

# DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 1/2003

**Redaktion:** Mogens Müller, Niels Henrik Gregersen, Martin Schwarz Lausten og Kirsten Nielsen

**Bent Flemming Nielsen** Hvor praktisk er den praktiske teologi? [1](#)

**Søren Holst** Hvilke Dødehavstekster er "sektariske"? [18](#)

**Ole Davidsen** Gave og tægt. Om udvekslingens centrale rolle i en semiotisk undersøgelse af de bærende betydningsstrukturer i urkristen religion/nytestamentlig teologi [32](#)

**Mogens Müller** Oversættelser af ikke-bibelske oldjødiske og oldkristne tekster [53](#)  
**Litteratur** [66](#)

# Hvor praktisk er den praktiske teologi?<sup>1</sup>

LEKTOR, DR. THEOL.  
BENT FLEMMING NIELSEN

“Hvor praktisk er den praktiske teologi?” Jeg fik spørgsmålet under en vinterferie i Norge. Da vi om aftenen på højfjeldshotellet sad i dagligstuen og luede os ved kaminilden og søgte lindring for de ømme muskler efter dagens strabadser på skiløjpen, så faldt samtalen naturligtvis hurtigt på hvilke erhverv, man nu havde derhjemme. Enhver teolog og præst kender den situation. Og frygter den. Det er ikke altid, man er oplagt til at høre lange beretninger fra samtalepartneren om præsters adfærd, gøren og laden i forbindelse med diverse kirkelige handlinger – og da slet ikke, når man er på ferie. Så mit svar lød altså: “Jeg underviser på universitetet.” “Hvad underviser du i?” – “Praktisk teologi”. Og så kom den: “Sig mig engang – hvor praktisk er den praktiske teologi egentlig?” Den sad. Jeg tror ikke, jeg fik svaret ordentligt den dag. Lejligheden var heller ikke til det. Men det vil jeg så forsøge at gøre i dag.

## *Religionens uddifferentiering i videnskabelig teologi og religiøs praksis*

Som bekendt findes der en række beskrivelser af de samfundsmæssige og religiøse forandringer og transformationer, som den vestlige kultur har gennemløbet fra renæssance og reformation og indtil nu. Disse beskrivelser er fortsat uhyre omstridte og slet ikke entydige. Ikke alene findes der en række forskellige sekulariseringsteorier,<sup>2</sup> men der findes også teorier, som stærkt modificerer den gængse hypotese om en stadig fremadskridende sekulariseringsproces, og snarere betragter ‘sekularisering’ som moment i kristendommens egen overleveringshistorie.<sup>3</sup> Max Webers klassiske ‘affortryllessemantik’,<sup>4</sup> som hævder en stigende rationalisering på religionens bekostning, har

1. Tiltrædelsesforelæsning den 11. oktober 2002 ved lektorat i praktisk teologi, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet. Forelæsningsen gengives her med kun få ændringer samt tilføjede noter. Citater er oversat i teksten, men bringes på originalsprog i noter.
2. W. Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Göttingen 1997, 13-45.
3. G. Pfeleiderer, “Säkularisierung. Systematisch-theologische Überlegungen zur Aktualität eines überholten Begriffs”. In: *Praktische Theologie*. 37. Jahrgang 2002, Heft 2, 130-153.
4. Ifølge W.Härle, *Dogmatik*, Berlin/New York 1995, 412, så er Max Webers berømte udtryk ‘Entzauberung der Welt’ lånt fra Friedrich Schiller.

således i dag fået konkurrence fra andre beskrivelser blandt andet Niklas Luhmanns tese om samfundets tiltagende funktionelle uddifferentiering.<sup>5</sup> Der er ifølge denne tese ikke tale om en afvikling af religionen til fordel for f.eks. videnskaben, men derimod om at samfundsformationen er under forandring med dannelsen af forskellige funktionelle subsystemer til følge. Disse systemer kan være økonomi, ret, handel eller religion.

#### *Foreløbig karakteristik af det moderne*

Med dannelsen af et subsystem via differentiering gennemføres en bestemt selvbegrænsning, en 'Redundanzverzicht' – om man vil en slags 'arbejdsdeling'.<sup>6</sup> Lad os tage et eksempel: Under enevælden pålagde den danske konge befolkningen kirkegang, skriftemål, fromme ytringer og forbud mod banden og sværgeren. Formålet var imidlertid ikke – og slet ikke alene – at sikre undersåtternes evige salighed, så vigtigt dette end var. Men formålet var nok så meget at hindre Guds straf og tugt over et ugudeligt folk i form af misvækst, pest og krig.<sup>7</sup> Religionen var til forskel fra nu ikke uddifferentieret, men tværtimod integreret med økonomi, sundhed, fred og ret på en måde, som faldt bort med det moderne. Det er således denne 'redundans', dette over-skud – religionens direkte sammenvævning med andre samfundsforhold – som svinder bort i og med den moderne uddifferentiering af funktionsområder. "Religionen sikrer i dag hverken mod inflation eller mod et uønsket regeringsskifte; den sikrer hverken mod ulykkelig kærlighed eller mod en videnskabelig gendrivelse af ens egne teorier. Den kan ikke træde ind i stedet for andre funktionssystemer", siger Niklas Luhmann.<sup>8</sup> Disse ændringer i det vestlige samfund har været

5. Kapitel fire, "Die Ausdifferentierung der Religion" i N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1989, 259-357, op-ridser det luhmannske alternativ til de traditionelle sækulariseringsteorier.
6. N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1989, 261
7. J. Stenbæk kommenterer den berømte kirketugtsforordning af 27. marts 1629: "Tankegangen er altså, at de aktuelle *politiske* vanskeligheder kan afhjælpes med *religiøse* midler. Sædelighed i sig selv hjælper ikke, men *sædelighed for at stemme Gud mildere* kan hjælpe i den aktuelle politiske situation. Religiøse og politiske tiltag betragtes som inderligt sammenvævede størrelser." J. Stenbæk, Religion og politik i den unge danske enevældes selvforståelse. In: *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*, Århus, November 1983, nr 3, 51 – 63, 60.
8. "Die Religion sichert heute weder gegen Inflation noch gegen eine unliebsamen Regierungswechsel, weder gegen das Fadwerden einer Liebschaft noch gegen wissenschaftliche Widerlegung der eigenen Theorien. Sie kann nicht für andere Funktionssysteme einspringen." N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1989, 259.

undervejs i århundreder, men slår tydeligt igennem i 17.-18. århundrede og er af afgørende betydning for det nutiden.

### *Teologi og religion*

Teologen *Botho Ahlers* udgav i 1980 sin dissertation med titlen “*Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert*”.<sup>9</sup> Bogen er skrevet uden at gøre brug af Luhmanns teori om uddifferentieringen. Ikke desto mindre rummer bogen den hidtil mest præcise analyse af differentieringen – ikke mellem religion og andre funktionssystemer – men mellem teologi som videnskab og religion som kirkelig og personlig fromhedsytring. Bogen er da også blevet en standardreference i megen nyere praktisk-teologisk litteratur.<sup>10</sup>

Det sociologisk betragtede funktionssystem ‘religion’ kan således underinddeles i to funktionelle systemer – teologi og religiøs praksis. Det er denne indre uddifferentiering af religionssystemet, som danner baggrund for opkomsten af faget praktisk teologi i dets moderne skikkelse.

### *Baggrunden for opkomsten af den praktiske teologi*

Den praktiske teologis forhistorie forløber i henhold til B. Ahlers undersøgelse på følgende måde.

I den protestantiske ortodoksi indtil overgangen mellem 17. og 18. århundrede foregik den teologiske videnskab på religionens præmisser. Sådan var det f.eks. hos Luther og Calvin. Sådan var det også i de store ortodokse læresystemer, som både den lutherske og den reformerte tradition barslede med, og som reflekterede troens sandhed under den kristne religions egne betingelser. De teologiske læresystemer repræsenterede religionens selvfortolkning udlagt som ‘objektivt’ teologisk-videnskabeligt system. En begyndende spaltning mellem *religion* – forstået som den levede tro, troens praksis – og *teologien* som (på den tids vilkår) videnskabeligt system dukker først op omkring begyndelsen af 18. århundrede. Forud for spaltningen lå en periode, hvor både ortodoksi og pietisme havde haft en praktisk interesse i teologien.<sup>11</sup> Med en forenkling: Under ortodoksien forlænges teologien ud i religionen. Mens omvendt religionen under pietis-

9. B. Ahlers, *Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert*, Gütersloh 1980.

10. F. eks. Ch. Gretlein/M. Meyer-Blanck, *Geschichte der Praktischen Theologie*, Leipzig 2000, 6 f.; B. Schröder, “In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug?” In: *ZThK*, Bd. 98 (2001), 101-130, 101.

11. B. Ahlers, *Die Unterscheidung von Theologie und Religion*, s. 156.

men forlænges ud i teologien. Men i begge tilfælde er der *en umiddelbar praktisk* relation mellem teologi og religion. Først i den sene pietisme og tidlige rationalisme bryder en spaltning frem mellem teologi, som nu bliver en selvstændig *teori* uafhængig af den religiøse praksis, og religionen som fromhedens egen praksis. Herved frigør teologien sig fra den tidligere situation, hvor den blev betragtet som en blot teoretisk funktionalisering af den religiøse interesse. Det er denne udskilning, som ifølge Ahlers er grundstrukturen i den ganske komplekse differentiering mellem teologi og religion, som finder sted under oplysningen. En følge heraf er, at oplysningsteologien søger at genplacere sig i videnskabens kontekst ved at gøre teologi til en almen teori acceptabel på universelle betingelser. Mens omvendt religionen i kraft af dens subjektivitet og individuelle fromhed står i fare for at fortrænges fra det offentlige rum. Hvor religionen og dens teori, teologien, i kraft af den direkte kobling indtil da alene havde redegjort for sin sandhed 'indefra', så indebærer det nye oplysningsteoretiske teologibegreb, at religion for første gang kan betragtes 'udefra' i lyset af almene teorier. Teologisk betød det, at de konfessionelle læresystemer tabte plausibilitet og afløstes af tanker om 'naturlig teologi' og 'naturlig religion'.<sup>12</sup>

#### *Uerkendte differentieringer*

Når jeg så forholdsvis grundigt har redegjort for denne tese om uddifferentieringen mellem teologi og religion, så har det to grunde. Den første er som antydnet, at vi har at gøre med selve forudsætningen for al moderne praktisk teologi. Den anden er, at denne forudsætning, så vidt jeg ser, ikke synes alment kendt eller anerkendt i skandinavisk teologisk sammenhæng. Men jeg kan have overset noget. De monokulturelle og folkekirkelige forhold i Skandinavien, som betyder at den danske folkekirke kan beskrives som et statsligt 'forvaltningsvæ-

12. Det er et ofte overset træk ved Karl Barths (hyperkritiske) stillingtagen til 'naturlig teologi', at hans vurdering implicerer en modernitetsanalyse *in nuce*, som netop har blik for disse udviklinger i den tidlige modernitet; se især K. Barth, KD I/2, 365-369, hvor religionsproblemet drøftes i lyset af den 'neuzeitliche' *almenbestemmelse* 'religion' vs. traditionens teologiske sandhedsbegreb. 'Naturlig teologi' er således flere ting: Foruden at være et systematisk-teologisk modstykke til åbenbaringsteologi er 'naturlig teologi' også udtryk for en bestemt (og omstridt) forarbejdelse af religionsproblemet i moderniteten. Nyere teorier har således hævdet, at der ikke eksisterer nogen kontinuerlig udvikling af *termen*(!) 'religio' fra 'begyndelsen' og indtil i dag: "'Religion" ist vielmehr ein genuin neuzeitlicher Begriff", skabt af den vestlige kristendoms egen overleveringshistorie siden reformationen (G. Pflaiderer, "Säkularisierung (Jf. note 3)", 148). En udredning af disse forhold ville være til stor nytte for den systematisk-teologiske diskussion.

sen'<sup>13</sup> betyder imidlertid, at man på overfladen kan forbigå denne væsentlige uddifferentiering, eftersom også videnskab, herunder teologisk videnskab, selvsagt kan betragtes som en statslig funktion eller 'væsen'. I praksis har det betydet, at forestillingerne om en *direkte* kobling mellem teologisk videnskab og religiøs, kirkelig praksis har kunnet leve videre under skiftende former indtil denne dag. Selve den problemstilling, som uddifferentieringen indebærer, forekommer således i nogen grad uerkendt. Det er grunden, vil jeg mene, til at formidlingsteori af den ene eller anden art heller ikke har kunnet tiltrække nogen videre interesse. Det betyder naturligvis ikke, at vi i dansk teologisk sammenhæng skulle have undgået spaltningen mellem videnskabelig teologi og religiøs praksis. For den er at betragte som et historisk givet vilkår. Men det betyder, at denne spaltning skjuler sig under det tilsyneladende harmoniske forhold mellem teologi og kirke, som begge forvaltes af den samme danske stat. Men som man vil vide, så glammer hundene i kælderens, og det giver sig udslag ikke mindst i den enkelte teologs liv og færden. Mere herom senere.

### *Praktisk teologi som krisevidenskab*

Flere forfattere ynder at kalde den moderne praktiske teologi for en 'krisevidenskab'.<sup>14</sup> Det skal forstås præcist med baggrund i den krise i forholdet religion-teologi, jeg har skildret. Den moderne praktiske teologi tager sin begyndelse med Friedrich Schleiermachers *Kurze Darstellung des Theologischen Studiums* i 1811, 2. oplag 1830.<sup>15</sup>

Schleiermachers *Darstellung* er et storstilet teologisk rekonstruktionsforsøg i forhold til og på betingelse af den moderne situation. Den er et udkast, som netop skal bygge bro og forhindre videnskabens åndløshed til den ene side og religionens barbari til den anden, hvilket ville være resultatet af en fuldbyrdet spaltning.<sup>16</sup> I sin rekonstruktion af teologien på moderne betingelser skelner Schleiermacher som bekendt mellem den filosofiske, den historiske og den praktiske teologi – alle forstået som dele af den *videnskabelige* teologi. De teologiske

13. "Folkekirken er (-) i stats- og forvaltningsretlig henseende et såkaldt *forvaltningsvæsen*. Dvs. en gren af den offentlige forvaltning, der er udsondret gennem sin genstand på samme måde som fx skolevæsen og postvæsen." P. Espersen, *Kirkeret i grundtræk*, København 2000, 24.
14. M. Meyer-Blanck, "Zwischen Religiöser Rede und der Rede über Religion." In: *Evang. Theol.* 61 Jg, 2001, Heft 5, 414-424; Gretlein/Meyer-Blanck, *Geschichte* (Note 10), V.
15. Her citeres efter H. Scholz' kritiske udgave, Leipzig 1910.
16. I Schleiermachers anden 'Sendschreiben' til Lücke falder den berømte bemærkning: "Soll das Knoten der Geschichte so auseinandergehen: das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?" Her citeret efter E. Jüngel, *Die Freiheit der Theologie*. ThSt 88, Zürich 1967, 3.

fags opdeling i eksegeese, dogmatik m.v. er da et led i den moderne rekonstruktion. I den førmoderne teologi skelnede man ikke på samme måde som i dag mellem disciplinerne, hvilket enhver kan konstatere ved f.eks. at læse et skrift af Martin Luther. Men praktisk teologi hører fra begyndelsen af med som fag i den *moderne* teologiske encyklopædi.

Den teologiske videnskab som helhed lader sig ifølge Schleiermacher ikke begrunde hverken 'spekulativt' eller empirisk, dvs i kraft af en bestemt ide eller et empirisk faktum.<sup>17</sup> Men den teologiske videnskab begrundes ved hjælp af et enkelt organiserende princip, ledemotivet, som er den besindige kirkeledelse. Derfor er Schleiermachers begreb om teologien som videnskab en forestilling om en 'videnskab af anden orden'.<sup>18</sup> Teologi er ikke en spekulativ, men en 'positiv' videnskab, idet den forholder sig videnskabeligt til samfundets givne religion og religiøse institution, kirken. Herfra må de enkelte teologiske discipliner finde deres indbyrdes sammenhæng og differens – deres enhed konstitueres udadtil af forholdet til religionen. Det princip, som binder de enkelte teologiske discipliner sammen til en helhed, er da den videnskabelige beskæftigelse med kristendommen – hvilket tilsammen sker med henblik på en besindig ledelse af kirken. Det er for Schleiermacher netop den praktiske teologi, som 'mit klarem Bewusstsein'<sup>19</sup> 'ordner' og 'målretter' denne virksomhed. Med dette greb søger Schleiermacher at fastholde både teologiens videnskabelighed og kristendommens autonomi i en to-polet, balanceret betragtning. Både religionen og videnskaben får, hvad de kan tilkomme. Og den praktiske teologi får en slags formidlingsopgave – 'die besonnene Tätigkeit' – i forholdet mellem den teologiske videnskab og kirkens religiøse praksis.

Inden vi går videre er der grund til at bemærke, at den praktiske teologi her er beskrevet eksklusivt med udgangspunkt i modernitetens uddifferentieringer. Det betyder, at jeg ikke vil påberåbe mig førmoderne begrundelser for faget, sådan som det ellers ofte sker i praktisk-teologisk oversigtslitteratur.<sup>20</sup> Ofte henvises der i denne litteratur til Luthers berømte ord om at 'vera theologia est practica'<sup>21</sup> – underfor-

17. H. Scholz i Einleitung (Note 15), XX

18. Således udtrykkes det allerede af Heinrich Scholz, Einleitung, XXI. Den videnskab, som teologien adskiller sig fra, er Schellings 'absolutte' og ideale videnskab.

19. F. Schleiermacher, Kurze Darstellung, 99.

20. F.eks. L. Brøndum, "Den praktiske teologi", In: B. Noack (red.) *Teologien og dens fag*, København 1960, 251 og A. F. Nørager Pedersen, "Praktisk teologi", In: S. Pedersen/H. Gottlieb, *Om at studere teologi* (red.), København 1970, 80 f.

21. Vera theologia est practica, et fundamentum ejus est Christus. Cl. VIII, 25.

stået, at så er den praktiske teologi den sande teologi. Dette argument afstår jeg fra at bruge. Så rigtigt dette eventuelt måtte være, så betyder 'theologia practica' noget andet end det, der er ment her i sammenhængen. Hos Luther markerer det en afstandstagen fra skolastikken som spekulation og en antagelse af, at den teologiske teori står i et direkte funktionsforhold til troens interesse. Men det er præcist den forudsætning, som er dybt problematiseret i den mellemliggende periode. I nærværende sammenhæng betyder praktisk teologi følgelig den teologiske disciplin, som udspringer af modernitetens uddifferentiering mellem religion og videnskab og som – idet den selv indgår i den videnskabelige, teologiske encyklopædi – har det som sin primære arbejdsopgave at reflektere og formidle denne spaltning. I dette stykke tilslutter jeg mig hovedtendenserne i langt den meste nyere tysksprogede praktiske teologi.<sup>22</sup>

En bemærkning mere på dette sted: Med denne forståelse af praktisk teologi, så er praktisk teologi ikke et fag, som kun kan udøves af dertil særligt ansatte 'praktiske' teologer. Den praktiske teolog er ikke sådan en slags pedel, som sørger for, at der ledning til lysbilledapparatet og den slags. Eksegeter, historikere og systematikere kan også – og gør det i realiteten ofte! – drive praktisk teologi. Det sker når de metodisk relaterer deres faglige erkendelser til nutidens kirkelige og religiøse situation.

#### *Fra den praktiske teologis historie*

En egentlig oversigt over den praktiske teologis historie er der ikke plads til at give her. Men det er indlysende, at en disciplin, som har udgangspunkt i nævnte 'krise', vil have muligheder for at pendulere mellem de to poler, videnskabelig selvstændig teoridannelse og praktiske, kirkelige og religiøse gøremål. Det er da også, hvad vi finder i historien. For Schleiermacher var opgaven den besindige kirkeledelse. Først i tiden efter Schleiermacher opstår former for praktisk teologi, som med udgangspunkt i kirkens liv forsøger at formulere sig om kirkelige behov og indbringe dette i den teologiske diskurs. I den sene liberale teologi ved begyndelsen af det 20. århundrede var fremtrædende praktiske teologer således beskæftiget med kulturanalyser, retorik m.v. Dette standsede med den dialektiske teologi. Denne teologi, som med stor kraft slog igennem i begyndelsen af 20'erne, har imidlertid her som på andre områder en tvetydighed over sig. I den tidlige dialektiske teologi angreb man ganske vist den hidtidige teolo-

22. Det gælder bl.a. de anførte arbejder af B. Ahlers, C. Gretlein, M. Meyer-Blanck, B. Schröder (Note 10), G. Pfeleiderer (Note 3) samt H.-M. Gutmann, "Praktische Theologie und/oder Subjektivitätstheorie". In: *Verkündigung und Forschung*, 47. Jg. Heft 1, 2002, 2-26.



gi for netop at have svigtet kirkens egentlige opgave, prædikenen. Landsbypræsten Karl Barth insisterede om nogen på, at det var den kirkelige forkyndelsesopgave, som stillede de teologiske problemer – “*Alles Andre ist daneben Kinderspiel*”.<sup>23</sup> Polariseringen i forhold til den liberale teologi var imidlertid med til at drive den dialektiske teologi over i en unødvendig ensidighed, hvilket gav sig udslag i betoningen af den dogmatiske renhed på bekostning af beskæftigelsen med andre virkelighedsbeskrivelser og formidlingsopgaver. Resultatet var, at epoken fra 1920 til 1970 – trods dens ansats i praktisk-teologiske problemstillinger – på ingen måde var nogen glansperiode for praktisk teologi. Tværtimod. Den dogmatiske teologi tog over i en grad (må jeg med beklagelse sige) som gjorde, at den praktiske teologi ofte blev absorberet af den dogmatiske og mistede sit selvstændige genstandsområde. Ofte forestillede man sig en nærmest uformidlet overgang mellem eksegesi, systematik og praktisk kirkelighed i skikkelse af prædiken og sjælesorg. Det betød ikke, at teologien som teoridannelse mistede forbindelsen til den kirkelige praksis. Men snarere, at forestillinger om en uformidlet ‘praksisbestemmende dogmatik’ i vidt omfang slørede de dybtliggende problemstillinger bag den omtalte historisk betingede uddifferentiering.<sup>24</sup>

Opgørsattituden i forhold til den liberale teologi betød endvidere, at forholdet til retorik, psykologi, pædagogik og anden adfærdsvidenskab kunne udvikle sig til renlivede polemiske karikaturer. Dog er der undtagelser. Eduard Thurneysens velkendte *Die Lehre von der Seelsorge*<sup>25</sup> forsøger at indoptage psykoanalytiske indsigter, og den er trods senere velbegrundet kritik (måske sammen med Karl Barths homiletiske øvelser fra 1932-33)<sup>26</sup> et af de bedste praktisk-teologiske arbejder fra denne epoke. Hvilket ikke imponerer.

Reaktionerne på forholdet til den moderne problemstilling tog hos epigonerne efter Barth og Bultmann i stigende grad skikkelse af kirkelig og teologisk positionalisme. Men de dybtliggende spændinger i forholdet mellem religiøs, kirkelig praksis og teologisk videnskab lader sig ikke løse alene i kraft af indreteologiske refleksioner. Den anden pol i forholdet, den moderne virkelighed, således som den lader sig beskrive og tolke sociologisk, empirisk og psykologisk, forlanger fortolkninger, der praktisk-teologisk bringes i spil med de blotte dogmatiske bestemmelser.

23. K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*. München 1925, 158.

24. R. Schmidt-Rost, “Zwischen den Zeiten. Praktische Theologie im Umfeld der dialektischen Theologie”, In: Gretlein/Meyer-Blanck, *Geschichte* (Note 10), 517.

25. E. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, Zürich 1946.

26. K. Barth, *Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt*. Zürich 1966.

En vending indtrådte i tysksproget teologi i slutningen af tresserne, den såkaldte 'empiriske vending'. Den praktiske teologi, som havde spillet en overraskende ringe rolle under den dialektisk-teologiske glansperiode, trådte på ny ind på scenen, idet den metodisk og i henseende til problembewidsthed søgte at udvide repertoiret langt ud over den hidtidige tradition. Homiletisk betød det, at man i stedet for at betragte prædikenen alene under et dogmatisk-eksegetisk perspektiv – dvs. hvorvidt den skrevne prædiken gengav tekstens formentlige 'indhold' korrekt – begyndte at interessere sig for prædikenen som kommunikativ akt, prædikantens personlighed, kropssprog og psykologi, samt – ikke mindst – tilhørerens sociale og kognitive forudsætninger.<sup>27</sup>

Mens vi i Danmark stadig farer i blækhuset, blot nogen kommer på den tanke at tælle kirkegængerne, så har man i årevis i det store udland lavet empiriske undersøgelser af så intime spørgsmål som, hvad folk fik ud af at høre en prædiken.<sup>28</sup> Resultaterne er kort sagt nedslående. Men undersøgelserne har ikke desto mindre været medvirkende til, at man på tysksproget grund de sidste ca. tredive år har udforsket prædikenen som kommunikation på kryds og tværs. Alle de sædvanlige komponenter fra tekstteoriene genfindes i prædikensituationen: Eksplicit og implicit forfatter – eksplicit og implicit tilhører, hvortil kommer en hel del flere problemstillinger, bl.a. mundtligheden og den rituelle situation.<sup>29</sup> Vejen fra den bibelske tekst til den nutidige prædiken kan beskrives som en dobbelt, kompleks relation: fra tekst til prædikant – fra prædikant til tilhører.

Lignende, parallelle bevægelser fandt også sted i nordamerikansk praktisk teologi, især for homiletikkens og sjælesorgens vedkommende.<sup>30</sup> Banebrydende var her Fred Craddock's homiletik, 'As One Without Authority' fra 1971;<sup>31</sup> en af udseende beskeden bog, som udløste en lavine indenfor homiletikken. Som titlen siger, er det et opgør med tidligere tiders autoritære prædikenformer, af Craddock kaldet deduktiv prædiken. Den (bedre)vidende prædikant deducerer læren for den ikke-vidende menighed. Men denne form er – såvidt Craddock – i enhver henseende ude af trit både med den aktuelle virkelighed, hvori prædikenen skal formidles, og i øvrigt også med de bibelske tekster selv. Craddock foreslår i stedet det, han kalder den induk-

27. K.W. Dahm, "Hören und Verstehen." 1970. In: A. Beutel (Hrsg.) *Homiletisches Lesebuch*, Tübingen 1986, 242-252

28. K.-F. Daiber, *Predigen & Hören*, Bd. I + II, München 1980 og 1983.

29. W. Engemann, *Einführung in die Homiletik*. A. Francke Verlag Tübingen und Basel 2002.

30. B. F. Nielsen, "Kløen og kradsen – eller: Hvad er New Homiletic?" In: *Præsteforeningens Blad*, 2001, nr. 34, 746-755

31. F. Craddock, *As One Without Authority*. Nashville 1971, 2001<sup>2</sup>.

tive prædiken. En prædiken, der i sit formsprog er anlagt på tilhørens aktive deltagelse i fortolkningsprocessen. Prædikens konklusion skal fremstå som resultatet af et samarbejde mellem prædikantens ord og tilhørerens egen imaginære induktion.

Siden midten af firserne har meget af den homiletiske debat beskæftiget sig med spørgsmålet om det, der med et Umberto Eco udtryk hedder 'Den åbne tekst', tekstens flertydighed, dens ambiguitet.<sup>32</sup> Det drejer sig således om homiletiske problemstillinger, der rejses af aktuelle litterære og retoriske teoridannelser – problemstillinger, som griber tilbage og udfordrer klassiske dogmatiske synspunkter f.eks. vedrørende tekstens klarhed og tilhørerens (læserens) frihed. På denne måde er den praktiske teologi ikke alene med til at formidle teologiske indsigter, men også til at formulere problemstillinger og spørgsmål til den teologiske tradition, eksegetisk, historisk og systematisk.

Hvis man ser på de allerseneste års teologiske skrifter fra halvfemserne – jeg taler stadig om tysksproget teologi – så forekommer der mig (uden at have foretaget nogen statistisk undersøgelse) at være sket en kraftig vækst i praktisk-teologiske publikationer. Ganske mange dissertationer og habilitationer udarbejdes inden for praktisk teologi i disse år i vort sydlige naboland. To store kendte tidsskrifter, *Evangelische Theologie* og *Verkündigung und Forschung*,<sup>33</sup> har begge inden for det sidste år haft temanumre om praktisk teologi.

