

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 1/2004

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

Nils Arne Pedersen Kristendom og skole i oldtidens Antiokia 1
Jesper Høgenhaven Fortællinger fra det persiske hof (4Q550) 15
Lars Sandbeck Nielsen Amos Niven Wilders mytisk-poetisk teologi 35
Peter Widmann Augustin mellem gnosis og ortodoksi? 54
Litteratur 68

FORLAGET ANIS

67. ÅRGANG

Kristendom og skole i oldtidens Antiokia

LEKTOR, DR.THEOL.
NILS ARNE PEDERSEN

“Skoler”, altså uddannelsesinstitutioner, herunder universiteter, er steder, hvor der bliver arbejdet hårdt, både med undervisning, forskning og administration. Derfor kan det måske overraske, at grundbetydningen af det græske σχολή egentlig er ‘frihed fra beskæftigelse’, ‘fritid’, ‘ro’. Her er altså tale om en voldsom betydningsforandring, og forklaringen på den er, at ordet snart kom til at betegne det, som man tog sig til i fritiden, og det kunne jo f.eks. være lærde diskussioner eller forelæsninger, og ad den vej kom ordet endelig til at betegne dén institution, hvor forelæsningerne med tiden kom til at finde sted.¹

Men σχολή er blot ét af de ord, der på græsk kunne betegne en uddannelsesinstitution. Der fandtes andre termer, som stadig bruges, f.eks. γυμνάσιον, – og egennavnet Ἀκαδημία, der betegnede en enkelt skole, nemlig Platons i Athen, har i den vestlige kultur fået en generel betydning. Disse ord af græsk oprindelse, der stadig bruges, kan minde os om, hvilken bærende rolle skoler og uddannelse havde i den græsk-romerske bykultur. Sammenhængskraften i Romerriget hvilede i høj grad på, at den velhavende elite i kraft af en ensartet uddannelse delte sprog og normer. Det var denne kultur, som den nye kristne religion blev en del af, efterhånden som den udviklede sig bort fra sin spæde begyndelse som en landlig, messiansk-jødisk sekt.

Dannelseskulturen blev – både i hellenistisk og romersk tid – opretholdt af et forholdsvis ensartet skolesystem. Således var der grundskoler, hvor 7-12 årige især kunne lære at læse, skrive og regne. I mellemskolerne blev de 12-16 årige indført i den klassiske litteratur. Højere uddannelse blev bl.a. leveret af retorskolerne for de 16-19 årige, hvor man selv lærte at tale, men der fandtes også andre typer skoler, nemlig filosofskoler, der var knyttet til de forskellige filosofiske retninger.²

Den fælles dannelsesstraditions vigtige rolle i antikken viser sig også i, at παιδεία, ‘opdragelse’, ‘undervisning’ overhovedet er centralt, hvis man vil forstå denne kultur. For παιδεία kom i det hele taget til

1. Sml. *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*; bd. 12,2. Stuttgart 2002, sp. 1093.
2. Se nærmere f.eks. Henri-Iréné Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 6. éd., Paris 1965, eller *Den hellenistiske skole*. Redigeret af Chr. Gorm Tortzen, Per Bilde, Troels Engberg-Pedersen, Lise Hannestad og Jan Zahle (Hellenismestudier; 8). Århus 1993.

at betegne et ideal om at stræbe efter erkendelse og bedre moral, samt resultatet af denne stræben, den højere kultur. Kristendommens indoptagelse af aspekter af den græske παιδεία er også en velkendt historie, f.eks. beskrevet af Werner Jaeger i forlængelse af hans større værk om παιδεία i den græske kultur.³

I det følgende vil jeg beskæftige mig med den såkaldte “antiokenske skole”, d.v.s. en gruppe kristne teologer med tilknytning til byen Antiokia. Disse levede hovedsageligt i det 4. og 5. århundrede, altså på et tidspunkt, da kristendommen allerede var helt integreret i den græsk-romerske civilisation. Da temaet er “skoler”, er det oplagt at relatere de antiokenske teologer til den græske danneskultur, som de var dybt præget af ligesom alle andre kirkelige teologer på denne tid. Dette vil jeg gøre på tre områder, som er fælles om at kunne beskrives med det samme ord “skole”, fordi dette ord på dansk kan bruges i flere forskellige betydninger.⁴ For det første betegner ordet “skole” en uddannelsesinstitution; de kristne fik tidligt, som det kort skal fremhæves, teologiske skoler i denne betydning af ordet, og sådanne skoler har de antiokenske teologer også haft. Vi møder imidlertid også en form for skole hos dem, der i særlig grad peger ud over den antikke kulturbaggrund. For det andet kan ordet “skole” også betegne en åndelig retning, der ikke behøver at have nogen tilknytning til en institution. Det er i denne betydning, at antiokenerne kaldes en skole, uanset at nogle af dem som sagt også har haft tilknytning til forskellige institutioner. Disse to betydninger – altså “skole” som institution og som retning – vil jeg i denne artikel først belyse i forhold til de antiokenske teologer, der i denne sammenhæng også må præsenteres kort. Imidlertid kan man på dansk også bruge ordet “skole” i en tredje betydning, nemlig om selve menneskelivet som en “skole”, altså at vi netop er her i verden, fordi det er meningen, at vi skal lære noget af det. Denne tredje betydning af ordet “skole” stammer fra antikken, og den hævdes også af flere af de antiokenske teologer, hvilket jeg i det følgende vil illustrere med nogle eksempler fra deres fortolkninger af Genesis.

Fælles for disse tre betydninger af ordet “skole” er deres tilknytning til den antikke danneskultur. For det første havde de kristne institutioner efter al sandsynlighed deres ikke-kristne modeller i denne kultur, selv om vi, som sagt, også skal se et eksempel på en ny kristen type institution, der ikke kun er udtryk for en kulturel kontinuitet. For det andet var den kristne teologi, der dannede en antiokensk “ret-

3. Werner Jaeger: *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge, Mass. 1961, der på dette punkt fortsætter hans kendte arbejde *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*. I-III. Berlin 1954-55.

4. Jfr. *Ordbog over det danske Sprog*; 19, København 1940, “Skole”, sp. 647ff.

ning”, selv et resultat af, at fortolkningsprincipper fra den klassiske kultur blev appliceret på bibelen. For det tredje har ideen om livets skole nøje sammenhæng med det antikke παιδεία-ideal.

Det var allerede i det 2. årh., at muligheden for en højere uddannelse opstod blandt kristne, knyttet til en særlig stand af “lærere”⁵ og i nogle tilfælde desuden de første teologiske skoler.⁶ Disse skoler var private institutioner; de blev til på de enkelte læreres eget initiativ og fik ingen eksistens, der rakte ud over enkeltlærerens levetid. Bl.a. inddragelsen af tankeformer og ideer fra filosofien i den tidlige kristne teologi kan sandsynliggøre, at filosofskolerne har været en vigtig inspiration for disse tidlige kristne lærere og skoler, selv om det må betones, at vores viden om dem er fragmentarisk, og at der er behov for flere undersøgelser af denne sammenhæng. – De tidligste forsøg på at fortolke kristendommen med filosofiens hjælp faldt i øvrigt dårligt ud, set med den senere kirkes øjne; lærerne huskes som hæretikere. Men allerede hos Justin Martyr i midten af det 2. årh. finder vi dog en skole, som eftertiden kunne betragte som ortodoks.

Ingen af disse første skoler ser ud til at have haft en officiel eller permanent karakter. Skal vi imidlertid tro Eusebs *Kirkehistorie* og enkelte andre kilder, blev den såkaldte “kateketskole”, der leverede højere uddannelse og var viet til studiet af bibelen, etableret i Alexandria i slutningen af det 2. årh.; den fik en kontinuerlig eksistens gennem to århundreder.⁷ Der skulle således være en decideret institutionel baggrund for begrebet “den alexandrinske skole”, som benyttes i teologihistoriske fremstillinger og almindeligvis sigter til det forhold, at alexandrinerne i særlig grad fortolkede bibelen allegorisk og forstod den guddommelige Logos som det urokkelige centrum i den inkarnerede. Nogle forskere betvivler imidlertid den kontinuerlige eksistens af en skoleinstitution over så lang tid, specielt oplysningerne om en “kateketskole” før Origenes, der blev ledet af Pantainos og Klemens,⁸ ligesom skolens karakter har været stærkt omstridt; i forsk-

5. Se nærmere i Ulrich Neymeyr: *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte* (Suppl. to *Vigiliae Christianae*; IV). Leiden 1989, der også rummer en fyldig bibliografi. – Det er ikke sandsynligt, at der har været en kontinuitet mellem det 1. årh.s urkristne “lærere” og de kristne “lærere” i det 2. årh., som der her er tale om, jfr. Neymeyr 1989, 4-5.
6. I det mindste hvis vi anvender en så bred skoledefinition, som der er tale om hos Neymeyr (1989, 2): “Dabei wird der Begriff ‘Schule’ sehr weit gefaßt als ein länger dauerndes Verhältnis eines Lehrers zu mehreren Schülern, denn das intensive Lehrer-Schüler-Verhältnis ist das hervorragende Charakteristikum der antiken Schulen.”
7. *Hist. Eccl.* V,10,1 og VI,6, desuden Philip af Side (se fragmentet i PG 39, 229).
8. F.eks. Marrou 1965, 468f. eller Neymeyr 1989, 40-105.

ningshistorien er det f.eks. blevet foreslået, at dens opgave var at undervise katechumener med henblik på dåb eller at uddanne kristne klerikere. Med udgangspunkt i overleveringen om Origenes' lærervirksomhed har Clemens Scholten imidlertid argumenteret overbevisende for, at "kateketskolens" målgruppe snarere har været alle interesserede, idet den har haft samme karakter som en filosofskole med eksegese af bibelen i centrum, svarende til den rolle f.eks. Platons forfatterskab havde i hedenske skoler. Den officielle karakter fik f.eks. Origenes' skole, ved at Alexandrias biskop anerkendte den i erkendelse af dens værdi for kristendommens udbredelse.⁹

På baggrund af Scholtens arbejde er argumenterne mod eksistensen af en kontinuerlig og officiel skoleinstitution i Alexandria næppe holdbare længere. Med begrebet "den alexandrinske skole" tænkes der derimod på en åndelig retning, men det er klart, at det bliver mere forståeligt, at man kan tale om kontinuiteten af en sådan mere omfattende retning, når den også har haft en baggrund i en kontinuerligt eksisterende institution.

Ligesom kateketskolen i Alexandria blev til ved, at biskoppen knyttede eksisterende frie skoler til sin menighed, forsvandt det 2. årh.s frie kristne lærere de fleste steder i løbet af det 3. årh., idet det som hovedregel gælder, at lærervirksomheden blev overtaget af biskopper og presbytere.¹⁰ Det viser sig da også, at den "antiokenske skoles" teologer alle var præsteviede.

Denne såkaldte *antiokenske* skole har imidlertid ikke nogen baggrund i en permanent undervisningsinstitution i Antiokia. Når man her taler om en "skole", er det i den overførte betydning, hvor der menes en 'faglig gruppe af personer, der danner en særpræget retning i forhold til andre', som der står i *Ordbog over det danske Sprog*.¹¹ Den antiokenske skole var altså snarere en åndelig retning eller strømning,¹² der især var forenet om fælles eksegetiske principper;

9. Clemens Scholten: "Die alexandrinische Katechetenschule", s. 16-37 i *Jahrbuch für Antike und Christentum*; Jahrgang 38, Münster 1998. Scholten forkaster på denne baggrund betegnelsen "kateketskole" som misforståelig. – Scholten fastholder eksistensen af en permanent institution fra og med Origenes, men til en vis grad også forinden, idet han antager, at biskoppen også havde blåstemplet Pantainos' og Klemens' undervisning som ortodoks.

