

dansk teologisk tidsskrift

3
07

Redaktion: Niels Henrik Gregersen, Bo Kristian Holm, Jesper Tang Nielsen og Kirsten Nielsen

Regin Prenter 1907-2007

ÅDNE NJÅ

Og kødet blev ord...

MARIE VERDONER

En retorisk analyse
af en *Hodayot*-salme fra Qumran

TRINE BJØRNUNG HASSELBALCH

»Patmos«. En nøgle til fortolkningen
af Johannes' Åbenbaring

EVE-MARIE BECKER

Anmeldelser om folkekirken og religionsskifte

Abonnement 2007: DKK 270,- (studerende DKK 200,-) + forsendelse.

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT er et peer-reviewed tidsskrift, der er optaget på en række internationale databaser.

Manuskripter, som ønskes optaget i DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT, skal sendes i elektronisk form til Professor Niels Henrik Gregersen (nhg@teol.ku.dk). Retningslinier for manuskriptudarbejdelse kan ses på www.DanskTeologiskTidsskrift.dk eller i Dansk Teologisk Tidsskrift 2007:2.

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT udgives i samarbejde med de teologiske fakulteter i København og Århus af Forlaget Anis, Frederiksberg Allé 10, DK-1820 Frederiksberg C.

På adressen www.DanskTeologiskTidsskrift.dk er ældre numre af bladet frit tilgængelige i elektronisk form.

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT er sat med Garamond hos Forlaget Anis og trykt i offset hos Special-Trykkeriet, Viborg.

ISSN 0105 3191

Tidsskriftet udgives med støtte fra Forskningsrådet for Kultur og Kommunikation.

FAGLIGE KONSULENTER

AARHUS UNIVERSITET:

Svend Andersen
Per Ingesman
Anders-Christian Jakobsen
Hans Jørgen Lundager Jensen
Viggo Mortensen
Helge Kjær Nielsen
Troels Nørager
Jens Holger Schjørring
Peter Widmann

KØBENHAVNS UNIVERSITET:

Kirsten Busch-Nielsen
Niels Jørgen Cappelørn
Troels Engberg-Pedersen
Arne Grøn
Hans Raun Iversen
Steffen Kjeldgaard-Pedersen
Niels Peter Lemche
Bent Flemming Nielsen
Carsten Pallesen
Thomas Thompson

Regin Prenter 1907-2007

Faser i hans teologiske forfatterskap

Cand.theol., doktorand Ådne Njå, Oslo Universitet

Abstract: This article argues that the theology of Regin Prenter (1907-1990) is 'a theology of change'. His theology may as a whole be characterized a 'Grundtvigian theology of the covenant', but his theology was continuously reinterpreted in light of changing paradigms through time. In Prenter's early writings, Karl Barth and F. D. Maurice were influential for his Grundtvigian theology. After Prenter's habilitation, *Spiritus Creator* (1944), Martin Luther comes to play a decisive role as authoritative Church Father, now in opposition to Barth. Finally, in the beginning of the 1960's, Prenter emphasizes a Grundtvigian understanding of the reciprocity between Scripture and Confession in a way that redefines his theology as a whole reinterpreting what it means to be Lutheran and Grundtvigian. In light of this theological development, the present article identifies three phases in Prenter's theology: the Barthian-Grundtvigian phase, the Lutheran-Grundtvigian phase, and the Grundtvigian turn. It is argued that the theology of Prenter is fruitful in contemporary theological discourse, both concerning his understanding of the Trinity, his liturgical theology and the 'bodily turn' in his anthropology and ecclesiology.

Key words: Regin Prenter – ecclesiology – anthropology – Lutheran theology – F. D. Maurice – Karl Barth – K. E. Løgstrup – liturgical theology – N. S. F. Grundtvig – Arne Sørensen – sanctification – creation and redemption – notae ecclesiae – trinity – hamaritology – Spiritus Creator – imago Dei – Dansk Samling – Friedrich Gogarten – bodily turn.

Regin Prenter ble født 6. november 1907. Redaksjonen for *Dansk teologisk tidsskrift* har i anledning av 100-årsdagen for hans fødsel bedt meg skrive en artikkel om hans teologi og hans teologiske betydning. De fleste er enige i at Prenter har vært en eminent dogmatisk begavelse. De fleste er også enige i at han har spilt en sentral rolle i dansk og internasjonal teologi i store deler av det forrige århundre, ikke minst i og med hans dogmatikk *Skabelse og Genløsning* (1951-

53, 1955),¹ som har vært lærebok ved en rekke teologiske læresteder i inn- og utland. Etter at jeg har fått anledning til å studere Prenters forfatterskap i sin helhet, er jeg imidlertid overrasket over hvor ukjent hans teologi likevel synes å være hos de etterfølgende generasjonene. Prenter er den formelt anerkjente, men likevel langt på vei ukjente teolog i skandinavisk sammenheng. Når jeg tenker det nå er på tide å bli mer kjent med Prenter, er det ikke bare for å minnes hans fødsel, og heller ikke bare for å gi et historisk bidrag til temaet “skandinavisk teologi i det 20. århundre”, men også for å fremheve noen momenter i hans tenkning som jeg mener er særdeles konstruktive i dagens teologiske diskurs.

Det er en rekke åpenbare årsaker til at Prenters teologi er mer ukjent enn den store anerkjennelsen skulle tilsi. For det første har den lærde og konservative Prenter for de fleste studentene ikke virket på langt nær så interessant som den karismatiske Løgstrup. Mens de fleste studentene strømmet entusiastisk til Løgstrups meditative øvelser, var der kun en liten skare som fulgte Prenters doserende forelesninger. Prenters teologi ble ytterligere satt i parentes når den misforståelsen gjorde seg gjeldende at Løgstrups og Prenters tenkning utgjorde teologiske motpoler, helt i strid med de to kollegaenes egne oppfatninger. For det andre har hans liturgiske paktsteologi vært fremmed for de teologiske strømninger som har preget dansk og norsk teologi, bortsett fra enkelte konservativ-kirkelige strømninger som tross alt har vært fremmed for Prenters grunntenkning. Hans motstand mot ordinasjon av kvinner og mot de marxistiske strømningene på universitetet, som kuliminerte med hans avgang i 1972, medførte til at han i enda større grad ble marginalisert i universitetsteologisk sammenheng og ytterligere assosiert med reaksjonære teologiske miljøer. For det tredje er det vanskelig å få grep om Prenters teologi fordi hans tekster utgjør det Svend Bjerg treffende kaller “estetiske helheter” snarere enn stramme og entydige systematiseringer.² Den anglikanske teologen og Grundtvigforskeren Arthur Macdonald Allchin treffer saken når han sier: “You need to sing Prenter’s

1. Regin Prenter, *Skabelse og Genløsning* (København: G. E. C. Gads forlag 1955), som er den endelige og reviderte utgaven av *Skabelse og Genløsning*, bd. I-IV (København: G. E. C. Gads forlag 1951-53), og som er oversatt til tysk og engelsk: *Schöpfung und Erlösung*, bd. I-II (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1958-60); *Creation and Redemption* (Philadelphia: Fortress Press 1967).
2. Cf. Svend Bjerg, *Århusteologerne. P. G. Lindhardt, K.E. Løgstrup, Regin Prenter, Johannes Sløk* (Viborg: Lindhardt og Ringhof 1994).

dogmatics.”³ Noe av det mest interessante i så måte er at Prenters tenkning er langt mer dynamisk og foranderlig enn den ved første øyekast synes å være. Hans teologi er hele tiden i bevegelse hvor han stadig også tar oppgjør med seg selv, riktignok uten å gjøre det klart for leseren og også seg selv, kan det se ut til.

At Prenters teologi er en teologi i endring, vil ikke si at der i hans tenkning ikke finnes vedvarende teologiske interesser og anliggender. Ikke minst er det tydelig at Grundtvigs kirkelige anskuelse og betoning av det folkelige spiller en sentral rolle gjennom hele forfatterskapet. I så måte kunne vi snakke om at Prenters teologi i sin helhet representerer en grundtvigsk paktsteologi. Det påfallende er imidlertid at denne grundtvigske paktsteologien blir tolket inn i forskjellige fundamentalteologiske helhetskonsepter. I den tidlige fasen er det Karl Barth og delvis F. D. Maurice som bestemmer fortolkningsrammen. Fra og med doktorarbeidet *Spiritus Creator* (1944) overtar Martin Luther rollen som den autoritative kirkefaderen, med det resultat at forståelsen av det grundtvigske radikalt omtolkes. Senere i forfatterskapet vektlegger Prenter Grundtvigs tale om teologiske vekselforhold sterkere enn tidligere, med det resultat at hans forståelse av det lutherske og grundtvigske igjen omtolkes. I denne bevegelsen er Prenter hele tiden i dialog med sentrale, samtidige tenkere: Arne Sørensen, Michael Ramsey, Fridrich Gogarten, Rudolf Bultmann, Hans-Georg Gadamer, Yves Congar, Peter Brunner og ikke minst K. E. Løgstrup. Det er i denne intertekstuelle og dynamiske sammenhengen jeg mener det kan være illustrerende å snakke om Prenters barthiansk-grundtvigske periode, luthersk-grundtvigske periode og grundtvigske vending. Før jeg nærmere tematiserer disse fasene i Prenters forfatterskap, skal jeg bare kort sette hans tenkning inn i sin historiske og teologisk-diskursive ramme. Dette er naturlig da Prenter er en av de teologer hvor liv og tenkning på det tetteste er flettet inn i hverandre. Hans liv representerte en “Theologische Existenz heute”, for å henspille på Barths og Thurneysens kampskrift som Prenter leste flittig fra det kom ut i 1933.

3. Arthur Macdonald Allchin, “Regin Prenter: A personal Tribute”, *Grundtvigstudier* (1991), 20. Ved siden av denne artikkelen er der skrevet en rekke minneartikler etter Prenters død 15. desember 1990: Jens Holger Schjørring, “Regin Prenter in memoriam”, *Grundtvigstudier* (1991), 7-19; Erik Kyndal, “Lutherforskeren og dogmatikeren Regin Prenter, 1907-1990”, *Præsteforeningens Blad*, 81 (1991), 17-21; Jørgen Glentøj, “Regin Prenter som menneske og theolog”, *Præsteforeningens Blad*, 86 (1996), 365-373.

Prenters teologiske eksistens

Regin Prenter (1907-1990) vokste opp i Frederikssund med sin fem år eldre søster Ragna. Foreldrene var begge lærere, og hjemmet var preget av litteratur og musikk. Regin fikk undervisning først og fremst i piano og senere, i søsterens fotspor, også i fiolin – og ble med tiden også en dyktig tenor. Som kjent har hans lærer og forbilde Karl Barth hatt et særskilt forhold til Mozart, og hos ham funnet et musikkalsk korrelat til sin egen teologi, hvor Ja'et så å si legger seg over Nei'et. Dersom vi skulle finne et slikt korrelat hos Prenter, kunne det være en kombinasjon av Bach, hvor budskapet nærmest fugeaktig sirkulerer seg fremover, og Beethoven, hvor lyset ikke legger seg over mørket, men snarere står i dramatisk kamp med det. Dette beethoveniske draget i Prenters teologi gjenspeiles også i hans barndom. For det er liten tvil om at der er noe dunkelt i Prenters tidligste år. Det virker blant annet rimelig klart at Prenter, på tross av gode erfaringer i hjemmet, har vært temmelig sosialt hjelpesløs og har utviklet et proteksjonistisk mønster overfor “verdenen der ute”. Om sitt forhold til hjemmet og hjembyen skriver Prenter: “Frederikssunds sociale, kulturelle og moralske tilstand, for slet ikke at nævne det kirkelige, var jeg lykkelig uvidende om. Den verden, jeg færdedes i, var lys og fredelig, et godt sted at vokse op.”⁴ Dette samsvarer med det som Bjerg kaller “den ejendommelige dobbelthed ved Prenter; på én gang kølig og varm, hidsig og elskværdig, næsten barlig og livsklog” (Bjerg 1994, 11), som da også gjenspeiles faglig i hans velkjente pendling mellom åpenhet og vrede.

I 1925 begynte Prenter sine teologistudier ved Det teologiske fakultet ved København Universitet. Ganske tidlig begynte han å beskjeftige seg med det som skulle bli hovedlinjene i hans teologi. Hans særlige interesse for Luther ble vakt i og med professor Jens Nørregaards forelesninger over kirkehistorien. Som mange oppvakte teologinteresserte leste Prenter på egen hånd alt han kom over av og om Barth, Brunner, Bultmann, Gogarten og andre representanter for den dialektiske teologi. Fra familiens prest Holger Rosenstand fikk han både grundtvigske og barthianske impulser. Det siste fikk han også fra kretsen rundt Tideherv, uten at han noen sinne identifiserte seg med denne kretsen. Selv om grundtvigsk teologi ikke ble særlig tematisert på seminarer og i forelesninger løp Grundtviginteressen videre i studietiden. Han og noen venner startet blant annet en teolo-

4. Regin Prenter, *Erindringer* (Århus: Aros 1985), 10. Den følgende historiske skissen over Prenters liv har det biografiske materiale fortrinnsvis fra denne selvbiografien.

gisk diskusjonsklubb som de kalte “Lille Theologicum” – oppkalt etter en krets unge grundtvigianere i 1858. Prenter var også medlem av “Studenterkredsen” som i all hovedsak var grundtvigsk inspirert. Tidlig i studietiden ble også hans interesse for anglikansk teologi og fromhet vakt. Prenter ble med i nyopprettelsen av “Theologisk Oratorium” – et brødreskap etter anglikansk mønster med tidebønnen i sentrum. Gjennom dette brødreskapet lærte Prenter anglikansk høykirkelighet å kjenne og ble også introdusert for den kirkelige og “kristensosialistiske” teologen Frederick Denison Maurice (1805-1872).

Etter endt embedseksamen dro Prenter på dannelsesreiser til Frankrike, Tyskland og England (1932-35). I Strasbourg opplevde han de forskjellige konfesjonene side om side og ble særlig begeistret for katolsk fromhet, som han erfarte som langt mer folkelig enn protestantismen. Av forelesningene på det protestantiske seminaret ble særlig Oscar Cullmanns forelesningsrekke over Romerbrevet sentral for Prenter, ikke minst som inspirasjon til ytterligere Lutherstudier. Fernand Menegoz’s forelesninger over kristologien fant Prenter interessant, ikke minst fordi bønnen for ham utgjorde det dogmatiske utgangspunktet. I Bonn var det først og fremst Karl Barth som ble viktig for Prenter. Han fulgte forelesningene som etter hvert ble til *Die kirchliche Dogmatik* og deltok på sosisetetsaftener om fredagen i Barths hjem etter å ha bestått “opptaksprøven” om å kunne oversette og kommentere en utlevert latinsk tekst (i dette tilfellet Calvins *Institutio*). Barths motstand mot nazifiseringen av samfunn og kristendom opplevde han særlig inspirerende. I Bonn fulgte Prenter også Ernst Wolfs forelesningsrekke over signumbegrepet hos Luther og Augustin, som fikk stor betydning for hans eget doktorarbeid *Spiritus Creator* (1944). På Wolfs anmodning holdt Prenter foredraget “Die sogenannte ‘kirchliche Anschauung’ N. F. S. Grundtvigs als Frage an die evangelische Theologie von heute”.⁵ I Lincoln fikk møtet og vennskapet med Michael Ramsey, senere erkebiskop av Canterbury, stor betydning for Prenters teologiske utvikling henimot det de begge betegner som en “evangelisk katolisitet”. I tiden i Cambridge studerte Prenter på egen hånd anglikanske klassikere, og da først og fremst F. D. Maurice (1805-1872), som han ble en stor beundrer av.

Regin Prenter fikk sitt første pretekall i Hvilsager og Lime og ble ordinert i Århus domkirke 27. november 1935. Utpå våren i 1941 ble han ansatt som andre residerende kapellan i Aarhus domkirke. Noe av det mest interessante fra denne tidlige prestedtiden er hans

5. Regin Prenter, “Die sogenannte ‘kirchliche Anschauung’ N. F. S. Grundtvigs als Frage an die evangelische Theologie von heute”, *Evangelische Theologie* 1 (1934), 278-288.

vennskap med Arne Sørensen og hans engasjement i partiet Dansk Samling. I Sørensens bok *Det moderne menneske* (1936), som har klare paralleller til Oswald Spenglers og Nikolaj Berdjajef's kulturkritiske forfatterskap, fant Prenter et samfunnssyn som korrelerte godt med hans eget barthiansk-grundtvigske grunnsyn. På tross av enkelte ue-nigheter delte Sørensen og Prenter en rekke grunnholdninger: en kritikk av moderniteten, en kritisk holding til humanismen og demokratiets interesse-konflikt-perspektiv, ønske om en tredje vei mellom individualisme og kollektivismen, et universalistisk-folkelig syn på mennesket, en kritisk holding til det urbane og en fremholdelse av menneskets "frie åndelighet". Prenter var med i opprettelsen av Dansk Samling og ble en ivrig skribent i partibladet *Det tredje standpunkt*, hvorav de viktigste artiklene er samlet i boken *Ordets herredømme* (1941).⁶ Partiet var på mange måter et grundtvigske-folkelig uttrykk for de samme antimodernistiske tendenser som var grunnlaget for den europeiske fascismen, men var fullstendig avvisende overfor den fascistiske og nazistiske overmenneske-antropologien med tilhørende autoritære statsforståelse. Prenter forsvarte jødene i både artikler og prekener og var uforsonlig dømmende overfor antisemittismen og nazismen, som han betraktet som "den onde og ødeleggende Aandsmagt, det dæmoniske, der som en Afgud tryllebinder den enkelte og lader ham sælge sig selv med Hud og Haar til Folkets Dæmon."⁷ Gjennom engasjementet i Dansk Samling og KFUM ble Prenter aktiv i motstandskampen som et mellomledd i kurértjenesten. Prenter var også forfatter bak skriftet "Kirken og Retten i den aktuelle Situation" (mars 1943), som ble utsendt av *Præsternes Uofficielle Forening* og var tenkt som et uttrykk for kirkens bekjennelse dersom der skulle komme et åpent brudd med besettelsesmakten og dermed også med de danske myndigheter og det gjeldende kirke styre. Teologisk er skriftet et sidestykke til både *Barmenerklæringen* (1934) så vel som det norske *Kirkens Grunn* (1942), og representerer et overgangsskrift i Prenters forfatterskap fra en barthiansk til en luthersk posisjon.

Prenter ble på nyåret i 1945 ansatt som professor i dogmatikk ved det nyopprettede teologiske fakultetet ved Aarhus Universitet etter å ha skrevet sitt eget doktorarbeid *Spiritus Creator* (1944) over en periode på kun ni måneder. Noe av det mest påfallende i denne perioden er Prenters radikalt skiftende holdning til Karl Barth. Nå var det ikke

6. Regin Prenter, *Ordets Herredømme* (København: Det tredje standpunkts forlag 1941).

7. Regin Prenter, "Vinranken om Bøgestammen", *Det Tredje Standpunkt* 5 (1942), 301.

lenger Barth, men snarere Luther som ble den autoritative kirkefaderen. Særlig viktig ble det for Prenter å fastholde et trinitarisk grunn-syn og en luthersk-realistisk forståelse av skapelsen mot det han karakteriserte som Barths kristomonisme og skapelsesdoketisme. Samtidig med denne kritikken av Barth fastholdt han, nå i tilslutning til Barth, at det bibelske budskap er dogmatikkens eneste kilde. Dette synet dannet bakgrunnen for at han skrev *Skabelse og Genløsning*, da han ikke kunne anerkjenne metodologien i Auléns *Den allmänneliga kristna tron* og lundensernes transcendentalfilosofiske begrunnelse av dogmatikken.

Noe av det mest interessante i professorperioden ved Århus Universitet er Prenters forhold til Løgstrup. Den utbredte tanken om at de to skulle utgjøre teologiske motpoler, er ikke treffende. Etter at de begge var blitt professorer, var deres forhold preget av gjensidig respekt og anerkjennelse, og det er liten tvil om at de begge har sett en tenkning hos den andre som i all vesentlighet korrelerte med sin egen. Prenter var for eksempel en av de mest brennende forsvarerne av *Den etiske fordring* (1956) og betegner Løgstrups forfatterskap i helhet som “i dybde og originalitet uden sidestykke i hans og min generation”.⁸ Som jeg skal berøre senere, ble deres samstemte oppgjør med Gogartens skapelsesteologi på midten av 50-tallet særlig viktig for deres gjensidige anerkjennelse.

Prenters teologiske engasjement hadde et sjeldent internasjonalt preg. Han var aktiv i “Den nordiske Østasiamisjon” og var sterkt engasjert i Luthersk verdensforbund og Kirkenes Verdensråd. Han gjesteforeleste jevnlig ved en rekke teologiske fakulteter og seminarer i Europa, USA, Japan og Afrika. Han ble æresdoktor i Strasbourg (1960), Reykjavik (1961), Lund (1962) og Helsingfors (1980). I perioden 1961-63 ble Prenter konstituert i dogmatikk-professoratet ved det protestantiske fakultetet i Strasbourg. I disse årene brukte Prenter mye tid sammen med katolske reformteologer og hadde blant annet samtaler med konsilteologen Yves Congar, som lik ham selv var særlig opptatt pneumatologien og lekfolkets rolle i teologien. Prenters viktigste verk fra disse årene er hans franske forelesningsrekke over kristologien, som senere kom ut som *Connaître Christ* (1966).⁹ Prenter taler selv om enkelte “modifikasjoner” i forhold til sin tidligere kristologi i *Skabelse og Genløsning*, og det er gode grun-

8. Regin Prenter, “K. E. Løgstrup som jeg kendte ham”, *Dansk kirkeliv 1982-1983*, red. Sigfred Pedersen og Knud Tågholt (Århus: Aros 1982), 96.

9. Regin Prenter, *Connaître Christ* (Nechâtel: Delachaux et Niestlé 1966), som også er oversatt i dansk stensilutgave.

ner til å si med Svend Bjerg at det her dreier seg om en “grundtvigsk bearbeiding” (Bjerg 1994, 266), eller rett og slett en grundtvigsk vending. Den viktigste modifikasjonen er at Prenter her snakker om to kilder til kristologien, en muntlig og en skriftlig – som korrelerer med Grundtvigs skjelning mellom tale/liv og skrift/lys. Dette dobbelte grunnlaget for teologien innebærer både en større vektleggelse av teologiens historieteologiske karakter så vel som en oppvurdering av liturgiens teologiske betydning. Den ekklesiologiske vendingen som skjer i Prenters forfatterskap, er, som jeg skal vise senere, betinget av en ontologiske vending i forbindelse med tilslutningen til Løgstrups skapelsesfenomenologi.

Prenters betoning av livets skapthet og folkelighet kommer tydelig til uttrykk i en rekke Grundtvigartikler tidlig på 70-tallet hvor Prenter tar avstand fra de marxistiske tendensene som dominerte universitetene og også den teologiske tenkningen. Ifølge Prenter erstatter den marxistisk orienterte teologi tanken om skapelsesgitte fellesskap med et konflikt- og interesseperspektiv som ikke er forenlig med luthersk og grundtvigsk skapelsesforståelse, og omtolker soteriologien i en politisk-etisk retning som ikke er forenlig med klassisk-luthersk eskjatalogi. Konflikten med de sosialistiske strømningene ble så stor for Prenter at han søkte avskjed fra sin stilling i 1972, illustrerende nok på Grundtvigs dåpsdag, 10. september. Etter avskjeden ble Prenter prest i Branderup hvor han bodde inntil sin død, 15. desember 1990. I sitt seneste forfatterskap fra denne perioden, blant annet i *Kirkens lutherske bekendelse* (1978), *Den kirkelige anskuelse* (1983) og “Grundtvigs treenigheds lære” (1983),¹⁰ videreutvikler Prenter sin grundtvigske tenkning på antropologiens område. Dette skal jeg tematisere etter å ha drøftet Prenters barthiansk-grundtvigske og luthersk-grundtvigske periode.

Prenters barthiansk-grundtvigske periode

Prenters hovedtema i Bonn-artikkelen “Die sogenannte ‘kirchliche Anschauung’ N. F. S. Grundtvigs als Frage an die evangelische Theologie von heute” er å vise at det for Grundtvig er “ordet” som står i sentrum. Ordet er hos Grundtvig, argumenterer Prenter, imidlertid ikke det bibelske ord isolert, men snarere dette “lysord” i uløselig

10. Regin Prenter, *Kirkens lutherske bekendelse*, Fredericia 1978; *Den kirkelige anskuelse*, (Christiansfeld: Lohses forlag 1983); Regin Prenter, “Grundtvigs treenigheds lære”, *N. F. s. Grundtvig – theolog og kirkelærer*, (Sabro 1983), 54-76.

sammenheng med de levende "livsord" ved sakramentene. For å kunne fastholde sitt barthianske paradigme betoner Prenter at bekjennelsene ved sakramentene er "Herrens egne ord", til forskjell fra i sitt senere forfatterskap hvor skriften og bekjennelsen korrelerer med skjelling mellom ordet og troen. Prenter følger opp sin barthianske Grundtvigforståelse med artikkelen "Die Frage nach einer theologischen Grundtvig-interpretation", som ble trykt i festskriftet til Barths 50-årsdag.¹¹ Her er det ikke forkynnensens uløselige sammenheng med sakramentsordene som er temaet, men snarere forholdet mellom evangeliet, som Prenter kaller den "egentlige teologi", og skapelsesteologien, som han her kaller "den sekundære teologi". I tråd med sitt barthianske paradigme, men i motsetning til sin senere teologi, ser Prenter et konsentrisk forhold mellom den egentlige teologi (kirkeskolen), som utgjør det hermeneutiske "sentrum", og den sekundære teologi (følkehøyskolen), som utgjør den fortolkede "omkretsen". I følge Prenter er dette konsentriske forholdet mellom primær teologi og sekundær teologi kristologisk begrunnet. Typisk nok er det ikke korshendelsen, men snarere inkarnasjonen Prenter her har i tankene som relevant for "livsavklaringen", i motsetning til i sitt lutherske forfatterskap, hvor inkarnasjonen ikke gir en ny ontologi, men snarere bekrefter gjenløsningens enhet med skapelsens virkelighet.

Prenters følger opp sitt barthianske grunnsyn i det kulturpessimistiske og antihumanistiske kampskriftet *Kristendom og Kultur* (1937). Helt i motsetning til sin senere lutherske teologi sier han her uttrykkelig: "Loven maa komme efter Evangeliet som dets Følge."¹² I artikkelsamlingen *Ordets Herredømme*, som illustrerende nok kom ut på Det Tredje Standpunkts Forlag (1941), kommer Prenters barthianske tenkning imidlertid langt mer balansert og positivt til uttrykk enn i *Kristendom og Kultur*. På den ene siden gis der ingen positiv bestemmelse av skapelsen i og for seg, til forskjell fra i Prenters senere "skandinavisk-lutherske" skapelsesteologi. Tvert imot fastholder Prenter også her at humanismens tale om det "rent menneskelige" ikke er en nøytral størrelse i forhold til kristendommen, men snarere har vist seg å være "det hedenske". På den annen side derimot tolkes hele skapningen analogt til gjenløsningen, som igjen åpner for en universell kristologi og soteriologi, i motsetning til Prenters senere intra-ekklesiologiske soteriologi. Den nyhedenske, totale verdensan-

11. Regin Prenter, "Die Frage nach einer theologischen Grundtvig-interpretation", *Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag* (München: Chr. Kaiser Verlag 1936), 505-513.

12. Regin Prenter, *Kristendom og Kultur* (Ringkjøbing: De unges forlag 1937), 13.

skulde må, slik Prenter ser det, møtes av det han kaller en “total Kristendom”. Tanken er ikke dermed at Bibelen skal gi svar på et hvert enkeltspørsmål, men snarere at inkarnasjonen, som han identifiserer som “Bibelens universelle Thema”, skal kaste kritisk og nådig lys over hele skapningen. En livsforståelse som unndrar deler av virkeligheten dette inkarnatoriske lys karakteriserer Prenter som doketisme.