### *Skandinavisk praktisk teologi*

Den skandinaviske teologi og navnlig den danske har på nær markante undtagelser været ejendommelig uberørt af den 'empiriske vending', som dybtgående har forandret såvel amerikansk som tysk praktisk teologi inden for de seneste 30 år. De enkelte tiltag, der har været, har tilsyneladende ikke haft samme gennemslagskraft som i det store udland. Frygten for, at en samtids- eller kulturanalyse skulle implicere et tab af teologisk saglighed, synes ofte at have haft til følge, at problemstillingen om forholdet mellem akademisk teologi og kirkelig praksis i det store og hele blev ladet uforarbejdet eller overladt til de kirkelige retningers debattører. Dogmatisk positionalisme og en forøget tendens til opspaltning mellem videnskabelig og personlig eksistens er et af resultaterne.

32. G. M. Marcel, "Predigt als "Offenes Kunstwerk"?" in: *Ev. Th.* 44 Jg. Heft 1, 1984, 46-57; eksegetisk-homiletisk: Gerd Theissen, *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute.* 1994; semiotisk: Wilfried Engemann, *Semiotische Homiletik.* 1993

33. *Evangelische Theologie* Jg. 61, Heft 5, 2001, *Verkündigung und Forschung* Jg. 47, Heft 1, 2002, jf. *Fønix*, nr 4, December 2001, temanummer om homiletik.

Foruden en utilstedelig reduktion af kompleksiteten i forholdet mellem videnskabelig teologi og kirkelig praksis indebærer det, at praktisk-teologiske problemstillinger ofte er søgt løst (eller benægtet) gennem introvertering. Hvorimod det synspunkt, at der altså står en ganske bestemt saglighed på spil her – en saglighed som indgår i teologiens egen selvforståelse – har haft en tendens til at fortone sig. Hvis det blot er op til den enkelte præst eller teolog at få sin praksis afstemt med teologien uden andre hjælpemidler end ‘en smule sund sans’, så betyder det, at der fremelskes en særlig slags præstelige *macho-typer*, der – under brug af dogmatisk klingende formler – har det med at udvikle en speciel færdighed i retning af at tilsløre reelle problemstillinger vedrørende kristendomsformidling. Wilhelm Gräb, professor i praktisk teologi i Berlin, har brugt termen ‘kirkelig dogmatisk fraseologi’ om fænomenet.<sup>34</sup> Eksempler fra dansk sammenhæng kan findes legio i den kirkelige debat. Introverteringsmekanismen giver imidlertid bagslag om ikke før, så når de uundgåelige små eller store fiaskoer i embedsførelsen i kraft af introverteringens egen logik bliver tolket som udtryk for personlig utilstrækkelighed hos præsten. Det kan de naturligvis også være. Men de kan også være udtryk for noget andet. De små og store fiaskoer kan være markører for en overindividuel problemstilling, som ingen enkeltperson kan løse med nok så megen ‘sund sans’. Praktisk teologi melder sig i dette felt som en videreførende, kritisk disciplin, der er anlagt på at løfte denne ofte individualiserede og introverterede problemstilling over i en omfattende metodisk og saglig forarbejdelse.

### *Nutidig kirkelig-religiøs praksis*

Den praktiske teologi forholder sig til samtidens kirkelige og religiøse praksis. Men til forskel fra Schleiermachers tid, hvor religionen lod sig adressere som et bestemt religiøst samfund, så er kristendommen i dag yderligere uddifferentieret, hvilket skal beskrives med følgende tredeling:

1. Ofte er religion i dag ikke forbundet med tilslutning til specifikke kirkesamfund. Tværtimod kan man konstatere en høj grad af individualisering og blandingskultur med henblik på religiøse forestillinger. Enkelte taler om, at vi har fået en individualiseret ‘cafe-teologi’, hvor jeg – den enkelte – bestemmer ‘hvad Gud er for mig’.<sup>35</sup> Med henblik på adresseringen og vur-

34. W. Gräb, *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen*. Gütersloh 1998, 33.

35. “Was Gott ist, bestimme ich!” Theologie im Zeitalter der “Cafe-Religion“, In: I. U. Dalferth, *Gedeutete Gegenwart, Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*. Tübingen 1997, 10-35.

deringen af denne 'cafe-teologi' så hersker der stærkt delte meninger blandt nutidige praktiske teologer. Vurderingerne svinger fra forfaldshypoteser til helhjertet tilslutning til individualiseringen. Enkelte praktiske teologer er fortalere for at give afkald på den klassiske gudstjenesteteologi som norm og anskuer i stedet teologiens og religionens situation eksklusivt i lyset af enkeltindividets behov for mening – et behov, som i yderste instans er religiøst. De centrale kirkelige begivenheder er følgelig ikke søndagsgudstjenesten, men derimod de individuelle kirkelige lejlighedshandlinger, dåb, vielse og begravelse.<sup>36</sup>

2. Fra nyere amerikansk teologi udgår en kommunitaristisk retning, som tænker i mindre, snævre fællesskaber med egne sprog- og socialkoder. Tankegangen er systematisk-teologisk gennemført af Yale-systematikeren George Lindbeck i bogen *The Nature of Doctrine*, fra 1984.<sup>37</sup> Synspunktet genfindes undertiden indenfor de kirkelige retninger og bevægelser herhjemme. Kritisk imod opfattelsen er påpeget dens tribalistiske tendenser, som gør en dyd af at etablere kulturelle differencer ud fra det, som rettelig burde være den eskatologiske difference.<sup>38</sup> Praktisk-teologisk bærer en del amerikansk sjælesorgsteologi og homiletik præg af kommunitaristisk tankegang, idet det forudsættes, at menigheden er et overskueligt udsnit af befolkningen; man kender hinanden og har fælles sprog og normer.
3. Den tredje model til beskrivelse af nutidens religiøse og kirkelige strømninger fastholder kirkens rolle som en faktor i det fælles offentlige rum. Holdningen genfinder man stadig i mere eller mindre helhjertet form i den folkekirkelige debat. Af særlig interesse er imidlertid, at Niklas Luhmann på sociologiske præmisser insisterer på betydningen af denne form for religion også i det nuværende samfund. En pointe ved hans analyse er, at når religionen lever videre trods undergangsprofetier, så skyldes det ikke primært individuelle behov. Man kan som vesterlandsk menneske godt leve hele sin tilværelse uden religiøst engagement. Religionens fortsatte beståen har tværtimod sin basis i, at religion stadig har en samfundsmæssig funktion, som ikke erstattes eller overtages af andre funktionssystemer.

36. Således W. Gräb, *Lebensgeschichte* (Note 34), kritisk: H.-M. Gutmann, *Praktische Theologie und/oder Subjektivitätstheorie* (Note 22).

37. G. A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia 1984.

38. I. U. Dalferth, *Gedeutete Gegenwart* (Note 35), 18-22

Religion er en kollektiv, samfundsmæssig nødvendighed før den er personligt nødvendig. Det religionen gør, er med en germanisme 'Kontingenzbewältigung' – den muliggør omgangen med uventede, voldsomme begivenheder og paradokser og er således 'leveringsdygtig' i sprog og tolkninger, som gør det muligt at manøvrere i den nuværende usikre og globaliserede verden. Så vidt Niklas Luhmann.<sup>39</sup>

De tre skitserede modeller optræder selvsagt i forskellige blandingsformer. Moderne praktisk teologi bevæger sig med forskelligt fokus rundt i hele dette store felt, og relationen teologi-religion/kirke kan antage forskellig karakter.

Bernd Schröder (se note 10) har i sin praktisk-teologiske habilitationsforelæsning *In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug? Überlegungen zur Aufgabenbestimmung einer theologischen Disziplin* sammenfattet variationerne inden for den praktiske teologis selvforståelse i følgende fire modeller:

1. Praktisk teologi som *anvendelsesvidenskab*. Bestemmelsen gælder for Schleiermachers vedkommende dvs. på et tidspunkt, hvor der endnu kunne tænkes forholdsvis retlinet fra normerende 'videnskab' mod korrigeret praksis.
2. Praktisk teologi som *orienteringsvidenskab*. Den praktiske teologi beskriver et 'Sollen' – hvorledes den kirkelige virkelighed skal indrette sig og korrigere sin aktuelle værens-tilstand – dvs. den praktiske teologi muliggør konkret dømmekraft, men anviser ikke bestemte løsninger.
3. Praktisk teologi som kritisk *handlingsvidenskab*. Ifølge denne opfattelse, som har sin baggrund i halvfjerdsernes kritiske handlingsteorier, skal den praktiske teologi netop analysere konkret kirkelig praksis med henblik på at fremlægge kritiske handlingsalternativer.
4. Praktisk teologi som *interpretationsvidenskab*. Denne sidste model lægger vægten på fortolkende betragtninger af aktuell kirkelig eller religiøs virkelighed og dens fortalere plæderer for æstetisk metodik i omfattende betydning.

Det største spændingsfelt ligger mellem de praktisk-teologiske teorier, der har det som deres mål at fremkalde virkelighedsforandring gennem normerende *handlingsanvisning* (1. og 3.), og på den anden

39. Luhmanns tese har på dansk grund en fortæller i Lars Quortrup, *Det lærende samfund*, 2001, 256-264.

side de mere *hermeneutiske og æstetiske teorier* (2. og 4.), som er optaget af virkelighedsfortolkning. Der synes for øjeblikket at være en tendens til, at de handlingsanvisende teorier viger til fordel for virkelighedsfortolkende modeller.

De forskellige tilgange giver sig selvsagt udtryk i form af forskellige metodiske greb. Metodisk bevæger vi os fra hårdtslående empiri og kirkestatistik til former for fænomenologisk og æstetisk 'anelsesdiskurs', inklusive subjektivitetsteori, Eco'sk semiotik og Luhmann'sk sociologi. Denne metodiske pluralisme kan synes at være problematisk og vanskeliggøre en fælles faglig profil. Imidlertid tror jeg ikke, problemet er større i den praktiske teologi end i andre af teologiens fag.

### *Praktisk-teologisk dobbeltkompetence*

Som tidligere nævnt så fremmer teologiens videnskabeliggørelse og selvstændiggørelse i den tidlige modernitet samtidig tendensen til, at religion og kristendom fortrænges fra det offentlige rum til en individualistisk privatsfære. Trods sociologiske argumenter, der taler for religionens fortsatte sociale funktion, så består der en fare for, at differentieringen mellem religion og videnskab sker på bekostning af kristendommens mulighed for at gøre sig gældende som andet end arbitrær position. Man kan blot erindre sig, at en kendt politiker (citeret efter hukommelsen) for nogle år siden kom til at sige, at det sådan set var lige godt, om man tror på julemanden eller på treenigheden. Underforstået: hvad man tror ligger jo på forhånd på et individualistisk, ukontrollabelt plan, som unddrager sig fornuften og det offentlige rum. Men det er *lige* netop det, det ikke gør. Som teolog må man advokere for et alternativ til en sådan barbarisering af såvel teologi som kirke og religion. Man må fremvise alternativer, som demonstrerer, at det ikke er rigtigt, at det ene skulle være lige så godt som det andet, eller at enhver refleksion over troen skulle fortabe sig i individuelle vilkårligheder. Sagt lidt anderledes: Fornuften udtømmes *ikke i* og med den interessefrie universalitet, men der eksisterer også sådan noget som en perspektivisk fornuft, en betragende fornuft, der er kritisk opmærksom på sin egen betragterposition – en involveret fornuft. Differentieringen mellem religion og videnskab skal derfor ikke gøre disse til hinanden udelukkende modsætninger. Den teologiske refleksion overskrider den principielt interesseløse videnskab ved at udfolde en bestemt, perspektivisk virkelighedstolkning, og den forsvarende dette perspektiv også netop i det offentlige rum.<sup>40</sup> Teologi er virkelig-

40. "Theologie hat über eine bestimmte *Einstellung* zur Wirklichkeit Rechenschaft abzulegen, die im Bekenntnis des Glaubens zum Ausdruck kommt. (--) Diese Einstellung ist aber weder willkürlich noch unfundiert. Sie gründet in der – durchaus strittigen – Wahrnehmung der Gegenwart Got-

hedsfortolkning, virkelighedserfaring og virkelighedsperspektivering som indlader sig på at eksplicite de antagelser, som er indeholdt i de kristne trosudsagn i retning af en sammenhængende systematisk fremstilling. Og teologien har *de facto* også vist sig i stand til at håndtere uhyre store selvkritiske potentialer under udfoldelsen af dette projekt. Det er vigtigt at være opmærksom på, at denne perspektiviske fornuft ikke uden videre sætter sig igennem som en tribaliserende spaltning i kulturen. Den eskatologiske spænding, kristendommen taler om, er ikke direkte identificerbar som kulturel difference mellem et 'indenfor' og et 'udenfor'.

### *Dobbeltheden 'über' og 'von'*

Dobbeltheden, 'krisen', som selv igangsætter behovet for praktisk-teologisk arbejde, indebærer, at den praktiske teologi må besidde en dobbelt kompetence. Med oplysningstænkningen blev nødvendigheden af at tale 'videnskabeligt' om troen – i betydningen distanceret at tale 'über die Religion' eller sågar 'über Gott' – formuleret. Det blev formuleret som modsætning til den tidligere epokes teologi på religionens betingelser. Den 'oplyste' og distancerende kompetence blev ganske vist igen problematiseret i den tidlige dialektiske teologi af såvel Barth som Bultmann,<sup>41</sup> idet de begge hævder, at vi må tale 'von Gott', men ikke 'über Gott'.

tes in unserer Wirklichkeit, die Christen im trinitarischen Bekenntnis auf den kürzesten Nenner bringen. Und genau das hat die Theologie öffentlich deutlich zu machen." I. U. Dalferth, *Gedeutete Gegenwart* (Note 35), 24, jf. 36-56 om teologi på universitetet.

41. "Echtes Wissen ist also nicht etwas, was nachträglich zum Leben hinzukommt, sondern was ein Stück des Lebens selbst ist. Wissenschaft ist deshalb materiell nicht etwas, was nur einige Leute haben, sondern ist nur ein unter besondere Absicht gestelltes Verhalten des Daseins überhaupt. Es kann nicht außerhalb des lebendigen Verhältnisses zu den Gegenständen gemacht werden als eine allgemeingültige Methode, nach der sich jede Gegenstandserkenntnis zu richten hätte, sondern seine Methode bedeutet seine Angemessenheit an seinen Gegenstand, das Hören des Anspruchs des Gegenstandes." R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, Hrsg. v. E. Jüngel u. Klaus W. Müller. Tübingen 1984, 43 f., jf. R. Bultmann, "Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?" In: *Glauben und Verstehen 2*, 26 – 37: "Versteht man unter "von Gott" reden "über Gott" reden, so hat solches Reden überhaupt keinen Sinn; denn in dem Moment, wo es geschieht, hat es seinen Gegenstand, Gott, verloren.", 26. Også Karl Barth afviste at tale 'über', men med en karakteristisk forskydning i forhold til Bultmann, idet Barth insisterede på talens vokative og doksologiske karakter; i en prædiken fra 1960 hedder det: "(Ich sage)(ü)berhaupt nicht etwas über Gott (es ist immer gefährlich, wenn wir Menschen über Gott reden!), sondern etwas zu Gott, der mir leibhaftig gegenübersteht (--)" K. Barth, *Predigten 1954-1967*. GA I, 12, Zürich 1979, 181. I samme prædiken viser Barth imidlertid en i forhold til tidligere overraskende åbenhed for, at man kan meddele "eine wichtige Aussage (--)" über



Den dogmatiske teologi, som reflekterer kirkens lære kritisk, er i så henseende selv en form for tale på religionens, på troens vegne. Det er dens 'saglighed'. Men denne synsvinkel kan ikke stå alene. Det lykkedes ikke den dialektiske teologi som historisk kristendomsform i kraft af denne såkaldte teologiske saglighed at opløse den spænding, som var stillet med modernitetens uddifferentiering i teologi og religion.<sup>42</sup>

Konsekvensen er, at begge strukturer – *von* og *über* – fortløbende gør sig gældende i teologien. Og det er kun godt!

Jeg vil på dette sted slå følge med bl.a. M. Meyer-Blanck ved at insistere på, at den praktiske teologi skal besidde kompetence i henhold til begge modeller – både til at tale 'über' og til at tale 'von'. Og som det måske vigtigste skal den praktiske teologi hjælpe til at kunne *skelne* her. Men under forudsætning af, at der altså skelnes mellem 'Rede über die Religion' og 'Religiöse Rede' – mellem en 'metateoretisk refleksion' og en 'umiddelbar fremstilling' – så vil jeg give min tilslutning til, at den praktiske teologi skal tage del i begge. "En kristen religionsteori uden tale om den kristne Gud ville være en performativ selvmodsigelse, som netop ikke fremhjelper den religiøse dialog, fordi den gældende bestemmelse af det ubestemmelige, som er det egentlige stridspunkt, ville være blændet ude."<sup>43</sup> Sagt på en anden måde, så påtager den praktiske teologi sig altså velvidende at bære og udholde den strid mellem religion og videnskab, som karakteriserer moderniteten. Den søger ikke at løse striden ved at fjerne den ene pol. Og spørgsmålet er, om ikke den i virkeligheden just herved også gør fælles sag med de øvrige teologiske fag.

uns selbst und unsere Zeit und über Gott (*sic!*) eine heilsame Nachricht geben." 180 f. Men dette sidste er ifølge sammenhængen blot ikke *prædikenens* kategori.

42. Jf. den (overdrevent) kritiske vurdering hos F. W. Graf, "Die "antihistorische Revolution" in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre." In: J. Rohls/G. Wenz, *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*. Göttingen 1988, 377-405, samt – mere nuanceret – G. Pfeleiderer, *Karl Barths praktische Theologie*. BzHT 115, Tübingen 2000.
43. "Eine christliche Religionstheorie ohne Rede vom christlichen Gott wäre ein performativer Selbstwiderspruch, der gerade nicht zum religiösen Dialog verhilft, weil so die jeweilige Bestimmung des Unbestimmbaren als der eigentliche religiöse Streitpunkt ausgeblendet würde." M. Meyer-Blanck, *Zwischen etc.*, (note 14), 418. Talen om det 'bestemmelige' og 'ubestemmelige' relaterer til N. Luhmanns bemærkning: "Religion garantiert die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare."

*Filologisk epilog*

Til slut: Hvor praktisk er så den praktiske teologi?

Selve begrebet 'praktisk teologi' forstår jeg som 'Theologie der Praxis' – dvs. 'praksis'ens teologi'. Som teologi er den følgelig lige så praktisk eller upraktisk som alle andre former for teologi. Ligesom *det liturgiske udvalg* ikke består af nogle mennesker, som danner et udvalg med særlig liturgi, men tværtimod af nogle mennesker, som danner et udvalg *med henblik på* liturgi – på tilsvarende måde med praktisk teologi. Det er teologi med henblik på praksis, således som jeg har søgt at demonstrere det her. De *økonomiske vismænd* er heller nogle specielt spartanske vismænd, der altid handler i Netto; udtrykket har intet med *vismændenes økonomi* at skaffe. Men det vedrører noget andet, nemlig *økonomiens vismænd*. Denne på dansk lidt usædvanlige<sup>44</sup> brug af adjektiver har jeg af hensyn til eventuelt filologisk interesserede ved hjælp af en gammel latinsk grammatik dechifreret som 'objektiv genitiv ved adjektiv'.<sup>45</sup> Finessen er nu, at det første adjektiv i temaet ('Hvor *praktisk* osv. ') er brugt attributivt. Heraf sammenstødet mellem de to former for anvendelse af adjektivet 'praktisk' i titlen. Således skulle denne lille, doserede semantiske forstyrrelse være bragt til klarhed!

## SUMMARY

A distinction between lived religion and academic theology emerged during late pietism at the beginning of the 18. century.

According to F. Schleiermacher the academic task of practical theology relates to this distinction. Practical theology can be interpreted as the specific modern reflection, which mediates the gap between religious experience and academic theological research in order to establish a normative church guidance. This view has been modified since Schleiermacher, and the article suggests ways of describing the relations between theology and the modern religious situation.

*Keywords:* practical theology – modernity – theology and religion.

44. L. Brøndum (Note 20, 251) kalder det for "et sprogligt ulogisk udtryk", hvilket ikke er korrekt. Denne brug af adjektiver har i høj grad – jf. nedenfor – deres egen logik!

45. P. Hyllested/U. Østergaard, *Latinsk Grammatik*, København 1966, § 139.

## Hvilke Dødehavstekster er “sekteiske”?

AF PH.D.-STIPENDIAT, CAND.THEOL.  
SØREN HOLST

Fra det øjeblik man blev klar over, at en af de allerførste Dødehavstekster, der blev tilgængelige for offentligheden, Sekthåndbogen,<sup>1</sup> blandt andet indeholdt retningslinier for livet i en art religiøst samfund, har det naturligvis været et centralt spørgsmål for forskningen i Dødehavsteksterne, *hvilket* samfund der var tale om, hvordan dette samfund forholdt sig til de øvrige jødiske grupperinger fra oldtiden, som vi kender til, og ikke mindst hvad dette religiøse samfunds forhold havde været til de stadigt flere tekster, som dukkede op i området omkring Qumran i årene 1947-56.

Det fremgik allerede af det allerførste fund: to eksemplarer af den bibelske Esajasbog og fem hidtil ukendte skrifter, at skriftsamlingen bestod både af tekster, som var fælles for hele bredden af jødiske partier i datiden, såsom de bibelske, og af tekster, som i hvert fald ikke var blevet overleveret i den senere jødiske tradition, og derfor antageligt havde nydt mindre almen anerkendelse, og sågar kunne tænkes at være særegne for en enkelt retning inden for jødedommen.

### *Skriftrullernes mangfoldighed*

I forskningens tidlige dage var der en tilbøjelighed til at antage, at alle de tekster, som ikke var kendt i forvejen, var forfattet af den gruppe, hvis regler foreligger i Sekthåndbogen.<sup>2</sup> Man gik ud fra, at denne gruppe var bosiddende i Qumran, og de fleste forskere identificerede gruppen med essæerne, et parti indenfor jødedommen, som vi i forvejen kender til fra beskrivelser hos Filon, Josefus, Plinius den Ældre m.fl.<sup>3</sup>

1. Der refereres i det følgende til Dødehavsteksterne med de danske betegnelser, som anvendes i Bodil Ejrnæs (red.), *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne i ny oversættelse*, Frederiksberg: Anis 1998 eller, for en del teksters vedkommende, i den reviderede og betragteligt udvidede 2. udgave heraf, som er under forberedelse, og hvor mange af teksterne vil fremkomme på dansk for første gang. Qumranforskningens kodesprog a la “1QS” for Sekthåndbogen anvendes kun, hvor navnet kan synes mindre entydigt, eller hvor skelnen mellem enkeltmanuskripter er påkrævet.
2. Se fx André Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer morte* (Bibliothèque historique 9), Paris, 21960, s. 12: “Tout le reste des manuscrits ... ne peuvent provenir que d’un même milieu mystique, d’une même secte”.
3. Jf. Mogens Müllers danske oversættelse af samtlige antikke kilder vedrørende essæerne i Ejrnæs, *Dødehavsskrifterne*, s. 463-527.

Det, som man med rette har kaldt "standardhypotesen" om Dødehavsteksterne, blev altså til ved en sammenkøring af tre sæt data: Teksterne selv, de antikke kilder om essæerne, og arkæologiske undersøgelser af ruinerne ved Wadi Qumran. Ingen af de tre ben i denne trekant er en selvfølge: Teksterne er ikke i strengeste forstand fundet "i" Qumran, men derimod i huler i op til 2,3 kms afstand fra Qumran-bebyggelsen. Ordet "essæer" forekommer intetsteds i Dødehavsteksterne. Og de antikke kilder anbringer ikke éntydigt essæerne i Qumran; hos Filon og Josefus er de bosiddende rundt om i Judæas byer, mens Plinius oplyser at de bor ved Det Døde Hav, og at "neden for" (*infra hos*) deres bopæl ligger En Gedi, hvilket udmærket kan passe med Qumran, men også kunne fortolkes anderledes. Indvendingerne er berettigede og væsentlige, men umuliggør på ingen måde standardhypotesen.

Disse spørgsmål skal jeg ikke her forsøge at løse.<sup>4</sup> Personligt anser jeg én eller anden forbindelse mellem skriftfundene og Qumran-bebyggelsen for overvejende sandsynlig, mens en identifikation af disse to størrelser med essæerne i hvert fald er en mulighed blandt flere. Mit anliggende er i denne sammenhæng udelukkende at tage stilling til, hvor stor en del af selve tekstfundene, der må antages at stamme fra den samme religiøse gruppering, som forfattede Sekthåndbogen.

Efterhånden som større dele af tekstkorpuset blev publiceret, blev det nemlig stadigt klarere, hvor bredt og varieret et udvalg af tekster der var tale om. Ud over bibelske tekster forefindes således et betydeligt antal andre tekster, som bestemt ikke var ukendte for verden indtil fundene ved Det Døde Hav: Ikke alene er der fundet uddrag af apokryfe skrifter som Sirak, Jeremias Brev, Tobit og de apokryfe salmer 151, 154 og 155 (hvoraf Salme 151 kendes fra Septuaginta, mens 154 og 155 kun er bevaret i den syriske kirkes Bibel), men også gammeltestamentlige pseudepigrapher som Jubilæerbogen, der siden nød kanonisk status i den etiopiske kirke, 1 Enoks Bog, der citeres som en kanonisk tekst i Det Nye Testamente (Jud v. 14-15), og dele af De 12 Patriarkers Testamenter. Også Damaskusskriftet, som har spillet en stor rolle i fortolkningen af Dødehavsteksterne og deres historiske baggrund, har været anvendt uden for Dødehavssamfundet og var kendt af forskningen, inden man fandt rester af i alt ti eksemplarer i tre af hulerne ved Qumran: to velbevarede middelalderhåndskrifter til skriftet var allerede i 1896 blevet fundet i en synagoge i Cairo.

4. Mht. spørgsmålet om Qumran-teksternes mulige essæiske proveniens vil danske læsere med fordel kunne konsultere stud.theol. Kristina Løvenstrøms afhandling *Spørgsmålet om essæerteoriens gyldighed i forhold til Dødehavsskrifterne*, som er under udgivelse på forlaget Arken-Tryk, København, og som giver et afbalanceret overblik over forskningshistorien.