10. Jfr. Neymeyr 1989, 238-39 med videre henvisninger.

11. Bd. 19, sp. 654.

12. Der er konsensus i forskningen om dette synspunkt; se f.eks. Henning Lehmann: "Oldkirkens skriftudlægning", s. 81 i *Skriftsyn og metode: om den nytestamentlige hermeneutik*. Redigeret af Sigfred Pedersen. Århus 1989 (2. oplag 2002), eller R. Bas ter Haar Romeny: *A Syrian in Greek Dress. The Use of Greek, Hebrew, and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis*. *Traditio Exegetica Graeca*; 6. Louvain 1997, s. 90. – Vedrørende den antiokenske skole sml. i øvrigt Sten Hidal: "Den antioken-

antiokenerne afviste alexandrinernes allegoriske fortolkninger til fordel for en mere historicerende¹³ og filologisk præget eksegesis. På dette punkt fortsatte antiokenerne og alexandrinere modsatrettede tendenser i den græske ikke-kristne tekstudlægning.¹⁴ Derudover var der også knyttet en særlig antiokensk kristologi til denne retning, i det mindste i slutningen af det 4. og første halvdel af det 5. årh. Man fremhævede Jesu menneskelige moralske udvikling og kamp, så det kom til at stå i et spændingsforhold til forståelsen af Logos som uforanderlig. Guds Søn var også præeksisterende ifølge antiokenerne, men de havde svært ved at forene Kristi guddommelige og menneskelige side. Traditionelt er de to skoler således blevet modstillet hinanden, ofte med den tilføjelse, at de desuden havde forskellig filosofisk baggrund; alexandrinerne var platonikere, medens antiokenerne var aristotelikere. Forskellen mellem de to skoler viste sig altså eksegetisk, kristologisk og filosofisk, er det blevet hævdet. Det er imidlertid vigtigt at være opmærksom på, at der ikke er nogen *nødvendig* forbindelse mellem disse tre komponenter – specielt ikke mellem eksegesen og kristologien. Man kan udmærket tænkes at have haft den ene uden den anden. Med hensyn til den tredje komponent – den forskellige filosofiske baggrund – er der derimod tale om forældet forskning, uanset at man stadig kan finde henvisninger til den i knap så velorienterede fremstillinger: Hos både alexandrinske og antiokenske forfattere kan man nemlig finde grundlæggende ideer, der stammer fra enten den platoniske eller den aristoteliske filosofi, og det er egentlig ikke så overraskende, når man tager i betragtning, at aristotelismen var forsvundet som en selvstændig filosofisk retning i det 4. og 5. årh, mens elementer af dens lære fra vor tidsregnings begyndelse og frem var blevet absorberet først i mellem- og så i nyplatonismen.¹⁵

Ofte har forskningen villet skelne mellem en “ældre” og “yngre” antiokensk skole.¹⁶ Hvor mange forfattere, den “ældre” antiokenske skole omfattede, er der nogen uenighed om, men bl.a. fremhæves

→ ska exegetiskolan och judisk skriftlärdom”, s. 190-200 i *Judendom och kristendom under de första århundradena (Nordiskt patristikerprojekt 1982-85)*; vol. 2, Stavanger-Oslo-Bergen-Tromsø 1986.

13. Anvendelse af termen “historisk” om antiokenernes eksegesis fører let til anakronismer; Lehmanns begreb “historicerende” er derfor bedre, se Lehmann 1989, 80ff.

14. Se nærmere Christoph Schäublin: *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*. Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums; 23. Köln-Bonn 1974, s. 32ff.

15. Se kritikken af antagelsen af en antiokensk “aristotelisme” i R.A. Norris: *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford 1963.

16. F.eks. Benjamin Drewery: “Antiochien II.”, s. 104-9 i *Theologische Realenzyklopädie*; III. Berlin, New York 1978.

Paulus fra Samosata, der var biskop af Antiokia fra ca. 260 til 268, hvor han blev afsat på en synode på grund af angivelige trinitariske og kristologiske vildfarelser. En anden ældre antiokener, der undertiden omtales som "grundlægger" af den antiokenske skole, var presbyteren Lukian, der døde som martyr under forfølgelsen i 312. Lukian ser ud til at have forberedt arianismen og ydet et vigtigt tekstkritisk arbejde. Han havde mange elever, kendt som kollukianisterne, men uanset at den undervisning, som han leverede, må have fundet sted i nogle institutionelle rammer, har denne skole ikke haft nogen kontinuerlig eksistens, der rækker videre til de yngre antiokenerne.¹⁷

Det er nemmere at få greb om den yngre antiokenske skole, fordi vi ved mere om den end om den ældre skole. Mens vi som regel ikke kan bevise, at de ældre antiokenerne påvirkede hinanden eller har været i direkte indbyrdes kontakt, kan et egentligt lærer-elev-forhold dokumenteres mellem mange af de yngre antiokenerne. Men selv om vi ved meget mere om disse yngre antiokenerne, skal det nævnes, at vores viden alligevel er fragmentarisk. Det skyldes, at en række centrale antiokenske teologer senere blev forkættet. Det gælder Nestorios, der blev anathematiseret på den 3. økumeniske synode i 431; posthumt ramte samme skæbne i 499 Diodor af Tarsus og i 553 Theodor af Mopsuestia. Som en konsekvens heraf holdt man op med at kopiere mange af deres tekster.

Som grundlægger af den yngre antiokenske skole nævnes almindeligvis *Diodor*, der døde omkring år 394; han levede først et asketisk liv som presbyter i nærheden af Antiokia, men blev senere biskop i Paulus' fødeby Tarsus i Kilikien. Med hensyn til Diodor er det imidlertid muligt at finde en forbindelse bag ud i tiden; i sit katalog over kristne forfattere, *De viris illustribus* CXIX, fortæller Hieronymus, at Diodors værker efterlignede og fulgte Euseb af Emesa's. I sin disputats fra 1975, *Per piscatores*, interesserede Henning Lehmann sig for denne oplysning og stillede spørgsmålet, om Euseb af Emesa måske kunne være det *missing link*, der forbandt den yngre antiokenske skole dels med den ældre antiokenske skole og dels med den alexandriniske skoles eksegese.¹⁸

Euseb af Emesa var født i Edessa i Syrien omkring år 300; som lærer i eksegese havde han som ung bl.a. kirkehistoriens fader Euseb af Cæsarea. Senere opholdt han sig i både Antiokia og Alexandria; i byen Emesa blev han biskop, og han døde omkring år 359. I sin dispu-

17. Se nærmere vedrørende Lukian i Gustave Bardy: *Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école* (Études de Théologie Historique). Paris 1936.

18. Henning J. Lehmann: *Per piscatores. Studies in the Armenian version of a collection of homilies by Eusebius of Emesa and Severian of Gabala*. Århus 1975, s. 9.

tats fastslog Lehmann bl.a., at 8 homilier, der er bevaret i en oversættelse til armensk, stammer fra Euseb af Emesa.¹⁹ I begyndelsen af disputatsen henledte han imidlertid også opmærksomheden på en armensk videnskabsmands (V. Hovhannessian) teori i artikler fra 1920'erne og 1930'erne om, at en ikke udgivet armensk *Kommentar til Octateuchen*, der i håndskriftet tilskrives Kyril af Alexandria, i virkeligheden stammer fra Euseb af Emesa; teorien byggede på en sammenligning mellem kommentaren og nogle excerpter, der kommenterer octateuchen. Disse excerpter tilskrives også Euseb, og de er bevaret i visse *katener*.²⁰ Senere beviste Lehmann i en artikel, at den armenske *Octateuchkommentar*, der i mellemtiden var blevet udgivet, virkelig også er en oversættelse fra Eusebs græske original.²¹ Françoise Petit's undersøgelser af den græske kateneoverlevering til Genesis har desuden afklaret et problem, der tidligere havde forvirret forskningen, nemlig at beslægtede fragmenter i én del af traditionen bliver tilskrevet Euseb af Emesa, men i en anden del Diodor. Begge overleveringer er korrekte, hvilket betyder, at Diodor efterlignede Euseb, netop som Hieronymus jo også hævder.²²

Det fremgår ikke af Hieronymus' notits, om Diodors afhængighed af Euseb skyldtes, at han var hans direkte elev, selv om det godt kan

19. Yderligere påviste Lehmann, at de øvrige 5 homilier i den nævnte oversættelse stammer fra Severian af Gabala.
20. En katene er en samling af bibelfortolkninger, bestående af uddrag fra kirkefædrenes skrifter.
21. Udgaven af den armenske oversættelse foreligger i Vahan Hovhannessian: Eusebe d'Émèse, I. *Commentaire de l'Octateuque*. Préparé par P. Vahan Hovhannessian, mekhitariste. Bibliothèque de l'Académie Arménienne de Saint Lazare. Venise – St. Lazare 1980. – Den nævnte artikel af Lehmann: "An Important Text preserved in Ms. Ven. Mekh. no. 873, dated A.D. 1299 (Eusebius of Emesa's Commentary on Historical Writings of the Old Testament)." *Medieval Armenian Culture. Proceedings of the Third Dr. H. Markarian Conference on Armenian Culture*, edited by Thomas J. Samuelian and Michael E. Stone. University of Pennsylvania Armenian texts and studies; 6. Chico, California 1984, s. 142-60.
22. F. Petit: *Catena graecae in Genesim et in Exodum*. I. *Catena Sinaitica*. Edita a Françoise Petit. Corpus Christianorum. Series Graeca; 2. Turnhout 1977; – "La tradition de Théodoret de Cyr dans les chaînes sur la Genèse." *Le Muséon*; 92. Louvain 1979, s. 1-21; – *Catena graecae in Genesim et in Exodum*. II. *Collectio Coisliniana in Genesim*. Edita a Françoise Petit. Corpus Christianorum. Series Graeca; 15. Turnhout 1986; – *La chaîne sur la Genèse. Édition intégrale*. I-IV. Texte établi par Françoise Petit. Traditio Exegetica Graeca; 1-4. Leuven 1991-96; – "La chaîne grecque sur la Genèse, miroir de l'exégèse ancienne." *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*. Festschrift für Ernst Dassmann. Herausgegeben von Georg Schöllgen und Clemens Scholten. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband; 23. Münster, s. 243-53.

En grundig redegørelse for hele tekstoverleveringen af Euseb af Emesa's *Kommentar til Octateuchen* foreligger i øvrigt i Romeny 1997, s. 19-33.

tænkes. Men der er til gengæld bevidnet et direkte lærer-elev-forhold mellem Diodor og den næste generation af antiokenere, de berømte teologer *Johannes Chrysostomos*, senere biskop af Konstantinopel, og *Theodor*, senere biskop af byen Mopsuestia, også i Kilikien. Kirkehistorikerne Sokrates (*Hist. Eccl.* VI.3,1-7) og Sozomenos (*Hist. Eccl.* VIII.2,6-8), der skrev i 1. halvdel af det 5. årh., fortæller nemlig, at Johannes, Theodor og den senere biskop Maximos af Seleukia alle tre havde studeret retorik sammen under den berømte hedenske lærer Libanios. Imidlertid overtalte Johannes de to venner til sammen med ham at lære det asketiske liv hos Karterios og Diodor, der forestod ἀσκητήρια.

