierelationer (2 Tim 1,5), indforståede referencer til fangenskab og personlige lidelser (2 Tim 1,12; 3,10-13; 4,6-18), omtale af aktuelle rejseplaner (1 Tim 3,14-15; Tit 3,12-13) samt gode råd om vin til en svag mave (1 Tim 5,23) og anekdotiske detaljer fra hverdagslivet om nogle bøger og en efterladt kappe (2 Tim 4,13).

På denne måde giver *Pastoralbrevene* indtryk af at være skrevet af en særdeles dreven forfatter, der ikke alene kender sin Paulus-tradition, men også har et sikkert greb om den pseudepigrafiske genres retoriske virkemidler, herunder den biografiserende iscenesættelse (Donelson 2006:54-66). Denne genrekarakteristiske behændighed skærper indtrykket af hykleri og bedragerisk falskhed, når det netop i disse breve flere gange kraftigt, nærmest formelagtigt betones, at det i spørgsmål om tro, kærlighed, hellighed og frelse udelukkende er den ”troværdige tale” (*pistos ho logos*), det drejer sig om at tilegne sig og leve efter (jf. 1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8). Hvordan, har man spurgt, kan en Kristus-troende forfatter få sig til – og forvente at slippe godt fra – at skrive i dette ærinde under falsk navn og på en så udspekuleret bedragerisk måde?

Det er klart, at de pseudepigrafiske Paulusbreve præsenterer deres læsere for et ægtheds- og troværdighedsproblem. Og at dette i sig selv kan være et drilagtigt fortolkningsproblem. Men er det også et moralsk problem? Hvis pseudonyme skrifter som *Pastoralbrevene* er skrevet i bedragerisk hensigt, men desværre så dygtigt udført, at bedrageriet er lykkedes, og de endda har kunnet snyde sig til kanonisk status, skal de så ikke tages alvorligt og tillægges betydning? Er et veludført plagiat inden for fx billedkunsten også først og fremmest et moralsk problem? Bliver et anerkendt og dygtigt udført maleri dårligt, hvis det viser sig at være malt af en Rembrandt-assistent og ikke af Rembrandt selv? Og hvad med

*Hamlet*, hvis Shakespeares værker ikke er skrevet af Shakespeare, men fx af Francis Bacon?

At pseudepigrafi som moralsk problem og spørgsmålet om bedragerisk hensigt forekommer mig at være blevet interessant på ny, skyldes især det forhold, at begreber og litterære fænomener som autofiktion, narrativiseret identitet og selvbiografier ved hjælp af stedfortræder eller *ghost writer* har været gevaldigt i fokus i de senere år. Ved hjælp af en selektiv udnyttelse af disse nutidige former for litterært dobbeltspil og ved at inddrage en del af den diskussion, som dette dobbeltspil har affødt, håber jeg at kunne kaste nyt lys tilbage ikke alene på brugen af pseudo-Paulus som autoritetsfigur i Pastoralbrevene, men også i mere omfattende forstand på den brug af biografiseret autoritet, som kendetegner den fortolkende genskrivning af allerede narrativiseret identitet både i Apostlenes Gerninger og evangelietraditionen.

Først skal jeg kort referere til bestemmelsen af autofiktion som blandingsgenre for derefter at se nærmere på den kritik af dette litterære dobbeltspil, som især Poul Behrendt har bidraget til dels med sin bog om *Dobbeltkontrakten. En æstetisk nydannelse* (Behrendt 2006), hvori han bl.a. diskuterer værker af Peter Høeg og Claus Beck-Nielsen,<sup>2</sup> og dels med sine artikler om filmen *At kende sandheden* af Nils Malmros (Behrendt 2008).

#### *Autofiktion som dobbeltspil*

Betegnelsen *autofiktion* blev dannet i fransk kontekst i 1977 af Serge Doubrovsky, hvis bog *Fils* blev præsenteret som en roman, skønt den i skildringen af et psykoterapeutisk forløb identificerer analysand-fortæller og hovedperson med forfatteren og endda bruger forfatterens eget navn om fortælleren. Bogen blev ved sin udgivelse karakteriseret som *hverken* autobiografi *eller* fiktion, men som noget helt tredje, nemlig *autofiktion* i betydningen: fiktion af virkelige begivenheder og kendsgerninger (Behrendt 2006:51-52).

Når autofiktion bruges som genrebetegnelse i dag, er der snarere tale om en inklusiv karakteristisk af den form for litteratur, der på en gang vil være *både* auto- eller selvbiografi *og* fiktion eller romankunst. I denne inklusivitet er genren sammenlignelig med en anden, aktuel og mindst lige så populær blandingsform, nemlig tv-mediets dramadokumentar, der *både* vil være virkelighedsnær kriminalsagsreportage *og* højdramatisk aftenunderholdning.

Uden respekt for den traditionelle skelnen mellem historisk pålidelig virkelighedsskildring og en digterisk fremstilling, der selv i sine troværdige og umiddelbart genkendelige virkelighedsbilleder er fri fantasi, inviterer det autofiktive

værk sine læsere til at tage fejl; til at forveksle fiktion med dokumentation og identificere den implicite forfatter, måske en jeg-fortæller, med den faktiske forfatter. På den måde kan intenderede læsere blive fanget ind i et drilagtigt spind, og som vrede reaktioner på værker af fx Peter Høeg, Suzanne Brøgger, Jørgen Leth og Knud Romer illustrerer, kan resultatet opleves som et forvirrende dobbeltspil, der vækker forargelse med sit bedrageriske koncept.

Selv om det autofiktive værk præsenteres som saga eller roman, er fiktionen svær at gennemskue, fordi den selvbiografiske form direkte lægger op til at forveksle eksplicit med implicit eller omvendt, til at genkende den faktiske forfatter i fortælleren og tage såvel karikerede som direkte usandsynlige livs- og personskildringer for fulde pålydende (Genette 1983:198-199; 213). Hvis den faktiske forfatter oven i købet i en bog, der har form som familie- eller fader-opgør og præsenterer sig som barndoms- og ungdomserindringer, kalder sin protagonist ved sit eget navn, bruger genkendelige personer og adresser fra den virkelige verden i karakteristikken af sine litterære figurer og i sin skildring af konkrete begivenheder foregiver, at det hele er skinbarlig virkelighed, så er intenderede læsere for alvor sat på prøve. Ja, skal dobbeltspillet virke efter den autofiktive hensigt, giver det næppe mening overhovedet at tale om intenderede læsere i genrekonventionel forstand i forbindelse med litterære værker af denne bevidst sammenblandende karakter.

#### *Dobbeltkontrakt og forførelseskunst*

Det autofiktive dobbeltspil er ifølge Poul Behrendt både et æstetisk litterært og et moralsk problem, og *dobbeltkontrakt* er det ord, som han i 1997 lancerede som betegnelse for fænomenet, der på en gang fordobler forfatteren og, som en anden djævelpagt, præsenterer læserne for to logisk set modstridende pagter eller kontrakter, nemlig *virkelighedskontrakten* og *fiktionskontrakten*.

Som et ekstremt eksempel fremhæves Peter Høegs skildring i *De måske egnede* (1993) af den forældreløse institutionsdreng Peter; den arme dreng er født på forfatterens fødselsdag og følges i minutøst genkendelige og voldsomt provokerende detaljer gennem det sociale system, indtil han som 16-årig adopteres og får tilskrevet navnet Høeg. Bogen blev præsenteret både som selvbiografi og som roman og i tilgift endda som både beretning og (social) indberetning; længe undgik forfatteren at svare på spørgsmål om, hvad der i bogen var selvbiografisk virkelighed, men afslørede så alligevel, at det meste var opspind, og at det, som til forveksling lignede en kritisabel virkelighed, bestemt ikke skulle forstille, hvad det lignede (Behrendt 2006:9-27; 272-298).

På denne måde indtager forfatteren Peter Høeg rollen som den upålidelige fortæller, der bevidst vildleder sine læsere og kynisk kalkulerer med, at de tager ham på ordet og forveksler det fiktive med det faktiske. Så vellykket er bogen som forvekslings- og forførelseskunst, at selv garvede litterater og professionelle læsere lod sig vildlede, læste bogen som social dokumentation og blev oprørte over, hvad de læste (Behrendt 2006:257-264).

Nu kan man vel dårligt bebrejde en forfatter, at han eller hun vil forføre sine læsere og gøre det dygtigt. Der er heller intet nyt eller i sig selv problematisk i den bevidste læservildledning som litterært virkemiddel. Men virkelighedskontrakten kan blandes så effektivt med fiktionskontrakten, at det for læserne reelt ikke er muligt uden videre at skelne fiktion fra virkelighed og derfor heller ikke er muligt at gennemskue, hvad der i den fiktive iscenesættelse af selvbiografisk virkelighed måske er løgnagtige, hadefulde karikaturer, der udstiller nulevende og genkendelige personer på en krænkende eller direkte injurierende måde. At sammenblandingen af læserkontrakter kan føre helt ud i det surrealistiske, illustreres af Claus Beck-Nielsen, der med bogen *Claus Beck-Nielsen (1963-2001)*, som udkom i 2003, definitivt tog liv og forfatteridentitet af sig selv, senere som erklæret afdød har skrevet under navnet Das Beckværk (Behrendt 2006:301-315) og nu tilsyneladende sagsøges i virkelighedens juridiske verden af en af sine romanfigurer.

De vrede reaktioner på bl.a. Peter Høegs bog understreger virkelighedskontraktens dominans i kontraktforholdet. Som affektive og referentielle reaktioner afslører de en affektiv og referentiel læsertilgang, og at litterære fagfolk, kendt som reflekterede læsere, også villigt lader sig forføre af dobbeltkontraktens genresammenblanding, virker overraskende. Men det svarer til, at selv kritisk skolede teologer, og ikke kun overbeviste fundamentalister, ofte foretrækker at betragte de evangeliske fortællinger som virkelighedsrapporter og forveksler de litterære figurer med historiske personer, som insisterer på empati og psykologisk forståelse.

I alle tilfælde bekræftes det, hvor umådeligt sejlivet virkelighedskontrakten fortsat er, skønt det hermeneutiske paradigmeskifte, der slog igennem midt i 1970'erne, har flyttet læserfokus *fra* det virkelighedsreferentielle og forfatterintentionelle *til* det tekstimmanente og fiktivt selvreferentielle.

For den umiddelbare læsning og dens empatisk engagerede læsere er det mest interessante åbenbart stadigvæk den virkelighedsskildring, der til forveksling *ligner* virkelighed, og som derfor både intentionelt og affektivt kan tilegnes som sandfærdig livsskildring, personliggjort og psykologisk genkendelig; i sin ind- og medlevende tilgang til det autofiktive værk ser den umiddelbare læser helst

bort fra *fiktive* for at fordybe sig i *auto*. At professionelle, kritisk skolede læsere reagerer som umiddelbare læsere, viser vel blot, hvor stor villigheden er til som læser at lade sig forføre for netop at genkende, lade sig involvere, leve med og tage parti, og for i genkendelsen at spejle sig selv og se egne fordomme bekræftet.

