

Kristus, tiden og den dødelige Jesus

Lone Fatum

Abstract: The first part of this article presents close readings of Phil 2:6-11 and Col 1:15-20 focusing on the christological verticality of the liturgical texts and, then, on the contextual application which takes place in both letters with Paul as paraenetic example. Assuming that belief in the post-existence of Christ is the interpretative prerequisite of belief in his pre-existence also in the gospels, the second part of the article deals with the different narrativizations of the Jesus-figure: How is divine nature connected with the earthly mortality of a human Jesus without compromising the heavenly identity of Christ, and what is implied by the different christological interpretations pertaining to the paraenetic agenda and chronological order of the gospels.

Keywords: Pre-existence — Post-existence — Vertical christology — Jesus-biographies — Paraenetic application

Indledning

Blev Kristus Jesus, eller blev Jesus Kristus? Er det den ældste kristendoms forudsætning, at Kristus før sit liv og død på jorden var den præeksistente Guds Søn i himmelen, eller er forestillingen om Jesu himmelske præeksistens tværtimod en del af en spekulativ, kristologisk overbygning, som sekundært og successivt er blevet føjet til den oprindelige tradition om mennesket Jesus fra Nazareth? Vel nok den mest udbredte forestilling er, at Jesus begyndte som socialkritisk vækkelsesprædikant og apokalyptisk profet og først blev Gud, efterhånden som fortolkningen af især hans død og opstandelse tog form som Kristus-tradition (Bultmann 1964 og 1967; Casey 1991; Crossan 1991, Hallbäck 1998; Ehrman 1999; White 2010, 106-160, Omerzu 2012).

Hvordan man forholder sig til dette spørgsmål afhænger af, hvordan man vægter forholdet mellem Paulusbrevene og evangelierne, og af den form for historicitet, man tillægger evangelierne. Ser man ikke evangeliernes Jesus-figurer som den

himmelske Kristus i jordiske forklædninger, kan man se Paulus som den, der først fortrænger mennesket Jesus til fordel for sin egen mytologiske konstruktion af Kristus. Man kan videre vælge at tilskrive narrativiseringen af Jesus i evangelierne en historisk afhængighed af præ- eller ikke-kanoniske kilder for i disse kilder at finde bekræftelse for forestillingen om en evt. både mundtlig og skriftlig tradition af ikke-kristologiserede Jesus-vidnesbyrd og erindringer. Ud fra denne betragtning er det i evangeliernes Jesus-skildringer, vi skal søge efter den oprindelige tradition, mens derimod Paulus' kristologi og hans korsteologiske bestemmelse af sammenhængen mellem præksistens og posteksistens illustrerer den sekundære, u-, ikke- eller ligefrem anti-jesuanske kultspekulation (Mack 1988).¹

I det følgende skal jeg først gennemgå to liturgiske tekster, *Filipperbrevshymnen* og *Kolossierbrevshymnen*, der på forskellig vis tager udgangspunkt i og gør kristologisk brug af en præksistensforestilling som forudsætning for en posteksistensforestilling. Læsningerne vil fokusere på teksternes kristologiske motiver for derefter at se på, hvordan og med hvilket formål disse motiver udnyttes i brevenes fortolkningskontekst. Med udgangspunkt i den opfattelse, at det er troen på den både præ- og posteksistente Kristus, som også grundlæggende bestemmer Jesus-traditionen i evangelierne, afsluttes med eksempler på, hvad det indebærer af narrativ kreativitet at forbinde den præeksistente Guds Søn og nu posteksistente himmelske Herre (Robinson 1967, 178) med hans guddommeligheds dualistiske modsætning: den jordiske tilværelses timelighed og menneskers kødelige dødelighed. I Jesus-biografierne må forbindelsen etableres på horisontalitetens vilkår; Kristus-bekendelsens vertikale koncentrat² må narrativt foldes ud, huller må fyldes ud, billeddannende forklaringer og dramatiske optrin må tilføjes, for at Guds Søn kan være og virke som et menneske på jorden (White 2010, 161-225). Dermed udfordres evangelierne, til forskel fra de liturgiske tekster, af forholdet mellem Kristi to naturer; i hermeneutisk forstand evangeliegenrens selvskabte plage, på én gang et drilagtigt dilemma og et nødvendigt paradoks. Tid og dødelighed kendetegner det jordiske menneskeliv; det åndelige evighedsliv er den præ- og posteksistentens himmelske virkelighed. I skildringen af Kristus som Jesus drejer det sig i evangelierne om på én gang at fastholde den vertikale adskilthed og at personificere en horisontaliseret sammenhæng med ekklesiologisk-parænetiske konsekvenser. Hvordan de fire evangelier faktisk biografiserer Jesus, vidner både om deres forskellige fortolkningsinteresser og om deres kronologiske rækkefølge.

1. Om intentionalitet og cirkelslutninger i den historiske Jesus-forskning, se Schulz 1975 og Lindemann 1975; jf. også Robinson 1967, 113-135.

2. Genkendeligt i 1 Kor 11,23-26; 15,3-7, men jf. også 1 Thess 1,9-10. Gal 3,27-28. Rom 6,3-11.
Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Filipperbrevshymnen

Med god grund er den såkaldte Filipperbrevshymne, Fil 2,6-11, blevet kaldt både for en eksegetisk hvepserede (Davidsen 1997, 103) og ”something of a minefield, full of implications ready to cause explosive reactions where least expected” (Osiek 2000, 55).

- ⁶ (Han) som var i gudeskikkelse,
regnede det ikke for røvet bytte
at være lig Gud,
⁷ men tømte sig selv,
og antog slaveskikkelse,
blev mennesker lig,
og da han fremstod som menneske,
⁸ ydmygede han sig selv
og blev lydige til døden,
ja, korsdøden.
⁹ Derfor har Gud også overophøjet ham
og skænket ham navnet over alle navne,
¹⁰ for at i Jesu navn
hvert knæ skal bøjes
i himmelen og på jorden og under jorden,
¹¹ og hver tunge skal bekende:
”Herre er Jesus Kristus!”
til Gud Faders ære.
(Fil 2,6-11)³

Få betragter Paulus selv som tekstens ophavsmand; tværtimod anses den af langt de fleste eksegeter for at være et citat af præ-paulinsk oprindelse og må således regnes for at rumme en af de tidligste Kristus-bekendelser, vi kender til. Men ikke kun de implicitte referencer har vakt eksegetisk uenighed. Citatets liturgiske karakter og strofiske form samt dets begrebsmæssige indhold og religionshistoriske baggrund er særdeles omstridt. At der også er rejst tvivl om, hvorvidt det i v. 6 drejer sig om den præeksistente Kristus og ikke snarere om den jordiske Jesus, kan kun vække undren, mens diskussionen om det diskursive formål med Kristus-skildringen deri-

3. De to hymner er anført i egen oversættelse.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfo Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

mod er væsentlig for fortolkningen både af citatet i og for sig og af forholdet mellem tekst og kontekst.⁴

Det interessante i den foreliggende sammenhæng er hverken citatets baggrund og forudsætninger eller de forskellige positioner i den omfattende forskningsdiskussion. Det er for det første dette, at teksten ifølge traditionel konsensus eksplicit forudsætter forestillingen om Kristi præeksistens og hertil føjer en bestemt fortolkning af sammenhængen mellem inkarnationen, korsfæstelsen og den postekstente herliggørelse. For det andet, at den kristologiske pointe i citatets fortolkning ikke uden videre synes at svare til Paulus' kontekstuelle brug af citatet (Fatum 1998, 45-61; Hallbäck 2004, 191-200).

Citatet, som begynder abrupt og formentlig gengives uden sin indledning, falder i to afsnit, hvoraf det første, v. 6-8, skildrer en dramatisk selvfornedrelse: Et ophøjet gudevæsen vælger tilsyneladende på eget initiativ at give afkald på sin guddommelighed og himmelske status for i stedet at blive ikke blot et jordisk menneske, men at synke endnu dybere for at dø som korsfæstet slave. Derpå skildres i andet afsnit, v. 9-11, en overophøjelse: Gud griber ind og belønner den fornedrede ved at skænke ham en endnu højere guddommelig status end den, som han gav afkald på. At statusafkaldet på denne måde kvalificeres som belønningsværdigt, indebærer den betydning, at gudevæsenets selvfornedrelse ikke som antydnet er sket på eget initiativ, men derimod har sin særlige værdi ved at være en lydighedshandling, en løsning af en opgave, stillet ham af Gud.

Således opgjort er det narrative forløb i og for sig enkelt nok og foregår i en vertikal linje først højt oppefra og dybest ned, derefter dybest nedefra og endnu højere op. Bevægelsen fra gudestatus i himmelen til en status nederst på jorden som slaven på korset, dødsdømt og henrettet, tegner ifølge det antikke samfunds socialsymbolik en fornedrelse til det værst tænkelige dyb af umenneskelig skam og urenhed. Når overophøjelsen derefter følger den vertikale linje nedefra og endnu højere op igen og som belønning rummer ikke alene navngivning og herrestatus, men tillige retten til at indtage verdensherskerens trone for at modtage lovprisning og tilbedende hyldest fra alverdens skabninger, tegnes modsat det mest overdådige billede af guddommelig magt og ære. Men ét er det enkle ved selve vertikaliteten i det todelte forløb; noget andet er den meget lidt enkle betydning af de symboladede ord, som bruges især om gudevæsenet og hans guddommelige status, men også i skildringen af den

4. Grundlæggende er Lohmeyer 1961 (1927), se også Lohmeyer 1964 (1929). Om fortolkningsdiskussionen, dens øvrige hovedaktører (Jeremias, Gnllka, Käsemann, Jervell, Sanders m.fl.) og deres divergerende synspunkter (om strofisk form, om mulig paulinsk, men især bibelsk jødisk/jødisk kristen *vs.* gnostisk/gnostisk kristen baggrund) samt den omfattende litteratur, jf. Martin 1967, Hamerton-Kelly 1973, Strecker 1973, Murray 2010. Se også Fitzgerald 1992.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

overophøjelse, som er resultatet af Guds indgriben. Hertil kommer det allerede omtalte problem, at meget i teksten forbliver implicit eller direkte gådefuldt, hvad der blot understreger nødvendigheden af et vist pedanteri i den eksegetiske nærlæsning.

For di Paulus i v. 5 introducerer citatet med en henvisning til Kristus, ved vi på forhånd, hvem det gudevæsen er, som i v. 6a kun præsenteres som relativt pronomen og i øvrigt forbliver anonym i citatets første afsnit. Hans guddommelighed bekræftes umiddelbart af hans skikkelse eller synlige fremtoning, *morphé*, og af hans væsenslighed med Gud selv. Til dette føjes imidlertid det tvetydige udtryk, verbalsubstantivet *harpagmos*, som er et *hapax legomenon*, og som kan siges at gøre fortolkningen af specielt v. 6b-c til "the storm-centre of modern controversy on Philippians" (Murray 2010, 196).