Også den del af fundene, som bestod af tekster, der var ukendte før 1947, har efterhånden vist sig at være af langt mindre ensartet karakter end først antaget, både med hensyn til udtryksform, teologisk indhold og de benyttede genrer. Allerede blandt de første syv skrifteruller, som så dagens lys, fandtes *Genesisapokryfen*, der genfortæller uddrag af 1. Mosebog uden at lægge noget synderligt slægtskab med fx Sekthåndbogens teologi for dagen, og siden er snesevis af sådanne eksempler på genren "genskrevet Bibel" blevet udgivet (desværre næsten alle yderst fragmentariske). Langt de fleste har intet "sektærisk" særpræg, men ville indholdsmæssigt passe fint ind i gruppen af almen-jødisk pseudepigraf litteratur. De seneste fem år er også et meget stort antal visdomsskrifter og liturgiske tekster blevet udgivet,<sup>5</sup> som viser spændvidden i tekstsamlingen fra Qumran-hulerne, og som for de flestes vedkommende ikke synes synderligt beslægtede med tekster som Sekthåndbogen.<sup>6</sup>

Enkelte forskere har derfor fremsat teorier om, at fundene slet ikke udgør ét samlet "bibliotek", men er sammenbragte bogsamlinger fra forskellige steder i Judæa, ikke mindst naturligvis Jerusalem, som i hulerne omkring Qumran er blevet skjult for de romerske hære, enten i forbindelse med jødernes opstand mod romerne i 66-70 e.Kr.,<sup>7</sup> eller forud for romernes indtagelse af landet allerede i 63 f.Kr.<sup>8</sup> – eller på et tidspunkt derimellem.<sup>9</sup> De fleste forskere vil dog stadig være tilbø-

5. Esther Eshel o.a., *Poetical and Liturgical Texts, Part 1 (DJD 11)*, Oxford: Clarendon Press 1997 og Torleif Elgvin o.a., *Sapiential Texts, Part 1 (DJD 20)*, Oxford: Clarendon Press 1997 og flere efterfølgende bind. Den første større mængde liturgiske tekster var dog allerede udkommet 15 år tidligere i Maurice Baillet, *Qumrân grotte 4.III (4Q482-4Q520) (DJD 7)*, Oxford: Clarendon Press 1982, og Baillet gjorde allerede dengang i forbindelse med Himmellysenes Ord fortjenstfuldt opmærksom på tekstens "absence de caractère 'sectaire'" (s. 137).
6. Man skal lede længe for at finde en mere læseværdig introduktion end Benedikt Otzen, "Nye Qumranskrifter", i *Jødisk litteratur på Jesu tid. Udvalgte afhandlinger fra 25 år*, Frederiksberg: Anis 2001, s. 175-199; tidligere trykt i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 61 (1998) s. 1-22.
7. Norman Golb, *Who Wrote the Dead Sea Scrolls?*, New York: Simon & Schuster 1995, især s. 151-171.
8. Philip R. Davies, "Who Hid the Scrolls, and When? Reflections on some Recent Proposals", *The Qumran Chronicle* 9 (2000) s. 105-122, s. 114-17; Ian Hutchesson, "63 BCE: A Revised Dating for the Deposition of the Dead Sea Scrolls", *The Qumran Chronicle* 8 (1999) s. 177-194; Gregory L. Doudna, *Redating the Dead Sea Scrolls found at Qumran: the case for 63 BCE (The Qumran Chronicle 8, no. 4)*, 1999, især s. 80-88.
9. Gregory L. Doudna, *4Q Peshar Nahum. A Critical Edition* (Copenhagen International Series 8), London: Sheffield Academic Press, 2001, især s. 698-711; Young, I., "The Stabilization of the Biblical Text in the Light of Qumran and Masada: A Challenge for Conventional Qumran Chronology?", *Dead Sea Discoveries* 9 (2002), s. 364-390, s. 380-82.

jelige til at mene, at Dødehavsteksterne har udgjort en art bibliotek, som ejedes af en gruppe mennesker, som var bosiddende i Qumran, og som var identiske med det "Broderskab" der omtales i Sekthåndbogen, og muligvis var beslægtede med den essæiske retning af jødedommen.

Mens den brede mainstream i forskningen således stadig regner med, at beboerne i Qumran – essæere eller ej – *ejede* skriftrullerne, så har man, sammenlignet med Qumranforskningens tidlige dage, draget den lære af det store antal indholdsmæssigt forskellige skrifter, at selv om Broderskabet ejede alle disse tekster, har de ikke *skrevet* dem alle.<sup>10</sup> Udover den indholdsmæssige variation taler en endnu mere håndgribelig omstændighed herfor: Også i oldtiden havde mennesker forskellig håndskrift, og ud fra dette simple faktum kan man konstatere, at nok i hvert fald 200 forskellige skrivere har leveret manuskripter til samlingen, og at ingen af dem har udfærdiget mere end nogle få manuskripter hver.<sup>11</sup> Det forekommer helt usandsynligt, at hundredevis af uddannede skrivere skulle have været bosiddende i et isoleret religiøst samfund ved Dødehavet. Snarere har Broderskabet som de fleste andre, der læser bøger, skaffet sig deres læsestof mange forskellige steder fra.

Et brændende spørgsmål for forskningen i Dødehavsteksterne bliver altså, hvilke tekster der er i snæver forstand "sektariske", dvs. *forfattet* af Broderskabet, og hvilke der blot har indgået i deres bibliotek, fordi Broderskabets medlemmer var fælles med deres jødiske samtid om at tilkende disse skrifter autoritet eller værdi. Forståelsen af Qumran-Broderskabet og dets teologi er i sig selv spændende, men på mange måder bliver det de *ikke*-"sektariske" tekster, der får størst interesse, idet de afspejler den kultur og begrebsverden og de trosforestillinger, som prægede oldtidens jødedom som helhed og dermed udgjorde baggrunden både for den rabbiniske jødedom, der blev til efter templets fald – og for kristendommen.<sup>12</sup>

10. Emanuel Tov, "The Orthography and Language of the Hebrew Scrolls found at Qumran and the Origin of these Scrolls", *Textus* 13 (1986) s. 31-57, s. 47.

11. Doudna, *4Q Peshet Nahum*, 699. Eugene Ulrich, "The Dead Sea Scrolls and the Biblical Text", i Peter W. Flint o.a. (red.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment* I, Leiden: Brill 1998, s. 79-100, s. 85.

12. At fastslå en teksts sandsynlige oprindelse uden for Broderskabet betyder imidlertid ikke, at den dermed ophører med at være en kilde til Broderskabets religiøse ballast i bredere forstand, idet den jo indgik i dets bibliotek, jf. Carol A. Newsom, "'Sectually Explicit' Literature from Qumran", W. Propp o.a. (red.), *The Hebrew Bible and its Interpreters*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1990, s. 167-87, s. 176f.

### *Skrivertraditioner*

Opgaven for forskningen er altså at finde kriterier til at skelne “sekte-riske” fra almen-jødiske tekster. Det mest “objektive” kriterium, man har forsøgt at anvende, er selve skriftrullernes og skriftens fremtrædelsesform: Lederen af udgivelsesarbejdet, professor Emanuel Tov har på grundlag af særlige tegn, som skriverne har brugt til at markere fx nyt afsnit, og ud fra afvigende stavemåder og særlige former af almindeligt forekommende ord forsøgt at påvise, at en særlig skriver-skole med helt bestemte kendetegn er ansvarlig for frembringelsen af bestemte dele af Qumran-biblioteket.<sup>13</sup> Han når herved frem til, at store dele af samlingen *ikke* er affattet i Qumran. På den anden side må man naturligvis fastholde, at hans metode kun kan konstatere, om den pågældende skriftrulle er *kopieret* af en skriver, som tilhørte denne skriverskole, hvorimod der dermed intet er sagt om forfatterskabet til teksten – således har en del, men langt fra alle, af de bibelske tekster fra Qumran de kendetegn, som skulle være karakteristiske for denne skole, hvilket naturligvis ikke får nogen til at mene, at Dødehavs-“sekten” skulle have *forfattet* fx Esajasbogen. Desuden må det fastholdes, at selv om de skrivere, som evt. virkede i Qumransamfundet, alle var uddannede inden for en bestemt skrivertradition, kan denne tradition jo udmærket også have haft repræsentanter andre steder, og Tov forestiller sig således, at tekster med denne skriverskoles kendetegn kan stamme fra kredse uden for Qumran, som var forbundet med Qumransamfundet.<sup>14</sup>

### *Broderskabet og Retfærdighedens Lærer*

Mere interessant ville det være, hvis der kunne findes *indholdsmæssige* kriterier, hvorved det kunne fastslås, ikke bare om en given skriftrulle var blevet produceret ved afskrivning i Qumransamfundet eller beslægtede kredse, men om den var *forfattet* af dette samfunds medlemmer. Her samler opmærksomheden sig dels om terminologiske, dels mere brede teologiske kriterier. Hvad det sidste angår, er der nok grund til at mane til forsigtighed: Nogle forskere har villet anse fx enhver forekomst af dualistisk tankegang eller enhver eskatologisk forventning som et tegn på teologisk tilhørsforhold til Qumransamfundet. Dermed kan man få ikke alene stort set samtlige tekster blandt Dødehavsfundene, men også det meste af Det Nye Testamente og de gammeltestamentlige pseudepigrapher gjort “sekte-riske”; herved er intet vundet i forhold til forståelsen af teksten. Sikrere er det at fokusere

13. Tov, “Orthography”, s. 35-37.

14. Tov, “Orthography”, s. 46; jf. Devorah Dimant, “The Qumran Manuscripts: Contents and Significance”, i D. Dimant og L. Schiffman (red.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness*, Leiden: Brill 1995, s. 23-58, s. 28f n. 15.

på det terminologiske og at forlange forholdsvis sikre indicier for at tilskrive en tekst "sektersk" oprindelse:<sup>15</sup>

Mest oplagt vil da være selve betegnelsen "Broderskabet": Det hebraiske *jahad*, som forekommer 45 gange i Det Gamle Testamente, er et adverbium, der betyder "sammen". Et enkelt sted kan det opfattes som et navneord i betydningen "enhed": "så skal mit hjerte være en enhed med jer" (1 Krøn 12,18; DO: "så er jeg rede til at gøre fælles sag med jer"). Denne sprogbrug er i enkelte Dødehavstekster udviklet således, at ordet i bestemt form, *hajjahad*, (der slet ikke forekommer i GT), "enheden", bruges som teknisk betegnelse for det religiøse samfund, hvis regler foreligger i Sekthåndbogen, her gengivet som "Broderskabet", idet jeg følger den danske oversættelse fra 1998 (jf. note 1).

Denne brug af *jahad* forekommer hyppigt i Sekthåndbogen, Sektreglen og Velsignelsesreglen samt mindre hyppigt i *pešær*-kommentarerne til Esajas, Mika, Habakkuk og Salmerne foruden eksegetiske tekster som Florilegium, Catena og Genesiskommentarerne, samt i to liturgiske tekster, den stærkt fragmentariske 1Q31 og Velsignelser. I Damaskusskriftet forekommer denne anvendelse af *jahad* interessant nok ikke, men den er bevidnet i 4Q265, en tekst, der kombinerer afsnit fra Damaskusskriftet og Sekthåndbogen, og yderligere i nogle få andre fragmenter af så ringe omfang, at der ikke kan siges noget synderligt om sammenhængen.<sup>16</sup> Den bestemte form forekommer hverken i Krigsrullen eller Takkesalmerne – allerhøjest kan den "sekterske" sprogbrug *tænkes* at ligge til grund i nogle enkelte af de tilfælde, hvor sammensætningen *bjhd* bruges: Denne ville både kunne læses som *bejahad*, "i en enhed" – altså med ca. samme betydning som det usammensatte *jahad*, "sammen" – og som den bestemte form

15. En alt andet end ekstrem eller perifer stemme er fx Hartmut Stegemann: "Als "spezifische Qumrantexte" können zunächst nur solche Werke aus den Qumranfunden gelten, die der Gestalt des "Lehrers der Gerechtigkeit" eine autoritative Funktion beimessen, die die spezifische Ordnung der Qumrangemeinde kennen, auf andere Weise deren Sonderstellung im Rahmen des Judentums reflektieren oder wegen ihres formalen oder terminologischen Konnexes mit solchen Schriften diesen notwendigerweise zuzuordnen sind", "Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik", i David Hellholm, *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1983, s. 495-530, s. 511; jf. Newsom, "'Sectually Explicit'", s. 172.
16. En opregning af samtlige forekomster ville være ørkesløs; der er, afhængigt af fortolkningen af vanskeligt læselige steder, tale om ca. 60 i Sekthåndbogen (dvs. tre fjerdedele af *alle* forekomster), ca. 9 i Sektreglen (fx 2,17-21), 2-3 stykker i Velsignelsesreglen (fx 4,26) 3-4 gange i 4Q265 (fx 7,7-8), et par gange i 4QVelsignelser (4Q286 7 ii 1 og 4Q288 1,1) og en enkelt gang i hver af de øvrige nævnte tekster.



*bajjahad*, “i Broderskabet”, jf. fx Takkesalmerne 14,8 og muligvis Skabelsens Tidsaldr, 4Q181 1,1-2.<sup>17</sup>

Tilsvarende ville det som “sektærisk” særtræk være oplagt at pege på skildringen af striden mellem de figurer, som optræder under dæknavnene Retfærdighedens Lærer, Den Onde Præst og Løgnens Mand. Disse figurer, der har spillet en så kolossal rolle i teorierne om Dødehavsteksternes historiske baggrund, forekommer tilsammen i syv tekster, hvoraf Damaskusskriftet dog findes i flere kopier, således at tilsammen henved et dusin (2 procent) af de ca. 600 ikke-bibelske Dødehavstekster kan rumme referencer til dette gådefulde persongalleri: Retfærdighedens Lærer findes i Damaskusskriftet og fem-seks forskellige *pešær*-tekster, primært Habakkukkommentaren. Den Onde Præst optræder hyppigt i Habakkukkommentaren og et enkelt sted i Salmekommentaren. Løgnens Mand forekommer i Damaskusskriftet og Habakkuk-, Mika- og Salmekommentarerne.<sup>18</sup>

Takkesalmerne nævner ikke Løgnens Mand, men taler et par gange (med samme hebraiske ord for løgn, *kāzāb*) om “de, som formidler løgn”, men her er altså tale om en gruppe af mennesker og ikke et enkelt individ. Det leder naturligvis tankerne hen på betegnelsen “de, som søger det glatte” – sandsynligvis en satirisk etikette til betegnelse af teologiske modstandere, hvis fortolkning af Moseloven opfattes som lidt for overkommelig; dette smædenavn bruges i Esajas- og Nahumkommentarerne og Takkesalmerne.

Af andre terminologiske særkendetegn ved de “sektæriske” tekster kunne man nævne brugen af *gōrāl*, “lod”, som betegnelse for en grup-

17. En fuldstændig konkordans over Qumran-materialet har hidtil ikke foreligget, men Martin G. Abegg m.fl., *The Dead Sea Scrolls Concordance*, 1, *The Non-Biblical Texts from Qumran*, Leiden: Brill, er annonceret til udgivelse december 2002. Tidligere konkordanser som James H. Charlesworth o.a., *Graphic concordance to the Dead Sea Scrolls*, Tübingen/Westminster: J.C.B. Mohr/John Knox Press, 1991 og Karl G. Kuhn, *Kondordanz zu den Qumran-texten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960 har været meget langt fra at dække det samlede materiale. De her anførte resultater er baseret på det hidtil mest komplette søgeværktøj, nemlig CD-ROM-udgaven Emanuel Tov o.a., *The Dead Sea Scrolls Electronic Reference Library*, 2, Leiden: Brill 1999, som dog må kombineres med konkordansafsnittene i *DJD* bd. 21, 28, 30 og 36, som er udkommet siden kompileringen af CD-ROM'en. Når desuden tages højde for de ikke-kanoniske afsnit af de bibelske Salme-manuskripter 4QPs<sup>f</sup> (4Q88), 11QPsa (11Q5) og 11QPsb (11Q6), udgivet i henholdsvis *DJD* bd. 16, 6 og 23, er samtlige ikke-bibelske hebraiske Qumran-tekster dækket, idet de eneste ikke tidligere udgivne tekster, som endnu mangler at se dagens lys i *DJD*-serien, er de aramæiske tekster 4Q550-575, som står for at udkomme i *DJD* 37, udgivet af Émile Puech.

18. Habakkukkommentaren er den eneste tekst, hvor alle disse tre figurer optræder mere end en enkelt gang: “læreren” forekommer dog op til en håndfuld gange i Salmekommentarerne (fx 4Q171 3,15).

pe mennesker, så godt som altid i forbindelse med en modstilling af "de gode" ("Guds lod", "lysets lod", "Melkizedeks lod") og "de onde" ("Belials lod", "mørkets (sønners) lod"). Denne sprogbrug finder vi i Krigsrullen, Sekthåndbogen, Velsignelser, Melkisedekteksten, Vismandens Sange, Damaskusskriftet og Catena.

Forsøger man at sprede nettet ret meget videre og finde yderligere kendetegn på "sektarisk" forfatterskab, løber man ret hurtigt ind i det problem, at de sektarisk-klingende termer faktisk også forekommer i tekster af indlysende ikke-sektarisk oprindelse: Broderskabets medlemmer kan også betegnes som "de, som praktiserer loven" (Habakkukkommentaren; Salmekommentaren) eller i éntal "lovgranskeren" (Sekthåndbogen, Florilegiet, Catena og Damaskusskriftet); men det beslægtede udtryk "de, som søger loven" (*m<sup>e</sup>baqqešê hattôrâh*), der forekommer i Udvalg af Lovens Gerninger C 24, er ikke mere sektarisk, end at det også findes i de hebraiske håndskrifter til Jubilæerbogen, som er fundet i hule 4 (Jub 1,12: 4Q216 2,13).

Brugen af navnet Belial for de onde ånders fyrste er udbredt i de "sektariske" tekster. At anse denne brug for et "sektarisk" særtræk udvider imidlertid ikke bestanden af sådanne tekster synderligt: Belial optræder i Damaskusskriftet, Sekthåndbogen, Krigsrullen, Takkesalmerne, den eksegetiske litteratur (Salmekommentaren, Florilegium, Testimonia, Tanhumim, Catena, Genesiskommentarerne, Melkisedek-teksten), Velsignelser, Vismandens Sange og Udvalg af Lovens Gerninger samt i den apokryfe salmetekst "Tiltale til Juda", 4Q88 X 10. Desuden har udtrykket næppe været særegent for Broderskabet, al den stund det i formen Beliar forekommer i Det Nye Testamente (2 Kor 6,15).

Som det ses, bliver det hurtigt vanskeligt at skelne med sikkerhed mellem "sektarisk" og ikke-sektarisk litteratur, hvis vi forsøger at udvide kategorien af "sektariske" tekster til nævneværdigt mere end den snes forskellige skrifter, som udtrykkeligt taler om "Broderskabet", "Retfærdighedens Lærer" m.fl. Kategorierne kommer snart til også at omfatte pseudepigrafe og sågar kristne tekster – altså er de kriterier, vi forsøger at anvende, ikke specifikke for "sektariske" tekster, men skildder derimod træk, som var generelt udbredte i den antikke jødedom.

Når der i Sekthåndbogen 3,18-4,1 tales om, hvordan menneskenes skæbne er afhængig af, hvorvidt de styres af "sandhedens ånd" eller "uretfærdighedens ånd", så forekommer sprogbrugen oplagt "sektarisk" – men den findes faktisk også i den pseudepigrafe De 12 Patriarkers Testamenter (TestJud 20,1-3; TestAser 1,3-9); og når Sekthåndbogen taler om Broderskabet som "en evig plante" (8,5; 11,8; jf. Tak-

kesalmerne 8,6), så deler den sin “sekteriske” terminologi med både 1 Enoks Bog og Jubilæerbogen (1 En 84,6; 93,5-10; Jub 21,24).<sup>19</sup>

Hvis vi altså holder os til de sikreste indikatorer for en sekterisk terminologi, kan vi skematisk opstille følgende oversigt over de ganske få tekster, som med sikkerhed kan betegnes som sekteriske:

	“Broderskabet”	Retfærdighedens Lærere	Den Onde Præst	Løgnens Mand	de, som søger det glatte	Guds/Belial’s “lod”
Sekthåndbogen, 1QS	x					x
Sektreglen, 1QS <sup>a</sup>	x					
Velsignelsesreglen, 1QS <sup>b</sup>	x					
Damaskusskriftet, CD		x	x	x		x
Takkesalmerne, 1QH	(x)			(x)	x	
Krigsrullen, 1QM						x
Velsignelser, 4Q286-90	x					x
Liturgisk tekst, 1Q31	x					
Vismandens Sange, 4Q510-11						x
Uddrag af Lovens Gerninger, 4QMMT						
Esajas-kommentarerne, 4Q161-65	x	x			x	
Mika-kommentaren, 1Q14	x	x		x		
Habakkuk-kommentaren, 1QpHab	x	x	x	x		
Nahum-kommentaren, 1Q169					x	
Salmekommentarerne, 4Q171 og 173	x	x	x	x		
Florilegium, 4Q174	x					
Catena, 4Q177	x					x
Skabelsens Tidsaldre, 4Q180-81	(x)					
Melkisedek-teksten, 11Q13						x
Genesis-kommentarerne, 4Q252-254	x					
Serek Damaskus, 4Q265	x					

19. Esther G. Chazon, “Is *divrei ha-meorot* a Sectarian Prayer?”, i D. Dimant og U. Rappaport (red.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Leiden: Brill 1992, s. 3-17, s. 13; jf. Dimant, “Qumran Manuscripts”, s. 29f, n. 12.

Udvalg af Lovens Gerninger (MMT) kommer i denne sammenhæng til at stå i et interessant lys, som også må mane til forsigtighed mht. kategoriske afgørelser i spørgsmålet "sekteisk" eller ikke-sekteisk: MMT anses af alle Qumran-forskere for at være af indlysende sekterisk art, da dens hele anliggende er at definere sin gruppes halakiske praksis over for en anden gruppes ditto. Teksten er ofte blevet betegnet som et halakisk "brev", hvilket sandt at sige er rent gætværk al den stund ingen afsender, modtager eller brevformular i øvrigt er bevaret; skønt de praktiske omstændigheder ved brevets anledning er ukendte, er det oplagt, at det genre- og indholdsmæssigt nærmest kan karakteriseres som et bekendelsesskrift med polemisk brod mod de teologiske modstandere, som tiltales i teksten. Og det påfaldende er nu, at ikke ét eneste af de udtryk, som kan antages med sikkerhed at indikere sekterisk forfatterskab, forekommer i MMT – måske netop fordi teksten er rettet til personer udenfor Broderskabet, og derfor undgår den interne terminologi.

#### *Bredt spektrum af jødedomme*

Fremfor skarpt at opdele Dødehavsteksterne i to grupper og karakterisere disse som hhv. "sekteiske" og med sikkerhed ikke-sekteiske vil det derfor være mere frugtbart at se sådan på det, at teksterne fordeler sig på et bredt teologisk spektrum: I den ene ende har vi de egentlige Broderskabs-tekster; videre findes der en stor gruppe skrifter, som ikke bærer oplagt sprogligt præg af at være forfattet af den samme gruppe, som stod bag Sekthåndbogen, men som indholdsmæssigt ligger lige så tæt på Broderskabets jødedom som på så mange andre jødedomme, så at det er nærliggende at forestille sig, at Broderskabet har taget disse skrifter til sig og brugt dem og kopieret dem, samtidig med, at skrifterne kan have været udbredt i andre grupper.<sup>20</sup> Og videre har vi en stor gruppe tekster, som med stor sandsynlighed eller ligefrem sikkerhed *ikke* er affattet af Broderskabet, men altså alligevel fandtes i de samme huler, og antageligt har været Broderskabets ejendom.

Carol A. Newsom har i denne forbindelse været inde på, at selve udtrykket "sekteisk" kan være upræcist og utilstrækkeligt.<sup>21</sup> Mange religiøse grupperinger gør brug af skrifter, som ikke er forfattet inden for gruppen selv, men som alligevel tillægges autoritet, og som derfor

20. Således Newsom, "Sectually Explicit", s. 172, n. 2; Devorah Dimant, "The Library of Qumran: Its Content and Character", i Lawrence H. Schiffman o.a. (red.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Jerusalem: Israel Exploration Society 2000, s. 170-76, s. 172.

21. Newsom, "Sectually Explicit", s. 172-79.

er med til at danne gruppens identitet; det mest oplagte eksempel er naturligvis kirkens overtagelse af Det Gamle Testamente. En tekst kan altså have haft "sektærisk" anvendelse, fx ved at blive brugt i Qumran-Broderskabets gudstjeneste, selv om dens affattelse ikke er "sektærisk". Og omvendt kan vi ikke vide, om medlemmer af Broderskabet har forfattet tekster, som vi i dag ikke kan genkende som "sektæriske", fordi de behandler emner, som var fælles for de divergerende grupper inden for oldtidens jødedom.<sup>22</sup> Den israelske professor Daniel Schwartz har illustreret problemstillingen med det provokerende spørgsmål, om Fader Vor er en protestantisk bøn?<sup>23</sup> Svaret er naturligvis "ja" – i dén forstand, at protestantisk kristendom ikke kan tænkes uden Fader Vor – men samtidig er svaret jo "nej" i den forstand, at bønnen ikke er skrevet af protestanter.

Samlet må vi altså nok stille os tilfredse med at tale om en ret lille gruppe tekster, som er tydeligt "sektæriske" og en større gruppe, der indholdsmæssigt må betegnes som alment jødiske, men hvoraf nogle udmærket kan tænkes at være brugt, bearbejdet eller i nogle tilfælde sågar skrevet af medlemmer af Dødehavssamfundet: Et forsigtigt overslag, som et flertal af førende forskere<sup>24</sup> uden højrøstede særstandpunkter ville kunne nikke nogenlunde genkendende til, kunne se således ud:

#### *Hvilke Dødehavstekster er "sektæriske"?*

Entydigt "sektæriske" er Sekthåndbogen og de to skrifter, der fandtes på samme rulle, Sektreglen og Velsignelsesreglen, samt Takkesalmerne, Uddrag af Lovens Gerninger, den liturgiske tekst Velsignelser og hovedparten af den eksegetiske litteratur, både de egentlige *pešær*-tekster og de tematisk opbyggede kommentarer som Florilegium, Caterna, Melkisedek-teksten m.fl. Damaskusskriftet er enten affattet af Qumran-Broderskabet eller af en tidligere religiøs gruppering, som

22. Newsom, "'Sectually Explicit'", s. 173, 175f; Chazon, "*divrei ha-meorot*", s. 14. Anderledes Dimant, "Qumran Manuscripts", s. 28, n. 14.
23. Eileen M. Schuller, "Prayer, Hymnic and Liturgical Texts from Qumran", i Eugene Ulrich og James VanderKam (red.), *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls* (Christianity and Judaism in Antiquity Series 10), Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1994, s.153-171, s. 170, n. 65.
24. Jeg har forsøgt at udtrække en upolemisk fællesnævner af publikationer som Newsom, "'Sectually Explicit'"; Hartmut Stegemann, *Die Essener; Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg o.a.: Herder 1993, s. 136-190; Chazon, "*divrei ha-meorot*"; Dimant, "Qumran Manuscripts", samt Devorah Dimant, "Qumran: Written material", i Lawrence Schiffman og James C. VanderKam (red.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford: OUP 2000, s. 739-46.

Broderskabet har anset sig selv for arvtagere til.<sup>25</sup> Krigsrullen er sandsynligvis *ikke* oprindeligt affattet i Broderskabet, men stærkt bearbejdet, således at den udgave vi nu kender fra hule 1 kan betragtes som en del af den "sekteiske" litteratur;<sup>26</sup> det samme kan antages at gælde den beslægtede tekst Krigsbogen (4Q285/11Q14). Også Vismandens Sange har træk, der gør en "sekteisk" affattelse sandsynlig.<sup>27</sup>

Tekster, som ikke bærer tydelige tegn på "sekteisk" oprindelse, men kan have spillet en større rolle for Broderskabet end i andre jødiske retninger, er bl.a. liturgiske tekster som Sangene til Sabbatsofferet,<sup>28</sup> Himmelysenes Ord, Daglige Bønner og Bønner til Højtiderne,<sup>29</sup> poetiske tekster som Apokryfe Salmer, Saligprisninger og de ikke-bibelske salmer *Barki Nafshi* ("Velsign, min sjæl"), visdomstekster som Instruktion, Retfærdighedens Veje, Hemmelighedernes Bog, Vismandens Ord til Morgenrødens Børn, og Vidomstekst (4Q424). Det gælder for denne gruppe tekster, at en "sekteisk" oprindelse for de flestes vedkommende naturligvis ikke kan endegyldigt *udelukkes*, og at nogle forskere vil anse dele af denne gruppe for at være "sekteisk".<sup>30</sup>

Til gruppen af tekster, som med sikkerhed må anses for ikke-sekteiske, hører, foruden bibelhåndskrifterne, den lange række af bibelfortællinger, der er bedst repræsenteret ved Genesisapokryfen og desværre for de fleste andre teksters vedkommende meget fragmentarisk bevaret, jf. dog Nabonids Bøn og Fortællinger fra Det Persiske

25. Philip R. Davies, *The Damascus Covenant* (JSOT.Sup 25), Sheffield 1983, især s. 203; Chazon, "divrei ha-meorot", s. 14, n. 2.

26. Stegemann, *Die Essener*, s. 145-48; Newsom, "'Sectually Explicit'", s. 176f, n. 5.

27. Newsom, "'Sectually Explicit'", s. 169, vil ligeledes regne de halakiske renhedsbestemmelser i *Tohorot*-teksterne (4Q274-79, 4Q281-83) for sekteiske. Dimant, "Qumran Manuscripts", s. 50, som efter mit skøn i øvr. (jf. herunder n. 30) lader kategorien "sekteisk" omfatte langt mere end den kan bære, regner interessant nok *Tohorot* for ikke-sekteiske.