Noe av det mest interessante med *Ordets Herredømme* sammenlignet med *Kristendom og Kultur*, er Prenters langt mer positive betraktninger hva skapelsen angår. I artikkelen “Sakramentalt livssyn” (1941) tar Prenter utgangspunkt i Augustins forståelse av sakramentstermen og skjelner mellom “naturlige” og “gitte” sakramenter, hvor det første henviser til alt i naturen som er i stand til å speile Guds godhet og velde, mens det siste henviser til de kirkelige handlinger som er innstiftet av Kristus.¹³ For at skapelsen igjen skal finne sin rette plass i teologien, mener Prenter det er nødvendig å finne tilbake til et bredt sakramentsbegrep som ikke avgrenser seg til de kirkelige handlingene. Dette sakramentale livssynet kan man godt, sier Prenter, kalle “naturlig teologi”, men da ikke i den forstand at det skulle dreie seg om teologisk erkjennelse i lys av den naturlige erfaring, men motsatt slik at det sakramentale livssyn, slik det springer ut av evangeliet, ser Guds nådetegn i skapelsen. Prenter fastholder på det sterkeste at det kun er i troen at skapelsen erkjennes og åpenbares som tegn på Guds nåde, men fastholder også at skapelsens sakramentalitet ikke er bundet til troens erkjennelse, men er virksom i og for seg i en positiv kontinuitet med kirkens sakramentalitet. Prenter fastholder således Guds nådefulle virke i skapelsen, men avviser altså enhver naturlig metafysikk i klassisk forstand.

I artikkelen “Den almindelige Kirke” (1941) knytter Prenter Kristi inkarnasjon til kirken som Kristi legeme.¹⁴ Å løsrive Kristus fra sitt utvalgte folk karakteriserer Prenter som ekklesiologisk doketisme. I tråd med sin paktsteologi vektlegger Prenter at kirken er et “avgrenset virkelighetsområde” som ikke bare er gitt å forkynne inkarnasjonens nåde, men også å være *tegn* på denne nåden. Umiddelbart kan denne betoningen av kirken som avgrenset virkelighet se ut til å komme i konflikt med hans barthianske avvisning av “religionen”. Det er imidlertid ikke tilfellet. I disse betraktningene er det ikke kirkens

13. Regin Prenter, “Sakramentalt livssyn”, *Ordets Herredømme* (København: Det tredje standpunkts forlag 1941), 30-56.

14. Regin Prenter, “Den almindelige Kirke”, *Ordets Herredømme* (1941), 57-79, som er en utvidet utgave av artikkelen “Catholica”, *Det tredje standpunkt* 1 (1936), 11-13.

trosliv som står i sentrum, slik det er hos den senere Prenter, men snarere Guds suverene frihet. Guds frie nåde blir åpenbart ved at han, ut fra det Prenter kaller “den guddommelige humor”, utvelger det som er minst i verden, først jødefolket og deretter den fornedrede Kristus og en svak og syndig kirke. Så vidt jeg kan se, er dette helt i tråd med Barths paktsteologi og forståelse av Guds særlige utvelgelse.¹⁵ Kirken er videre ikke forstått som gjenløsningens “sted”, i den forstand at gjenløsningens virkelighet skulle være avgrenset til kirkens rom, men snarere forstått som *tegn* på Guds universelle nåde. I tråd med denne tegnforståelsen bestemmer Prenter kirkens vesen ikke primært som “hellighet”, som i sitt lutherske forfatterskap, men som solidarisk tjeneste – som “liturgi”, som både henspeiler på gudstjenestens påminnelse om Gud og på den universelle kjærligheten overfor verden. Prenters betoning av at kirken skal forstås som liturgi og ikke noe i seg selv, gjør at han støtter folkekirketanken og er avvisende til enhver form for kirkelig partidannelse. Derfor er han også avvisende til den grundtvigske talen om folkekirken som en “borgerlig innretning” og menigheten som “den levende menighet”, som han mener erstatter tanken om den universelle solidaritet med en dyrkelse av de forskjellige fraksjonenes egenart.

Prenters tanker om det folkelige i sin tidlige teologi kommer særlig tydelig til uttrykk i artikkelen “Kristus – Danmark” (1941).¹⁶ Når Prenter sier Kristus – Danmark og ikke kristendom og danskhet, er det for å fremheve at det dreier seg om det han kaller historisk gitte maktsfærer snarere enn menneskelige egenskaper. Det er liten tvil om at denne sammenknytningen av Kristus og Danmark for mange i samtiden må ha vært ytterst problematisk, ikke minst i lys av den autoritære nasjonalismen som herjet i Europa på 30- og 40-tallet. For Prenter henger denne betoningen av de to ytre maktsfærer imidlertid nøye sammen med hans teologi så vel som hans aversjon nettopp mot det han forstår som nyhedensk nasjonalisme. Poenget er nettopp ikke å feste seg ved kvaliteter ved folket i og for seg, men kun å betone det realistiske faktum at mennesket befinner seg i et folk og i en felles kultur og språklighet som er der på forhånd, og som det nettopp ikke kan takke seg selv for. Når Prenter positivt skal bestemme “danskhet”, er det typisk at han, ved siden av sammenhengen mellom språk og folk, henviser til det paulinske bildet om skatten og leirkaret. Skatten (evangeliet) kan ikke gjøres dansk, men er kommet

15. Bent Flemming Nielsen, *Karl Barth* (Frederiksberg: ANIS 1997), 48ff.

16. Regin Prenter, “Kristus – Danmark”, *Ordets Herredømme* (København: Det tredje standpunkts forlag 1941), 151-172, opprinnelig trykt i *Det tredje standpunkt* 4 (1941), 366-374.

utenfra, fra det foraktede jødefolket. Leirkaret som bærer skatten, må derimot av inkarnatoriske grunner være dansk – språket og den skrøpelige kirken. Kun Kristus er folkets eneste positive bestemmelse i ikke-paradoksal forstand. Dette er også bakgrunnen for at Prenter ikke bare avviser individualismen i alminnelig forstand, men også det han kaller “folkeindividualismen”, da folkene i og med Kristus er knyttet sammen i et universalt folkefellesskap. Det universelle folkefellesskapet er imidlertid ingen empirisk gitt størrelse, men er grunnnet og begrunnet i Kristi universalitet, hvorav kirken er et tegn på og også grunn for dette altomfattende folkefellesskapet.

Prenters universalkristologiske/ekklesiologiske anliggende kommer særlig til uttrykk i artikkelen “Frederick Denison Maurice” (1939).¹⁷ Hos Maurice har Prenter funnet en kirkelig-sakramental teologi som har maktet å bryte med enhver partikularistisk tendens, både kirkelig og samfunnsmessig. Når Prenter anerkjenner Maurices universelle tenkning, er det fordi den er kristologisk begrunnet. Grunntanken i Maurices forfatterskap, fremholder Prenter, er “det universale fellesskap i Kristus”. Prenter kaller dette fellesskapet for det “*mystiske* fellesskap i Kristus”, og legger til at dette mystiske fellesskapet er fundamentet for alle andre former for menneskelig fellesskap. Ingen andre steder i sitt tidlige forfatterskap har Prenter så klart som her gjort gjeldende at Kristi universelle fellesskap *realt* er grunnen til alle andre fellesskaper, hvorav kirken ikke kan identifiseres med dette universelle fellesskapet i og for seg, men snarere må forstås som tegn på dette. Kirkens kall er å minne verden om dens real-kristologiske grunnlag og derved bevare de naturlige fellesskapene i sin bestemmelse. Nettopp fordi Prenter anerkjenner Maurices kristologiske universalisme, har han også stor sans for hans kristne sosialisme. Fastholdelsen av Kristi universelle kjærlighet som alle fellesskapers grunn fører ufrakommelig til en ny relasjon til medmennesket. Prenter støtter derfor også Maurices radikale påstand om at kampen mot dem han kaller “kristne usosiale” er en kamp mot Satan selv. I og med fellesskapet i Kristus må alle skranker rives ned og kjærligheten gjøres universelt gjeldende.

17. Regin Prenter, “Frederick Denison Maurice” i *Ordets Herredømme* (1941), 181-200, opprinnelig trykt i *Det tredje standpunkt* 3 (1939), 72-76.

Prenters luthersk-grundtvigske periode

Prenters lutherske vending slår for alvor gjennom i og med Lutherdisputasen *Spiritus Creator* (1944).¹⁸ Med støtte i Rudolf Hermanns Lutherforståelse i *Luthers These 'Gerecht und Sünder zugleich'* (1930) og i opposisjon til augustinsk-skolastisk nådelære, fremholder Prenter at Helligåndens gjerning består i formidlingen av Kristi eget reale nærvær. Kristi rettferdighet er en fremmed rettferdighet (*justitia aliena*) som aldri kan identifiseres med menneskets 'natur'. På grunn av det Prenter kaller Luthers "pneumatiske realisme", er denne fremmede rettferdigheten en virkelig kamp mot synden i oss, slik Luther blant annet fastholder i skriftet *Rationis Latomianae confutatio* (1521). Den troende er, sett fra nådens perspektiv (*favor Dei – gratia*), helt rettferdig i Kristus og helt synder i seg selv (*simul justus et peccator*). Samtidig er han, sett fra troens og gavens perspektiv (*fides Christi – donum*), delvis synder og delvis rettferdig (*partim justus et partim peccator*). Der er, fastholder Prenter, et vekselforhold mellom nåde og tro ved at de to betinger hverandre, men dette vekselforholdet er asymmetrisk i den forstand at "gratia er den største av de to." Med henvisning til Hermann fastholder Prenter at helligjørelsen ikke kan forstås som et "Maåbegriff", men snarere som et "Zeitbegriff", hvor det subjektive korrelat til tanken om Kristi reale nærvær består i menneskets stadige selvdødelse og henflyen til Kristi fremmede rettferdighet. Helligjørelsen har imidlertid også et positivt uttrykk, som samsvarer med oppstandelsen, ved at den med trinitarisk nødvendighet gir seg utslag i lovprisning og gode gjerninger, som Prenter her kaller "den reale fromhet". I opposisjon til det Prenter forstår som Karl Holls og Reinhold Seebergs modalistiske Lutherfortolkninger, fastholder han at den reale fromheten ikke kan identifiseres med rettferdigheten og helligjørelsen, men må som "skapning" approprieres Faderen. Her kommer Prenters lutherske trinitetsforståelse tydelig til uttrykk. Mens han tidligere lot både pneumatologien og skapelsesteologien innlemmes i en barthiansk forståelse av kristologien, fastholder han nå at der er et radikalt *hiat* mellom ordet og troen, som igjen korrelerer med et tilsvarende *hiat* mellom skapelse og gjenløsning.

I *Spiritus Creator* er Barth-oppjøret implisitt. Det tar imidlertid ikke lang tid før Prenter i en rekke artikler som drøfter de forskjellige bind av *Die kirchliche Dogmatik* går til frontalangrep mot Barths teologi. I artikkelen "Die Einheit von Schöpfung und Erlösung. Zur

18. Regin Prenter, *Spiritus Creator. Studier i Luthers Theologi* (København: Samlerens forlag 1944).

Schöpfungslehre Karl Barths” (1946),¹⁹ som er den første og mest programatiske av disse artiklene, kritiserer Prenter Barths fundamentalteologi for å representere en platoniserende skapelsesdoketisme. Allerede i overskriften blir det tydelig at det som nå står på spill ikke er skapelsen sett i lys av Kristus, men snarere skjelningen mellom skapelse og gjenløsning, som Prenter fra nå av forstår som teologiens fundamentalspørsmål. Ifølge Prenter er Barths teologi hverken forenlig med et luthersk trosbegrep eller med en luthersk-realistisk forståelse av skapelsens og skapergjerningens selvstendighet. Han sier: “Der Verwandlung des *Credo* in ein *Intelligo* in der noetischen Sphäre entspricht mithin eine Verwandlung des *Est* in ein *Significat* in der ontischen Sphäre.” (Prenter 1946, 17). Prenters programparole mot Barth er klar: “EST! Nicht SIGNIFICAT!” (Prenter 1946, 26). I tråd med denne Barthkritikken, men helt i strid med sine egne tidligere betraktninger, fastholder Prenter i *Skabelse og Genløsning* at “det må hedde ’lov og evangelium’ og kan ikke hedde ’evangelium og lov’.” (Prenter 1955, 110). I artikkelen “Karl Barths Umbildung der traditionellen Zweinaturlehre in lutherischer Beleuchtung” (1957) argumenterer Prenter for at Barths forsoningslære har monofysittiske tendenser og hans tonaturlære har nestorianske tendenser.²⁰ Ifølge Prenter er der en hovedforskjell mellom ham og Barth ved at skapelsesteologien og pneumatologien hos Barth utgjør en “omkrets” rundt en tidløs forsoningsforståelse, mens de hos ham utgjør selvstendige Gudsgjerninger som følger tidlig etter hverandre: skapelse – kristologi (d.e. inkarnasjon – forsoning) – pneumatologi/soteriologi.

Utgangspunktet for arbeidet med *Skabelse og Genløsning* var at Prenter ikke kunne anerkjenne Anders Nygrens og Gustaf Auléns transcendentalfilosofiske begrunnelse av dogmatikken. Når det gjelder dette spørsmålet, tilslutter Prenter seg Barth og fastholder at kristendommens “kategori” ikke erkjennes forut for, men sammen med erkjennelsen av denne kategoris innhold slik den er gitt i og med Skriftens budskap. Prenter er seg bevisst den utfordring teologien står overfor “utenfra” når det gjelder budskapets forståelighet og anstøtelighet, men fastholder ut fra sitt prolegomenatiske utgangspunkt at

19. Regin Prenter, “Die Einheit von Schöpfung und Erlösung. Zur Schöpfungslehre Karl Barths”, *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze* (Århus: Aros/Göttingen-Vandenhoeck & Ruprecht 1977), 9-27, opprinnelig trykt i *Theologische Zeitschrift* 2 (1946), 161-182.
20. Regin Prenter, “Karl Barths Umbildung der traditionellen Zweinaturlehre in lutherischer Beleuchtung”, *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze* (Århus: Aros/Göttingen-Vandenhoeck & Ruprecht 1977), 28-115 (her 49ff), opprinnelig trykt i *Studia Theologica* XI, 1 (Lund 1957), 1-88.

den egentlig dogmatiske utfordring kommer “innenfra”, fra kirkens spaltning i gjensidig utelukkende konfesjoner. En dogmatisk fremstilling bør i lys av denne utfordringen ta karakter av å være “konfesjonell-økumenisk”. I tråd med denne grunntanken innleder Prenter sin dogmatikk med et luthersk-grundtvigsk prolegomena og innleder selve materialdogmatikken med en luthersk lesning av den nikenske trosbekjennelsen. Det betyr ikke at Prenter dermed mener at den konfesjonelle og den gudstjenestelige bekjennelsen har autoritet ved siden av skriften, som han først i sitt senere forfatterskap i praksis tar til orde for. I *Skabelse og Genløsning* fastholder Prenter på det sterkeste sola-scriptura-prinsippet, men fastholder også at dette vitnesbyrdet, fordi det er et vitnesbyrd om den oppstandne, ikke kan løsrives fra gudstjenesten. Gudstjenesten er ikke positivt bestemmende for dogmatikkens innholdsbestemmelse, men negativt avgrensende i den forstand at all trinitariske teologi må ha et gudstjenestelig korrelat. Prenter snakker således om at bekjennelsen er “foran” skriften, mens skriften er “over” bekjennelsen, og videre at skriften utgjør bekjennelsens “innhold”, mens bekjennelsen utgjør åpenbaringsinnholdets “form”.

I sin avhandling *Creation and Redemption* (1979) tar Michael Root til orde for at Prenter metodologisk ligger tett på Barths noetiske kristosentrisme, mens han samtidig foretrekker den lutherske rekkefølgen lov/skapelse og evangelium/gjenløsning.²¹ Root løser dette forholdet med å snakke om “kristologiens noetiske forrang” og “skapelsens ontologiske forrang” og prøver å vise at dette forholdet danner et grunnskjema for en rekke distinksjoner i Prenters tenkning; forholdet mellom paktens lov og den naturlige lov, evangeliet og loven, dogmatikken og metafysikken. Skjemaet kan virke nærliggende, ikke minst ut fra Prenters barthianske bakgrunn, men er ikke dekkende for hans fundamentalteologi i denne perioden. Når Prenter for eksempel behandler den naturlige loven kun i forbindelse med paktens lov, er det ikke fordi denne loven kun skulle være erkjennelig i og med paktens lov, men fordi den naturlig erkjente loven og denne lovens dom kun i og med paktens lov erkjennes og fremstår som det han kaller “skapelsens evangelium”, altså den dom som er nødvendig forutsetning for den rettferdiggjorte synders gjenløsning. Kun i paktens lov erkjennes lovens dom forjettelsens fortegn. Når Prenter videre fastholder at all teologi er kristologi, er det helt avgjørende å merke seg at denne kristologien ikke er av barthiansk-monistisk type, men er preget av sam-

21. Michael Root, *Creation and Redemption. A study of their interrelation. With special reference to the theology of Regin Prenter*, upublisert avhandling (Yale University 1979).

me fundamentaldistinksjon som hans teologi forøvrig, nemlig mellom inkarnasjonen, som angir gjeløsningsenhet med skapelsen, og forsoningen, som er forutsetningen for syndernes innlemmelse i Guds frelse. Derfor er det ikke tilfeldig at det ikke er kristologien, men skjelningen mellom lov og evangelium som utgjør hovedmomentet i Prenters prolegomena, hvor der tenkes en hermeneutisk og ontologisk kontinuitet, men soteriologisk diskontinuitet mellom skapelse og gjeløsning. I tråd med dette fastholder Prenter at synden ikke er en korrupsjon av menneskets skapte "natur" (for eksempel erkjennelsesevne), men snarere er menneskets uforklarlige, selvrettferdige misbruk av sin gode skapthet. Han snakker således om at synden ikke er en korrupsjon av menneskets "natur", men av dets "person"/"vilje". I denne perioden avviser Prenter enhver ontologisering av kristologien og hamartologien.

Prenters ekklesiologi etter den lutherske vendingen kommer allerede til uttrykk i artikkelen "Grundtvigs og Einar Billings syn på folkekirken" (1948).²² Hos Billing er folkekirketanken motivert ut fra tanken om Guds universelle nåde slik den, etter hans mening, "avspeiles" i en åpen folkekirkeordning. Grundtvig derimot gir, ifølge Prenter, ingen teologisk motivering av folkekirketanken, utover kirkenes folkelighet hva språk og alminnelighet angår, men fastholder at den er en "borgerlig innretning" som rommer Jesu Kristi menighet. Prenter innvender mot Billings folkekirketanke at Guds nåde forstås som en abstrakt størrelse overfor mennesket i alminnelighet, og ikke som den levende Kristus selv i det konkrete møtet med menneskets tro eller vantro. Mens dåpsutførelsen er konstituerende for medlemskapet i folkekirken, argumenterer Prenter, er det snarere *dåpspakten* (ordet og troen) som er konstituerende for medlemskap i Jesu Kristi menighet. Dette paktsteologiske grunnsynet preger også ekklesiologien i *Skabelse og Gjeløsning*. I tråd med tradisjonell luthersk tradisjon plasserer Prenter ekklesiologien etter nådemiddellæren, hvor han med støtte i Wilhelm Brunottes Lutherforståelse, og i opposisjon til J. W. F. Höflings Übertragungstheorie, også inkluderer det ordinerte embedet.²³ Denne nådemiddelforvaltningen setter han imidlertid i uløselig sammenheng med troens mottakelse og snakker ikke om kirken som en skapelse av ordet, men snarere som en skapelse av *Ånden*

22. Regin Prenter, "Grundtvigs og Einar Billings syn på folkekirken" med undertittelen; "Borgerlig indretning eller religiøs motivering", *Viborg Stifts Årbog* 1949.

23. Cf. Regin Prenter, "Embedets guddommelige indstiftelse og det almindelige præstedømme hos Luther", *Teologiska Föreningens i Uppsala Förhandlingar 1951-1955, 1956-1960*, Uppsala Universitets Årskrift (Acta Universitatis Upsaliensis), 81-101.

ved ordet og sakramentene som midler. Kirken er ikke ordets kirke alene, men *ordets og troens* kirke. Med støtte hos Grundtvig og Luther fastholder derfor Prenter at mens kirkens konstituerende kirkekjennetegn kun er ordet og sakramentene, hører også bekjennelsen og de gode gjerningene, som troens spontane livsytringer, med til kirkens kjennelighet.

Prenters antropologi etter hans lutherske vending kommer tidlig til uttrykk i artikkelen "Grundtvigs syn på mennesket" (1948), hvor han noe tendensiøst prøver å lese Grundtvigs antropologi i lys av sin lutherske tenkning.²⁴ Prenter sammenfatter Grundtvigs syn på mennesket i to tilsynelatende motstridende påstander: 1) På grunn av synden er der en uoverstigelig forskjell mellom menneskets timelige liv og dets evige, Kriste-lige liv. 2) I og med menneskets skapte natur, slik den særlig uttrykkes i mennesketalen, er der en vesentlig likhet mellom det timelige liv og det evige liv. Det er imidlertid påfallende i Prenters lesning at det ikke er menneskelivet og mennesketalen i og for seg, men snarere *troslivet* (troen, håpet og kjærligheten) og *troslivets ord/livstegn* (bekjennelsen, forkynnelsen og lovsangen) som utgjør den positive likheten mellom mennesket og Gud. Menneskets skapte natur/tale utgjør kun en "passiv egnethet" for trosforholdets gudbilledlighet. Denne forståelsen av Grundtvigs antropologi kommer ytterligere til uttrykk i *Skabelse og Genløsning*, hvor han forstår den grundtvigske talen om menneskets vedvarende gudbilledlighet i lys av skjelningen mellom lov/dom og evangelium/gjenløsning. Også her unngår Prenter å identifisere gudbilledligheten med menneskets skapte "natur" (artsvesen). Mens menneskets natur ikke er blitt korrumpert ved fallet, er snarere dets medskapte gudbilledlighet, som uttrykker dets personværen/vilje overfor Gud, blitt forvrengt til sin motsetning (djevelens bilde) og uttrykker menneskets væren under Guds vrede. Først ved innlemmelsen i gjenløsningens økonomi kommer gudbilledligheten igjen til sin positive rett og uttrykker menneskets nåderelasjon til Gud. Den grundtvigske formelen 'menneske først – kristen' tolker Prenter i lys av soteriologien: dømt først – gjenløst så.

24. Prenter, Regin: "Grundtvigs syn på mennesket" i *Kirke og Kultur*, årg. 53, 1948, 209-226. Artikkelen ble også trykket på tysk, i en lett bearbejdet utgave "Grundtvigs Ansicht vom Menschen" i *Evangelische Theologie* 9, 1949/50, 395-405.

Prenters grundtvigske vending

Prenters forhold til Løgstrup gjenspeiler hans teologiske utvikling i helhet. I den tidligste fasen stod de to teologene steilt mot hverandre som hovedrepresentanter for henholdsvis en barthiansk-kirkelig og det som senere ble kalt tidehvervsk-grundtvigsk posisjon, som ikke minst ble tydelig i den polemiske debatten om forholdet mellom prekenen og dens tekst.²⁵ Etter at de begge var blitt professorer ved Aarhus Universitet, ble forholdet dem imellom derimot preget av stadig økende anerkjennelse og respekt. Ikke minst etter at de begge på midten av 50-tallet tok et oppgjør med det de forstod som Gogartens og Bultmanns nihilistiske skapelsesforståelse, kom de til å stå i et faglig fruktbart forhold til hverandre.²⁶ Prenter ble da også en av de ivrigste forsvarerne av *Den etiske fordring* og var også særdeles anerkjennende til Løgstrups senere *Metafysik* I-IV, selv om han jevnlig gav enkelte kritiske bemerkninger, som Løgstrup da også jevnt over anerkjente.²⁷ Tilnærmingen til Løgstrups skapelsesfenomenologi re-

25. Cf. K. E. Løgstrup, *Prædikenen og dens tekst* (København: Gyldendal 1999) [1939-1941]; K. E. Løgstrup, "Systematisk Teologi", *Stud. Theol.*, 3 (1941), 139-147; K. E. Løgstrup, "Bibeltroen og historisk forskning", upublisert foredrag, Fasc. XX, 2.11 (Løgstrup Arkivet, Århus Universitet, ca. 1942); Prenter, Seidelin, Asmund, *Kirkeartes Texter* (København: G. E. C. Gads forlag 1941); Regin Prenter, Upublisert brev til Løgstrup datert 4. september 1941; Regin Prenter, *Bibelen og vor Forkyndelse* (København: Nyt nordisk forlag 1942).
26. Cf. Regin Prenter, "Sækkulariseringens Evangelium. Bemærkninger til Friedrich Gogartens seneste forfatterskab", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 31 (1955), 170-192; Regin Prenter, *Kristologien hos Bultmann og Gogarten*, upublisert forelesningsrekke (Århus 1956); K. E. Løgstrup, "Eksistensteologien og dens skelnen mellem tro og verdensanskuelse" (foredrag i 1955), *Teologiska föreningens i Uppsala förhandlingar – acta societatis theologicae upsaliensis – 1. 1951-1955, 2. 1956-1960* (Uppsala 1961), 33-54; Prenter og Løgstrup: Votum over besvarelsene til Aarhus prisoppgave i teologi A i 1956: "Der ønskes en kritisk analyse af begreberne 'Geschichte' og 'Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins' i Friedrich Gogartens forfatterskab med særlig vægtlæggen på den rolle, som den i disse begreber akcentuerede existensforståelse spiller i Gogartens tydning af bibelsk og reformatorisk kristendom.", *Acta Jutlandica*, XXIX 1957.
27. Cf. Regin Prenter, "Professor Løgstrup om 'Den etiske fordring'", bokanmeldelse i *Aarhus Stiftstidende*, 10. mars 1957; Regin Prenter, "Nogle bemærkninger vedrørende kristologien i K.E. Løgstrups: Den etiske fordring", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 4 (1962), 219-220; K.E. Løgstrup, "Svar til professor Prenter", *Dansk teologisk tidsskrift* 26 (1963), 161-

flekterer det vi kunne kalle en ontologisk vending i Prenters forfatterskap. Mens Prenter i *Skabelse og Genløsning* var uklar og tvetydig i forhold til hvordan Luthers ubikvitetslære skulle forstås, tilslutter han seg nå Løgstrups panenteistiske forståelse av ubikviteten, slik den særlig er begrunnet i Erwin Metzkes bok *Sakrament und Metaphysik*. Denne ontologiske vendingen i Prenters tenkning kommer tydelig til uttrykk ved at kjærligheten og menneskets sanne personværen ikke lenger tilskrives trosforholdet, som i *Spiritus Creator* og *Skabelse og Genløsning*, men tilregnes skapelsens virkelighet.

Prenters franske forelesninger over kristologien (1962-63) ble utgitt som *Connaître Christ* (1966). Som jeg tidligere har nevnt, dreier det seg her om en grundtvigsk vending i hans forfatterskap, som både kommer til uttrykk ved at kristologien skrives inn i et historie-teologisk paradigme, og ved at den grundtvigske tale om vekselforhold mellom det kristelige og det menneskelige og mellom skrift og bekjennelse på en helt annen måte enn tidligere gjør seg gjeldende. Prenter skjelner her mellom "kirkelig" og "ukirkelig" kristologi" avhengig av hvorvidt overleveringen om Jesus fra Nazareth blir tolket i lys av oppstandelsen eller ikke. Ut fra sin sedvanlige grundtvigske sammenkobling av oppstandelsen og gudstjenesten, snakker han videre om to kilder til bestemmelsen av den kirkelig kristologi: den skriftlige (Skriften), som han mener er "dogmatisk" (saklig) norm for kristologien, og den muntlige (bekjennelsen), som han mener er "hermeneutisk" (eksistensiell) norm. Med skjelningen dogmatisk-hermeneutisk mener Prenter at han fremdeles prinsipielt fastholder sola-scriptura-prinsippet, men det er liten tvil om at han i virkeligheten presser det reformatoriske skriftprinsippet til det ytterste ved at han samtidig lar bekjennelsen være innholdsmessig styrende og helhetlig tolkende for skriftfortolkningen, og dermed lar bekjennelsen stå i et innholdsmessig vekselforhold med skriftutleggelsen. Noe av det mest påfallende sammenlignet med *Skabelse og Genløsning* er at bekjennelsesbegrepet ikke lenger er orientert ut fra de formulerte, oldkirkelige bekjennelsene lest i lys av skriften, men snarere ut fra kirkes aktuelle liturgiske praksis, som blant annet blir tydelig ved at Prenter på en helt annen måte enn tidligere lar Den danske kirkes liturgi spille en sentral metodologisk rolle. *Connaître Christ* angir en liturgisk vending i Prenters forfatterskap.