Da betydningen af verbet *harpazein* er "at tilrane sig" og bredt kan gengives som "med vold og magt at berøve nogen noget for at stikke af med det og beholde det for sig selv", kan det "rov", der her er tale om, referere enten til et bytte, som "kan røves", men som måske ikke bliver det, eller til et bytte, som "er røvet", og som derefter er blevet tilegnet ejendom. I begge tilfælde er negationen *oukh* knyttet til *harpagmos* og ikke til verbet *hégésato*, "anså", "regnede for". Vælges den første betydning, "kan røves", er pointen, at lighed med Gud ikke er noget, som gudevæsenet selv kan bemægtige sig ved erobring endsige tilegne sig som sit eget. Tilhængere af denne læsning finder heri et holdepunkt for en typologisk kontrast mellem Kristus og Adam ud fra 1 Mos 2-3: at Adam stræbte efter lighed med Gud og blev straffet for det, er den negative forudsætning for i v. 6 at se Kristus positivt fremstillet som den nye og anderledes Anden Adam, jf. fx Rom 5,12-21 og 1 Kor 15,20-28.

Som det fremgår, er denne fortolkning mere spekulativ end konkret eksegetisk og afvises da også af langt de fleste til fordel for den anden betydning, "er røvet". Denne læsning indebærer, at lighed med Gud som "et røvet bytte" tåler sammenligning med fx den andel af krigsbyttet, som tilkom soldaten, eller den dyrt købte frihed, som en slave kunne erhverve sig, og netop denne sammenligning er nødvendig, for at negationen af *harpagmon* kan være effektiv. Det afgørende er, at det erobrede eller på anden vis erhvervede for både soldaten og slaven er blevet tilegnet ejendom, så dyrebart og betydningsfuldt, at det betragtes som umisteligt og derfor umuligt at give afkald på. For gudevæsenet derimod er lighed med Gud hans væsensbestemmelse, som fuldt ud kvalificerer hans identitet og guddommelige status. Således er guddommelighed for ham netop ikke "et røvet bytte", som det for alt i verden gælder om at bevare, tværtimod. Han kan give afkald på sin guddommelighed og sin himmelske status, og det gør han. Ved at fornedre sig selv sætter han sin lighed med Gud over styr og gennemfører dermed den totale statusforvandling,

som bringer ham fra den himmelske højhed i v. 6 til den dybest tænkelige jordiske afgrund i v. 7-8.

At han siges at have givet afkald på sin lighed med Gud ved bogstaveligt taget at have "tømt" sig for eller "tilintetgjort" sit guddommelige selv, *beauton ekenôsen*, v. 7a, kan opfattes som en reference til inkarnationen med fokus på Kristus og ikke Gud som agens. Karakteristikken i v. 7b-d kan herefter ses som en sammenfatning af Jesu liv på jorden, jf. 2 Kor 8,9. En mindre kreativ læsning, som ikke teologiserer betydningen af verbet *kenoô*, er imidlertid at se v. 7a-b som en sammenhæng, så afkaldet forbindes med sit formål, slavedøden. Det afgørende er således ikke, at gudevæsenet ikke mere er gud; det er kontrasten, der er afgørende: at gudestatus nu definitivt er blevet afløst af slavestatus, jf. *morphê* i v. 7b som i v. 6a om den synlige fremtoning som illustration af status og væsen.⁵ Det er med andre ord ikke inkarnationens *at*, det drejer sig om, men derimod det *hvorfor* og senere det *hvordan*, som tematiseres af slavefiguren som korsteologisk fortolkningsfigur i v. 7b og i v. 8, jf. Gal 4,4-5.

Denne læsning sætter parentes om v. 7c-d, hvor substantiverne *homoioôma*, "lighed", og *skhêma*, "skikkelse" eller "form", karakteriserer menneskelighed i generel forstand på en måde, som formelt erstatter den dobbelte karakteristik af guddommeligheden i v. 6, men som ikke gør fyldest som egentlig væsensbestemmelse. Det er således ikke en eksistentiel naturforvandling, der skildres; snarere bliver det præciseret, at den selvfordrede slave nu har sin plads blandt jordiske mennesker, der som artsbestemmelse er de dødeliges kollektiv. Dermed er v. 7c-d en forudsætning for v. 8, men det er slavestatus og ikke menneskelighed, som anskueliggør fornærelsens totalitet i skildringen af netop den død, som en slave kan tilkomme. Det er muligt, men ikke nødvendigt at se den eksplicite reference til korset som Paulus' tilføjelse; under alle omstændigheder en effektiv påmindelse om hans korsteologiske Kristus-fortolkning.

Ydmyghed og selvudslettende lydighed indtil døden er velkendte bestanddele i det slavespejl af socialmoraliske stereotyper, som tilsammen udgør det antikke slaveideal, og som genbruges i kristologiseret form i den post-paulinske hustavletradition, jf. Kol 3,22-25. Ef 6,5-6 og 1 Pet 2,18-25. Men med verbet *tapeinoô* i v. 8a og adjektivet *hypêkoos* i v. 8b tegnes ikke blot et stereotyp slavebillede. De socialmoraliske værdibegreber er de kvalitative redskaber, som er nødvendige for at

5. At oversætte *doulos* med "træl" eller "tjener", som det sker i DO92, er altid uheldigt, fordi det forflygtiger både den konkrete betydning af slaveinstitutionen i det antikke samfund og den sociale symbolik, der ligger i de nytestamentlige teksters brug af slavemetaforen i bevidst afhængighed af denne institution. At oversætte med "tjener" i v. 7b er dobbelt uheldigt, fordi det postulerer en sammenhæng, som er yderst tvivlsom, med tjener-skikkelsen i Es 52,13-53,12.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

evaluere betydningen af den endnu uforklarede statusforvandling. I den forstand binder de citatets to dele sammen; de er som spor, der lægges ud i v. 8a-b for at bane vej for det indgreb i v. 9, som ellers er uforvaret, og for at forberede forståelsen af den overophøjelse, hvormed selvfornedrelsen nu belønnes, og statusforvandlingen rulles tilbage.

Ydmyghed forudsætter et hierarkisk magtforhold, lydighed forudsætter tilsvarende, at slaven har en herre, hvis vilje han følger, og hvis konkrete ordrer han ufortrødent udfører. Eksplicit kvalificerer dette slaven som en god slave, implicit kvalificerer det selvfornedrelsen som en god handling, og begge dele begrundes det *dio*, ”derfor”, som i v. 9a introducerer den belønning, hvormed Gud reagerer på gudevæsenets statusafkald. Den ekstraordinære betydning af det, som er gjort, fremgår af, at gudevæsenet ikke blot får sin oprindelige højhed tilbage, men af Gud bliver overophøjet og samtidig får skænket det særlige, overordnede navn, som svarer til hans nye, overordnede gudestatus (Lohmeyer 1961, 48-56; 1964, 96-99. Dunn 1998, 244-252).

Verbet *hyperypsoó*, ”overophøjer”, er *hapax legomenon*, men meningen er jo ikke til at tage fejl af. Anderledes forholder det sig med navngivningen, som i v.9b-c kvalificeres som en særlig gunstbevisning, en nådegave, jf. verbet *kharizomai*, ”skænker (nådigt)”, af *kharis*, ”nåde”. Ifølge v. 10a drejer det sig om Jesus-navnet, men i bekendelsen i v. 11b, kombineres Herre, Jesus og Kristus på en måde, som ikke uden videre afslører betydningen af Jesus-navnet. Sammenhængen mellem de to konjunktioner *dio*, ”derfor”, i v. 9a, og *hina*, ”for at”, i v. 10a, tydeliggør, at Gud griber ind med sin belønning med det eksplicitte formål, at tilbedelse, *proskynese*, skal ske i eller ved Jesus-navnet, v. 10b-c, og at lovsang skal lyde som en bekendelse af Herren, v. 11a-b. Men identificeres denne Herre af Jesus-navnet eller af Kristus-betegnelsen?

At rejse spørgsmålet kan ligne en invitation til at strides om kejserens skæg. Men der er den alvor i det, at Jesus-navnet ifølge v. 10a introduceres med belønningsmotivet og derfor er knyttet til selvfornedrelse og jordisk slavestatus, mens Kristus-betegnelsen derimod er knyttet til den himmelske guddommelighed, som kendetegnede gudevæsenet før hans statusafkald og nu, efter hans død og herliggørelse, kendetegner ham på ny. Kristus-betegnelsen identificerer således både den præeksistente og den nu posteksistente guddom, mens Jesus-navnet identificerer den jordiske skikkelse, hvori den himmelske Kristus gennemførte den opgave, som Gud havde stillet ham. Med andre ord: det er Kristus, der i v. 11a-b skal tilbedes og bekendes som Herre, men det skal han i eller ved Jesus-navnet, v. 10a, fordi han som Jesus var slaven, lydige til døden, v. 8b.

Ligesom præciseringen i v. 8c af døden som korsfæstelse af nogle fortolkere er blevet betragtet som Paulus' tilføjelse, kan også "til Gud Faders ære" i v. 11c ses som Paulus' præcisering af den orden, der hersker i det himmelske hierarki.⁶ Det er muligt, at *kosmokrator*-iscenesættelsen i v.10b-c med sit intronisationsmotiv sammen med bekendelsen til Kristus som Herre i v. 11a-b gør det nødvendigt med en eksplicit reference til Gud Fader. I så fald er det dog næppe monoteistisk bekymring, der er på spil. Snarere drejer det sig om en klimaktisk afslutning, som implicit følger karakteristikken, Guds Søn, til Herre, Jesus og Kristus i v. 11b og dermed også endeligt identificerer det gudvæsen, som i v. 6a endnu kun er et relativt pronomen.

Den hierarkiske orden forudsætter, at den, som belønner og overophøjer, selv er den overordnede, som har stillet opgaven, jf. 1 Kor 8,6;15,20-28. Derfor understreger v. 11c, hvordan det vertikale forløb fra selvfornedrelse og slavedød til overophøjelse og tilbedende bekendelse udspiller sig som en sag mellem Gud Fader, som byder, og Guds Søn, som lyder og bliver belønnet derfor. Belønningsmotivet kan siges at give selvfornedrelse og statusafkald eksemplarisk betydning, men citatets diskursive formål er ikke præskriptivt, det er deskriptivt. Det fremgår derfor ikke, hvorfor endsige for hvem selvfornedrelse er godt og belønningsværdigt; slavedøden tilskrives ikke betydning som stedfortrædende offer eller forsoningsdød, og skildringen af den himmelske herliggørelse spekulerer ikke i opstandelse og frelseshåb for andre, for syndere. Mens fornedrelsens forløb afsluttes uden akklamation, afsluttes overophøjelsen med en tilbedende hyldest, som inddrager alverdens regioner i bekendelsens lovsang. Således er statusafkald og slavedød midlet, overophøjelsen af slaven til Herre-status er målet, og citatets kristologiske interesse er snarere herlighedsteologi end korsteologi.