*Narrativitet, fortolkning og den nødvendige løgn*

I sin karakteristik af forholdet mellem virkelighedskontrakten og fiktionskontrakten slår Behrendt fast, at de to betinger hinanden, skønt de logisk set er hinandens modsætninger (Behrendt 2006:26).

Det er dog virkelighedskontraktens ve og vel, der bekymrer ham, og det kan være svært at se, hvilket råderum og især hvilken konstruktiv betydning der ifølge hans kritik af dobbeltkontrakten tilkommer den subjektivitet, der nu engang præger enhver virkelighedsfortolkning, både den genrekonventionelle selvbiografi og den autofiktive romanhybrid. Og dette indtryk skærpes yderligere af hans overordentligt kritiske behandling af Nils Malmros' film *At kende sandheden* (Behrendt 2008).

Filmen, der er fra 2002, har sin baggrund i den såkaldte Thorotrastsag fra 1985, hvor Richard Malmros, Nils Malmros' far, blev frikendt for som overlæge ved Århus Kommunehospital at have fejlbehandlet patienter med Thorotrast i 1946. Næppe nogen vil bestride, at filmen er forførende og umiddelbart troværdig som æresbekræftende defensorat for Richard Malmros, og at den i den forstand er et partsindlæg. Ifølge Behrendt er filmen dog først og fremmest et gennemført stykke manipulation med sandheden og i hele sin tilsyneladende virkelighedsskildring et eklatant eksempel på det dobbeltkontraktlige bedrageri.

Det, der imidlertid skal fremhæves her, er den replik, hvormed Nils Malmros selv er kommet til orde forud for debatten om filmen: ”Det, jeg fortæller, er sandfærdigt, og indimellem lyver jeg for at fortælle sandheden.” (Behrendt 2008:3). Det forekommer mig, at dette udsagn tager skyldigt hensyn til begge kontrakter i deres indbyrdes afhængighed, men samtidig tager det alvorligt, at ingen virkelighed er kendelig og kan skildres uafhængigt af fortolkning. Med andre ord er ingen fortolkning objektiv, hvorfor enhver virkelighedsskildring i et eller andet omfang rummer en af fortolkning tilrettelagt eller manipuleret sandhed.

Når jeg i det følgende applicerer betegnelser som autofiktion og dobbeltspil på læsningen af nytestamentlige skrifter, sker det ikke af bekymring for virkelighedskontraktens ve og vel, snarere tværtimod. Det sker for at anskueliggøre, *hvordan* og *hvorfor* fiktionskontrakten fungerer i praksis som *fortolknings-*

*kontrakt*; dels generelt som den narrative fortolknings virkemidler, dels specielt som (selv)biografiserende redskab for identifikation og iscenesættelse af autoritative fortolkningsfigurer.

Betegnelsen, den *nødvendige* løgn, er ikke kun valgt for provokationens skyld, men for bedre at kunne karakterisere den bevidste, virkeligheds(re)konstruerende manipulation. Den løgn, som her skal forsvares, er redskab for forståelse og identifikation. Nødvendigheden afhænger af den betydning, løgneren har, for helhed og sammenhæng i en narrativ fortolkningsstrategi, og derfor må den ikke uden videre forveksles med det antikke begreb om den *gode* løgn, der som usandhed eller tilbageholdelse af sandhed var acceptabel, hvis den fx ville skåne modtageren for at høre noget ubehageligt (Donelson 2006:18-19).

Som et kreativt fortolkningsgreb kan løgn være netop den form for manipulation, der ikke alene illustrerer den hermeneutiske sammenhæng mellem narrativitet og fortolkning, men som tillige, ifølge Paul Ricoeur, afslører omfanget af den narrative afhængighed, der kvalificerer narrativiteten som fortolkningens væsen. Ved hjælp fx af fiktive motiver, tidsforskydninger og biografiske til- eller omskrivninger kan løgn være en narrativ nødvendighed i den forstand, at den gør det muligt at se en rød tråd i det tilsyneladende tilfældige og skabe mening af det umiddelbart meningsløse og selvmodsigende for på den måde at finde en retning og et formål med et bestemt historisk livs- eller begivenhedsforløb. For at forme en meningsfuld livshistorie af den uoverskuelige mængde af tilfældigheder, åbenlyse modsigelser og løsrevne oplevelser i indviklede personrelationer, som et menneskeliv består af, er det nødvendigt at vælge synsvinkel, indkredse et plot og tilrettelægge et narrativt forløb med begyndelse, midte og slutning for i et bestemt rollespil at kunne identificere og iscenesætte en bestemt konstellation af fortolkede og fortolkningsbærende figurer (Ricoeur 1994:140-168).

Da ethvert valg af synsvinkel og identitet imidlertid indebærer fravalg, og da tilrettelæggelse og iscenesættelse forudsætter bevidste, organiserende indgreb, må den virkelighedsskildring, der præsenteres som en sammenhængende og forståelig livshistorie, *nødvendigvis* være formet som en af heuristisk fortolkning manipuleret virkelighed, hvor en fortid er lagt til rette og gjort begribelig i en kreativ (re)konstruktion af hensyn til nutidige forståelsesbehov og identifikationsinteresser. Det gælder lige fuldt for selvbiografien som fx for den nationale historieskrivning. Men det gælder også for de nytestamentlige lignelsers narrative sammenhæng som intertekstuel fortolkningsunivers (Ricoeur 1995:141-166) og for den nytestamentlige kanondannelse som det endelige resultat af en lang fortolkningsproces, hvis formål fra begyndelsen var at inkludere



frem for at ekskludere (Kyrstades 2010:40-43) for bredest muligt at identificere og kontekstualisere nutid ved hjælp af manipuleret fortid (Gilhus 2010).

I alle tilfælde er den narrative fortolknings overordnede bestemmelse på syntagmatiske vis at give svar på spørgsmål om hvem, hvad og hvorfor med det formål tidligt og relationelt at forklare liv og vilkår ved i dialektisk sammenhæng at *beskrive, fortælle* og *foreskrive*. Da narrativitet aldrig er neutral eller objektiv, formes på denne måde en karakter eller identitet, som med Ricoeurs ord – og vel at mærke i individuel såvel som i kollektiv forstand – på en gang er sig selv (*ipse*) og den samme (*idem*) i en nutidig virkelighed af eksistentiel apori. I tilrettelæggelsen af det narrative forløb organiseres den fortidsfortolkning, som takket være selve sin narrative strukturering af fortiden er i stand til at opbygge og bekræfte en *historisk* identitet ved at sandsynliggøre kontinuitet og aktuel genkendelighed og på den måde skabe mening og moralsk konsekvens i form af en *nutidigt* begribelig kausalitet (Ricoeur 1994:113-139; 146-150).

Det er selvfølgelig ikke uproblematisk at applicere begreber om narrativitet og fortolkning fra moderne religiøs og moralsk tænkning som hermeneutisk skabelon for forståelsen af antikke bevidsthedsformer og specielt for læsningen af antikke skrifter som Det Nye Testamente. Applikationen risikerer at blive en prokrustesseng. Men da Ricoeur selv gør brug af begreberne i sin læsning af bibelske tekster, og da hans tilgang til det bibelsk-kristne fortolkningsunivers og den eksegetiske diskussion demonstrerer en sådan kongenialitet med emne og materiale, rummer det næppe nogen større risiko at tage netop hans begreber til hjælp i karakteristikkene af forholdet mellem fortolkning og narrativisering i Paulus-traditionen.

Skønt Paulus er de ægte breves faktiske forfatter, kendes den Paulus, som vi i brevene præsenteres for, kun implicit, nemlig som den autofiktive jeg-forfatter, der er formet af sin egen fortolkning, og som derfor ikke uden videre er den samme som den faktiske forfatter. Gennem brevenes jeg-stemme træder den autofiktive Paulus selv i karakter i et korsteologisk fortolkningsforløb, og dermed bekræfter Paulusbrevene, ligesom senere den korsteologiske synsvinkel på lidelseshistorien i Markusevangeliet, at behovet for at fortolke er aporetisk motiveret, og at narrativisering er den fortolkningsmåde, der er nødvendig for at opløse aporien i et forløb af beskrivelse, fortælling og foreskrivelse (Ricoeur 1995:184-197, 191-199). I fortolkningen af sin kaldelse og sin apostelrolle indskriver den autofiktive Paulus bogstaveligt taget *sig selv* som *den samme* i et livsforløb, hvis begyndelse, midte og slutning er forudbestemt af et frelses-historisk plot, som karakteriserer både Gud og Kristus som aktører i alliance med jeg-forfatteren og gør dem til garanten for hans identitet og apostolske status.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk



Efter en kort præsentation af de ægte breves *autofiktive* Paulus følger sammenlignende læsninger først af den *lukanske* Paulus i Apostlenes Gerninger og dernæst af den *pseudepigrafiske* Paulus i Pastoralbrevene; til slut en sammenfattende karakteristik af, hvad Paulus-fordoblingen indebærer for forståelsen af den post- og pseudepigrafiske Paulus-tradition.

### *Den autofiktive Paulus som frelseshistorisk Kristus-figur*

I de ægte Paulusbreve hænger person og sag så nøje sammen for den autofiktive Paulus, at han i sit paradoksale livsforløb, sin rolle som hedningeapostel, sin korsteologiske identifikation med Kristus og sit eskatologisk kvalificerede missionsarbejde henter både sine teologiske argumenter og sine parænetiske eksempler. Det autofiktive fortolkningsprojekt skal her karakteriseres ved hjælp af to grundtemaer; dels for at fastholde den kristologiske sammenhæng mellem frelseshistorie og korsteologi, dels for at anskueliggøre den argumentatoriske betydning af *ethos* og *pathos* for udformningen af *logos*, og endelig for at lette sammenligningen mellem de tre Paulus-figurer.

Det ene grundtema, det frelseshistoriske, er vertikalt og tidsligt i apokalyptisk eskatologisk forstand. Det sammentænker fortidens lovtro jøde og fanatiske farisæer, der forfulgte de Kristus-troende, med nutidens Kristus-troende hedningeapostel, for hvem Loven er et overstået stadium. I tillid til, at alle fortidens profetiske forjættelser nu endeligt er blevet opfyldt i Kristus, appliceres dette tema argumentatorisk på forholdet mellem Loven og Kristus, mellem det gamle og det nye Israel, og på spørgsmålet om måltidsfællesskab mellem jødiske og hedenske eller ikke-jødiske Kristus-troende. Endvidere kvalificerer det den autofiktive Paulus som apostel i forhold til andre apostle ved at indskrive ham sammen med Kristus i Guds frelsesplan og tilkende ham som hedningeapostel et særligt ansvar for planens opfyldelse.