Prenters liturgiske vending henger sammen med en korrelerende modifikasjon i forståelsen av forholdet mellom helligjørelsen og det

166; K.E. Løgstrup, *Skabelse og Tilintetgørelse* (København: Gyldendal 1976), 233ff; Regin Prenter, "Skjulte og åbenbare kristologiske forudsætninger i K.E. Løgstrups metafysik.", *Fønix* 3 (1978/79), 354-370.

han i *Spiritus Creator* kalte den reale fromhet, som han nå med Luther kaller den aktuelle rettferdigheten (*justitia actualis*). I artikkelen "Luthers 'Synergismus?'" (1964) fastholder han ikke bare at fromheten med trinitariske nødvendighet springer frem av helliggjørelsen, men også at fromheten "samarbeider" med Kristi fremmede rettferdighet.²⁸ Prenter skiller mellom en meritorisk synergisme, hvor der tenkes et konsekutivt forhold mellom Gud og mennesket, og en ekte synergisme, hvor der består et korrelativt-samvirkende forhold mellom Gud og mennesket i trosforholdet. Prenter betoner i denne artikkelen ikke bare at den aktuelle rettferdigheten er den fremmede rettferdighets frukt, men også dennes "fullender". Når den fremmede rettferdigheten er gitt i og med dåpen, driver den aktuelle rettferdigheten helliggjørelsen fremover i og med selvdødsen og nestekjærligheten i skapelsens økonomi. Med referanse til Peter Brunner fastholder Prenter at det ikke er mennesket *i kraft* av en inngytt nåde, men mennesket i sin skapthet *under* nåden som samarbeider. Prenters tale om samvirke mellom fremmed rettferdighet og aktiv rettferdighet, som korrelerer med vekselforholdet mellom skrift og bekjennelse, henger altså ikke sammen med en modifikasjon av pneumatologien eller kristologien, men snarere med hans ontologiske vending og oppvurderingen av skapelsesteologien. Når han mener at bekjennelsen er nødvendig for fortolkningen av skriften, og at det kristelige er nødvendig til fortolkning av det menneskelige, som han blant annet fremholder i sin sene Løgstrupfortolkning,²⁹ henger det sammen med at Prenter, nettopp som en følge av denne ontologiske vendingen, opererer med et langt mer "effektivt" syndsbegrep enn tidligere, samtidig som han fremdeles avviser en ontologisering av kristologien og hamartologien.

I *Kirkens embede* (1965) kommer Prenters grundtvigske vending til uttrykk innen ekklesiologien.³⁰ Denne boken er et ekklesiologiske korrelat til den liturgiske kristologien i *Connaitre Christ*, hvor sakra-

28. Regin Prenter, "Luthers 'Synergismus?'," *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze* (Århus: Aros/Göttingen-Vandenhoeck & Ruprecht 1977), opprinnelig trykt i '450 Jahre lutherische Reformation'. *Festschrift für Fr. Lau* (1964), 254-271.

29. Cf. Regin Prenter, "Skjulte og åbenbare kristologiske forudsætninger i K. E. Løgstrups metafysikk.," *Fønix* 3 (1978/79), 354-370. Prenter overser her Løgstrups "thaningske" grunnparadigme, og leser han tendensiøst i lys av sin egen sene teologi. Prenter betoner også vekselforholdet mellom det kristelige og det menneskelige i artikkelen "Kaj Thanings Grundtvigbog", *Dansk teologisk tidsskrift* 27 (1964), 193-210.

30. Regin Prenter, *Kirkens embede* (København: Universitetsforlaget i Aarhus 1965).

mentene og forkynnelsen betraktes både ovenfra (Kristus-representasjon) og nedenfra (Kristuslivet i menigheten). Mens Prenter tidligere lot lekfolkets trosliv følge etter ordet og embedet, ser han nå et vekselforhold mellom dem, med det resultat at lekfolket og liturgien på en helt annen måte enn tidligere blir vektlagt. I opposisjon til blant annet anglikansk episkopalisme tar Prenter til orde for at han med sin bok følger opp Yves Congars anliggender om å utvikle en "lekfolkets teologi". Et av de mest originale bidragene i så måte er at Prenter tar til orde for å gjeninnføre profetiens plass i menighetslivet, blant annet som kritisk instans overfor det kirkelige embedet. Dette ekklesiologiske paradigmet gjenspeiles i Prenters modifiserte forståelse av *notae ecclesiae* i en rekke artikler og også i *Kirkens lutherske bekendelse* (1978). I sine sene refleksjoner omkring *notae ecclesiae* tar ikke Prenter lenger utgangspunkt i forholdet mellom ordet og troen, men snarere i tanken om at kirkens utvelgelse og dens væren *før* dens kjennetegn, som han mener uttrykkes i uttrykket *perpetuo mansura* og i preposisjonsleddet *in qua* i CA VII. Det som skjer, er ikke at kirken "skapes" ved ordet og sakramentene, men snarere at den "vekket", "samles" og "oppbygges". Med støtte hos Grundtvig fastholder Prenter nå at også forkynnelsen, og ikke bare bekjennelsen og de gode gjerningene, er et menighetens/Kristuslivets *livstegn*. Prenter fastholder fremdeles det ytre ordets fundamentale betydning som representasjon av Kristi fremmede rettferdighet, men lar utvelgelsen og ikke ordet være fokalpunktet i rettferdiggjørelseslæren og ekklesiologien. Dermed har han i realiteten problematisert sin tidligere oppfattelse av at ordet tidlig kommer før troen og muliggjort talen om pneumatisk-soteriologisk virke før den synlige kirken. På denne måten kan den sene Prenter imøtekomme de universalteologiske anliggende i sitt barthianske forfatterskap, samtidig som han fastholder kirkens legemlighet, i livet og døden, som forløsningens fødested.

Først på 70-tallet tolker Prenter antropologien i lys av sin grundtvigske vending, og da først og fremst i polemikk mot det han forstår som den marxistisk-inspirerte teologis sammenblanding av skapelse og gjenløsning. I artikkelen "Grundtvigs utfordring til moderne teologi" (1973) tolker Prenter det grundtvigske 'menneske først – kristen så' slik at gudbilledligheten hverken forsvinner eller fordreies i og med fallet, helt i strid med oppfattelsen i *Skabelse og Gjenløsning*.³¹ Prenter ønsker fremdeles å fastholde sitt lutherske syn på synden og trosrettferdigheten, men fastholder samtidig en positiv *teologisk-antropologisk* kontinuitet mellom skapelsens og gjenløsningens guds-

31. Regin Prenter, "Grundtvigs utfordring til moderne teologi" i: *Grundtvigstudier 1973*, 11-29.

gjerning. I Anselmboken *Guds virkelighet* snakker han endog om den medskapte gudbilledligheten som *motivasjonen* for Guds frelsende nærvær, som igjen imøtekommer de universelle anliggender i den barthianske fasen, men nå på grundtvigske premisser.³² I *Kirkens lutherske bekendelse* kommer denne antropologiske modifikasjonen til uttrykk ved at Prenter supplerer sin tidligere partikulære forsonings-tanke med en universell forløsningstanke, hvor det gudbilledlige menneske forløses fra syndens overmenneskelige makt. Dermed oppstår der i Prenters sene forfatterskap en soteriologisk to-linjethet som vanskelig lar seg utjevne uten enten å gå på akkord med læren om gudbilledligheten eller med læren om synden. Videre er det påfallende i både *Kirkens lutherske bekendelse* og andre sene tekster at gudbilledligheten ikke lenger knyttes primært til menneskets språklighet, men snarere til menneskets totalitet, hvor han nå snarere fremhever menneskets sårbarhet og kroppslighet. I artikkelen “Grundtvigs treenighetslære” tematiserer Prenter ikke bare treenighetens sjelelige “skyggebilde” i og med triaden “Kjærlighed, Sandhed og Livs-Kraft”, men enda tydeligere den kroppslige “Billed-Ligheden nemlig i *Hjerets, Mundens og Haandens* trefoldige Liv.”³³ Prenters grundtvigske vending innebærer en kroppslig vending (a bodily turn).

Prenters teologiske relevans

De fleste teologer i dansk og norsk sammenheng har lest Prenter og lært en hel del fra ham. Likevel er det overraskende få som har skrevet spesialoppgaver og avhandlinger om hans teologi i skandinavisk sammenheng. Det er ikke vanskelig å forstå at det er blitt slik. Prenters konservative grunnholdning og liturgiske paktsteologi har i store trekk vært fremmed for de forskjellige strømninger som har preget mesteparten av den akademiske teologien i skandinavisk sammenheng de siste tiårene, enten det nå dreier seg om politisk orientert teologi, hermeneutisk-eksistensiell teologi, religionsfilosofisk begrunnet teologi, forskjellige varianter av kontekstuell teologi, pietistisk-orientert teologi eller folkekirketeologi av klassisk statskirkelig eller billingsk type. Imidlertid er der en rekke forhold som gjør at Prenters teologi igjen bør kunne bli relevant for den teologiske diskurs. For

32. Regin Prenter, *Guds virkelighet. Anselm af Cantebury. Proslogiønn oversat og udlagt som en indførelse i theologien* (Fredericia: Lohses forlag 1982), 79.

33. Regin Prenter, “Grundtvigs treenighetslære”, *N. F. s. Grundtvig – teolog og kirkelærer*, (Sabro:Konvent for teologi og kirke 1983), 59.

det første bør hans omfattende og usedvanlig bevegelige teologi i seg selv være interessant nå når endringsperspektivet er blitt så viktig i historisk og teologisk forskning. For det andre bør hans kontinuerlige arbeid med forståelsen av trinitetsdogmet kunne fange interesse nå når trinitetsforståelsen er blitt et av hovedtemaene i moderne teologi. Prenters grundtvigske vending gjenspeiler seg da også i hans trinitetsforståelse ved at han i stadig større grad forstår de tre personenes forhold til hverandre som et kjærlighetens *vekselforhold*.³⁴ For det tredje bør hans grundtvigsk-liturgiske paktsteologi kunne være interessant nå når den statskirkelige enhetskulturen er ved å fragmenteres og religiøs identitet og også liturgisk teologi er kommet på den teologiske dagsordenen. Til slutt bør hans teologiske antropologi igjen kunne være interessant nå når flere og flere går henimot 'a bodily turn' når det gjelder antropologien og dermed også epistemologien og hermeneutikken. Med disse problemstillingene for øyet skulle Prenters teologi kunne være aktuell i den nåtidige teologiske diskurs.

34. Cf. Regin Prenter, "Der Gott, der Liebe ist", *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze* (Århus: Aros/Göttingen-Vandenhoeck & Ruprecht 1977), 275-291, opprinnelig trykt i: *Theologische Literaturzeitung* 96 (1971), 401-413.

Og kødet blev ord...

Skriftlighedens betydning i Eusebs Kirkehistorie

Cand.theol og Ph.d. Marie Verdoner

Abstract: Taking its point of departure in Jan Assmanns notions of canonization and 'textual coherence', this essay provides a discussion of the normative character of writing in the Church History (*h.e.*) of Eusebius. The essay sets out to explore the function of the many quotations in the *h.e.* It is argued that the quotations on one hand ensure the *historical* 'truth' of the narrative. On the other hand the quotations from Christian sources also secure the *Christian* 'truth' of the narrative. It is furthermore contended that the high emphasis put on the written transmission of the Christian orthodox tradition in the *h.e.* take part in a general preference for writing as a means to represent reality. Being itself a written work, the *h.e.* positions itself not only as a piece of orthodox history writing, but also as the authoritative work on early Christian history. The essay argues that this position is attained by virtue of a metonymic relation between the *h.e.* and the earlier Christian writings and a metaphoric relation between the *h.e.* and the martyr accounts. In a final section the essay returns to the problem of textual coherence and processes of canonization, implying that the historical 'closure' of the New Testament is attended by a closure of early Christian history represented by the *h.e.*, which as such also takes part in the process of canonization.

Key words: Early Christianity – Church History – Eusebius of Caesarea – Writing – Processes of Canonization – Jan Assmann – “Textual Coherence” – Orthodox Christian Writers – Heterodox Writings – Historical ‘Truth’ – Christian ‘Truth’ – Monologized History – Normative Writing of History – Textualized Christianity

Indledning

Det igangværende forskningsprojekt på Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet, “Kampen om religiøse tekster i antikken” har som overordnet målsætning “at belyse de processer i den tidlige kristendoms historie, der blev betydende for dannelsen af den nytesta-

mentlige kanon.”¹ Målsætningen gør det klart, at projektet sigter mod at nå bag om den nytestamentlige kanon, der ses som et historisk produkt af en langstrakt udvikling. En af de processer, der kan antages for at være af helt central betydning i denne udvikling er en generel forskydning fra mundtlighed til skriftlighed og i forbindelse hermed en stigende prioritering af skrift som bærer af autoritet. Det er dette felt, der er emnet for denne artikel.²

Jan Assmann tager i *Das kulturelle Gedächtnis* fra 1992 bl.a. spørgsmålet om denne overgang til skriftlighed op.³ Med Assmann er det muligt at beskrive overgangen som en forandring i den *konnektive struktur*, der kort kan beskrives som en grundlæggende struktur, der binder enkeltindivider sammen i et ‘vi’. Assmann skriver:

Im Zusammenhang mit dem Schriftlichwerden von Überlieferungen vollzieht sich ein allmählicher Übergang von der Dominanz der Vergewärtigung, von ‘ritueller’ zu ‘textueller Kohärenz’. Damit ist eine neue konnektive Struktur entstanden. Ihre Bindekräfte heißen nicht Nachahmung und Bewahrung sondern Auslegung und Erinnerung (Assmann 2002, 18).

Mens det samfund, der er karakteriseret af en *rituel kohærens*, if. Assmann har en konnektiv struktur, der er præget af efterligning og bevaring, er det samfund, der er præget af *tekstuel kohærens*, snarere bundet sammen af udlægning og erindring. Overgangen sker i sammenhæng med fremkomsten af skriftlig overlevering (das Schriftlichwerden von Überlieferungen). Senere præciserer Assmann dette synspunkt derhen, at den skriftlige nedfældning af traditionen ikke i sig selv er afgørende for skiftet i den konnektive struktur, men derimod kanondannelsen, som Assmann definerer som fastfrysningen af en bestand af tekster (en kulturel traditionsstrøm), der tillægges funderende betydning (Assmann 2002, 91-97).⁴ Assmanns begreb om

1. Jf. www.relnorm.au.dk/tema1/present (jan 2007), hvor en nøjere projektbeskrivelse forefindes. Projektet er en del af Det Teologiske Fakultets fokusområde “Religion som normsætter”.
2. Artiklen er baseret på et foredrag holdt i Teologisk Forening, Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet i nov. 2006. De holdninger, der kommer til udtryk i artiklen, såvel som de konklusioner, der nås, afspejler ikke projektgruppens holdninger, men udelukkende mine.
3. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: Verlag C. H. Beck 2002 [1992]).
4. Se også J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis* (München: C. H. Beck 2004 [2000]), 56 og 142-47.

en tekstuel kohærens kan virke øjenåbnende i forbindelse med arbejdet med de processer, der ligger bag afgrænsningen af den nytestamentlige kanon, fordi det medvirker til at skabe blik for rækkevidden af spørgsmålet om skriftlighedens betydning. Det drejer sig ikke udelukkende om, hvordan tekster, her forstået som skriftlige tekster, bruges inden for en given kultur eller en given gruppering, men på et langt mere grundlæggende niveau om, hvordan skriftlighed afgørende kan præge et givet kulturelt system.

Når jeg i det følgende tager spørgsmålet om skriftlighedens betydning i Eusebs *Kirkehistorie* op, sker det med udgangspunkt i denne erkendelse. Konkret vil jeg tage tre punkter op til nærmere drøftelse, idet jeg for det første vil se på brugen af citater i *Kirkehistorien*. Dernæst vil jeg tage spørgsmålet om den betydning, skriftlighed tillægges i *Kirkehistorien* op, inden jeg for det tredje går over til en diskussion af *Kirkehistoriens* selvpositionering som et skriftligt værk. Før jeg går over til det første punkt, vil jeg imidlertid give en kort præsentation af Euseb og hans *Kirkehistorie*.

Euseb blev født omkring år 260 og levede indtil ca. 340. Vi ved intet om hans barndom, men møder ham som tilknyttet til det kristne bibliotek i Cæsarea, der havde sit udgangspunkt i den omfattende samling af Origenes' skrifter.⁵ Forekomsten af et sådant bibliotek er i sig selv et indicium, der peger i retning af, at skrift og tekst blev tillagt stor værdi i det kristne miljø, Euseb færdedes i, og kan derfor også tjene til at advare os om, at Eusebs særlige forhold til skrift ikke nødvendigvis er repræsentativt for den bredere skare af kristne.

Euseb er forfatter til et større antal værker, der alle i større eller mindre grad må siges at være præget af hans tilknytning til biblioteket. Der er således en høj forekomst af citater og der er ofte tale om store værker, præget af at være skrevet over en længere periode. Flere er værkerne er endvidere tilsyneladende båret af et videnskabeligt, men vel også apologetisk ønske om at præcisere og bevise faktuelle forhold, der relaterer sig til kristendommen og til de bibelske skrifter.⁶ Eusebs mest berømte værk er *Kirkehistorien*, der normalt betegnes som den første kirkehistorie og kan dateres bredt til perioden ca. 300-325. Værket består af 10 bøger og beretter om kirkens historie fra begyndelsen – og det vil if. *Kirkehistorien* selv sige fra Ordets in-

5. Om bibliotekets samling, se A. J. Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea* (Leiden, Boston: Brill 2003).
6. En generel indføring i Eusebs værk findes hos L. Perrone, "Eusebius of Caesarea as a Christian writer", *Caesarea Maritima. A Retrospective after two Millennia*, red. A. Raban og K. G. Holum (Leiden, New York, Köln: E.J.Brill. 1996), 515-530.

karnation (jf. I 5,1) – og frem til Konstantins overtagelse af enemagten i Romerriket i 324. Hovedemnerne for værket er ifølge dets indledende programmerklæring for det første apostlenes efterfølgere, forstået både som biskopperne på de mest berømte bispesæder og som andre fortalere for kristendommen. For det andet drøfter *Kirkehistorien* 'kætterne' og jødernes skæbne, og for det tredje nævnes kristenfølgelserne og de kristnes martyrier som emner for værket (jf. I 1,1). Emnekredsen bliver på et senere tidspunkt yderligere udvidet til også at gælde spørgsmålet om den nytestamentlige kanons indhold (se III 3,3 og V 8,1).

I nyere tid er Euseb ofte blevet karakteriseret som teologisk uinteressant; som en vendekåbe uden evner til selvstændig teologisk tænkning, trods sin store lærdom. Dette forhold kan på den ene side tilskrives den måde, Euseb agerede på i forbindelse med de såkaldte arianske stridigheder. Allerede i år 318 gik han ind i de spirende stridigheder på den arianske side, men i 325 tiltrådte han imidlertid den bekendelse, der blev udfaldet af Nikæakonciliet og som rummede en fordømmelse af Arius' lære. Dette forhindrede ham dog ikke i senere åbent at modarbejde den nikænske position. Det er på den baggrund ikke svært at finde grundlag for en beskyldning om opportunistik eller i det mindste om manglende teologisk forankring. Den negative vurdering af Euseb kan på den anden side tilskrives hans relation til Konstantin. Euseb er således blevet beskrevet som en hofteolog, der snarere tænkte på at skøtte Konstantins politiske interesser, end på i sit historiske virke at give en redelig fremstilling. Disse forbehold rører imidlertid ikke ved, at Euseb i sin samtid som leder af biblioteket i Cæsarea og som biskop samme sted må have haft vis status: Man kan formode, at han hørte blandt de toneangivende kristne. Det står endvidere klart, at hans *Kirkehistorie* i løbet af ganske kort tid opnåede stor udbredelse – og fortsat i dag udgør en hovedkilde til den tidlige kristendom.⁷

Når jeg i det følgende belyser skriftlighedens betydning i *Kirkehistorien*, sker det derfor med det forhold in mente, at værket reelt kom til at præge eftertidens forståelse af kirkehistorie som historisk genre og af kirkens tidligste (normsættende) historie.

7. En kortfattet indføring i Eusebs status i forskningshistorien og den tidlige reception af hans *Kirkehistorie* findes i M. G. Verdoner, *Fortalt Virkelighed. Euseb af Caesareas kirkelige historie* (Århus: Det Teologiske Fakultet 2006), 5-18.

Brugen af citater i Eusebs *Kirkehistorie*

Fra starten af værket angiver fortælleren Euseb, at fremstillingen er kildebaseret. Han skriver:

Så mange [...] spredte erindringer, som vi anser for at være til nytte for det foreliggende emne, har vi samlet og, ligesom (var det blomster) fra talens enge, har vi plukket de velegnede stemmer fra disse gamle skrifter. Gennem den historiske fremstilling vil vi forsøge at give dem krop (*sômatopoiêsai*), idet vi gerne vil genoplive (*anasôsaïmetha*) erindringen om vor frelsers apostles efterfølgere ... (Euseb, *h.e.* I 1,4)⁸

Citatet her viser, hvordan *Kirkehistorien* på den ene side præsenteres som en kompilation: Denne forestilling peger blomsterbuketmetaforikken hen på – på den anden side, hvordan værket også præsenteres som mere end en kompilation, nemlig som en selvstændig fremstilling, der skal frelse erindringen om den kristne fortid fra glemsel ved at levendegøre den og helt bogstaveligt kropsliggøre den. Forud for denne bid af indledningen til *Kirkehistorien* har Euseb fortalt, at han er den første, der har turdet give sig i kast med et sådant projekt, og altså at han ingen forgængere har, men samtidig at han i sit forehavende lader sig vejlede af tidligere tiders mere ufuldstændige fremstillinger. En løselig optælling viser nu, at over 40 % af værket består af direkte citater. Dertil kommer endvidere mere eller mindre tekstnære referater, resuméer og referencer. Der er i den forstand tale om et “regelrechten Materialschlacht.”⁹ Det var ikke mindst denne store andel af citater, der fik den tyske filolog Eduard Schwartz til i et ofte citeret foredrag at beskrive værket som en materialesamling, ikke til kirkens historie som sådan, men udelukkende “zur Geschichte der ekklesiastikoi andrês.”¹⁰ Hvorom alt er, får det kompilatoriske aspekt af værket med den store andel af citater umiddelbart en meget fremtrædende karakter. Det kan imidlertid konstateres, at ikke alle citaterne ind-

8. Oversættelserne er foretaget af Marie Verdoner efter Eusebius, *Eusebius Werke. Zweiter Teil, 1-3. Die Kirchengeschichte*. Herausgegeben von Eduard Schwartz und Theodor Mommsen. Zweite, unveränderte Auflage von Friedhelm Winkelmann (Berlin: Akademie Verlag 1999).
9. J. Ulrich, “Eusebius als Kirchengeschichtsschreiber”, *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*, red. E.-M. Becker (Berlin, New York: Walter de Gruyter 2005), 277-287 (281).
10. E. Schwartz, “Über Kirchengeschichte”, *Gesammelte Schriften, Erster Band. Vergangene Gegenwärtigkeiten*, (Berlin: Walter de Gruyter & Co 1938 [1908]), 110-130 (117).

går på lige fod i *Kirkehistorien*, og at der er stor forskel i brugen af kristne og ikke-kristne kilder.

De ikke-kristne kilder citeres ikke nær så ofte som de kristne, men indgår i stedet typisk i mere eller mindre vage referencer. De ikke-kristne kilder, der faktisk citeres fra, udgøres primært af kristendomsvenlige edikter (se f.eks. IV 9; 13 og VIII 17,3-10, sml. dog IX 7,3-14), selv om der også indgår et citat fra Porfyr, der havde skrevet et skrift mod kristendommen (VI 19,4-8).¹¹ Dertil kommer flere citater fra de jødiske forfattere Josefus og Filon, som imidlertid indtager en vis særstatus. Hvis vi ser på funktionen af de ikke-kristne kilder, så bidrager de direkte citater i høj grad til at tegne et billede af kristendommen som en succesrig religiøs formation med gode relationer til kejseren, samtidig med at de sammen med de løbende eksterne referencer medvirker til at sikre fortællingens sandsynlighed. Dette viser f.eks. bemærkninger som: "Dette har også de forfattere, som står langt fra vores lære, overleveret i deres beretninger" (II 8,1). De eksterne kilder sikrer derfor værkets sandsynlighed ved at sikre dets eksterne kohærens, forstået som dets overensstemmelse med en tekstekstern virkelighed.

I modsætning til de ikke-kristne kilder indgår citaterne fra kristne kilder i meget høj grad som sekundære fortællere. Således indleder fortælleren Euseb f.eks. et længere citat med følgende bemærkning: "De vidt berømte menigheder dér sendte deres skrift [...] for på denne måde at berette det, der var sket hos dem. Jeg vil gengive det med deres egne ord" (V 1,2-3). Tilsvarende hedder det i indledningen til 7. bog, at "*Kirkehistoriens* 7. bog vil alexandrinernes store Biskop Dionysios igen hjælpe os med at udarbejde med sine egne ord, idet han fordelt over de breve, han har efterladt, viser alt, der skete på hans tid" (VII pr). Ved at overlade en del af fortællingen til andre fortællere er det muligt at omgå den retrospektive, objektiverende stil, som den primære fortæller selv anlægger. Citaterne fra de kristne forfattere kan dermed skabe en art "Pathos durch Authentizität",¹² og derigennem bringe læseren tættere på begivenheden. Dermed medvirker citaterne fra de kristne forfattere i høj grad til at gøre fortællingen troværdig og fortællelig.

11. Porfyrs skrift mod de kristne er ikke bevaret i sin helhed, men der foreligger dog en del fragmenter, se R. J. Hoffmann, *Porphyry's Against the Christians. The literary Remains* (New York: Prometheus Books 1994).
12. E. Mühlberg, "Die Geschichte in der Kirchengeschichte. Beobachtungen zum Eusebs Kirchengeschichte und ihren Folgen", *Subjektiver Geist. Reflexion und Erfahrung im Glauben*, red. K.-M. Kodalle og A. M. Steinmeier (Würzburg: Königshausen & Neumann 2002), 189-205 (201).

Som nævnt har Josefus og Filon en særstatus. De to jødiske forfattere omtales i *Kirkehistorien* ikke eller stort set ikke som jøder, men derimod som *hebræere* (I 5,3; II 4,1; sml. III 9.2), en kategori det kan være noget svært at få hold på, men som blandt andet dækker over præmosaiske jøder og jødiske profeter, og det vil med Eusebs optik sige jøder, der har erkendt Kristus.¹³ På den baggrund får de to jødiske forfattere status af en art semikristne og kan på linje med de kristne kilder indtage en position som sekundære fortællere.¹⁴

Alt i alt fører den korte undersøgelse af kilderne i *Kirkehistorien* frem til, at de for det første skal de sikre fortællingens sandsynlighed (især ikke-kristne kilder), og at de for det andet skal sikre fortællingens troværdighed (især kristne kilder). Helt generelt er det kendetegnende for historieskrivning som genre, at det her ikke udelukkende drejer sig om, hvorvidt den fortælling (historie), der formidles er god eller dårlig, men også om hvorvidt den er i overensstemmelse med en historisk fortid. Med udgangspunkt i Aristoteles' skel mellem digtning og historieskrivning, hvori det hedder, at historieskrivningen fortæller det skete, hvorimod digtningen fortæller det, der kunne ske,¹⁵ kan det siges, at historieværket kræver af sin læser, at han eller hun transcenderer fiktionens verden af det mulige, og træder ind i faktionens verden af det virkelige. Historieværket vil altså ikke *suspense of disbelief*, men derimod *belief*. Indtrykket af at værket fortæller virkelighed etableres, idet det fortalte fremstår som sandsynliggjort i en sådan grad, at der ingen grund er til at betvivle det, men også idet det fortalte fremstår som troværdigt og herunder som værende i overensstemmelse med læserens erfaringsvirkelighed. Troværdigheden såvel som sandsynligheden bidrager altså til at lade historieværket fremtræde som overbevisende eller som 'sandt'. Der kan derfor argumenteres for, at netop citaterne i *Kirkehistorien* medvirker til at overbevise læseren om fortællingens historiske 'sandhed'.