Som helhed drejer citatet sig om Kristus-tro, ikke om Kristus-troende. Selv om bekendelse af Herren Kristus er Guds eksplicitte formål med overophøjelsen, jf. *hina* i v. 10a, og selv om *kosmokrator*-scenen i v. 10-11 kan siges at rumme både et kristologisk og et ekklesiologisk motiv (Davidsen 1997,110-112), er der ikke tale om en soteriologisk fortolkning af slavens død, og selvfornedrelsens statusafkald tilskrives ikke umiddelbart parænetisk konsekvens. Citatet beskriver kristologiens indikativ uden et tilhørende imperativ, og derfor fremstår Kristus-figuren i et ejendommeligt virtuelt rum af fortøttet tidløshed og ren, ikke-befolket vertikalitet.

Som Paulus bruger citatet i sin parænetiske kontekst (Friedrich 1972, 106-113), fastholder han både vertikaliteten og indikativet, men kun for på sine korsteologiske forudsætninger at applicere det første i form af horisontaliseret socialmoral og

6. Enhver tale om sekundære tilføjelser afhænger af den strofiske inddeling, der foretrækkes; som citatet fremstår i Nestle/Aland 26. udgave og senere, er der ingen metriske argumenter for at tale om tilføjelser.

det andet som soteriologisk begrundet imperativ. Allerede med den appel, hvormed han introducerer citatet i v. 5 og opfordrer filipperne til at tænke som Kristus, gør Paulus eksplicit brug af den eksemplariske betydning, som impliceres af citatets belønningsmotiv. På den måde udnytter han Kristus-figuren parænetisk dels som krav om Kristus-efterfølgelse, dels ved i sin apostolske selviscenesættelse at gøre sig selv til Kristus-figur for filipperne. Den kontekst, hvori citatet bruges, 1,27-2,18, er soteriologisk defineret og drejer sig for Paulus om hans og filippernes fælles frelsesvilkår. Han kræver lydighed imod den apostel, som er dem i Kristi sted, og som nu i sit fangenskab lider for deres skyld og, som Kristus selv, er rede til at ofre sig for deres fælles frelse, jf. 1,29-30. Ved således at spejle sig selv i Kristus-figuren fra citatet gør han den eksemplariske betydning af selvfornedrelse og statusafkald til konkret parænese og applicerer den som konkrete krav om enighed og sammenhold i ydmyghed og gensidig hensynsfuldhed, jf. 2,1-4; 4,2-9.

Med sig selv som eksemplarisk Kristus-efterfølger udfolder Paulus betydningen af citatets belønningsmotiv i opfordringen til filipperne om at arbejde på deres frelse, jf. 2,12-18. Og han gør det i tillid til, at filipperne med deres indsats også arbejder på den frelse, som er hans eskatologiske mål: som apostel på Kristi dag at kunne rose sig af sin ekstraordinære indsats for sine menigheders skyld. Men Paulus nøjes ikke med at oversætte selvfornedrelse og statusafkald til socialmoralisk parænese; han identificerer sig med citatets Kristus-paradigme og narrativiserer sig selv som eksemplarisk Kristus-figur, jf. 3,4-11. Han gør vertikalitetens kristologiske indikativ til sit eget livs fortegn for autoritativt, på en for filipperne forpligtende måde, at kunne anskueliggøre den socialmoraliske paræneses horisontale imperativ (Theissen 2003, 112-120).

Mens citatets herlighedsteologi er den eskatologiske opfyldelses *allerede*, som endnu kun fuldt ud omfatter Kristus som den posteksistente Herre, anskueliggør Paulus som Kristus-figur den parænetiske konsekvens og dermed det krav om eskatologisk umage, som kendetegner de korsteologiske vilkårs *endnu ikke*. For at autorisere kravet til filipperne om at arbejde på den fælles frelse ved at leve eskatologisk bevidst som Kristus-efterfølgelse identificerer han sig med den eksemplariske betydning af citatets belønningsmotiv. Ved således at biografisere sig selv som Kristus-figur for filipperne på selvfornedrelsens og statusafkaldets vilkår gør han Kristus-efterfølgelse til Paulus-efterligning, jf. 3,17 (Fatum 2010, 150-151).

Med den narrative selviscenesættelse i 3,4-11 af sit eget eksempel gør Paulus i praksis principielt det samme, som senere sker i evangelierne ved hjælp af en biografiseret og narrativt iscenesat Jesus-figur: Paulus eksemplificerer selv den præ- og nu posteksistente Kristus på sin korsteologiske soteriologiske forudsætninger for på den måde at anskueliggøre Kristus i rollen som menneske på jorden med det paræneti-

ske formål at autorisere både den horisontale betydning af kristologiens vertikalitet og den imperativiske konsekvens af kristologiens indikativ.

Kolossierbrevshymnen

Som et indføjjet citat må også den liturgiske tekst i Kol 1,15-20 regnes for ældre end det brev, den optræder i, men da brevet efter alt at dømme er pseudepigrafisk og hører til den post-paulinske⁷ periode, kan dette citat meget vel være væsentligt yngre end Fil 2,6-11; en betragtning, som måske kan forklare den omfattende kosmologisering, som karakteriserer skildringen af den præeksistente Kristus, det ekklesiologisk-universelle perspektiv, som er knyttet til den soteriologiske del af Kristus-fortolkningen, og de genkendelige, men typisk formaliserede paulinisme, som kendetegner citatets ordvalg og symbolske forestillingsverden. Liturgisk virker citatet mere som bekendelse end som lovsang, og fortolkningsdiskussionen, som også i dette tilfælde er omfattende, drejer sig ud over forfatterskab, genre og liturgisk brug især om citatets litterære struktur og mulige redaktionelle rekonstruktion, dets traditionelle baggrund og teologiske forudsætninger samt dets kristologiske særpræg.⁸

¹⁵ (Han) som er den usynlige Guds billede,

førstefødt af al skabning,

¹⁶ for i ham skabtes alle ting

i himlene og på jorden,

de synlige og de usynlige,

enten det er troner eller herredømmer,

enten det er magter eller myndigheder,

alting blev skabt ved ham og til ham,

¹⁷ og han er før alt,

og alle ting er forenet i ham,

7. I artiklen om Kol. i *Gads Bibel Leksikon* (1998 og senere), jf. også Fatum 1998, 120 og 156-157, lod jeg endnu døren stå åben for et paulinsk forfatterskab; senere har jeg arbejdet så indgående med paulinske pseudepigrafer, at denne dør nu definitivt er smækket i. Jf. hertil Fatum 2005, 175-207, og 2010, 157-162. Se også Hallbäck 2010, 123-131.

8. Om fortolkningsdiskussionen, dens hovedaktører (Lightfoot, Robinson, Jervell, Schweizer, Käsemann, Talbert m.fl.) og deres divergerende synspunkter (om paulinsk, visdomstraditionel, jødisk-gnostisk/gnostisk-kristen, dåbsliturgisk baggrund), jf. Bornkamm 1966, Conzelmann 1972, Hamerton-Kelly 1973, Murphy-O'Connor 2010. Se også Furnish 1992 samt Hallbäck 2004, 200-204.

¹⁸ og han er legemets hoved, kirkens,
 (han) som er begyndelsen,
 førstefødt af de døde,
 for at han i alting skulle være fremmest,
¹⁹ for i ham behagede det hele fylden at tage bolig
²⁰ og ved ham at forsone alle ting med ham,
 idet han sluttede fred ved hans kors' blod,
 ved ham, enten det er ting på jorden,
 eller det er ting i himlene.
 (Kol 1,15-20)

For den følgende læsning er det væsentligt, at citatet introduceres i 1,12-14 med en lovprisning til Gud for frelsen i Kristus, og at denne frelse, som lokaliseres til Guds Søns rige, eksplicit kvalificeres soteriologisk som ”forløsning” og ”syndernes forladelse” i eller ved ham, *en autô*, v. 14. Her præsenterer den pseudepigrafiske forfatter sine paulinske forudsætninger for sin brug af citatet, nemlig Kristus, Guds Søn, som Guds frelseshistoriske redskab og virkemiddel, og den præsentiske eskatologi som forestillingen om, at evighedslivet i Kristus, hvor syndens magt definitivt er brudt, allerede er begyndt for Kristus-troende, jf. Gal 3,27-28 og Rom 3,21-26; 6,3-14. Med denne kombination af det frelseshistoriske, det soteriologiske og det eskatologiske kan 1,15-20 ses som en udfyldende og stærkt udvidet fortsættelse af kristologien i Fil 2,6-11.

Som det vil fremgå af eksegesen, er det nu ikke implicitte pointer og gådefulde betydninger, som volder problemer; snarere er det en påfaldende mangel på tematisk sammenhæng, modsigelser i beskrivelsen af den kosmisk-universelle Kristus-figurs rolle og betydning samt den overvældende mængde af præpositionsled. Det har sået tvivl om tekstens integritet, og resultatet er adskillige rekonstruktionsforsøg med udeladelser og omskrivninger (Hamerton-Kelly 1973, 168-171); den konservative, konfessionelt funderede eksegese har dog altid kunnet finde holdepunkter for citatets paulinske troværdighed (Murphy-O'Connor 2010, 208; Jørgensen 1999, 23-29).

Tematisk lader citatet sig groft inddele i to hovedafsnit, nemlig v. 15-17 om Kristus som al skabnings førstefødte og v. 18-20 om Kristus som den førstefødte af de døde. En vis parallelitet markeres af de to formuleringer i v. 15a: *hos estin eikôn tou theou*, ”(han) som er Guds billede”, og v. 18b: *hos estin arkhê*, ”(han) som er begyndelsen”; hertil kommer som et ledemotiv i v. 15b og v. 18c betegnelsen *prôtotokos*, ”førstefødt”. Denne parallelitet er det strukturelle grundlag for den følgende læsning. Skønt overensstemmelserne implicit afslører de åbenlyse brud på en sammen-

hængende struktur, skal citatet læses, som det nu foreligger; det er ikke hensigten at gå i detaljer med mulige tilføjelser endsige at foreslå redaktionelle forbedringer.