Det andet grundtema, det korsteologisk værdiomvendende, defineres eskatologisk af det første som den horisontale applikation af den apokalyptiske to-rumstænkning; det er socialmoralisk og rummer den paradoksalitet, der kendetegner de praktiske konsekvenser af sammenhængen mellem frelseshistorie og Kristus-fortolkning. I overensstemmelse med den vertikale forskel mellem himmelsk virkelighed og jordisk verden bestemmer dette tema den radikalt dualistiske modsætning mellem ånd og kød, indre og ydre, indenfor og udenfor. Det appliceres parænetisk i forestillingen om modgang, lidelse og ydmyghed som eskatologisk selvbekræftelse; det motiverer forpligtelsen til at arbejde på frelsen og begrunder den eksemplariske betydning af den Kristus-identifikation, der

kvalificerer den autofiktive Paulus som sin Herres slave, virksom med sin Herres autoritet. I praksis sætter det Kristus-efterfølgelse lig med Paulus-efterligning.

Første grundtema udfoldes fortrinsvis i Galaterbrevet og i Romerbrevet med jeg-forfatterens egen livshistorie som et spejlbillede, en selvrefleksion, af frelseshistorien. Med sin særlige kaldelse til hedningeapostel og sin lovfri Kristus-forkyndelse er den autofiktive Paulus Guds udvalgte redskab, uafhængig af menneskelige instanser (Gal 1,13-19; Rom 1,1-5). Dog må han profilere sig i forhold til Jerusalem-kredsen og Jakob, Jesu bror, men åbenbart især i konkurrence med Peter. Som tilknyttet menigheden i Antiokia rejser han til Jerusalem og opnår her kollegial bekræftelse og en form for arbejdsdeling med Peter (Gal 2,1-10). Men da Peter efterfølgende besøger Antiokia, unddrager han sig måltidsfællesskabet i den etnisk blandede menighed, fordi andre tilrejsende fra Jerusalem, jødiske Kristus-troende med tilknytning til Jakob, presser ham til lovoverholdelse. Den autofiktive Paulus konfronterer Peter med hans hykleri og promoverer dermed sig selv som den karakter- og principfaste hedningeapostel, der modigt står inde for sin lovfri Kristus-fortolkning (Gal 2,11-14).

Karakteristikken af den autofiktive Paulus som Guds særlige redskab, der yder den ekstraordinære indsats, udfoldes grandioست i forestillingen om, hvordan Guds frelsesplan til slut vil blive opfyldt i den endelige forening af jøder og hedninger i Kristus (Rom 10,14-11,36). Ved at ty til jalousitemaet fra traditionen om Guds opdragelse af Israel forestiller jeg-forfatteren sig, at flertallet af jøder vil blive ved med at afvise Kristus-forkyndelsen, indtil hedningemissionen er fuldført; denne succes vil vække jødernes jalousi, ægge dem til besindelse, og omsider vil så også de blive Kristus-troende.

Visionen indebærer, at hedninger indlemmes i det eskatologiske Israel på jødernes afbud. Dermed fastholdes den frelseshistoriske kontinuitet trods udsigten til et Kristus-fællesskab domineret af hedenske Kristus-troende. Men samtidig kvalificeres den autofiktive Paulus som den apostel, der med sin *direkte* mission blandt hedninger er udset til *indirekte* også at få missionen blandt jøder til at bære frugt. Det reducerer en jødisk orienteret apostelkollega som Peter til en art pauseklovn, hvis interimistiske missionsindsats er dømt til at mislykkes, for at Gud til slut, når jøderne omsider omvender sig af jalousi, på ny kan vise sig barmhjertig imod dem, ligesom han allerede nu viser sig barmhjertig imod hedningerne. Således afhænger hele frelsesplanens opfyldelse af, hvad den autofiktive Paulus udretter blandt hedninger. Som Guds særligt udvalgte og benådede medarbejder personificerer han frelseshistoriens kontinuitet, men i et til det sidste anspændt forhold til ”de ansete” i Jerusalem (Gal 2,6; Rom 15,30-32) og i et vedvarende modsætningsforhold til Peter.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Også det andet grundtema, det korsteologisk værdiomvendende, kommer jeg-profilerende til udtryk på Peters bekostning. Det sker i 1 Korintherbrev, når den autofiktive Paulus følger sig selv til som den sidste i rækken af Kristus-bekendelsens vidner (1 Kor 15,3-11). Han præsenterer sig som den ringeste; som følger af Guds kirke er han ikke værdig til at kaldes apostel, han er et udskud, et aborteret foster. Og dog er han den største og bedste, fordi han ved Guds hjælp og som redskab for Guds nåde har arbejdet mere end alle andre. Således fastholdes Peters traditionelle fortrinsstatus, men den overbydes effektivt både frelseshistorisk og eskatologisk af en autofiktiv iscenesættelse, der forbinder den guddommelige udvælgelse med den værdiomvending, som kendetegner det korsteologiske Kristus-paradigme.

Tilsvarende foregår profileringen, når den autofiktive Paulus først må argumentere for, at han lige så vel som Peter har apostelret til underhold (1 Kor 9,1-6.13-14). Blot for derpå at erklære, at han hellere vil dø end gøre brug af denne ret. Han vil arbejde frit, ikke reducere sig selv til funktionær, men demonstrere den særlige betydning af sit apostolat ved at give afkald på sin ret til løn (1 Kor 9,15-18). Kun på den måde vil han, i eskatologisk perspektiv, kunne rose sig over for Gud af sin ekstraordinære indsats (1 Kor 9,19-27). Implicit står Peter her tilbage stemplet som funktionær.

Det er dog især i 2 Korintherbrev og i Filipperbrevet, at det andet grundtema dominerer med jeg-forfatteren på eskatologisk frelsesarbejde som eksemplarisk Kristus-figur. Da dette grundtema i sin fulde, apokalyptisk eskatologiske betydning ingen rolle spiller i hverken Apostlenes Gerninger eller Pastoralbrevene, skal det kun behandles overfladisk, men med en omtale af den kønsparænese, der rummer forudsætningerne for Pastoral-forfatterens post-paulinske modstandere.

I det meste af 2 Korintherbrev drejer det sig for jeg-forfatteren om at genoprette respekten for sin apostolske autoritet og sikre troværdigheden af sin korsteologiske Kristus-fortolkning; det mål søger han at nå ved massivt at legitimere sig selv som en eksemplarisk personifikation af sit særlige fortolkningsparadigme. I såkaldte peristasekataloger (4,7-12; 6,4-10; 11,23-33) opregnes de pinefulde, nedværdigende og direkte livstruende erfaringer, der som hans apostolske kendetegn offentligt kvalificerer ham som Kristus-figur. Forudsat er den radikale dualisme, som defineres vertikalt af den apokalyptiske to-rumstænkning og appliceres horisontalt som social og moralsk værdiomvending. Således er værdiomvendingen på en gang et udtryk for Kristus-troens eskatologisk dualistiske forståelse (jf. 1 Kor 1,18-25) og i praksis den nødvendige konsekvens af denne forståelse. Selve modsigelsen af den jordisk-materielle verden og dens konventionelle værdier rummer Kristus-forholdets eskatologiske

bekræftelse; for når det korsteologiske fortolkningsparadigme efterlevs i fornægtelsen af det almindelige, af kød og død begrænsede menneskeliv, foregribes paradoksalt opstandelseslivets endelige virkeliggørelse.

Ved helt konkret at lægge krop til den eskatologiske modsigelse anskueliggør den autofiktive Paulus værdiomvendingens frelsesvilkår og bekræfter sin forestilling om Kristus-livet som en åndelig nyskabelse, et himmelsk evighedsliv (5,16-17). Paradoksalt kan han rose sig af sin ydre, jordisk kødelige svaghed (11,30; 12,5), og han kan slutte direkte fra sine fysiske trængsler til sin åndelige kompetence som apostel (6,3-10). Han har Guds ord for, at det er i svaghed, at han som Guds medarbejder er magtfuld (12,6-10), og i sin korsteologiske fortolkning ved han sig så intimt forbundet med Kristus, at det i indre og egentligste forstand er Kristus, der er hans selv, hans åndelige identitet (jf. Gal 2,19-20).

I Filipperbrevet, skrevet under fangenskab, kommer den korsteologiske identitetsoverførsel endnu tydeligere til udfoldelse i iscenesættelsen af jeg-forfatteren som eksemplarisk Kristus-figur. Det hører med til brevets særpræg, at det skildrer et godt og tæt forhold mellem apostel og menighed. Den trussel udefra, som menigheden advares imod (3,2.18-19), er åbenbart ikke akut, men tjener som afsæt for brevets egentlige anliggende, nemlig den gennemgående parænetiske appel om endnu større enighed indadtil i et endnu tættere afhængigheds- og lydighedsforhold til den apostel, som nu bogstaveligt taget legemliggør sin Kristus-fortolkning for menighedens skyld. Den autofiktive Paulus kan således koncentrere sig om fællesskabet mellem apostel og menighed på en måde, der illustrerer sammenhængen mellem vertikalt og horisontalt og understreger den afgørende betydning af den ros<sup>3</sup>, som er forbundet med det eskatologiske frelsesarbejde, og som forener apostel og menighed i en gensidig forpligtelse (1,27-30; 2,14-18).

Den såkaldte Filipperbrevshymne (2,6-11) præsenterer en Kristus-fortolkning, der narratiserer afkald og selvfordærelse som det, der begrunder Guds indgriben uden at forklare det belønningsværdige. At hymnen som korsteologisk paradigme tilskriver afkald og selvfordærelse eksemplarisk betydning, kan kun udledes af belønningsmotivet, og for den autofiktive Paulus er det alt nok. Han genskriver hymnens paradigme ved at narratisere sig selv som korsteologisk Kristus-figur og uddrager derpå af sit eget livsforløb den parænetiske konsekvens, som hymnen undlader at eksplicitere. Ligesom Kristus har også jeg-forfatteren givet afkald på alt (3,5-8) i tillid til, at også han vil opnå Guds belønning og i total identifikation med Kristus nå fra lidelses- og dødsfællesskab til Kristus-ligheden i opstandelseslivet (3,9-11).

Som Kristus-efterfølger jager den autofiktive Paulus utrætteligt fremad mod målet, og i denne jagt er han eksemplarisk (3,12-16). Med sin ekstraordinære indsats for at nå frem og gribe sejrsprisen legemliggør han Kristus-paradigmets eskatologiske forpligtelse til at arbejde på sin frelse (2,12-13). Skønt den endelige Kristus-forening endnu ikke er virkeliggjort, har både apostel og menighed allerede hjemstedsret i himlen (3,20), hvorfor det fælles frelsesarbejde foregår i tillid til den kollektive forvandling, der forestår, fra fornedrelse til himmelsk herlighed (3,21). Det eskatologiske mellemrum mellem *allerede* og *endnu ikke* er som afstanden mellem jord og himmel; det forklarer nødvendigheden af det fælles frelsesarbejde, men understreger tillige den parænetiske betydning af den autofiktive legemliggørelse af den værdiomvending, som er frelsesarbejdets vilkår. Med sin lidelses- og dødsbestemte Kristus-lighed (3,10) installerer jeg-forfatteren sig bogstaveligt taget mellem Kristus i himlen og sin menighed på jorden og gør dermed i praksis Kristus-efterfølgelse til Paulus-efterligning (3,17; jf. 1 Thess 1,6; 2,14; 1 Kor 4,16; 11,1). Og han gør det på en måde, der sammenfatter *selvbeskrivelse* og selvfortolkende Kristus-*fortælling* i Paulus-parænesens autoritative *foreskrivelse*.