Kirkehistorien rummer en overvældende mængde af citater, men er til gengæld blottet for indlagte taler. Dette er højst interessant, eftersom der konventionelt inden for græsk-romersk historieskrivning anvendes taler for afvekslingens skyld – dvs. for at underholde læseren – og i øvrigt for at give historikeren mulighed for at vise sine evner som retoriker og lejlighed til at diskutere historiske fænomeners års-

13. Se hertil f.eks. J. Ulrich, *Euseb von Caesarea und die Juden. Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea* (Berlin & New York: Walter de Gruyter 1999), 57-68.

14. Om Eusebs brug af Filon i *Kirkehistorien*, se S. Inowlocki, "Eusebius of Caesarea's *Interpretatio Christiana* of Philo's *De vita contemplativa*", *HTR* 97:3 (2004), 305-328.

15. Se Aristoteles, *Poetikken* 1451a-b.

ger.¹⁶ Det kan imidlertid også overvejes, om ikke talen konventionelt indgik i historieskrivningen, fordi den regnedes for særligt overbevisende. Manglen på taler i *Kirkehistorien* kan i forlængelse heraf kobles med den afvikling af den græske poliskultur, som blandt andre antik-historikeren Peter Brown har peget på tog fart fra det 2. årh. e.v.t.¹⁷ Den kan samtidig kobles med den generelle forskydning fra mundtlighed til skriftlighed, jeg omtalte i indledningen. I det følgende vil jeg drøfte skriftlighedens betydning i *Kirkehistorien*.

Skriftlighed i Eusebs *Kirkehistorie*

Det er velkendt, at der fandt en prioritering af skriftlighed sted i antikkens jødiske og kristne miljøer. Blandt andre Harry Gamble har konstateret, hvordan der i synagogerne efter år 70 fandt en centrering om Skriften grænsende til skriftdyrkelse sted.¹⁸ En tilsvarende centrering om skrift kan observeres i et brev, som Ignatius fra Antiokia skrev til de kristne i Filadelfia (normalt dateret til ca. 110). I passagen skriver Ignatius:

Jeg har hørt nogle sige: "Hvis jeg ikke finder evangeliet i dokumenterne, tror jeg det ikke", og da jeg sagde til dem, at "det står skrevet", svarede de mig: "Det er netop spørgsmålet". Men for mig er dokumenterne Jesus Kristus; de hellige dokumenter er hans kors og død og hans opstandelse og troen ved ham (Ignatius, Philad 8,2).¹⁹

Som det fremgår, tillægges "dokumenterne" en meget stor betydning både af Ignatius selv og af hans fortalte modstandere, der fremstår som en art tidlige bibelfundamentalister. Når Ignatius omtaler Jesus'

16. Se hertil S. Rebenich, "Historical Prose", *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C.- A. D. 400*, red. S. E. Porter (Leiden, New York, Köln: Brill 1997), 265-337 (276).
17. Se f.eks. P. Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, MA & London: Harvard University Press 1978).
18. H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church* (New Haven & London: Yale University Press 1995), 190f.
19. Oversættelsen er Søren Giversens, Ignatius, "Ignatius' brev til filadelferne", *Oldkristne Tekster. I oversættelse med indledning og noter ved Søren Giversen*, red. S. Giversen (Herning: Poul Kristensens Forlag 2001), 177-181 (180). Passagen drøftes af Gamble (Gamble 1995, 152), samt af Francis Young, F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press 1997), 15f.

kors, død og opstandelse som dokumenter, sker der implicit en tekstualisering af den såkaldte Jesusbegivenhed, der meget tydeligt viser hen på skriftens forpligtende karakter.

En tilsvarende betoning af skriftlighed kommer til udtryk i *Kirkehistorien*. Ikke kun i kraft af de mange citater, men også i en stadig fokus på, hvilke værker de kristne, der omtales, har forfattet. Det er ligefrem et af *Kirkehistoriens* kendetegn, at mange af de optrædende er forfattere, hvilket foranledigede Eduard Schwartz til i det førømtalte foredrag at beskrive *Kirkehistorien* som en kirkens litteraturhistorie: "weil Euseb die kirchliche Literatur vorandringt wird nur zu leicht die Geschichte der alten Kirche zur Geschichte der patristischen Literatur" (Schwartz 1938, 129). Som det formentligt vil være en del bekendt, fremsatte Michel Foucault i 1969 den hypotese, at den moderne litteraturkritiks forfatterbegreb var direkte afledt af den måde, hvorpå en tekst blev legitimeret inden for den tidlige kristne tradition.²⁰ Foucault nævner specifikt Hieronymus' værk *De viris illustribus*, men også i *Kirkehistorien* indgår tilskrivningen af værker til navngivne, ortodokse forfattere tilsyneladende i en legitimeringsproces, som formentligt bedst kan opfattes som tosidet, idet forfatterens ortodoksi på den ene side sikrer det skriftlige værk dets legitimitet, mens det ortodokse værk på den anden side kan sikre dets forfatters plads i den kirkelige tradition (se her f.eks. V 27).

Kirkehistoriens fremhævelse af, hvilke værker de optrædende kristne har forfattet, suppleres yderligere af en stadig betoning af den skriftlige overlevering: "Den apostolske overleverings sunde ortodoksi er tilstrømmet os *skriftligt (éggrafos)*" (IV 21), hedder det således, og tilsvarende: "Dem, hvis ortodokse tro *skriftligt (éggrafos)* er kommet ned til os, dem har vi passende nævnt ved navn" (V 22). På den baggrund er der måske basis for snarere at omtale *Kirkehistorien* som en kristen overleveringshistorie end som en litteraturhistorie, sådan som Schwartz gør det. Dette perspektiv fremhæves med et citat som dette:

Hen imod slutningen af dokumentet har vi fundet en meget fin bemærkning, som vi nødvendigvis også må nævne i dette skrift. Den har denne ordlyd: "Jeg besværger dig, som har kopieret denne bog, ved vor Herre, Jesus Kristus og ved hans genkomst i herlighed, hvor han kommer at dømme levende og døde, at du omhyggeligt skal sammenholde, hvad du har kopieret, og rette det efter den afskrift, du har kopieret fra. Denne besværgelse skal du ligeledes kopiere og anbringe i din afskrift" (V 20,2).

20. Genoptrykt i M. Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Dits et écrits* (Paris: Gallimard 1994), 789-821.

Citatet her har fortælleren Euseb angiveligt fra sin udgave af Irenæus' skrift mod kætterne.²¹ Der er tale om en forholdsvis konventionel kopist-besværgelse, og som sådan er der intet påfaldende. Det, der er påfaldende, er, at Euseb har udvalgt citatet til sin *Kirkehistorie*. Det er citater som dette, der vækker mistanke om, at Euseb måske er mindre repræsentativ i sit forhold til skrifter og skriftlighed, ligesom det kan give anledning til en overvejelse af, hvorvidt *Kirkehistorien* i virkeligheden er eller er udviklet af et internt dokument til brug for bibliotekets medarbejdere. Citatet vidner imidlertid først og fremmest om den betydning, den uforandrede overlevering tillægges i *Kirkehistorien*. Og *Kirkehistorien* kan i forlængelse heraf altså ses som en art overleveringshistorie: Historien om den skriftlige overlevering af den uforandrede kristne lære.

Lad os vende tilbage til citaterne et kort øjeblik. Deres tilstedeværelse kan siges at bidrage til at sikre værkets *historiske* 'sandhed'. Samtidig bidrager den ordrette gengivelse af citaterne fra kristne forfattere imidlertid også til at fastholde overleveringens uforanderlighed. Disse citater repræsenterer den uforandrede kristendom, og dermed bidrager de også til at sikre værkets overensstemmelse med en given *kristen* sandhed. De garanterer så at sige værkets egen ortodoksi. Det bliver nu klart, hvorfor der ikke findes citater fra heterodokse kristne i værket. De ville ganske enkelt kompromittere værkets bestræbelse på at videreformidle en ortodoks historie. Kun ortodokse kristne stemmer kommer derfor til orde, og kun skriftligt kan deres ortodoksi godtgøres.

Tavsheden som strategi over for heterodoks kristendom tages tekstinternt op til diskussion, når det f.eks. bemærkes om de kætterske skrifter, at "aldrig nogensinde har en af successionens kirkelige mænd regnet nogen af dem værd at nævne i et skrift" (III 25,6). Ved at undlade at omtale kætterske skrifter positionerer fortælleren sig oplagt selv som en af "successionens kirkelige mænd". Men tavsheden kan også lede os over i endnu en overvejelse over, hvilken betydning skriften tillægges i *Kirkehistorien*. Noget kunne nemlig tyde på, at der også er det, man kan beskrive som en kvasimagisk skriftforståelse på spil. Dette vil jeg gerne antyde med endnu et citat:

Jeg fik del i kætternes skrifter og overleveringer, da jeg kortvarigt besudlede min sjæl med deres gennembesmittede overvejelser [...] En

21. Irenæus, *Adversus Haeresis*. Der foreligger en nyere oversættelse til dansk af værkets 5. bog, Irenæus, *Mod Kætterne*. 5. bog. Oversættelse: Ulla Kiel. Indledning: Anders-Christian L. Jacobsen (København: ANIS 1999).

bror blandt presbyterne ville godt nok holde mig borte fra det, idet han frygtede, at jeg skulle blive smittet med deres ondskabs snavs, så jeg ville fordærve min egen sjæl, og han talte sandt, begreb jeg. (Men) et gudsendt syn kom og styrkede mig, og et ord kom til mig og befalede udtrykkeligt: "Du skal læse alt, du tager i hænderne [...]." Jeg modtog synet, som stemmer overens med et apostolsk ordsprog ... (VII 7,1-3)

Kætternes lære beskrives i dette citat fra *Kirkehistorien*, der stammer fra en af de sekundære fortællere, nemlig Dionysios af Aleksandria, helt konventionelt som en smitsom sygdom. Det interessante i vores sammenhæng er på den ene side, at Dionysios finder det nødvendigt at korrelere det syn, han modtager, med et anerkendt apostolsk ordsprog. Her sker der implicit en devaluering af åbenbaringen som religiøs autoritet. På den anden side er det interessant, at læsning af kætternes skrifter anses for at kunne smitte læseren med kætteriet. Forestillingen om en overførsel af religiøs kontamination via læsning peger hen på en forståelse af skrift som bærer af virkelighed. Skriftens referentialitet er suppleret med dens repræsentativitet, om man vil.

På den baggrund bliver tavshedens strategi selvfølgelig yderligere forståelig: Ved at undlade at citere heterodokse værker, positionerer fortælleren Euseb ikke blot sit værk som ortodokst, men kan også undgå at 'smitte' sine læsere med 'kætteriet'. Det er her vigtigt at være opmærksom på, at konsekvensen af eksklusionen af de heterodokse stemmer er, at den kristendom, der kommer til udtryk i *Kirkehistorien*, er monologiseret. Ved helt at undlade at referere til dele af den kristne tradition kan den kristne historie konstrueres som unilineær. Vi kan derfor nu nå frem til en samlet beskrivelse af *Kirkehistorien* som repræsentant for én kristen historie. Citaterne, der som tidligere omtalt, ad flere veje garanterer værkets overensstemmelse med en historisk sandhed garanterer også, at fortællingen er sand, i den forstand at den repræsenterer den samme uforandrede kristne overlevering, som også citaterne repræsenterer. Skriftligheden er her norm-sættende og definerer både en historisk virkelighed og ret kristendom.

Samtidig er *Kirkehistorien* imidlertid selv et værk, der skal viderebringes, hvilket ikke mindst fremgår af de løbende henvendelser til eftertidens læsere (se f.eks. VII 26; 32,32). Det er allerede blevet antydnet, hvordan *Kirkehistorien* selv placerer sig i rækken af skriftlige vidnesbyrd om den ene sande kristne historie. Dette emne skal yderligere udfoldes i det følgende.

Kirkehistorien som skrift

Her kan vi indledningsvis se på fortælleren Eusebs position i *Kirkehistorien*. Det er her oplagt, at fortælleren positionerer sig som historiker og som forsker ved blandt andet at henvise til andre bøger, han har skrevet, men også til sit arbejde med at rekonstruere historien, og til at han har besøgt arkivet i Jerusalem som led i sine historiske undersøgelser (I 1,6; II 22,6-7; IV 5,1-2; VI 20,1; 36,3). Samtidig positionerer fortælleren sig imidlertid også som vidne om en guddommeligt sanktioneret historie. Denne positionering sker via to indledende gudspåkaldelser, men også idet fortælleren lægger op til, at han fortæller – genfortæller, om man vil – en allerede foreliggende historie (se I 1,1.3; 5,1; II pr,1).²² Spørgsmålet er ikke, hvad der skete, men blot at det skete. Derfor diskuteres handlingsmotive eller lignende heller ikke.

Mere interessant i vores sammenhæng er det imidlertid, at fortælleren positivt knytter til ved den tidligere kristne (skriftlige) tradition, sådan som det sker i indledningen til værket (I 1,3-5). Inden for den græsk-romerske tradition for historieskrivning var det et topos, at forfatteren/fortælleren tog afstand til sine forgængere.²³ En sådan afstandtagen til andre historikere findes også i *Kirkehistorien*, men først i indledningen til 5. bog (V pr 3-4). I indledningen til 1. bog derimod skabes en positiv relation mellem fortælleren og de kristne vejvisere, han benytter i sin fremstilling. I kraft heraf indskrives *Kirkehistorien* i den række af ortodokse skrifter, som indgår i værket. Ved samtidig at inkorporere disse skrifter kan værket imidlertid reelt substituere dem. Der skabes dermed det, der kan beskrives som en metonymisk relation mellem *Kirkehistorien* og den skrevne kristne tradition. Den metonymiske relation medvirker til, at værket kan fremstå som repræsentant for den ene sande kristendom. Selv beskriver fortælleren imidlertid sit værk som en stele (V pr,4; VIII 13,1; X 2,2).

En stele kan bestemmes som et synligt mindesmærke for en person, men også som et sted, hvor trufne og gyldige beslutninger kundgøres. Stelen er altså dels et erindringsmonument, dels et sted af normativ værdi. Når *Kirkehistorien* omtales som en stele, kan vi derfor beskrive værket som et normativt erindringssted. Set som sådan kan det siges,

22. Se hertil også A. Megill, "Grand Narrative" and the Discipline of History", *A New Philosophy of History*, red. F. R. Ankersmit og H. Kellner (London: Reaktion Books 1995), 151-173 (155).

23. Se f.eks. Thukydides, I 1; Tacitus, *Historiae* I 1; Josephus, *De Bello Judaico* I pr,1; Polyb I pr,1.4.

at *Kirkehistorien* forstået som erindringen om den kristne fortid udgør normativ kristendomshistorie.

Samtidig er det interessant, at den synlige steles værdi overføres på det skriftlige værk. Denne overførsel modsvares nemlig i *Kirkehistorien* generelt af en tøven overfor den sete virkelighed – sådan som Dionysios' devaluering af åbenbaringen også pegede i retning af. Det fremhæves således i *Kirkehistorien*, at apostlene var ørenvidner (III 32,8), de i historieskrivningen konventionelle markeringer af øjenvidneskildringer er ikke fremherskende, ligesom heller ikke underberetninger er nævneværdigt kendetegnende for værket (men dog heller ikke fraværende). Disse træk kan med Robert Wilken ses som et resultat af en manglende spatial forankring af det hellige i den tidlige kristendom. Wilken skriver således i en artikel fra 1992, at "earlier Christian sources have much to say about time, but little about space, and what they do say appears to dethrone place as a locus of the divine."²⁴

Vi kan med Robert Wilken nu gå et skridt videre og bestemme *Kirkehistorien* som en art skriftligt helligsted. Adgangen til og kontakten med fortidens hellige begivenheder etableres altså ikke via en liturgi-ering, via det liturgiske kalenderårs regelmæssige genopførelse af hellige begivenheder, men derimod via skrift, via *Kirkehistorien* som et skriftligt værk, der rummer de tekstuelle knogler af de ortodokse skrifter fra den kristne historie. Som sådan kan *Kirkehistorien* også ses som en relikviesamling eller snarere et relikvieskrin.²⁵ Inden jeg giver nogle afsluttende bemærkninger, vil jeg gerne udfolde et aspekt af denne tankegang. Det drejer sig konkret om en læsning af martyrerens rolle i *Kirkehistorien*.

Martyrberetningerne fylder generelt meget i *Kirkehistorien*. Dette skyldes for det første, at fortælleren vender tilbage til emnet mange gange – der omtales i alt ca. 50 martyrer og martyrgrupperinger.²⁶ For det andet skyldes det, at der i hvert fald i to tilfælde gøres markant ophold i fortællingen forud for omtalen af martyrier (se V pr og VIII 1-4) og for det tredje, at de citater, der fortæller om martyrerne, er forholdsvist lange sammenlignet med til de øvrige citater. Det

24. R. Wilken, "Eusebius and the Christian Holy Land", *Eusebius, Christianity and Judaism*, red. H. W. Attridge og G. Hata (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill 1992), 736-759 (745).

25. Se i øvrigt Michel de Certeau, der skriver om historieskrivning som konstruktionen af "un 'tombeau' pour le mort," M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire* (Paris: Gallimard 1975), 119.

26. Jf. M. Gödecke, *Geschichte als Mythos. Eusebs Kirchengeschichte* (Frankfurt am Main, Berlin, New York & Paris: Peter Lang 1987), 110.

skyldes imidlertid også, at det fremhæves, at martyrbetretninger er umulige at skrive:

Det overgår ethvert ord, hvilke mishandlinger og smerter martyrerne i Thebaïs udholdt: De blev revet til døde med potteskår i stedet for klør over hele kroppen og kvinder blev bundet fast i én af fødderne og med nogle remedier hejset højt op i luften med hovedet nedad, og de frembød med deres fuldstændigt nøgne og utilhyllede kroppe det skændigste og mest rå og umenneskelige syn for alle, der så det (VIII 9,1).

Dette citat er et eksempel på, hvordan den detaljerede beskrivelse kan bidrage til at levendegøre historien som erfaringsvirkelighed, samtidig med at begivenhedens historiske sandhed sikres, ved at den beskrives som bevidnet virkelighed. Det interessante i vores sammenhæng er imidlertid forsikringen om, at begivenheden ikke kan (be)skrives: Den overgår ethvert ord. Med udgangspunkt i disse forhold kan martyrbegivenhederne bestemmes som tid, der er adskilt fra den løbende punktuelle tid, der i øvrigt er kendetegnende for *Kirkehistorien*. De får en karakter af hellig tid – hellig begivenhed, hvilket understøttes af martyrerens Kristuslighed. Her skal blot nævnes den kvindelige martyr Blandina, i hvem hendes medmartyrer ser Kristus og hele beretningen om Polykarps martyrium, der er udpræget myte-analog (se IV 15 og V 1,41). Cathrine Randall Coats har i en bog fra 1992 anvendt begrebet "textual resurrection",²⁷ og denne forestilling om en tekstuel genopstandelse viser sig nu nyttig for forståelsen af, hvad der sker, når martyrierne indskrives i *Kirkehistorien* på trods af, at de er umulige at skrive. Hermed genopstår de nemlig som integrerede led i kirkens historie, samtidig med at deres hellighed fastholdes. Det hellige bliver her en del af historien og bekræfter i den forstand forestillingen om historieværket som 'helligsted' eller relikvieskrin.

En række indicier peger imidlertid i retning af, at der også er en mere intim relation mellem *Kirkehistorien* og martyriet end blot den, at martyrbetretningerne indgår i værket. Nævnes kan således, at både *Kirkehistorien* selv og de martyrbetretninger, der indgår i værket, forstås som led i en art bevisførelse: Begge skal bevise den kristne sandhed (se f.eks. I 3,19 og VIII 12,11). Dertil kommer blandt andet, at den lidelse, der udgør en central del af martyrbetretningerne, kan paralleliseres med den rolle martyrbetretningerne selv spiller i *Kirkehistorien*. Den relation mellem martyrier og *Kirkehistorien*, der fremkom-

27. C. R. Coats, (*Em*)bodying the Word. Textual Resurrections in the Martyrological Narratives of Foxe, Crespín, de Bèze and d'Aubigné (New York: Peter Lang 1992).

mer herigennem, kan bedst beskrives som en lighedsrelation, eller en metaforisk relation. I modsætning til den metonymiske relation, hvor *Kirkehistorien* diakront set står på skuldrene af og inkorporerer en unilineær kristen tradition, der rækker tilbage til apostlene og i sidste instans til Jesus selv, repræsenterer den metaforiske relation en anden type (skriftlig) fastholdelse af en kristen identitet, der ikke er bundet til en diakron kontinuitet, ikke mindst fordi martyrierne ophæver den løbende hverdagstid. Den transcenderserfaring, som martyrierne kan siges at indebære, bliver i kraft af den metaforiske relation ikke blot en del af kirkens historie, men overføres på *Kirkehistorien*, som derved i sig selv helliggøres. *Kirkehistorien* fremstår i kraft heraf som en art kanondannelse, der normativt kan fastholde og definere den tidlige kristendoms historie.

Afsluttende bemærkninger

Hvis vi nu vender tilbage til Assmanns hypoteser om overgangen fra mundtlighed til skriftlighed, som denne artikel blev indledt med, så udgjorde kanondannelsen if. Assmann et kriterium for den endelige overgang fra en rituelt kohærent konnektiv struktur præget af efterligning og bevaring til en tekstuel kohærent konnektiv struktur præget af fortolkning og erindring. Inden vi prøver at aplikere denne tankegang på Eusebs *Kirkehistorie*, skal værket's placering i den proces, der førte frem til dannelsen af den nytestamentlige kanon imidlertid kort ridses op.

I Eusebs *Kirkehistorie* forefindes der helt entydigt en funktionel definition af Det ny Testamente, men der foreligger til gengæld ikke en endelig afgrænsning af skriftsamlingen. Den omfattende kanondiskussion i værket drejer sig således ikke om, hvorvidt der burde foreligge et 'nyt testamente', men blot om, hvilke skrifter, der er kanoniske, og hvilke, der ikke er det. Noget firkantet kan vi på den baggrund med Assmann sige, at den dominerende kristne gruppering, som *Kirkehistorien* i denne sammenhæng repræsenterer (storkirken om man vil), er meget langt på vejen bort fra en rituelt kohærent konnektiv struktur. Samtidig (kan det tilføjes) er den kristne gruppering meget langt på vejen i retning af at overskrive den tekstuel kohærente konnektive struktur, der i jødedommen for alvor udvikledes efter år 70.

Hvis vi nu prøver at aplikere Assmanns tankegang på *Kirkehistorien*, kan vi sige, at selv om erindring er et nøgleord for forståelsen af værket, så er den fortolkning, som kanonens endelige afgrænsning nødvendiggør, som en brobygger mellem de kanoniske teksters forti-

dighed og den samtidige virkelighed, ikke åbenlyst til stede. Dette kan umiddelbart bringe os til at bekræfte, at en endelig overgang til en tekstuel kohærent konnektiv struktur ikke havde fundet sted i den sammenhæng *Kirkehistorien* blev skrevet ind i. Samtidig ser vi imidlertid en 'fastfrysning' komme til udtryk på en række punkter. Mest tydeligt i den stadige insisteren på den skriftlige tradition, der sikrer uforanderlighed, ikke bare idet de kristne skrifter bevares og kopieres med omhu, men også idet en afgrænset række af ortodokse kristne forfattere, herunder forfatteren til *Kirkehistorien*, diakront vidner (skriftligt) om denne troens uforanderlighed. Mindre tydeligt kommer fastfrysningssprocessen til syne i den monologisering af kristendommen, der finder sted i *Kirkehistorien*. Monologiseringen peger hen på, at fastlægningsprocessen af den kristne kanon skete under udelukkelse af en række kristne værker og fællesskaber, der ikke blev opfattet som legitime repræsentanter for 'sand' kristendom.

I forlængelse heraf kan *Kirkehistorien* ses som et vidnesbyrd om, at den nytestamentlige kanons endelige afgrænsning blev ledsaget af en tilsvarende kanonisering af den tidlige kristne historie: en normativ fastlåsning af, hvad og ikke mindst hvem der udgjorde den (ene) kristne tradition. *Kirkehistorien*, der positionerer sig som den skriftliggjorte sande kristne historie, kan på den baggrund ses som en kandedannelse, hvis normative karakter sikres gennem det, der i det foregående er blevet beskrevet som henholdsvis en metonymisk og en metaforisk relation til autoritative instanser i den kristne fortid. Der bygges således på den ene side bro mellem den kristne oprindelse (som den står at læse i helligskrifterne) og den samtidige virkelighed ved hjælp af et væld af skriftlige citater og i sidste instans ved hjælp af *Kirkehistorien* selv, anskuet som kropsliggørelsen af den kristne erindring (jf. I 1,4). På den anden side fastholdes den kristne identitet alene via skriftliggørelsen af kirkens historie, der har sin parallel i tekstualiseringen af martyrerne lidelser. I begge tilfælde står skriften som bærer af virkelighed såvel som af sand kristendom. Kun skriftligt kan kristendommens uforandrede væren sig selv dokumenteres og garanteres. Hvis kristendommen tog sin begyndelse med Ordets kød-blivelse i inkarnationen, fastholdes den derfor i *Kirkehistorien* med dens skriftliggørelse.

En retorisk analyse af en *Hodayot*-salme fra Qumran:

Hvorfor er der to salmister i 1QH^a 12,5-13,4?

Cand. mag., ph.d.-studerende Trine Bjørnung Hasselbalch

Abstract: Two groups of psalms can be recognized in the *Hodayot* (1QH^a), a Dead Sea Scrolls collection of psalms, each being distinguished primarily on the basis of the self-representation of the psalmists which is different in the two groups. Suggestions about the organizational principle for the collection are often based on the assumption that at least two different authors have written these psalms, one of them a prominent leader in the Dead Sea Society, whose compositions were marked by his very exceptional experiences. The other(s) are taken to be one or several anonymous writers, expressing in rather general terms the religiosity of their community. But, as demonstrated in this article, the two kinds of psalmists operating in the collection as a whole are both extant within the psalm of 1QH^a 12,5-13,4. Furthermore, in this composition they both have a rhetorical function, as does the specific combination of them. On this background this author finds it worthwhile to pursue the issue of *Hodayot's* organizational principle through more rhetorical analyses, especially by investigating the psalmists as literary elements with rhetorical functions, both within the particular psalms and the collection as a whole.