Skønt Kristus ikke navngives i citatet og også her præsenteres i sin præeksistente rolle som relativt pronomen, jf. *bos* i v. 15a, forbereder karakteristikken af Guds Søn i v. 12-14 den forestilling om gudbilledlighed, hvormed han identificeres i v. 15a. Som Guds billede, *eikôn*, synliggør han den Gud, som ifølge sit væsen er usynlig. Billedforestillingen trækker sandsynligvis på den jødiske visdomstradition; betydningen svarer imidlertid også til den karakteristik af skabelsesteologisk væsenslighed, som i 1 Kor 11,7 kommer til udtryk om mandens, Adams, gudbilledlighed med ordene *eikôn* og *doxa*, ”Guds billede og afglans”.⁹ Den definerende pointe må således være, at gudbilledlighed som væsensbestemmelse af Kristus ikke alene karakteriserer hans præeksistente guddomsstatus, men også definerer den væsenslighed og samhørighed med Gud, som i citatets første afsnit tilskriver ham den tredobbelte rolle som al skabnings førstefødte *prôtotos*, v. 15b, som Guds medskaber og medierende skabelsesredskab, v. 16a-e, og som skabelsens egentlige formål eller bestemmelse, v. 16f.

Som det indledende *hoti*, ”for”, i v. 16a viser, følger nu begrundelsen for Kristus-karakteristikken i v. 15a-b. Præpositionsleddet *en autô* kan betyde ”i ham”, men også ”ved ham”, hvilket her må foretrakkes som bestemmelse af den præeksistents rolle som skabelsens redskab, jf. *di' autou*, ”ved hjælp af ham”, v. 16f. I v. 16b-e, der må betragtes som en sekundær tilføjelse, skildres det kosmiske univers i sine regioner, elementer og magter. I v. 16f sammenfattes med *ta panta*, ”alting” eller ”alt dette”, hele skabelsesbilledet med præpositionsledsreferencer til Kristus, som med *inclusio*-effekt svarer til indledningen i v. 16a. Til redskabskarakteristikken, præciseret med *di' autou*, føjes derpå med *eis auton*, ”til ham”, det nye motiv, at skabelsen er sket med henblik på Kristus i den forstand, at han er skabelsens formål og bestemmelse.

Af både stilistiske og tematiske grunde må hele v. 17a-b anses for sekundært tilføjet; det kan tydeligvis undværes. Som citatet nu foreligger, fungerer det som overgangsvers, der gentager for at understrege og præciserer for at skabe sammenhæng. Med v. 17a bekræftes således Kristi præeksistens: han er ”før alle ting”, *pro pantôn*, jf. *prôtotos* i v. 15b. Mere udspekuleret er v. 17b med sin karakteristik af Kristus som den, der holder sammen på eller opretholder den skabte verdensorden. Verbet *synistêmi* betyder ”at føre sammen” eller i bredere forstand ”at få noget til at hænge sammen, som består af forskellige dele”. Meningen synes dermed at være, at Kristus er den, som sikrer den kosmiske helhed af de forskellige dele, som er opregnet i v.

9. Jf. hertil Kol 3,9-11 sammen med fx 1 Kor 15,49. 2 Kor 3,18. 4,4.6. Rom 8,29.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

16b-e, og dermed ledes vi af den kristologiske fortolknings inklusivitet videre til den universelle frelsesskildring i citatets andet hovedafsnit.

Ligesom i v. 17a indledes karakteristikken af Kristus i v. 18a emphatisk med det reflektive pronomen *autos*, "han (selv)"; også dette vers kan anses for sekundært, fordi det direkte forstyrrer den strukturelle parallelitet mellem *hos estin* i v. 15a og v. 18b. Hertil kommer det tematisk problematiske, at karakteristikken af Kristus som hoved for sit legeme, kirken, synes ude af trit med det førstefødselsmotiv, som fra v. 15b genoptages i v. 18c, og som dermed understreger den strukturelle sammenhæng fra præksistens til posteksistens mellem citatets to afsnit. Som citatet nu foreligger, kan v. 18a tjene som en overskrift for andet afsnit; med ekklesiologisk fanfare præsenteres her det fortolkningsfilter, hvorigennem den følgende soteriologiske og frelseshistorisk-kosmologiske skildring skal læses. I Paulus' egen forestilling om de Kristus-troende som Kristi legeme er hovedet, *kephalê*, ikke skilt fra kroppen, *sôma*, jf. 1 Kor 6,18-20; 12,12-27. Men i citatets v. 18a drejer det sig tydeligvis mere om institutionelt at hierarkisere end om parænetisk at insistere på det eskatologiske Kristus-fællesskab.

Med *hos estin arkhê* i v.18b er vi tilbage i parallelstrukturen; den metaforiske brug af *arkhê*, "begyndelse", hænger sammen med karakteristikken af gudbilledligheden i v. 15a, men mest betydningsfuldt er det førstefødselsmotiv, som eksplicit forbinder v. 18c med v. 15b. Ordet *arkhê* kan gælde som betegnelse for den præksistente, men bruges i formen *aparkhê* også af Paulus selv som beskrivelse af den posteksistente Kristus, jf. 1 Kor 15,20.23. Således svarer i citatet brugen af *arkhê* i v. 18b til brugen af *prôtotos*, "førstefødt", i v. 18c; begge betegnelser forbindes med opstandelsen af døde og kvalificerer Kristus som den nu posteksistente. At det i enhver henseende drejer sig om Kristus som den første, understreges definitivt i v. 18d, som med det indledende *hina*, "for at", gør netop denne førstestatus til hans opstandelses formål.

Den eksplicitte parallelitet mellem *prôtotos*-motivet i v. 15b og v. 18c betoner effektivt den kristologiske sammenhæng mellem den præksistente og den posteksistente. Men den anskueliggør tillige den u-sammenhæng, der præger citatets andet afsnit, når den ekklesiologisk-soteriologiske fortolkning, som implicit motiveres i v. 18a, knyttes til karakteristikken af Kristus som den førstefødte af de døde, uden at der af forestillingen om Kristi opstandelse i v. 18b-d eksplicit udledes et opstandelseshåb for andre. Det er således tydeligt, at det gennemgående er præksistens og posteksistens som Kristus-karakteristik, der er i fokus, og at det dermed er det vertikale perspektiv, som er det dominerende. Modsat Fil 2,6-11 viser dette citat ingen interesse for Kristus som en jordisk Jesus som dødeligt menneske, men alene for den død, som er hans opstandelses forudsætning, og som først figurerer eksplicit i v. 20b som symbolsk reference.

Som det indledende *hoti*, ”for”, i v. 19 viser, følger nu forklaringen på, at Kristus i sin posteksistens er den førstefødte af de døde, som beskrevet i v. 18b-d; også her er der tale om parallelitet, nemlig i forhold til den *hoti*-sætning, som i v. 16a indleder forklaringen på, at Kristus i sin præeksistens er den førstefødte af al skabning ifølge v. 15b. Men fortolkningen af v. 19 vanskeliggøres af, at betydningen af såvel subjektet *pan to plêrôma*, ”hele fylden”, som det infinitive verbum *katoikêσαι*, ”slå sig ned” eller ”tage bolig”, er usikker. Subjektet fortolkes gerne som en kosmologisk omfattende reference til Gud som summen så at sige af himmelsk guddommelighed, ”hele guddomsfylden” (Conzelmann 1972, 139-140; Theissen 2003, 90-98).

Det sker for det første, fordi det finitte verbum *eudokêsen*, ”fandt behag i” og dermed ”besluttede sig for”, kræver en personificeret aktør. Det sker for det andet og nok så væsentligt, fordi udtrykket *pan to plêrôma* optræder igen i 2,9 sammen med tilføjelsen *tês theotêtos*, ”af guddommelighed”, genitiv af substantivet *theotês*, ”guddom” eller ”guddommelighed”, forbundet med verbet, *katoikei*, ”bor”, som svarer til det infinitive verbum i citatets v. 19 og med den adverbielle bestemmelse *sômatikôs*, ”legemligt”, som kvalificerer, hvad verbet indebærer. Således ”bor” i Kristus ”legemligt” ifølge 2,9 ”hele fylden af guddommelighed”; skildringen i 2,9 er det færdige resultat af det, som i v. 19 præsenteres som den guddommelige beslutning om at ”tage bolig”, *katoikêσαι*, ”i ham”, Kristus, *en autô*. Med andre ord: Som den præeksistente Kristus er det medium, hvormed Gud skabte (og gør sig kendelig, v. 15a), er den posteksistente Kristus nu det medium, hvormed Gud har lokaliseret sig (og gør sig kendelig, v. 18a). Til forskel fra brugen af *en autô* i v. 16a drejer det sig i v. 19 tydeligvis om lokalisering; men symptomatisk for citatets ikke-interesse for en dødelig Jesus-figur med kødelig krop, er der ikke i v. 19 som i 2,9 eksplicit tale om legemlighed.

Herefter kommer den soteriologiske fortolkning, som tilføjes i v. 20, sært snublen til orde som en hastig, retorisk uklar og formentlig sekundær afslutning. Med *kai*, ”og”, knyttes v. 20 direkte til v. 19, og v. 20 som helhed får på den måde, som citatet nu foreligger, betydning som soteriologisk præcisering af både v. 18a og v. 19; dels ved hjælp af forestillingen om Kristus som Guds redskab til forsoning i form af en kosmisk-universel fredsslutning, dels ved hjælp af den afsluttende reference til virkemidlerne, kors og blod. Både som tekst, som supplerende tilføjelse og som meningssammenhæng er v. 20 som helhed problematisk.

Der er ikke tvivl om, at det første præpositionsled i v. 20a, *di' autou*, ”ved (hjælp af) ham”, refererer til Kristus; det svarer til Kristus-referencen i *en autô* i v. 19. Derimod er der god grund til at udelade gentagelsen af *di' autou* i v. 20c med henvisning til skriftbevidnelsen først og fremmest i Papyrus 46, Sinaiticus og Alexandrinus. Verbet *apokatallassô*, ”forsoner”, kendes udelukkende i kristne tekster, og *apokatal-*

laxai, aorist infinitiv, står parallelt med det tilsvarende *katoikésai*, ”tage bolig”, i v. 19, og er som dette styret af *eudokésen*, ”fandt behag i” om Guds beslutning. Således er Gud, ”hele guddomsfylden”, det egentlige subjekt for den forsoning, som sker ved hjælp af Kristus. Tvivlen melder sig imidlertid i forbindelse med det andet præpositionsled i v. 20a, *eis auton*, fordi det refleksive pronomen her kan referere både til Gud selv og til Kristus. Den første mulighed indebærer, at Gud forsoner *ta panta*, ”alting”, med sig selv, idet han stifter fred, *eirénopoiésas*, ved hjælp af Kristi død, omtalt med korset som fortolkningsmetafor og med blodet som den symbolske bestemmelse af forsoningsdøden som stedfortrædende offer, v. 20b. Denne mulighed er den almindeligvis foretrukne.