28. Newsom, "'Sectually Explicit'", 185.

29. Newsom, "'Sectually Explicit'", 177f.

30. Dimant, "Qumran Manuscripts", s. 37-45: af de mere sammenhængende tekster vil hun således regne *Barki Nafshi*-salmene, Saligprisningerne, næsten samtlige liturgiske tekster (Daglige Bønner, Bønner til Højtiderne, Himmelysenes Ord, Sangene til Sabbatsofferet og en række mindre fragmenter) og en del af visdomsteksterne (Instruktion og Hemmelighedernes Bog m.fl.) til de sekteiske tekster; disse konklusioner står i påfaldende kontrast til hendes erklærede metodiske tilgang, at tekster som ikke indeholder "distinctive C[ommunity] T[ext] terminology", ikke kan regnes til de sekteiske tekster (s. 28, n. 14). I de tilfælde, hvor der overhovedet argumenteres for konklusionerne, bygger de på enkeltstående formuleringer i de pågældende tekster, som også findes i de oplagt "sekteiske" tekster, og ikke en gennemgående distinkt terminologi.

Hof (4Q550a-e).<sup>31</sup> Tempelrullen hører i de flestes øjne også til denne gruppe.<sup>32</sup> Også poetiske tekster som Apokryfe Klagesange, Ikke-Kanoniske Salmer, Apokryfe Kompositioner fra salmerullen 11QPs<sup>a</sup> og 4QPs<sup>f</sup>; visdomstekster som Fru Dårskab og Visdomsværk (4Q185), apokalyptiske tekster som Det Nye Jerusalem og Aramæisk Apokalypse må ligeledes antages at være forfattet uden for Qumransamfundet.<sup>33</sup> Det samme gælder kalenderteksterne.

Et problem helt for sig, som i hvert fald viser bredden i Qumransamlingen, er de astrologiske tekster 4Q186 og 4Q561, samt den såkaldte Kobberrulle fra hule 3, der nærmest er et skattekort med kryptiske anvisninger på gemmesteder for skriftruller og svimlende mængder guld. Også disse må med sikkerhed anses for ikke-“sektariske”.

### *Dødehavsteksternes bidrag til teologien*

Blandt Dødehavsteksterne findes altså ganske vist kilder til tro og fromhedspraksis i en enkelt jødisk retning, muligvis beslægtet eller identisk med en gren af den essæiske retning, muligvis hidtil ukendt. Men en langt større del af tekstfundene ved Dødehavet er i lige så høj grad kilder til en anden sag, nemlig til den mangfoldighed af divergerende og konkurrerende jødiske teologier og religiøse praksisformer, som var udbredt i Judæa omkring vores tidsregnings begyndelse, og som følgelig udgør bagtæppet for den opstående Jesus-bevægelse.

Dødehavsteksterne er altså en righoldig kilde, om ikke til, hvad den tidligste kristendom var, så i hvert fald til, hvad den opstod ud af. Denne viden kan lige så lidt som andre rent historiske oplysninger i sig selv afgøre, hvad kristendommen er og skal være i dag – men den kan være en vigtig forudsætning og et gavnligt råstof for arbejdet med disse spørgsmål.

## SUMMARY

Which of the Qumran texts are properly designated as “sectarian”? A growing consensus in Qumran scholarship assumes that while the Qumran texts were likely owned by a community (possibly Essene) living in Qumran, many of the scrolls were *authored* elsewhere. The need therefore arises to develop ways of distinguishing texts representative of the *yahad* described in The Community Rule from texts deriving from other groups, or simply common to most or all of se-

31. Dimant, “The Library of Qumran”, s. 175f., udførlig liste i n. 24-26.

32. Dimant, “Qumran Manuscripts”, s. 28f., n. 15; s. 34 n. 26

33. Dimant, “The Library of Qumran”, s. 175f.

cond temple Judaism. The article investigates the surprisingly limited distribution of distinctively “sectarian” terminology such as *yahad*, Teacher of Righteousness etc., and suggests that the approach most congenial to the actual content of the texts is not to attempt a sharp division between sectarian and non-sectarian, but rather reckon with a third category, containing perhaps a majority of the non-biblical texts, which are in no way obviously sectarian, but could have been used, and even composed, by “sectarians” as well as by adherents of a non-sectarian Judaism.

*Keywords:* Dead Sea Scrolls – authorship – sectarianism.



## Gave og tægt

*Om udvekslingens centrale rolle i en semiotisk undersøgelse af de bærende betydningsstrukturer i urkristen religion/nytestamentlig teologi<sup>1</sup>*

AF PROFESSOR, DR. THEOL.  
OLE DAVIDSEN

En enkelt forelæsning er ikke meget, men jeg skal bestræbe mig på at give forsamlingen et indtryk af, hvorfor udveksling må betragtes som et centralt fænomen i den nytestamentlige forestillingsverden, og hvorfor studiet af gave og tægt er en særlig frugtbar indfaldsvinkel til en analytisk beskrivelse af urkristen religion/nytestamentlig teologi.

### I. ANTROPOLOGI OG TEOLOGI

Mine indledende bemærkninger drejer sig om forholdet mellem antropologi og teologi, som jeg kort berører i tre punkter:

#### *1. Teologiens indre spænding*

Den videnskabelige udforskning af Det Nye Testamente på universitetet må selvsagt ske på grundlag af de videnskabelige metoder og teorier, som i øvrigt kendetegner universitetets arbejde med religion. Det burde være en selvfølge, men kan dog ikke nævnes for tit. Her på fakultetet har vi både Teologi og Religionsvidenskab, hvilket er en styrke, for begge fagområder kan lære af hinanden. Men det rummer også den fare, at teologien fristes til at definere sig snævert i opposition til religionsvidenskaben. Det ville efter min mening være katastrofalt, for dermed vil teologien ikke kunne undgå at true sin universitære eksistensberettigelse. På universitetet er det kun naturligt, at meget af det vi laver inden for teologi, lige så godt kunne foregå under religionsvidenskab. Det gælder ikke kun inden for eksegese, men også inden for f.eks. kirkehistorie og religionsfilosofi. Spændingen mellem Teologi og Religionsvidenskab er en konstitutiv spænding inden for Teologien selv, og det er en misforståelse at ville ophæve denne spænding.

Man kan mere alment tale om spændingen mellem Teologi og Humaniora eller mellem Teologi og Antropologi. Hertil er så at sige, at teologi som læren om Gud må forstås mere præcist som læren om *Gudsforholdet*, dvs. forholdet mellem Gud og Menneske. Spændin-

1. Artiklen er en lettere bearbejdet udgave af min tiltrædelsesforelæsning som professor i Ny Testamente den 8. november 2002 på Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet.

gen mellem antropologi og teologi er givet inden for teologien selv. Teologien er, som det ofte fremføres, en ellipse med to brændpunkter, både Gud og Menneske. Det afspejler sig i de kristologiske bekendelser, men bør også kendetegne teologiens videnskabelige selvforståelse. Grundtvigs "Menneske først, og kristen så" kan også bringes i anvendelse der, hvor resultaterne af en antropologisk undersøgelse af f.eks. Det Nye Testamente er åben for en systematisk teologisk fortolkning.

### *2. Kulturanthropologi og socialanthropologi*

I dette perspektiv vil nogle videnskabelige tilgange til Det Nye Testamente være mere relevante og åbne for en videre teologisk refleksion end andre. En antropologisk orienteret videnskab forekommer mig at være særlig frugtbar. Her tænker jeg ikke på humaniora i almindelighed, men på antropologien i en mere prægnant forstand: antropologien som studiet af og videnskaben om mennesket. Jeg udelukker ikke relevansen af f.eks. filosofisk antropologi og biologisk antropologi, men tænker specielt på antropologi som betegnelse for kulturanthropologi og socialanthropologi, hvis emne er mennesket som kultur- og samfundsvæsen. Det er de i denne forstand antropologiske religionsstudier, som forekommer mig mest relevante i en nytestamentlig teologisk sammenhæng.

### *3. Antropologisk religionsteori*

Den nytestamentlige forskning er da også i stadig højere grad blevet præget af sådanne antropologiske undersøgelser. Siden 1970'erne er der sket en nærmest eksplosiv udvikling inden for den nytestamentlige forskning, som indtil da havde været domineret af filologi og historie i en temmelig stabil metodeverden. Hverken de filologiske eller historiske spørgsmål har som sådan mistet deres relevans, men de indgår nu i en videre spørgehorisont, som i stigende grad formes af de antropologiske perspektiver. Til gengæld er disse antropologiske perspektiver kendetegnet ved en mangfoldighed af metoder og teorier, som ofte spilles ud mod hinanden. Man kan kun i en meget løs forstand tale om det antropologiske studium af f.eks. Det Nye Testamente.

Det er imidlertid muligt at navigere på dette bølgende hav af forskellige tilgange. Jeg har således heuristisk foreslået en teoretisk/metodologisk bestemmelse af det antropologiske religionsstudium, som meget generelt angiver områdets problemfællesskab. Det er en enkel model, der bestemmer det antropologiske studium af religion som et

samspil mellem sociologi, psykologi og semiotik.<sup>2</sup> Den ligger i forlængelse af Clifford Geertz berømte artikel fra 1966, "Religion as a Cultural System".<sup>3</sup>

I denne artikel fremhæver Geertz, at de religiøse meningsuniverser rigtig nok kan og bør relateres til sociale og psykologiske handlinger/processer. Men der har været en tendens til at overse de religiøse symboluniversers relative selvstændighed i forhold til sociale og mentale processer. Derfor efterlyser han en analytisk teori om de religiøse meningsuniverser, der er lige så sofistikeret som de teorier vi har om sociale og psykologiske forhold. Semiotikken, i bred forstand, som en almen teori om betydning og mening, er efter mit skøn det bedste bud på en sådan teori. Og ligesom det er tilfældet inden for sociologi og psykologi, kan der tænkes flere forskellige semiotiske teorier.

I dette antropologiske perspektiv er religion en særlig kulturel udøvelse, en praksisform, der lader sig analysere som et samspil mellem en diskursiv betydningspraksis, der involverer sprog, litteratur og kommunikation, en subjektpraksis, der angår det mentale livs foretelser, som det kommer til udtryk i menneskers tanker, følelser, behov, erindringer, holdninger, fantasi, drømme, handling og adfærd, og endelig en samfundspraksis, de sociale processer i mødet mellem enkelte personer, over grupper, organisationer og institutioner til samfundet som helhed. Brugen af termen *praksis*, der på sin side omfatter et samspil mellem handlinger og processer, skal fremhæve, at religion altid er religionsudøvelse, hvor man har del i et projekt. Dette værensprojekt ser sig bestemt gennem de religiøse meningsuniverser, f.eks. som frugtbarheds- eller forløsningsreligion. Mere generelt kan man sige, at religionen lover bevarelse og/eller ændring af livet gennem kommunikation og udveksling med en transcendent værensorden.

## II. GAVEUDVEKSLING: MAUSS OG LÉVI-STRAUSS

Det måske mest fundamentale begreb i en antropologisk teori om menneskers religiøse praksis er sandsynligvis *udveksling*, eftersom udvekslingen har fundamentalantropologisk status og synes involveret i enhver kulturel og social bestræbelse. Vi forbinder umiddelbart begrebet udveksling med handel, dvs. økonomisk aktivitet, der er knyttet til omsætning af varer, tjenesteydelser og kapital. Men det var Marcel Mauss, der i sit berømte værk *Essai sur le don* viste os, at ud-

2. "Der Status der Religionssemiotik als autonomer Wissenschaft. Entwurf zu einer Bestimmung der Religionssemiotik als religiologischer Disziplin", *Linguistica Biblica* 49, Bonn 1981, s. 71-84.
3. Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London (1966) 1977, s. 1-46.

vekslingen i traditionelle samfund ikke primært bestod af økonomiske transaktioner, men af gensidig gavegivning.<sup>4</sup> Gaveudvekslingen er afgørende i disse samfund, men egentlig ikke af økonomisk karakter. Den er derimod, hvad Mauss kalder ”en total social begivenhed”, dvs. en begivenhed, der på en gang har social og religiøs, magisk og økonomisk, nyttemæssig og følelsesmæssig, juridisk og moralsk betydning. Ofte er gaveudvekslingen ceremonielt knyttet til særlige lejligheder (overgangsriter), som vi selv kender det fra højtider (julegaver; påskeæg) og familiefester (dåb, konfirmation, bryllup), men sådanne officielle og rituelle udvekslinger er kun toppen af isbjerget. Vi kan hypotetisk generalisere Mauss indsigter og antage, at ikke kun er gaveudvekslingen en total social begivenhed, men enhver kulturel (eller kulturelt fortolket) begivenhed er en udveksling, som er åben for en sociologisk, psykologisk og semiotisk analyse. Udvekslingen selv er en fundamentalantropologisk kategori, og kulturen summen af tidligere og igangværende transaktioner.

Efter Mauss har flere socialantropologer (og lingvister, filosoffer, sociologer, psykologer og semiotikere) videreført arbejdet med at komme til klarhed over udvekslingen. En af dem er Claude Lévi-Strauss, der i sin disputats om elementære slægtskabsformer er optaget af udvekslingen af kvinder. I kapitel 5, om gengældelsens princip, giver han en ræsonneret sammenfatning og perspektivering af Mauss almene indsigter om gaveudvekslingen.<sup>5</sup> Denne er forbundet med en gensidighed eller reciprocitet. Der er netop tale om en udveksling, et bytte mellem to parter (individer og/eller grupper). Gaverne bliver enten udvekslet umiddelbart med tilsvarende gaver, eller de modtages af de begunstigede under den forudsætning, at disse ved en efterfølgende lejlighed vil gengælde den udviste gestus med andre gaver. Disse modgavers eller gengavers værdi overstiger ofte de første gavers, og denne merværdi giver ret til senere at modtage nye gaver, der så igen kan overstige værdien af dem, man selv gav. Særlig kendt er nordvestkyst-indianernes *potlach*-ceremonier, der har en tredobbelt funktion: 1) at betale tidligere gaver tilbage (gengælde) med passende ”renter”, dvs. at give mere end man selv fik; 2) offentligt at fremsætte en families eller social gruppes krav på en titel eller et privilegium, eller at bekendtgøre en statusændring; 3) at overgå en rival i generøsitet for om muligt at knuse ham under de hermed fremkaldte fordrin-

4. ”Essai sur le don. Forme et raison de léchange dans les sociétés archaïques” (1923-24), Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris (1950) 1980, s.145-279. DK: Marcel Mauss, *Gaven. Gaveudvekslingens form og logik i arkaiske samfund*, København 2000.
5. ”Le principe de réciprocité”, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris (1947/1949) 1967, s. 61-79.

ger, som man håber han ikke kan opfylde, og derigennem berøve ham privilegier, titler, rang, autoritet, prestige, ære, status.

På baggrund af socialantropologiens samlede indsigter tøver Lévi-Strauss ikke med at påstå, at gavegivning og potlach er universelle kulturformer, skønt de ikke er lige udviklede overalt. Men han fremhæver nok så væsentligt, at denne enkle forestilling om udveksling af goder ikke blot kommer til udtryk inden for veldefinerede og stedbundne institutioner, men gennemtrænger alle transaktioner, rituelle som sekulære, under hvilke genstande eller produkter bliver givet eller modtaget. Disse goder er ikke blot økonomiske varer, men udtryksmidler (sociale tegn, der fungerer i sproghandlinger) og instrumenter for realiteter af en anden orden: indflydelse, magt, sympati, status, følelse. Udvekslingen er et behændigt strategispil. Den består i en sammensat totalitet af bevidste eller ubevidste træk, der sigter på at opnå sikkerhed og beskyttelse mod farer, som er opstået på grund af foruroligende forbindelser og rivaliseringer. Gaveudvekslingens formål synes først og fremmest at være moralsk, den skal fremkalde (skabe eller bekræfte) en venlig følelse mellem de deltagende parter. Vi er hinsides et økonomisk aspekt, hvilket særlig tydeligt kommer frem i potlach-ceremonien, hvor høvdingen ikke kun fordeler gode gaver, men ofte destruerer rigdomme og opnår størst prestige herved.

To fremmede, der sidder ved samme bord i en restaurant, er Lévi-Strauss paradigmatiske eksempelfortælling (ikke togkupeen). Der er konflikt i situationen. Denne er måske ikke særlig skarp, men virkelig nok, hvilket er tilstrækkeligt til at fremkalde en tilstand af spænding mellem et krav om privatlivets fred og det faktiske fællesskab. De føler sig på samme tid alene og sammen, tvunget til at indtage den sædvanlige reservation over for fremmede, samtidig med at deres placering i rummet og selve måltidets situation indbyder til fortrolighed. Disse to fremmede er udsat for at skulle leve sammen i en kort periode. En næsten umærkbar angst vil givetvis opstå i de to gæsters sind med udsigt til de små uoverensstemmelser, som måltidet måtte afstedkomme. Selv om den ikke ledsages af nogen tilkendegivelse af foragt, uforskammethed eller aggression, er opretholdelse af social distance i sig selv en årsag til smerte. For en sådan social afstand er i strid med den kendsgerning, at enhver social kontakt rummer en opfordring, og at denne henvendelse på samme tid er et håb om imødekommelse. Muligheden for at slippe ud af denne pinlige situation ligger i udvekslingen af vin, idet man gensidigt skænker op i *hinandens* glas.

Selv om dette eksempel kan forekomme ubetydeligt, skriver Lévi-Strauss, så giver det i virkeligheden anledning til uudtømmelige sociologiske overvejelser, for vi står over for *det sociale livs elementæ-*

*re form* eller *den elementære formning af det sociale liv*. Gæsterne i restauranten repræsenterer en grundlæggende situation: Den, i hvilken individer i en primitiv stamme befinder sig, når de første gang kommer i kontakt med hinanden eller med fremmede. Disse folk kender kun to måder at klassificere fremmede på: Disse er enten "gode" eller "onde". Men man skal ikke tage fejl af begreberne. En "god" gruppe er en gruppe, fra hvilken man uden tøven vil kunne møde en gæstfrihed, som værten gerne ofrer sine mest værdifulde goder for at indfri. En "ond" gruppe er en gruppe, fra hvem man ved førstkomende lejlighed forventer lidelse og død (men også gerne selv påfører lidelse og død, hvis muligheden byder sig). Med den "gode" gruppe udveksler man goder, med den "onde" gruppe kæmper man. Man kan generaliserende sige, fremfører Lévi-Strauss, at udvekslinger er fredeligt løste stridigheder, mens stridigheder er resultatet af fejlslagne transaktioner. Hvad der gælder mellem grupper, gælder selvfølgelig tillige mellem individer, også i ikke-traditionelle samfund som vores.

I forlængelse af Mauss og Lévi-Strauss kan vi altså konkludere, at den reciproke udveksling af gaver skaber og/eller bevarer tillid og venskab. Gaveudvekslingen er fællesskabsstiftende og fredsskabende, og der er ikke langt fra denne fundamentalantropologiske indsigt til den religiøse livsytning, som vi møder i Det Nye Testamente. Jesu ord i Sletteprædikenen (Luk 6,38) er et prægnant eksempel:

Giv, så skal der gives jer. Et godt, presset, rystet, topfyldt mål skal man give jer i favnen. For det mål, I måler med, skal I selv få tilmålt med.

Jeg skal senere give yderligere eksempler, men inden da vil jeg udvide det teoretiske perspektiv for studiet af gavegivningen.

### III. UDVEKSLING: GAVE OG TÆGT

Man kan give noget til nogen og man kan få noget af nogen, og er der tale om en følge af reciproke transaktioner, har vi at gøre med *udveksling*. Men man kan videre tage noget fra nogen og få taget noget af nogen. Også i dette tilfælde kan der være tale om en reciprok udveksling. Tægten (som jeg har draget frem af det gamle danske sprog) er lige så reciprok som gavegivningen, hvorfor gave/tægt må tænkes ud fra en overordnet forståelse af *udveksling*.<sup>6</sup>

6. Jeg foreslår en genindførelse af det gamle danske ord *tægt* som modpol til *gave* i analytisk forstand, jf. fr. *donner/don* og *prendre/prise*. *Tage, tagen, tager* står således over for *give, given, giver*. Et særligt problem vedrører dels *tage* vs. *modtage*, hvor jeg her ser bort fra sidstnævnte (f.eks. at acceptere en gave, eller i det hele gavegivningen set fra modtagers synspunkt), dels *tage* i betydningen *gribe*, som åbner for et somatisk metaforstudium (håndens greb om andres krop, f.eks. kvælertag, og i det hele tægten som vold mod personer).



gerede termer *ikke-tage* og *ikke-give* hører med til udvekslingens semantiske univers.

Bemærk således, hvordan modellen i al sin enkelthed kalder på overvejelser om gengældelse. For hvad er en meningsfuld ikke-given, med mindre den er et brud på en forventning om positiv gengældelse, som belønning eller pris? Undladelsessynderne skal placeres her, idet det bemærkes, at ikke-given blot er en svækket udgave af tægt. Ikke at give den anden, hvad man skylder ham eller hende, kan svare til at berøve den anden opfyldelsen af begrundet livsforventning. Og hvad er en meningsfuld ikke-tagen, med mindre den er et brud på en forventning om negativ gengældelse, som straf eller hævn? Nåden skal placeres her, idet det bemærkes, at ikke-tagen er en svækket udgave af gavegivning.

Et særligt aspekt angår valoriseringen af gave og tægt. Det er næppe kun inden for den jødisk-kristne kulturkreds, at gaven er positiv, mens tægten er negativ. Der er grund til at antage, at vi her står over for et antropologisk grundfænomen med universel og ontologisk status: *gaven fremmer og/eller bevarer liv; tægten hæmmer og/eller tilintetgør liv*. Der kan muligvis nævnes eksempler på både mellemformer og omvendinger, men den narrative forståelsesform har typisk den nævnte værdisætning.<sup>7</sup> Det er muligt, at tægten ofte fremprovokeres af en ikke-given: Det, man mener sig berettiget til, men ikke får, tager man selv (jf. *selvtægt*). Men volden, som er tæt forbundet med tægten (jf. *voldtægt*), kan i sin formelle meningsløshed være lige så ubegrundet som nådegaven og indlede en efterfølgende vendetta.

Udvekslingen angår omsætningen og fordelingen af værdier som et helt igennem socialt fænomen. Både uskrevne og skrevne moralske regler og retslige love tjener til at regulere udvekslinger af gave og tægt. Økonomi, politik, jura og religion er med til at forvalte fordelingerne og styre udvekslingerne. Magt kan også bestemmes som magten til at give eller tilbageholde, til at tage eller skåne. Dødsstraf og amnesti synes blot at være særligt tydelige eksempler herpå.

Et mere substantielt aspekt kommer ind i billedet, når man overvejer, hvilke værdier, der er på spil i udvekslingerne, således som disse

7. I artiklen "Don et échange dans le vocabulaire indo-européen", *Problèmes de linguistique générale* 1, Paris 1966, s. 315-326, henviser Émile Benveniste til en gnomisk og poetisk formulering hos Hesiod, δῶς ἀγαθή, ἄρπαξ δέ κακή, "gave er god, men røver/rov er ond", eller „det er godt at give, men ond at tage“, hvilket bekræfter denne antagelse (*Værker og dage*, 354). Her står ἄρπαξ i stedet for ἄρπασμα (rov), ἄρπαγμα (rov)/ἄρπαγμός (rov, røven; Fil 2,6) eller ἄρπαγή (røven, rov, bytte, plyndring), jf. ἀρπάζω, røve, plyndre, tage med magt. Hugh G. Evelyn-White foreslår følgende oversættelse, "Give is a good girl, but Take is bad and she brings death", *Hesiod. The Homeric Hymns and Homeric*, (Loeb) London 1959, s. 29.



tematiseres i de religiøse diskurser. Hvad kan vindes, og hvad kan tabes? En elementær opstilling skelner mellem på den ene side 1) livløs ejendom, det pekuniære, dvs. penge eller værdier, der kan omsættes i penge, løsøre og fast ejendom, herunder jord som produktionsmiddel; og på den anden side 2) levende ejendom i form af husdyr og hushold, men også familie, mand og hustru samt børn. Endelig kan den enkeltes eget liv og helbred være fortolket som noget, der kan gives og tages.

Jobs kendte ord "Herren gav, Herren tog, Herrens navn være lovet" (Job 1,21) fremsiges, da han er blevet berøvet sine husdyr, slaver, sønner og døtre. Senere rammes Job af sygdom, men hans liv skånes. Satans ord: "Hud for hud! En mand vil give alt, hvad han ejer, for sit liv" (Job 2,4) afslører det grundlæggende skisma mellem liv og ejendom i værdiorienteringen. Børnene udgør en mellemform, eftersom de repræsenterer et kæreste eje, sådan som vi kender det fra fortællingen om Jeftas datter (Dom 11,29ff) og Abrahams søn Isak (1 Mos 22). I offeret møder vi gaven som reflektiv berøvelse, idet givener selv udfører den begærede tægt. Almissen som pengegave er for intet at regne i sammenligning med det at ofre sin datter eller søn, men i begge tilfælde er vi inde i en udvekslingsøkonomi.

Det gælder også, når vi siger, at livet er en gave. Denne metafor er narrativ, bestemt af den analogiske tankeform, som kendetegner det antropomorfe og figurative fortællesprog, hvor Gud ikke repræsenterer upersonlige processer, men tænkes som en handlende person. Hvis livet er en gave, så må der være en giver: Gudsforholdet tænkes i udveksling. Sådan er det i det mindste i den jødisk-kristne tradition. Og måske kan forskellen mellem jødedom og kristendom bedst afklares gennem en undersøgelse af de strukturelle forskelle, som kendetegner deres respektive forestillinger om udvekslinger mellem Gud og menneske. Joh 3,16, "for således elskede Gud verden, at han gav (δίδωμι) sin enbårne søn, for at enhver, som tror på ham, ikke skal fortabes, men have evigt liv", er blot et af mange eksempler på, hvorledes gavetanken gennemtrænger den kristne forestillingsverden på en ny måde.

#### IV. RELIGIONSSEMIOTIK/SEMIOTISK EKSEGESE

Den nytestamentlige ekseget arbejder med en religiøs forestillingsverden, der forligger materialiseret i form af skriftlige diskurser, hvilket tydeliggør relevansen af en semiotisk tilgang. Religionssemiotikken hviler på den antagelse, at religion i almindelighed først og fremmest må bestemmes som et semiotisk fænomen, der foreligger som et

empirisk og objektivt tegnsystem/betydningssystem.<sup>8</sup> Berettigelsen af denne antagelse kommer blot særlig tydeligt frem, hvor vi står over for et religiøst betydningssystem, der foreligger som en afgrænset skrifsamling, her Det Nye Testamente.

Det religiøse meningssystem eller tegnsystem vil typisk foreligge som en kombination af myte, rite og etik, tre udtryksformer, hvis samspil synes at være særegen for religionens område. Myten er den grundfortælling, der beretter om de handlinger, der indstiftede den gamle og/eller den nye værensorden. Riten er et adfærdsmønster, der gentager en foreskrevet praksis, omfattende de handlinger, som kropsligt forankrer den mytiske forestillingsverden. Etikken er fordringen om at handle i overensstemmelse med grundværdierne i den religiøse værensorden, eventuelt opfattet som en semi-rituel handlingsmodus.

Vi kender kun en religion i kraft af dens ytringer, dens ord, handlinger og genstande. Disse ytringer foreligger som diskurser, der per definition er enestående, men lader sig analysere som henhørende under samme semiotiske system. Kort sagt: De forskellige empirisk foreliggende diskurser benytter samme religiøse sprog, der henviser til et fælles betydningsunivers, som foreligger artikuleret systematisk: strukturelt og aksiologisk. I det religiøse symbolunivers vil man således møde gennemgående grundmotiver og grundværdier, genkommende symboler, metaforer og roller. I al deres forskellighed taler de nytestamentlige skrifter således med hinanden i et intertekstuel samspil. Den tale om enhed i mangfoldigheden og mangfoldighed i enheden, som kendetegner de nyere diskussioner om nytestamentlig teologi og urkristen religion, er blot en mere enkel måde at udtrykke dette forhold på.<sup>9</sup>

Det er bemærkelsesværdigt, at et så centralt teologisk begreb som *forligelse* (καταλλαγή) i Det Nye Testamente også betyder udveksling. Allerede heri ligger jo et tegn på, at kristologi og soteriologi er forbundet med udvekslingsstrukturer. Men det er nok så påfaldende, at den nytestamentlige etik er tænkt i udvekslinger. I det hele taget ser det ud som om den urkristne religion, som vi kender den fra Det Nye

8. Således også Gerd Theissen i hans beskrivelse af urkristen religion: "Religion ist zunächst ein *semiotisches* Phänomen", *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, s. 20; UK: *A Theory of Primitive Christian Religion*, London 1999, s. 2; US: *The Religion of The Earliest Churches. Creating a Symbolic World*, s. 2.
9. Jf. James D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, 2. udg. 1990, hvor første del hedder *Unity in Diversity*, anden del mere spørgende *Diversity in Unity?* Theissen taler om *Pluralität und Einheit*, s. 339ff; om *Plurality and Unity*, s. 249ff.