Den autofiktive Paulus kræver frelsesarbejde som en præsentisk foregribelse af opstandelseslivet, og han plæderer for et åndeligt kvalificeret Kristus-liv, hvis vertikalt definerede anderledeshed må bekræftes horisontalt ved i socialmoralisk henseende at modsige eller direkte negere det jordisk-materielle menneskeliv, bestemt af kød, synd og død (Rom 5,12-19). Af denne radikalt dualistiske modsætning mellem kød og ånd, jord og himmel, død og opstandelsesliv følger for den autofiktive Paulus idealet om askese. Et åndeligt liv viet til Kristus og derfor også identificeret med Kristus er en demonstration af netop den eskatologiske anderledeshed, hvormed kødets og dødens jordiske verden kan negeres og tilhørsforholdet til himlen bekræftes.

I Kristus-livets eskatologiske perspektiv, med modsigelsen af menneskelivets kødeligt-dødelige begrænsning, har det biologiske køn mistet sin skelsættende betydning og seksualiteten sit reproduktive formål. I stedet kvalificeres askese og det cølibatære liv som det ideale, og ægteskab reduceres til det næstbedste, en kontrollerende nødløsning (1 Kor 7,1-9). Det er et udtryk for den korsteologiske Kristus-*fortolkning*, at den troende døbes til betydningen af Kristi død. Ved i dåben at blive delagtiggjort i Kristi død på korset dør den troende bort sammen med Kristus fra kødets og dødens syndige verden (Rom 6,1-11). Og på det grundlag kan den autofiktive Paulus forestille sig, at de ydre, menneskelige forskelle, bestemt af etnicitet, status og køn, er bortfaldet; de er uden betydning

inden for Kristus-fællesskabet, fordi de hører det jordiske og ikke det himmelske liv til (Gal 3,27-28) (Fatum 1995:57-65).

Dermed er den jordiske forskellighed imidlertid ikke ophørt. Gifte kvinder, der lever på kønnets og seksualitetens forudsætninger, er stadigvæk underlagt kønssociale konventioner og må derfor offentligt vise, at de tilhører deres ægtemænd (1 Kor 11,2-16), og de må også under gudstjenesten underordne sig den hierarkiske orden, der kendetegner det patriarkalske samfund i den jordiske verden (1 Kor 14,34-36). Men for de jomfruer og enker, der er i stand til at forblive ugifte og vier sig til Kristus i åndelig samhørighed (1 Kor 7,29-35.39-40), gælder ifølge den autofiktive Paulus det åndelige livs regler. Det indebærer i social henseende en frihed til at færdes offentligt, som ellers er forbeholdt mænd, og til at tale og virke i Kristus med maskulin autoritet fx som missionærer, diakoner og menighedsledere (Rom 16,1-2; Fil 4,2-3) (Fatum 2007:75-80).

#### *Den lukanske genskrivning af Paulus-figuren i Apostlenes Gerninger*

Det forudsættes for de følgende sammenligninger med post-paulinske Paulusfortolkninger, at både Lukasskrifterne og Pastoralbrevene stammer fra første halvdel af det 2. årh., har tilknytning til den såkaldte Paulus-skole (Conzelmann 1979) og derfor har været bekendt med ikke blot en Paulus-tradition, men formentlig også med de ægte Paulusbreve, der som en selvstændig, før-kanonisk skriftsamling, et *corpus paulinum*, må antages at have været i omløb allerede fra slutningen af det 1. årh. (Gamble 2002:36-46; Thomassen 2010:16-17). Det forudsættes desuden, at der i Paulus-skolen har udviklet sig forskellige fløje med divergerende fortolkningsinteresser i indbyrdes konkurrence om den sande Paulus-forståelse. Og endelig forudsættes det, at de forskellige genskrivninger af Paulus-figuren afspejler denne konkurrence og illustrerer, hvordan Paulus som fortolknings- og autoritetsfigur, ganske som evangeliernes Jesus, er blevet ajourført efter behov og narrativiseret kontekstuel forskelligt alt efter de teologiske forestillinger og socialmoraliske værdibegreber, som han skal repræsentere og med sin apostelautoritet legitimere.

Det har længe været almindeligt antaget, at *Apostlenes Gerninger*<sup>4</sup> ikke henviser til Paulusbreve eller overhovedet omtaler, at Paulus skrev breve, fordi Lukas-forfatteren intet kendte til brevene. Det forholder sig dog snarere sådan, at den Paulus-fortolkning, der præsenteres i *Apostlenes Gerninger*, er en narrativisering af Paulusbrevene, hvilket Lukas-forfatteren bevidst fortier (Kyriatas 2010:36; Pervo 2009:379-380). Hensigten er at genskrive brevenes Paulus-figur, så en midtsøgende og fordragelig tendens inden for en allerede etableret paulinsk

kristendom legitimeres (Pervo 2009:21-25); derfor ønsker Lukas-forfatteren ikke at minde sine læsere om de modsætningsforhold og konflikter, som brevene beskriver. Med Apostlenes Gerninger grundlægges myten om det enige apostolske fællesskab som den kristne<sup>5</sup> enhedskirkes historiske begyndelse (Aichele 2010:59-63), og i denne myte har Lukas-forfatteren indskrevet sin Paulus-figur i en heroisk hovedrolle.

Som farisæer forankres Paulus i den jødiske lærdomstradition, når han i forsvarstalen for folket placeres ved Gamaliels fødder (22,3; jf. 5,34-39), og han introduceres i skriftet som den unge, lovfrome Saulus, der bifalder steningen af Stefanus (7,58-8,1) for derpå implicit, som morderisk kristenforfølger, at få tilskrevet sin del af æren for, at menigheden flygter fra Jerusalem, så rejse-missionen kan begynde (8,1-4). Som forfølger på vej til Damaskus afbrydes Paulus af den mirakuløse oplevelse, der gør ham til kristen missionær. Den dramatiske forvandling fra forfølger til forfulgt (9,1-29) er så betydningsfuld for Lukas-forfatteren, at den må fortælles i alt tre gange, idet genfortællingerne i Paulus' forsvarstaler (22,3-21; 26,9-20) dog på visse punkter rummer væsentlige forskelle af hensyn til skriftets underholdningsværdi som novellistisk historiek-skrivning (Pervo 2009:14-18; Gamble 1995:37-38).

Af det korsteologisk værdiomvendende grundtema er næppe noget tilbage; den kristologiske fortolkning i Apostlenes Gerninger har ikke eskatologisk perspektiv, og som også hans Jesus-figur demonstrerer, er Lukas-forfatteren herlighedsteologisk og ikke korsteologisk orienteret. Men det frelseshistoriske grundtema genfindes om end i en revideret form, for da Lukas-forfatterens overordnede interesse er at fremstille aposteltiden som enhedens og det fordragelige fællesskabs guldalder, er forholdet mellem Paulus og Jerusalem-kredsen nu positivt med Peter i den afgørende rolle som forkæmperen for lovfri hedninge-mission.

Stefanus' martyrdød er et varsel om både Peters og Paulus' henrettelser, som Lukas-forfatteren undlader at narrativisere, men nøjes med netop profetisk at varsle; det gælder eksplicit om Paulus' død, der demonstrativt foregribes af Agabos (21,10-14), så ingen er i tvivl om, hvad der forestår, slet ikke helten selv, hvorefter skriftet kan slutte med billedet af Paulus i fuld vigør i husarrest i Rom – efter at være sluppet uskadt og ukuelig gennem voldelige jøders overfald og morderiske intriger i Jerusalem, to år som fange i Caesarea under romersk beskyttelse, skibbrud under rejsen til Rom og mødet med en giftslange på Malta.

Tilsvarende skildringer af uskadt ukuelighed findes i de mange fængsels-scener, hvor først Peters og senere Paulus' mirakuløse befrielse anskueliggør heltenes opstandelse efter ophold i dødens lænker og gravens mørke. For Peters



vedkommende sker det efter endnu en fængselsudfrielse, ladet med påskesymbolik, at han betragtes som død og derefter forlader menigheden for at drage ”til et andet sted” (12,5-17). For Paulus foregår det i Lystra, hvor han stenes, ligesom Stefanus, af ophidsede jøder, slæbes uden for byen som død, men rejser sig op og går ind i byen igen (14,19-20). Begge må desuden afværge at blive hilst og hyldet som guder; Peter hos Cornelius (10,25-26) og Paulus mere dramatisk i Lystra (14,11-15; jf. 28,3-6). Endelig karakteriserer det dem som gudsmænd, at de begge har åndelig magt ikke alene til at helbrede, men også til at vække døde til live; Peter<sup>6</sup> opvækker enken Tabitha i Joppe (9,39-41), og Paulus vækker i Troas den unge Eutykos til live, efter at han selv har forårsaget den unge mands død ved at tale så længe, at denne i dyb søvn af udmattelse faldt ud af vinduet og slog sig ihjel (20,7-12).

Trods den markante overensstemmelse i narrativiseringen af Peter og Paulus bringes de to figurer ikke sammen, og de optræder aldrig i direkte fællesskab; tværtimod fastholdes de konsekvent hver for sig i en parallelforskuet enighed. Ligesom Johannes Døber i Lukasevangeliet er forløber og vejbereder for Jesus både med sit budskab og med sin skæbne, er Peter i Apostlenes Gerninger forløber og vejbereder for Paulus, og det er Peters opgave at sikre den frelseshistoriske kontinuitet fra Jesu virke blandt jøder til Paulus’ mission blandt hedninger. Det kompositoriske greb, hvormed Peter pålægges ansvaret for at introducere og legitimere den lovfri hedningemission (ApG 10,1-11,18), tillader Lukas-forfatteren på en gang at fastholde Paulus som helten i den tidlige missionshistorie og at fritage ham for det åbenbart belastende ansvar for den lovfri forkyndelse, som kendetegner den autofiktive Paulus’ Kristus-fortolkning.

I et rollespil med Peter som radikalitetens forsvarer er Paulus blevet den moderate og kan herefter narrativeres både som hedningemissionær og som lovtro jøde, skønt Paulusbrevene nok så meget ser apostolatet<sup>7</sup> for hedninger som et særligt paulinsk domæne og Kristus og Loven som absolutte modsætninger (jf. Fil 3,2-3.18-19). Da det overordnede mål for Lukas-forfatteren er med *Paulus*’ autoritet at legitimere forestillingen om en midtsøgende og fordragelig kristendom som *sand paulinsk* kristendom, må Peter pauliniseres, konkurrenceforhold og konfliktskabende modsætninger må retoucheres, og den radikale lovfrafvisning, hvormed den autofiktive Paulus optræder i sin egen version af Antiokia-konfrontationen (jf. Gal 2,11-14) må modereres.<sup>8</sup> Alt dette kommer markant til udtryk med iscenesættelsen af det symbolsk betydningsfulde apostelmøde i Jerusalem.