Den anden mulighed, som kontekstuelt er den mest interessante, ændrer ikke ved den soteriologiske fortolkning af Kristus som Guds redskab eller ved betydningen af hans død som offer og kors og blod som forsoningens virkemidler. Men den indebærer, at Kristus selv er målet for den forsoning, som han som Guds redskab sætter i værk;¹⁰ dermed lægges op til en fortolkning af den posteksistente Kristus og hans eskatologisk-frelsheshistoriske rolle, som svarer nøje til forestillingen i v. 16f om den præeksistente Kristus og han skabelsteologiske rolle som både medierende skabelsesredskab og skabelsens egentlige formål og bestemmelse. Sammenholdes dette med den understregning i v. 20c af fredsstiftelsens kosmisk-universelle omfang, som kommer til udtryk med henvisningen til ”både alt det på jorden og alt det i himlene”, er det fristende i denne anden fortolkningsmulighed også at se en implicit *kosmokrator*-pointe; Kristus-karakteristikken rummer dog ingen bekendelse og ikke, som Fil 2,9-11, et intronisationsmotiv.

Som citatet nu foreligger, er det overordnede og gennemgående tema den kosmisk-universelle karakteristik af Kristus som medierende redskab først for skabelsen og derefter for den forsoning, hvormed skabelsens orden genoprettes. Hertil føjes den ekklesiologisk-soteriologiske fortolkning, som kommer til udtryk i v. 18a og v. 20b, og som åbenbart har det dobbelte formål både at kosmologisere kirken og at insistere på en korsteologisk kristologi. Begge dele er greb, der nøje svarer til den parænetiske interesse, som kendetegner den kontekst, hvori citatet udnyttes.

Det korsteologiske motiv i v. 20b lader sig vanskeligt forbinde med citatet i øvrigt og udelades da også i de fleste rekonstruktionsforslag. Det må dog ikke overses, at netop den korsteologiske præcisering af citatets Kristus-karakteristik tillader den pseudopigrafiske forfatter at overføre citatet på sig selv med parænetisk appel i 1,21-2,5 på lignende måde, som Paulus i Fil 3,4-11 tilegner sig Kristus-fortolkningen i Fil 2,6-11 som sin egen biografiske fortælling for i sin parænese at gøre Kristus-

10. Danker-Bauer 2000, 112, fremhæver Dibelius 1912 for denne læsning; se dog Dibelius 1956 (1931), 108-109.

efterfølgelse til Paulus-efterligning. Således opnår den pseudepigrafiske forfatter dobbelt autorisation ved på én gang, som Paulus, at spejle sig i citatets Kristus-figur og dermed, som Paulus, at fremstå som den eksemplariske personifikation af sin parænese. Kolosserne skal som tidligere hedninger besinde sig på, hvad det indebærer for dem, at også de nu er omfattet af den forsoning, som er sket ved Kristi død, v. 21-22, og som er formidlet til dem af den Paulus, v. 23, som ikke alene, som Kristus selv, har indsigt i Guds hemmeligheder, men som med sine lidelser for kirken som Kristi legeme bogstaveligt taget, som Kristus selv, færdiggør stedfortrædelsens frelsesopgave, v. 24-29.

Ved at genbruge kirkereferencen fra citatets v. 18c i karakteristikken af Paulus' apostelindsats som Kristus-efterfølger i v. 24 indskriver den pseudepigrafiske forfatter sig selv og sit paulinske projekt i kirkens kosmologisering. Ved endvidere at forbinde kirkereferencen i v. 18a med den korsteologiske Kristus-fortolkning i citatets v. 20b viser forfatteren sin afhængighed af Paulus' traditionelle status som karismatisk autoritet. Han ikklæder sig så at sige fortidens Paulus for at genbruge ham som parænetisk garant for sin aktuelle appel til kolosserne i 2,4 om at afholde sig fra den "forføreriske tale", som efter hans mening undsiger Paulus' oprindelige Kristus-forkyndelse, og som han derfor afskriver som filosofisk spekulation og "tomt bedrag", der ifølge 2,8 bygger på "menneskers overlevering" og "verdens magter", men ikke på Kristus og den forsoning ved hans død, som kolosserne ved deres dåb har fået del i, jf. 2,9-15.¹¹

Således appliceres den præsentiske eskatologi, som kommer til orde i citatets v. 18-20, på kolosserne med imperativisk konsekvens. For hvad kolosserne har fået del i, kan de også miste; den frelse, som Kristus har vundet for dem, vil de sætte over styr, hvis de fraviger den Kristus-fortolkning, som ifølge den pseudepigrafiske forfatter er Paulus' oprindelige Kristus-forkyndelse, jf. 1,24-29. Den parænetiske alvor understreges effektfuldt dels med "guddomsfylden" i 2,9 som eksplicit reference til citatets v. 19, dels med karakteristikken af kolosserne som allerede oprejst fra de døde og levendegjorte sammen med Kristus i 2,11-13. Den forpligtende karakter af den præsentiske applikation defineres af den inklusivitet, som er den implicite betydning af Kristus som sit legemes hoved i citatets v. 18a og i v. 18b-c af Kristi status som den "førstefødte af de døde". Endelig udfoldes i 2,14-15 de ekklesiologisk-soteriologiske implikationer af den korsdød, som ifølge citatets v. 20b er lig med

11. Der er en særlig ironi på spil her, da den filosofi, som den pseudepigrafiske forfatter bekæmper, formentlig er mere i tråd med Paulus' egen eskatologiske Kristus-fortolkning og dertil svarende dualistisk-asketiske parænese. Ligesom fx i Pastoralbrevene synes det at dreje sig om stridigheder mellem forskellige fløje inden for den såkaldte Paulus-skole, jf. Fatum 2010, 152-165. Se også Hallbäck 2010, 126-131.

fredsstiftelse, men som nu anskues som den krigsindsats, hvorved Kristus er blevet triumfator ved definitivt at gøre op med Guds modstandere.

Vertikaliteten og den horisontale Jesus

Som det fremgår af læsningerne af de liturgiske citater, er der i begge tilfælde tale om en Kristus-fortolkning af kosmisk-universelle dimensioner, som med dramatiske konsekvenser forudsætter et tidsinterval uden på nogen måde at skildre et jordisk tidsforløb. Hertil svarer, at det i begge citater er det vertikale perspektiv, der dominerer, at det er Kristi dødelighed, som tematiseres, men ikke døden som en jordisk begivenhed, der skildres, og at såvel Kristus-karakteristikken som det frelseshistoriske forløb er anskuet retrospektivt fra opfyldelsens perspektiv. I begge citater er det således den posteksistente Kristus, der er i fokus, og det er hans opstandelse, der illustrerer Guds formål og bekræfter betydningen af hans særlige indsats som Guds redskab¹². Netop retrospektivt er han så at sige skildret oppefra, fra opfyldelsens himmelske position som kirkens Herre og hoved, og således er det troen på hans posteksistente status, som kvalificerer hans guddommelige identitet og grundlæggende bestemmer forestillingen om hans præeksistens.

Statusforvandlingen i Fil 2,6-11 følger Kristus fra præeksistent guddomsvæsen via korsfæstet slave blandt dødelige mennesker på jorden til den posteksistente overophøjelse som Herren på Gud Faders trone. Når det i v. 8 understreges, at selvfordrelsen ender i slavedøden på korset, er det ikke en konkret, daterbar død, det drejer sig om, men jordisk dødelighed, slavestatus og menneskelig afgrund som den himmelske guddommeligheds kontrasteffekt. På tilsvarende måde forbindes i Kol 1,15-20 den præeksistente Kristus i rollen som skabelsens redskab og bestemmelse via den død, hvoraf han opstår, med den posteksistente Kristus i rollen som redskab og bestemmelse for den forsoning, hvormed skabelsens orden genoprettes. Selv om man med god grund kan tage forbehold over for både v. 18a og v. 20b, og selv om det i v. 18c er den opstandne og ikke den korsfæstede, som er i fokus, er død og dødelighed den implicite forudsætning for karakteristikken af den posteksistente Kristus som "førstefødt af de døde". At denne forudsætning bliver udfoldet i v. 20b med de symbolske referencer til kors og blod, demonstrerer, at også dette citat, som det nu foreligger, rummer korsteologisk kristologi, og at det også her er Kristi dødelighed, som skal tematiseres. I begge citater er døden tidløs i sin symbolske betydning; den figurerer så at sige som punktuelt reference på den vertikale linje, som i Kristus-karakteristikken forbinder præeksistens med posteksistens.

12. Jf. sammenligneligheden mellem de to *hina*-sætninger i Fil 2,10a og Kol 1,18d.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Således forbliver i begge citater det vertikale perspektiv det dominerende, og den horisontale applikation af citaterne, som sker i form af den kontekstuelle parænese, sker ikke med henvisning til en jordisk Jesus og hans liv og død i tid og rum, men udfoldes af både Paulusbrevets jeg-forfatter og den pseudepigrafiske Paulus-efterligner med *Paulus* i rollen som apostelautoritet og eksemplarisk Kristus-repræsentation.

At Paulus biografiserer sig selv i Filipperbrevet som Kristus-figur, svarer til, at han ingen steder i sine breve røber hverken kendskab til eller interesse for Jesus af Nazareth som historisk person, og at Jesus-biografiseringer som dem, vi nu kender fra evangelietraditionen, endnu ikke har foreligget for Paulus i 50'erne. At den pseudepigrafiske forfatter til Kolosserbrevet også bruger Paulus som sin kristologiske og parænetiske autorisationsfigur, skønt han formentlig skriver i slutningen af det 1. århundrede og må anses for at have haft kendskab til i det mindste en del af evangelietraditionen, svarer til den særlige interesse, som kendetegner hans pseudepigrafiske ærinde, nemlig ved hjælp af Paulus' autoritet, læs: som Paulus selv, men i en socialmoralisk ajourført skikkelse, at mistænkeliggøre én fortolkning inden for Paulus-traditionen for i stedet at institutionalisere sin egen version af paulinisme.

For at den genretypiske vertikalitet, som dominerer begge liturgiske citater, skal kunne bruges med parænetisk konsekvens, må vertikaliteten appliceres horisontalt, et implicit imperativ må gøres eksplicit, og en eksemplarisk betydning af Kristus-karakteristikken må parænetisk anskueliggøres ved hjælp af autoritativ personifikation. Det sker kontekstuel i brevene, og det er i princippet det samme, som sker i evangelierne nu blot ikke med Paulus, men med *Jesus* som Kristus-fortolkningens autoritative personifikation. Med evangeliernes Kristus-biografiseringer overtager Jesus definitivt sin traditionelle hovedrolle som horisontaliseret fortolkningsfigur, introduceret af *Markusevangeliet* i begyndelsen af 70'erne i en korsteologisk iscenesættelse, der kan læses som en illustration af den paulinske Kristus-fortolkning; derefter i tre andre versioner, som trods alle forskelligheder alle har det samme formål, nemlig først og fremmest at anskueliggøre betydningen af Kristi lidelse, død og opstandelse for på den baggrund at demonstrere dels den guddommelige identitet, som kendetegner Jesu ord og gerninger, dels den frelseshistoriske opgave, som Kristus løser med sit jordiske virke i Jesu menneskelige skikkelse.