Testamente, er én stor vision om de rette udvekslinger mellem Gud og menneske og mellem mennesker indbyrdes. Med andre ord: Udveksling fremstår som et grundlæggende socialt og religiøst fænomen, og studiet af urkristendommens forestillinger om udvekslinger synes derfor at kunne få afgørende betydning for forståelsen af nytestamentlig teologi. I studiet af udveksling er interesse for fundamentalteologi og for fundamentalantropologi nærmest sammenfaldende.

Lad mig give et kortfattet indtryk af, hvad en undersøgelse af udveksling i den nytestamentlige tegnverden beskæftiger sig med.

## V. MYTE OG UDVEKSLING

Et særligt felt udgør studiet af *narrativitet*, som vi især kender fra den mytiske, folkloristiske og litterære fortælling. Markusevangeliet kan f.eks. uden videre identificeres som en evangeliefortælling eller narrativ diskurs. Vi fornemmer intuitivt, at denne fortælling udgør en helhed, selv om den er fuld af episodiske elementer. Aristoteles var formentlig den første, som havde blik for fortællingers helhedsstruktur, som han kaldte *mythos*. Inden for den narrative semiotik taler man om *det narrative skema*.<sup>10</sup>

Evangeliefortællingens konstituerende linje er beretningen om forholdet mellem Gud og Jesus, der udvikler sig over tid. I Markusevangeliet har Jesus ikke fra begyndelsen sin fulde guddommelige væren, men opnår den successivt gennem en reciprok udvekslingsstruktur med flere faser. Det er dette udvekslingsforløb, der udgør evangeliefortællingens mythos eller narrative skema med dets fire faser: Manipulationsfasen (hvor Jesus kaldes ind i forholdet til Gud); Kompetensfasen (hvor Jesus udstyres med Guds hellige ånd, dvs. ekstraordinær viden og kunnen, der sætter ham i stand til at profetere og udvirke undergerninger); Performansfasen (hvor Jesus giver sit liv i døden på korset) og Sanktionsfasen (hvor Gud gengælder ved at oprejse Jesus til evigt liv).

I fortællingens univers er vi i de religiøse forestillingers verden, og vi har mulighed for at afdække, hvilke teologiske problemer fortælleren slås med i sit narrative fortolkningsarbejde. Fortællingens udsagn henviser jo ikke slet og ret til en ydre virkelighed, men viser tilbage til fortællerens udsigelse. Fortolkningen af Jesu død i Markusevangeliet er særlig illustrativ. Vi ser ikke alene, hvordan fortælleren arbejder med sin fortolknings plausibilitet, men det bliver også tydeligt, at det narrative skema er en syntaks for den fortalte handling, som konstitueres af udvekslinger.

10. Jf. Ole Davidsen, *The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Marks Gospel*, Århus 1993.

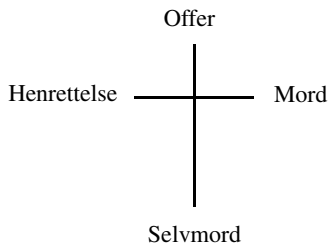
Korsbegivenheden fremstilles dels som *korsfæstelse*, dels som *korsdød* i en særlig sammensat form. Ifølge de jødiske og romerske magthaveres forståelse, henrettes Jesus ved korsfæstelse som skyldig ifølge loven: Korsfæstelsen er en legal tægt, en *henrettelse*. Den romerske centurion, der har haft kommandoen over de soldater, der udførte denne henrettelse, har eller får imidlertid en anden opfattelse. Da han ser, hvordan Jesus dør ved selv suverænt at opgive ånden, forstår han ham som en ædel martyr, der uskyldigt led for sin sag: Korsfæstelsen er en illegitim tægt, et *mord*, eventuelt politisk justitsmord. Josef fra Arimatæa, der som medlem af det jødiske råd har været med til at dømme Jesus til døden, deler centurionens opfattelse, hvorfor han sørger for at begrave Jesus. Alle Jesu "rigtige" disciple er jo flygtet. Både Josef og centurionen udtrykker sympati for Jesus, men de repræsenterer ikke nogen kristen bekendelse til den opstandne. Begge ser de Jesu død som definitivt.

Bl.a. ud fra Mark 10,45, "end ikke Menneskesønnen [Jesus] er kommet for at lade sig tjene, men for selv at tjene og give sit liv som løsesum for mange", kan vi se, at evangelisten forstår korsbegivenheden som en korsdød, hvor Jesus ikke får taget sit liv, men selv suverænt giver det i lydighed mod Guds bud: Korsdøden er en legal gave, et *offer*, som Jesus er forpligtet på at give ifølge en implicit kontrakt med Gud. Jesu disciple modsætter sig imidlertid denne tanke. De afviser, repræsenteret ved Peter, at det kan være Guds mening, at Jesus skal lide og dø i Jerusalem. De betragter derfor korsdøden som en illegitim gave, et *selvmord* i betydningen forspildelse af liv i en misforstået sags tjeneste. Derfor regner heller ikke disciplene med muligheden for opstandelse:

KORS- BEGIVENHEDEN	KORSFÆSTELSE	HENRET- TELSE	Legal tægt	Jesus er skyldig
		MORD	Illegitim tægt	Jesus er uskyldig
	KORSDØD	OFFER	Legal gave	Jesus er forpligtet
		SELV- MORD	Illegitim gave	Jesus er uforpligtet

Fortællingen lader mere eller mindre tydeligt de forskellige opfattelser komme til orde, men argumenterer i narrativ form for den fortolkning, ifølge hvilken Jesus giver sit liv. Det er da også den eneste af de nævnte fortolkninger, der inden for Markusevangeliet lader sig forbinde med tanken om Jesu opstandelse. Som man ser, bliver korsfæstelsen som tægt fortolket som en korsdød, hvor Jesus giver sit liv

som gave til Gud. Markus udfordrer sin læser til selv at afgøre sig for spørgsmålet: Hvad er det så “i virkeligheden”? Jeg fremstiller gerne “korsets gåde” i følgende system for korsets koordinater:<sup>11</sup>



Det står endnu tilbage at overveje, om Jesu selvhengivelse skal forstås som en form for *potlach*, hvor retfærdighedens Gud købes ud for at give plads til barmhjertighedens Fader.

Arbejdet med det narrative skema er fascinerende, for det er endnu uklart, hvad det egentlig er, vi har fat i. Jeg har tidligere vist, at “pagtstanken” eller “pagtsbegrebet” i Det Gamle Testamente egentlig hverken er en tanke eller et begreb, men en fortællestruktur.<sup>12</sup> Men hvor sådanne fortællestrukturer til at begynde med blev opfattet som egenskaber ved foreliggende narrative tekster, er det efterhånden blevet klart, at vi har at gøre med noget, der bedst kan karakteriseres som narrative forståelsesformer af kognitiv art. Den folkelige fortælling er en sprog-, tanke- og forståelsesform, hvis narrative skema i udpræget grad kendetegner de jødiske og kristne grundfortællinger. Man tænker forholdet til Gud i fortællinger, der beretter om grundlæggende udvekslingsforløb. Således indgår fortællingen om Abrahams ofring af Isak (1 Mos 22) i et sådant pagtsforløb.<sup>13</sup> Ordrede rækker af udvekslinger kan danne systemer af forpligtelser og social/moralsk tvang, således om det bl.a. er beskrevet af Marcel Mauss og Claude Lévi-Strauss, specielt omkring gaven eller det positive værdiobjekt. Og det narrative skema, fortællingens *mythos*, lader sig analysere som en sådan særlig ordnet række af udvekslinger.

11. Ole Davidsen, ”Is There a Monkey in This Class?”, *SEMEIA. An Experimental Journal for Biblical Criticism* 71, Textual Determinacy, Part Two, Atlanta 1995, s. 133-160.
12. “Bund. Ein religionssemiotischer Beitrag zur Definition der alttestamentlichen Bundesstruktur”, *Linguistica Biblica* 48, Bonn 1980.
13. “Og Gud sagde til Abraham. Om pagt, omskærelse og offer i Abrahamshistorien”, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 27, Århus 1995.

## VI. ETIK OG UDVEKSLING

Også inden for etikens område er den nytestamentlige forestillingsverden kendetegnet ved at tænke i udvekslingsforhold. De bærende betydningsstrukturer, der sikrer denne forestillingsverdens semantiske og syntaktiske enhed, er artikuleret som udvekslinger.

1. *De tre riger/værensordener*

Inden for det nytestamentlige univers svarer det at give således til det at tjene, mens det at tage svarer til det at skade. Og gengældelsens reciprokke lovmæssighed gælder for både gave og tægt. I Bjergprædikenen tematiseres den gengældelsens lov (*jus talionis*), som Jesus netop gør op med, Matt 5,38ff. "Øje for øje og tand for tand" er en reciprok udveksling, hvor den ene skade ækvivalerer med den anden. I stedet for denne retfærdigheds målestok prædiker Jesus, at man skal besvare tægt med gave ("slår nogen dig på din højre kind, så vend også den anden til. Og vil nogen ved rettens hjælp tage din kjortel, så lad ham også få kappen").

I et handlingsperspektiv er det at hade og det at elske tilsvarende forbundet med det at skade og det at tjene. Ifølge den almindelige orden hader/skader man sine fjender og elsker/tjener sine venner. Dette "Retfærdighedens rige", som enhver samfundsorden tilstræber, er et værn mod den sociale anomali, "Ondskabens rige", hvor man tager fra hinanden og hader sin næste i "alles krig mod alle".<sup>14</sup> Med budskabet "elsk jeres fjender, gør godt mod dem, der hader jer" (Luk 6,27), forkynder Jesus en anden form for social anomali, en positiv form for lovløshed: Den form for udveksling, der finder sted i "Barmhjertighedens rige" eller Gudsriget.

En undersøgelse af udvekslingsformer i det nytestamentlige betydningsunivers vil således kunne beskrive de fundamentale betydningsstrukturer, der artikulerer den urkristne religion, betydningsstrukturer, der selv tematiseres flere steder i teksternes overflade, f.eks. i de velkendte sentenser "Det er saligere at give end at få" (ApG 20,35) og "Hævnen tilhører mig, jeg vil gengælde, siger Herren" (Rom 12,19).

14. Hesiods etiske digtning i *Værker og dage* giver et tydeligt billede af det moralske rige, der står som strukturel kontrast til Jesu etiske forkyndelse, jf. Luk 6,32: "Elsk den mand, der dig elsker, stå bi, hvem der går dig i møde;/ giv til den, der giver dig, sig nej, hvor du selv får afslag;/ gavmild giver man til, men den påholdne skænker man intet;/ gave er god, men rov er en pest, der kun giver døden;/ den, der beredvilligt giver endog en betragtelig gave;/ glæder sig over sin skænk og fryder sig dybt i sit indre;/ den, der beriger sig selv i tro på, at frækhed belønnes;/ er det end kun i det små, bliver stiv og forfrosen om hjertet." Her citeret efter Lene Andersen (udg.), *Hesiod. Theogonien, Værker og dage, Skjoldet*, København 1973, 350-355, s. 53.

Det kristne værdisystem er rigtignok nyt og yderligtgående, men alligevel ikke mere radikalt nyt, end at det fortsat tænker i udvekslinger.

## 2. En leksikologisk undersøgelse/Det økonomiske og juridiske domæne

En leksikologisk undersøgelse af det nytestamentlige ordforråd med henblik på udvekslingsrelationer vil være en naturlig del af en sådan undersøgelse. Ord som "give" og "tage" vil rigtignok optræde i ganske mange forskellige sammenhænge, men ofte sammen med beslægtede ord med større prægnans. Desuden vil centrale ord ofte optræde i forskellige former dannet ved hjælp af præfikser. Det græske ord for "give", δίδωμι, optræder imidlertid også i afgørende sammenhænge, der har karakter af kernesteder. Jeg har tidligere citeret Mark 10,45, "end ikke Menneskesønnen [Jesus] er kommet for at lade sig tjene, men for selv at tjene og give sit liv som løsesum for mange". Hvis "det er saligere at give end at få" (ApG 20,35) ifølge det nytestamentlige værdisystem, så er det også saligere at tjene end at lade sig tjene, som det fremgår af både kristologien og etikken.

Formen ἀποδίδωμι oversætter vi gerne med lønne eller betale, men etymologisk betyder ordet "give tilbage, hvad man skylder (ὀφείλω)", hvilket tydeligvis peger på et økonomisk vokabular, hvor skyld og gæld (ὀφείλη, δάνειον) også hører hjemme (jf. f.eks. *Lignelsen om den gældbundne tjener*, Matt. 18,21ff.). Et interessant spørgsmål er her, i hvilken forstand leksemer fra det økonomiske udvekslingssystem er anvendt metaforisk inden for det moralske og religiøse område. Tilgivelse (ἀφίημι) af synd og eftergivelse (ἀφίημι) af skyld/gæld er forbundet, men det er ikke umiddelbart klart, om den moralske eller religiøse tilgivelse er afledt af den økonomiske eftergivelse eller omvendt. Ordene i Fadervor, som bønnen står i Lukasevangeliet (11,2-4):

giv os hver dag vort daglige brød,  
og forlad os vore synder,  
for også vi forlader selv enhver, som er skyldig over for os,

kunne også have gyldighed for det økonomiske område, spørgsmålet om de kristnes omgang med besiddelse og rigdom.

Formen ἀνταποδίδωμι er en forstærket udgave af tilbagegivelsen som gengæld. Ordet bruges både om den positive gengældelse af givne eller ikke-tagen og om den negative gengældelse af tagen eller ikke-givne. Her møder vi tydeligt tanken om reciprocitet, f.eks. i Rom 11,35, hvor Paulus betoner det asymmetriske forhold mellem Skaberen og skabningen med det retoriske spørgsmål: "Hvem har givet ham

noget først, så han må gøre gengæld?" (generaliseret: "Hvilket menneske har givet Gud noget først, så han må gøre gengæld?").

Netop dette ord, ἀνταποδίδωμι, står selvfølgelig centralt og trækker en lang række andre ord og sammenhænge med sig, der er forbundet med udvekslingsstrukturer. For det første spørgsmålet om den ubegrundede nådegave (i bred forstand), der dels kan indlede en asymmetrisk udveksling, dels kan optræde som barmhjertighed. For det andet, hvad der måske forekommer mest nærliggende, spørgsmålet om retfærdighed, der så nidkært hjemsøger menneskenes børn: Spørgsmålet om den rette udveksling ifølge den implicite kontrakt, som altid synes at være til stede i de reciprokke relationer. Det juridiske område træder her tydeligt frem, og selve domstanken knytter sig selvfølgelig hertil. Gud som hævner sig på og straffer syndere, men også Gud som gengælder i de retfærdiges opstandelse. Spørgsmålet, om Gud i sidste instans lader nåde gå for ret, har hjemme her. Med andre ord, om der er spændinger, aporier og paradokser, som afslører brud i udvekslingens logik og muliggør påvisning af selvopløsende tendenser i form af kvalitative spring.

### 3. *Det politiske domæne*

Et tredje aspekt skal også nævnes her, det politiske område, hvor de kristnes omgang med magt og denne verdens herlighed og status tematiseres. Her kan magt defineres som magt over udvekslinger, dvs. fordelingen af goder og tjenesteydelser. Hvem har magt til at få andre til at give? Hvem har magt til at tage uden frygt for hævn eller straf? Hvem har magt til at sikre en retfærdig fordeling af gods og ære? Hvis det kristne værdisystem er forbundet med en vision om den rette udveksling mellem mennesker, en vision, der ikke kun gør oprør mod ondskabens selvtægt, men også anklager den retfærdiges selvglæde, så indebærer barmhjertighedens forkyndelse en fundamental kritik af magt og status. Udvekslingen gælder jo ikke alene goder, men også tjenester: Det er saligere at tjene den anden end at lade den anden tjene for sig. Næstekærlighed er forbundet med statusafkald i forhold til denne verdens værensorden. Det er dette, disciplene har så vanskeligt ved at fatte: Gudsrigets værensorden er en anden end denne verdens orden. Disciplene er fremstillet som ærgerrige doksomaner, der indbyrdes strides om, hvem der skal regnes for den største efter denne verdens målestok. I Lukas-versionen (22,24-27) belærer Jesus dem med ordene:

Folkenes konger hersker over dem, og de, som udøver magt over dem, lader sig kalde velgørere. Sådan skal I ikke være; men den ældste blandt jer skal være som den yngste, og lederen som den, der tjener.



For hvem er størst: den, der sidder til bords, eller den, der tjener? Er det ikke den, der sidder til bords? Men jeg er iblandt jer som den, der tjener.

Der vendes op og ned på herre- og tjenerstatus, hvilket giver den nytestamentlige forestillingsverden et vist præg af karneval, svarende til, at de skildrede begivenheder udfolder sig i en overgangsfase, en liminal periode mellem det gamle og det nye.

Også den politiske kongeideologi ser sig omfortolket, som vi kender det fra *Indtoget i Jerusalem*, der i Markus-versionen bedst lader sig opfatte som en rituel performance, hvor magtkritikken arrangeres som en religiøs travesti på magtens sædvanlige selviscenesættelse, men som reel, politisk udfordring. Vi har hos Suetonius en overlevering, der fortæller, at Octavius i en drøm fik varsel om sin kommende søns, den senere kejser Augustus, storhed: "han så sin søn i overmenneskelig skikkelse med Jupiter Optimus Maximus tordenkile, scepter og klædedragt og med en strålekroner på en laurbærsmykket vogn, trukket af 12 skinnende hvide heste".<sup>15</sup> Tilføj for egen regning en hær af veldisciplinerede og veludrustede romerske soldater i galla, og sammenlign så med æselkongen og hans pjaltehær af jævne mænd og kvinder fra Galilæa. Den religiøse magtkritik er ikke uden politisk adresse, men den er demilitariseret, kendetegnet ved ikke-vold.

Tilliden til, at Gud vil sætte sin værensorden igennem, er overvældende. Gud vil åbenbare sin herlighed, når han sætter sin værensorden igennem og endelig kommer til ære og værdighed. I glimt har denne værensorden realiseret sig, dels i Jesu undergerninger og måltidfællesskaber, dels i hans opstandelse, men dens endelige virkeliggørelse er udskudt. I de kristne riter, dåb og nadver, får den troende del i den nye, kosmiske værensorden, hvor synd og død ikke længere har magten, hvilket bør komme til udtryk i den kristne eksistens, der tilsvarende er kendetegnet som en liminal eksistens mellem det gamle og det nye.

#### 4. Den kristne eksistens

Vi genfinder her, måske tydeligst hos Paulus, det narrative skema med dets fire faser: Manipulationsfasen, der omfatter kaldelse og omvendelse; Kompetensfasen, hvor den kaldede modtager Helligånden som gave (jf. ApG 2,38; 10,45), hvilket principielt sætter den troende i stand til at handle i overensstemmelse med de kristne værdier; Per-

15. Jf. Ole Davidsen, *Kristi Fødsel. Tekster og Tolkninger år Totusind*, Århus 2000, s. 182.

formansfasen, hvor den troende handler eller ikke handler efter de kristne værdier, og endelig Sanktionsfasen, hvor man dømmes efter sine gerninger. Modifikationer, som dette skema kunne give anledning til, lader jeg ligge i denne sammenhæng, hvor jeg også ser bort fra de teologiske aporier, som en sådan forståelse afstedkommer. Jeg vil blot nævne, at når vi kan have vanskeligt ved at finde klarhed og sammenhæng i den nytestamentlige teologi, så hænger det *også* sammen med, at de nytestamentlige forfattere selv havde svært ved at få tingene til at gå op. Deres tekster er ikke slet og ret svar på spørgsmål, men et diskursivt drama, hvor der kæmpes om plausible fortolkninger.

Lad mig vende tilbage til udvekslingerne og fremhæve, at den kristne performans, det kristne handlingsliv, er tænkt i udvekslingskategorier. Romerbrevets 12. kapitel, afsnittene om *Åndelig gudstjeneste* (Rom 12,1-2) og *Livet efter Guds vilje* (Rom 12,9-21), er et godt eksempel. I Rom 12,1-2 skriver Paulus:

Så formaner jeg jer, brødre, ved Guds barmhjertighed, til at bringe jeres legemer som et levende og helligt offer, der er Gud til behag - det skal være jeres åndelige gudstjeneste. Og tilpas jer ikke denne verden, men lad jer forvandle, ved at sindet fornyes, så I kan skønne, hvad der er Guds vilje: det gode, det som behager ham, det fuldkomne.

Igen ser vi, hvordan metaforiseringer og semantiske rekategoriseringer kendetegner de kristne diskurser, her hvor leksemer fra offerkultens domæne (θύσια, offer, λατρεία, gudstjeneste) er overført på etikken domæne, så der opstår en særlig semantisk synkretisme. Forestillingen om at bringe legemet som et offer til Gud åbner jo for spørgsmålet om offeret som en særlig form for udveksling mellem Gud og menneske, hvilket selvsagt også er relevant for forståelsen af de sakrificielle tolkninger af Jesu død. Og "det gode" ifølge Guds vilje er tænkt som udveksling, således Rom 12,17-19:

Gengæld ingen ondt med ondt; tænk på, hvad der er rigtigt over for alle mennesker. Hold fred med alle mennesker, om det er muligt, så vidt det står til jer. Tag ikke retten i egen hånd, mine kære, men giv plads for Guds vrede, for som der står skrevet: "Hævnen tilhører mig, jeg vil gengælde," siger Herren.

## VII. UDVEKSLINGSMÅDER

Afsnittet *Livet efter Guds vilje* (Rom 12,9-21) minder påfaldende om de traditioner, vi kender fra Bjergprædikenen og Sletteprædikenen,

hvorfra jeg vil tage mit sidste eksempel i tilknytning til overvejelser om forskellige udvekslingsmåder. Vi kan for det første møde den *gensidige udveksling*, der foregår mellem to parter, f.eks. når A gør B en tjeneste, hvorefter B gør A en tjeneste, fordi den ene tjeneste er den anden værd. Dernæst kan vi møde en *redistributiv udveksling*, hvor mange personer giver noget til en central forvalter, som dernæst genfordeler goderne til de oprindelige givere. Kommunionsofre, herunder den kristne nadverrite, synes at henhøre under denne form.<sup>16</sup> Mere generelt kan man tænke på skattesystemet som fordelingspolitisk instrument.<sup>17</sup>

Det trænger imidlertid til at blive afklaret, om ikke det narrative skemas gensidige udvekslingsstruktur også har en redistributiv karakter. Hvorfor skal f.eks. helten i folkeeventyret give den befriede prinsesse til kongen, før han kan få hende som *ægte* hustru? Fordi denne udveksling omveksler prinsessen fra at være en *tægt*, ”et røvet bytte/et rov”, til at være en *gave*. Noget tilsvarende synes at være på færde i fortællingen om Isaks ofring og i den kristne barnedåb set fra forældrenes synspunkt: Barnet må bringes som et offer til Gud (bæres frem, προσφέρω), hvorfra det kommer tilbage som en velsignet gave. Mere alment drejer det sig om det legitime liv, om retten til at være til.

Endelig er der den form for *generaliseret udveksling*, hvor A giver til B, som giver til C, som giver til A, som giver til D osv. Vi sender en tjeneste ud i verden i forhold til en person og håber, at den kommer tilbage til os gennem en anden person, om end med nogen forsinkelse. Det er selvfølgelig et risikobetonet forehavende, hvis man er meget nøjeregnende, for kan man nu også være sikker på, at det kan betale sig? Man kunne jo risikere at give og give uden at få noget eller lige så meget tilbage. Hvem kan garantere, at man ikke som en anden tosegod ruinerer sig selv som barmhjertig samaritaner? Den nytestamentlige etik hviler selvsagt på tilliden til, at der findes en guddommelig instans, som garanterer, at et liv levet efter de kristne værdier ikke er spildt. I Sletteprædikenen, Luk 6,38, siger Jesus, som tidligere nævnt:

Giv, så skal der gives jer. Et godt, presset, rystet, topfyldt mål skal man give jer i favnen. For det mål, I måler med, skal I selv få tilmålt med.

16. Jf. Gerd Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, s. 211ff; UK/US, s. 151ff.

17. Forholdet mellem gave og tægt synes også at afspejle sig i det politiske spekter: Venstrefløjen giver alt til Staten og glæder sig over at få halvdelen tilbage som gave. Højrefløjen beholder helst det hele og harmes over, at Staten alligevel har magt til at tage det halve.

Her tales til de nøjeregnende, der bekymrer sig om forholdet mellem udgifter og indtægter. De opfordres til at kaste los og begive sig ud i livet som generøse givere, der tør tro på, at Gud vil tage vare på deres behov gennem gaver fra andre personer. Tilsyneladende er der her tænkt på Gud som en immanent orden, et kosmisk princip, der ikke blot sikrer ligelig retfærdighed, men gengælder til overmål. Den generøse vil selv blive mødt af Guds gavmildhed. I stedet for at leve på andres bekostning, opfordres man til at bekoste andres liv ved at sætte gang i en kæde af gavegivning. Den, som måtte ruinere sig selv, vil Gud sørge for og samle op på, om ikke før, så i de generøses opstandelse, den definitive udveksling, hvor regnskabet gøres op og gælden slettes.

### VIII. AFSLUTNING

Som man ser, ligefrem vrimler Det Nye Testamente med udvekslingsforhold. Man behøver ikke lede efter dem, for de ligger helt fremme i teksternes overflade, hvad ord som gengældelse, løn, gæld, skyld, lån, forligelse, hævn og gave, men også barmhjertighed, tilgivelse og nåde vidner om. Disse udvekslingsforhold lader sig analysere systematisk, og derigennem vil vi få mulighed for at give en anderledes teoretisk og metodisk funderet beskrivelse af nytestamentlig religion.

Den nytestamentlige forestillingsverden er en vision om de rette udvekslinger mellem Gud og menneske og mellem mennesker indbyrdes. Det Nye Testamente giver en særlig fortolkning af det sociale livs elementære former eller af de elementære formninger af det sociale liv. Men i et radikaliseret eskatologisk og kosmologisk perspektiv. Radikaliseringen indebærer ikke, at man ophører med at tænke i udvekslingsforhold, for selv barmhjertigheden og kærligheden tænkes i udvekslinger.<sup>18</sup> Men det er udvekslingsforholdene, der radikaliseres, ofte i en sådan grad, at de tenderer mod at dekonstruere sig selv, hvis de ikke slet og ret bryder sammen i meningsløshed eller stivner i teologiske aporier. Hvordan det nu end er med det, så er studiet af de nytestamentlige udvekslingsformer af helt afgørende betydning for vores forståelse af den urkristne religion, fordi denne religion selv er blevet til i et opgør med udvekslingsforhold, der opfattes som en pervertering af Skaberens intention om det gode liv.

18. Jf. f.eks. 1 Joh 4,19, "Vi elsker, fordi han elskede os først."

## SUMMARY

*Exchange* is almost certainly the most fundamental concept in an anthropological approach to the study of religious practice and of great importance for the study of primitive Christian religion/New Testament theology. Exchange, however, has primarily been studied as reciprocal gift giving (Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss), but taking is reciprocal as well, and we should rather consider giving and taking as the two fundamental forms of exchange. Giving endorses and/or protects life, while taking obstructs and/or destroys life: "Give is a good girl, but Take is bad and she brings death" (Hesiod).

The structural relationship between giving and taking is evident in the interpretation of the cross event in Mark, where crucifixion as legal or illegitimate taking (execution or murder) is opposed to the death on the cross as a legal or illegitimate giving (sacrifice or suicide). The basic story is organized by a narrative schema, which represents a regulated sequence of exchanges. Not only myth, but also ethics seems to be thought of in terms of exchange. According to the law of repayment, take is paid back by take, gift by gift; but according to the ethics of Jesus one should respond to taking by giving (if any man will take away your shirt, give him your coat also), and giving corresponds to loving and serving. It is not only more blessed to give than to receive (Acts 20:35), but more blessed to serve than to be served (Mark 10:45). The New Testament world of imagination is a vision of the right exchanges between God and humankind and among people, what words as repayment, reward, debt, reconciliation, revenge, and gift, but also mercy, forgiveness, and grace bear witness to. The study of exchange in New Testament is of great importance to our understanding of the primitive Christian religion, since this religion has established itself as a protest against forms of exchange, which were considered to be a perversion of the Creator's intentions about the good life.