Den ἀσκητήριον, som Diodor bl.a. forestod, har været en skole, og her finder vi igen en institution, hvor der blev undervist i antiokensk eksegese, men “den antiokenske skole” har den ikke været. Der har heller ikke i dette tilfælde været tale om nogen permanent institution, der gennem længere tid dannede ramme om antiokensk eksegese og teologi. Men hvilken slags skole har denne ἀσκητήριον da været? – Selve navnet viser, at den ud over at være et sted, hvor man studerede, også var et sted, hvor der blev drevet askese, altså en form for munkeliv. Der var imidlertid ikke tale om, at man skulle tilbringe hele livet der. Johannes var der i 3 år; derefter levede han en tid som eneboer i bjergene, medens Theodor forlod Diodors samfund for at blive ordineret som presbyter. Formålet med Diodors ἀσκητήριον har ikke været at skabe munke, men at give en intellektuel og moralsk træning, der kunne anvendes udenfor hans institution. Derfor har den sikkert lignet den samtidige skole i Edessa og den senere skole i Nisibis, der også kombinerede et asketisk liv med studier af bibelen, og hvor brødrene efter 3 års forløb også var frie til at vende tilbage til verden eller få en stilling i kirken.²³

Diodors skole er således ikke bare en fortsættelse af det almindelige antikke skolevæsen, men peger delvis frem mod middelalderens klosterskoler; i Diodors skole har man sandsynligvis også kun arbejdet med fortolkningen af bibelen.²⁴ Dens medlemmer havde imidlertid almindelige verdslige uddannelser bag sig (sammenlign Johannes’ Theodors og Maximos’ studier hos Libanios), og derfor blev deres fortolkninger af bibelen dybtgående præget af fortolkningsprincipper og ideer, der stammede fra disse uddannelser.

Sammenfattende kan man sige, at når vi taler om “den antiokenske skole”, sigter begrebet “skole” ikke til en institution, men til en ånde-

23. Jeg følger her René Leconte: “L’Asceterium de Diodore.” *Mélanges bibliques rédigés en l’honneur de André Robert*. Travaux de l’Institut Catholique de Paris; 4. Paris 1957, s. 531-36.

24. Dette synspunkt, der er Leconte’s (1957), er dog meget usikkert.

lig retning. I løbet af denne retnings historie har der imidlertid i perioder eksisteret egentlige skoler, d.v.s. institutioner, hvor den antiokenske eksegeese og teologi i særlig grad er blevet udviklet, således under Lukian og i Diodors ἀσκητήριον.

Den tredje betydning, som ordet "skole" kan have på dansk, drejer sig om "(livs)forhold, der virker udviklende", som der står i *Ordbog over det danske Sprog*.²⁵ "Hele Livet er en Skole, og der skal læres saalænge man lever", skrev f.eks. biskop Mynster.²⁶ Om allerede det græske ord σχολή også har været brugt på præcis denne måde, ved jeg ikke, men selve tanken, at livet drejer sig om at lære og udvikle sig, stammer klart nok fra antikken og blev også overtaget af kirkefædrene, specielt alexandrinere som Klemens og Origenes. Her kan jeg igen fremhæve en dansk kirkehistoriker, for Hal Kochs Origenesfortolkning var jo, som titlen på hans bog angiver, koncentreret om begreberne πρόνοια, "forsyn", og παιδείσις, "uddannelse" eller "opdragelse".²⁷ Guds forsyn lod sig forstå som opdragelse, idet alle tilværelsens lidelser og vanskeligheder blev fortolket som Guds midler til at lære de vildfarende sjæle at vende hjem til sig. Som Hal Koch også betonedede, blev disse ideer, der er af platonisk og stoisk oprindelse, overtaget af Origenes for at kunne give et svar til de kristne hærketikere, der hævdede, at når det onde eksisterer, kan verdens skaber ikke være den højeste, gode Gud, men må være et lavere, ondskabsfuldt væsen.²⁸

Tanken om det personlige liv som udvikling, Guds uddannelse eller træning af mennesket, kan imidlertid også findes hos de antiokenske teologer. Også på dette punkt gælder, hvad Christoph Schäublin betonedede i sin monografi om den antiokenske eksegeese, nemlig at antiokenerne i det 4. og 5. årh. primært var formet af den græske kultur.²⁹ Det er, vil jeg mene, sandsynligt, at ideen om forsynet som opdragelse især er blevet bragt til antiokenerne via de alexandrinske teologer. Skønt den antiokenske skole stod i et modsætningsforhold til alexandrinere og specielt Origenes, kan der ikke herske nogen tvivl om, at den var stærkt inspireret fra netop disse modstandere.³⁰ Euseb af Emesa, der bl.a. var elev af Origenesbeundrer Euseb af Caesarea, har uden tvivl, som Lehmann også foreslog, været en af formidlerne mellem Alexandria og Antiokia.

25. Bd. 19, sp. 653.

26. Citatet anføres i *Ordbog over det danske Sprog*, bd. 19, sp. 653.

27. Hal Koch: *Pronoia und Paideusis*. Arbeiten zur Kirchengeschichte; 22. Berlin u. Leipzig 1932. Sml. I øvrigt bemærkningerne om Kochs disputats i Jaeger 1961, s. 135-36.

28. Koch 1932, s. 13ff.

29. Schäublin 1974.

30. Jfr. Romeny 1997, 92f.

Ligesom tidligere hos Origenes fortolkede antiokenerne Guds forsyn som hans opdragelse, og formålet med denne idé var stadigvæk at give en anden forklaring end hæretikernes på det strenge og smertefulde i livet. Denne antihæretiske interesse hænger sammen med, at kristne hæretikere som markioniter, bardesaniter og manikæere fortsat spillede en stor rolle i den syriske region. Vi ved således fra omtale hos andre forfattere, at Euseb af Emesa både havde skrevet et værk imod manikæerne og et andet mod markioniterne. Euseb af Emesa's nære ven, arianeren Georg af Laodikæa, havde også forfattet et værk mod manikæerne. Diodor af Tarsus havde både skrevet et værk imod manikæerne i 25 bøger, samt et andet værk imod astronomerne, astrologerne og skæbnerne, der bl.a. var rettet imod den syrisk-kristne hæretiker Bardesanes.³¹

Jeg vil nu, afsluttende, give nogle eksempler på, hvorledes tanken om livet som opdragelse eller læreproces kom til at præge antiokenernes fortolkning af bibelens paradisfortælling. Med hensyn til Genesiseksegesen er vi i den heldige situation at kunne belyse den gennem 3 generationers Genesiskommentarer. Foruden Eusebs *Octateuchkommentar* er der som nævnt bevaret fragmenter af en *Octateuchkommentar* fra Diodors hånd, og endelig har vi bevaret fragmenter fra Theodor af Mopsuestia's *Genesiskommentar*.

Når opdragelsestemaet netop spiller en særlig rolle i de rettroende antiokeneres fortolkning af paradisfortællingen, skyldes det, at disse kapitler i Genesis var *gefundenes fressen* for hæretikerne. Her så man tydeligt, hvilken slags Gud skaberen i det Gamle Testaments egentlig var. Han var "misundelig",³² for han undte ikke mennesket viden om godt og ondt, ej heller evigt liv. Skaberen var end ikke i stand til at forudse, at mennesket ville overtræde hans forbud, så da det skete, måtte han derfor pludselig til at ændre alle sine planer.

Derfor går Euseb af Emesa igang med at forklare, at kundskabens træ om godt og ondt ikke bar sit navn, fordi det var et overnaturligt træ, som rummede denne viden. Der var slet ikke tale om et overnaturligt træ, men et ganske almindeligt. Og i øvrigt – påpeger Euseb – ville Gud jo have været "misundelig", hvis han havde forbudt mennesket at spise af sådan et videnstræ. Euseb må altså give en anden forklaring på træets navn. Han anfører, at mennesket som skabt i Guds billede allerede havde en fornuft, der var disponeret eller receptiv for

31. Disse oplysninger foreligger bl.a. hos Epiphanius, Theodoret og Photios. Se nærmere i min monografi *Demonstrative Proof in Defence of God: A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos. The work's sources, aims and relation to its contemporary theology*, der bliver publiceret i Leiden i år (Brill).

32. Teksterne bruger termer som φθονερός og βάσκανος.

viden om godt og ondt, men konkret måtte det først bibringes denne viden gennem undervisning. Euseb skriver:

Da Gud ville give plads for det frie valg og erkendelsen af de modsatte (kvaliteter) [d.v.s. godt og ondt], viste han dem et træ og forbød dem at spise af det, og han truede dem med døden, hvis de overtrådte (forbudet), så de kunne forstå, at det at overtræde er ondt, og det at adlyde godt. Det træ, ved hvilket begge disse ting blev erkendt, fik således med rette navn efter dem, d.v.s. efter lydighed og ulydighed.³³

Kundskabens træ var således blot et tilfældigt træ, som Gud brugte til at træne mennesket ved, og det fik sit navn, fordi det blev brugt til dette formål. Man får ikke kundskaben ved at spise af træet, men ved at prøve at overholde budet.

Da Euseb af Emesa når frem til Gen. 3.22-23, må han igen tage stilling til spørgsmålet, om Gud var "misundelig". Hæretikerne mener, siger Euseb, at når Gud erklærede, at menneskene ikke mere skal spise af livets træ, var det, fordi Gud ikke undte dem det evige liv. Euseb henviser i stedet til, at eftersom syndefaldet betød, at mennesket sank ned i en dødelig natur, ville Gud ikke, at det med denne natur skulle leve evigt, eller at synden blev belønnet. Desuden skulle mennesket lære, at Gud var til at stole på, – dette havde Djævelen jo gennem slangen betvivlet –, og derfor var det nødvendigt, at Guds trussel om døden, såfremt mennesket spiste af træet, gik i opfyldelse.³⁴

Diodor af Tarsus' fortolkning af paradisfortællingen følger på mange måder Euseb af Emesa's; fælles for dem er det desuden også, at de betragter Adams og Evas overtrædelse som et virkeligt, katastrofalt syndefald, der førte til, at menneskets natur forandredes fra at være udødelig til at blive dødelig.³⁵ Dermed indeholder deres fortolkning imidlertid et element, nemlig et katastrofalt syndefald, der vanskeligt kan ses som udtryk for Guds opdragende forsyn. Derfor kan de heller ikke siges at imødegå den del af hæretikernes fortolkninger, der fokuserede på, at skaberen åbenbart manglede guddommelig forudviden om, at hans forbud ville blive overtrådt, og at han derfor blev tvunget af omstændighederne til at forandre sine planer med mennesket, hvil-

33. Euseb af Emesa, *Octateuchkommentaren* til Gen. 2.9, der er bevaret som katene-fragmenter og udgivet i Petit 1991, s. 170-71 (nr. 241 og 243).

34. Euseb af Emesa, *Octateuchkommentaren* til Gen. 3.22, dels i Hovhannessian 1980, s. 34-35, dels i Petit 1991, s. 289-90 (nr. 450.10-15), sml. Romeny 1997, s. 15, 18, 215-16.