Således drejer det sig ikke i evangelierne om at biografisere Jesus, men om at biografisere *Kristus* som Jesus. Resultatet er, at Jesus optræder som fire forskellige figurer, som alle narrativiseres forfra i en jordisk-menneskelig iscenesættelse på tidens og dødens vilkår, skønt evangelierne som fortælleforløb er tilrettelagt bagfra (White 2011, 1-16; 125-159), og skønt alle Jesus-figurerne, som Kristus i de liturgi-

ske tekster, er anskuet fra frelsesopfyldelsens himmelske oppefra, hvor han troner som den posteksistente Herre.¹³

Den væsentlige forskel fra de liturgiske tekster er, at Jesus som horisontaliseret fortolkningsfigur gør det muligt uden videre at forbinde Kristus-karakteristikkens indikativ med parænesens imperativ. Kristus biografiseret som Jesus kan med guddommelig autoritet forklare både sig selv og sin opgave, han kan belære, og han kan autoritativt kræve sin belæring og sit personlige eksempel efterlevet. At hans profetiske forklaringer og eksplicite selverklæringer selv for hans disciple forbliver ubegribelige, fordi de effektivt modvirkes af hemmeligheds- og uforstandsmotiver, er et gennemgående narrativt greb, som lader hans guddommelige identitet forblive ukompromitteret af den jordisk-menneskelige iscenesættelse. Det er tillige et greb, som effektivt understreger, at den parænetisk bevidste Kristus-karakteristik er evangeliernes formål, mens Jesus-biografien som narrativ horisontalisering er deres virkemiddel.

Som horisontalt forløb fortalt forfra udspringer evangeliernes Jesus-biografier sig i jordisk tid og rum; ord og gerninger lokaliseres i optrin og episoder med venner og fjender, lidelse og død dramatiseres og konkretiseres. Tidløs dødelighed bliver til en tidsfæstet og timebestemt død, dramatiseret i sin soteriologisk-ekklesiologiske betydning som en gudvillet jordisk begivenhed, der af Jesus kan forudsiges og begrundes, som det fx sker i de såkaldte lidelsesforudsigelser og i måltids- og nadver-scenerne. Som helhed, fortolket bagfra, er forløbet en udfyldende illustration af det, som i de liturgiske tekster er en afstand mellem posteksistens og præeksistens. At den guddommelighed, som er Jesu egentlige identitet, må udstrækkes til også narrativt at anskueliggøre præeksistensen, kan ses i sammenhæng med den dramatisk-symboliske betydning, som tilskrives passionsfortællingerne, især dødsscenerne. Det særligt interessante i denne forbindelse er, at jo mere eksplicit der gøres rede for præeksistens, desto flere greb må der til for at fastholde forskellen mellem Kristi to naturer. Kompromitteres guddommelighedens vertikalt definerede identitet af den horisontale menneskeliggørelse, trues Jesus-figuren på sin særlighedskvalitet (White 2011, 39-83).¹⁴

13. Også Hallbäck 2002, 128-19, og Hallbäck 2004, 209-212, fokuserer på skiftet fra vertikal Kristus-karakteristik til horisontale Jesus-fortællinger, men fristes af sin interesse for de gennemæssige forskelle til at overdrive modsætningen mellem de liturgiske citaters "teologi" og evangeliernes "biografi"; jf. hertil Engberg-Pedersen 2012.

14. Mere eller mindre skræmmende eksempler på, hvordan det kan gå, når kristologiens både-og bliver til et enten-eller, er Renan 1863, Brandes 1925, Sørensen 1992 og Pullman 2010. Det er som med perceptionsfiguren, Rubins vase (Madsen 2012, 253): det er lige så umuligt at se vasen og de to profiler på én gang som at se den ene figur uafhængigt af den anden.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Guds Søn og Menneskesønnen

Ifølge det store flertal af fortolkere er der i *Markusevangeliet* ikke tale om præeksistens, men om en adoptionskristologi med rødder i gammeltestamentlig konge- og profettradition (Achtemeier 1992, 551-552). Her er ingen fødsels- og barndomslegender; ganske pludseligt dukker den voksne Jesus op og bliver døbt af Johannes i 1,9-11. Identifikationen af Jesus som Guds Søn (Fossum 1992, 133-136) sker i v. 11 som i Sl 2,7 i form af direkte, guddommelig tiltale og kan være udtryk for en kristologisk forestilling om, at mennesket Jesus hermed tilkendes den guddommelige status, som sammen med ånden, der fra himmelen daler ned over ham i v. 10, sætter ham i stand til at virke med guddommelig autoritet i både ord og gerninger, som fx i paradigmescenen i 1,21-28.

Den markianske dåbsscene kan imidlertid også læses som en bekræftelse af Kristi præeksistente guddommelighed, en bekræftelse, som er nødvendig, da Kristus nu skal begynde sit virke på jorden i skikkelse af mennesket Jesus. For denne fortolkning taler, at dåbsscenen udspiller sig vertikalt som en eksklusiv relation mellem Gud og Guds Søn; medvidere er alene forfatteren og hans indforståede publikum. I 9,7 identificeres Jesus for anden gang af Guds stemme under forklarelsen på bjerget i en scene, som narrativt foregriber Kristi opstandelse. Denne gang er identifikationen henvendt til disciplene med en opfordring om at høre på Guds Søn. Igen er der tale om en kristologisk pointe, nu med eksplicit parænetisk betydning, hvilket understreges af den kontekstuelle placering efter den første lidelsesforudsigelse, som Peter afviser, hvorefter Jesus afviser Peter som en fristende Satan, 8,31-33, for derefter i v. 34-38 at præsentere disciplene for den første belæring om korsteologisk Kristus-efterfølgelse. Tredje gang Jesus identificeres som Guds Søn er det ikke Gud, men den romerske officer ved korset, som taler, nemlig i 15,39 efter at han har bevidnet den dramatiske effekt af Jesu død. Også her er der tale om et vertikalt aspekt, men det er politisk og implicerer Guds Søns herrestatus over kejserens.¹⁵

Med de tre profetiske nedslag fastholdes den præeksistente guddommelighed i den markianske skildring af den menneskelige Jesus, og guddommeligheden kompromitteres lige så lidt som hos Paulus af Markus-forfatterens korsteologiske fokus på lidelse og død. Når Jesus som Guds Søn på jorden går lidelse og død i møde, er han Menneskesønnen, og som Menneskesønnen, der har fuldført sin gudgivne opgave, opstår han ifølge Guds plan på tredjedagen for at blive genindsat med sin gud-

15. Hertil kommer i 14,61-62 en identifikation, som ikke hører til det deklarative tretalsforløb: under forhøret i synedriet svarer Jesus bekræftende på yppersteprestens spørgsmål, om han er Guds Søn; da spørgsmålet retorisk har form som bekendelse, er svaret den ironiserende dom over Jesu dommere.

dommelige status som posteksistentiel Herre. Med korsteologisk detailfortolkning som i en drejebog, jf. 10,33-34, forudsiges lidelse og død, og i Menneskesønnens skikkelse giver Guds Søn afkald på magt og status for i 15,34 at dø i selvfornedrelsens midlertidige gudsforladthed, jf. brugen af Sl 22,2. Opstandelsen derimod får ikke betydning som begivenhed, men forbliver i 16,6 et budskab – et budskab, vel at mærke, som med korsteologisk konsekvens endnu ikke kan høres endsige bringes videre.

Læst på denne måde er den markianske identifikation af Guds Søn som den dødelige Jesus en jordisk dramatiseret udfoldelse af Paulus' korsteologiske Kristusfortolkning, som den kommer til udtryk i fx Gal 4,4-5. Kristi guddommelighed består ukompromitteret, og dog er den korsfæstedes menneskelige død en realitet, anskueliggjort som en konkret begivenhed i tid og rum. Sammenhængen mellem guddommeligt og menneskeligt i den korsfæstede Jesus garanteres som i Fil 2,6-11 og i Kol 1,15-20 af den fortolkning, som i Menneskesønnens selvfornedrelse ser opfyldelsen af Guds frelsesplan; ikke som fornægtelse af guddommelighed, ikke som menneskelig magtesløshed, men som det gudvilledede og forud eksplicit bekendtgjorte status- og magtafkald, som er det offer, der kræves for at opfylde Guds frelsesplan.

Mange kræfter er investeret i forsøgene på historisk filologisk og begrebsideologisk at forklare betydningen og brugen af betegnelsen *Menneskesønnen* om Jesus (Colpe 1969; Hamerton-Kelly 1973, 224-242). Da det i narrativ eksegese må betragtes som en grundantagelse, at fortælling og fortolkning er to sider af samme sag, og at betydning derfor ikke lader sig adskille fra narrativ funktion, er det væsentlige i denne sammenhæng at fokusere på Menneskesønnen som fortolkningsfigur for at bestemme netop denne figurs særlige rolle i den markianske Jesus-biografi.

Med sin traditionelle bagage fra Dan 7,13 fremstår Menneskesønnen i Mark 13,26 og 14,62 i sin apokalyptiske rolle; med sin himmelske status personificerer han den guddommelige domsmagt, som i 2,10.28 er overført til Jesus-figuren i karakteristikkene af hans guddommelige magt til på jorden at tilkende syndsforladelse og omtolke sabbatten. Inden for denne ramme møder vi de tre profetiske programerklæringer, som i 8,31; 9,31; 10,33-34 synes at gøre lidelse og død til Menneskesønnens primære opgave. Det svarer til evangeliets korsteologiske fortolkning at kalde disse profetier for lidelsesforudsigelser; men det må ikke overses, at Menneskesønnens opstandelse også forudsiges og det på en måde, som minder om belønningsmotivet i Fil 2,9-11 ved med korset som det symbolske centrum at forbinde den præeksistente Kristus med den posteksistente.

Også i den markianske kontekst drejer det sig om, at Kristus, Guds Søn, som Jesus på jorden skal gennemføre sin gudgivne opgave for derefter at blive genindsat med sin guddommelige status i himmelen; men det skal ske i skikkelse af Menneskesønnen. Denne fortolkning af Menneskesønnens dobbeltfunktion bekræftes af sammenhængen mellem omtalen i 10,45 af den selvfornedrende tjeneste, hvormed den løsesum betales, som er frelsens pris, og som sikrer syndernes forladelse; og omtalen i 9,9.12 af den opstandelse, hvormed dødens frelsende betydning bekræftes, og fornedrelse erstattes af ophøjelse. At sammenhængen mellem dødens tjeneste og opstandelsens godtgørelse beror på Guds frelsesvilje, og at Jesus med guddommelig bevidsthed er både vidende og villig som frelsens jordiske redskab,¹⁶ accentueres dramatisk i 14,21.41 af referencen til Menneskesønnens overgivelse og forestående død. Selv om Markus-forfatteren konsekvent lader sin Jesus-figur hemmelighedsfuldt referere til Menneskesønnen i 3. person, efterlader han ingen tvivl om det parænetiske perspektiv, hans kristologiske fortolkningsammenhæng rummer, når det i 8,38 fremhæves, at det er forholdet til Jesus som Menneskesønnen på jorden, der afgør den dom, som Kristus, Menneskesønnen fra himmelen, vil fælde ved parusien.