Key words: Dead Sea Society – *Hodayot* – psalms – rhetoric – genre – discourse – subjectivity – redactional principle – Teacher of Righteousness

1. Indledning

Hodayot, en samling takkesalmer fundet blandt Dødehavsrullerne, er en unik kilde til antik jødisk salmedigtning generelt og samtidig en vigtig kilde til forståelsen af den sekt som formodes at have ejet Dødehavsrullerne og været ophavsmænd til en del af dem, herunder *Hodayot*. Et af de tekstlige elementer som har haft størst betydning for

udforskningen af *Hodayot* siden de første tekstfund fra 1947,¹ er salmisten som i et antal af salmerne er fremstillet som en meget markant og distinkt personlighed, anderledes selvhævdende end det vi kender fra bibelsk og jødisk salmedigtning. Der er konsensus om at opdele *Hodayots* salmer i to grupper, baseret først og fremmest på at salmistens selvrepræsentation er meget forskellig i de to. Den første gruppe, karakteriseret ved den nævnte særligt fremtrædende salmist, findes inden for kolonnerne 10-17.² Det ligger ikke helt fast hvor meget af disse kolonner der falder ind under denne gruppe, men der er generel enighed om at følgende tekster hører med: 10,3-19; 12,5-13,4; 13,5-19; 13,20-15,5; 15,6-25; 16,4-17,37.³ I den anden gruppe af salmer er salmisten mere at opfatte som en repræsentant for kollektivet – en som salmens publikum har kunnet identificere sig med, og salmistens erfaringer og erkendelser fremstår her mere generelle og almene. Diskursen om forholdet mellem de to salmetryper har båret præg af at salmisten i den første gruppe – vi kan kalde dem ledersalmerne – har mange påfaldende ligheder med figuren “Retfærdighedens Lærer” der i andre dødehavstekster fremstilles som en vigtig lederskikkelse, og som op gennem forskningshistorien ofte er blevet opfattet som en historisk person der spillede en afgørende rolle for sekten i dens første leveår. I forlængelse heraf er Retfærdighedens Lærer blevet opfattet som salmernes forfatter, og en række detaljer i salmerne er blevet udlagt som referencer til denne forfatters højst personlige oplevelser og erfaringer.⁴ Andre lederskikkelser er også blevet foreslået som forfattere, også da med den forudsætning at forfatteren gennem salmisten beskriver erfaringer han har gjort i sit eget liv.⁵ På den baggrund lyder den fremherskende forklaring på *Hodayots* redak-

1. Det første og mest betydningsfulde *Hodayot*-fund er 1QH^a, et dokument der består af 19–24 salmer, på det formelle plan genkendelige som *Hodayot* i kraft af deres særlige indledningsformularer, **ynda hta hkdwa** (“jeg takker dig, Herre”) og lignende formularer, der for det meste indeholder verbet **hkdwa**. Dokumentet er i relativt god stand således at det er muligt at læse flere af salmerne fra begyndelse til slut, dog med større og mindre huller som vanskeliggør læsning og fortolkning. Andre, kortere og mere fragmentariske *Hodayot*-dokumenter er 1QH^b; 1Q 35 frg. 1 og 2; 4QH^a. Jeg benytter betegnelsen *Hodayot* både om 1QH^a, som er genstand for analyse i nærværende artikel, og som samlebetegnelse for dette og øvrige dokumenter.
2. Jeg følger den samme nummerering af kolonnerne som Gabriel Garcia Martinez og Eibert C.J. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (Leiden: Brill 1997-98).
3. Carol Newsom, *The Self as symbolic Space. Constructing Identity and Community at Qumran* (Leiden: Brill 2004), 288.

tion at salmerne fra den anden gruppe – lad os kalde dem kollektive salmer – er blevet arrangeret rundt om ledersalmerne med henblik på at forlene dem med den store autoritet og agtelse som ledersalmerne, i kraft af forfatterens særlige status, havde blandt sektens medlemmer.

Ikke alle er enige i at salmisten kan identificeres med en historisk lederskikkelse, men stiller hellere spørgsmålet: Hvem i dødehavssamfundets historiske eller ideologiske univers er ledersalmernes implicitte forfatter?⁶ Denne tilgang bifalder jeg ud fra synspunkter som jeg vil komme ind på i det næste afsnit. Men hvis vi forlader forestillingen om identitet mellem forfatter og salmist, må ledersalmernes originalitet kunne forklares som andet end udtryk for forfatterens individualitet – det gælder også selvom de af forfatter(ne) eller *Hodayots* redaktor(er) skulle være bevidst fabrikeret som ledersalmer.

Det bliver oplagt at stille det redaktionshistoriske spørgsmål om *Hodayots* sammensathed på en anden måde, nemlig: *Hvad er den retoriske funktion og logik i sammensætningen mellem de to salmetryper?* Denne artikel har ikke svaret, men skal være et skridt på vejen idet jeg gennem en retorisk analyse af 1QH^a 12,5-13,4 vil vise at det inden for denne ene salme er muligt at identificere to distinkte salmister med hver deres karakter, svarende til de to typer af salmister som genkendes i henholdsvis ledersalmerne og de kollektive salmer. Denne salmes komposition, med dens sammenstilling af de to salmister, vil vise sig at have en vigtig funktion for tekstens virkelighedsfremstilling og være udtryk for en bevidst retorisk strategi. På den baggrund vil jeg ganske kortfattet overveje hvad en retorisk læsning som denne vil kunne tilføre det redaktionshistoriske spørgsmål om relationen mellem de grupper af salmer som forskerne har identificeret indenfor *Hodayot*-dokumentet 1QH^a.

4. Gert Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963), 176-77. I nyere tid: Michael Wise, *The First Messiah. Investigating the Savior Before Christ* (San Francisco: HarperSanFrancisco 1999); Michael Douglas, "The Teacher Hymn Hypothesis Revisited: New Data for an Old Crux", *DSD* 6 (1999), 239-66.
5. Svend Holm-Nielsen, *Hodayot. Psalms from Qumran* (Århus: Universitetsforlaget i Aarhus 1960), 318-19 nævner fremsatte forslag på grundlag af bl.a. CD 9,18; 13,6; 1QS 3,13, men betragter selv forfatterspørgsmålet som irrelevant.
6. Newsom (2004), 287-300 diskuterer flere identifikationsmuligheder og argumenterer for at dødehavssamfundets institutionelle lederskab, og ikke en historisk lederskikkelse, er disse salmers implicitte forfatter.

2. Diskurs og genre som retorisk strategi

Tekster bliver til som forsøg på at overtale en målgruppe til at handle på en bestemt måde eller indtage en særlig holdning til nogen eller noget. De enkelte tekstlige elementer – ord og begreber, komposition og genre – er til stede primært som en del af tekstens retoriske projekt og indre logik. Ud fra dette grundlæggende synspunkt på tekst, som jeg bifalder, har Carol Newsom meget overbevisende vist hvorledes det er selve målgruppens og dens medlemmers identitet der er på spil i *Hodayot*, idet hun udforsker teksternes diskurs og genre som udtryk for forsøg på subjektivitetsdannelse.⁷

Newsom opererer med begrebet *sutur* (eng.: suture)⁸ når hun beskriver hvordan *Hodayot* indgiver salmernes implicitte publikum en særlig identitet, et ganske bestemt selvbillede (Newsom 2004, 198 ff.). Sutur forekommer når tekstens læser indvilger i at lade sig repræsentere af en størrelse i teksten – det kan være et pronomen, et egenavn eller et begreb. Den der reciterer, lytter til eller læser salmer vil ofte kunne identificere sig med det “jeg” der er tekstens talerør. Pronominet “jeg” er i sig selv indholdstomt, det refererer ikke umiddelbart til nogen eller noget uden for tekstens univers. Først når dette “jeg” udsiger noget, hvorved det karakteriseres, får det et indhold. Hvad skal der så til før læseren indvilger i at lade sig repræsentere af tekstens “jeg”? Det må fremstilles på en måde som får læseren til at genkende noget i sig selv; det kan ske gennem forfatterens omhyggelige valg af ord, begreber og temaer, som forudsættes kendte blandt læserne, men også ved at læseren er fortrolig med salmers brug og er vant til at genkende sig selv i en salmists skikkelse. Det retoriske potentiale i suturens mekanisme ligger i at det fremstillede “jeg” rum-

7. Carol Newsom, “Kenneth Burke Meets the Teacher of Righteousness”, *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins*, red. Harold W. Attridge, John J. Collins and Thomas H. Tobin (London: The College Theology Society Press of America 1990) var en vigtig inspirationskilde for min specialeafhandling fra 2004, hvor jeg også analyserede 1QH^a 12,5-13,4. Efterfølgende kendskab til Newsoms monografi (2004) har vist mange ligheder i vore analyser af denne tekst. Der hvor vore analyser afviger fra hinanden, er det ofte udtryk for forskelligt fokus, mere end egentlig uenighed, og jeg har derfor undladt at påpege og diskutere uligheder undervejs.
8. Betydningen er “sammensyning”, eller måske “splejsning”. I læserens bevidsthed forekommer en splejsning mellem elementer i teksten og personer, grupper eller ting i virkeligheden – tekstens funktion bliver dermed at symbolisere og ordne virkeligheden med dens aktører og andre komponenter for læseren.

mer noget mere end hvad læseren forventer, en betoning eller drejning som farver læserens selvbillede.⁹

I *Hodayots* kollektive salmer skabes der basis for at læserne, salmernes implicitte publikum, kan lade sig repræsentere af salmisten, salmens talerør, over for Gud. Anderledes er det i ledersalmerne hvor salmistens "jeg" gennem sine udsagn karakteriseres som et individ der er distinkt fra det tilbedende religiøse kollektiv – dette kollektiv tilbydes til gengæld en anden identifikationsmulighed som salmistens tilhørere og tilhængere (mere om det i analysen af 1QH^a 12,5-13,4). Men selvom salmens "jeg" fremstår som et individ og en leder, er han ikke identisk med et individ fra den virkelige verden – hverken den faktiske forfatter, eller nogen implicit forfatter som forfatteren kan have haft i tankerne. For jeg'et er en repræsentation *skabt* med det retoriske formål at tilbyde salmens implicitte publikum en særlig virkelighedsforståelse og selvopfattelse. Også her er der sutur på spil.

Genre er udtryk for social konvention og knyttet til tid og sted: Visse genrer og situationer hører sammen. Salmer og andre liturgiske tekster hører naturligt hjemme i gudstjenester og får mening af at blive anvendt der. Når en bestemt genre får et fast register af form og indhold som alle genrens varianter holder sig inden for, virker den konserverende og understøtter status quo. Men når nogen gør oprør eller tager afstand, vil de måske udtrykke sig gennem nye genrer eller producere tekster der bevæger sig ud over de accepterede genrens konventioner.¹⁰ Carol Newsom beskriver hvorledes en sekterisk bevægelse har brug for at skabe en mod-diskurs der opbygger nye selvbilleder og gør medlemmerne uafhængige af det omgivende samfunds diskurser og magtstrukturer. Det kan gøres gennem polemiske udtryk og formuleringer som "lysets børn og mørkets børn", siger hun, men også gennem at fremme nye udtryk og ideer eller re-accentuere allerede kendte, eksempelvis ved at afvise at mennesket har en selvstændig moralsk vilje – en forestilling som i øvrigt også er til stede i 1QH^a 12,5-13,4: "The self who is formed in this way now has dispositions, desires, motivations, and behaviours that are incompatible with other discourses. The discourses that had previously formed a person's identity now appear inadequate. One ceases to feel at home in them or in the institutions founded on and supported by them" (Newsom 2004, 194). Endelig betoner Newsom vigtigheden af at

9. Kenneth Burke, *A Rhetoric of Motives* (Los Angeles: University of California Press 1969), 54-55.

10. Jens Breinholt Schou, *Genrer – findes de i virkeligheden?* (Århus: Forfatteren og Dansklærerforeningen 2005), 75-81 om forholdet mellem sociale forandringer og genreudvikling.

subjektivitetsdannelsen genbruger de diskurser der hører de socialt dominerende magtstrukturer til. Det sætter nemlig publikum i stand til at: “[...] create the sense that one is only now understanding the true meaning of words that had long been familiar and important. The subject who is called into being is also experienced as at once familiar and new, a self that is recognizable but truly known for the first time” (Newsom 2004, 195).

3. Analyse af 1QH^a 12,5 – 13,4

Jeg har allerede løftet sløret for at salmen har en tredelt struktur som understøtter det synspunkt, at salmen meningsfuldt opererer med minimum to distinkte salmister eller talerør. Derfor præsenterer jeg min oversættelse af indledningen og salmens enkelte dele hver for sig:¹¹

- 12,5-6: Indledning
 12,6-29: Et drama
 12,29-33: Præsentation af menneskesyn
 12,33-13, 4: Salmisten forholder sig til Guds frelse af ham.

Indledning

Oversættelse af 1QH^a 12,5-6:

5 Jeg takker dig Herre, for du har oplyst mit ansigt til din pagt, og [...]

6 [...] jeg søger dig.¹² Og som en fuldkommen solopgang med sin stråleglans har du lyst for mig.

11. Teksten er beskudiget, og lakuner i teksten er angivet med: [...], eventuelt indeholdende rekonstrueret tekst. I originaldokumentet er alle linjer i princippet lige lange, og der er ikke brugt linjedeling til grafisk afspejling af poetiske eller tematiske enheder.
12. Holm-Nielsen (1960), 80 note 4 foreslår at verbet **hkvrwla** enten er en fejlæsning eller en i øvrigt ukendt poel af **vrd** med intensiv betydning.

Et drama

Oversættelse af 1QH^a 12,6-29:

Og de, dit folk [...]

7 ...[...] har de smigret dem. Og de som fortolker bedragerisk [har vild]ledt dem, så de går under uden at vide det.

8 For i dårskab har de [udført] deres handlinger; for jeg er ringeagtet af dem, og de værdsætter mig ikke når du viser styrke gennem mig,¹³ for de har kastet mig ud af mit land

9 som en fugl fra sin rede. Og alle mine venner og bekendte er drevet bort fra mig, og de værdsætter mig som et kar der er ved at gå i stykker. Men de er løgneformidlere

10 og bedragere. De har ondskab i sinde mod mig for at ombytte din lov, som du har indprentet i mit hjerte,¹⁴ for smiger

11 til dit folk. Og de afholder de tørstige fra at drikke kundskab, og for deres tørst giver de dem eddike at drikke, for at beskue

12 deres fejltrin: at te sig dumt i deres højtider og blive fanget i deres net.

Men¹⁵ du, Gud, forkaster enhver af Belials

13 planer. For dit råd skal bestå, og dit hjertes plan skal stå fast for evigt.

13. “Når du viser din styrke gennem mig” er en forholdsvis neutral gengivelse af **yb hkrybgh** Man kunne med god ret oversætte udtrykket “når du sejrer gennem mig” eller “når du får overtaget gennem mig,” for udtrykket er med til at betone at noget står på spil i Guds handlen gennem salmisten; det betegner ikke et stillestående scenarium, men et højdepunkt – det positive udfald af et drama som udfolder sig i teksten.

Udtrykket genfindes i 1QH^a 13,15 i en kontekst der har et “militaristisk” ordforråd, hvilket støtter denne opfattelse af udtrykket.

Varianter af udtrykket forekommer flere steder i teksten: 12,23: **d[[yb hkrybgh]**; 12,27: i form af en piel imperfektum i 2. person ental samt præpositionsforbindelsen **yb**; 12,28: i form af en hifil perfektum i 2. person ental, denne gang i kombination med præpositionen **ydm[** som kan opfattes som en præpositionsforbindelse med en betydning der er parallel til **yb**. De forskellige kontekster vanskeliggør en synlig konsistens i oversættelsen såfremt vi insisterer på at den militaristiske betoning skal frem.

14. Der henvises til *Shema*, idet ordlyden **yblb htnw** er en kombination af elementer hentet fra 2 Mos 6,6-7, hvor Moses formaner folket om at lægge sig Guds lovbud på sinde.
15. **yk** indleder her en adversativ sætning, hvormed hele det foregående afsnits beskrivelse af modstandernes handlinger får en endnu mere negativ klang.

Men de, hyklere, har Belials onde råd
 14 i sinde. Og de søger dig med dobbelt hjerte og står ikke fast¹⁶ i din sandhed. I deres planer er en rod som frembringer gift og malurt.
 15 Og med deres stædige hjerter gransker de, men de søger dig blandt afguder. Og deres uretfærdigheds snublesten har de sat foran sig. Og de drager
 16 for at søge dig fra løgneprofeters mund, forførte af fejl. Og [på] et st[amm]ende sprog og et fremmed mål taler de til dit folk
 17 for at gøre alle deres gerninger til skamme med bedrag. For de har ikke valgt dit [hjert]es vej¹⁷ og ikke lyttet til dit ord, for de sagde om
 18 kundskabs-åbenbaringen: "Den er ikke sikker," og om dit hjertes vej: "Sådan er det ikke." Men du, Gud, vil svare dem til deres dom
 19 i [di]n vælde – [i] overensstemmelse med deres afguder og deres overflod af synd, for at de skal fanges af deres planer, de som er vejet fra din pagt.
 20 Og du vil i dommen ødelægge alle svingets mænd, og beskuere af bedrag skal ikke findes mere. For der er ingen dårskab i nogen af dine handlinger,
 21 og der er intet bedrag [i] dit hjertes hensigt. De som er i overensstemmelse med dig, vil stå foran dig for altid, og de som går ad dit hjertes vej,
 22 stå fast for evigt. [Me]n når jeg læner mig til dig, rejser jeg mig og står over dem som spotter¹⁸ mig, og min hånd er mod alle som håner mig.¹⁹ For

16. Verbet er en nifal af roden **lwk** ("stå fast", "være etableret"), hvilket også gælder "skal stå fast" i den foregående linje. Holm-Nielsen (1960), 82-83 note 31 gengiver de to verbalformer forskelligt, hvilket er i overensstemmelse med hans syn på **lwk** generelt i *Hodayot*. Han mener at det kun er Guds tanker der i egentlig forstand kan være etablerede, og at mennesker derfor ikke af sig selv kan være etablerede eller stå fast, men kun på foranledning af Gud. Brugen af **lwk** i både linje 13 og 14 er med til at skærpe kontrasten mellem Gud og hyklerne.
17. En tidligere tekststudgave, E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem 1955, har her en lakune, og Holm-Nielsens (1960) oversættelse, "For [they heed Thee] not," gengiver en rekonstruktion som ikke længere bifaldes: Min oversættelse afspejler Martinez og Tigchelaars tekststudgave som tager højde for at man siden har fundet at fragment 43 hører hjemme her.
18. **yam** Se Jer 23,17 som er et af de få bibelsteder hvor verbet **#an** betegner fjenders spot af Gud. Se i øvrigt Sl 10,3.13; 74,10.
19. De kohortative former **hddw'ta** og **hmqa** har indikativ betydning (og dette gælder også salmens øvrige kohortative former). Elisha Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Atlanta: Scholars Press 1986), 44.

- 23 de værdsætter m[ig] ikke om [end] du viser styrke gennem mig. Men du lyser for mig ved din kraft med fuldkomment lys. Og du har ikke skjult deres ansigter i skam,
 24 alle dem der søg[es] af mig, de som kommer sammen om din pagt og adlyder mig, de som går ad dit hjertes vej. De tager opstilling for dig²⁰
 25 i helliges råd. Du fører deres ret til sejr²¹ og deres sandhed til retfærdighed, og vildleder dem ikke ved de nederdrægtiges hånd
 26 som en der lægger planer mod dem. Men du indgiver dit folk frygt for dem og sønderknuser alle landenes folk, for i dommen at ødelægge alle
 27 som overtræder dit ord. For gennem mig har du oplyst de manges ansigt og vist styrke uden ende. For du har ladet mig kende dine underfulde
 28 hemmeligheder, og i dit underfulde råd har du vist mig styrke.²² Og underet (har du udvirket) for de mange for din æres skyld og for at tilkendegive
 29 dine mægtige handlinger for alle levende.

Det er denne første og mest omfattende del (12,6-29) som har fået mange til at mene at salmen er forfattet af Retfærdighedens Lærer. Salmisten fremstår som et individ der omtaler personlige forhold og erfaringer. Teksten maler et drama med fire parter: Foruden 1) salmi-

20. Jf. 1QM 1,10.

21. ~jpv^m xcn^l ac^{wtw} og den nærmeste kontekst bygger sandsynligvis på Es 42,3 (jpv^m ay^{wy} tmal). I Sekthåndbogen, et andet sekterisk skrift fra Qumran, optræder xcn^l ligeledes sammen med roden acy (1QS 4,19), og også denne tekst synes at bygge på Es 42,3. Den nærmeste kontekst i eksempelet fra Sekthåndbogen tilsiger at xcn^l bør oversættes "for evigt," og den oversættelse ville også være konsistent med min oversættelse af linje 13.

Jeg følger Holm-Nielsen (1960) og Martínez og Tigchelaar (1997-98) når jeg ved xcn^l forstår "sejr." Jeg tilslutter mig Holm-Nielsens argument om at bevare parallelitet med det efterfølgende: "deres sandhed til retfærdighed." Når jeg undlader en konsistent oversættelse af xcn^l, er det med en fornemmelse af at forfatteren har været sig en tvetydighed i udtrykket bevidst. Se tillige hvorledes det benyttes i Ordspr 16,3; 19,21; 20,18 samt Es 46,10.

22. Martínez og Tigchelaar (1997-98) oversætter ydm^l htrbgh "you have strengthened my position," idet de opfatter verbet som transitivt og ydm^l som et suffigeret nomen og objekt for verbet. Holm-Nielsen (1960) opfatter verbet som intransitivt og ydm^l som en præpositionsforbindelse, og som min oversættelse viser, hælder jeg til hans syntaks-analyse.

sten selv og 2) Gud, som er den formelle adressat, er der 3) salmistens tilhængere og 4) hans modstandere. Det er almindeligt i salmer at salmisten repræsenterer det tilbedende kollektiv, således at det implicitte publikum inviteres til at identificere sig med salmisten og være deltagende i hans trængsler eller glæde. Sådan er det ikke her, for det er snarere gruppen af tilhængere det implicitte publikum inviteres til at identificere sig med. Denne gruppe fremstilles som en tredje part som salmisten handler til gavn for. Det fremgår af linje 23-25 at det vil gå dem godt i dommen som lytter til salmistens ord. Således siges det indirekte at salmisten, når han taler, udfører en handling til gavn for denne gruppe. Dertil kommer i linje 27 udsagnet "For gennem mig har du oplyst de manges ansigt og vist styrke uden ende." Salmisten beskriver her hvorledes han er medium for Guds kommunikation til denne gruppe af mennesker. Ledersalmerne har flere eksempler på at salmisten på denne måde handler til gavn for et kollektiv som er distinkt fra og anderledes end ham selv. Dette træk er noget der adskiller *Hodayot* fra den bibelske salmelitteratur.²³

Den største del af opmærksomheden vies imidlertid salmistens relation til hans modstandere. De udgør en trussel, ikke blot for salmisten, men også for den tredje part som jeg har beskrevet i det ovenstående. Salmisten har de kastet ud fra hans land "som en fugl fra sin rede" (12,8-9), og de spotter ham (12,22). Over for tredje part optræder modstanderne vildledende med henblik på at skade dem (12,7; 11-12). Modstandernes handlinger mod salmisten har egentlig tredje part som mål: "De har ondskab i sinde mod mig for at ombytte din lov, som du har indprentet i mit hjerte, for smiger til dit folk" (12,10-11).²⁴ Salmisten er således ikke blot medium for guddommelig kommunikation til Guds udvalgte, men tillige potentielt et redskab for modstanderne i deres bestræbelser på at skade dem. Udgan-

23. 1QH^a 10,8-10.13-14; 13,11-12; 16,16.35-36.

24. Newsom (2004), 318 ff. skelner mellem salmistens tilhængere ("de mange", "alle dem der søg[es] af mig, de som kommer sammen om din pagt og adlyder mig, de som går ad dit hjertes vej") og modstandernes tilhængere ("dit folk" – trolig en reference til hele Israel, normalkulten). Sidstnævnte gruppe beskrives i salmen som ofre for modstandernes smiger (12,10-12.16-17), og i sidste ende degraderes de gennem en sidestilling med "landenes folk", altså ikke jøder. (12,26). Jeg anerkender for så vidt Newsoms skelnen mellem salmistens og modstandernes tilhængere, men vælger alligevel at operere med én samlet tredje part; "Guds folk" har ingen aktiv rolle i det drama jeg har beskrevet, der er intet på spil for dem. "Guds folk" er nærmest en betegnelse for alt det som sektsfællesskabet per egen definition ikke er, det man som sektsmedlem ikke længere ønsker at se sig som en del af.

gen på det drama jeg her har opridset, finder sted i en eskatologisk fremtid hvor Gud vil føre modstanderne til dom (12,18-20) og salmistens tilhængere til frelse (12,25-27).

Præsentation af et menneskesyn

Oversættelse af 1QH^a 12,29-33:

Hvad er kød i forhold til dette? Hvilken skabning af ler er i stand til at gøre undere? For den er i synden

30 fra moderlivet og i syndeskyld til alderdommen. Men jeg ved at retfærdighed ikke ligger til mennesket, eller en oprigtig levevis til et menneskebarn.

31 Hos Gud den højeste ligger alle retfærdige handlinger, og menneskets vej er ikke grundfæstet ved andet end den ånd Gud har skabt i det. Ham

32 tilkommer det at fuldkommengøre en vej for menneskebørnene, for at de skal kende alle de handlinger han gør i sin styrkes kraft og hans store nåde mod alle børn af

33 hans vilje.

Med det for *Hodayot* typiske udsagn, "Hvad er kød i forhold til dette? Hvilken skabning af ler er i stand til at gøre undere?",²⁵ rettes opmærksomheden nu mod noget alment menneskeligt. I salmens første del henviste salmisten gentagne gange til at Gud "viser styrke" gennem ham, og dette tema blev rundet af i linie 28-29 med en henvisning til Guds "mægtige handlinger."²⁶ Ved på denne måde at afslutte salmens første del med at pointere Guds magt skaber forfatteren en stærk kontrast til det menneskesyn der præsenteres her i salmens anden del: Mennesket er afmægtigt og fra fødslen ude af stand til at leve et liv i retfærdighed. Der spørges retorisk: "Hvilken skabning af ler er i stand til at gøre undere?", og meningen er at betragte mennesket som fundamentalt uformående med hensyn til at leve et liv uden synd: "For den (skabningen) er i synden fra moderlivet og i synde-

25. **twlp lydghl rnk rcy hmwtwk rfb ym** Delvist parallelle udsagn forekommer i 1QH^a 26,10 og 11,23-24. Både **rfb** og **rnk rcy** indgår dertil i forskellige kontekster til at beskrive menneskets manglende evne til at have kundskab, gøre undere, være retfærdig m.v. Se for eksempel 1QH^a 5,19 ff.; 20,32 ff.; 22 top,11

26. Den rod der blev benyttet til fremstillingen af Guds styrkefremvisning, var gennemgående **rbg** Se 1QH^a 12,8.23.27.28 og 29.

skyld til alderdommen” (12,29-30).²⁷ Dette syn på mennesket og på synden er almindeligt udbredt i de sekteriske dødehavsskrifter.²⁸

Endelig introduceres begrebet *nåde*: “Ham (Gud) tilkommer det at fuldkommengøre en vej for menneskebørnene, for at de skal kende alle de handlinger han gør i sin styrkes kraft og *hans store nåde mod alle børn af hans vilje*” (12,31-33). Med indførelsen af nåden indsnævres perspektivet: Nåden gælder tilsyneladende ikke menneskeheden, men menneskebørn der er “af hans vilje.” Og dermed er vejen beredt for salmens tredje og sidste del, som vi skal se om lidt.

Også på det formelle plan sker der i salmens anden del noget nyt idet Gud nu ikke længere tiltales, men omtales i tredje person. Dette “antropologiske” stykke fremtræder i det hele taget mere upersonligt, og salmisten henleder i denne passage kun forbigående opmærksomheden på sin egen person, idet han i linje 30 med ordene “men jeg ved...” osv. henviser til at han er indehaver af den kundskab om mennesket og Gud han efterfølgende præsenterer.

Salmisten forholder sig til Guds frelse af ham.