Mødets anledning er uenigheden mellem Antiokia og Jerusalem om kristne hedningers forhold til Loven (jf. Gal 2,1-10), og resultatet er det såkaldte aposteldekret (ApG 15,1-31). Paulus er til stede som repræsentant for Antiokia; han

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

taler ikke under mødet, men optræder kun i referat (v. 12), mens det overlades til Peter at tale Antiokias sag og, som en Paulus' *stand-in*, at argumentere for fuld lov- og omskærelsesfrihed (v. 7-11). Når Peter advarer imod at gøre Loven gældende for kristne hedninger, fordi det er at friste Gud, og karakteriserer Loven som "et åg på disciplenes nakke, som hverken vore fædre eller vi har magtet at bære" (v. 10), lyder han som et paulinsk ekko (jf. Gal 5,1), men så generaliserende og tilbageskuende, at han tydeligvis taler ud af mødet og direkte ind i Lukas-forfatterens egen kontekst (Pervo 2009:373-374).

Da Jakob med sit kompromisforslag om fire mindsteregler bringer mødet til afslutning, sker det i fuld enighed, og repræsentanter fra Jerusalem sendes med Paulus og Barnabas tilbage til Antiokia med et dokument til "vore brødre af hedensk herkomst" (v. 23), der resumerer mødets anledning og anfører de fire forbud, som skal efterleves. At beslutningen har officiel karakter og absolut bør tillægges autoritativ gyldighed, understreges massivt af formuleringen: "For Helligånden og vi har besluttet" (v. 28). Den hermeneutiske betydning af denne formulering vender vi tilbage til i forbindelse med Pastoralbrevene.

Apostelmødet udgør et vendepunkt i Apostlenes Gerninger; hedningemissionen er godkendt, Peter nævnes nu ikke mere, og Lukas-forfatteren kan herefter koncentrere sig om at skildre de to store missionsrejser (kap. 16-20), som Paulus leder med sine egne medarbejdere efter bruddet med Barnabas (15,36-41; jf. Gal 1,13). I Antiokia modtages aposteldekretet med glæde (15,30-31), men trods Helligåndens autorisation får de fire forbud ingen som helst praktiske konsekvenser i skildringen af det videre missionsforløb. Ved begyndelsen af sit eget missionsforetagende vælger Paulus Timotheus, søn af et blandet ægteskab, som sin medarbejder og omskærer ham af hensyn til jøderne; derefter omtales eksplicit, hvordan de i byerne i den galatiske provins formidler aposteldekretet, "som var vedtaget af apostlene og de ældste i Jerusalem" (16,1-5). Paulus fremstår her som både lovoverholdende og loyal, men uden at blive direkte involveret i aposteldekretet. Og dekretet forhindrer ham åbenbart heller ikke i at modtage gæstevenskab fra Lydia eller spontant og uden forbehold i at tage del i det naturlige glædesmåltid hos fangevogteren i Filippi (16,15.30-34).

Hertil svarer, at da Paulus efter sine missionsrejser til slut kommer til Jerusalem (21,17), kender han åbenbart intet til dokumentet, for han bliver af menighedens ældste, som i en parentes (21,25), orienteret om, at en skrivelse med fire forbud er blevet udsendt til hedningekristne. Dermed er han effektivt distanceret fra både møde, beslutning og dekret; han er tydeligvis ikke omfattet af det "vi", der har stået for udsendelsen. Og dermed er dekretets mindsteregler lige så effektivt deponeret hos Jakob og Jerusalem-menigheden.

Pointen med dekretet er således *ikke* at vedligeholde et restriktivt regelsæt, men tværtimod at anskueliggøre på en måde, der rummer hensyn til både Loven og Paulus, at krav om omskærelse og lovoverholdelse *ikke* kan gøres gældende over for hedningekristne, og at der derfor *ikke* er hverken forbud eller restriktioner, der forhindrer måltidsfællesskab i etnisk blandede menigheder.<sup>9</sup> Med sin konstruktion af Paulus' møde med Jerusalem-kredsen opnår Lukas-forfatteren hele tre ting af betydning for sit fortolkningsprojekt. Uden at inddrage Jakob direkte (21,18) giver han stemme til lovtro jøders anklager imod Paulus for at tale imod omskærelse og lovoverholdelse (21,20-24); han lader sin Paulus selv demonstrere, at sådanne anklager er grundløse (21,26); og endelig fastholder han sin ironiske karakteristik af de Paulus-fjendtlige diasporajøder som den gennemgående figur, der med utrættelig vildskab har jaget Paulus fra by til by med pøbeloptøjer og fanatisk forfølgelse og dermed har bidraget væsentligt til missionens udbredelse; med samme afsindige fremfærd i Jerusalem er de nu årsag til, at romerne må tage Paulus i forvaring for at beskytte ham (21,27-36).

I den tale, hvormed Paulus i Milet tager afsked med de ældste, som han har kaldt til sig fra Efesos (20,18-35), fremhæves hans utrættelige umage i missionsarbejdet (v. 20-21) og med et Herre-ord tillige det eksempel, han har givet, ved aldrig at have taget sig betalt for sin indsats (v. 33-35). Hans ydmyghed, de trængsler, som hans jødiske modstandere har påført ham (v. 19), og de tårer, det har kostet ham igennem tre år at være menighedens vejleder (v. 31; jf. 14,22) fremhæves også. Talen er testamentarisk, og blandingen af *ethos* og *pathos* er genretypisk retorik. Men trods efterklngen af de ægte breves parænese om værdiomvending og den ekstraordinære arbejdsindsats, drejer det sig her hverken om det korsteologiske fortolkningsparadigme eller om det eskatologiske frelsesarbejde; talen har ekklesiologisk, men ikke eskatologisk perspektiv.

Talen viser sin afhængighed af Lukas-forfatterens post-paulinske kontekst ved at lade den testamentariske Paulus forholde sig eksplicit til de divergerende fortolkninger og indbyrdes interessekonflikter i Paulus-skolen. Den post-paulinske kontekst illustreres generelt af referencen til Guds kirke som en hjord, der skal vogtes imod onde anslag udefra af biskopper, indsat af Helligånden (v. 28-29). Men i advarslen imod de mænd, som vil fremstå efter Paulus' død (v. 30), lader Lukas-forfatteren sin præ-lukanske Paulus forholde sig profetisk til Paulus-skolens konflikter for med en karismatisk autoritativ advarsel at undsige den ikke-lukanske Paulus-fortolkning, som – ifølge Lukas-forfatteren – blot vildleder sine tilhængere.

Slutscenen i Apostlenes Gerninger med Paulus i romersk fangenskab rummer en ærefuld bekræftelse af en retfærdig mand, der ved, at han har fuldført sin

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

”tjeneste” som Kristus-vidne og ved Helligåndens kraft nu har bragt evangeliet fra Jerusalem helt til verdens ende (1,8; 20,24), hvorfor han med sokratisk sindsro afventer den noble død (28,30-31; jf. Luk 23,46-47).

*Den pseudepigrafiske Paulus som autoritetsfigur i Pastoralbrevene*

Mens Lukas-forfatterens Paulus ikke i frelseshistorisk perspektiv er radikalt forskellig fra endsige i direkte strid med de ægte breves paulinisme, forholder det sig anderledes med Pastoral-forfatterens Paulus-figur. Også *Pastoralbrevene*, der kan læses som en sammenhængende komposition, er tydeligvis skrevet på baggrund af de ægte Paulusbreve,<sup>10</sup> men viser ingen interesse for disse breves grundtemaer. For Pastoral-forfatteren drejer det sig mere om brevskriveren end om brevene; hans ærinde er ved hjælp af den pseudepigrafiske Paulus ikke blot at legitimere sin egen paulinisme, men autoritativt at gøre op med de Paulustilhængere inden for Paulus-skolen, som han betragter som sine modstandere, fordi de truer hans sociale og moralske integrationsbestrebelse.

Således bruger Pastoral-forfatteren sin Paulus-figur direkte aggressivt for at fremme sin egen paulinisme som den *sande* ved reelt at udelukke en anden version, som synes at være radikalt dualistisk og asketisk orienteret, og som derfor må siges at være mere i overensstemmelse både med de ægte Paulusbrevs apokalyptisk eskatologiske fortolkningsunivers og med de dualistiske idealkrav, der kendetegner de ægte breves socialmoraliske parænese.

For at bekæmpe sine modstandere må Pastoral-forfatteren altså også bekæmpe den autofiktive Paulus, og det gør han ved i alliance med den pseudepigrafiske Paulus at udnytte den karismatiske autoritet, der knytter sig til den legendariske apostel, og den traditionelle autoritet, der knytter sig apostlen som brevskriver. Pastoral-forfatterens parænetiske ærinde er fortolkningsmæssigt omkalfatrende, men han skal ikke narrativisere på ny; han kan nøjes med legendariserende og anekdotisk at genbruge af den autofiktive tradition. For ham drejer det sig ikke om at om- eller genskrive den autofiktive Paulus, men om at genbruge den paulinske apostolicitet for så genkendeligt og overbevisende som muligt at lade brevskriveren Paulus skrive autoritativt videre. Således overlader Pastoral-forfatteren det til den pseudepigrafiske Paulus selv at korrigere den autofiktive Paulus for at ajourføre hans apostolske status som parænetisk lærer og således gøre ham brugelig og betydningsfuld på ny som brevskrivende autoritetsfigur.

Også Pastoral-forfatteren genbruger altså Paulus-figuren for at legitimere en bestemt version af den post-paulinske tradition som den sande paulinske kristendom; men modsat Lukas-forfatteren gør han det ved eksplicit at bekæmpe den

paulinisme, som er uforenelig med hans egen. Resultatet er en u- eller ligefrem anti-paulinsk post-paulinisme (Müller 1976:58-94), der placerer Pastoral-forfatteren solidt i første halvdel af det 2. årh. og illustrerer hans parænetiske samhörighed med fx *Didachê* og med andre paulinsk orienterede skrifter som Ignatius' og Polykarps breve (*De apostolske Fædre* 1985).

Den sene affattelse betyder, at Pastoralbrevene aldrig har været en del af *corpus paulinum* og heller ikke er bevidnet i den ældste håndskrifttradition; hertil kommer, at det varede længe, før de opnåede kanonisk status (Gamble 2002:42-50). At de faktisk endte med at blive optaget i kanon, skyldes dog formentlig netop den ajourføring af Paulus-traditionen, som gør effektivt op med den radikale eskatologiske dualisme til fordel for den u- eller anti-paulinske domesticering af den paulinske kristendom, som ifølge Pastoral-forfatteren skal sikre menigheden som institution (MacDonald 1988:159-234) og skaffe de kristne den sociale og moralske accept, der er nødvendig for integration og politisk overlevelse. Det indebærer, at det antikke samfunds basisinstitution, *paterfamilias*-institutionen, skal sikres både som den enkelte kristne families husorden og som den udadtil genkendelige institutionelle orden, der bestemmer menighedens kollektive organisering og embedshierarkiske administration. Den autoritative opgave for den pseudepigrafiske Paulus er derfor, i forhold til den autofiktive Paulus, at horisontalisere og af-eskatologisere for i praksis at re-socialisere (Fatum 2005).