35. Diodor, *Octateuchkommentaren* til Gen. 3.7, bevaret fragment i Petit 1986, s. 113-15 (nr. 109).

ket var et forløb, som er uforeneligt med den sande Guds væsen, der jo må indebære, at han er uafhængig af den skabte verden, og uforanderlig og evig. En imødegåelse af disse indvendinger foreligger til gengæld i visse passager hos Theodor af Mopsuestia, hvor det hævdes, at Adam og Eva var skabt dødelige og foranderlige, og at syndefaldet var en nødvendig følge af dødeligheden og uundværligt for menneskets vækst som etisk væsen. Ved at opgive det katastrofale fald kunne Theodor derfor fuldstændig fortolke paradisfortællingen og overhovedet hele den menneskelige historie som et udtryk for Guds opdragende forsyn. Disse tanker har Theodor måske hentet i ældre, antiokenske værker mod hæreterkerne.³⁶

Theodors forståelse af livet som Guds undervisning af mennesket kan illustreres med et længere citat fra *Genesiskommentaren*, som er bevaret i akterne fra kejser Justinians 5. økumeniske synode i Konstantinopel i 553, hvor Theodor blev fordømt som hæretiker. Theodor skriver i fragmentet:

Det var altså ikke ufrivilligt og uoverlagt, at Gud indførte døden for menneskene, og det var heller ikke til ingen nytte, at han gav dem adgang til synd, – for hvis han ikke havde villet det, ville han ikke have behøvet gøre det. Men fordi Gud vidste, at det var til gavn for os og endnu mere for alle fornufsvæsenerne, at han først gav en adgang til de onde og slette ting, men derefter tilintetgjorde dem og indførte bedre, har han delt skabningen i to tilstande, en nuværende og en fremtidig. I den fremtidige tilstand vil han føre alle til udødelighed og uforanderlighed, men foreløbig i den nuværende skabning sender han os bort til død og foranderlighed. For hvis han lige fra begyndelsen havde gjort os udødelige og uforanderlige, ville vi ikke have været forskellige fra de uforstandige væsener [d.v.s. dyrene], idet vi ville have været uvidende om vores særlige gode. For da vi ikke kendte foranderligheden, kendte vi ikke uforanderlighedens gode; da vi var uvidende om døden, var vi uvidende om fordelen ved at være udødelige; da vi ikke kendte forgængeligheden, priste vi ikke uforgængeligheden; da vi var uvidende om besværet ved lidenskaberne, beundrede vi ikke lidenskabsløsheden. Kort sagt, for jeg vil ikke gøre en lang tale: Da vi ikke kendte til nogen erfaring af onde ting, kunne vi ikke erhverve viden om de nævnte gode ting.³⁷

36. En nærmere redegørelse for disse synspunkter vil kunne findes i min *Demonstrative Proof in Defence of God* (se ovenfor).

37. *Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum* (Acta conciliorum oecumenicorum; tom. IV, vol. I), ed. Johannes Straub. Berlin 1970, s. 64-65 (Actio quarta, styk LVII,66).

På denne måde lykkes det Theodor at forstå hele vores jordiske tilværelse som Guds skole, hvor vi efterhånden bliver opdraget til det evige liv. Selv om antiokenerne ikke besad nogen permanent undervisningsinstitution og derfor kun dannede en fælles skole i betydningen 'en åndelig retning', har skoler og pædagogik altså været centrale for deres tankegang. For Theodor af Mopsuestia var meningen med livet ganske enkelt at gå i skole hos Gud!

Kirkehistorikere er særligt interesseret i at *kontekstualisere*, at prøve at forstå fortidens kristendom i dens historiske og samfundsmæssige kontekst. Det gælder således også, at antikkens græsk-romerske civilisation er oldkirkens kontekst. I modsætning til middelalderen var kirken ikke bærer af civilisationen, tværtimod udviklede kristendommen sig i og gennem en kultur, der ikke selv var kristen og eksisterede forud for kristendommens tilblivelse. Det er naivt at bedømme dette forhold som noget negativt, som en forkert, "hedensk" indflydelse. De kristne havde ingen betydning fået, hvis de havde isoleret sig, og der var virkelig tale om en for kristendommen positiv udvikling. Det gælder også de påvirkninger, der er blevet fremhævet i denne artikel. De kristne gik selv i skole og kopierede hedenske undervisningsinstitutioner, og derfor kunne de udvikle teologier, som gav mening for samtiden. Dette er efter min opfattelse fortsat den vigtigste nøgle til at forstå kristendommen i det 4.-5. århundrede, selv om de kristne i f.eks. Antiokia begyndte at søsætte nye institutioner som den form for skole, hvor Diodor virkede. Også de eksegetiske og teologiske ideer, der forenede de antiokenske teologer, var udviklet indenfor den græsk-romerske kultur; bl.a. forståelsen af tilværelsen som Guds undervisning af mennesket. Hvis man behandler temaet "skole" i forbindelse med oldkirkelig teologi, må det altså undersøges i sammenhæng med skolernes og undervisningens betydning i samfundet i det hele taget.³⁸

SUMMARY

The article refers to three different senses of the term "school" (and similar terms) which have been or can be used in relation to the theology of the Patristic period; the main stress of the article is laid on the

38. Artiklen er en let omarbejdelse af et foredrag, der blev holdt den 20. juni 2003 ved Institut for Kirkekundskabs (Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet) seminar i anledning af professor, dr. phil. Henning Lehmanns afgang. Seminaret's overordnede tema var "Teologiske og andre skoler fra oldtiden til fremtiden".

Antiochene theologians. Firstly “school” signifies an educational institution; though Alexandria seems to have had one continuous school through several generations, the normal model in the Early Church was short-lived schools formed around a single teacher, and this was also the case in Antioch. Secondly “school” signifies a spiritual “trend”, and it is in this sense that the concepts of “the Alexandrian School”/“the Antiochene School” constitute groups of theologians who *inter alia* differed from each others as to their interpretation of Scripture and Christology. Thirdly human life itself may also be considered as a “school” in the way that the purpose of earthly existence is education; this idea is held by both Alexandrian and Antiochene theologians.

All three senses of the term “school” may in different ways be connected to the educated culture of Antiquity: Schools as institutions had models in the non-Christian, Graeco-Roman world. The use of different principles of interpretation derived from Classical culture and was characteristic of the Alexandrian and Antiochene schools. Finally, the idea of existence as “education” must be understood in the context of the ideal of παιδεία in Antiquity.

Keywords: School as institution – School as spiritual trend – Earthly existence as a school – Alexandrine School – Antiochene School – Antiquity and Christianity.

Fortællinger fra det persiske hof (4Q550)

En Qumran-udgave af Ester-historien?¹

SOGNEPRÆST, DR.THEOL.
JESPER HØGENHAVEN

Det bliver ofte anført som en fastslået kendsgerning, at der blandt de bibelske håndskrifter fra Qumran ikke findes noget eksemplar af Esters Bog. Man har forklaret dette forhold som et rent tilfælde; eller man har peget på, at den jødiske retning, der har været ophavsmænd til og ejere af biblioteket fra klippehulerne ved Qumran - efter mange mening essæerne - ikke har anerkendt Purim-festen og den dertil hørende Ester-fortælling.²

I 1992 offentliggjorde J. T. Milik nogle håndskriftfragmenter fra hule 4 i Qumran (4Q550), indeholdende fortællende tekster på aramæisk; og Milik gjorde gældende, at disse tekster i virkeligheden udgjorde en tidlig version af Ester-fortællingen.³ Milik kaldte ud fra sin identifikation af indholdet fragmenterne for "Proto-Ester" ("4QprotoEsther araméen", forkortet: "4QprEsthar"). Andre har siden foreslået mere neutrale betegnelser som "Fortællinger om/fra det persiske hof".⁴ Det er denne håndskriftgruppe og dens mulige forbindelse med den bibelske litteratur, der er genstand for denne artikel.

1. Arbejdet med 4Q550-fragmenterne er udsprunget af forarbejdet til *Dødehavsteksterne og de antikke kilder om essæerne*. Redigeret af Bodil Ejrnæs, Søren Holst og Mogens Müller (Frederiksberg 2003; der er tale om en udvidet og revideret udgave af B. Ejrnæs, N.P. Lemche og M. Müller (red.), *Dødehavsteksterne og de antikke kilder om essæerne i ny oversættelse*, Frederiksberg 1998). Jeg skylder Bodil Ejrnæs, Mogens Müller og Søren Holst stor tak for opmuntring og inspiration under samarbejdet om oversættelsen.
2. S. Talmon, "Was the Book of Esther Known at Qumran?" *Dead Sea Discoveries* 2 (1995), s. 249-267, argumenterer imidlertid indgående for, at en række Qumran-tekster vidner om, at Esters Bog var en kendt tekst, hvorfra der kunne foretages litterære lån.
3. J.T. Milik, "Les modèles araméens du livre d'Esther dans la grotte 4 de Qumran", *Revue de Qumran* 15 (1992), s. 321-399.
4. Titlen "4QProto-Esther" fastholdes i F. García Martínez og E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden, 1998, s. 1097-1103. R. Eisenmann og M. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered. The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for Over 35 Years*, Rockport, MA, 1992, s. 99-103, kalder 4Q550-fragmenterne "Stories from the Persian Court". K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitate. Ergänzungsband*, Göttingen, 1994, s. 113-117, kalder teksterne "Die Urkunde des

Beskrivelse af 4Q550-fragmenterne

Det er sandsynligt, at samtlige fragmenter, der har fået betegnelsen 4Q550, på et tidligt tidspunkt i sorterings- og rekonstruktionsarbejdet er blevet opfattet som hørende til et enkelt håndskrift. Dette ville i hvert fald være den naturligste forklaring på, at de alle har fået den samme nummerbetegnelse. I sin præsentation af fragmenterne i artiklen fra 1992 fordeler Milik dem imidlertid på i alt seks forskellige manuskripter. I stedet for at give hvert håndskrift sin egen selvstændige betegnelse giver Milik de enkelte håndskrifter bogstavbetegnelser fra a til f: "4QprEsthar^a", "4QprEsthar^b" osv. Almindeligvis betegnes de enkelte håndskrifter tilsvarende som "4Q550a", "4Q550b" osv.; og disse betegnelser vil løbende blive brugt i det følgende.⁵ 4Q550a, 4Q550b og 4Q550c består hver især af et enkelt fragment. 4Q550d omfatter et stort fragment (4Q550d, frg. 1) af en skriftrulle med rester af tre kolonner tekst samt fire mindre stykker (4Q550d, frg. 2-5). 4Q550e består af to mindre fragmenter og 4Q550f af et enkelt fragment.

Palæografisk hører alle fragmenterne hjemme i samme periode: Der er tale om en sen hasmonæisk eller tidlig herodiansk skrifttype, der må dateres til 1. årh. f.Kr. Den skrifttype, som er repræsenteret i 4Q550f, skiller sig klart ud som en tidlig "herodiansk" hånd, der typologisk er en smule senere end resten. Der er også meget tydelige forskelle på skrifttypen i 4Q550a-c på den ene side og 4Q550d-e på den anden. Til gengæld er den indbyrdes lighed inden for hver af dis-

- Dareios". J.J. Collins og D.A. Green, "The Tales from the Persian Court (4Q550a-e)", i B. Kollmann, W. Reinbold og A. Steudel (red.), *Antikes Judentum und frühes Christentum*. Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag, Berlin-New York, 1999, s. 39-52, bruger betegnelsen "Tales from the Persian Court". M.G. Wechsler, "Two Para-Biblical Novellae from Qumran Cave 4: A Reevaluation of 4Q550", *Dead Sea Discoveries* 7 (2000), s. 130-172, betragter 4Q550-teksterne som "para-bibelske" tekster, der digter videre på det bibelske materiale. Wechsler kalder dem for "4Q Aramaic Ezra-Nehemiah Sequel" og "4Q Aramaic Esther Prequel". Betegnelsen "Fortællinger om det persiske hof" bruges af S. White Crawford, "4Q Tales of the Persian Court (4Q550a-e) and its Relation to Biblical Royal Courtier Tales, Especially Esther, Daniel, and Joseph", i: E.D. Herbert og E. Tov (red.), *The Bible as Book. The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries*, London-New Castle, 2002, s. 121-137. "Fortællinger om det persiske hof" er titlen på 4Q550-teksterne i den nye danske oversættelse.
5. Martínez og Tigchelaar, *Study Edition*, s. 1097-1103, har valgt en anden tælling af håndskriftfragmenterne i 4Q550-gruppen. Her hedder Miliks "4QprEsthar^a" (ellers kaldet "4Q550a") "4Q550". "4QprEsthar^b" kaldes "4Q550a" osv. Jf. den tilsvarende tælling i E. Tov, *The Texts from the Judaean Desert. Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert, Discoveries in the Judaean Desert* 39, Oxford, 2002, s. 223-224.