*Keywords:* Gift – Exchange – Reciprocity – New Testament Theology – Primitive Christian religion – Semiotics and New Testament studies.

# Oversættelser af ikke-bibelske oldjødiske og oldkristne tekster

*En oversigt*

PROFESSOR, DR. THEOL.  
MOGENS MÜLLER

Interessen for den antikke jødiske og kristne litteratur, der ikke er indoptaget i de skriftsamlinger, som udgør Bibelen, er støt voksende. Det afspejler sig også i en indsats for at få de vigtigste dele af denne litteratur gjort tilgængelige i dansk oversættelse. Som en selvfølge har en oversættelse af Det Gamle Testaments Apokryfer altid hørt med til den danske Bibel, også selv om denne skriftgruppe delvis har ført en tilbagetrukket tilværelse. Det skete, fordi Det Danske Bibelselskab kom under indflydelse fra The British and Foreign Bible Society, der på grund af sit reformerte skriftsyn ikke ville yde tilskud til bibeludgaver, der medtog disse skrifter. I de udgaver, hvori de var med, fik de tidligere det skudsmål med på vejen, at "det er: Bøger, som ikke holdes lige med de kanoniske Bøger, dog ere gode og nyttige at læse." Den nye bibeloversættelse fra 1992 blev da også først rigtig "komplet", da den nye oversættelse af Det Gamle Testaments Apokryfer kom med i 1998.

Efter Anden Verdenskrig er imidlertid også de andre skriftgrupper blevet oversat: De gammeltestamentlige Pseudepigrafer, De Apostolske Fædre og nu sidst også Det Nye Testaments Apokryfer. Dertil kan føjes de "biblioteker", der først er blevet fundet efter Anden Verdenskrig, nemlig det gnostiske bibliotek fra Nag Hammadi, der blev fundet i 1945, samt Dødehavsskrifterne, der dukkede op i 1947 og de følgende år. Endelig er også en række kirkefædre-værker samt enkelte gnostiske tekster blevet oversat. Alt i alt er der tale om en imponerende mængde, som det måske umiddelbart kan være vanskeligt at overskue. Det følgende er derfor ment som en hjælp til at skaffe sig et overblik over oversættelser af den antikke jødiske og kristne litteratur, der er umiddelbart relevant for bibelforskningen.

## JØDISKE TEKSTER

### *De Gammeltestamentlige Pseudepigrafer*

Denne skriftgruppe er ikke som Det Gamle Testaments Apokryfer afgrænset, men omfatter det store antal af bibelligende bøger, der så dagens lys i århundrederne omkring vor tidsregnings begyndelse. De

blev i lighed med Apokryferne samt Filons og Josefus' forfatterskaber afskediget af jødedommen og overlevede, igen i lighed med disse, ved at kirken overleverede dem. Derfor findes pseudepigraferne praktisk taget alene i kristne oversættelser.

I årene 1953-1976 udkom et udvalg af de vigtigste pseudepigrafer i dansk oversættelse som *De gammeltestamentlige Pseudepigrafer I-II* (København: I kommission hos Gads Forlag), under redaktion af Erling Hammershaimb, Johannes Munck, Bent Noack og Paul Seidelin og under medvirken af Arne Bugge, Svend Holm-Nielsen, Niels Hyl-dahl og Benedikt Otzen. Efter at have været udsolgt i en årrække blev hele samlingen genudgivet i en 2. udgave i ét bind ved Bodil Ejrnæs og Benedikt Otzen af Det Danske Bibelselskab i 2001. Udgivelsen indeholder i alt sytten "skrifter". Opdelt efter genre<sup>1</sup> er det

Historiske og legendariske fortællinger

*Tredje Esdrasbog* (Erling Hammershaimb)

*Tredje Makkabærbog* (Niels Hyl-dahl)

*Resten af Baruks Ord (Paralipomena Jeremiou)* (Erling Hammershaimb)

Undervisning i fortællende form

*Aristeas* (Johannes Munck)

*Jubilæerbogen* (Bent Noack)

*Esajas' Martyrium* (Erling Hammershaimb)

*Adamsbøgerne (Moses' Apokalypse; Adams og Evas Liv)* (Erling Hammershaimb)

Undervisning i belærende form

*Fjerde Makkabærbog* (Niels Hyl-dahl)

*De Tolv Patriarkers Testamenter* (Benedikt Otzen)

Poetiske skrifter

*Salomos Salmer* (Svend Holm-Nielsen)

Apokalypser

*Sibyllinske Orakler* (Bent Noack)

*Første Enoksbog (den etiopiske)* (Erling Hammershaimb)

*Anden Enoksbog (den slaviske)* (Arne Bugge og Erling Hammershaimb)

*Moses' Himmelfart* (Bent Noack)

1. Inddelingen er overtaget fra *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (Gütersloh 1973ff.).

Fjerde Ezrabog (Bent Noack)

*Den syriske Baruksapokalypse* (Paul Seidelin)

*Den græske Baruksapokalypse* (Erling Hammershaimb)

Siden er tilkommet:

Undervisning i fortællende form

*Pseudo-Filon, Liber antiquitatum biblicarum/En bog om den bibelske fortid*. Oversættelse, indledning og kommentar ved Jens Christensen. Bibel og historie 23 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2000).

Poetiske skrifter

*Tragediedigteren Ezekiel*. Introduktion og oversættelse ved Flemming Nielsen. *Dansk Teologisk Tidsskrift* 62 (1999) s. 81-105.

Er samlingen *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* retningsgivende, mangler der på dansk af egentlige titler under "Historiske og legendariske fortællinger": *Vitae Prophetarum*, under "Undervisning i fortællende form": *Josef og Asenat*, under "Undervisning i belærende form": *Abrahams Testamente, Jobs Testamente, Isaks Testamente, Femte og Sjette Ezrabog* og under "Poetiske skrifter": *Fem syriske Salmer, inkl. Sl 151*, og endelig af "Apokalypser": *Abrahams Apokalypse, Elias' Apokalypse, Ezras Apokalypse, Zefanias' Apokalypse* og *Apokryphon Ezekiel*.<sup>2</sup>

*Dødehavsskrifterne*

En samlet udgave<sup>3</sup> af de vigtigste af de ikke-bibelske tekster fra Qumran forelå tidligt i:

*Dødehavsteksterne*. I oversættelse og med noter ved Eduard Nielsen og Benedikt Otzen (København: Gads Forlag 1959). Den indeholder følgende otte titler:

2. *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* omfatter også en række fragmenter af antik-jødiske forfattere (Eupolemos, Artapanos, Pseudo-Hekataios, Aristobul, Demetrios, Exeget Aristetas, Epiker Philon, Pseudo-Phokyliades, Pseudo-Orpheus og andre gefälschte Verse). Den store amerikanske pseudepigrafudgave, *The Old Testament Pseudepigrapha I-II*, edited by James H. Charlesworth (New York: Doubleday 1983) opregner hele 64 numre, men går også helt frem til 9. årh. Er man til noget endnu senere, kan også nævnes: Jes P. Asmussen og Hamid Dadkhan, "En jødisk-persisk Daniel apokalypse, en oversættelse af en apokryf Daniel tekst." *Dansk Teologisk Tidsskrift* 61 (1998) s. 199-215.
3. En oversættelse af *Døde Hav Sektens Ordensregler* [Sektåndbogen] forelå tidligere i Poul Meyer, *Ved kristendommens vugge. Døde Hav dokumenterne i historisk ramme* (København: Nyt Nordisk Forlag, Arnold Busck 1957) s. 155-182.



*Habakkukkommentaren* (Eduard Nielsen)  
*Mikakommentaren* (Eduard Nielsen)  
*Nahumkommentaren* (Eduard Nielsen)  
*Sekthåndbogen* (Benedikt Otzen)  
*Takkesalmerne* (Benedikt Otzen)  
*Krigsrullen* (Eduard Nielsen)  
*Sektreglen* (Eduard Nielsen)  
*Hemmelighedernes bog* (Eduard Nielsen)

Tidligere forelå *Damaskusskriftet*, der var blevet fundet i Cairo i 1896, i dansk oversættelse i Flemming Friis Hvidberg, *Menigheden af den nye Pagt i Damaskus* (København: Gads Forlag 1928).

En ny og mere fuldstændig udgave er Bodil Ejrnæs (red.), i samarbejde med Niels Peter Lemche og Mogens Müller og under medvirken af Svend Holm-Nielsen, Jesper Høgenhaven og Hans-Aage Mink, *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne i ny oversættelse* (Frederiksberg: ANIS 1998).<sup>4</sup> Heri findes:

*Damaskusskriftet* (CD) (Svend Holm-Nielsen)  
*Sekthåndbogen* (1QS) (Hans-Aage Mink)  
*Sektreglen* (1QSa) (Hans-Aage Mink)  
*Velsignelsesreglen* (1QSB) (Niels Peter Lemche)  
*Tempelrullen* (11QT<sup>Temple</sup>) (Hans-Aage Mink)  
*Udvalg af Lovens Gerninger*(4QMMT) (Jesper Høgenhaven)  
*Krigsrullen* (1QM) (Jesper Høgenhaven)  
*Takkesalmerne* (1QH) (Svend Holm-Nielsen)  
*Eksegetisk litteratur* (Bodil Ejrnæs)  
 Esajaskommentarerne (4QpIs<sup>a-d</sup>)  
 Hoseaskommentarerne (4QpHos<sup>a-b</sup>)  
 Mikakommentaren (1QpMic)  
 Nahumkommentaren (4QpNah)  
 Habakkukkommentaren (1QpHab)  
 Salmekommentarerne (4QpPs<sup>a</sup>)  
 Tanhumim (4QTanh)  
 Florilegium (4QFlor)  
 Catena (4QCatena<sup>a</sup>)  
 Testimonia (4QTest)  
 Melkisedekteksten (11QMelch)  
 Skabelsens Tidsaldre (4QAgesCreat(180 og 181))

4. Til udgivelse nogenlunde samtidig med dette værk var i boghandlernes store julekatalog *Nye Bøger 96/97* annonceret en oversættelse ved Søren Giversen af et omfattende udvalg af Dødehavsskrifterne (250 s.) på Samlerens Forlag.

- Genesiskommentarerne (4QpGen<sup>a</sup>)
- Genesis-apokryfen* (1QapGen ar) (Niels Peter Lemche)
- Fragmenter af forskelligt indhold* (Niels Peter Lemche)
- Annalistisk Kalender (4QCalendrical Doc A og B)
- Hemmelighedernes Bog (1QMyst)
- Det Nye Jerusalem (4QNJ<sup>ar</sup>)
- Aramaisk Apokalypse (4QAramaic Apocalypse)
- Nabonids bøn (4QPrNab ar)
- Hyldest til Kong Jonatan (4QApocryphal Psalm and Prayer)
- De antikke kilder om essæerne* (Mogens Müller)
- Filon: *Fra At Enhver Retskaffen Mand er Fri*
- Filon: *Fra Forsvarsskrift for Jøderne*
- Filon: *Om det Kontemplative Liv*
- Plinius den Ældre: *Fra Naturhistorie*
- Josefus: *Fra Den Jødiske Krig*
- Josefus: *Fra Den Jødiske Historie*
- Hippolyt: *Fra Gendrivelse af Alle Kætterier*

Denne udgave blev udsolgt i 2002, og en ny, revideret og stærkt udvidet udgave skal udkomme i 2003. Den vil som nye tekster indeholde:

#### Liturgiske og poetiske tekster

- Himmellysenes Ord (4Q504-506) (Søren Holst)
- Daglige Bønner (4Q503) (Søren Holst)
- Sange til Sabbatofferet (4Q400-407) (Søren Holst)
- Bønner til Højtiderne (4Q507-509) (Søren Holst)
- Velsignelser (4Q286-290) (Søren Holst)
- Saligprisninger (4Q525) (Bodil Ejrnæs)
- Apokryfe Salmer (11Q11) (Bodil Ejrnæs)
- Apokryfe Klagesange (4Q179) (Jesper Høgenhaven)
- Ikke-kanoniske Salmer (4Q380-381) (Bodil Ejrnæs)
- Apokryfe Kompositioner fra Salmerulle A fra hule 11 (11Q5) (Bodil Ejrnæs)
- Bøn om Udfrielse
- Henvendelse til Zion
- Hymne til Skaberen
- Davids Kompositioner
- Takkesalmer (4Q427) (Bodil Ejrnæs)

#### Visdomslitteratur

- Fru Dårskab (4Q184) (Søren Holst)
- Visdomsværk (4Q185) (Jesper Høgenhaven)
- Vismandens Ord til Alle Morgenrødens Børn (4Q298) (Jesper Høgenhaven)

Hemmelighedernes Bog (4Q299-301) (Jesper Høgenhaven)  
 Instruktion (4Q415/416/417/418a/418b/423) (Jesper Høgenhaven)  
 Retfærdighedens Veje (4Q420-421) (Jesper Høgenhaven)  
 Visdomstekst (4Q424) (Jesper Høgenhaven)  
 Vismandens Sange (4Q510-511) (Jesper Høgenhaven)  
*Krigsbogen* (4Q285) (Søren Holst)  
*Messiansk Apokalypse* (4Q521) (Søren Holst)  
*Astrologisk Tekst/Fysiognomisk Beskrivelse* (4Q186/4Q561) (Jesper Høgenhaven)  
*Fortællinger om Det Persiske Hof* (4Q550a-e) (Jesper Høgenhaven)

### *Filon fra Alexandria*

Af Filons forfatterskab foreligger på dansk af "hele" skrifter alene:  
*Om Cherubim og Flammesværdet og Kain og den første Kvindefødte*.  
 Indledt og oversat ved Poul Johannes Jensen, i *Græsk Mystik*. Verdensreligionernes Hovedværker. Under redaktion af Poul Tuxen og Aage Marcus (København: Gyldendal 1953) s. 17-21 og s. 37-66.  
*Om det Kontemplative Liv*. Oversat og indledt ved Mogens Müller, i Bodil Ejrnæs (red.), *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om es-sæerne i ny oversættelse* (Frederiksberg: ANIS 1998) s. 478-495.

### *Josefus*

Josefus' omfattende forfatterskab forelå i en fuldstændig dansk oversættelse ved Andreas Reiersen i tre bind, 1751-1757. Siden har alene Den jødiske Krig foreligget nyoversat, nemlig i *Flavius Josefus. Jødernes Krig mod Romerne*. Oversat og forsynet med Noter af Alexander Rasmussen (København: Lehmann & Stages Boghandel 1905) og *Den Jødiske Krig*. Oversat med indledning og kommentarer af Erling Harsberg (København: Museum Tusulanums Forlag 1997).  
 Et stort projekt med at få oversat hele dette vigtige forfatterskab blev påbegyndt i 1979 af Per Bilde i samarbejde med Niels Hyldahl og Bent Noack. Formatet skulle være i stil med pseudepigrafudgaven, og en udgivelse af i alt fem bind skulle have fundet sted 1982-1985. Arbejdet blev imidlertid indstillet, da Søren Giversen meddelte, at han praktisk taget var færdig med et tilsvarende projekt.

### *Rabbinsk litteratur*

Desværre foreligger der ingen oversættelser til dansk af "hele" traktater fra Mishna eller af anden rabbinsk litteratur.<sup>5</sup>

## KRISTNE TEKSTER<sup>6</sup>

### *De Apostolske Fædre*

Den første fuldstændige oversættelse til dansk i nyere tid af denne skriftgruppe er

Peter Schindler, *De apostolske Fædre og andre urkirkelige Dokumenter*, 1-2. *Antiquitates Christianae III-IV* (København: Hagerups Forlag 1948). Foruden de skrifter, der almindeligvis regnes til De Apostolske Fædre (se nedenfor), indeholder denne udgivelse i bind 1: Quadratus' Apologi, Aristides' Apologi, Muratoris Fragment, Fragmenter af og om Papias, Uofficielle Jesus-ord, i bind 2: et udvalg af de tidligste apokryfe evangelier "fra før aar 150" (sic!) (jf. nedenfor): Fragmenterne af Hebræer-, Ægypter-, Peters- og Matthiasevangeliet, samt af barndomsevangelierne: Jakobs- og Thomas-evangeliet [= Thomas' Barndomsfortælling]. Af andre apokryfer fra samme tidsrum: Esaias' Himmelfart, Petri Prædiken, Petri Apokalypse, Petri Akter, Apostlenes Sendebrev og Salomons Oder.

I 1985 udkom samme dag

*De apostolske Fædre i dansk oversættelse med indledninger og noter.*

Under redaktion af Niels Jørgen Cappelørn, Niels Hyldahl og Bertil Wiberg (København: Det Danske Bibelselskab 1985). Denne udgivelse indeholder:

*Didakè* (Bent Noack)

*Første Klemensbrev* (Niels Hyldahl)

*Andet Klemensbrev* (Martha Byskov)

*Ignatius' breve* (Niels Thomsen)

*Polykarps brev* (Søren Agersnap)

*Polykarps martyrium* (Søren Agersnap)

*Barnabas' brev* (Mogens Müller)

5. *Jødedommen. Religiøse tekster gennem 2000 år* 1-2. Udgivet af Børge Rod-Salomonsen og Judith Winther i serien Verdensreligionernes Hovedværker (København: Spektrum 2001) anvender i bind 1, "Skriften og den rabbiniske tradition", 32 sider til optryk af tekster fra Tanakh [Det Gamle Testamente] i den autoriserede oversættelse af 1992. Af Mishnah, Tosefta og Talmud bliver det kun til brudstykker, hvad der også gælder afsnittet Midrash. Af Mishnah-traktater er der uddrag af Pirkei Avot (kap. 1-4), Brakhot (kap. 1-5) og spredte uddrag af Sandhedrin og Makkot.
6. Se hertil Niels Krogh Rasmussen og Holger Villadsen, "Nordiske oversættelser af patristisk litteratur". *Lumen* 18 (1975) s. 73-97, "Revideret udgave 1999 ved Holger Villadsen: Nordiske oversættelser af patristisk litteratur 1577-1998" i *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense* 14 (1999) s. 12-45 (<http://www.teo.au.dk/html/for-pat/FP-page6.html>).

*Diognetbrevet* (Per Bilde)  
*Hermas Hyrden* (Geert Hallböck)

og

*De apostolske Fædre i oversættelse med indledning og noter I-II* ved Søren Giversen (København: Museum Tusulanums Forlag 1985). Denne udgivelse indeholder, foruden de ovennævnte skrifter:

Papias-fragmenterne  
 Presbyter-fragmenterne  
 Kvadratus-fragmentet.

Værket blev i 2001 genudsendt i en revideret og forøget udgave som *Oldkristne tekster I-II. De apostolske Fædre. Frelserens Evangelium. Spredte Jesusord*. Ved Søren Giversen (Herning: Poul Kristensens Forlag 2001).

*Nytestamentlige Apokryfer*

Første samlede udgivelse af en række af de apokryfe evangelier er Herman Grube Gregersen, *De apokryfiske evangelier til Ny Testamente med en efterslæt* (Odense: Milo 1886). Første udgave med et bredere udvalg af de ældste skrifter i denne gruppe foreligger nu i

*Nytestamentlige Apokryfer. Oversættelse, indledninger og noter* ved Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen (København: Det Danske Bibelselskab 2002).

I denne udgave findes, foruden en række ikke-kanoniske Jesus-ord og fragmenterne Papyrus Oxyrhynchus 840 og 1224, Papyrus Eger-ton og Det "hemmelige" Markusevangelium, fragmenterne af Naza-rærevangeliet, Ebjonitterevangeliet, Hebrærevangeliet og Egypte-revangeliet, følgende sytten "titler":

*Thomasevangeliet*  
*Petersevangeliet*  
*Apostlenes Brev*  
*Jakobs Forevangelium*  
*Thomas' Barndomsfortælling*  
*Abgar og Jesus* (brevveksling)  
*Kerygma Petrou*  
*Laodikenserbrevet*  
*Seneca og Paulus* (brevveksling)  
*Andreasakterne*

*Johannesakterne*  
*Paulusakterne*  
*Petersakterne*  
*Thomasakterne*  
*Esajas' Himmelfart*<sup>7</sup>  
*Peters Åbenbaring*  
*Paulus' Åbenbaring*

Samme dag udkom:

*Oldkristne Tekster III. De apokryfe Evangelier.* Ved Søren Giversen (Herning: Poul Kristensens Forlag 2002).<sup>8</sup>

Heri er indeholdt:<sup>9</sup> De samme kun fragmentarisk overleverede evangelier (Hebræer-, Nazaræer, Ebjoniter og Egypterevangeliet og Peters Prædiken [Kerygma Petrou]. Derudover Matthias' Traditioner [derimod ikke Det "himmelige" Markusevangelium].

Af rester af håndskrifter, foruden Det ukendte Evangelium [= Papyrus Egerton], Forbøn for Fjender [= Papyrus Oxyrhynchus 1224] og Jesus og Disciplene i Templet [= Papyrus Oxyrhynchus 840]: Bebudelsen og Flugten til Egypten, Brylluppet i Kana, Nathanael, Jesus og Peter, Den slette Frugt og Jesu Bøn og Afskedsord (alle yderst fragmentarisk overleverede evangelierester).

Af mere "hele" skrifter: Foruden *Jakobs Forevangelium*, *Thomas Israelits Bog om Herrens Barndom* [= *Thomas' Barndomsfortælling*], *Thomasevangeliet* og *Petersevangeliet*:

*Pseudo-Matthæusevangeliet* [= *Det uægte Matthæusevangelium*]  
*Bogen om Marias fødsel*  
*Jordemoderens Fortælling*  
*Thomas Apostels Skrift om Herrens Barndom*  
*Thomas' Skrift om Jesu Barndom*  
*Josef Tømrers Historie*  
*Talekilden eller Q*  
*Jakobsapokryfen* [fra Nag Hammadi-biblioteket]

7. Esajas' Himmelfart 1,1-5,14 = den gammeltestamentlige pseudepigraf Esajas' Martyrium.
8. Heri annonceres i forordet et yderligere bind med forfatterens oversættelse af De apokryfe Apostelgerninger, Breve og Åbenbaringsbøger.
9. Når Søren Giversens udvalg af apokryfe evangelier er så meget fyldigere end Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsens, skyldes det, at det også medtager varianter af *Thomas Israelits Bog om Herrens Barndom* samt langt yngre skrifter. Således omfatter Bibelselskabets udgave praktisk taget alene de apokryfer, der er så tidlige, at de også figurerer i Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Berlin: de Gruyter 1975).

*Frelserens Dialog* [fra Nag Hammadi-biblioteket]

*Mariaevangeliet*

*Johannes' Spørgsmål*

*Nikodemusevangeliet*

1. *Pilatusakterne*

2. *Nedfarten til Dødsriget*

*Pilatus' Brev til Tiberius, Pilatus' brev til Claudius, Pilatus' Indberetning, Pilatus' Pågribelse, Pilatus' Død og Frelseren Hævnes.*

Af nytestamentlige apokryfer foreligger i enkeltudgaver desuden:

*Jakobs Forevangelium og Det uægte Matthæusevangelium.* Oversat og udgivet med indledning og billeder af Knud Banning (København: I kommission hos Gads Forlag 1980).

Ole Davidsen, *Kristi fødsel. Tekster og tolkninger år totuind* (Højbjerg: Hovedland 2000) rummer, foruden *Jakobs Forevangelium, Thomas' Barndomsfortælling og Det uægte Matthæusevangelium*, også *Det Arabiske Barndoms-evangelium* (på nær de kapitler, der er identiske med *Thomas' Barndomsfortælling*).

*De Pseudo-Clementinske Skrifter*

“Clementinerne, den ældste christelige roman” [Homilierne]. I Carl Emil Scharling, *Theologiske Afhandlinger*. Udgivne af Peter J. Chr. Scharling (Kjøbenhavn: C.A. Reitzels Forlag 1880) s. 243-343 (op-rindelig i *Theologisk Tidsskrift* 3 (1839) s. 1-110).

“Klementinerne. Livsbillede fra kristenold” [udvalg af Rufin: Recognitiones Clementis]. Af C.F. Jakobsen. *Nordisk månedsskrift for folkelig og kristelig oplysning* 1877, 2. halvårgang (Odense 1877) s. 420-485.

*Nag Hammadi-biblioteket*

*Sandhedens Evangelium. De gnostiske håndskrifter fra Nildalen.* Af Søren Giversen. Teologiske Studier II. Række Nr. 2 (København: Gads Forlag 1957; genudgivet i revideret skikkelse som *Sandhedens Evangelium*. Gnostisk Bibliotek 1, København: SphinX 1990; de yderligere bind med andre af Nag Hammadi-skrifterne, der er annonceret på omslaget, er endnu ikke udkommet).

*Thomasevangeliet.* Indledning, oversættelse og kommentarer ved Søren Giversen (København: Gads Forlag 1959; genudgivet i revideret skikkelse, København: Gyldendal 1990).

*Filipsevangeliet.* Indledning, studier, oversættelse og noter ved Søren Giversen (København: Gads Forlag 1966).

Søren Giversen, "Jeg-er teksten i kodeks VI fra Nag Hammadi", i Niels Hyldahl & Eduard Nielsen (red.), *Hilsen til Noack* (København: Gads Forlag 1975) s. 65-80.

En samlet oversættelse af Nag Hammadi-teksterne ved Søren Giversen har længe været annonceret, fx i *Sandhedens Evangelium* (1990) s. 63.

#### *Gnostiske (og manikæiske) skrifter*

*Den Ukendte Gud*. Hermes-skrifterne i oversættelse ved Søren Giversen (København: Gads Forlag 1983).

*Ptolemæus' Brev til Flora*. I Mogens Müller, *Gnostikerne og Bibelen. Ptolemæus og hans brev til Flora*. Indledning, oversættelse og kommentarer. Tekst & Tolkning 9 (København: Akademisk Forlag 1991).  
*Jeg, Mani – Jesu Kristi Apostel*. Religionsstifteren Mani's selvbiografi i oversættelse med indledning og noter ved Søren Giversen (København: Museum Tusulanums Forlag 1987).

#### *Apologeterne og tidlige kirkefædre (i kronologisk rækkefølge)*

##### Aristides

*Aristides' Apologi* [oversættelse og indledning af] N.A. Buchwaldt. *Theologisk Tidsskrift for den danske Folkekirke* 10 (1894) s. 467-484 (dette skrift er også medtaget i Peter Schindler, *De apostolske Fædre og andre urkirkelige Dokumenter* 1 (1948) s. 276-297).

##### Justin

*Justinos Martyr's Forsvarsskrift for Kristendommen*. Oversat og forsynet med indledning og Noter af F. Friis Berg (København: Lohses Forlag 1932) er nu afløst af

*Justins Apologier*. Oversættelse med indledning og kommentar ved Henrik Pontoppidan Thyssen. Bibel og historie 18 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1996).

Der mangler en oversættelse af *Justins Dialog med Jøden Tryfon*.

##### Irenæus

Grundtvig udgav i 1827 en oversættelse af 5. bog af *Irenæus' Mod alle Kætteri* (Theologisk Maanedsskrift for 1827, udgivet af A.G. Rudelbach, genudsendt i 1855 under titlen *Om Kjødets Opstandelse og det evige Liv*). Året før genudgivelsen udkom P.W. Christensen, *Irenæus om den ægte Christendom*. Udvalgte Steder af første og anden Bog, samt hele tredie og fjerde Bog af ovennævntes Værk mod Kjæterne (Kjøbenhavn: Iversens Forlag 1854). Fra nyere tid foreligger:



*Irenæus mod kætterne*. Oversættelse [af femte bog]: Ulla Kiel. Indledning og redaktion: Anders-Christian L. Jacobsen (Frederiksberg: ANIS 1999).

En oversættelse af *Mod kætterne* 1. bog 1,1-8,5 (beskrivelsen af den valentinianske gnosis) findes i Mogens Müller, *Gnostikerne og Bibelen. Ptolemæus og hans brev til Flora*. Indledning, oversættelse og kommentarer. Tekst & Tolkning 9 (København: Akademisk Forlag 1991).

*Irenæus' Bevis for den kristne forkyndelse*. Oversættelse fra armenisk ved Jes P. Asmussen (København: Gad 1970).