Med Menneskesønnen i en medierende dobbeltrolle introducerer Markus-forfatteren en fortolkningsfigur, som i Jesus-biografien forbinder det guddommeligt himmelske og evige med sin dødelige modsætning, det menneskeligt jordiske og timelige. Ved hemmelighedsfuldt at identificere Guds Søn som Jesus på jorden med Menneskesønnen som en både himmelsk og jordisk magtfuld skikkelse, anskueliggøres den korsteologiske kristologi i selvfornedrelsens status- og magtafkald som konkret begivenhedsforløb, uden at der i skildringen af Jesu lidelse og død gives køb på grundforestillingen om, at han som den præeksistente Kristus er Guds Søn og derfor opstår af døde som menighedens posteksistente Herre. Som den præeksistente guddommelighed kan tages for givet og bekræftes af Guds stemme i dåbs-scenen, fremgår posteksistensen af den tomme grav, og opstandelsen bekræftes af Guds engel.

Med tilføjelsen af fødsels- og barndomsfortællinger til den markianske biografi narrativiseres en præeksistent guddommelighed; dermed er dåbens betydning som guddommelig bekræftelse blevet overflødig, og den markianske tradition er blevet et problem, som må løses. I *Lukasevangeliets* sker det ved i 3,20 at lade Døbereren være i fængsel for derefter i 3,21-22 at iscenesætte dåben på én gang som en ren vertikal kommunikation mellem Gud og Guds Søn som Jesus i bøn, nærmest et parentetisk vedhæng til det for Lukas-forfatteren karakteristiske idealbillede med missionsmo-

16. Dette svarer til Paulus' fortolkning, som skiftevis lader Gud og Kristus være subjekt for verbet *paradidómi* i Gal 2,20. 1 Kor 11,23. Rom 4,25; 8,32; jf. Fatum 2004, 153-155.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

tiv i v. 21a: hele folkets dåb. *Matthæusevangeliet* lader i 3,13-17 Jesus selv forsvare sin dåb og give den ny betydning. Døberen vægrer sig ved at døbe, men Jesu ord om det ”passende”, *prepon*, i at gøre det, overbeviser ham om det guddommelige formål. Dåben sker, og Guds stemme lyder over den døbte, nu ikke som tiltale, men som omtale i form af en offentlig proklamation af den Guds Søn, som med sin replik til Døberen, v. 15, introducerer det begreb om retfærdighed, som er et matthæisk nøglebegreb,¹⁷ for på programmatisk vis at tilegne sig sin kristologiske bestemmelse: at opfyldelse Guds retfærdighed.

Trods afhængigheden af det markianske forlæg og genbrug i 27,16 af korsordet fra Sl 22,2 er den matthæiske kristologi ikke entydigt korsteologisk. Som Guds frelseshistoriske redskab med fokus på Kristus-troens socialmoraliske konsekvenser er den matthæiske Jesus en Moses-figur, som på én gang skærper loven og selv er dens opfyldelse, jf. 5,17-30; men i iscenesættelsen af Bjergprædikenen i 5,1 er han sin kirkes posteksistente Herre, og i Menneskesønnens skikkelse er han i 25,31-46 den apokalyptiske verdensdommer. Når offerdødens formål i nadverscenen bestemmes i 26,28 som syndernes forladelse, kommer de soteriologiske forudsætninger for Matthæus-forfatterens ideal om lovens og retfærdighedens opfyldelse til orde i overensstemmelse med den domsbevidste parænese, som er evangeliets ekklesiologiske særpræg.

Den matthæiske tilføjelse af de mirakuløse konsekvenser af Jesu død i 27,51-54 illustrerer utilstrækkeligheden af den markianske gravscene, og ved samtidig at knytte forbindelse tilbage til barndomsfortællingernes mirakuløse karakter etablerer de den narrative sammenhæng fra præeksistens til posteksistens. Som i 5,1 er det i 28,16-20 kirkens posteksistente Herre, som iscenesættes; med guddommelig identitet fremstår Kristus i sin himmelske rolle for autoritativt at indstifte verdensmissionen og den universelle kirke som lovens og frelseshistoriens opfyldelse, grundlagt på soteriologiske forudsætninger og kvalificeret af løftet om ekklesiologisk samhörighed.

I *Johannesevangeliet* introduceres i 1,1-18 den præeksistente Kristus som det liv- og lysgivende Skaberord, v. 1-4, på en måde, som minder om karakteristikken i Kol 1,15-17 af Guds Søn som skabelsens redskab og bestemmelse. Den johannæiske Kristus er Guds åndeligt avlede søn, v. 14, som sendes ned for at virke på jorden i menneskeskikkelse; så vidt vertikaliteten. Den radikale dualisme, som præciseres allerede i prologen som lys, liv, ånd, oppe *vs.* mørke, kød, død, nede, indebærer, at horisontaliseringen af Guds Søn som Jesus sker på afvisningens og den morderiske fjendtligheds vilkår, v. 5.10-11. Dåb af denne Kristus-figur er udelukket; i stedet

17. Se tillige 5,6.10.20; 6,1.30; 21,32.

er den johannæiske Johannes ifølge v. 6-8.15 Guds udvalgte vidne, som på behørig afstand ser Jesus, genkender ham i 1,32-34 som forudsagt og identificerer ham som Guds Lam med den offerdød, der er hans soteriologiske opgave, jf.1,29.36.

Hermed lægges en korsteologisk fortolkning til rette, som udfoldes dels gennem tre af de syv tegn og dels gennem det timemotiv, som rummer en særlig symbolik, for at kulminere i en korsfæstelse, henlagt ifølge 19,14 til netop det tidspunkt, om eftermiddagen på beredelsedagen, hvor påskelammene slagtes i templet. Men heller ikke den johannæiske kristologi er entydigt korsteologisk. Skønt horisontaliseringen af Jesus sker helt bogstaveligt på tidens og dødelighedens vilkår, er den guddommelige identitet og den vertikalt kvalificerede væsensenhed mellem Faderen og Sønnen Johannes-forfatterens egentlige fortolkningsinteresse; tro mod de radikalt dualistiske forudsætninger indebærer denne interesse en kristologi, som gør korsteologi til herlighedsteologi.

Det soteriologiske motiv udfoldes narrativt i forbindelse med tre af de tegn-handlinger, som præger evangeliets første del. I den symbolske indramning af en bryllupsfest forvandles vand til vin i 2,1-11, og den implicitte reference til ydre *vs.* indre renselse understreger vinens betydning som tegn på nadverens vin som blod; i nadverfortolkningen i 6,30-35 karakteriserer Jesus sit kød som det himmelske livets brød i tilknytning til den johannæiske påskeversion af bespisningsunderet i 6,1-15; og i 11,1-14 er opvækkelsen af Lazarus den før-påskedemonstration af guddoms-magt, som definitivt provokerer Jesu fjender til at fælde dødsdommen over ham. Timemotivet introduceres med det første tegn i 2,4; da det endnu ikke er timen, får Jesu mor ikke, hvad hun forventer, men tegnet derpå. Dermed knyttes timemotivet implicit til Jesu død, og ifølge 7,30 og 8,20 kan fjenderne ikke slå til, før timen er inde. Det er den efter indtoget i Jerusalem, hvor Jesus i 12,23-28 identificerer sig som Menneskesønnen, der med sin stedfortrædende offerdød skal herliggøre Faderen og Faderen Sønnen.

Trods forskellene, som adskiller den johannæiske kristologi fra den markianske, har Menneskesønnen også i den johannæiske iscenesættelse en medierende dobbelt-rolle som den fortolkningsfigur, der forbinder det guddommelige med det menneskelige ved som Jesus-figures egentlige identitet at personificere den vertikalitet, som er biografiseringens horisontale modsætning. Den johannæiske Jesus er ikke begrænset af et hemmelighedsmotiv, men af verdens uforstand og hele u- eller anti-åndelige karakter. Det illustrerer mødet med Nikodemus i 3,1-13, som afsluttes med den implicitte identifikation af Jesus med Menneskesønnen og den programmatisk erklæring om, at kun den kender vejen til himmelen, som selv er kommet ned derfra, v. 13. Denne karakteristik af vertikaliteten minder om Kristus-paradigmet i Fil 2,6-11, som Paulus tilegner sig i 3,4-11. Forskellen er, at den johannæiske Jesus

ikke blot kender vejen, men ifølge 14,6-7 selv er vejen til himmelen; dermed personificerer han vertikaliteten som en undsigelse af den verden, som ikke vil forstå, og samtidig anskueliggør han den dimension af den johannæiske kristologi, som drejer sig om erkendelse og åndelig indsigt som frelsesforudsætning.

I anden del af evangeliet fortsættes timemotivet i 13,1 og 17,1 og begge gange om den dødsforventning, som kvalificerer samhørigheden mellem Faderen og Sønnen; i 17,1-5 udfoldes yderligere forestillingen om den gensidige herliggørelse, og dermed forbindes i dødsfortolkningen en soteriologisk korsteologi med en paradoksal herlighedsteologi, som på én gang er vertikal i sit perspektiv og horisontal i sin gudvil-lede ekklesiologiske betydning. Fra korset sørger den johannæiske Jesus i 19,25-27 for den fortsatte varetagelse af sin kirke, og med sit sidste korsord i 19,30 bekræfter han, at han som Guds Søn på jorden har fuldført sin sendelses opgave.

Den lukanske Jesus-biografi er på mange måder et blandingsprodukt, hvilket taler for *Lukasskrifternes* sene affattelse og for at se evangeliet som det yngste af de kanoniske. Også dette evangelium er, som sit matthæiske forlæg, massivt præget af socialmorske fortolkningsinteresser, nu blot med særligt fokus på en socialt blanded menighed af både patroner og klienter. Over for begge grupper sker horisontalseringen af Guds Søn som en skildring af Jesus under udbredelsen og den konkrete iværksættelse af Guds rige. Den aktuelle betydning af Jesu virke illustreres af det tre gange brugte eskatologiske ”i dag”, *sémeron*: først programmatisk i 4,21 under besøget i Nazareth, dernæst i 19,9 under besøget hos Zakkæus og endelig med det paradisløfte i 23,43 til den gode røver, hvormed Jesus fra korset i en slags posteksistent foregribelse af sin døds soteriologiske betydning uddeler syndernes forladelse. I disse eksempler på særstof optræder Jesus med sin guddommelige Kristus-autoritet på jorden, og i en tilsvarende kombination af vertikalt og horisontalt hyldes han fx efter opvækkelsen i 7,11-17 af enkens søn i Nain som en stor profet, der har besøgt sit folk.