se to grupper stor.⁶ M.G. Wechsler har for nylig argumenteret for, at 4Q550a-c i virkeligheden udgør dele af det samme håndskrift, ligesom 4Q550d-e ifølge Wechsler hører til samme skriferulle.⁷ Der synes dog at være små men gennemgående forskelle i skriftens form, som begrundet Miliks fordeling af fragmenterne på seks forskellige manuskripter.⁸

Tre af fragmenterne (4Q550a, 4Q550b og 4Q550d) har både en øvre og nedre margin bevaret og giver dermed et klart indtryk af kolonnehøjden. De oprindelige skriferuller har været meget små med kolonner på kun 7 eller 8 linjer. Den store Esajas-rulle (1QIs^a) har til sammenligning kolonner på 28-32 linier og Sekthåndbogen (1QS) kolonner på 26-27 linier. Højden på 4Q550-manuskripterne er henholdsvis 5,8 cm, 6,0 cm og 6,5 cm, medens den gennemsnitlige kolonnehøjde for Qumran-håndskrifterne er på 20 cm.⁹ Her er m.a.o. tale om skriferuller i lommebogsformat, "mini-rouleaux" med Miliks udtryk. Dette reducerede format er i øvrigt ikke ukendt blandt Qumran-håndskrifterne, hvor det har været anvendt til tekster af begrænset længde men tilsyneladende uden nogen forbindelse med særlige litterære genrer.¹⁰

Håndskriftgruppen havde J. Starcky som udgiver i den oprindelige fordeling af hule 4-materialet. Teksterne hører til de sidste håndskrifter, der stadigvæk venter på at se dagens lys i *Discoveries in the Judaean Desert*-serien; et første bind med ikke-bibelske aramæiske tekster er udgivet af Émile Puech,¹¹ der også står for det sidste endnu ikke udkomne bind, hvori 4Q550-fragmenterne skal indgå.

6. Milik ("Les modèles", s. 384) noterer, at man lejlighedsvis kan være i tvivl, om her er tale om lighed eller identitet.
7. M.G. Wechsler, "Two Para-Biblical Novellae", s. 143-144.
8. En kvalificeret vurdering af håndskrifternes antal må selvfølgelig også bero på en fysisk undersøgelse af de enkelte fragmenters beskaffenhed.
9. Jf. E. Tov, "Scribal Practices and Physical Aspects of the Dead Sea Scrolls", i: J. L. Sharpe III og J. Van Kampen (red.), *The Bible as Book – The Manuscript Tradition*, London - New Castle 1998 (s. 9-33), s. 20-21.
10. Til de mindste ruller hører et af hule 4-eksemplarerne af "Sektreglen", 4Q51 (4Q264) med en højde på kun 4,4 cm (10 linier pr. kolonne). Et af "Noas fødsel"-håndskrifterne, (4Q535), måler 6,4 cm (5 eller 6 linier pr. kolonne). 4QApokryfe Klagesange (4Q179) er 8,2 cm (13-14 linier pr. kolonne). Det skal bemærkes, at samtlige eksemplarer af Højsangen, Klagesangene og Ruts Bog, der er fundet i Qumran, hører til "minirulle"-formatet. Jf. Milik, "Les modèles", s. 363-365; Tov, "Scribal Practices", s. 20.
11. É. Puech, *Textes araméens. Première partie, Discoveries in the Judaean Desert* 31, Oxford, 2001.

Transskription af 4Q550 med oversættelse¹²

4Q550a

	[ומש] (ת) מעין לפטריזא אבוך]	1
ל[מעבד	בעבדי לבוש מלכותא (ב)]ל[2
א[עין בה בשתא	עבידת מלכא כ(כו)ל די קבל	3
וי[(ת)ק(ר)וי	ארכת רוחה די מלכא א°]	4
ובין קדמוהי ובינ	(i samme linie som ovenover)	
ישוּש	ס[פריא אשתכח מגלה ח[דה חתי]מה חתמ(י)] [שבעה בעזקתה די דריוש	5
נהניא ענינה	(i samme linie som ovenover)	
	די (כ)ל [א]רעא ¹³	
	דר[יוש מלכא לעבדי שלטנא שלם (פ)תיחת קרית השתכח כתיב בה	6
מלכא	(i samme linie som ovenover)	
	למלכין די י[מלכוך בתרי לעבדי שלטנא ש[ל]ם ידיע להוא לכוך די	7
קשר	(i samme linie som ovenover)	

Oversættelse

- 1 [Og] de adlød din fader Patireza ...
 2 blandt tjenerne i den kongelige garderobe i ... til at udføre
 3 kongens tjeneste ifølge alt, hvad han modto[og] ... på den tid.
 4 Kongen kedede sig [og befalede, at] hans faders [bø]ger ... skulle læses for ham. Og blandt
 5 bøgerne fandtes en rulle, [beseg]let med syv segl med hans fader Dareios' signetring. Den havde overskriften:
 6 "Kong [Dar]jeios til rigets tjenere over hele jorden: Vær hilset!" Den blev åbnet og læst, og der stod skrevet i den: "Kong Dareios
 7 [til de konger,] der skal regere efter mig, til rigets tjenere. Vær [hilset!] I skal vide, at enhver, der undertrykker eller bedrager ...

Bemærkninger til oversættelsen

- L. 3 "på den tid": בשתא skal givetvis emenderes til בשעתא, "i den time", "på den tid".
 L. 4 "Kongen kedede sig". Bogstaveligt: "Kongens ånd var/blev lang". Udtrykket gør indtryk af at være en idiomatisk vending, men har ikke kunnet påvises andetsteds. Milik forstår udtrykket om kongens vrede: "La colère du Roi se prolongeant ..." og henviser til Est. 2,1; 7,10; LXX-Ester D 8.¹⁴ Den enkleste forståelse er dog, at kongens kedsomhed bliver anledning til, at der læses op af hans faders dokumenter.

12. Transskriptionerne er foretaget på grundlag af fotografierne PAM 40.585, 41.444; 41.512, 41.590; 41.952; 41.956; 42.439; 42.443; 43.584; 43.585. De i note 4 nævnte udgaver af 4Q550-fratmenterne er løbende blevet konsulteret; men transskriptionerne i denne artikel repræsenterer forfatterens egen læsning af fotografierne. En kollation af de originale fragmenter har ikke været mulig. I enkelte tilfælde har tvivlsspørgsmål kunnet afgøres ved at studere microfiche-billederne under et mikroskop. Tegn, hvis tydning er tvivlsom, er markerede med rund parentes.

13. Ordene er tilføjet over linien.
 14. Milik, "Les modèles", s. 325, 327.

4Q550b

אנש להן ידע] מלכא (ה)ן איתי	1
ולא יבד ש(מ)ה טבא]ן[הימנו]תה	2
מלכא איתי לפתריזא בר י°]	3
נפלת עלוהי אימת בית ספרא]	4
אושי מלכא(א) די ת(מ)ר]ן[ותתיהב]	5
ביתי]ונ[כסי לכול מ(ה) די ית]יהב	6
התכיל ותקבל עבידת אבוך]	7

Oversættelse

- 1 et menneske. Men kongen ve[d], om der er ...
 2 og hans gode navn [og] rygte går ikke til grunde ...
 3 kongen. Har Patireza en søn ...
 4 frygt for arkivet kom over ham ...
 5 kongens sendebud, at du skal be[fale], og det skal gives ...
 6 mit hus [og] min ejendom for alt, hvad der skal [gives] ...
 7 måles, og du skal modtage din faders embede ...

Bemærkninger til oversættelsen

- L. 3 “Har Patireza en søn ...” Alternative oversættelser er mulige. Sætningen kan være en konstatering: “Patireza har en søn ...” eller. “Patireza, søn af ... har ...”
 L. 4 “arkivet”. Egentlig: “boghuset”. Milik tolker ספרא som et nomen proprium og forbinder dette med navnet på usurpatoren Smerdis, der ifølge Herodot (III, 61-79) optræder i begyndelsen af Dareios I’s regering.¹⁵ Milik antager, at ספרא repræsenterer en fejlskrivning og korrigerer til ספרוא eller ספרדא. Sammenhængen med 4Q550a, l. 4-7, hvor der læses op af dokumenterne for kongen, gør det dog sandsynligere, at ספרא her betegner det kongelige arkiv.

4Q550c

נה נד] [א(א)ש] מלכא די תמר לשרי]א]	1
] [פתריזא א]ב[ו(ו)ר]](מ)ן יומא די קם על עבידת] מלכא]קדם מלכא]	2
ה ע] [° עבד מן קשוט ומן ה]ימני ק] (דמ)והי	3
°(א) ואמר אושין] מלכא	4
]נה אר(ג)נא	5
]ל] (ת)ש(ל)	6

Oversættelse

- 1 ... kongens se[ndebud], at du skal sige til prinsessen...
 2 ... [din] fader Patireza fra den dag, da han tiltrådte i tjenesten ... foran kongen ...
 3 ... han tjente oprigtigt og med ... foran ham
 4 ... og [kongens] sendebud sagde ...

15. Milik, “Les modèles”, s. 332.

5 ... pur[pur]

6 ...

Bemærkninger til oversættelsen

L. 2 “Fra den dag”: Milik og Martínez-Tigchelaar læser חמא, jf. nedenfor om Miliks identifikation af חמא med חמן. Det er dog næppe muligt at læse et *het* her: Den karakteristiske “crossbar” ses ikke, jf. til gengæld kombinationen *yod-waw* i den nært beslægtede skrifttype på 4Q550a, l. 4 (תקריד), l. 5 og l. 6 (דרייש).

4Q550d, frg. 1, kol. I

ארו ידע אנתה]	ת []°	לין]	[ובחובי אבהתי	1
די חטו קדמיך)]	[שפא לר(ר)]	°[ונגדת]	[יך גבר	2
יהודי מן רברבני (מ)לכא]	°[לה קאם לקבלה וב]	[א]	[גב]רא טבא	3
גברא טבא עבד]	[מל(כ)א	מה אעבד לכה ואנתה ידע	[די איתי]אפשר	4
לגבר כותני]להתבה]	[כ)ותך קאם	באתר די אנתה קאם]	[ה א°]	5
(ב)ר]ם מה [ד]י אנתה צ[ב]א	פקדני וכדי	[תמ]ות) א(ק)ברוך ב]		6
עמר בכול אפשר די תעלית	עבידתי קדם]	כ]ול די]		7

Oversættelse

- 1 Se, du ved ... og på grund af mine fædres overtrædelser,
- 2 som de begik overfor dig, og ... og jeg strakte ... en mand,
- 3 en jøde blandt k[kongens] stormænd stod op foran ham, og ... den gode m[and] ...
- 4 den gode mand tjente [kong]en. Hvad kan jeg gøre for dig? For du ved ... muligt
- 5 for en mand som mig at svare [en mand] som dig, som står der, hvor du står ...
- 6 ... forlang af mig, hvad du ønsker, og når du dør, vil jeg lade dig begrave i ...
- 7 er herre over alt. Er det muligt, at min opstigen til dette embede foran .. alt, hvad ...