Meliton fra Sardes

*Om påsken*. Oversat af Søren Giversen. I Anna Marie Aagaard (red.), *Alle vort livs mysterier*. Oldkirkelige prædikener i oversættelse (Frederiksberg: ANIS 1992) s. 32-62.

Tertullian

*Indsigelser mod alle Kætterier. Tertullians og Latinerkirkens mærkeligste Skrift om Troens Ord* [Præscriptio hæreticorum]. Sigtet og oversat af F.L. Grundtvig (Kjøbenhavn: Karl Schønberg 1900).

Af nyere oversættelser foreligger alene:

*Forsvarsskrift for de kristne*. Oversættelse med indledning og noter af Niels Willert. Bibel og historie 15 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1990).

Nævnes kan desuden:

“Pseudo-Tertullian, “Mod alle kætterier”. Oversættelse og bemærkninger” af Leif Grane. *Fønix* 11 (1987. Særnummer) s. 164-175 (tidligere version i samme, *Kirken i historien. De første otte århundreder* (København: Gyldendal 1973) s. 155-160). Oprådtede tidligere som kap. 46-53 i *De praescriptione haereticorum*.

Euseb

*Eusebs Kirkehistorie* er tilgængelig i Knud Bangs udmærkede, men for længst udsolgte oversættelse (2 bind, København: Gyldendal 1940-1945).

Augustin

*Om den kristne taler*. Med indledning, oversættelse og noter af Niels W. Bruun. (København: Nyt Nordisk Forlag – Arnold Busck 1972).

*Om Guds Stad*. Oversættelse med indledning og noter af Bent Dalsgaard Larsen. 1.-5. bog. Bibel og historie 7 (København: Gad 1984). 6.-10. bog. Bibel og historie 9 (København: Gad 1986). 11.-14. bog. Bibel og historie 10 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1989). 15.-18.

bog. Bibel og historie 16 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1991). 19.-22. bog. Bibel og historie 17 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1996). Et-binds udgave (Århus: Aarhus Univesitetsforlag 2002). *Bekendelser*. Oversat af Torben Damsholt. Visdomsbøgerne (København: Sankt Ansgars Forlag 1988). Filosofiske dialoger. Oversættelse: Torben Damsholt. Bind 1: *Mod akademikerne. Et lykkeligt liv. Verdensordenen* (Frederiksberg: ANIS 1999). Bind 2: *Enetaler. Sjælens udødelighed. Sjælens omfang* (Frederiksberg: ANIS 2000). Bind 3: *Den frie vilje. Læreren* (Frederiksberg: ANIS 2002).

#### Martyrakter

*De unge skal se syner*. Perpetuamartyriet oversat og kommenteret af Jakob Balling, Ulla Morre Bistrup og Torben Bramming. Bibel og historie 22 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1997).

#### Antologier

Anna Marie Aagaard (red.), *Alle vort livs mysterier*. Oldkirkelige prædikener i oversættelse (Frederiksberg: ANIS 1992).

Jes P. Asmussen, "Når vi nu er af Guds slægt ..." Tekster til gnosticismen (København: Gyldendal 1978).

*Den hellenistisk-romerske verden*. Religiøse tekster. Udgivet af Per Bilde. Verdensreligionernes hovedværker (København: Spektrum 1998).

Sigfred Pedersen (red.) *Den nytestamentlige tids historie*. Dansk Kommentar til Ny Testamente 2 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1994) s. 413-463.

*Tekster til jødedommen*. Udvalgt og indledt af Børge Salomonsen. Religionspædagogiske studier (København: Gyldendal 1972).

### SUMMARY

The article is a survey of available Danish translations of the non-biblical literature of Early Judaism and Early Christianity, it is: Old Testament Pseudepigrapha, Dead Sea Scrolls, Philo, Josephus, The Apostolic Fathers, New Testament Apocrypha, Pseudo-Clementine Literature, Nag Hammadi Library, Gnostic Writings and early Church Fathers up to and including Augustine.

*Keywords:* Danish translations – Pseudepigrapha – Dead Sea Scrolls – Apostolic Fathers – New Testament Apocrypha – Patristic Literature.

## Litteratur

**H. D. Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel (udg.)** *RGG, Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Band 3 (F-H)*,

J.C.B. Mohr (P. Siebeck) Verlag, Tübingen 2000, 1984 spalter. Pris €214.

Udgivelsen af dette værk (se DTT 2000,303-304) skrider planmæssigt frem. I dette bind præsenteres nogle af værket helt centrale emner som fx *Freiheit, Gebet, Gemeinde, Gerechtigkeit Gottes, Gott, Glaube*. Ved gennemlæsning af nogle af disse store artikler bliver det klart, at man næsten kan tale om et helt nyt værk og ikke blot et nyt oplag. Nye forfattere har omskrevet artiklerne eller skrevet helt nye. Dispositioner, tilrettelæggelse og omfang er ændret, helt nye temaer er taget op til beskrivelse, nye synspunkter er anlagt på de i teologien velkendte begreber.

Som et belyst eksempel kan nævnes den store artikel om *Gott*. I 3.udgaven af værket er artikler, ind delt i afsnittene I. Religionsgeschichte, II. In Israel, III. Im nachbiblischen Judentum, IV. in Neues Testament, V. Theologiegeschichte, VI. Dogmatisch. I nærværende bind fylder artiklen i alt 44 spalter (sp. 1098-1141), inddelt i afsnittene: I. Religionswissenschaftlich (*Hartmut Zinser*), II. Altes Testament (*Otto Kaiser*), III. Neues Testament (*Andreas Lindemann*), IV. Religionsphilosophisch (*Vincent Brümmer*), V. Dogmatisch (*Christoph Schwöbel, Niels Henrik Gregersen*), VI. Praktisch-theologisch (*Michael Meyer-Blanck*), VII. Missionswissenschaftlich (*Robert Schrei-*

*ter*), VIII. Kunstgeschichtlich (*Marcus Vinzent*), IX. Judentum (*Hans-Jürgen Becker, Gerold Necker*), X. Islam (*Rotraud Wielandt*). Disse mange afsnit efterfølges desuden af artikler (sp. 1142-1145), som også er nye i forhold til 3.udgaven: *Gott der Geist (Colin Gunton)*, *Gott der Sohn (Colin Gunton)*, *Gott der Vater (Corinna Schlapkohl)*, *Gott ist tot-Theologie (Gotthold Hasenhüttl)*. Til overmål følger dernæst en længere artikel om *Gott/Götter/Götterbilder und Symbole* (sp. 1145-1159), hvor man foruden den gamle orient, GT, den græsk-romerske verden også behandler indiske religioner, buddhisme, kinesiske og japanske religioner. Derefter vender man så at sige tilbage til rækkefølgen i 3.udgaven og bringer en artikel om *Gottebenbildlichkeit* etc. Til forskel fra 3.udgaven bringes i artiklen om *Gott* således et særligt afsnit med overskriften *Islam*, og dette er også tilføjet i andre relevante artikler, fx i *Fasten/Fastentage* (sp. 46-47) og *Gerechtigkeit Gottes (726-727)*.

Naturligt nok bringes en række artikler om begreber og personer, som ikke kunne omtales i 3.udgaven, fordi det endnu ikke var aktuelt. Dette gælder bl.a. *Feminismus/Feministische Theologie (66-75)*, *Gentechnik (679-684)*, *Globalisierung (1006-1008)*. Også *Holocaust* har nu fået en særlig behandling (1861-1871). Spørgsmålet om hvilke personer, som bør omtales i særlige artikler, har formentlig kostet redaktionen en hel del overvejelser, og man synes at have udvidet rammerne noget. Således bringes nu artikler om bl.a. *Rainer Werner Fassbinder (39)*, om den amerikanske danserinde og koreograf *Martha Graham (1244)*, *Dag Hammarskjöld (1403)* og

Knut Hamsun (1404). Hildegard af Bingen er naturligvis også omtalt, ligesom i 3.udgaven, men trods den voldsomme interesse, som hun har oplevet i nyeste tid, har man ikke indrømmet hende mere plads nu. Tværtimod afslutter artiklens forfatter (*Christel Meier-Staubach*) med en kortfattet besk. bemærkning om, at den aktuelle *Rezeption* af Hildegard til dels beror på *misforståelser* (1734). Af *danske*, som omtales i selvstændige artikler, kan nævnes Leif Grane (Steffen Kjeldgaard-Pedersen). Vilhelm Grønbech (Sigurd Hjelde), Eduard Geismar (Eilert Herms), Martin A. Hansen (J.H. Schjørring), Peder Jensen Hegelund og Niels Hemmingsen (Manfred Jakubowski-Tiessen) og Poul Helgesen (Martin Schwarz Lausten).

*Martin Schwarz Lausten*

### **Richard A. Horsley**

*Hearing the Whole Story. The Politics of Plot in Mark's Gospel.*

Westminster John Knox Press, Louisville, 2001, 296 sider. Pris: \$ 29,95.

I forordet fortæller Horsley, at han synes, der manglede noget, når han underviste i evangelierne. Og en dag gik det op for ham, at han ikke læste dem som narrative helheder, men kun tematisk bestemte uddrag derfra. Det var helheden, der manglede. Du godeste, tænker man – har han først opdaget det nu?

Men heldigvis var det noget, han opdagede for længe siden, og nu vil han bidrage med sin helhedslæsning af Markusevangeliet. Horsley er en fremtrædende repræsentant for en politisk, marxistisk inspireret kristendomshistorie med mange bøger bag sig. I den nye bog vil han kombinere den politiske og den narrative kritik, og det forekommer rimeligt, når det drejer sig om Mark., for det evangelium for-

tæller i hvert fald også en politisk historie om magtkampen mellem Jesus og de jødiske myndigheder.

Det er nu ikke den historie, Horsley fortæller. Horsleys historie handler om Jesus, der er 'spydspids' (et af Horsleys yndlingsudtryk) for en folkelig rejsning i Galilæas landsbyer. Jesus vil genskabe landsbyfællesskabet imod det gældssystem og den udbytning, der er fulgt med den romerske besættelse. Det er en klassekampshistorie tilsat moderne *post colonial*-bevidsthed om imperiets korrumpende betydning for de undertrykte folks sociale sammenhold og traditionelle selvforståelse. Den historie skal man kende på forhånd for at finde den i Mark.; jeg tror fx ikke, at evangeliets forfatter kendte den. Horsley kan måske godt overbevise mig om, at sådan var de faktiske forhold i Palæstina på Jesu tid. Men Markus fortæller ikke om en imperial konflikt; han fortæller om en teokratisk konflikt mellem jødiske rivaler. I den konflikt spiller romerne nærmest en sympatisk rolle.

Horsleys læsning af Markusevangeliet forudsætter, at det ligger meget tæt på de faktiske begivenheder, ja så tæt som et litterært værk nu kan komme. I Horsleys fortolkningspraksis synes skellet mellem fortælling og begivenhed nærmest at blive ladet ude af betragtning. Han legitimerer det med, at evangeliet afspejler den mundtlige overlevering. Men en generende kendsgerning er i så henseende, at evangeliet er skrevet på græsk; det kan altså ikke direkte afspejle den galilæiske landsbybevidsthed. Det er tydeligvis en generende kendsgerning for Horsley, men så må det jo være skrevet lige ovre på den anden side af grænsen i de syriske landsbyer! Det kan man da kalde en nødløsning, der kan ses på lang afstand.

I andre tilfælde kommer Horsley omkring de steder i teksten, der er problematiske for hans forståelse, ved at fortie problemerne. Det er alt for ofte, han på den måde snyder på vægten. Og det er ærgerligt, når hans projekt egentlig er spændende, og han til andre tider kan præstere helt igennem overbevisende tolkninger, der kombinerer tekstlæsning og socialhistorie. Helt ulideligt bliver det imidlertid, når Horsley som et stadigt gentaget mantra forsikrer, at hans fortolkning er historisk informeret, mens tidligere fortolkninger har været udtryk for "moderne vestlig, individualistisk kristen teologi". Så kan det næsten ikke blive værre. Med mindre man synes, at det er en endnu værre at se Mark.s dæmonbesættelser som eksempler på samme koloniale, psykiske lidelser, som Frantz Fanon beskriver i sin berømte bog "Fordømte her på jorden" fra 1961. Horsleys politiske korrekthed bliver ikke mindre anakronistisk end eksegeternes teologiske korrekthed, fordi han bliver ved med at sige det. At ville slå forgængerne af banen historisk med en forældet klassekampmodel fremmer ikke indsigten i teksternes historisk-litterære kompleksitet. Mindre polemik og mere ærlighed, om vi må bede!

*Geert Hallböck*

### **Mary L. Coloe**

*God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel.*

Collegeville, Minn.: The Liturgical Press 2001, X + 252 sider, \$24.95.

Denne bog forsvinder mellem fingrene under læsningen. Det er resultatet af en bevidst mangel på metodisk præcision (s. 7). Coloe vil svare på spørgsmålene om, hvordan tempelmetaforik bidager til den johannæiske kristologi,

samt hvilken betydning templet har for den johannæiske menighed under Jesu fravær. Til det formål fremdrager hun et netværk af intertekstuelle forbindelser til gammeltestamentlige og antik jødiske tempelforestillinger. Men det bliver aldrig klart, på hvilket niveau disse referencer fungerer. Af søger Coloe evangelistens intertekstuelle arbejde, den oprindelige eller implicite læsers associationer, eller er det hele hendes egen kreative fortolkning? Måske tror hun, det er det første; men det er sikkert det sidste.

Da analytiske niveau forbliver uklart, er det svært at afvise tolkningerne; men det er endnu sværere at acceptere dem. Og derved opløses de eksegetiske pointer til associative referencer.

Det er ærgerligt, for emnet er godt. I Johannesforskningen henvises ofte til tempelsymbolikken, uden at dets omfang og betydning udfoldes. En monografisk gennemgang af dette tema er derfor velkommen.

Coloes hovedpointe er, at Guds nærvær i Det Gamle Testamente flytter sig fra tabernaklet til templet, og i Johannesevangeliet flytter sig videre til Jesus, som derfor er et tempel. Fra Jesus overgives det i kraft af ånden til den kristne menighed, som derefter udgør et jordisk tempel (s. 220). Denne tolkning er på den ene side ukontroversiel. At den jordiske Jesus optræder som et tempel, er alment kendt. Opfattelsen af den johannæiske menighed som et tempel er på den anden side formentlig forkert. Snarere installeres Jesus ved sin opstandelse som et himmelsk tempel, som menigheden i kraft af ånden har adgang til.

En anden pointe i bogen er, at de jødiske institutioner, særligt festerne og deres ritualer, anvendes i fremstillingen af Jesus. Han overtager deres be-

tydning, idet hans tale og handlinger svarer til jødernes religiøse symboler. Eksempelvis identificerer han sig med lys og vand under løvhyttefesten. Overordnet set er dette heller ikke nyt, men Coloe tilføjer en lang række tempelmotiver, som på samme måde skulle bidrage til den johannæiske kristologi. Desværre er de fleste nye referencer ikke overbevisende. Fx tror jeg ikke, at betegnelsen "nazaræer" i Johannesevangeliet betegner en messias-skikkelse som skulle genopføre templet (s. 172-174).

Det må endvidere nævnes, at bogens referencer til tysksproget sekundærlitteratur er påfaldende tilfældig. De få anvendte tyske værker er langt fra centrale for emnet, hvorimod andre glimrer ved deres fravær.

Til sidst: Coloos tolkning træder næppe Johanneseksegeterne over tæerne. Men måske forarger bogen andre minoritetsgrupper. Jeg finder det i hvert fald usmageligt at lade en bog om Guds nærværs translokation fra det jødiske tempel til den kristne menighed pryde af et fotografi af en ortodoks jøde i bøn ved grædemuren. Det skaber en utilstedelig forbindelse mellem Johannesevangeliets univers og en konkret nutidig religionsform på dens bekostning.

*Jesper Tang Nielsen*

### **Adam af Bremens krønike**

*Oversat og kommenteret af Allan A. Lund.*

Illustreret af Jørgen Kragelund. Forlaget Wormianum 2000. 300 s. kr. 228.-

Grundlæggende for al beskæftigelse med Adam af Bremens *Historia Hamburgensis Ecclesiae* har været Bernhard Schmidlers tekstudgave fra 1917. I 1930 udgav Carsten L. Henriksen sin danske oversættelse, *De*

*hamburgske Ærkebispers Historie og Nordens Beskrivelse*, genoptrykt i 1968. Nu foreligger denne nyoversættelse – hvor Adams værk har fået en ny titel – ved Allan A. Lund, som tager hensyn til den ret omfattende Adam af Bremen-forskning, som har fundet sted i nyere tid. Der er tale om en tekstnær oversættelse, person- og stednavne er ikke moderniseret, men oversætteren har også foretaget selvstændige bearbejdelser. Et af de mere bemærkelsesværdige steder er der, hvor Adam omtaler antallet af kirker i Danmark, hvor han som bekendt kun nævner Skåne, Sjælland og Fyn. Oversætteren argumenterer for, at man her bør rette det andet forekommende ord *Seland* til *Judland*, således at vi også får antallet af kirker i Jylland omtalt (4,7 jf. s. 14).

Der er dog ikke kun tale om en nyoversættelse. Værket er forsynet med en ret omfattende indledning (s. 9-43), hvor han giver et fint indblik i Adams arbejdsmetoder, hans brug af mundtlige og skriftlige kilder, de historiske forfalskninger mv. Han omtaler Adams historiesyn og de vigtige forhold, som Adam *ikke* nævner, som fx Jellinganlægget. Der gives også et indtryk af fortolkningsproblemerne, som ikke mindst skyldes Adams lidt ejendommelige latinske sprog, og af den geografiske og etnografiske tradition, som Adam stod i. Allan A. Lund går også ind på Adams hensigt med værket, og han sætter dette i nøje forbindelse med det Hamburg-Bremiske ærkesædes forståelse af missionspligten. Denne ærkebiskop havde fået pålagt at forkynde kristendommen "ved verdens ende", dvs. i de nordiske lande, mente man. I kirkepolitisk henseende var denne missionsopgave et led i ærkesædets forsvar imod de uophørlige angreb fra Kølns ærkebiskop.

Oversættelsen er forsynet med et stort noteafsnit med realoplysninger om personer, steder og begreber, og der gives samtidig et fint indblik i de områder, som nyere forskning har beskæftiget sig med. Noteafsnittet efterfølges af en omfattende litteraturliste. Denne oversættelse af Adam af Bremens vigtige krønike bør for fremtiden anvendes i stedet for den ældre fra 1930.

*Martin Schwarz Lausten*

**Jens Anker Jørgensen, Henrik Madsen, Brian Patrick McGuire (red.)**

*Fjernt fra menneskers færden. Sider af Esum Klosters 850-årige historie.*

C.A. Reitzels forlag 2000. 188 s. Ill. 225.- kr.

Fra miljøet omkring det restaurerede cistercienserkloster Esum er der i de senere år udgivet en række skrifter, som over et bredt spektrum belyser stedets historie. Således også denne bog. I vores sammenhæng skal fremhæves *Brian Patrick McGuires* bidrag "Cistercienserordenens første årtier – splittelse og identitet" (s. 151-185). Det er en indtrængende kritisk gennemgang af kilderne, som kan belyse ordenens opståen, samlet omkring personerne Robert, Alberik, Stefan og Bernhard. Han prøver at trænge ind bag formuleringerne, vurderer udsagnetens værdi, er opmærksom på eventuelle forfalskninger, søger at afdække motiverne og hensigterne. Det er et fornemt kildekritisk arbejde, vi præsenteres for. Han opridses tankerne hos "udbrydergruppen", ønsket om et liv i afsondrethed og ydmyghed, og viser, hvorledes dette ønskes realisering paradoksalt nok medførte et liv i rigdom og materialisme, hvilket atter førte til nye interne diskussioner. Som en

vigtig forklaring på ordenens enorme og hurtige udbredelse fremfører han dens forunderlige blanding af kærlighed og aggressivitet.

Et godt bidrag til ordenens historie er også *Jens Anker Jørgensens* oversættelse til dansk af Bernhards "Apologia ad Guillelmum Abbatem", eller rettere sagt et uddrag af dette skrift. Det var et bestillingsarbejde, hvor Bernhard skulle prøve at skabe en slags forsoning mellem benediktinerne og cistercienserne. Diplomatsk var Bernhard ikke, og forholdet forværredes kun yderligere. I "Cistercienserne under Jomfru Marias kappe" gennemgår *James France* kappemadonnemotivet på Esum Klosters segl, hvis litterære forlæg er Caesarius af Heisterbachs *Dialog om mirakler*. Han drager sammenligninger mellem dette og de mere kendte Schutzmantelmadonnemotiver og fremhæver Esum klostersegel som det eneste kendte af denne art i Skandinavien. Artiklen er forsynet med en række særdeles informative illustrationer.

I "Bag kalken" beskriver *Trine Tving Jensen* og *Tanja Maj Kristensen* kalkmalerier i klosteret, som tidsbestemmes til ca. 1620-1650, frugter, grøntsager, blade malet ind i hinanden. De beretter både om teknikken ved restaureringen og teknikken, som maleren i sin tid anvendte. *Birgitte Degener* skriver detaljeret om den gennemførte restaurering af klosteret, og desuden findes nogle bidrag, som belyser forhold i og omkring klosteret i tidens løb, *Bente Thomsen* "De lettiske flygtninge på Esum Kloster (1946)" og *Jens Anker Jørgensen*: "Maria Kirstine Pedersdatter in memoriam" – den gennemførte dødsdom (1756) over kvinden, dømt ved birkeretten på Esum. Endvidere beskrives klosterhaven af *Johan Lange* og *Hen-*

rik Madsen, og Flemming Ettrup gennemgår klosterstutterierne på Esrum  
*Martin Schwarz Lausten*

### Inger-Lise Kolstrup (red.)

*Aspekter af dansk klostervæsen i middelalderen.*

Aarhus Universitetsforlag 2000. 150 s.  
 Ill. Kr. 168.-

Artiklerne er de skriftlige nedslag af et seminar om dansk klostervæsen (1998), og der er tale om vurderinger af den hidtidige forskning samt om originale bidrag.

Tore Nyberg indleder med en kortfattet oversigt over det danske klostervæsen før 1200, hvor han gør opmærksom på det nybrud, som skete o. 1140'erne og fremhæver, at man stadig skal have in mente den indflydelse, som den førkristne religion spillede langt op i den periode, hvor klostervæsenet havde etableret sig. *Brian Patrick McGuire* – "Cistercienserne i det 20. århundredes danske historieskrivning" (s. 13-25) – vender sig kritisk mod den hidtidige forskning specielt i denne ordens historie. Hos mænd som V. Vedel, Brdr. Weibull, Hal Koch, Skyum-Nielsen, Breengaard sporer han "den gamle danske lutheranske allergi overfor klostervæsenet". Han mener, at munkenes selvforståelse og overbevisning om, at klosterlivets egentlige formål var at lovprise Herren "aldrig" er blevet overvejet. Dette aspekt har man først taget op, hævder han, i 1990'erne. Det kan nok være, at det kan være nyttigt at anlægge mentalhistoriske synsvinkler på dette felt, men den anførte kritik af bl.a. Hal Koch, er simpelthen malplaceret. I sin fremstilling af klostervæsenet i *Den danske Kirkes Historie* 1, 1950, 347-365, fremhæver Koch tværtimod klosterbeboernes selvforståelse som et liv

i forsagelse, i bøn og kontemplation, netop i modsætning til det verdslige liv, det politiske liv, kulturlivet. Koch underkender ikke klostrenes betydning for det danske kulturliv etc., men understreger netop imod dette klosterbeboernes egentlige religiøse kald. At anklage ham og andre for luthersk konfessionalistisk historieskrivning hører ingen steder hjemme. *Birgitte Langkilde* bevæger sig i sin "Status over forskningen i de danske nonneklostre" (s. 27-46) ad lignende baner, idet hun heller ikke mener, at Koch havde blik for "klostrenes primære anliggende: det åndelige liv". Det gælder også Skyum-Nielsen og Lindhardt. Hvad sidstnævnte angår henviser hun til hans bidrag i *Den danske Kirkes Historie* III, 1965, 109-207, og mener at også han anlægger en "engageret postreformatorisk afstandslæggen til klosterlivet og en fokusering på det negative". Bortset fra, at Lindhardt kun beskæftiger sig med klostervæsenet s. 190-207 er der også her tale om en klar fordrejning. Lindhardt understreger tydeligt, at det senmiddelalderlige fromhedsliv netop kom klarest til udtryk i klosterlivet, oplyser om evangeliske råd/bud, livet i Kristi efterfølgelse og den ægte reformvilje, som fremførtes i ordenerne hen mod slutningen af perioden. Det er en besynderlig vurdering af tidligere forskere, som udtrykkes her. At de fleste klostre "blev ved til efter reformationen", som forf. mener (s. 27 og 28) er også en sandhed med stærke modifikationer. De fortsatte da ikke som katolske institutioner, men som humane indretninger, hvor nonnerne kunne blive boende til deres død, forudsat at visse betingelser opfyldtes, bl.a. at de gik til evangelisk undervisning.

Forf. mener, at man hidtil har arbejdet for meget med klostrenes godshi-



storie og lign., kunne tænke sig at se mere på, hvad "kønnet" betød i klostrene og "tænke dette sammen med den, klosterlige idé" (s. 43), men erkender dog, at der er flest kilder til det førstnævnte. Forf.' oversigt over klostrene (s. 31-33) er derimod af stor værdi.

Ligeledes har *J. Nybo Rasmussen* med sin "Randers Helligåndskloster og prior Jens Mathiesen" (s. 77-98) leveret en kyndig artikel om denne i middelalderen så vigtige institution. Han udnytter fint det – også her – spinkle kilde-materiale til en informativ fremstilling af oprettelsen, byggeriet, sygeplejen og af priorens kristne idealer og fromhed, belyst af de efterladte skrifter. Gode bidrag er også *Hans Krongaard Kristensens* "Korsgangsmotivet ved danske klostre" og *Hans Jørgen Frederiksen* "Randers Helligåndsklosterkirkes senmiddelalderlige højtavle".

*Martin Schwarz Lausten*

### **Yvonne Maria Werner**

*Kvinnlig motkultur och katolsk mission. Sankt Josefsysterna i Danmark och Sverige 1856-1936.*

Veritas Förlag 2002, 358 s. (inkl. resumé på fransk).

Lundhistorikeren Yvonne Maria Werner har skrevet denne digre og gennemarbejdede bog om Skt. Josefsøstrenes historie i Skandinavien ikke blot som en objektiv forsker men også ud fra sine præmisser som katolsk konvertit. I forlængelse heraf er hendes ønske at fortælle om den katolske missions historie, og i ganske særlig grad om den kvindelige missionsindsats, som foregik fra 1800-tallet, i Danmark specifikt fra religionsfrihedens indførelse i 1849, og frem til II Vaticanums åbning af katolicismen i 1960'erne. Bogen er ikke kun historien om en religiøs institution, men læg-

ger sig i forlængelse af den franske mentalitetsskole, hvor det drejer sig om at afdække institutionens, in casu den katolske kirke, samfundsfunktion og identitetsskabende betydning.

Yvonne Maria Werner vil med et tværvidenskabeligt snit belyse Skt. Josefsøstrene dels som en religiøst motiveret kvindekultur i en mandsdomineret og hierarkisk opbygget kirkestruktur, dels som en fremmed katolsk kvindekultur i et protestantisk præget nordisk samfund. For at gøre dette knytter hun til ved tre forklaringsmodeller i sin analyse af denne historie, hvor katolicismen i lighed med nutidens islam var en missionsindrettet "indvandrarreligion", som med sit absoluthedskrav møder stærk modstand i de nordiske samfund. Den første model, udviklet af blandt andre de tyske religionssociologer Karl Gabriel og Franz-Xaver Kaufmann, er den velkendte, at katolicismen udpræget optræder som en modkultur til det moderne samfund med dets liberaliserende tendenser og sekularisering. Den anden model, udviklet af Inger Hammar over den lutherske kaldstanke, anvendes på at undersøge, hvorvidt josefsøstrene kombinerer det katolske fuldkomhedsideal, cølibatet, med kaldet til at virke som sygeplejerske. Endelig undersøges, via den tredje model, klerikaliserings som emancipationsstrategi, om ordenen danner en bevidst kvindelig modkultur mod en mandlig, hierarkisk klerikal struktur.