Oversættelse af 1QH^a 12, 33-13,4:

Men bæven og frygt havde grebet mig; og alle mine ben skælvede, mit hjerte smeltede som voks foran ilden, og mine knæ gav efter som
34 vand der hældes ud over en skråning. For jeg huskede på mine synder tillige med mine fædres svig da de onde rejste sig mod din pagt,

27. Citatet er med stor sandsynlighed inspireret af Sl 51,7. Holm-Nielsen (1960), 88 mener at de første syv-otte vers af Sl 51 giver udtryk for den samme syndsopfattelse som *Hodayot*, og i øvrigt har været blandt sektens mest yndede bibelvers. Det er i så fald ironisk at salmens overskrift tilskriver den David “dengang profeten Natan kom til ham, fordi David havde været sammen med Batseba,” og dermed gør den synd der beskrives i salmen til et spørgsmål om enkeltstående overtrædelser. Således nedtones nemlig den forståelse af synd som findes i v. 7, som noget mennesker er behæftet med fra fødselen.

28. 1QS^a 11,9-11.20-22. Ideen om al “Adams herlighed”, som går igen i mange manuskripter (f.eks. CD 3,20; 1QS 4,22-23; 1QH^a 4,14-15), indeholder forestillingen om at alle mennesker er syndige fra fødselen – synd er en del af menneskets liv efter syndefaldet, men Dødehavssektens medlemmer udgør den sande “Israels rest” og er i besiddelse af den “Adams herlighed” som menneskeheden i øvrigt tabte da den forlod Edens have. Se Crispin H. T. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam. Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (Leiden: Brill 2002), 97.

35 og uslinge mod dit ord. Men jeg sagde: "For min synds skyld er jeg blevet løst fra din pagt." Men da jeg huskede på din hånds kraft tillige med

36 din store nåde, rejste jeg mig op, og jeg blev stående. Og min ånd holdt stand mod voldsadfærd fordi jeg havde tillid til

37 din nåde og din store kærlighed, for du tilgiver skyld, og det ligger til din retfærdighed at rense mennesket for synd.²⁹

38 Det tilkommer ikke mennesket [...] har du gjort, for du skabte retfærdig og ond [...]

39 [...] Jeg holder fast ved din pagt indtil [...]

40 [...] din [...] for du er sandhed, og alle [dine handlinger] er retfærdighed.

13,1 til dagen med [...]

2 dine tilgivelser og [din] store [kærlighed ...]

3 Og i min erkendelse af dette fandt [jeg] trøst [...]... [...]

4 efter din vilje, og i din hå[nd] er dommen over dem alle.

I salmens tredje og sidste del fremstår salmisten igen mere personlig og henvender sig nu, som i den første del, direkte til Gud. Salmisten er dog ophørt med at optræde i en formidlerrolle. Han fremholder sig selv og sin egen skyldbevidsthed, samt sin vished om Guds nåde og frelse af ham (12,34-37). Salmisten inkluderer nu sig selv i den gruppe mennesker som er omfattet af Guds nåde, de mennesker der afslutningsvis i salmens anden del blev omtalt som "børn af hans vilje." Nu taler salmisten sådan som et menigt medlem af sekten kan gøre det.

Forholdet mellem Gud og gruppen af modstandere var, ifølge den dramatiske fremstilling i salmens første del, præget af modstandernes benægtelse og mistillid. Modstanderne blev kaldt "svigets mænd" og "beskuere af bedrag", og de udtalte om henholdsvis Guds åbenbaring

29. Martínez og Tigchelaar (1997-98) gengiver teksten r|hj lw!w| rpkt yk hktqdc b hmvam vva, "For you atone iniquity and cle[anse] man of his guilt through your justice," hvilket ikke yder infinitivformen med det foranstillede waw fuld retfærdighed. Holm-Nielsen (1960) oversætter på samme måde, men foreslår som et alternativ den læsemåde som jeg har valgt i det ovenstående. E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalem: Hebrew University 1955) foreslår læsningen rh|j tw måske som et forsøg på at løse problemet. I den tidligere udgivelse *Otsar ha-megillot ha-Genuzot* (Jerusalem: Hebrew University 1954) gengiver også Sukenik teksten r|hj lw

og Guds vej at "den er ikke sikker" og "sådan er det ikke." Gud, på sin side, ville "i dommen ødelægge alle svigets mænd" osv.

Den direkte modsætning til dette forhold finder vi her i den tredje dels fremstilling af forholdet mellem Gud og salmisten. Det er præget af salmistens tillid til Guds nåde: "Men da jeg huskede på din hånds kraft tillige med din store nåde, rejste jeg mig op, og jeg blev stående. Og min ånd holdt stand mod voldsadfærd fordi jeg havde tillid til din nåde og din store kærlighed, for du tilgiver skyld, og det ligger til din retfærdighed at rense mennesket for synd" (12,35-37).

I salmens midterste del, med dens præsentation af et menneskesyn og et nådesbegreb, findes nøglen til hvad der grundlæggende er forskellen på de to modsatrettede parter: Hvor modstanderne i salmens første del var underlagt alle de betingelser der gælder for mennesker, er salmisten, som menigt medlem af sektsfællesskabet, nu omfattet af Guds nåde; han har dispensation fra det almenmenneskelige vilkår som blev præsenteret i salmens anden del: at leve i synd og i frygt for den uafvendelige dom.³⁰ Denne kobling af salmens anden og tredje del sætter det indledende drama og dets parter i relief. For der skildres konsekvenserne af at være et menneske der ikke har del i den guddommelige åbenbaring gennem dramaets salmist – den uudholdelige normalsituation for et menneske (12,33-35). Det danner skærende kontrast til det der opnås hvis Gud ved hjælp af dramaets salmist har held til at nå tredje part (12,35-37).

Så langt har vi set at salmen på grund af formelle kriterier kan opdeles i tre, og vi har set at de tre dele indfører hver deres perspektiver: Først en salmist der forholder sig til en omverden af modstandere og tilhængere, dernæst en mere upersonlig karakteristik af menneskers grundvilkår – at leve i synd, og til sidst en salmist der forholder sig tillidsfuldt til Gud.

Den første salmist er et enkeltindivid – distinkt fra den tredje part som repræsenterer det implicitte publikum. I salmens første del opridser han et socialt univers og værdisætter dets parter og handlinger. Den singulære salmists synsvinkel er enerådende her og kan stå uimodsagt – selvom teksten både med hensyn til form og indhold overskrider almindelige konventioner for salmedigtning – forudsat at publikum er fortroligt med salmers liturgiske brug og samtidig accepterer at teksten falder indenfor salmegenren. I det øjeblik hvor et sådan publikum tager del i teksten, enten gennem egen læsning eller deltagelse i en liturgisk begivenhed, vil det acceptere salmistens præ-

30. Tredje parts forhold til Gud er præget af lydighed, opnået ved lydhørhed over for salmistens ord. Se linje 21 og 24.

misser fordi salmer per definition er udtryk for et genuint gudsforhold, og ikke noget der i brugssituationen kan give anledning til debat. På den måde har den innovative forfatter gennem den singulære salmist kunnet bruge salmegenren som et retorisk redskab til at forankre nye perspektiver og synspunkter hos det implicitte publikum.

Et menneske kan ikke af sig selv have nogen guddommelig erkendelse. Dette menneskesyn, som præsenteres i salmens anden del, er afgørende for forståelsen af salmens parter: Når modstanderne af den singulære salmist beskrives som uvidende, betyder det ikke at de er ringere stillet end folk er flest, men at de netop kun er mennesker. De evner ikke at hæve sig op over hvad der er menneskeligt muligt at erkende. Men også salmens struktur er med til at skabe et lidet flatterende billede af modstanderne: Ved at stille karakteristikken af modstanderne op over for det generelle menneskesyn som salmen forfægter, opnår forfatteren at salmistens modstanderes postulerede viden kommer til at fremstå ikke blot tvivlsom, men nærmest komisk. Men gennem præsentationen af det underliggende menneskesyn i salmens anden del kommer salmisterne – både den forudgående singulære salmist og den efterfølgende kollektive salmist – derimod til at fremstå som noget ganske særligt. Medens modstanderne kom til at fremstå meget uheldigt, synes salmisternes kundskabs-erkendelse desto mere spektakulær, og der peges også gentagne gange på det *underfulde* i at salmisten har fået kundskab. Det er på den baggrund at salmisten i salmens tredje del må opfattes som et menneske der er omfattet af Guds nåde og dermed fri af det menneskelige grundvilkår. Han er nået af den første salmists, formidlerens, budskab og er en repræsentant for det særlige kollektiv der i salmens første del udgør den omtalte tredje part – som også her repræsenterer salmens implicitte publikum.

For at sammenfatte den retoriske betydning af salmens struktur og brugen af to distinkte salmister kan jeg sige at salmens anden og midterste del virker som et "sandhedsspejl" for elementer der indgår i salmens første og tredje del. Og medens første del tegner det sociale univers som salmen handler om, repræsenterer tredje del, i lovprisningens form, en bekræftelse af det virkelighedsbillede som salmen forfægter gennem den første salmists meget personliggjorte og helt enerådende synsvinkel. I det øjeblik hvor publikum i den lovprisende, kollektive salmist ser sig selv, er det blevet medunderskriver på denne bekræftelse. Så meget om de to salmisters og kompositionens enkeltdeles retoriske funktioner i teksten. Lad os nu se på hvordan kompositionens enkelte dele vitterligt udgør en meningsfuld sammenhæng.

4. Tematik og sammenhæng

Den *kundskab* eller *erkendelse* som salmisten har fået fra Gud, udgør et gennemgående tema i salmen. Allerede i indledningen står det klart at taksigelsen gælder den viden salmisten har fået fra Gud – den gælder altså ikke, som det typisk sker i bibelske salmer, Guds frelse af ham. Erkendelsen af den gudgivne indsigt træder her i stedet for den Guds redning som salmisten i de bibelske salmer ofte henviser til når han takker Gud – erkendelsen er en del af, eller identisk med, frelsen:

“Jeg takker dig, Herre, for *du har oplyst mit ansigt (yp htwyah)* til din pagt, og [...] jeg søger dig. Og *som en fuldkommen solopgang (rxvkw !vkn)* med sin stråleglans har du lyst for mig” (12,5-6). Solopgangen og oplysningen af salmistens ansigt fungerer her som metaforer for det forhold at Gud giver salmisten *indsigt*.³¹ Lys-metaforen genoptages mod afslutningen af salmens første del (12,23.27) således at den indrammer hele dramaet, som imidlertid udfolder sig om erkendelse og kundskab i mange afskygninger – dog overvejende med negativt fortegn: Der tales om at fortolke bedragerisk og at vildlede (12,7), om løgneformidlere og bedragerere (12,9-10), om at drikke kundskab (12,11).

Dette tema genfindes i salmens anden del i form af en flygtig henvisning til at det er salmistens kundskab der fremlægges: “Men jeg ved at ...” (12,30). Ligeledes genfindes temaet i salmens sidste del hvor teksten dog er beskadiget, så det er svært at afgøre den præcise sammenhæng: “Og i min erkendelse af dette fandt [jeg] trøst ...” (13,3). Men ud over denne direkte reference til erkendelse tematiseres kundskaben indirekte gennem klare referencer til – og afstandtagen fra – et bibelsk syndsbegreb. Lad os se hvordan:

Umiddelbart forud for tillidserklæringen i 12,35-37 beskriver salmisten sin egen og sine forfædres synd. Den tilstand salmisten befinder sig i når han husker på denne synd, anskueliggøres med en be-

31. Udtrykket *!vkn rxvkw* har et enkelt bibelsk fortilfælde i Hos 6,3 – ingen andre steder kombineres de to gloser i så tæt en forbindelse (her lægger *!vkn* sig attributivt til *rxv*, men hos Hoseas er det et prædikat). Måske betegner udtrykket hos Hoseas Guds frelse (alternativt: at Gud kommer lige sikkert som at solen står op), jf. Holm-Nielsen (1960), 80 note 5. Taget i betragtning at der i *Hodayot* lægges så stor vægt på *kundskab*, vil jeg tro *Hodayot*s forfatter har opfattet udtrykket som et billede på oplysning eller kundskab, hvilket der findes rigeligt belæg for i Hoseas' kontekst: Hos 6,3 lyder i sin helhed: “Lad os *kende* Herren, lad os *stræbe efter at kende* ham. Han bryder frem så sikkert som morgenrøden, han kommer til os som regnskyl, som forårsregn, der væder jorden.” Dertil siges der i Hos 6,6 at Gud ønsker “*kundskab* om Gud, ikke brændofre.”

skrivelse af hvorledes forskellige legemsdele “skælvede”, “smeltede” og “gav efter” (12,33-34). Forfatteren kombinerer her sprog fra forskellige bibelsteder, så som Mika 1,4 og Ez 7,17 eller 21,12, og fra Sl. 22, alle poetisk tekster.³² Sl 22,15 indgår i en passage hvor salmisten fremsætter sin klage: “Jeg er som vand, der hældes ud, alle mine knogler falder fra hinanden, mit hjerte er som voks, det smelter i livet på mig.”

Den sproglige genbrug af Mika og Ezekiel fungerer som en referencetil den opfattelse at synd i form af overtrædelser er årsag til menneskelig lidelse. Der refereres i disse tekster specifikt til Israels overtrædelser i form af afgudsdyrkelse.³³ Derigennem skabes en kontrast til *Hodayots* eget syndsbegreb der, som vi har set, forudsætter at mennesket fundamentalt set lever i synd. Referencen til salme 22 er på den anden side interessant fordi salmistens lidelse her *ikke* tilskrives hans eventuelle overtrædelser, hvilket ellers er tilfældet i andre af de bibelske bønssalmer.³⁴ Salmisten synes ikke at påtage sig nogen skyld, og det gør salmisten i *Hodayot* heller ikke – i begge tekster står salmisterne ubetinget i et tillidsfuldt forhold til Gud: I *Hodayot* 12,35-36 refererer salmisten til det tidligere nævnte bibelske syndsbegreb når han siger: “Men jeg sagde: ‘For min synds skyld er jeg blevet løst fra din pagt’” Umiddelbart efter indføres en metavinkel på salmistens lidelse: “Men da jeg huskede på din hånds kraft, tillige med din store nåde, rejste jeg mig op.”³⁵ *Hodayots* salmist bliver på intet tidspunkt gennem salmens forløb reddet ud af sine lidelser, som det sker for salmisten i Sl. 22, men han rejser sig selv idet han *i kraft af sin kundskab* tør henvise til Guds kraft og nåde.

Selvom *Hodayots* forfatter låner ord og udtryk fra klagen i en bønssalme,³⁶ er klagen faktisk ikke et motiv her. I modsætning til salmi-

32. Hos Mika 1,4 er det ikke kropsdele, men bjerge, dale og vandfald der “smelter” osv.

33. Det fremgår i Mika 1,5 at trængslerne er en konsekvens af syndige handlinger: “Alt dette sker på grund af Jakobs overtrædelser, på grund af Israels hus’ synder.” Et blik på den videre kontekst til Ez 7,17 viser at også her er skrækscenariet et resultat af syndig adfærd, nærmere bestemt afgudsdyrkelse (v. 19-29).

34. Se f.eks. Sl 32; 51, hvor sammenhængen mellem lidelse og forudgående overtrædelser er meget tydelig.

35. At det første udsagn med indledningen “Men jeg sagde” gøres til et citat, er selvfølgelig også med til at indføre denne metavinkel.

36. Klagen er en typisk bestanddel i bønssalmer. For en karakteristik i øvrigt af bønssalmer, se Bodil Ejrnæs, “Salme 22 (Case study)”, *Dansk kommentar til Davids Salmer*, bd. II, red. Else K. Holt og Kirsten Nielsen, (København: Forlaget Anis 2002), 80-81.

sten i Sl. 22 står vor salmist ikke midt i sine trængsler; han beskuer dem retrospektivt fra sin position som *indehaver af kundskab* fra Gud. Af samme årsag bønfalder han ikke Gud eller præsenterer ham for løfter om lovprisning eller andre argumenter for Guds indgriben, som det typisk sker i bibelske bønssalmer.³⁷ Det stemmer godt overens med en generel tendens i *Hodayot*; disse salmer indeholder typisk tak og lovprisning, men ingen forudgående bøn om udfrielse.

At mennesket som udgangspunkt er afskåret fra Gud, men dog på underfuld vis kan nås af guddommelig kundskab, pointeres af salmens struktur: Publikum inviteres ikke til at identificere sig med en salmist som gennemgår den almindelige proces overtrædelse-lidelse-bekendelse-bøn-frelse. Men det *møder* i salmens første del en salmist som er *formidler* af guddommelig kundskab. På den baggrund kan publikum identificere sig med den kollektive salmist som optræder i salmens tredje del. Det indebærer for publikum at se sig selv som en af de vidende, en der besidder den rette kundskab om Gud, en som tilhører det eksklusive fællesskab.

5. Er *Hodayots* heterogene karakter retorisk motiveret?

Traditionelle forklaringer på princippet for *Hodayots* redaktion – som den viser sig i 1QH^a – går ud fra at ledersalmerne havde en særlig autoritet i dødehavssamfundet. De øvrige salmer skulle være blevet arrangeret omkring denne kerne af ledersalmer for derved at vinde anerkendelse. Udgangspunktet for teorien er forestillingen om at ledersalmerne er forfattet af Retfærdighedens Lærer og derfor autentiske gengivelser af hans oplevelser og erfaringer i sektens første leveår.³⁸

Men hvad sker der med denne teori om *Hodayots* redaktionsprincip hvis man betragter ledersalmernes salmist som en litterær konstruktion på linie med salmisten i de kollektive salmer? Umiddelbart ændrer betragtningsmåden måske ikke ved noget, for hvis det er lykkedes ledersalmernes forfatter(e) at fremstille salmisten sådan at salmerne i

37. I Sl 22,26 fremgår det at salmisten når han lovsynger, indfrier sine løfter – det vil sige løfter afgivet i bønner om hjælp fra Gud. Se end videre Sl 31 hvor salmisten gentagne gange bønfalder Gud om hjælp (v. 2-3.10.16-19). Når salmisten i v. 15-16 udtrykker sin tillid til Gud, efterfølges det af bønfoldelse, og den forudgående beskrivelse af salmistens lidelser (v. 10-14) må derfor opfattes som beskrivelsen af en aktuel situation som salmisten beder om at udfries fra. Øvrige eksempler findes i Sl 26;27;30.

38. Wise (1999) 44 ff.; Douglas 1999, 256-7.

målgruppen blev opfattet som Retfærdighedens Lærers eller en anden vigtig leders egenhændige værk, så ville disse salmer måske nok være omgærdet af den autoritet og aura som teorien forudsætter. Newsom, som udelukkende er optaget af hvorledes subjektiviteten fremdyrkes i de enkelte kompositioner, finder det tilsyneladende ikke nødvendigt at gå teorien efter i sømmene.³⁹

På den anden side: Når vi, som Newsom, opfatter tekstens elementer som symboler der, ordnet efter tekstens indre logik, tilbyder et alternativt virkelighedsbillede og en mod-diskurs, bør vi måske alligevel give teorien et eftersyn. Kritikken kan sættes ind over for en manglende sensitivitet over for retoriske bevæggrunde for brud på salmegenrens gængse rammer for form og indhold.⁴⁰ Både ledersalmerne og de kollektive salmer er genre-fornyende: Indholdsmæssigt er de præget af en sekterisk terminologi og tankegang. Formmæssigt bryder de med bibelsk og anden jødisk salmedigtning gennem deres særlige indledningsformularer. Ledersalmerne bevæger sig dog længere væk fra den typiske salme ved at udvikle en mere kompleks kommunikationssituation med flere parter, og med en ny formidlerfunktion til salmisten. Måske har forfatteren blot *imiteret* salmegenren af retoriske årsager. Ledersalmernes selvhævdende salmist påberåber sig guddommelig åbenbaring og en ny pagt, eksklusivt knyttet til lydighed mod sig (12,24), og det er nærliggende at forstå salmisten derhen at han ubeskedent sidestiller sig selv og den nye pagt med Moses og pagten på Sinaj. I andre af ledersalmerne fremstilles salmisten i hvert tilfælde ved hjælp af allusioner til Moses.⁴¹ Ledersalmerne havde i deres originalitet potentialet til at forankre sektsfællesskabet, og ikke det omgivende jødiske samfund, som de rette arvtagere til Guds pagt.

Men hvordan kunne sektsfællesskabet overhovedet godtage disse grænsesprængende salmetekster som gyldige indlæg i deres religiøse

39. Newsom (2004) 198.

40. Douglas (1999) opfatter ledersalmerne som udtryk Retfærdighedens Læres forsøg på at overbevise magthaverne i Jerusalem om sit syn på pagten og kalenderspørgsmålet. Han ignorerer da at ledersalmernes særlige udformning medfører en ændret kommunikationssituation hvor det er forholdet mellem lederen, i skikkelse af salmisten, og menigheden, i skikkelse af tredje part, der er på dagsordenen. Men dette – og valget af salmen som udtryksform i det hele taget – er et vink om at målgruppen befinder sig i den sekteriske inderkreds og ikke blandt udenforstående kritikere.

41. I 1QH^a 10,17; 16,16 står der at Gud har lagt ord i salmistens mund. Dette er en hentydning til 5 Mos 18,15.18 hvor det fremgår at Gud vil indsætte en profet der er "som Moses", og han vil lægge sine ord i hans mund.

diskursfællesskab? Kan man forestille sig en omvendt autorisationsproces hvor ledersalmerne vandt troværdighed gennem sammenstillingen med de langt mere typiske og måske umiddelbart mere acceptable kollektive salmer?⁴² I så fald ville hele salmesamlingen (hvis strategien virkede, ville tekstsamlingen nemlig blive opfattet som sådan) og dødehavssekten, som ejede den, blive forankret i åbenbaring og pagt, hvilket retorisk betragtet som minimum ville sidestille dette religiøse kollektiv og dets diskurs med konkurrerende religiøse grupper og diskurser.

Det grundsynspunkt på tekst som retorisk strategi som jeg her har arbejdet ud fra, åbner døren for en alternativ og ikke-historisk forklaring på *Hodayot*s redaktion. Analysen af 1QH^a 12,5-13,4 giver et enkelt eksempel på en retorisk velmotiveret kobling mellem de to typer af salmister som vi genfinder i salmesamlingen *Hodayot*. Det i sig selv er ikke tilstrækkeligt til at påvise noget om redaktionsprincippet for hele samlingen. Men det er en indikation af at der er retoriske motiver på spil i sammenstillingen af de to salmister, og nok til at mene at flere retoriske analyser af salmisternes funktion og eventuelle samspil i *Hodayot* vil kunne give os mere adækvate forklaringer på *Hodayot*s heterogene karakter.

42. Se Gerard Genette, *Paratexts. Thresholds of Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press 1997), 7-8 om hvorledes en tekst tekstuelle kontekst fungerer som paratekst – dvs. forfatterens eller redaktørens indikation af hvem der er budskabets afsender, hvilken genre der er tale om, eller andre træk ved teksten som vil have betydning for hvorledes den fortolkes af læseren.

“Patmos”

En nøgle til fortolkningen af Johannes' Åbenbaring

Prof. Dr. theol. Eve-Marie Becker *

Abstract: This article is discussing the historical and literary meaning of 'Patmos' (Apc 1.9) as a specific *topos* for the exegesis of the Book of Revelation. The discussion among German intellectuals on *Caspar David Friedrich's* painting "Der Mönch am Meer" (1810) in Berlin is taken as a starting point for remarks on 'Kultur- und Theologiegeschichte' concerning "Patmos" as a literary and historical *topos*. In an exegetical perspective, this article shows that the Book of Revelation contains different literary elements (orthonymity, autobiographical passages, remarks on audience, introductory motifs) which make 'Patmos' to be an 'ortho-topical' allusion which gives insights into the literary concept as well as into the historical background of John's apocalyptic writing.

Key words: Revelation – John (Visionary) – Patmos – Orthonymity – Historical context – Apocalyptic literature – 'Wirkungsgeschichte'.

1. Indledning: Kierkegaard og "Der Mönch am Meer"

Lad mig begynde med et citat af *Søren Kierkegaard*, som kan introducere os til de hermeneutiske problemer, der er forbundet med fortolkningen og forståelsen af bibelske tekster, herunder Johannes' Åbenbaring.

I vor Tid bliver Enhver ikke staaende ved Troen, men gaaer videre. Et Spørgsmaal om, hvor de komme hen, vilde maaskee være en Dumdrigtighed, derimod er det vel et Tegn paa Belevenhed og Dannelse, at jeg antager, at Enhver har Troen, da det ellers bliver en besynderlig Tale: at gaae videre. I hine gamle Dage var det anderledes, da var Troen en Opgave for hele Livet, fordi man antog, at den troende Færdighed ikke erhverves hverken i Dage eller Uger. Naar da den prøvede

* Forkortet og bearbejdet udgave af min tiltrædelsesforelæsning ved Det Teologiske Fakultet i Århus d. 27. oktober 2006. – Jeg takker min kollega Kirsten Nielsen (Aarhus Universitet) for oversættelsen til dansk.

Olding nærmede sig sit Endeligt, havde stridt den gode Strid og bevarer Troen, da var hans Hjerte ungt nok til ikke at have glemte hiin Angst og Bævelse, der tugtede Ynglingen, som Manden vel beherskede, men som intet Menneske ganske voxer fra – uden forsaavidt det skulde lykkes ved saa tidlig som mulig at gaae videre. Hvor da hine ærværdige Skikkelser naaede hen, der begynder i vor Tid Enhver for at gaae videre.¹

Således formulerer *Søren Kierkegaard* (1813-1855) *alias* Johannes de Silentio indledningen til sit værk: *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik*, som udkom i København i 1843. Den pseudonyme forfatter Johannes – en litterær figur, som *Kierkegaard* formentlig har hentet fra *Grimms* eventyr om den retfærdige Johannes² – præsenterer ikke sig selv som filosof over for sine læsere, men som “en Extra-Skriver”:³ “Han skriver, fordi det er ham en Luxus, der vinder i Behagelighed og Evidents, jo Færre der kjøbe og læse, hvad han skriver....”⁴

I *Frygt og Bæven*, så vel som i andre af sine værker, udvikler *Kierkegaard* sine individuelle og personlige tanker om religion, tro og religiøse følelser. I den sammenhæng inddrager han dette udsagn fra Fil 2,12 og gør det til ledemotiv for sin undersøgelse: *meta. φόβου και τρώου την εὐθυμίαν σωθρίαν καταργήσεται* (Arbejd med frygt og bæven på jeres frelse.) *Kierkegaards* fremstilling bygger på fortællingen i Gen 22 om Abrahams forberedelser til at ofre sin søn.⁵ *Kierkegaard* diskuterer og eksemplificerer spørgsmålet om den menneskelige virkelighed *coram Deo*, idet han tolker Guds befaling til Abraham som en prøvelse. Når *Kierkegaard* forstår og fremstiller Abrahams er-

1. Søren Kierkegaard, *Frygt og Bæven. Sygdommen til Døden. Taler. Tekststudiegivelse, efterskrift og noter*, red. L. Petersen under medvirken af Merete Jørgensen (København: DSL/Borgen 2003²), 10f.
2. Emanuel Hirsch (Red.), *Sören Kierkegaard, Furcht und Zittern* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993³) (Sören Kierkegaard Gesammelte Werke 4), XI: “Johannes vom Schweigen soll auf paradoxe Weise an die Gestalt des treuen Johannes aus Grimms Märchen erinnern, der zu Stein wird, weil er das seinen Herrn rettende Geheimnis gegen das Schweigegebot ausredet”. Jf. også: *Der treue Johannes: Kinder- und Hausmärchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Vollständige Ausgabe mit über 160 Holzschnitten von Ludwig Richter* (Bayreuth: Gondrom⁵1980), 37-42.
3. Kierkegaard (2003), 11. – Jf. til forståelsen af dette begreb også: Hirsch (Red.) (1993), 143f.
4. Kierkegaard (2003), 11.
5. Kierkegaard (2003), 13.

faringer som et alment vilkår for den menneskelige eksistens (*conditio humana*), befinder han sig i den senere fase af den såkaldte romantiske teologi, dvs. romantikken, som han senest kom i kontakt med ved sit første besøg i Berlin 1841.⁶ I den “romantiske verdensanskuelse”, som er af væsentlig betydning såvel kunsthistorisk som kirke- og filosofihistorisk,⁷ bliver forholdet mellem menneskelig eksistens og kristen tro – et spørgsmål som siden oplysningstiden var blevet genstand for omfattende diskussioner – gentagne gange drøftet og på digterisk vis bearbejdet som individuelle, antropologiske og psykologiske temaer.