4Q550d, frg. 1, kol. II

ש]א גזדת מן]°[א אולן]	1
ל]מכת]ב]ל]	°[א אולן]בלבו(ש)]	2
[כ)ליל דה]בא על רי(ש)ה וחמ(ש)]ש[ניז) אולני		3
[בלחודוהי ר]	ש]תיתיאי אול ואמן]	4
ל]מ°	כ]סף ויז]ד]הב [ונכס]יז די [אי]תי לבגושי בכפל]	5
ושב]יעיאי אולו	[על בש]ל(ל)ם) בג(ס)רו לדרת מלכ(א)]°	6
בגו(ש)ני]ב]ל]	[בה רן]°[טיל אדין על [ב]גסרו לדר]ת מלכא ש°	7
ואחדה בי]דה] על רי(ש)ה]	(ה) ו(ג)שקה ענה ואמר בי°רן בגסרו מן]	8

4Q550d, frg. 4

י°[1	1 ...
דיט[2	2 ...
באי[שתה די בגו]שי	3	3 ... Bago[shes ond]skab ...

4Q550d, frg. 5

אקבל [... jeg modtager.

4Q550e, frg. 1

י°[קדם מלכא א	1	1 ... foran kongen ...
](ה)לך בקורי(א)	2	2 ... han gik i landsbyerne?..
על אנפי(כ)ן	3	3 ... [p]å je[res] ansigter ...
בגסרו כ(ד)ב	4	4 [Ba]gasro næg]tede] ...

Bemærkninger til oversættelsen

L. 2 “landsbyerne”. Ordet kan være en flertalsform af קריא/קריה. Wechsler forstår det som en form af verbet קרא (“in reading”).¹⁶ Milik forbinder derimod ordet med roden בקר og oversætter “les enquêteurs”, idet han forbinder fragmentet med beretningen i Esters Bog om Mordokaj, der afslører en sammensværgelse mod kongen (Est. 2,21-23).¹⁷

4Q550 e, fragment 2

י] עבד ע	1	1 ... tjente ...
] דכרוך	2	2 ... erindring? ...
]ל	3	3 ...

4Q550f

י] (א)רו מן צפונא אתיה באישתא	1
ה] [בנה ציון ובה יסתרון כל ענני עמ]ה	2

vacat 3

י]מו עלוהי כריפו בין מדי לפרס ואתור ולימא 4

Oversættelse

1 Se, fra norden kommer ulykke ...

2 ... grundlagt Sions bygning, og der skal hans hjælpeløse folk søge tilflugt

...

3 ...

4 ...imod den. De skal vokse imellem Medien og Persien og Assyrien og mod havet ...

16. Wechsler, “Two Para-Biblical Novellae”, s. 162.

17. Milik, “Les modèles”, s. 359-360.

Bemærkninger til oversættelsen

L. 2 “grundlagt”. Jf. Es. 14,32, som teksten her er en gengivelse eller parafrase af. Milik, der læser יסד (som i den hebraiske tekst) מונה, oversætter tilsvarende: “... fut fondée la construction de Sion”. בנה kan dog læses som et verbum, der svarer til det hebraiske יסד.

4Q550 – fragmenternes indhold og litterære karakter

Hvad teksternes indhold og genre angår, skiller 4Q550f sig for en umiddelbar betragtning ud. Her er ikke som for de længere bevarede stykker af de øvrige håndskrifter tale om en fortællende tekst, men derimod om en parafrase af Es. 14,31b-32, der leder over i en forudsigelse, tilsyneladende af katastrofelignende begivenheder. Det må betragtes som tvivlsomt, om 4Q550f hører til den samme litterære sammenhæng som resten af fragmenterne i 4Q550-gruppen.¹⁸

4Q550a-4Q500d indeholder fortællende tekster; det miljø, fortællingerne er henlagt til, er det persiske riges hof. Scenen er angivet og fastholdt ved henvisninger som “kongens/paladsets gård” (בית מלכא) 4Q550d, frg. 1, kol. II, l. 6,7; kol. III, l. 4), “arkivet” (בתי ספרא) 4Q550b, l. 4), “den kongelige garderobe” (לבוש מלכא) 4Q550a, l. 2, 4Q550d, frg. 1, kol. II, l. 2). Der er ud over henvisningerne til kongen referencer til “kongens stormænd” (רברבני מלכא) 4Q550d, frg. 1, kol. II, l. 3), “rigets tjenere” (עבדי שלטנא) 4Q550a, l. 6,7) og til “kongens sendebud” (אורי מלכא) 4Q550b, l. 5, 4Q550c, l. 4). Et vigtigt motiv i fortællingerne er åbenbart knyttet til verbet “tjene” (עבד) 4Q550a, l. 2) og det tilsvarende substantiv “tjeneste” (עבירה) 4Q550b, l. 7, 4Q550c, l. 2, 4Q550d, frg. 1, kol. I, l. 7).

4Q550a-b drejer sig om embedsmanden Patirezas søn. Kongen nævnes ikke ved navn; men i 4Q550a omtales et dokument, der stammer fra hans fader kong Dareios. Teksten på de tre fragmenter må afspejle stadier i fortællingen; men rækkefølgen er ikke uden videre klar. I 4Q550b bliver kongen tilsyneladende gjort opmærksom på, at Patireza har en søn; og 4Q550b ser tilbage på Patireza som et mønster på en tro og dygtig embedsmand, et motiv, der går igen i 4Q550a. Den sandsynligste rækkefølge er måske: 1) 4Q550b, hvor Patirezas søn introduceres for kongen. 2) 4Q550a, hvor tilbageblikket på Patirezas karriere fortsætter en linie fra 4Q550b. 3) 4Q550a, hvor det omtalte dokument bliver hentet frem fra arkivet og læst for kongen.

18. Milik, “Les modèles”, s. 361-363, 379-381, der betragter 4Q550-teksterne som “kilder” til de forskellige versioner af Esters Bog, mener, at 4Q550f udgør en integreret del af den fortællende sammenhæng. Teksten er ifølge Milik en beskrivelse af syndflodslignende begivenheder med Perserrigets jødiske befolkning i centrum; og Milik mener, at tankegangen og billedsproget i 4Q550f har nære paralleller i LXX-Ester A 9-10 og F 3.

I 4Q500d nævnes en hovedperson ved navn Bagasro, en jøde blandt kongens stormænd. Her optræder tillige en anden person ved navn Bagoshi, der synes at være fortællingens skurk. De bevarede dele af historien drejer sig om, at Bagoshi bliver straffet med døden og hans ejendom overdraget til Bagasro.

Bag den fragmentariske tekst genkendes en række motiver, der er karakteristiske for en "hofnovelle", som den bl.a. kendes fra gammeltestamentlige tekster som Esters Bog, Daniels Bog og Josef-historien.¹⁹ Til de genkendelige motiver hører forestillingen om hofmandens tro tjeneste for kongen (i 4Q550a-c efterfølger sønnen sin fader i denne henseende). Hovedpersonen eller hovedpersonerne ender med at blive belønnet for sin trofasthed; til belønningen hører rigdom, et embede i kongens nærhed og fornemme klæder (4Q550b, l. 7; 4Q550d, frg. 1, kol. II, l. 3-8). Fader/søn-motivet har en spejling i forholdet imellem kongen og dennes fader; dokumenter fra den tidligere kongens tid introduceres i handlingen, hvor de tilsyneladende bringer orden i sagerne og medvirker til konfliktens retfærdige løsning (4Q550a, l. 4-7). Medens helten belønnes, får skurken i historien sin retfærdige straf med understregning af, at ondskaben vender tilbage til sin ophavsmand (4Q550d, frg. 1, kol. III, l. 6, frg. 4, l. 3?). Begivenhederne bliver på kongens befaling nedskrevet til erindring for eftertiden (4Q550d, frg. 1, kol. III, l. 3-5). Der er endvidere i 4Q550-teksterne motiver, som i mere direkte teologisk forstand knytter sig til jødens tilværelse ved det hedenske hof: Hovedpersonen i 4Q550d henvender sig til Gud i bøn og gør sig til et med jødernes skæbne med "fædrenes overtrædelser" (4Q550d, frg. 1, kol. I, l. 1-2) som et vigtigt tema. Han overvejer betydningen af Guds styrelse som drivkraft bag sin karriere ved den fremmede herskers hof (4Q550d, frg. 1, kol. I, l. 7). Der er endvidere en tydelig reference til herskerens anerkendelse

19. Sidnie White Crawford peger på genrens grundtræk som karakteristiske for 4Q550-fortællingerne: Hofnovellerne har ofte en konflikt ved hoffet som tema; helten bliver offer for andre hofmænds sammensværgelse eller forfølgelse, men ender med at blive retfærdiggjort i kongens øjne. En anden udformning af hofnovellen lader hovedpersonen løse en opgave eller gåde, som ingen andre har kunnet magte (Dan. 2,4-5; Bel og dragen; 1 Mos. 41). I de jødiske hofnoveller udspiller handlingen sig i diasporaen og har jødens tilværelse i ikke-jødiske omgivelser som et vigtigt tema. Ikke sjældent spiller kvinder en rolle i denne type fortællinger (Ester, Vashti, Potifars hustru). Det er kendetegnende for genren, at der ikke er nogen prominent interesse i en tilbagevenden til Juda eller en (gen)oprettelse af jødiske institutioner her; en fredelig og stabil jødisk diaspora-tilværelse er snarere idealet. I flere af fortællingerne spiller Guds indgriben kun en lille eller slet ingen rolle; dette er tydeligst i den hebraiske Esters Bog, medens Guds indgriben omvendt er et vigtigt motiv i Daniel-fortællingerne. Jf. White Crawford, "4QTales", s. 131-132.

af jødernes gud som verdens herre (4Q550d, frg. 1, kol. III, l. 1). Måske er der som kontrast hertil også en henvisning til den falske, hedenske gudsdyrkelse, hvor man kaster sig ned for afguder (4Q550e, frg. 1, l. 3?). At en "prinsesse" (4Q550c, l. 1) har spillet en rolle i plottet – i lighed med andre hofnoveller med markante kvindeskikkelser – er i al fald en nærliggende mulighed.

En eller flere fortællinger i 4Q550?

For en umiddelbar betragtning er det ikke klart, om 4Q550a-c og 4Q550d-e udgør episoder af den samme fortælling eller to forskellige fortællinger, da personnavnene er forskellige fra den ene fragmentgruppe til den anden – Patireza og Patirezass søn og kong Dareios og dennes søn i 4Q550a-c, Bagasro, Bagoshi og en konge, der ikke nævnes ved navn, i 4Q550d-e. Milik, der ser 4Q550-teksterne som de ældste "kilder" til Ester-historien, mener, at 4Q550a-c udgør et selvstændigt, ældste skrift. Temaet er her rivaliseringen imellem to hofmænd; og den underordnede, tjeneren ved den kongelige garderobe – Patireza, som Milik identificerer med Mordokaj – ender som vinder på grund af den velgerning, han gør mod kongen. Plottet er ifølge Milik knyttet til den historiske erindring om konspirationer i begyndelsen af Dareios I's regeringstid. Fortællingen, som 4Q550d har bevaret tre kolonner af, er ifølge Milik en yngre selvstændig version af den samme historie, der i mellemtiden er blevet udvidet med nye temaer – den jødiske piges opstigning til dronningeværdigheden ved perserkongens hof og den jødiske hofmands profetiske gave, der overbeviser perserkongen om, at jødernes gud er verdens herre. Til denne litterære sammenhæng hører ifølge Milik også 4Q550f, som udgør en del af heltens – Bagasros/Mordokajs – profetiske vision; til gengæld mener han, at 4Q550e er den eneste rest af en tredje aramæisk version af Ester-historien, yngre end de to andre.²⁰

Wechsler, der – modsat Milik – ser 4Q550-teksterne som kompositioner, der er blevet til i litterær afhængighed af gammeltestamentlige tekster (Ezra, Nehemia og Ester), mener ligeledes, at 4Q550a-c afspejler et selvstændigt skrift, 4Q550d-e et andet. Han henviser foruden til forskellene i navnematerialet også til en række ord og udtryk, der kun forekommer i den ene eller i den anden fragmentgruppe.²¹ Imidlertid er det yderst vanskeligt at opstille nogen overbevisende statistik på grundlag af et så begrænset og fragmentarisk materiale. Det kan omvendt fremhæves, at teksterne tydeligvis udspiller sig på den samme "scene"; og 4Q550a-c og 4Q550d-e knyttes sammen af et

20. Milik, "Les modèles", s. 384-389.

21. Wechsler, "Two Para-Biblical Novellae", s. 140-142.

ret specialiseret udtryk som “den kongelige garderobe” (4Q550a, l. 2 og 4Q550d, frg. 1, kol. II, l. 2) og af henvisningerne til hofmandens “tjeneste” (4Q550b, l. 7, 4Q550c, l. 2, 4Q550d, frg. 1, kol. I, l. 7).²² Der er således intet til hinder for at opfatte Patireza-historien i 4Q550a-c og Bagasro/Bagoshi-fortællingen i 4Q550d-e som episoder indenfor den samme litterære sammenhæng; men noget endegyldigt kan der ikke siges herom.