Det markante særpræg ved den lukanske Kristus-fortolkning er det definitive brud med korsteologien i det markianske forlæg til fordel for en kristologi, som, helt anderledes end den johannæiske fortolkning, blander herlighedsteologi med idealiseret menneskelighed i en Jesus-karakteristik, som synes at tage hans guddommelighed for givet, jf. blot fødselsprofetien i 1,26-38 og faderskabskarakteristikken i 2,49; 3,23, og som måske netop derfor skiftevis kan fokusere vertikalt og horisontalt. Når Jesus bryder op i 9,51 for som forudbestemt at tage til Jerusalem, er rejsemålet ikke kors og død, men opstandelse og himmelfart, jf. *analémptis*, ”op-tagelse”. I den lukanske version af scenen i Gethsemane Have fremstår Jesus i bøn som en martyrfigur, der i 22,41-44 eksemplificerer et menneskeligt ideal, og skønt udeladelsen af Sl 22,2 til fordel for Sl 31,6 i korsordet i 23,46 erstatter indtrykket

af den midlertidige gudsforladthed med et udtryk for ubrudt, vertikal samhørighed mellem Gud og Guds Søn, er Jesu død det menneskelige idealbillede af en ædel død og værdsættes som sådan, når den romerske officer lovpriser Gud i 23,47 for i denne død at have godtgjort Jesus som en retfærdig mand.

I mødet med de to disciple fra Emmaus i 24,13-36 er det den posteksistente Kristus, som autoriserer den kristologiske skriftforståelse, og som i nadverscenen både kvalificerer måltidet med sit nærvær af himmelsk usynlighed og kvalificerer nadverfællesskabet som ramme om både skriftforståelse og Kristus-bekendelse, jf. v. 25-27.30-32. I den følgende scene i 24,36-49, hvor verdensmissionen programsættes såvel hermeneutisk som soteriologisk, v. 45-47, iscenesættes den posteksistente Kristus på jorden på en måde, der tyder på kendskab til både matthæisk og johannæisk tradition, men alene Lukas-forfatteren slutter sin biografi med i 24,50-52 at narrativisere himmelfarten. ApG 1,3-11, som er en komprimeret version af evangeliets slutscener, understreger betydningen for Lukas-forfatteren af den parænese, som autoritativt kommer til orde under det horisontale samvær mellem disciplene og deres posteksistente Herre. Føjes hertil den Kristus-fortolkning, som autoriseres af den lukanske Paulus i ApG 17,22-31 i talen på Areopagos, og som karakteriserer Jesus som en mand, udvalgt af Gud som det redskab, hvormed verden skal dømmes, og gjort troværdig dertil ved sin opstandelse, v. 31, er såvel spændvidden som omskifteligheden af den lukanske kristologi effektivt eksemplificeret.

Litteraturliste

- Achtemeier, P.J., 1992, "Mark, Gospel of", i D.N. Freedman, ed., *Anchor Bible Dictionary* 1-6, New York, NY: Doubleday, 4: 541-557.
- Bornkamm, G., 1966, 'Die Häresie des Kolosserbriefes', i *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*. Gesammelte Aufsätze I, München: Chr. Kaiser Verlag, 139-156.
- Brandes, G., 1925, *Sagnet om Jesus*, Kjøbenhavn: Gyldendalske Boghandel.
- Bultmann, R., 1964, 'Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus' (1929), i *Glauben und Verstehen* I, Tübingen: Mohr (Siebeck), 188-213.
- Bultmann, R., 1967, 'Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus' (1960), i *Exegetica*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 445-469.
- Casey, P.M., 1991, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*, Cambridge: Clarke & Co., Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.

- Colpe, C., 1969, 'ho hyios tou anthrōpou', i G. Friedrich, ed. (G. Kittel), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1-8, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 8:403-481.
- Conzelmann, H., 1972, 'Der Brief an die Kolosser', i: *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus*, NTD 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 131-156.
- Crossan, J.D., 1991, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Peasant*, San Francisco, CA: HarperSanFrancisco.
- Danker, F.W. red. (W. Bauer), 2000, *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literatur*, 3. udgave, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Davidson, O., 1997, 'Filipperbrevshymnens temporalisering. Om hymnens evne til at fortolke sin performer og hans verden', i *Collegium Biblicum*, 104-114.
- Dibelius, M., 1912, *An die Kolosser, Epheser. An Philemon*, HNT 12, Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Dibelius, M., 1956, 'Glaube und Mystik bei Paulus', i *Botschaft und Geschichte* II, Tübingen: Mohr (Siebeck) (1931), 94-116.
- Dunn, J.D.G., 1998, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh: T&T Clark.
- Ehrman, B.D., 1999, *Jesus, Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, San Francisco, CA: Polebridge Publishing Press.
- Engberg-Pedersen, T., 2012, 'Hvorfor tager Geert Hallbäck fejl om Markus og Paulus?', i *Den Store Fortelling*, FS G. Hallbäck, red S. Holst og C. Petterson, København: Anis, 29-44.
- Fatum, L., 1998, *Filipperbrevet og Brevet til Filemon fortolket*, København: Det Danske Bibelselskab.
- Fatum, L., 2004, 'Judas som teologisk projekt', i *Frelsens biografisering*, red. T.L. Thompson og H. Tronier, *Forum for Bibelsk Eksegese* 13, København: Museum Tusulanums Forlag, 147-176.
- Fatum, L., 2010, 'Paulus fordoblet: Paulus som fortolkningsfigur i egne og andres skrifter', i *Skriftbrug, autoritet og pseudepigrifi*, red. B. Ejrnæs og L. Fatum, *Forum for Bibelsk Eksegese* 16, København: Museum Tusulanums Forlag, 139-169.
- Fitzgerald, J.T., 1992, 'Philippians, Epistle to the', i D.N. Freedman, ed. *Anchor Bible Dictionary* 1-6, New York, NY: Doubleday, 5:318-326.
- Fossum, J., 1992, 'Son of God', i D.N. Freedman, ed., *Anchor Bible Dictionary* 1-6, New York, NY: Doubleday, 6:128-136.
- Friedrich, G., 1972, 'Der Brief an die Philipper', i *Der kleineren Briefe des Apostels Paulus*, NTD 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 92-130.

- Furnish, P., 1992, 'Colossians, Epistle to the', i D.N. Freedman, ed. *Anchor Bible Dictionary* 1-6, New York, NY: Doubleday, 1:1090-1096.
- Hallbäck, G., 1998, 'Den historiske Jesus som historisk projekt – en kritisk betragtning', i *Den historiske Jesus og hans betydning*, red. T. Engberg-Pedersen, København: Gyldendal, 159-181.
- Hallbäck, G., 2002, 'Den jordiske Jesus, evangeliegenre og autoritetstype', i *Om Markus. Analyser og fortolkninger*, København: Anis (1995), 125-134.
- Hallbäck, G., 2004, 'Den himmelske og den jordiske Jesus. Om forskellen mellem hymnernes og evangeliernes Jesus-billede', i *Frelsens biografisering*, red. T.L. Thompson og H. Tronier, *Forum for Bibelsk Eksegese* 13, København: Museum Tusulanums Forlag, 190-213.
- Hallbäck, G., 2010, 'Kolossierbrevet som pseudonymt apostelbrev', i *Skriftbevis, autoritet og pseudepigrافي*, red. B. Ejrnæs og L. Fatum, *Forum for Bibelsk Eksegese* 16, København: Museum Tusulanums Forlag, 118-138.
- Hamerton-Kelly, R.G., 2004, *Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament*, SNTS Monograph Series 21, Cambridge: Cambridge University Press 1973.
- Jørgensen, Th., 1999, *Kolossenserbrevet og Efeserbrevet fortolket*, København: Det Danske Bibelselskab.
- Lindemann, A., 1975, 'Jesus in der Theologie des Neuen Testaments', i *Jesus Christus in der Theologie*, ed. G. Strecker, FS H. Conzelmann, Tübingen: Mohr (Siebeck), 27-57.
- Lohmeyer, E., 1961, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1927).
- Lohmeyer, E., 1964, *Der Brief and die Philipper*, KEK, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1929)
- Mack, B.L., 1988, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*, Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Madsen, P.L., 2012, *Dr. Zukaroff's testamente. En bog om menneskehjernen*. København: Gyldendal.
- Martin, R. P., 1967, *Carmen Christi. Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, SNTS Monograph Series 4, Cambridge: Cambridge University Press.
- Murphy-O'Connor, J., 2010, 'Colossians', i *The Pauline Epistles*, red. J. Muddiman og J. Barton, Oxford, New York: Oxford University Press (2001), 204-216.

- Murray, R., 2010, 'Philippians', i *The Pauline Epistles*, eds. J. Muddiman and J. Barton, Oxford, New York: Oxford University Press (2001), 189-204.
- Nickelsburg, G.W.E., 1992, 'Son of Man', i D.N. Freedman, ed., *Anchor Bible Dictionary* 1-6, New York, NY: Doubleday, 6:137-150.
- Omerzu, H., 2012, "Hvordan skulle vi kunne betragte ham som Gud...?" (Origenes, *Contra Celsum* II,9) Tvivl om Jesu guddommelighed som indblik i opkomsten af en Gud', i *Den Store Fortælling*, FS G. Hallböck, red. S. Holst og C. Pettersen, København: Anis, 67-79.
- Osiek, C., 2000, *Philippians, Philemon*, Nashville, TN: Abingdon Press.
- Pullman, Ph., 2010, *The Good Man Jesus and the Scoundrel Christ*, Edinburgh: Canongate.
- Renan, E., 1863, *Vie de Jésus*, Paris: Michel Levy Frères.
- Robinson, J.M., 1967, *Kerygma und historischer Jesus* (1960, eng. orig. 1957).
- Strecker, G., 1973, 'Freiheit und Agape', i *Neues Testament und christliche Existenz*, FS H. Braun, (red.). H.D. Betz und L. Schottroff, Tübingen: Mohr (Siebeck), 523-529.
- Schulz, S., 1975, 'Der historische Jesus', i *Jesus Christus in der Theologie*, FS H. Conzelmann, ed. G. Strecker, Tübingen: Mohr (Siebeck), 3-25.
- Sørensen, V., 1992, *Jesus og Kristus*. København: Gyldendal.
- Theissen, G., 2003, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (2000).
- White, L.M., 2011, *Scripting Jesus: The Gospels in Rewrite*, New York, NY: HarperCollins 2010