Kierkegaard beskriver, hvordan menneskets indre disposition er delt mellem håb og fortvivlelse, tro og tvivl (eller usikkerhed), fromhed og ateisme. *Kierkegaards* filosofiske og teologiske overvejelser er derfor blev taget op og reciperet meget forskelligt i virkningshistorien.⁸ På den ene side blev de i vid udstrækning citeret inden for ateistisk eller agnostisk filosofi.⁹ Og på den anden side åbnede de op for det 20. århundredes eksistential-filosofiske diskurs,¹⁰ som i særlig grad har haft indflydelse på den protestantiske teologi i den tidlige del af det 20. århundrede.¹¹

Men hvordan skal man placere *Kierkegaards* betoning af personens individualitet og psykologiske disposition *coram Deo* inden for den kulturelle og filosofiske diskurs i det 19. århundrede? Hvis vi vælger Berlin som udgangspunkt og går ca. 30 år tilbage i forhold til udgi-

6. Jf. Hayo Gerdes, *Sören Kierkegaard* (Berlin/New York: De Gruyter 2019) (Sammlung Götschen), 48f. Niels J. Cappelørn, Art. “Kierkegaard, Sören Aabye I. und II.”, *RGGA* 4 (2001) 954-956 (954).
7. Jf. hertil artiklen “Romantik: Epochenbegriff, Kirchengeschichtlich, Philosophisch, Religionsphilosophisch”, *RGGA* 7 (2004) 603-611.
8. Jf. til den kritiske vurdering af *Kierkegaards* virkningshistorie: Gerdes (1993), 119ff. En samlet oversigt findes i: Hermann Deuser, Art. “Kierkegaard, Sören Aabye III.”, *RGGA* 4 (2001) 957-958.
9. Jf. *Friedrich Nietzsche* – Deuser (2001), 957f. Her tales om en “fiktionalværkshistorisk” virkning. – Jf. til *Kierkegaards* indvirkning på W. Benjamin: Rainer Nägele, *Trembling Contours. Kierkegaard – Benjamin – Brecht*, A. Benjamin (Ed.), *Walter Benjamin and History* (London/New York: Continuum 2005), 102-117.
10. Jf. fx *Martin Heidegger, Karl Jaspers, J.-P. Sartre, Albert Camus* – Deuser (2001), 957. Her tales om en “eksistens-ontologisk” indvirkning. Joshua F. Dienstag, *Pessimism. Philosophy – Ethic – Spirit* (Princeton/Oxford: Princeton University Press 2006), 124f. Her sættes endelig den pessimistiske filosofi hos Camus med begrebet “det absurde” i direkte virkningshistorisk relation til *Kierkegaard*.
11. Jf. *Karl Barth, Rudolf Bultmann, Emil Brunner* – Deuser (2001), 957. Her tales der om en “onto-teologisk” indvirkning.

velsestidspunktet for *Frygt og Bæven*, så finder vi et tidligt eksempel på tanken om det individuelle religiøse *fascinosum et tremendum*, sådan som den blev udfoldet af filosoffer og forfattere, som var inspireret af Romantikken, såvel som af romantiske kunstnere: Mellem 1808 og 1810 færdiggjorde Caspar David Friedrich (1774-1840), den bedst kendte tyske romantiske maler,¹² sit maleri *Der Mönch am Meer*¹³ i sit atelier i Dresden. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), som med *Über die Religion* (1799) havde indledt Romantikken religionsfilosofisk¹⁴, og som var en af Friedrichs nære venner, kom til Dresden for at besøge ham og overtalte Friedrich til at præsentere sit maleri på “*Berliner Akademie*” udstillingen i Berlin.¹⁵ Friedrichs billede – som viser en religiøs person, der står vendt ud mod universet – personificerer i høj grad Schleiermachers teologiske anskuelser.¹⁶ For i sin anden tale i talerne i *Über die Religion* skriver Schleiermacher: “Anschauen des Universums, ich bitte, befreundet Euch mit diesem Begriff, er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgermeinste und höchste Formel der Religion...”¹⁷

Ved “*Berliner Akademie*” udstillingen i 1810 var Friedrich repræsenteret med i alt to malerier,¹⁸ som den prøjsiske konge Friedrich Wilhelm III, efter sin 15 årige søns ønske, købte til den legendariske pris af 450 daler.¹⁹ Reaktionen på maleriet “*Der Mönch am Meer*”

12. Jf. endelig hertil: Caspar David Friedrich. *Die Empfindung der Romantik: Ausstellungskatalog zur Ausstellung im Museum Folkwang Essen und in der Kunsthalle Hamburg 2006-2007*.
13. “*Der Mönch am Meer*”, 1808/1809: Staatliche Museen zu Berlin, National-Galerie.
14. Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. In der Ausgabe von R. Otto (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 19917) (UTB 1655). Jf. også Hartmut Rosenau, Art. “Romantik IV.”, *RGGA* 7 (2004) 610-611.
15. Jf. Theodore Ziolkowski, *Berlin. Aufstieg einer Kulturmetropole 1810* (Stuttgart: Klett-Cotta 2002), 128f.
16. Jf. Ziolkowski (2002), 129.
17. Schleiermacher (1991), 52.
18. Jf. “*Mönch am Meer*”, jf. også “*Abtei im Eichwald*” 1809/1810, Staatliche Museen zu Berlin, National-Galerie.
19. Jf. Bernhard Greiner, Die “Stimme des Lebens” und die Materialität der Kunst. Kleists Essay über Caspar David Friedrichs Bild “*Der Mönch am Meer*”, *Empfindungen vor Friedrichs Seelandschaft. Caspar David Friedrichs Gemälde “Der Mönch am Meer” betrachtet von Clemens Brentano, Achim von Arnim und Heinrich von Kleist*, Kleist-Museum 2004, 49-66 (49).

var overalt meget forskellige.²⁰ *Heinrich von Kleist* (1777-1811), den velkendte romantiske dramatiker, offentliggjorde efter besøget på udstillingen sine følelser og kritiske ideer i tidsskriftet "*Berliner Abendblätter*" d. 13. oktober 1810 på grundlag af udsagn fra hans venner *Achim von Arnim* (1781-1831) og *Clemens Brentano* (1778-1842).²¹ *Von Kleist* vælger pseudonymet "cb."²² og skaber ud fra sine forlæg følgende tekst:

Herrlich ist es, in einer unendlichen Einsamkeit am Meeresufer, unter trübem Himmel, auf eine unbegrenzte Wasserwüste, hinauszuschauen. Dazu gehört gleichwohl, daß man dahin gegangen sei, daß man zurück muß, daß man hinüber mögte, daß man es nicht kann, daß man Alles zum Leben vermißt, und die Stimme des Lebens dennoch im Rauschen der Fluth, im Wehen der Luft, im Ziehen der Wolken, dem einsamen Geschrei der Vögel, vernimmt. Dazu gehört ein Anspruch, den das Herz macht, und ein Abbruch, um sich so auszu drücken, den Einem die Natur thut. Dies aber ist vor dem Bilde unmöglich, und das, was ich in dem Bilde selbst finden sollte, fand ich erst zwischen mir und dem Bilde, nemlich einen Anspruch, den mein Herz an das Bild machte, und einen Abbruch, den mir das Bild that; und so ward ich selbst der Kapuziner, das Bild ward die Düne, das aber, wo hinaus ich mit Sehnsucht blicken sollte, die See, fehlte ganz. Nichts kann trauriger und unbehaglicher sein, als diese Stellung in der Welt: der einzige Lebensfunke im weiten Reiche des Todes, der einsame Mittelpunkt im einsamen Kreis. Das Bild liegt, mit seinen zwei oder drei geheimnißvollen Gegenständen, wie die Apokalypse da....²³

Et teologisk fakultet, der som Aarhusfakultetet befinder sig tæt på havet, kan næppe have vanskeligt ved at identificere sig med maleriet "Der Mönch am Meer". Selv om *von Kleist* i slutningen af det nævnte

20. Jf. Hilmar Frank, "Caspar David Friedrichs "Mönch am Meer" im Kontext der Diskurse", i: *Empfindungen vor Friedrichs Seelandschaft*, 9-23. – I perioden 2.6.-27.8.2006 var der en udstilling om receptionen af Friedrichs malerier i Berlins gamle nationalgaleri (tidligere: 18.11.2004-31.1.2005 i Kleist-Museum Frankfurt/Oder).
21. Jf. Hartwig Schultz, "Empfindungen vor Friedrichs Seelandschaft". Kritische Edition der Texte von Achim von Arnim, Clemens Brentano und Heinrich von Kleist im Paralleldruck, i: *Empfindungen vor Friedrichs Seelandschaft*, 38-46, 40-46. Jf. også Ziolkowski (2002), 129ff.
22. Jf. *Empfindungen vor Friedrichs Seelandschaft*, 67f.
23. Citeret efter: Abb. 2-3 der Berliner Abendblätter. 12tes Blatt. Den 13ten October 1810, i: *Empfindungen vor Friedrichs Seelandschaft*.

bidrag selv konstaterer,²⁴ at hans “eigenen Empfindungen über dies wunderbare Gemälde” er for forvirrede,²⁵ udtrykker han dem dog på den netop citerede måde. Derigennem bliver “seine apokalyptische Weltsicht, sein extremes Gefühl der Einsamkeit und Hilflosigkeit bei der Bewältigung seines Lebens” tydeligt.²⁶ *Von Kleist* genspejler her i dobbelt forstand en romantisk verdensanskuelse: Her smelter betragter og genstand, individ og univers sammen.²⁷ Desuden bliver det hemmelighedsfulde og det uudgrundelige tolket i Apokalypsens kategorier, dvs. som forventning om truende begivenheder i de sidste tider.²⁸

Disse indledende overvejelser viser hen til forskellige hermeneutiske aspekter, som også er relevante for fortolkningen af Johannes’ Åbenbaring: Forståelse er – som *Kierkegaard* viser det med Abrahamfiguren²⁹ – bestemt af historiske og eksistentielle forudsætninger. Som teologer og især som eksegeter bliver vi med *Friedrichs* maleri “Der Mönch am Meer” mindet om “Johannes”, apokalyptikeren, profeten og forfatteren til Johannes’ Åbenbaring. Romantikernes diskussion om den rette tolkning af billedet gør det i det mindste tydeligt, hvor nødvendigt det er at spørge efter en nøgle til at forstå tekst og billede, en nøgle som er saglig, og som transcenderer det individuelle.

2. Johannes og “Patmos”

2.1. “Patmos” – *Desiderata* og opgaver inden for Apokalypse-forskningen

I artiklen om “Johannes-Apokalypse/Johannesoffenbarung”, som i 2001 blev udgivet i fjerde bind af fjerde oplag af *Religion in Geschichte und Gegenwart*, fremlægger *David E. Aune* en meget omfattende og

24. Jf. Paralleldruck der Texte (se note 21), 44.

25. Jf. note 23.

26. Hartwig Schultz, Drei Blicke auf Caspar David Friedrichs “Mönch am Meer”, i: *Empfindungen vor Friedrichs Seelandschaft*, 25-33, 32.

27. “... und so ward ich selbst der Kapuziner, das Bild ward die Düne, das aber, wo hinaus ich mit Sehnsucht blicken sollte, die See, fehlte ganz...”, jf. note 23.

28. “... Das Bild liegt, mit seinen zwei oder drei geheimnißvollen Gegenständen, wie die Apokalypse da...”, jf. note 23.

29. Så vidt jeg har kunnet konstatere, viser *Kierkegaard* ingen særlig interesse for fortolkningen af Johannes’ Åbenbaring.

informativ gennemgang af de historiske og litterære spørgsmål vedrørende eksegese af det sidste skrift i Det Nye Testamente.³⁰ *Aune* inddrager dog kun tøvende apokalyptikerens selvpræsentation, Åb 1,9, som hjælp til en historisk kontekstualisering af Johannes' Åbenbaring.³¹ Emnet "Patmos" lader han ganske uomtalt i denne artikel,³² og han er i den sammenhæng – forskningshistorisk set – ikke noget enkelttilfælde.³³ Dette gælder også, selv om de nyere kommentarer til Johannes' Åbenbaring som regel omhyggeligt forklarer, at Patmos muligvis er stedet, hvor apokalyptikeren opholdt sig.³⁴

For mig at se er det dog, ud fra et litterært og historisk synspunkt, *nødvendigt* at beskæftige sig med "Patmos" som et sted, der har med affattelsen af Johannes' Åbenbaring³⁵ at gøre, ja "Patmos" er måske endda selve nøglen til forståelsen af skriftet. Jeg vil nævne to aspekter:

30. Jf. David E. Aune, Art. "Johannes-Apokalypse/Johannesoffenbarung I.", *RGG*⁴ 4 (2001) 540-547.
31. Således overvejer Aune (2001), 540 Åb 1,9 i sammenhæng med spørgsmålet om skriftets "Ortonymitet" (dvs. et skrift med korrekt forfatterangivelse) eller Pseudonymitet.
32. Korte overvejelser over stedet "Patmos" findes i *Aunes* kommentar til Johannes' Åbenbaring, jf.: D. E. Aune, *Revelation 1-5* (Dallas: Word Books Publisher 1997) (WBC 52 A), 76f.
33. Også hos Martin Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986) (FRLANT 140), 187 og 304 findes kun lejlighedsvis henvisninger til "Patmos" i Åb 1,9. Jf. ligeledes: Gregory K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 1999, ³2002) (The New International Greek Commentary), 200ff. – Inden for de såkaldte indledningsspørgsmål (1-177) findes ingen omfattende overvejelser over, hvor teksten kan være blevet til.
34. Sammenlign hermed fx Jürgen Roloff, *Die Offenbarung des Johannes* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich ²1987) (ZBK.NT 18), 39; Ulrich B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1984, ²1995) (ÖTK 19), 81. Jf. hertil også note 32 und se nedenfor.
35. Spørgsmålet om, hvorvidt forfatterens ophold på Patmos går forud for affattelsen af skriftet eller stadig varer ved under affattelsen, bliver generelt gjort afhængigt af, hvordan man oversætter og fortolker aoristen *ἔγραψεν* i Åb 1,9, jf. fx: Aune (1997), 77. Wilhelm Bousset, *Die Offenbarung des Johannes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1896/1906⁶) (KEK), 192 forstår fx aoristen som fortidig: Er "zeigt deutlich an, daß der Seher, als er schrieb, nicht mehr auf Patmos war, oder anwesend gedacht wird".

(1) Fortolkningen af Johannes' Åbenbaring må inddrage spørgsmålet om adressaten, som netop er angivet i præskriptet i Åb 1,4ff. Men samlet set viser Åb 1, at apokalyptikerens biografiske oplysninger og hans selvbiografiske beretning i begyndelsen af værket samt adressaten, dvs. hele situationen i de syv lilleasiatiske menigheder, tydeligvis er knyttet sammen: Indledningen til den selvbiografiske beretning (Åb 1,9-20) slutter i v. 11 med henvisningen til den befaling, han har fået til at skrive, og som igen viser tilbage til v. 4. I kap. 2-3 efterkommer Johannes denne befaling, idet han gengiver de syv skrivelser, der er blevet ham dikteret af den ophøjede *κῤρῖος* (jf. Åb 2,1 etc.). Analogt med henvisningen til hans modtagerkreds i Åb 1,11 åbner apokalyptikerens sin selvbiografiske beretning med at henvise til de "historiske forhold", hvorunder han modtog visionerne. Stedet, hvor han fik befalingen (Patmos), og stedet han skulle henvende sig til (de syv lilleasiatiske menigheder) bliver altså litterært nævnt og fremstillet på en måde, så de korresponderer med hinanden. Hvad det drejer sig om er følgende: På samme måde som den "ortonyme" forfatter Johannes åbner spørgsmålet om forfatteren, og den nævnte modtagergruppe (de syv menigheder) giver en henvisning til den religiøse proveniens og den religiøse *setting* for Johannes' Åbenbaring, må man forstå omtalen af stedet, hvor han får befalingen, som en værdifuld henvisning til de historiske betingelser for skriftets tilblivelse.

(2) De fleste skrifter, som findes i Det Nye Testamente, er "a-topiske",³⁶ nogle få er "pseudo-topiske"³⁷. Dette må ses i sammenhæng med, at skrifterne er affattet som anonyme³⁸ eller pseudonyme³⁹ skrifter.⁴⁰ Historisk verificerbare forfatterangivelser findes kun i ét af de Paulusbreve, der gælder som autentiske Paulusbreve (1 Kor 16,8:

36. Dette gælder for: Mark., Matt., Luk. og ApG., Joh., Ef., Kol., 2 Thess., 1 Tim., 2 Tim., Hebr., Jak., 2 Pet., 1 Joh., 2 Joh., 3 Joh., Jud.

37. Dette gælder for: Tit., 1 Pet.

38. Anonymitet og "A-topi" korrelerer i følgende skrifter: Mark., Matt., Luk. og ApG., Joh., Hebr., 1 Joh., 2 Joh. og 3 Joh. (*πρεσβυτεροις* skal her ikke forstås som et navn).

39. Pseudonymitet og "Pseudo-topi" korrelerer i følgende skrifter: Tit (3,12; Nikopolis), 1 Pet (5,13; Babylon).

40. Følgende pseudonyme skrifter afstår til gengæld fra at angive steder: Ef., Kol., 2 Thess., 1 Tim., 2 Tim., Jak., 2 Pet., Jud. – I nogle af de deutero- eller tritopauliniske breve findes ganske vist forestillingen om Paulus' fangenskab (jf. Ef 3,1; 4,1; Kol 4,3.10.18), som allerede forekommer i Fil (fx 1,7.13.17) og i Filem (fx 23), men som ganske vist ikke kan forbindes med et bestemt sted. "Fangenskab" i Ef. og Kol. må forstås som et litterært topos, til gengæld forsøger man at rekonstruere et sted for fangenskab ud fra Fil. og Filem.: jf. Lukas Bormann, *Philippbrief*,

Efesus). Apokalyptikeren Johannes er ud over brevskriveren Paulus den eneste forfatter, der ikke alene nævner sit navn (Åb 1,1 etc.), men også nævner et geografisk eksisterende *sted*, som er direkte forbundet med affattelsen af hans skrift (Åb 1,9-11). Dette er hos Paulus kun tilfældet i 1 Kor. Når det drejer sig om Johannes' Åbenbaring kan vi altså tale om såvel "ortonymitet"⁴¹ som om "orto-topi".

2.2. De apokalyptiske visioner og deres sted – litterære spørgsmål

"Jeg, Johannes... var på den ø, der hedder Patmos" – med denne selvpræsentation begynder Johannes beretningen om sin kaldelsesvision i Åb 1,9-20. David E. Aune klassificerer – i tilslutning til John J. Collins kommentar til Daniels Bog⁴² – denne scene som en "symbolic vi-

O. Wischmeyer (Red.), *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe* (Tübingen/Basel: Francke Verlag 2006) (UTB 2767), 217-232, 225f.

41. Jf. med henblik på litterære og hermeneutiske spørgsmål: Oda Wischmeyer, "Thesen zum Verstehen des Neuen Testaments. Die Bedeutung der neutestamentlichen Hermeneutik für die Theologie", O. Wischmeyer, *Von Ben Sira zu Paulus. Ges. Aufsätze zu Texten, Theologie und Hermeneutik des Frühjudentums und des Neuen Testaments*, hg. v. E.-M. Becker, (Tübingen: Mohr Siebeck 2004) (WUNT 173), 391-409 (400). – Alligevel bliver spørgsmålet om pseudonymitet i Johannes' Åbenbaring stillet, dels i forbindelse med litterær- og redaktionskritiske diskussioner, dels med henblik på identifikation af Johannes skikkelsen, jf.: Aune (1997), xlvii-lvi, eller også: Martin Hengel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von J. Frey* (Tübingen: Mohr Siebeck 1993) (WUNT 67), 311ff., denne diskussion fremlægges endelig også i: Friedrich W. Horn, Johannes auf Patmos, F.W. Horn/M. Wolter (Red.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung*. FS O. Böcher zum 70. Geburtstag (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus 2005), 139-159 (144f.). Jf. også: Otto Böcher, Art. "Johannes-Apokalypse", *RAC* 18 (1998) 595-646 (609). – Den litterær- og redaktionskritiske analyse når dog ikke frem til samstemmende resultater, to iagttagelser skal nævnes i den sammenhæng: 1) Følger man fx modellen hos Jens-W. Taeger, *Offenbarung 1.1-3. Johanneische Autorisierung einer Aufklärungsschrift*, *NTS* 49 (2003) 176-192, så kunne Åb 1,1-3 godt være en senere, altså en redaktionel tilføjelse foretaget af en udgiver, men lige såvel en tilføjelse til det "ortonyme" værk af "Johannes". 2. Horn (2005), 158f. tager ganske vist *Hengel/Frey* overvejelser om en presbyter-tradition i Lilleasien op, men identificerer autoren med en presbyter og gør dermed igen autoren til en ortonym forfatter.
42. Jf. John J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Minneapolis: Fortress Press 1993) (Hermeneia).

sion”⁴³, der almindeligvis kan sammenlignes med de profetiske kaldelsesberetninger i Det Gamle Testamente, dog først og fremmest med Ezekiels “call narrative” i Ez 2,8-3,7.⁴⁴ Kaldelsesvisionen i Åb 1, der står som indledning til Johannes’ Åbenbaring, autoriserer de følgende parænetiske (Åb 2,1-3,21) og visionære afsnit (fx Åb 4,1ff.).

I den apokalyptiske litteratur er omtalen af et *sted* konstitutiv for fortællingen om modtagelsen af en åbenbaring. Det hører med til den “litterære fremstillingsform”⁴⁵. Hvad kan vi så slutte heraf m.h.t. Johannes’ Åbenbarings topografi? I Åb 1,10 bliver Johannes ikke borttrykket til himlen eller til et jordisk sted, han kommer på et bestemt sted, nemlig Patmos, i en ekstatiske tilstand (*εγενονην εν πνευματι*). Heller ikke i begyndelsen af tronsalsvisionen bliver han (jf. Åb 4,2: *εγενονην εν πνευματι*)⁴⁶ egentlig borttrykket, dvs. ført bort fra sit jordiske opholdssted, Patmos. Derimod bliver seerne i henholdsvis *Den Slaviske Enoksbog* (III,1ff., se nedenfor) og i *Sefanias’ Apokalypse*⁴⁷ borttrykket. Også *Paulus* bliver i 2 Kor 12,4ff. borttrykket og foretager en himmelrejse (*η̄ρπαγη εῑς τον παραδεισον...*). Om en borttrykkelse⁴⁸ af apokalyptikeren Johannes kan man højst regnet tale i begyndelsen af visionen om det “nye Jerusalem” (jf. Åb 21,10: *ᾱψηκεν με εν πνευματι...*):⁴⁹ Johannes bliver her af en engel (Åb 21,10) ført op på et “højt bjerg” (*ε̄πι.ορο̄ς μεγα...*). Denne scene griber tydeligvis tilbage til Ezekiels vision om den “nye gudsby” (Ez 40,1f.). En tilsvarende vending findes i Åb 17,3: Her bliver seeren borttrykket til ørkenen (*ᾱψηκεν με εῑς ε̄ρημον εν πνευματι*), hvor han ser en prostitueret sidde på et skarlagensrødt dyr – sindbilledet på den lastefulde by Babylon *alias* Rom. Ved at bruge navnet “Ba-

43. Jf. Aune (1997), 71. Denne “*symbolic vision*” består af to dele: en vision (Åb 1,9-19) og en interpretation (Åb 1,20) – jf. Aune (1997), 71f.

44. Jf. Aune (1997), 70.

45. Til begrebet: David Frankfurter, Art. “Apokalypse II.”, *RGG*⁴ 1 (1998) 588-589 (588).

46. Til Åb 4,2 jf. fx Theodor Zahn, *Die Offenbarung des Johannes. Erste Hälfte Kap. 1-5 mit ausführlicher Einleitung* (Leipzig/Erlangen¹⁻³ 1924)(Kommentar zum Neuen Testament 18), 318.

47. Græsk tekst: Vedr. oversættelsen: Bernd J. Diebner, *Zephanjas Apokalypsen* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000) (JSHRZ V/9), 1200.

48. I religionshistorisk forstand er “borttrykkelse” forbundet med en gennem “*göttliche Mächte bewirkten plötzlichen Wechsel an einen entzogenen Ort, meist den Himmel, aber auch in ein fernes Land, auf einen hohen Berg etc.*”, Dieter Zeller, Art. “Entrückung”, *RGG*⁴ 2 (1999) 1332f. (1332).

49. At Johannes her ikke bliver borttrykket i form af en himmelrejse, viser sig ved, at “den hellige by Jerusalem” stiger lige ned fra himlen fra Gud (... *καταβαινουσαν εκ του ουρανου/απο του ουρου*).

bylon” som kodenavn for Rom (fx Åb 18,2) inden for “*Revelations of the judgment of Babylon*” (Åb 17,1-19,10)⁵⁰ bliver det desuden tydeligt, at Johannes kender og anvender pseudo-topiske elementer, samt hvordan disse adskiller sig fra fremstillingen i Åb 1,9. Pseudo-topi forudsætter tydeligvis, at apokalyptikeren bliver borttrykket. Til at begynde med bliver Johannes dog ikke borttrykket, men er og bliver i et jordisk landskab, som kan bestemmes geografisk. Han befinder sig på øen Patmos, da han bliver “grebet af ånden” (Åb 1,10) og modtager sine visioner.

Også i den tidligt jødiske apokalyptik finder vi sådanne *jordiske* stedsangivelser sammen med *modtagelse af visioner*: Det gælder de apokalyptiske visioner i Danielsbogen (Dan 7,1; 8,2; 10,4), begyndelsen af den *Græske Baruksapokalypse*, den *Græske Ezras Apokalypse*, *4. Ezrabog* eller den *Slaviske Enoksbog*. I disse skrifter bliver følgende scener præsenteret med adskillige detaljer: *Daniel* modtager sine visioner “på sin seng” (7,1), i “borgen i Susa i provinsen Elam, ved vandløbet Ulaj” (8,2)⁵¹ eller ved “den store flod, Tigris” (10,4). I *3 Bar* befinder seeren sig “ved floden <Kidron>” (v.2),⁵² i *4. Ezrabog* opholder Salatiel, der også hedder Ezra, sig i Babylon (III,1).⁵³ I den *Græske Ezras Apokalypse* finder åbenbaringen sted i den “hellige profets og Guds elskedes”⁵⁴ hus, og i den *Slaviske Enoksbog* begynder Enoks vision før borttrykningen (III,1ff.) på husets seng (I,2).⁵⁵

Sammenlignet med disse tekster viser Patmos sig først og fremmest som et *locus visionis* eller *auditionis* blandt flere andre. Men Patmos adskiller sig også fra de nævnte apokalyptiske *loci visionis*:

- for det første ved at tilhøre den reale geografi og være præcist benævnt (“på den ø, som hedder Patmos”).⁵⁶

50. Jf. Aune (1997), ciii.

51. Jf. note 56.

52. Til oversættelsen: Wolfgang Hage, *Die griechische Baruch-Apokalypse* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1974) (JSHRZ V/1), 22.

53. Til oversættelsen: Josef Schreiner, *Das 4. Buch Esra* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1981) (JSHRZ V/4), 310.

54. Til oversættelsen: Ulrich B. Müller, *Die griechische Esra-Apokalypse* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1976) (JSHRZ V/2), 91.

55. Til oversættelsen: Christfried Böttrich, *Das slavische Henochbuch* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1996) (JSHRZ V/7), 833.

56. Ifølge Herodot ligger det i Danielbogen (8,2, se ovenfor) nævnte Susa ganske vist ikke ved Ulaj/Elaj, men ved floden Choaspes (cf. 5,52) – jf. også Jürgen-C. Lebram, *Das Buch Daniel* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1984) (ZBK.AT 23), 94. Men jf. J. Duchesne-Guillemain, Art. “Susa”: *DkP* 5 (1979) 437. Jf. til lokaliseringen: *Tübinger Bibelatlas. Auf der Grundlage des Tübinger Atlas des Vorderen Orients* (TAVO), red. S. Mittmann/G. Schmitt, Stuttgart 2001, A I 1 32°48’.