Navnestoffet i 4Q550

Hvad brugen af personnavne angår, falder fragmenterne i to grupper. I 4Q550a-c forekommer navnet Patireza (פּתִירֵזָא) tre gange (4Q550a, l. 1, 4Q550b, l. 3, 4Q550c, l. 2, den ene gang (4Q550a, l. 1) tilsyneladende skrevet פּתִירֵזָא); og der er tre referencer (4Q550a, l. 5-6) til “(kong) Dareios” (דָּרִיוֹשׁ (מְלִכָּא)). I 4Q550d-e er det to andre navne, der går igen, Bagasro (בַּגְסָרוֹ, 4Q550d, frg. 1, kol. II, l. 6, 7, 8; kol. III, l. 2, 5; frg. 2, l. 4; 4Q550e, frg. 1, l. 4) og Bagoshi (בַּגּוֹשִׁי, 4Q550d, frg. 1, kol. II, l. 5, 7; frg. 2, l. 2, 4; frg. 4, l. 3), den første historiens helt, den anden skurken.

Navnet “Bagasro” forekommer i tre aramæiske breve fra 5. årh.f. Kr., hvor בַּגְסָרוֹ omtales som en blandt højststående persiske embedsmænd.²³ Navnet “Bagoshi” (בַּגּוֹשִׁי) har en parallel i בַּגּוּהִי, et navn, der forekommer i papyrus 30 fra Elefantine. Den בַּגּוּהִי, som omtales her, kaldes statholder over Judæa (פְּהֵה יְהוּדָא).²⁴ Endnu mere interessant er dog en anden mulig parallel, nemlig den Βαγωσής, der optræder hos Josefus (Ant. XI, 297-301). Den her omtalte Bagoses introduceres som ὁ στρατηγὸς τοῦ ἀλλοῦ Ἀρταχέρχου.²⁵ Han omtales som den, der vanhelligede templet (τὸν ναὸν ἐμίανει) og pålagde jøderne strenge skatter. Beretningen handler nu om ypperstepræsten Johannes’ broder Jesus, der er Bagoses’ ven, og hvem Bagoses har stillet ypperstepræ-

22. Det er m.a.o. ikke ganske præcist, når Wechsler taler om “a small number of common nouns, adjectives, and verbal roots” som fælles for de to fragmentgrupper (Wechsler, “Two Para-Biblical Novellae”, s. 141).
23. G.R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.* (Oxford, 1954), Osnabrück, 1968, s. 16 (brev IV, 4), s. 20 (brev VI, 6), s. 28 (brev IX, 1). I de to af brevene er בַּגְסָרוֹ omtalt i en officiel funktion som יָדַע טַשְׁמָא זְנָה, “cognizant of this order”, ved siden af en anden person, der benævnes סְפָרָא, “skriveren”. Ifølge Driver er her snarest tale om den embedsmand, der er ansvarlig for ordrens afsendelse (og udførelse?), Driver, *Aramaic Documents*, s. 8-9.
24. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Oxford, 1923), Osnabrück 1967, s. 108-119. Om forbindelsen imellem בַּגּוּהִי i papyrus 30, Βαγωσής i Josefus, Ant. XI, 297-301 og den Βαγώας, som er nævnt hos Diodorus Siculus (XVI, 47-51; XVII,5), jf. Cowley, *Aramaic Papyri*, s. 108-109, og Wechsler, “Two Para-Biblical Novellae”, s. 146-148.
25. Ordene τοῦ ἄλλου er tekstkritisk omstridte, jf. Josephus, *Jewish Antiquities, Books IX-XI*, Loeb Classical Library, Cambridge, MA., 1966, s. 456-457.

steembedet i udsigt. Jesus provokerer Johannes, der i sin vrede slår Jesus ihjel i selve templet. Da Bagoses får efterretning om mordet, rykker han ud mod jøderne, går ind i templet og undertrykker jøderne i syv år. Denne straf fremstilles som et resultat af den guddommelige vrede, som Johannes' ugerning har fremkaldt. Samtidig repræsenterer Bagoses tydeligvis hedenskabets arrogance i forhold til den jødiske helligdom. Det er værd at bemærke, at Bagoses-episoden hos Josefus følger umiddelbart efter hans gengivelse af Ester-historien. Samtidig skal det dog fastholdes, at hverken "Bagasro" eller "Bagoshi" i sig selv er usædvanlige persiske navne.

Da "kong Dareios" i 4Q550a nævnes som kongens fader, mener Milik at kunne identificere den regerende konge i fortællingen med Dareios I's søn Xerxes I, den samme skikkelse, som i den hebraiske Esters Bog kaldes Ahasverus.²⁶ Det er dog højst tvivlsomt, om der kan drages historiske konklusioner af navnet "Dareios". I jødiske tekster i og uden for Gl.Test. opereres med flere forskellige billeder af de persiske kongers kronologi: Dan. 6,29 placerer "mederen Dareios" før Kyros, medens Ahasverus er fader til Dareios ifølge Dan. 9,1. I LXX-Ester og hos Josefus udspiller Ester-historien sig under kong Artaxerxes; og ifølge Josefus bliver Xerxes efterfulgt af "sin søn Kyros, som grækerne kalder Artaxerxes" (Ant. XI, 184).²⁷ Josefus synes i det hele taget at have et billede af den persiske periode som forholdsvis kort.

Personnavnene i 4Q550-teksterne synes ikke – bortset fra "kong Dareios" – at have direkte paralleller i bibelske tekster. Milik mener dog at kunne identificere adskillige navne, som forbinder 4Q550 med Ester-traditionen:

4Q550b, l. 3 (יִנְיָ בַר יִאֵן) læser Milik יִאֵן (יא) og henviser til Mordokajs patronym i Esters Bog בֶּן יִאֵר (Est. 2,5).²⁸ Tydningen af den lille blækrest efter *yod* er dog ganske usikker. Det er heller ikke klart, at der skal følge et nomen proprium efter בַּר. Det er lige så vel muligt at opfatte sætningen som et spørgsmål: "Har Patireza en søn?" Der bliver i så fald ikke tale om noget patronym; snarere kunne man efter בַּר vente et verbum i imperfektum.

4Q550c, l. 1 læser Milik ikke לְשֵׁרִיָּה men derimod לְשֵׁרִיָּהָ og forstår *he* som en rettelse, der skal erstatte *taw*, så den intenderede læsning

26. Milik, "Les modèles", s. 329.

27. I Josefus, Ant. XI, 184 emenderes Κῦρον gerne til 'Ασῦρηρον (*Antiquities, Books IX-XI*, Loeb Classical Library, s. 402-403, jf. til den mulige historiske baggrund for Josefus' skildring af begivenhederne s. 498-511). Som Milik bemærker, fjerner konjekturen imidlertid ikke aporien, "Xerxes se succédant à soi-même" (Milik, "Les modèles", s. 329).

28. Milik, "Les modèles", s. 331-332.

af Ester-historien, som er ældre end den hebraiske Ester-fortælling. Den version, der kommer tættest på den tidligste græske Ester, er den, der indirekte er afspejlet i Vetus Latina-håndskrifterne. Den hebraiske Esters Bog mener Milik er oversat fra græsk og først blevet til i kølvandet på den første jødiske krig og Jerusalems fald (70 e. Kr.). Hermed har Milik naturligvis også givet en indlysende forklaring på, at den hebraiske Esters Bog ikke er blevet fundet blandt bibelmanuskripterne fra Qumran: Da skriftrullerne blev anbragt i hulerne ved Qumran, eksisterede skriftet endnu ikke i denne form.³⁶

Milik antager således, at 4Q550-fragmenterne rummer de ældste litterære udformninger af Ester-motivet: Patireza i 4Q550a-c og Bagas-ro i 4Q550d-e er identisk med Mordokaj-figuren i den senere Ester-tradition. Næste fase er den ældste græske Ester-version (den, der gemmer sig bag Vetus Latina-Ester), hvis formål har været at samle de forskellige traditioner om Ester og Mordokaj og skabe en sammenhængende fortælling af dette stof. Milik mener, at Danielsbogen har inspireret forfatteren til dette græske Ester-skrift, som altså bygger direkte på de aramæiske Ester-"kilder", der er bevaret i 4Q550.³⁷

Til støtte for sin kontroversielle tese søger Milik at påvise et antal specifikke overensstemmelser imellem 4Q550-fortællingerne og Esters Bog i Vetus Latina-udgaven. Ad denne vej vil han placere 4Q550 ved begyndelsen af Ester-litteraturens historie. I modsætning til den gængse antagelse, at Esters Bog i LXX-udgaven og de efterfølgende versioner har været igennem en række udvidelser og omarbejdelser, der har fremhævet og understreget de religiøse motiver,³⁸ går Milik ud fra, at der har været tale om den omvendte proces, en slags "sækulariserende" tendens til at reducere henvisningerne til Guds indgriben.³⁹ 4Q550 skulle således repræsentere den udgave af fortællingerne, der lagde den største vægt på guddommelige interventioner. Miliks argument for en sådan opfattelse hviler først og fremmest på en bestemt tolkning af 4Q550a, l. 4:

יְהוָה אֱרֹכָה רֹחַהּ דִּי מַלְכָּא אַ

36. Milik, "Les modèles", s. 384-399.

37. Omvendt antager Milik, at scenen i Dan. 5, hvor dronningen intervenserer og anbefaler en jøde som den rette fortolker af åbenbaringsbegivenheden, repræsenterer et litterært lån fra den aramæiske Ester-tradition (dvs. 4Q550). Milik, "Les modèles", s. 378.

38. Jf. til den gængse forståelse af Ester-historiens teksthistorie B. Otzen, *Kommentar til de apokryfe bøger*, København, 1998, s. 48-56. Se endvidere R. Hanhart, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum. VIII,3. Esther*, Göttingen, 1966, særlig s. 96-99.

39. Milik taler om en tendens, "qu'on peut qualifier de laïcisante, qui se manifeste dans les versions grecques successives et dans l'Hébreu qui en dépend". Milik, "Les modèles", s. 391.