Det er karakteristisk for Pastoral-forfatterens retoriske strategi og dermed også for den autoritative brug af brevskriveren Paulus, at modstanderne hverken beskrives nærmere eller søges imødegået med argumenter; de optræder udelukkende i form af fjendebilleder og karikaturer af vranglære. Det tillader ikke en præcis identifikation, men peger på en jødisk kristendom (Tit 1,10-16), præget af en spekulativ, formentlig karismatisk religiøsitet, der dels forbinder kosmogoni og genealogiske beregninger med lovoverholdelse (1 Tim 1,3-5; 2 Tim 4,3-4; Tit 1,13-14), dels forbinder en radikal eskatologisk dualisme med præsentisk opstandelsestro (2 Tim 2,18) og et askeseideal, der omfatter både seksuel og kostmæssig afholdenhed (1 Tim 4,1-5).<sup>11</sup>

Opgøret med askeseidealets sociale radikalitet til fordel for en konservativ husordensteologi placerer Pastoralbrevene i direkte forlængelse af post-paulinske skrifter som Kolosserbrevet og Efeserbrevet (MacDonald 1988:85-156). Som i de såkaldte *hustavler* (Kol 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9; 1 Pet 2,18-3,7) drejer det sig især i 1 Timotheusbrev og i Titusbrevet om at organisere menigheden som et familiehus efter sociale konventioner vedrørende grænser og hierarkiske forskelle bestemt af køn, alder og social status (Tit 2,1-10). Et særligt ømtåleligt

problem for Pastoral-forfatteren udgør i denne forbindelse tydeligvis menighedens kvinder, dels fordi en betragtelig del af disse kvinder åbenbart lever ugift, og dels fordi modstanderne, løgnelærerne, sniger sig ind i husene og med deres ideale krav om askese og vegetarisme får magt over de alt for videbegærlige og syndigt lystne kvinder, som så let lader sig forføre (1 Tim 4,3-4; 2 Tim 3,6-7).<sup>12</sup>

Udfaldet imod menighedens kvinder er umiddelbart et opgør med Pastoral-forfatterens paulinske modstandere, men det stikker dybere. For med sine eksplícit anti-asketiske forskrifter afskriver Pastoral-forfatteren effektivt det askeseideal, som kendetegner de ægte Paulusbrevs kønssociale parænese ved dels at skabe et åndeligt frirum for jomfruer og enker (jf. 1 Kor 7) og dels at fastholde den kønsbestemte underordning af gifte kvinder (jf. 1 Kor 11,2-16; 14,34-36). Således illustrerer Pastoral-forfatteren sit tilhørsforhold til den post-paulinske skoletradition ved at placere sig selv længst til højre og sine modstandere, som med deres askeseideal er de Paulus-tro, til venstre.

Det er først og fremmest den autofiktive Paulus' skelnen mellem gifte og ugifte kvinder, som den pseudepigrafiske Paulus vil have afskaffet, men i det hele taget er det hans mål at gen-seksualisere kvindelivet for at rehabilitere ægteskab og familiestiftelse som kristne livsformer. Forudsætningen er åbenbart, at hvis kønshierarkiet kan tydeliggøres som grundstrukturen i den kristne husorden, kan den pseudepigrafiske Paulus også sikre idealet om, at både den enkelte kristne familie og hele menigheden som socialt kollektiv lever op til *paterfamilias*-institutionens sociale, moralske og politiske norm. Derfor påbyder han gifte kvinder at underordne sig og at leve stille og tilbagetrukket, og han forbyder dem at undervise og på anden måde at optræde autoritativt (1 Tim 2,11-12; jf. 1 Kor 14,34-36). De enker, som endnu er i den fødedygtige alder, skal ikke mere forsørges af menigheden; de skal tvangsgifte, for at de kan bringes til at leve et anstændigt kvindeliv, defineret af børnefødsler og husførelse og effektivt kontrolleret af familiehusets patriarkalske orden (1 Tim 5,14). Og begrundelsen for denne kønsparænese finder han i skabelses- og syndefaldsberetningerne (1 Mos 1,27-28; 2,21-23; 3,16).<sup>13</sup>

Fordi Adam blev skabt før Eva, er manden kvindens herre og hun hans underordnede (jf. 1 Kor 11,2-16), og fordi Eva syndede først, bærer hun og ikke Adam skylden for syndefaldet. Det kvindeliv, hvormed Gud dengang straffede Eva, må herefter også omfatte Evas døtre, dvs. må herefter være selve kvindelivets guddommelige bestemmelse. Ifølge den pseudepigrafiske Paulus er det ikke blot kristne kvinders sociale pligt at gifte sig, føde børn og styre hus; fødedygtighed og rollen som føderneske er nu definitivt blevet deres frelsesvilkår (1 Tim 2,13-3,1).

Konsekvensen af denne fortolkning er den omfattende seksualisering af kvindelivet, som skal gøre det muligt for Pastoral-forfatteren en gang for alle at lukke modstanderne ude og menighedens kvinder inde. Autoritativt gør den pseudepigrafiske Paulus op med den autofiktive Paulus' askeseideal og sætter dermed, endda med Skriften som bevisgrundlag, en effektiv stopper for den paulinske tradition om Kristus-identificerede jomfruers og enkers åndelige frihed til at leve i eskatologisk anderledeshed.

At askeseidealet har været betydningsfuldt i Pastoral-forfatterens paulinske kontekst og længe vedblev med at være fremherskende, fremgår af de apokryfe apostelromaner (Fatum 2008) og af kirkefædrenes skrifter (Clark 1999:259-370). Det forklarer den aggressivitet, der kender tegner opgøret med modstanderne, og den form for tvangsmæssig adfærdsregulering, der åbenbart skønnes påkrævet for at sikre menighedens husorden imod ugifte kvinders ukontrollable uvæsen. Men det forklarer først og fremmest, hvorfor det i netop denne sag må overlades til den pseudepigrafiske Paulus så at sige selv at gøre definitivt op med de ægte breves autofiktive Paulus, hvis det skal lykkes for Pastoral-forfatteren at legitimere sit konservative husordensideal som den *sande* paulinske kristendom og sikre sin menighed som en *paterfamilias*-institutionel helhed, velorganiseret, veladministreret, velrenommeret og derfor også både socialt og politisk overlevelsesdygtig (Osiek & MacDonald 2006:118-145).

Skal denne post-paulinske menighed bestå i den jordiske verden, må der ifølge Pastoral-forfatteren gøres effektivt op med idealforestillingen om den eskatologiske anderledeshed. Menigheden må institutionalisere sig horisontalt, og den pseudepigrafiske Paulus må derfor legitimere såvel af-eskatologisering som gen-seksualisering og re-socialisering for at afskrive den radikale del af arven fra den autofiktive Paulus og i stedet autorisere den konventionelle, ægte-skabs- og familiebaserede husorden som menighedslivets norm. Det er for Pastoral-forfatteren betingelsen for, at de post-paulinske kristne kan fremstå udadtil som gode, pålidelige og politisk acceptable borgere, som kan "leve et roligt og stille liv", kvalificeret af from gudfrygtighed og socialmoralisk anstændighed som to sider af samme sag (1 Tim 2,2).

At de tre breve endte med at få kanonisk status, bekræfter Pastoral-forfatteren i hans fortolkning af den post-paulinske kristendoms overlevelsesvilkår og giver ham formelt ret i den omkalfatrende genbrug af Paulus-figuren som legendariseret autoritet. Med kanonprocessen blev en tradition normeret og en myte om originalitet lagt autoritativt til rette, hvorefter apostolicitet, og om nødvendigt apostolisk succession, kunne gælde som garanti for ortodoksi i konkurrence med begrebet om tradition (Thomassen 2010:19-24; Hallbäck 2008:20-29). Men også



pragmatiske kriterier som teologisk nødvendighed og praktisk værdi fik betydning for kanondannelsen (Kyrntatas 2010:33-34), og den sene kanonisering af Pastoralbrevene er et godt eksempel på, at et anstrengt forhold til apostolsk originalitet kan overtrumfes af fortolkningsmæssig brugsværdi.

Som genbrug af Paulus-traditionen, tilpasset af nødvendighed, er Pastoralbrevene tillige et godt eksempel på, at fortiden er nutidens fortolkningsredskab. Forskellige grupper som Paulus-skolens fraktioner, som strides internt om den apostolske arv, genskriver traditionen forskelligt for hver for sig at tilegne sig netop den paulinske fortid, som de har brug for som legitimation for deres indbyrdes konkurrerende identifikationsprojekter (Gilhus 2010:97). Fortiden må tilpasses, genskrives og om nødvendigt omkalfatres for at kunne kontekstualiseres på ny som legitimation for nutidig (selv)fortolkning og for autoritativt at kunne bekræfte en social identitet, der har fremtiden for sig.

Dermed er Paulus som autoritetsfigur fordoblet. Det sker med narrativiseringen af den lukanske Paulus i Apostlenes Gerninger, og det sker med den pseudepigrafiske Paulus i Pastoralbrevene; men det er afgørende at indse, hvordan dobbeltspillet introduceres i de ægte Paulusbreve, og hvordan den legendariserende fortolkningstradition grundlægges allerede her med narrativiseringen af den autobiografiske Paulus i den frelseshistoriske rolle som Kristus-figur.

Således illustreres Ricoeurs pointe om narrativitet som fortolkningsvæsen af tre forfatterskaber, som trods alle forskelle i kontekstuelte bestemte fortolkningsinteresser har fælles hermeneutiske forudsætninger og tilsvarende parænetiske formål. I alle tilfælde gælder det om narrativt at sandsynliggøre en Paulus-kvalificeret identitet som Kristus-troende med både bekræftende og forpligtende betydning for Paulus-afhængige menigheder. Med apostolsk autoritet legitimeres den paulinske Kristus-identitet allerede af den autobiografiske Paulus selv som kollektiv bestemmelse, og i forlængelse af den autofiktive applikation af identifikations-, repræsentations- og efterfølgelsesmotiverne kan både post- og pseudo-Paulus udfylde rollen som autoritetsfigur i den traditionskonkurrence, som udspiller sig inden for Paulus-skolens fortolkningshorisont. Med andre ord, bogstaveligt taget, legitimeres således snart den ene og snart den anden fortolkning af Paulus-traditionen af en genskrevet Paulus-figur, idet en narrativiseret Paulus netop som figur, dvs. i sin fiktive, men traditionelle og legendariske genkendelighed, igen og igen personligt kan indestå for, hvad der er sand, paulinsk kristendom, og hvad der i social og moralsk forstand er den forpligtende betydning af denne kristendom.