– Patmos’ *locus* er for det andet ikke – som fx Babylon⁵⁷ – “pseudo-topisk”, dvs. et litterært præget sted. Ligeledes har *Johannes Weiß* i sin monografi om Johannes’ Åbenbaring fra 1904⁵⁸ bemærket følgende m.h.t. lokalisering og datering af visionerne:

Um schriftstellerische Einkleidung kann es sich hier nicht handeln. Es ist doch etwas anderes, ob ein Schriftsteller, der unter der Maske des Henoch oder Esra schreibt, sagt: im 30. Jahre nach dem Untergange der Stadt hatte ich eine Vision, oder ob ein Johannes mit seinem Namen und dem vollen Gewicht seiner Autorität vor ein wohlbekanntes Publikum tritt und sagt: als ich auf Patmos war, erlebte ich am Tage des Herrn eine Vision. Was dort schriftstellerische Fiction ist, würde hier einfach Lüge sein. Das eben ist der Unterschied unserer Johannesapokalypse von der älteren Apokalyptik, daß hier eine autoritative Persönlichkeit sich selbst für das einsetzt, was sie zu sagen hat. Und warum soll Johannes nicht erlebt haben, was man bei Paulus für möglich hält?⁵⁹

2.3. Johannes på Patmos – historiske spørgsmål

Efter at Patmos ad litterær vej og ud fra Åb 1,9, er blevet bestemt som *locus visionis*, rejser sig rent eksegetisk nogle historiske spørgsmål: Kan vi forstå Johannes’ udsagn om sig selv som *historiske* henvisninger? Eller skaber apokalyptikeren med *øen* Patmos – måske endda i tilknytning til den forkærlighed for ø-motivet,⁶⁰ som findes i græsk litteraturhistorie – her et *litterært-fiktivt* topos? Kan forfatteren af Johannes Apokalypsen også *historisk* bringes i forbindelse med “Patmos”? Eller er Patmos, som ganske vist eksisterer rent geografisk, for apokalyptikeren et ingenmandsland, en apokalyptisk iscenesat “Utopi” i bogstavelig forstand – ligesom *Elisabeth Schüssler-Fiorenza* med

57. Se ovenfor 1 Pet 5,13.

58. Jf. Johannes Weiß, *Die Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1904) (FRLANT 3).

59. Weiß (1904), 46.

60. Jf. dertil Simon Hornblower, Art. “Islands”, *OCD*^{3revised} (2003) 769. Jf. desuden: Frauke Lättsch, *Insularität und Gesellschaft in der Antike. Untersuchungen zur Auswirkung der Insellage auf die Gesellschaftsentwicklung* (Stuttgart: Steiner 2005) (*Geographica historica* 9), især 217ff. Jf. også anmeldelsen af F. Daubner: *H-Soz-u-Kult* 2007 (2007-1-102).

sin tolkning af Apokalypsen⁶¹ mener, at Johannes' Åbenbaring helt entydigt er et "*literarisches Werk*"⁶²?

For at kunne se nærmere på forbindelsen mellem Johannes og Patmos, må vi kaste et kort blik på teksten fra Åb 1,9-11. Den består – ifølge Aune – af to dele: "*setting of the vision*" (v. 9) og "*initial revelatory experiences*" (v. 10-11).⁶³

v. 9 Jeg, Johannes, jeres broder, fælles med jer om trængslen og Riget og udholdenheden i Jesus,⁶⁴ var på den ø, der hedder Patmos, for Guds ords og Jesu vidnesbyrds skyld.

v. 10 På Herrens dag blev jeg grebet af Ånden og hørte bag mig en høj røst som af en basun

v. 11 sige: "Skriv det, du ser, ned i en bog, og send den til de syv menigheder, til Efesos og til Smyrna og til Pergamon og til Thyatira og til Sardes og til Filadelfia og til Laodikea..."

Lige siden den tidlige kirke har man diskuteret årsager og grunde til Johannes' mulige ophold på Patmos. Denne diskussion er bl.a. også af den grund kompliceret, at øen Patmos i antik tid kun sjældent er blevet omtalt⁶⁵ og øjensynlig ikke eksplicit har været kendt som tilflugtssted, eksil.⁶⁶ Spørgsmålet om Johannes' angivelige *exilium*⁶⁷ er også omstridt i den nuværende eksegetiske debat, hvad det senest publicerede bidrag af *Friedrich Wilhelm Horn* viser.⁶⁸ I alt væsentligt foreligger der tre forklaringsmodeller:

61. Jf. titlen på monografien: Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt* (Stuttgart etc.: Kohlhammer 1994).

62. Schüssler-Fiorenza (1994), 65f.

63. Jf. Aune (1997), 69.

64. Til tekstkritikken: Bousset (⁶1906), 191.

65. Som belæg anføres sædvanligvis: Thukydides (3,33,3), Strabo (10,5,13) og Plinius (nat 4,69) – jf. fx Robert H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Vol. 1 (Edinburgh: Clark 1950, repr. 1920) (ICC), 21.

66. Aune (1997), 78f. Derudover fx.: Bousset (⁶1906), 192 med henvisning til Plinius, nat 4,12,23.

67. Jf. til begrebets og fænomenets uklarhed D. Medicus, Art. "Exilium", *DkP* 2 (1979) 482f.; R. Gamauf, Art. Exilium, *DNP* 4 (1998) 343-344; Barry Nicholas, Art. "Exile, Roman", *OCD*^{3revised} (2003) 580 med henvisning til Ernst L. Grasmück, *Exilium – Untersuchungen zur Verbanung in der Antike* (Paderborn etc.: Schöningh 1978) (Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF 30).

68. Horn (2005). Jf. også: Aune (1997), 77ff.

Johannes kunne være blevet forvist til Patmos, fordi han havde begået en forbrydelse (*deportatio*) fx kunne han være blevet udvist som urostifter.⁶⁹

Ifølge *Tertullian* (praescr haer 36) skulle Johannes være kommet til Patmos i form af en *relegatio in insulam*.⁷⁰ I så fald drejer det sig om en mildere straf.

Johannes kunne dog også frivilligt have valgt Patmos som tilflugtssted (*exilium*), og da enten tilfældigt⁷¹ eller for selv at komme en forestående eksilering i forkøbet.⁷²

Hvad angår de historiske spørgsmål, når man dog stort set kun til formodninger og rekonstruktioner.

3. Tilbageblik og udblik

De her fremlagte overvejelser har som formål at pege på de historiske og litterære aspekter, som nødvendigvis må medtages, hvis man vil beskæftige sig med “Patmos” som nøgle til fortolkningen af Johannes’ Åbenbaring. Afslutningsvis skal jeg sammenfatte det historiske, litterære og hermeneutiske udbytte af disse overvejelser.

69. Sammenlign dermed: F. Raber, Art. “Deportatio”, *DkP* 1 (1979) 1492; G. Schiemann, Art. “Deportatio”, *DNP* 3 (1997) 479-480. – En tese, der tenderer i samme retning, findes hos Roloff (²1987), 39: “Von zentral gesteuerten staatlichen Maßnahmen gegen die Christen konnte damals zwar noch keine Rede sein, aber das schließt nicht aus, daß Johannes aufgrund seiner scharfen Stellungnahme gegen den sich in den Städten Kleinasiens immer stärker in den Vordergrund drängenden Kaiserkult als Stifter öffentlicher Unruhe durch die Behörden von Ephesus nach Patmos abgeschoben worden ist”.

70. Sammenlign hermed: Z. Végh, Art. “Relegatio”, *DkP* 4 (1979) 1374-1375; Z. Végh, Art. “Relegatio”, *DNP* 10 (2001) 877; B. Nicholas, Art. “Relegation”, *OCD*^{3revised} (2003) 1297-1298. Jf. også: Theodor Mommsen, *Römisches Strafrecht* (Leipzig: 1899, Nachdr. Graz: Akad. Druck- und Verlagsanstalt 1955), 964ff. Tesen om en *relegatio* af seeren Johannes finder fx også tilslutning hos Müller (²1995), 81, og allerede hos Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (Tübingen: Mohr ²1953) (HNT 16), 15: Die Verbannung des Sehers “wäre also mehr eine Art Schutzhaft...”.

71. Bousset (⁶1906), 192 formoder, at der snarere er tale om et tilfældigt ophold: Man “könnte auch annehmen, daß er bei einem zufälligen Aufenthalt auf der Insel seine Visionen erlebt und dann später dies Zusammentreffen unter einen teleologischen Gesichtspunkt gerückt habe: *εγενονην δια*”.

72. Således Böcher (1998), 608.

(1) *Friedrich Wilhelm Horn* har i det nævnte bidrag foreslået, at uafhængigt af, om apokalyptikeren er kommet til Patmos for at finde et tilflugtssted (eksil) eller på grund af en *relegatio* eller en *deportatio*, så må man fastholde “[die]Wahrscheinlichkeit eines Patmosaufenthalts”⁷³. Hermed bliver to ting tydelige: For det første er det næppe mere muligt at fremskaffe de *historiske grunde* til apokalyptikerens ophold på Patmos. For det andet forbliver det dog sandsynligt, at affattelsen af Johannes’ Åbenbaring hænger sammen med seerens ophold på Patmos. I så fald befinder Johannes sig ikke inden for, men dog i geografisk nærhed af de lilleasiatiske menigheder, som hans skrifter er adresseret til.

(2) På det *litterære* område så vi for det første korrespondensen mellem “ortonymitet” og “orto-topi” såvel som mellem stedet, hvor han fik sin opgave, (“Auftragsort”) og stedet, som han henvendte sig til (“Adressatenshaft”), som et litterært element til at forme indledningen til den selvbiografiske *narratio* (Åb 1,9-11). Ved at se nærmere på Åb 17,1-19,10 blev, for det andet, forskellene mellem den litterære udformning af “orto-topi” i Åb 1,9 og af “pseudo-topi” i Babylonvisionen tydelig: Johannes er her – til forskel fra kap. 1 – blevet ført ud i ørkenen (17,3) og skriver derudover i form af en vision, mens han i Åb 1,9 indleder en selvbiografisk beretning. Babylon er billedligt fremstillet som en kvinde, der rider på et dyr, og fungerer som ciffer for Rom.

(3) I *hermeneutisk* henseende gør beskæftigelsen med Patmos det muligt at foretage en stærkere lokalisering og identificering af apokalyptikeren Johannes og hans skrift. Det vil sige – billedlig talt og overført på tolkningen af *Friedrich* maleriet “*Der Mönch am Meer*”: Billedets scene fremstiller ikke så meget en person, som står over for universet uden noget orienteringspunkt, men derimod en figur, som kan blive indplaceret historisk og geografisk.

Litterært som *teologisk* interessant er endelig den iagttagelse, at Johannes’ Åbenbaring ved at nævne nogle steder, nemlig angivelsen af stedet, hvor han fik sin opgave (Åb 1,9) og kredsen af adressater (Åb 1,4.11), indledes med og analogt dermed slutter med et visionært blik på en by, nemlig det eskatologiske Jerusalem (Åb 21,9-22,9).⁷⁴ Herved kommer det *himmele Jerusalem* til at stå for forventningen

73. Horn (2005), 140.

74. Jf. Oda Wischmeyer, “Das Neue Jerusalem. Endzeitszenarien in der jüdischen Apokalypitk”, O. Wischmeyer, *Von Ben Sira zu Paulus. Ges. Aufsätze zu Texten, Theologie und Hermeneutik des Frühjudentums und des Neuen Testaments*, hg. v. E.-M. Becker (Tübingen: Mohr Siebeck 2004) (WUNT 173), 54-65.

om en eskatologisk by, hvor Guds nærvær hos folket bliver tydeligt og irreversibelt. *Patmos* står derimod for den erfarede historie – for *et* sted med forbindelse til den tidlige kristendom, hvor kristen teologi og litteratur i sin begyndelse er blevet præget og formet. At *Patmos* i løbet af den af kristendommen prægede kulturhistorie er blevet kendt og opsøgt som et eminent religiøst sted⁷⁵, viser ikke mindst *Friedrich Hölderlins* (1770-1843) *Patmos-Hymne* fra 1803-1806, hvis første udgave begynder således:

Nah ist //
Und schwer zu fassen der Gott. Wo aber Gefahr ist, wächst //
Das Rettende auch...⁷⁶

75. En artikel om den teologi- og kulturhistoriske reception af Johannes' Åbenbaring er under forberedelse.

76. Jf. Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe* Band I, red. M. Knaupp (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998), 447ff.

Litteratur

Jens Holger Schjørring og Jens Thorkild Bak (red.)

Udfordringer til folkekirken. Kirken – staten – folket. København: Anis.

2006. 311 s., 289 kr.

Tolv flittige og særdeles velskrivende forskere tager i denne bog frem af hver deres i sandhed gode forråd. De har hver 1-2 rimeligt klare hovedpointer og bygger dem ind i nogle lange perspektiver af historisk, politisk, juridisk, teologisk etc. art. Det er godt og nyttigt, til at blive klogere af, også selv om perspektiverne er knapt så lange hos et par indsnegne praktikere, som til gengæld er tættere på folkekirken hverdag, henholdsvis den økonomiske og den ledelsesmæssige (Peter Christensen om Folkekirken og finansloven og Jens Thorkild Bak om Folkekirken styre).

Ikke mindst ikke-teologerne lyser op i bogen: Gammeltoft-Hansen og Lisbet Christoffersen stiller skarpt på folkekirkeordningen i henholdsvis dansk og europæisk, juridisk sammenhæng. Lars Qvortrup belyser spørgsmålet om kirke og offentlighed ud fra den religiøse og mediemæssige udvikling mellem tsunamierne i 1795 og 2004. Ove Korsgaard fremhæver den forskel, som folket, som ikke findes Luther, gør hos Grundtvig og i dag. Niels Kærgaard dokumenterer som en sand historisk detektiv, hvordan tidehvervsfolk ville være jorden tro ved at forandre samfundet i Liberalt Centrum i 1960'erne, mens de angiveligt vil det samme ved at cementere gårsdagens samfund i Dansk Folkeparti i det nye århundrede. Blot de tre artikler er hele bogen værd, også selv om man måtte have læst de større værker af Qvortrup og Korsgaard, hvor lignende temaer behandles, men uden det samme skarpe lys på folkekirken. Også de teologiske forskere (Peter Widmann, Henrik Wigh-Poulsen, Jens Holger Schjørring, og Kirsten Busch Nielsen) leverer solide bidrag. Er man til folkekirkekundskab, er der meget at komme efter her. Der er tilmed noget, der ligner en fælles tese i bogen: Vi har brug for en kraftfuld vekselvirkning mellem det foranderligt folkelige og det dynamisk evangeliske, som må slippes løs på hinanden uden af identificeres med hinanden.

Redaktørerne, der samtidig er drivkræfter i Forum for Europæisk Kirkekundskab, udgiver hermed den fjerde tværfaglige kirkebog fra det sønderjydske og grænselandske (jf. DTT 2001, s. 157f. og 239f. samt 2006 s. 239f.), selv om de komparative perspektiver (udover Christoffersens religionsretlige) denne gang begrænser sig til Björn Rymans informative rapport fra den fjerne østlige grænse, "Svenska Kyrkan efter år 2000", som stadigvæk er utroligt lærerig, hvis man vil læse med fordomsfrie, komparative briller. Bogens titel kan forekomme uklar, men den er såmænd lige så klar som bogen, som behandler en række temaer, der i hvert fald potentielt er eller burde være udfordrende for folkekirken. Det pikante er så, at just folkekirken ikke kan lade sig udfordre, da den savner organer til den slags. Indtrykket

bliver derfor stående, at vi nok en gang har fået en bog, som i mangel af indbydelsesdygtighed i folkekirken har ladet et akademisk forum indbyde til et seminar, som burde have ligget i regi af den folkekirke, som "udfordringerne" angår. Det rinder anmelderen i hu, hvordan man under krigen undertiden måtte bruge folkekirkens prædikestole til at få sagt det, som censuren holdt ude af andre offentlige medier. På lignende måde bruger redaktørerne af denne bog deres akademiske forum til at få fremlagt nogle vigtige analyser, som "ledelsen" i folkekirken ikke selv kan eller vil foranledige fremlagt, endside diskuteret, så der måtte kunne drages konsekvenser. Måske er just det, at folkekirken ikke har organer til at tage udfordringer som de her fremlagte op, folkekirkens største udfordring.

Hans Raun Iversen

Ole Hyldegaard Hansen

Kirke under nye vilkår. K. C. Holm. Fyns biskop 1958-1984. Baggrund, valg og virke, Poul Kristensens Forlag 2006, 391 s.

Denne bog vil, som titlen angiver, på en gang være en folkekirkelig epokekildring og en bispebiografi. Interessen for "personen bag institutionen K.C. Holm" har ledt forfatteren på sporet af de markante ændringer i folkekirkens vilkår i Holms embedstid. Hvor man i 1958 endnu drøftede optryk af Balslevs forklaring af 1849 til Luthers Lille Katekismus, stod diskussionen i begyndelsen af 1980'erne om samlingen af folkekirkens lønninger i Statens Centrale edb-baserede Lønssystem!

Bogens skæring er vanskelig, for selv om Holm optræder som en mand med statur, fremstår han indimellem også som lidt af en statist – fx i sin egen bispevalgkamp (mod E. Thestrup Pedersen, som af Holms grundtvigske promotor klandres for at læse tyske bøger!) og i diverse langtrukket udvalgsarbejde. Med sin baggrund i nordjysk kirkelighed, et københavnsk kirkefondssogn foruden en ikke-tidehvervspræget grundtvigianisme i Kerteminde Valgmenighed og i kraft af sin lange bispetid kom Holm dog til at stå centralt på bispemøderne, som officielt ellers ikke var centrale i perioden. Dette værks hovedkilde er derfor – for første gang i dansk kirkehistorisk forskning – de uofficielle og knapt eksisterende, men dog ganske oplysende bispemødereferater fra årene 1958-1984.

Holms kirkesyn trækker på forestillingen om det levende ord hos Grundtvig, når forkyndelsen og den folkelige samtale betones. Men ellers er det den ældre Grundtvigs tilslutning til den brede folkekirke, der står i centrum, fx i artiklen "Hvorfor folkekirke?" fra 1965: Folkekirken skal ikke blot være "være meget for de få, men også lidt for de mange" – og den må i det hele "tage nutidsmenneskets vilkår i betragtning". Selv om Holm undertiden fremstod som det beståendes forsvarer, fx som talsmand efter et bispemøde, gør denne bog det ganske klart, at hans virke er styret af et ægte folkekirkesynt.

Holm sover ikke i timen. Han er med i det uofficielle Mellemkirkelige Råd fra starten i 1954. Straks efter skoleloven af 1958 tager han spørgsmålet om kristendomsundervisning op i bispekredsen – og når 10 år efter frem til udstedelsen af den nye anordning om styrket konfirmationsundervisning. Langsomheden skyldes ikke Holm, men “systemet”. Allerede i 1971 er han parat til at støtte indførelse af sognemedhjælpere, han fremlægger forslag om oprettelse af særlige adgangsveje til præsteembedet i 1960’erne og lige så konsekvent om disse ordningers nedlæggelse i 1980’eren. Samtidig har han sin andel i træneringen af forslaget om adgang til kirkelig velsignelse af homoseksuelle par, der fremkom første gang i 1978. I det lange forløb omkring en ny ordning for biseksuelle har Holm sans for den pikante detalje, at nogle – biskopperne eller kirkeministeriet? – skal finde ud af, hvem der er “nærmeste nabobiskop” – og så fastholder man alligevel Københavns biskop som fast bisekordinator!

Skulle man lide af den fordom, at K.C. Holm – ligesom andre folkekirkelige koryfæer i hans generation – var mere optaget af kirkeordningens urørlighed end af folkekirkens liv og vækst, er denne bog en grundig belæring om det modsatte. Snarere end ordningskirkelighed er Holm præget af en pragmatisk holdning til kirkeordningen, Han tilslutter sig Chr. Ludwigs beskrivelse af “den danske evangelisk-lutherske kirke, som for tiden har den hæderlige bestilling at være folkekirke – indtil den bliver sat fra bestillingen”. Kirke først, folkekirke så og indtil videre i alliance med staten!

Bogen er et vægtigt bidrag til undersøgelsen af folkekirkens liv og udvikling i det 20. århundredes anden halvdel, som ellers kun er sporadisk udforsket. Der er tale om et omfattende og grundigt værk, der bygger på mange gode primære kilder, men ikke altid hele den relevante sekundære litteratur. De udførlige noter tilføjer perspektiverende bemærkninger og biografiske oplysninger om alle nævnte personer.

Hans Raun Iversen

Mogens S. Mogensen

Dåb og religionskifte Frederiksberg, Unitas Forlag, 2005, 60 s.

Mogens S. Mogensen

Når danskere skifter tro – Omvendelse mellem religionerne i Danmark Frederiksberg, Unitas Forlag, 2005, 188 s.

Med disse to bøger har missionsteologen Mogens S. Mogensen fornyet den danske litteratur om konversionsfænomenet. Tydeligt inspireret af mediernes opmærksomhed på vores danske muslimer har Mogensen med en aktuel sociologisk undersøgelse af konversion til danske kirker og en bred kulturvidenskabelig introduktionsbog om konversionsfænomenets nyere historie i Danmark leveret et akademisk pionerarbejde mhp. at kvalificere den offentlige danske debat.

I *Dåb og religionskifte* præsenteres resultaterne af Mogensens undersøgelse af konversioner til danske kristne kirker i perioden 2000 til 2004. Det er et

stykke originalt og meget vedkommende forskning, der her præsenteres. Hovedtendenserne i dansk konversionsforskning har traditionelt været enten et fokus på frafald fra (folkekirke-)kristendom (inklusive forskning i synkretisme blandt folkekirkemedlemmer), eller der har været fokuseret på tilslutning til religiøse grupperinger uden for folkekirken. Mogensen har valgt at stille de oplagte, men glemte spørgsmål: Hvem og hvor mange konverterer til kristendommen i Danmark? Undersøgelsens data er indhentet via et spørgeskema besvaret af præster i folkekirkens sognemenigheder. Desuden blev spørgeskemaet sendt til 56 menigheder i den katolske kirke og til 227 frikirkemenigheder (Adventistkirken, Apostolsk Kirke, Baptistkirken, Metodistkirken, Missionsforbundet og Pinsekirken). Endelig blev spørgeskemaet sendt til 45 såkaldte migrantmenigheder. Hvad folkekirken angår, har undersøgelsen en besvarelsesprocent på 68 (1.401 folkekirkepærestere besvarede skemaet). Hvad angår menighederne uden for folkekirken har undersøgelsen en besvarelsesprocent på 67. Spørgeskemaet er desværre ikke gengivet i bogen, hvilket er en mangel. Men af bogen fremgår det, at der blev spurgt til "... dåb af mennesker med anden religiøs baggrund end kristendom inden for de seneste 5 år" (s. 14). Hovedkonklusionen på undersøgelsen er, at mindst 310 mennesker konverterede til kristendommen via folkekirken i perioden 2000 – 2004. I samme periode konverterede mindst 350 mennesker til kristendommen via andre danske kirker.

Dåb og religionsskifte indeholder mange interessante delresultater. Eksempelvis oplyses det, at af de i alt 660 konvertitter til kristendommen kommer de 304 fra islam. Desuden specificeres konvertitternes baggrund i buddhisme, hinduisme, sikhisme, jødedom, Jehovas Vidner og i restgruppen "andre religioner". Men der er også interessante specifikationer, der udelades. Eksempelvis er det en mangel, når undersøgelsen opererer med betegnelsen "migrantmenigheder" uden at det i denne sammenhæng specificeres, hvilket kirketilhørsforhold disse 45 menigheder har (ligesom angivelse af udvælgelseskriterierne savnes). Set i lyset af, at hele 261 mennesker ifølge undersøgelsen har tilsluttet sig kristendommen via en af disse menigheder, så ville det have været interessant at få oplyst, hvilke typer af kristendom, der er tale om. Det havde også været interessant at få udspecificeret gruppen "andre religioner". Således er der 86 konvertitter med denne baggrund, hvilket er den tredje største gruppe i undersøgelsen – kun overgået af konvertitter fra islam og hinduisme. Endelig må det nævnes, at der er en unøjagtighed i udregningen af antallet af katolske menigheder i Danmark. End ikke hvis man medregner hvad Mogensen i note 9 nævner som katolske migrantmenigheder, kan antallet af menigheder i den undersøgte periode blive 56.

Dåb og religionsskifte indeholder desuden en meget interessant præsentation af et sjældent kildemateriale, nemlig respondenternes (folkekirkepæresternes) redegørelser for baggrunden for nogle af de dåbshandlinger, der har konstitueret de indberettede konversioner. Endvidere lægges der op til en

intern folkekirkelig debat om synkretisme, religionsmøde/mission og ikke mindst lægges der op til debat om det pikante forhold, at nogle asylansøgere forsøger at forbedre chancerne for asyl ved at blive døbt.

Med *Når danskere skifter tro* har Mogensen fulgt op på undersøgelsen *Dåb og religionsskifte* ved at skrive en lettilgængelig og bred introduktion til kulturfagenes tilgang til konversionsfænomenet i nutiden. Mogensen lader Lewis Rambos berømte 7-trinsmodel for konversion danne baggrund for bogens disposition, og på basis af 202 udvalgte nyere danske konversionsberetninger præsenteres forskellige teoretikers og fagdiscipliners tilgang til fænomenet konversion. Konversionsberetningerne har alle været offentliggjort og omhandler konversioner til en bred vifte af religioner (kristendom, islam, buddhisme, hinduisme, jødedom m.v.) – med hovedvægten på konversioner til kristendom eller islam. Bogen er forsynet med en udmærket introducerende redegørelse for konversionsfænomenet i Danmarkshistorien.

Det er prisværdigt, at Mogensen nævner tidligere danske konversionsbevægelser til bl.a. mormonisme og til den katolske kirke i bogen. Mogensen behandler gennemgående sit emne i et historisk perspektiv, hvilket er velgørende. Han gentager således også den svenske historiker Y.M. Werners pointe om "... at muslimerne i dag har overtaget den rolle, som katolikkerne havde som fremmede og farlige." (s. 27). Sidstnævnte er en vigtig tese vedr. det danske samfunds erfaring med religiøse modkulturer.

I bogen angiver Mogensen, at ca. 5.000 danskere er konverteret til islam (dette tal er dog siden blevet anfægtet af antropologen Tina G. Jensen som værende for højt) og han berører diskussionen om, hvorvidt konversion til islam kan ses som en oprørsstrategi for vor tids unge. *Når danskere skifter tro* udmærker sig som en god introduktion til emnet. Fra forfatterens side er den også tænkt som opslagsbog. Som sådan mangler den dog et stikordsregister samt en selvstændig emneinddelt liste over benyttede konversionsberetninger suppleret med redegørelse for søge- og udvælgelseskriterier. Endvidere ville fodnoter bestemt have egnet sig bedre for en opslagsbog frem for det nuværende besværlige apparat. Desuden ville en sidste korrektur have gavnet apparatet.

Håndbogsambitionen giver bogen visse acceptable gentagelser kapitlerne imellem, men nogle gange kunne man ønske sig, at der var blevet plads til mere udførlige diskussioner af emnets problemstillinger. Således kunne det have været interessant med en diskussion af forholdet mellem begreberne "konversion som en livslang proces" og begrebet "konversionskarriere", idet der her anes et modsætningsforhold. Ligeledes kunne det have været interessant med en dybere diskussion af forholdet mellem den formelle konversion/konversionskarriere og den selvoplevede virkelighed – ikke mindst set i lyset af de berørte eksempler Steen Ribers og Jens Harder Højbjerg.

Disse kritikpunkter tiltrods skal *Når danskere skifter tro* hilses velkommen som en glimrende introduktion til et aldrig uaktuelt forskningsfelt.

John H. M. Damsager