Hele dette fine studium har som sit omdrejningspunkt en række af kulturmødsætninger og -sammenstød: Mødsætningerne mellem "katolsk og "nordisk" værdisæt og livssyn, mellem mandligt og kvindeligt apostolat og klerikal forståelse, mellem katolsk og protestantisk, og ligeledes det indre kultursammenstød mellem nordiske

og udenlandske ordenssøstre, trækkes frem. Og derigennem demonstreres det, hvordan denne oprindeligt for det protestantiske Norden fremmede institution, efterhånden tilpasser sig omgivelserne og bliver en ægte social udrettet virksomhed. Dette sker i tre store kapitler, hvor Yvonne Maria Werner først indkredser kvindeligt ordensliv på tærskelen til moderniteten, dernæst belyser det katolske sygehus- og skolevæsen i Norden, for endelig at analysere jøsefsøstrenes kommunikitetsliv i deres mangekulturelle miljø. Bogen er rigt udstyret med fyldige noter og kildemateriale.

*Else Marie Wiberg Pedersen*

### **Lars Johan Danbolt**

*Den underlige uka. De sørgende og begravelsesriten.*

Verbum 2000. 143 sider. Nkr. 248

Empirisk forskning indenfor Kirkens praksis er der desværre ikke meget af i Danmark, men den findes i fx Sverige og Norge. Lars Johan Danbolt (Norge) har på baggrund af sin ph.d.-afhandling fra Uppsala, 1998, om begravelsesritualets empiriske betydning for sorgprocessen, skrevet en lettilgængelig bog "Den underlige uka", som er egnet for præster generelt, og til undervisning om sorgreaktioner. Teorigrundlaget for bogen er sorgreaktionernes psykologiske fundering.

Sorg optræder ifølge Danbolt, fordi 1) der var en relation, der 2) nu skal erkendes som separation, hvilket giver muligheden for 3) rekreation, som en nyskabelse af den, der har mistet.

Danbolt sammenkæder de typiske sorgreaktioner tristhed, depression og angst med kognitionpsykologiens (bla. C.D. Batsons) indsigt i hjernens hierarkiske struktur (s. 95). De kognitive processer fungerer til en vis grad for-

skelligt fra person til person, men har som fælles træk betydning for, hvordan bearbejdelsen af sorgen foregår. Den kognitive, processuelle bearbejdelse kalder Danbolt med en analogi for "kreativitet". Nogle er mere "kreative", altså nyskabende, end andre i forhold til kriser. Kreativiteten kan, når den fungerer, hjælpe den enkelte igennem sorgprocessen og ud på den anden side, til et nyt liv (s. 99). Mødet med sorgen er altså også en mulighed for et møde med en ny livserkendelse: "Både kreativitet og natursykluske erfaringer handler om *en proces, som fører individet over fra en status til en anden*. Forudsætningen for *re-kreasjonen* er en dekonstruksjon af sekundærprosessstenkningen og en bearbejdning av problemet i primærprosessenes mer uddifferensierete nivå" (106).

Bogen er, som mange andre bøger indenfor den praktiske teologi, velbevandret i psykologiske teorier af både den neuro-medicinske og filosofiske slags. Herpå bliver man altså klog, men det forekommer mig, at Danbolt med fordel kunne have inddraget adskillige teologiske pointer, som først og fremmest kan sammenfattes under overskriften: Også idioter skal begraves. Danbolt beskæftiger sig nemlig kun med efterladte til de søde mennesker: "Når vi mister en vi har været glad i, er det naturligt for oss å reagere med det som vi kaller sorg" (s.90). Vi hører derimod ikke et ord om, hvad mennesker kan føle, når de mister én, de ikke har været glad i. Eller én, der ikke var glad i dem. Eller når én, der direkte har gjort sine medmennesker skade, dør. Også pædofile, soldater, politikere, voldtægtsforbrydere, alkoholikere, narkomaner og andre for-dømte og fortabte, dør. Og de efterlader også pårørende. Mellem de eksplisite fordømte og de lysende og engle-

blide er der naturligvis en gråzone, som de fleste af os, som almindelige syndere, hører til i. De fleste holder ikke lang badeferie med deres nærmeste, men vi svigter og bliver svigtet, i det daglige og i det store perspektiv. Vi beriger formentligt også vores elskede nærmeste, og vi har formentligt be draget med noget, hvis nogen af dem gider græde ved vores bisættelse. Min pointe er, at i de fleste tilfælde vil der ved en bisættelse være tale om mange forskellige følelser på én gang. Begravelse er ikke bare noget, som sker af de gode mennesker, som savnes, men også af folk med almindeligt rod i livet, for ikke at tale om mennesker med ualmindeligt meget hærværk i deres liv. Det er jo derfor, at teologiens erkendelse af synd, frelse og fortabelse stadigvæk, trods psykologiske vindinger, er højst vedkommende. Der er stadigvæk en klokkeklar forbindelse mellem teologiens evindelige diskute ren og sognepræstens begravelsestale i morgen. Det kunne have været interes sant at se skemaet "relation-separation-recreation" afbildet af Danbolt på denne gruppe af fordømte, og så se det efterprøvet i den empiriske forskning. Hvilke sorgreaktioner viser sig så? Er der stadig tale om samme struktur i relation-separation-recreation? Og er de kognitive processer og kreativiteten den samme? Denne teologiske kritik gør dog ikke Danbolts bog mindre god indenfor dens genre.

*Camilla Sløk*

**Lisbet Christoffersen (red,)**

*Samfundsvidenskabelige syn på det religiøse.*

Jurists- og Økonomforbundets Forlag, København 2001, 272 s., 250 kr.

Denne bog bringer skitser af en lille snes forskellige fagfolks syn på religi-

ønsens – fundamentale – rolle i de forskellige samfundsområder, som de hver især har forstand på. Bidragene hidrører fra et seminar, som redaktøren arrangerede i sommeren 2000 på RUC, hvor hun er lektor ved Institut for Samfundsvidenskab og Erhvervsøkonomi. Hun er i øvrigt ph.d. i kirkeret og gæstelærer i samme disciplin ved Det teologiske Fakultet i København.

I bogens første hovedafsnit med titlen "Hvem er hvem" er det interessant at følge, hvordan kandidatstipendiat i statskundskab på KU, Anders Berg-Sørensen, diskuterer religionspolitik ud fra Derridas fænomenologiske analyse af gæstevenskabet, som indebærer, at gæsten må have rum for sin personlige – af egen kultur og religion bestemte – erfaring, erindring og sorg, herunder en værdig død og begravelsesplads i værtslandet. Det litterære eksempel er Ødipus, der nægtes et gravmæle i Kolonos. Den gode vært kan ikke nøjes med at stille alle frit til at tænke og gøre hver deres, ud fra værtens begreb om frihed. Han må lytte sig ind på gæsterne for at forstå, hvad der er kultur- og religionsspecifikt for netop dem. En politisk regel om religionsfrihed må derfor tænkes etisk, som Derrida søger at gøre det i tilknytning til Levinas' personaletik. På den baggrund spørges der, hvilke religioner der er henholdsvis vært og gæst i henholdsvis Sverige (biskop emer., docent Per-Olov Ahren) og i Danmark (Lisbet Christoffersen).

Andet hovedafsnit belyser under overskriften "Monolit – Udfordring" det enhedskulturelle samfunds værdimæssige bevidstgørelse efter opkomsten af den nye pluralistiske kultur- og religionssituation. Bent Greve fra RUC skriver om velfærdssamfundssystemets værdimæssige udfordringer. Nils

Gårder fra Lund efterviser de kristne rødder til solidaritetsbegrebet i svensk ægteskabsret. Jacob Dahl Rendtorff fra RUC analyserer religionens rolle i arbejdsetik og virksomhedskultur. Sven-Åke Selander fra Lund påpeger, at folkeskolens grundværdier er funderet i kristen etik og menneskesyn. Gerd Battrup fra RUC giver en indgående skildring af de næsten uendelige religiøse og kulturelle forviklinger i Litauen. Og Carsten Bagge Laustsen og Ole Wæver fra Statskundskab, KU, jagter religionsbegrebets kerne for – bedre sent end aldrig – at kunne inkorporere den religiøse faktor i de sikkerhedspolitiske teorier.

Det tredje hovedafsnit hedder – på god teologisk vis – “Skelne – Sammenholde”. Juraprofessor Jørgen Dalberg-Larsen fra Århus er mest stemt for at fastholde modernitetens skel mellem religion, ret og politik. Økonomiprofessor Jesper Jespersen fra RUC medgiver, at billedet er ret sløret m.h.t. forholdet mellem etik og markedsøkonomi. Juristen Peter Højlund fra RUC mener at kunne spore rødderne til retspositivismens nådesløse begreb om gældende ret, hvor jura og retsvidenskab er gjort til social ingeniørkunst, tilbage til Luthers lære om det verdslige regimente. Statskundskabsmanden Jakob Torfing fra RUC beskriver religionen som en diskursiv konstruktion om det universelle, hvis plads dog i dag – i demokratiets navn – i sidste instans må forblive tom. Juristen Hanne Petersen fra KU eftersøger overlappende retsordner i en flerreligiøs verden. Og endelig giver så teologen Svend Andersen den fulde version af, hvordan man på god teologisk vis må kunne skelne mellem etik, ret og samfund uden hverken at sammenblende eller adskille sagerne.

Det sidste afsnit under overskriften “Syntese” skal øjensynligt give bogens løsen. Det er noget af et job, juraprofessor Kjell Å. Modéer fra Lund her er sat på ene mand. I Sverige er kirkeretten død (eller indgrænset til ganske få paragraffer). Derfor er budskabet herfra, at kirkeretten nu skal genopstå, men denne gang i klassisk form som den retsteologi, der lægger det teologiske grundlag for alle dele af samfundets ret. Modéer får god støtte fra Svend Andersen, der protesterer mod den måde, hvorpå Preben Espersen har spærret retsteologien inde som leverandør af teologiske mellemregninger til brug for kirkeretten i snæver betydning. Retsteologien må i stedet gå frontalt ind i overvejelser over selve begrebet ret i det plurale samfund. Hvad retsteologien skal mene om retten, får vi dog ikke ret meget at vide om i denne bog. Kan og skal der opstilles en religionernes retsteologi – på linie med forsøget omkring religionernes etik?

Det er interessant af følge samfundsvidenskabsfolkernes strejftog i historisk, systematisk og sporadisk sågar i bibelsk teologi. Skarpe iagttagelser blandes med gode læsefrugter. Ellers veksles der mellem det proklamatorisk uafklarede (fx Hannes Petersens vædipluralistiske jura) og det teoretisk ensidige (fx Jakob Torfings diskurstori om Gud som den tomme betegnelse af det universelle, der så finder sine partikulære tolkninger i religionerne) og alt derimellem. Den redaktionelle kløgt kan ikke skjule, at indlæggene er genstridige, så vi ikke just har fået en eksemplarisk læse- og lærebog. Derimod er der næppe tvivl om, at denne bog vil gå over i videnskabshistorien som det første klare udtryk for, at en meget bred kreds af samfundsfagsfolk – omsider – nu efterlyser, hvad de kal-

der en rets- og samfundsteologisk tænkning om de grundforhold, som teologer traditionelt har betragtet som – teologiske.

Under den gamle universitetslov i 1970'erne var det konsistoriums forretningsudvalg, der skulle gøre økonomisk ret og skel mellem fakulteterne. Med Palle Juul-Jensen i spidsen holdt de store dekaner i det århusianske konsistorium store taler om vigtigheden af hver deres fakultets område. Når Henning Lehmann fra teologi henviste til, at teologer studerer Gud, vakte det i bedste fald lidt morskab. At han alligevel kom hjem med gode penge, skyldtes andre evner – samt måske også de store dekaners fornemmelse for Guds forbundethed med konge og fædreland. Denne bogs samfundsvidenskabelige bidragydere nøjes ikke med at nikke interesseret og eftertænksomt til Lehmanns studieobjekt. De er selv begyndt at studere sagen.

*Hans Raun Iversen*

### **Svend Bjerg**

*Gud først og sidst. Grundtvigs teologi en læsning af Den Christelige Børnelærdom.*

Forlaget ANIS, København 2002, 202 sider. Pris kr. 249,-.

Efter 30 års gentagne gennemgange af Grundtvigs kristelige børnelærdom som tekst ved indføring i dogmatik har Svend Bjerg udsendt sin på nutidige forståelsvilkår udarbejdede tolkning af Grundtvigs teologi, som den fremstår i hans store dogmatiske tekst, børnelærdommen. Det har Bjerg gjort vel i. Alternativet, som alt for mange har holdt sig til, er den blot historisk rekonstruerende gengivelse (eller grundtvigsk sagt: efterabning) eller den ureflekteret gentagende, men reelt selektive brug af Grundtvigs teologi.

Selv om anmelderen hellere vil fremhæve Grundtvig som kommunikativ og økumenisk Helligåndsteolog, taler meget, og det meste kan læses i Bjergs bog, for med Bjerg at læse ham som en retorisk og narrativt orienteret trinitetsteolog, hvis fundamentalteologi primært består i, at Gud kommer såvel først som sidst som ind imellem. Selv om det ofte går ugrundtvigsk systematisk til, når Bjerg tager fat, så gør han ikke andet ved Grundtvig, end hvad Grundtvig selv gør ved sine historiske forgængere: læser dem ind i sin egen tid, udfylder hullerne i deres tekster (s. 43) og tilføjer de pointer, de selv gik glip af (s. 57). En direkte og konstruktiv moddigtning, som Grundtvig ofte greb til, viger Bjerg tilbage for. Dog fastholder han strengt, at Grundtvig må lade sig forstå på nutidige hermeneutiske og dogmatiske vilkår, hvis han vil have noget at sige i dag. Ikke mindst læsningen af Grundtvig som hermeneutisk erfaringssteolog er oplysende akkurat som Bjergs skematiske klarlægning af Grundtvig som trinitets- eller trefoldighedsteolog (s. 51) er det, så langt den da holder. Også Bjergs tolkningstreklang: genfødsel, vækst og fylde, som går på tværs af Grundtvigs tekst, er instruktivt valgt. Mindre selvstændighed kan ikke gøre det, hvis Grundtvig skal bruges til andet og mere end teologihistorisk materiale og eftersnak.

Gode bidrag fra især Allchin (og Prenter) til trods, må det medgives, at Bjerg har givet det hidtil mest gennemarbejdede systematiske bud på sammenhængen og metoden i Grundtvigs teologi. For fremtiden bliver det svært, men forhåbentlig ikke umuligt, at læse Børnelærdommen, uden at Bjergs læsning læses med. Derfor er det lidt kedeligt, at Bjerg næsten eksklusivt har holdt sig til Børnelærdommen uden så

meget som ét sted at inddrage de forløsende ord, som undervejs hober sig op hos læseren i form af især salmecitater. Ærgerligt er det også, at Bjerg udelader vigtige dele af Grundtvigs historiske kontekst, som ofte er kontant medvirkende i Grundtvigs tekst. Når Grundtvig fx taler om dåben som både "Gienfødelsens og Fornylselsens Bad" er det dog først og fremmest et citat fra Balles af Grundtvig brugte dåbsritual (s. 53). Trods Thodbergs opdagelse heraf er Bjerg tilbøjelig til at glemme ritualerne som den dimension, der er til stede overalt i børnelærdommen såvel som i salmerne.

Underligt er det, at Bjergs væsentligste fordrejning af Grundtvigs teologi er akkurat den samme som Allchins (jf. min anmeldelse i DTT 2/1998 s. 159): De forstår ikke, at Grundtvigs afgørende fundamental-, ekklesial-, sakramental- og kommunikationsteori er teorien om det levende ord, sådan som den er udmøntet i opdagelsen af mundsordene (trosbekendelsen, fader- og indstiftelsessordene), der er "forplantet fra Mund til Mund og fra Slægt til Slægt, som hans egen Munds Ord, der aldrig maa vige fra hans Menigheds Mund" (US IX s. 333). Helt uforståeligt er det, at Bjerg end ikke medtager mundsordene i sit trefoldighedsskema (s. 51), hvor de grundtvigsk set er selve omdrejningstappen og at han kun bruger udtrykket "mundsord" én gang, og da om prædikenen, som ganske rigtigt er et "mundtligt Guds-Ord", hvad der just er noget helt andet end et mundsord fra Gud Herren selv, som Bjerg da også omsider finder frem til det (s. 98-102). Først ved redegørelsen for naderen, når Bjerg – uden at tage nogen som helst systematisk eller kompositorisk konsekvens af det(!) – frem til kategoriforskellen mellem prædiken

som lysord og mundsordene som livsord, der som Herrens egne ord alene kan skabe tro, håb og kærlighed i mennesker (s. 129). Ikke desto mindre taler han igen s. 166 om "'Guds ord i Jesu og forkynderens mund", uden at understrege kategoriforskellen de to imellem, ligesom han karakteriserer Grundtvigs tankeform som "sakramental" (og ikke kommunikativ) overfor Luthers "kateketiske" (s. 160). Det er derfor heller ikke underligt, at Bjergs udblik til Grundtvigs teologiske aktualitet er lige så tamt, som det er dogmatisk korrekt, uden sans for Grundtvigs teologiske spiritualitets- og kommunikationsteori. Kunne blot synet for betydningen af mundsordene skærpes i Bjergs bog, er det til at leve med småfejl, som når Kaj Baagø anføres som forfatter til Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (s. 191).

Bort set fra adjektivernes små hip og den slagskraftige retorik, der kun sjældent bliver ufiks (som fx i formuleringen: "oplysningstiden tabte hovedet, da den begyndte at tænke hjerteløst", s. 31), træder Bjerg ikke selv frem i sin tekst. Historien om hans 30 år lange samliv med Grundtvigs børnelærdom er han ikke til sinds at fortælle os. Selv om han istemmer Grundtvigs kritik af den subjektløse teologi (s. 33), holder Bjerg sig helst selv til den. Han vil klare sig ved sine analyser alene og ikke trække på den form for troværdighed, som Grundtvig opnår ved at fortælle sin egen erkendelseshistorie som led i sin dogmatik (s. 34). Selv om hånden umiskendeligt er Bjergs, er røsten med de nævnte undtagelser dog fortsat Grundtvigs i Bjergs bog. Dertil er Grundtvigs tekst klart talende nok. Om hjerteligheden går fløjten, når Grundtvig tilrettes til Bjergs kompakt analyserende og sy-

stematiserende stil, er vel et spørgsmål om, hvor læseren har sit hjerte. Smukt og i sandhed oplysende er det dog, at Bjerg har fejret sit langstrakte arbejde med Grundtvigs tekst ved at udgive sin både aktuelle og tidstypiske tolkning af den. Det bør der både teologisk og pædagogisk komme meget godt ud af. Blot må læserens eget (sam)liv med Grundtvigs tekster komme før det bjergske lys over dem. Ellers bliver lyset til fortærende ild og slet ikke til erfaringssteologi.

Hans Raun Iversen

### **Eckhard Lessing**

*Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart.*

Band 1: 1870-1918, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000, 493 sider, DM 128.

Denne stort anlagte teologihistorie vil i fire store bind dække den tyske, evangeliske teologi fra 1870 til i dag. Det er en periode, hvor teologien i stigende grad specialiseres. Fornuftigt nok drager Lessing den konsekvens, at de enkelte teologiske fagområder – inklusive praktisk teologi, missionsvidenskab og kirkeret – præsenteres særskilt. Samtidig disponerer han efter de teologiske skoler: Ritschl-skolen (v. Harnack, W. Herrmann m.fl.), Greifswalder-skolen eller den positive teologi (H. Cremer, M. Kähler, Schlatter m.fl.), den konfessionelt-lutherske teologi (v. Frank, L. Ihmels) og den frie spekulative teologi (A. Dorner m.fl.). Lessing peger dog på, at fælles for disse skoler er overbevisningen om, at teologiens fremtid ligger i protestantismens idé. Det er således i skriftforståelsen, retfærdiggørelseslæren og kristologien, at skolernes helhedsforståelse kommer til udtryk.

Dette gælder i hvert fald for den første halvdel af perioden, hvor Ritschl-skolen naturligt nok dominerer. Denne prægede alle teologiens discipliner, og herfra udgik også en lang række af de tidsskrifter, vi endnu kender i dag, lige fra *Theologische Literaturzeitung* (fra 1876) og *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (fra 1890) til specialtidsskrifterne: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (fra 1877), *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* (fra 1881) og *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* (fra 1990). Med teologiens specialisering følger også dens institutionalisering. Karakteristisk nok halter her de systematisk-teologiske discipliner bagefter som følge af fagenes encyklopædiske præntioner.

Men Lessing peger også på den store indflydelse, som udgik fra den positive teologi, der netop kom frem samtidig med Ritschl-skolen. Hermann Cremer lavede ikke kun den store ordbog til *Det Nye Testaments* græsk, der var forgængeren for G. Kittels ordbog fra 1933, men hans bog om *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes* fra 1897 læses stadigvæk for mere end en historisk interesse. Også nytestamentleren Kähler fik som bekendt stor betydning for den dialektiske teologi, selvom hans besværlige skrivestil sikkert har hindret mange i at tilegne sig hans *Der sogenannte historische Jesus und der biblische Christus* fra 1892.

Først efter omkring 1890 begynder teologiens tematiske spektrum at udvide sig. Den europæiske imperialisme slår tilbage i Europa og nødvendiggør en bredere geografisk og mental horisont. Schleiermacher bliver nu genoptaget, ikke længere på grund af hans urbilledkristologi og etik (som stort set forlades), men på grund af hans ejendommelige kombination af et alment religionsbegreb og en kristen ekklesio-

logi (s. 275). Med den religionshistoriske skole sættes samtidig et angreb ind på Ritschls etiske tolkning af Jesu Gudsrige-forkyndelse (Weiss). I etikken forlades Schleiermachers opdeling af etikken i goder, pligter og dyder (med Troeltsch som en markant undtagelse). Også her sætter specialiseringen ind, selvom Martin Rade med rette kan gøre opmærksom, at al teologi er blevet til etik, samtidig med at teologien er ude af stand til at forholde sig til konkrete etiske problemer (s. 409). Skiftet fra Ritschl til den religionsvidenskabelige tilgang udtales skarpt og præcist af William Wrede: "Ehe ich etwas Offenbarung nennen kann, muss ich Wissen, was dies "etwas" ist. Aber offenbar geht eben darum die Frage nach der Offenbarung lediglich die Dogmatik und nicht die biblische Theologie an" (cit. s. 284). Dette vortum markerer specialiseringens kraft – og en blivende udfordring til den systematiske teologi.

Lessings arbejde er en fornem præstation, stramt og overskueligt komponeret og den bedste vejviser til perioden, som jeg har stødt på. Bind 2 om den unge dialektiske teologi må imødeses med betydelig spænding.

*Niels Henrik Gregersen*

### **Wolfhart Pannenberg**

*Philosophie, Religion, Offenbarung.*  
Beiträge zur systematischen Theologie  
Band 1, Göttingen: Vandenhoeck &  
Ruprecht 2000, 328 s., DM 148,-.

Da Wolfhart Pannenberg i 1993 gik på pension og kort forinden havde afsluttet sin *Systematische Theologie I-III* erklærede han, at nu ville han ikke længere skrive nye værker. Siden da har Pannenberg har været lige så produktiv, som han har været ordholdende. På basis af tidligere forelæsninger

er udkommet *Theologie und Philosophie* fra 1996 og *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland* fra 1997 (anmeldt i DTT 1999/3). Nu følger så tre store bind med hans bidrag til de mange samleværker, festskrifter og artikler, hvoraf dette er det første.

Bindet rummer flere af de afgørende artikler fra Pannenburgs hånd, heriblandt artiklen om begreberne del og helhed (1978) og om "Sinnerfahrung, Religion, und Gottesfrage" (1984). Pannenberg påpeger selv (s. 8), at disse viser, at Pannenburgs begreb om "helhed" ikke bygger på en umiddelbar overtagelse af Hegel, men går gennem Dilthey. Helheden er netop ikke en afsluttet, men en åben horisont, som endnu står på spil. Det er også på dette sted, at Schleiermacher optræder som en positiv figur i Pannenburgs religionsfilosofi: Religion er at "se enhver ting ligesom snittet ud af uendeligheden". Men fordi uendeligheden er en intuition, kan den ikke begrebsliggøres. Svarende hertil er det Pannenburgs bestræbelse at tolke Hegels *Logik* som en refleksionsform, der forudsætter en bestemt historisk udvikling og aldrig kan udtømme den rigdom, som ligger i historien og i de "realvidenskaber", der beskriver denne (s. 55f).

Svarende hertil er religionshistorien rigere end metafysikken. Den kristne bestemmelse af Gud som den, der møder mennesket personligt, siger mere end den filosofiske tanke om Gud som uendeligheden, den helheds-skabende grund etc. Og dog er metafysikken og den filosofiske teologi i følge Pannenberg uomgængelig for kristendommens egen sag. Monoteismen står og falder hermed: "Uden metafysikken som et *Gegenüber* forfalder den teologiske tænkning hurtigt til en blanding mellem trossubjektivisme og



traditionalisme – eller til en religiøs tonet sublimering af tidens modeord” (s. 28). Uanset om man kan følge Pannenberg's egen reception af metafysikken eller ej, så er denne karakteristisk næppe genstandsløs i dagens teologiske debat. Man kan blot læse Don Cupitts “Efter Gud”.

I øvrigt rummer bindet en række artikler om kristendommen og de andre religioner, om åbenbaring og religiøse erfaringer, om forholdet mellem det gamle og det nye testamente, og om forholdet mellem kristendom og jødedom. Det afsluttes med en lille række artikler til kristologien, hvor Pannenberg bl.a. tager kritisk stilling til den amerikanske Jesus-forskning, ikke mindst til den af-apolyptisering af Jesu forkyndelse, som kommer til udtryk heri. Artiklerne om korsets teologi og om opstandelsens metaforik og realitet giver på få sider et indtryk af fortolkningshistorien og rummer samtidig koncise fremstillinger af Pannenberg's egen position. Dette er altsammen stof, som man vender tilbage for klarhedens skyld – og for væsentlighedens.

*Niels Henrik Gregersen*

*Frans af Assisis liv, fortalt af Bonaventura.*

Oversat af Johannes Jong, introduktion ved Lisbeth Mannerup Nielsen. Forlaget ANIS, København 2002. 155 s. Kr. 175,-.

Bonaventura havde været franciskanernes leder i tre år, da han på generalkapitlets møde i Narbonne i 1260 blev opfordret til at udarbejde en biografi om Frans af Assisi, som var afgået ved døden i 1226. På det tidspunkt fandtes der allerede nogle biografier om berømmetheden, og Bonaventura oplyser selv i sit forord om den metode, som han har anvendt. Han opsøgte de ste-

der, hvor Frans havde opholdt sig, han talte med mænd, som endnu kunne huske ham, han indsamlede beretninger om hans ord og handlinger. Lisbeth Mannerup Nielsen bemærker dog i sin introduktion, at man har konstateret, at Bonaventura på trods af dette opsøgende arbejde ikke har kunnet tilføje særligt meget nyt til biografien. I det hele taget bygger han meget på de tidligere fremstillinger. Selvstændigt er derimod hans disposition og fortolkning af stoffet. Det er også vigtigt, at der gøres opmærksom på det forhold, at hensigten ikke var at lave en efter moderne opfattelse historisk korrekt og detaljerig biografi. Bogen skulle derimod vise, hvorledes Frans mere og mere blev ligedannet med Kristus, og den skulle således først og fremmest tjene et opbyggeligt formål. Her fik læserne og tilhørerne præsenteret en vejledning i, hvorledes de selv kunne følge dette eksempel og således gennemleve en spirituel vækst.

Samtidig med fremlæggelsen af Bonaventuras bog vedtog ordenens ledelse den siden så omstridte beslutning, at alle tidligere Fransbiografier skulle tilintetgøres. Hans bog skal i det hele taget ses som et indlæg i det store opgør mellem ordenens konventualer og spiritualer.

I en efterskrift oplyser oversætteren, Johannes Jong, om sine oversættelsesprincipper og gør bl.a. opmærksom på, at han har fulgt Ewert Cousins fremgangsmåde ved typografisk at vise, hvorledes dele af teksten kan anvendes til meditatív læsning.

Det er særdeles glædeligt, at denne vigtige tekst til franciskanernes historie nu foreligger i en letlæst, moderne dansk oversættelse.

*Martin Schwarz Lausten*