Således forbindes paulinsk identitetsbekræftelse med paulinsk kvalificeret parænese, og de tre forfatterskaber kan ses som et sammenhængende, traditions-

bevidst fortolkningsprojekt. Fra den ene kontekst til den anden og den næste drejer det sig om autoritativt at sandsynliggøre en historisk funderet virkelighedsskildring, der hænger kausalt sammen og er formålsbestemt begribelig, og som derfor, med Ricoeur, kan hermeneutisk kategoriseres som en af heuristisk fortolkning manipuleret virkelighed. Den autofiktive Paulus så sin generation som den sidste, hvad der i høj grad præger hans kønssociale parænese. For de post-paulinske forfattere gælder det derimod om at kunne leve og overleve som kristne på jorden. Hver for sig, men måske endnu tydeligere i sammenhæng illustrerer forfatterskaberne fiktionskontraktens betydning som *fortolkningskontrakt*; de bekræfter den dialektiske sammenhæng mellem at *beskrive*, *fortælle* og *foreskrive* på en måde, der understreger, hvordan det kontekstuelle behov for ajourført foreskrivelse nødvendiggør ajourført fortolkning, og hvorfor ajourført fortolkning må tage form som gen-beskrivelse og ny, udvidet eller omskabt genfortælling. Ændret nutid med ændrede livs- og fortolkningsvilkår kræver ændret fortid, hvis det stadigvæk skal være muligt med historisk bekræftelse at kunne forstå *sig selv* som *den samme*. Den autofiktive Paulus ajourfører sin fortid ved korsteologisk at identificere sig med Kristus; med sin kaldsbevidsthed indskriver han *sig selv* som *den samme* i Guds frelsesplan. Og på tilsvarende måde identificeres en post-paulinsk menighed som *sig selv* og *den samme* i alliance med en genskrevet Paulus-figur og ved hjælp af en ajourført Paulus-tradition, som svarer til de aktuelle livs- og fortolkningsvilkår.

Paulus-fordoblingerne viser, *hvordan* en virkelighed formes og legitimeres af autoritativ fortolkning, og *hvorfor* en sådan fortolkning må søge sig retrospektivt legitimeret og brugsbevidst sandsynliggjort i traditionshistorisk konkurrence med beslægtede fortolkninger. Men den post- og pseudopaulinske brug af Paulus-figuren demonstrerer tillige, hvordan stadig fornyelse af fiktionskontrakten som fortolkningskontrakt er en forudsætning for, at Paulus-traditionen kan genbruges. Paulus-autoriteten må narrativt ajourføres og gen-kontekstualiseres for på ny at kunne legitimere en Paulus-fortolkning som en relevant og brugbar virkelighedsskildring med aktuel betydning både som kollektiv identitetsbekræftelse og som socialmoralisk parænese. Kanonisering hæmmer snarere end fremmer en sådan fornyelse.

*Paulus fordoblet: Helligånden og den nødvendige løgn*

Karakteristikken af fiktionskontrakten som fortolkningskontrakt bekræfter sammenhængen mellem narrativitet og fortolkning og viser betydningen af den nødvendige løgn som fortolkningsgreb og narrativt virkemiddel. Autobiografisk selviscenesættelse, biografisk genskrivning, manipulerende omtolkning og re-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudopigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

socialiserende gen-kontekstualisering er de fortolkningsgreb, der kendetegner Paulus-traditionen. Disse greb har åbenbart været anset som nødvendige for at bevare brugsværdien af Paulus-figures autoritative betydning, og de peger på, at brugen af pseudonymitet som i Pastoralbrevene ikke skal vurderes på baggrund af navngivne forfatterskaber, men må sammenholdes med litterære virkemidler som fx talerne og brugen af den såkaldte vi-kilde<sup>14</sup> i Apostlenes Gerninger samt de mangfoldige og ideologisk markante fortolkningsindgreb, som kendetegner varianterne i de tidlige græske håndskrifter.<sup>15</sup>

Som identitetsbekræftende fortolkning har produktionen og kanoniseringen af pseudepigrafiske skrifter som Pastoralbrevene derfor intet med moral at gøre, men med fortolkningsvilkår og brugsværdi. Det afgørende er det kontekstuelle behov for ajourført fortolkning, nødvendigheden af at manipulere traditionen for at genskrive og genbruge og en tilsvarende brugsbevidst sans for autoritativ legitimation. Af dette består fortolkningskontrakten, som således ikke alene forklarer, at Pastoralbrevene er blevet skrevet, men også hvorfor de er blevet modtaget og udbredt, og hvorfor de senere er blevet kanoniseret.

Hertil kommer det hermeneutisk afgørende, at forholdet mellem karismatisk autoritet og traditionel autoritet i denne fortolkningskontrakt svarer til forholdet mellem mundtlighed og skriftlighed. For post-paulinismen er ikke alene øjenvidnernes tid forbi (Luk 1,1-4); også den mundtlige formidlings karismatiske autoritet hører fortiden til. Skal den karismatiske autoritet holdes i hævd – og dens autoritative betydning holdes i live – må den narrativeres i en skriftlig form, der gør det muligt at fortælle videre ved at fastholde som erindring, hvad ingen har set, og eksplicit at citere, hvad ingen har hørt. Det sker med Paulus-figuren i Apostlenes Gerninger, som det sker med Jesus-figuren i evangelierne. Med den fortsatte narrativisering af karismatiske autoritetsfigurer, som illustrerer fortolkningsvilkårene i den post-apostolske tid, deponeres så at sige betydningen af mundtlighedens karismatiske autoritet i den skriftlige tradition. Og brugen af pseudepigrafi må vurderes på disse vilkår.

Således kan man argumentere for, at den pseudepigrafiske Paulus i Pastoralbrevene har fået tilskrevet den samme karismatiske apostelautoritet som den, hvormed han ligesom de øvrige apostle oprindeligt talte. Som *Didachê* videregiver Herrens lære med de tolv apostle som forfattere, siger den pseudepigrafiske Paulus i Pastoralbrevene, hvad han ville have sagt, eller hvad han egentlig mente. Ifølge Kurt Aland kan ingen være blevet narret af *Didachê*, hvorfor det er meningsløst at betragte skriftet som bedrageri. Tilsvarende fastholder pseudepigrafiske skrifter som Pastoralbrevene blot i skriftlig form, hvad man i menigheden allerede mundtligt er fælles om (Aland 1967:29-33). Når en forfatter i Det

Gamle Testamente kan lade Gud tale, og evangeliernes forfattere lader Kristus tale, bør det ifølge Arnold Meyer ikke undre, at en post-apostolsk forfatter kan lade en apostel komme til orde. Kanonicitet afgøres ikke af litterære, men af ekklesiologiske kriterier,<sup>16</sup> og i alle tilfælde er det selve den karismatiske autoritet, der kvalificerer og legitimerer det sagte, hvilket i den traditionsbevidste kontekst gør Helligånden til den egentlige forfatter (Aland 1967:29-30).

Synspunkter som disse har dog langt fra frikendt pseudepigrafiske skrifter som Pastoralbrevene for at være problematiske som bevidste falsknerier. For Bruce M. Metzger er det fx en ”fatal konsekvens” af argumentationen, at Helligåndens betydning som karismatisk autorisation begrænses til den post-apostolske tid inden kanondannelsen, hvilket indebærer, at pseudepigrafiske skrifter fra 2. og 3. årh. i højere grad skulle være under Helligåndens indflydelse end Paulus selv (Metzger 1972:18). Dette er imidlertid en indvending, som overser flere væsentlige argumenter. Nemlig dels betydningen for den autofiktive Paulus af karismatisk autoritet som kaldelsens personlige åndsudrustning; dels den sammenlignelighed i brugen af både Paulus og Helligånden som karismatiske autoritetsfigurer, som karakteriserer den post-paulinske sammenhæng mellem skriftliggørelse og traditionalisering (Thomassen 2007:142-147); og endelig det forhold, at et praktisk formål med kanondannelsen var at kontrollere og begrænse karismatisk autoritet til fordel for både traditionelle og institutionelle autoritetsformer (Thomassen 2010:28). At Pastoral-forfatterens brug af Paulus-figuren tydeligvis er motiveret af et behov for traditionsbevidst at institutionalisere, forklarer kanoniseringen af Pastoralbrevene, men det illustrerer først og fremmest de autorisationsvilkår, der kendetegner Paulus-skolens fortolknings-kontekst.

Ånden i de ægte Paulusbreve er selve den apostolske udrustning, den karismatiske autoritet eller udvælgelsens og kaldelsens særlige nåde (*kharis*), som kvalificerer Kristus-identifikationen og den frelseshistoriske selvscenesættelse. Således er ånden for den autofiktive Paulus først og fremmest en indre bestemmelse af frelsesforegribende forvandling, på en gang eskatologisk og vertikal, på samme måde som Kristus i eskatologisk og vertikal forstand er hans indre, åndelige identitet. Derfor mener den autofiktive Paulus at ”have” Guds ånd (1 Kor 7,40) på samme måde som Kristus, hans egentlige jeg (Gal 2,20), allerede på jorden knytter ham til himlen.

Forestillingen om Helligånden traditionaliseres i post-paulinismen som en autoritativ skikkelse, en guddommelig formidler mellem himmel og jord med sin egen narrative rolle at spille. På jorden virker Helligånden som en garanti for kollektiv legitimitet under Guds ledelse og narrativiseres i denne funktion både

som guddommelig aktør og som personificeret autoritetsfigur i Apostlenes Gerninger; at Helligånden netop som autoritetsfigur også i praksis er en effektiv brugsfigur, hvis rolle er at legitimere nødvendig fortolkning, illustrerer den kollektive erklæring i det såkaldte aposteldekret: ”Helligånden og vi har besluttet” (ApG 15,28).

Skriftliggørelsen af Paulus-traditionen muliggør således den tvedeling af den karismatiske autoritet, som kommer personificeret til udtryk i den videre narrativisering både af Paulus og af Helligånden. At begge som fortolkningsfigurer kan gøre fyldest som autoritets- og brugsfigurer, viser den form for traditionaliseret autoritet, der kommer til orde, når Pastoral-forfatteren hele fem gange lader den pseudepigrafiske Paulus kvalificere sin parænese som ”troværdig tale” (*pistos ho logos*; jf. 1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8). Dette emfatiske udtryk for apostolsk læregaranti forudsætter præcis den samme form for autoritet som Helligånds-erklæringen i aposteldekretet; i begge tilfælde drejer det sig om en traditionel iscenesættelse af karismatisk autoritet med det formål at legitimere nødvendig fortolkning med aktuelt forpligtende betydning.

Pastoralbrevene foregiver ikke at være *ægte* Paulusbreve, og meningen er ikke hverken at narre eller bedrage. Derimod skal den pseudepigrafiske Paulus som autoritetsfigur sandsynliggøre for en post-paulinsk menighed, at det parænetiske indhold i Pastoralbrevene er ægte Paulus-tradition, skriftligt funderet på brevskriverens traditionaliserede apostolicitet, og derfor udtryk for, hvad der nødvendigvis må være *sand* paulinsk kristendom i første halvdel af det 2. årh. i en kontekst præget af post-paulinske livsvilkår og post-paulinske fortolkningsbehov.

Det illustrerer, at Pastoralbrevene selvfølgelig ikke – som de ægte Paulusbreve – er skrevet for at erstatte et besøg; omtalen af et forestående gensyn (2 Tim 4,10-13) er en pseudepigrafisk kliche. Mens Apostlenes Gerninger synes at være skrevet for at *skjule* de ægte Paulusbreve under den lukanske genskrivning, er Pastoralbrevene snarere skrevet for at *erstatte* de ægte breve. Og fortolkningskontrakten, som i alle tilfælde er den kollektive forudsætning for, at erstatningen kan virke efter sin praktiske, brugsbevidste hensigt, kunne meget vel tænkes autoriseret af en sætning som fx ”Helligånden og vi har besluttet.”

## Noter

<sup>1</sup> Betegnelsen bruges her på baggrund af diskussionen om bl.a. forfattersubjektivitet og moral hos Wayne C. Booth i *The Rhetoric of Fiction* (Booth 1961:71-77; 395-396) for at skelne den samlede funktion af tekstimmanente elementer som fx synsvinkel, fortolkningsinteresse og fortællestrategi fra den faktiske forfatter, men i forhold til pseudepigrafiske skrifter også fra den eksplicite forfatter. At betegnelsen kan bruges i forbindelse med enhver tekst og ikke kun narrative tekster, understreges af Mieke Bal, der konkluderer: "Thus the implied author is the result of the investigation of the meaning of a text, and not the source of that meaning. Only after interpreting the text on the basis of a text description can the implied author be inferred or discussed." (Bal 2004:18). Paulus som *eksplicit* forfatter til de pseudepigrafiske Pastoralbreve fører således ikke læserne på sporet af brevenes *faktiske* forfatter, men bidrager derimod til at profilere den *implicitte* forfatter som en konstruktiv del af den helhed, der er brevenes betydning som teologisk litteratur.

<sup>2</sup> Foruden Peter Høeg, *De måske egnede*, København: Rosinante 1993, og Claus Beck-Nielsen, *Claus Beck-Nielsen (1963-2001)*, København: Gyldendal 2003, drejer det sig især om Suzanne Brøgger, *Jadekatten. En familiesaga*, København: Gyldendal 1997, Jørgen Leth, *Det uperfekte menneske*, København: Gyldendal 2005, Knud Romer, *Den som blinker er bange for døden*, København: Athene 2006, Kim Leine, *Kalak*, København: Gyldendal 2007, og Morten Sabroe, *Du som er i Himlen*, København: Politikens Forlag 2007.

<sup>3</sup> Det er beklageligt, at DO 92 oversætter *kaukhêma* og *kaukhêsis* med "stolthed" og ikke, som DO 48, med "ros"; derved er det vertikale perspektiv og det domsaspekt, der motiverer den eskatologiske arbejdsindsats, blevet tilsløret; jf. *kaukhêma* i Fil 1,26; 2,16 foruden i 1 Kor 9,15-16 og *kaukhêsis* i 2 Kor 11,10.17.

<sup>4</sup> Dateringen af skriftet til 2. årh. svinger fra 115 (Pervo 2009:5-7) til 140 (Hyldahl 2009:11-23). Trods den grundige diskussion til fordel for 115 i Pervo 2006 foretrækker jeg selv en senere datering. Det afgørende er dog, at såvel Lukasskrifterne som Pastoralbrevene hører til i samme bevidstheds-historiske kontekst som fx *Didachê*, Ignatius og Polykarp (se *De apostolske Fædre* 1985) og *Theklabogen* fra de apokryfe *Paulusakterne* (se *Nytestamentlige Apokryfer* 2002), og at denne sammenhæng bidrager væsentligt til forståelsen af skrifternes Paulus-fortolkninger.

<sup>5</sup> Betegnelsen *Khristianoi* introduceres i ApG 11,26 om den blandede menighed i Antiokia og forudsætter både social organisation og offentlig synlighed.

<sup>6</sup> Kun Peter har også magt til at dødsdømme, jf. ApG 5,1-11. Det dobbelte privilegium afspejler traditionen om den såkaldte nøglemagt, givet til Peter som kirkens klippe, jf. Matt 16,18-19.

<sup>7</sup> På grund af Lukas-forfatterens ønske om at hævde den traditionelle forestilling om De Tolv som både disciple og apostle, knyttet til Jerusalem, jf. ApG 1,15-26, undgår han at omtale Paulus som apostel af navn og viser ham i stedet som den største af gavn; kun på missionsrejsen med Barnabas omtales Paulus og Barnabas sammen som *apostoloi*, Apg 14,4.16.

<sup>8</sup> At det lovfri måltidsfællesskab har social betydning for integrationen i en blanded menighed og bestemmer Lukas-forfatterens interesse for den paulinske position, fremgår ud over af ApG 10,1-11,18 og af hensigten med aposteldekretet i 15,23-29 desuden af de paulinske scener i ApG 16,14-15.25-34; 18,7; 27,33-38. Se Esler 1996:93-109.

<sup>9</sup> Det er ikke utænkeligt, at der har eksisteret en praksis med renhedsforbud, som ifølge traditionen i 3 Mos 17-18 skulle regulere de fremmedes adgang til Israels hus.

<sup>10</sup> 2 Tim., der præsenterer sig som et fangenskabsbrev, røber fx afhængighed af det Paulus-ægte Fil.

<sup>11</sup> Jf. som baggrund 1 Kor 7; 8 og 10 samt Rom 14.

<sup>12</sup> At askeseidealet særligt appellerer til kvinder, ugifte såvel som trolovede eller gifte, og derfor udgør en alvorlig trussel imod hele den patriarkalske hus- og samfundsorden, er et hovedtema i flere af apostelakterne; se fx *Theklabogen*, *Nytestamentlige Apokryfer* 2002:276.

<sup>13</sup> Ifølge apokryfen *Andreasakterne* (*Nytestamentlige Apokryfer* 2002:184-221), der fastholder afseksualiseringen som socialmoralisk ideal, kan syndefaldet, Adam og Evas seksuelle fejltagelse, genoprettes ved hjælp af askese, dvs. i den åndelige forening mellem Andreas og den troende Maximillas sjæl, hendes ”indre mand”. Se Fatum 2008:189-190.

<sup>14</sup> Jf. ApG 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16.

<sup>15</sup> Se fx de massive indgreb, der kendetegner overleveringen af ApG. i D-teksten, *Codex Bezae Cantabrigiensis*, jf. Pervo 2009:3-5.

<sup>16</sup> Jf. Meyer, A. 1936, Religiöse Pseudepigraphie als ethisch-psychologisches Problem, *ZNW* 35, 262-279; her kendt fra diskussionen i Metzger 1972.

## Litteratur

- Aichele, G. 2010, Canon, Ideology, and the Emergence of an Imperial Church, in: E. Thomassen (ed.), *Canon and Canonicity. The Formation and Use of Scripture*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 45-65.
- Aland, K. 1967, Das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte, in: *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*, Berlin: de Gruyter & Co., 24-34.
- Bal, M. 2004, *Narratology. An Introduction to the Theory of Narrative*, 2<sup>nd</sup> Ed., Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press (1999; 1985).
- Behrendt, P. 2006, *Dobbeltkontrakten. En æstetisk nydannelse*, København: Gyldendal.
- Behrendt, P. 2008, At fejlagnostisere fiktionen. Malmros til røntgen, in: *Kritik* 189:2-31.
- Booth, W.C. 1961, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago & London: University of Chicago Press.
- Clark, E. 1999, *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Conzelmann, H. 1979, Die Schule des Paulus, in: *Theologia Crucis – Signum Crucis*, FS E. Dinkler, Hrsg. C. Andresen und G. Klein, Tübingen: Mohr (Siebeck), 85-96.
- De apostolske Fædre* 1985, i dansk oversættelse med indledninger og noter, red. N.J. Cappelørn, N. Hyldahl, B. Wiberg, København: Det Danske Bibelselskab.
- Donelsen, L.R. 2006, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, Tübingen: Mohr Siebeck (1986).
- Dupont, F. 1999, *The Invention of Literature. From Greek Intoxication to the Latin Book*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press (fr. orig. 1994).
- Esler, Ph.F. 1996, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 1987.
- Fatum, L. 1995, Image of God and Glory of Man: Women in the Pauline Congregations, in: K.E. Børresen (ed.), *The Image of God: Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis: Fortress Press, 50-133.



- Fatum, L. 2005, Christ Domesticated: The Household Theology of the Pastorals as Political Strategy, in: J. Ådna (ed.), *The Formation of the Early Church*, Tübingen: Mohr Siebeck, 175-207.
- Fatum, L. 2007, Spiritual Authority and Social Gendering in New Testament Texts and Interpretative Traditions, in: S.B. Gajano & E. Pace (eds.), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia: Morcelliana, 63-88.
- Fatum, L. 2008, Hvad der videre hændte apostlene. Kristus, køn og kvindefigurer i Apostelakterne, in: L. Fatum, G. Hallbäck, J.T. Nielsen, *Den hemmelige Jesus*, København: Alfa, 159-202.
- Gamble, H.Y. 1995, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven and London: Yale University Press.
- Gamble, H.Y. 2002, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*, Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers (1985).
- Genette, G. 1983, *Narrative Discourse. An Essay in Method*, Ithaka, NY: Cornell University Press (fr. orig. 1972).
- Gilhus, I.S. 2010, Contextualizing the Present, Manipulating the Past: Codex II from Nag Hammadi and the Challenge of Circumventing Canonicity, in: E. Thomassen (ed.), *Canon and Canonicity. The Formation and Use of Scripture*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 91-108.
- Hallbäck, G. 2008, Kanondannelse og kætteri, in: L. Fatum, G. Hallbäck, J.T. Nielsen, *Den hemmelige Jesus*, København: Alfa, 19-44.
- Hyldahl, N. 2009, *Paulus – brudstykker af en biografi*, København: Anis.
- Kyrtatas, D.J. 2010, Historical Aspects of the Formation of the New Testament Canon, in: E. Thomassen (ed.), *Canon and Canonicity. The Formation and Use of Scripture*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 29-44.
- MacDonald, M.Y. 1988, *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Metzger, B.M. 1972, Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha, *JBL* 91:3-24.
- Müller, U.M. 1976, *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Nytestamentlige Apokryfer* 2002, Oversættelse, indledninger og noter ved J.L. Christiansen og H.K. Nielsen, København: Det Danske Bibelselskab.
- Osiek, C. & M.Y. MacDonald 2006, *A Woman's Place. Housechurches in Earliest Christianity*, Minneapolis: Fortress Press.
- Pervo, R.I. 2006, *Dating Acts. Between the Evangelists and the Apologists*, Santa Rosa, CA: Polebridge Press.
- Pervo, R.I. 2009, *Acts. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press.
- Ricoeur, P. 1994, *Oneself as Another*, Chicago and London: University of Chicago Press (fr. orig. 1990).

- Ricoeur, P. 1995, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis: Fortress Press.
- Thomassen, E. 2007, "Forgery" in the New Testament, in: J.R.Lewis and O. Hammer (eds.), *The Invention of Sacred Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 141-157.
- Thomassen, E. 2010, Some Notes on the Development of Christian Ideas about a Canon, in: E. Thomassen (ed.), *Canon and Canonicity. The Formation and Use of Scripture*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 9-28.