Her rekonstruerer Milik אלהא איהא og oversætter: “A la même heure, la colère du Roi se prolongeant, [Dieu l’a tenu] é[veillé ...” Det rekonstruerede udsagn bliver hermed en parallel til henvisningen i LXX-Ester til Gud, der holder kongen vågen (ὁ δὲ κύριος ἀπέστησεν τὸν ὕπνιον ἀπὸ τοῦ βασιλέως τὴν νύκτα ἐκέκίνην, 6,1), et motiv, som er endnu tydeligere fremhævet i Vetus Latina-versionen: Her er der tale om en dobbelt guddommelig indgriben, idet Gud først hindrer kongen i at sove og siden styrer læserens hånd hen til det rette sted i den bog, der læses for kongen.⁴⁰ Men dels er det alene Miliks rekonstruktion (på grundlag af et *alef*, af det følgende bogstav er kun en diminutiv rest bevaret), der bringer forestillingen om Guds indgriben ind i teksten, dels er der i 4Q550a i den bevarede tekst ikke tale om kongens søvnløshed; og endelig er der, selv hvis man følger Miliks rekonstruktion, ikke tale om en dobbelt indgriben som i Vetus Latina, men højst om en enkelt intervention som i LXX.

Et andet argument for Vetus Latina-tekstens ælde og nærhed til 4Q550-teksten bygger Milik på den bøn, der er bevaret i 4Q550d, frg. 1, kol. I, l. 1-2. Ifølge Milik er det den kvindelige hovedperson – Ester – der her henvender sig til Gud, jf. LXX-Ester C 14-30. I LXX-versionen er bekendelsen på folkets vegne lagt ind midt i heltindens bøn (C 17-22), medens den “kollektive” bøn på folkets vegne i 4Q550d synes at udgøre bønnens afslutning. Den samme position mener Milik, at bekendelsen oprindelig har haft i den græske tekst bag Vetus Latina, hvor bekendelsen ganske vist ikke længere findes.⁴¹ Denne komplicerede tekstkritiske argumentation kan dog ikke godtgøre, at 4Q550d skulle være “kilden” til en tidlig græsk Ester-udgave. Det er således ikke indlysende, at bønnen i 4Q550d, frg. 1, kol. I, l. 1-2 skulle være lagt i munden på en kvinde.⁴²

I 4Q550d, frg. 1, kol. II, l. 1-6 rekonstruerer Milik en visionsscene, indeholdende et udblik over heltens (Bagasros/Mordokajs) liv, ind delt i syv perioder.⁴³ Udgangspunktet for denne rekonstruktion er talordene וחמא, “fem” i l. 3, og אַחַת־עֶשְׂרִים, “sjette”, i l. 4; men det er højst usikkert, hvad den fragmentariske tekst har drejet sig om. De bedre bevarede linier (l. 5, 7-8) samt referencerne til en “guldkrone” (l. 3) og til Bagoshis ejendom (l. 5) tyder dog snarere på, at hele afsnittet

40. “Ipsa nocte autem deus et universae dominus percussit regem uigilantia. Et dixit rex: Librum mihi legite si ne oculi mei somnium capiant. Et extendit lector manum suam in bybliotecham. Judeorum autem deus gubernavit manum lectoris ...” Jf. Milik, “Les modèles”, s. 324, 327-328.

41. Milik, “Les modèles”, s. 338-339.

42. I 4Q550d, frg. 1, kol. I, l. 2 læser Milik וַיִּגְרָה som et verbum i 3. pers. fem. sing. “elle s’en fut ...” Milik, “Les modèles”, s. 336-337. Der kan imidlertid også læses I. pers., hvad der efter sammenhængen forekommer naturligare.

43. Milik, “Les modèles”, s. 347-349

har været en narrativ tekst, der beskriver Bagasros belønning og Bagoshis straf. En henvisning til visionsscenen finder Milik endvidere i 4Q550d, frg. 1, kol. III, l. 3, hvor han rekonstruerer ליליא [חרתין כול מ] (א) די חיה (ב) [חזות אלהא (ג) בייא (ד) סרו (ה) בייא (ו)], “alt, hvad han så i de to nattesyner”. Rekonstruktionen hænger sammen med Miliks rekonstruktion i l. 2: אלהא (ג) בייא (ד) סרו (ה) בייא (ו), og er lige så spekulativ som denne.⁴⁴ En parallel imellem 4Q550d og den udtrykkelige betegnelse af Mordokaj som profet i Vetus Latina-Ester (6,13) baserer sig udelukkende på Miliks rekonstruerede tekst.

Trods de mange skarpsindige iagttagelser og rekonstruktioner lykkes det således ikke for Milik at godtgøre den bibelske Ester-histories direkte litterære afhængighed af 4Q550-fragmenterne. Der er et gennemæssigt slægtskab imellem fortællingerne om det persiske hof og Ester-historien og en række fælles motiver; men det forekommer ikke overbevisende at indsætte 4Q550-fragmenterne som det ældste led i Ester-fortællingens tilblivelseshistorie.

4Q550 og den bibelske tradition

Medens Milik hævder den bibelske Ester-traditions afhængighed af 4Q550-teksterne, har M.G. Wechsler for nylig slået til lyd for den omvendte antagelse: 4Q550a-c og 4Q550d-e repræsenterer to forsøg på at digte videre på bibelske motiver. Nærmere betegnet forstår Wechsler 4Q550a-c som en “forhistorie” (“prequel”) til Esters Bog og 4Q550d-e som en “fortsættelse” (“sequel”) til Ezra-Nehemias. Heller ikke dette tolkningsforsøg falder dog overbevisende ud. Wechsler påviser selv det manglende grundlag for en række af Miliks identifikationer af navne fra Ester-traditionen i 4Q550-teksterne. Noget direkte litterær sammenhæng med bestemte gammeltestamentlige tekster eller tekstsammenhænge lader sig ikke demonstrere. Wechslers vigtigste argument for at forbinde Patireza-fortællingen med Esters Bog er, at den kronologiske baggrund er den samme: 4Q550-fortællingen udspringer sig under Dareios’ søn, som ifølge Wechsler må være identisk med Xerxes eller Ahasverus i den hebraiske Esters Bog.⁴⁵ Herefter mener Wechsler at kunne identificere Patirezas søn med Mordokaj; og han forstår den aramæiske fortælling som en udvikelse af den bibelske tradition med det formål at forklare baggrunden for Mordokajs stilling ved perserkongens hof.⁴⁶ Argumentationen

44. Milik, “Les modèles”, s. 351-352, 354-356.

45. Wechsler, “Two Para-Biblical Novellae”, s. 163.

46. Jf. den lakoniske meddelelse om, at Mordokaj “sad i kongens port” (Est. 2,19.21). Wechsler, “Two Para-Biblical Novellae”, s. 164.

hviler dog på et skrøbeligt grundlag, når kildernes ret frie omgang med den persiske periodes kronologi tages i betragtning.⁴⁷

Lige så spekulativ forekommer Wechslers tolkning af Bagasro-Bagoshi-episoden i 4Q550d-e som en fortsættelse af Ezra-Nehemias-fortællingen, en hypotese, der baserer sig på en rekonstruktion af kronologien ud fra forekomsten af de to navne i aramæiske kilder fra 5. årh. f.Kr. og hos Josefus. Da Bagoshi/Bagoses ud fra disse spredte tekster kunne se ud til at have været en persisk statholder i Judæa, finder Wechsler det nærliggende at forstå beretningen som en fortsættelse af de bibelske beretninger om jødernes trængsler og triumfer i den persiske tid.⁴⁸ Denne tolkning lider af samme svaghed som Wechslers identifikation af 4Q550a-c med Ester-traditionen: Også her lægges der alt for stor vægt på fortællingens mulige historiske implikationer. Der kan selvfølgelig udmærket tænkes at ligge historiske begivenheder til grund for Josefus' Bagoses-episode; og at navnet בגושי i 4Q550d-e kunne have en sammenhæng med den tradition, Josefus afspejler, er ligeledes en mulighed, men der kan herfra ikke sluttes noget bestemt om indholdet af de to beretninger, der er placeret i hver sin litterære og historiske sammenhæng. Det må endvidere fastholdes, at scenen for 4Q550d-e synes udelukkende at være det persiske hof. Der er i den bevarede tekst ingen henvisning til begivenheder i Palæstina, ligesom der savnes referencer til hovedtemaer fra Ezra-Nehemias-fortællingen: Jerusalems/templets genopbygning, (gen)oprettelse af jødiske institutioner i landet, gennemførelse af toraen.

Der kan således ikke påvises nogen direkte litterær afhængighed imellem de aramæiske fortællinger om det persiske hof i 4Q550-fragmenterne og bestemte bibeltekster. 4Q550 må forstås som tekster, der afspejler en eller flere selvstændige litterære udformninger af historien om den jødiske hofmand ved det fremmede hof. Til gengæld er der – ikke overraskende – mange temaer i 4Q550, der har bibelske paralleller. Det gælder ikke alene det overordnede tema – jøden ved den hedenske herskers hof – men også en lang række af de mere specifikke motiver, der kan spores i teksterne: Dokumenterne fra den tidligere konges tid, der hentes frem af arkivet og sætter tingene på plads (jf. Ezra 6,1-5; LXX-Ester B og E), hovedpersonens bøn og bekendelse på det jødiske folks vegne med historisk tilbageblik (Jf. Neh. 1,4-11; Dan. 9,1-19; Judit 9; LXX-Ester C), den hedenske hersker, der hylder jødernes gud (Jf. Dan. 2,47; 4,31-2; 6,27-28). Det forekommer sand-

47. Jf. Miliks præcise bemærkning: "Rappelons que pour un compositeur de ce genre littéraire l'encadrement de son récit dans la Grande Histoire pouvait s'avérer assez arbitraire, la chronologie ne constituant pas pour lui un élément essentiel de la narration" (Milik, "Les modèles", s. 377).

48. Wechsler, "Two Para-Biblical Novellae", s. 146-150.

synligt, at der kunne have været påvist flere fælles motiver, dersom større dele af 4Q550-teksterne havde overlevet (jf. "prinsesse"-motivet i 4Q550c, l. 1 og proskynese-motivet i 4Q550e, frg. 1, l. 3). De aramæiske fortællinger i 4Q550 synes altså at repræsentere et jødisk fortællestof, der sikkert engang har haft et langt større omfang og en større mangfoldighed, end de bevarede tekster i Gl.Test. og den øvrige antikke jødiske litteratur umiddelbart giver indtryk af.

SUMMARY

The article is a presentation of a group of manuscript fragments from Qumran Cave 4, 4Q550. The fragments, which contain narrative texts in Aramaic, were published in 1992 by J.T. Milik, who regarded the texts as an early version of the Esther tale, hence the designation "4Q Proto-Esther". Other scholars have challenged this identification and proposed more neutral designations such as "4Q Tales of the Persian Court". A transcription and a translation of the 4Q550-fragments is given, and the literary character of the Aramaic texts is discussed as well as their relation to biblical literature. The specific arguments for connecting 4Q550 with Esther, based on the onomastic material, are analysed. Critical arguments are put forward against J.T. Milik's view that 4Q550 can be assigned a position within the textual history of the Book of Esther, and against the viewpoint of M.G. Wechsler, who sees the 4Q550-texts as "para-biblical" compositions elaborating themes from Esther and Ezra-Nehemiah.

Keywords:

Book of Esther – Qumran – Dead Sea Scrolls – Tales of the Persian Court – Septuagint – Vetus Latina.

Amos Niven Wilders mytisk-poetisk teologi

En teologisk introduktion

STUD.THEOL.

LARS SANDBECK NIELSEN

Betragter man den teologiske og religionsfilosofiske tænkning, sådan som den kommer til udtryk i sidste halvdel af det 20. århundrede, er der i hvert tilfælde ét træk, der springer én i øjnene: vendingen mod sproget, kunsten og myten. Denne æstetiske vending skal formentlig ses som en reaktion imod de rationelle og positivistiske diskursers dominans i såvel akademiske som folkelige kredse, en dominans, der praktisk taget og mildt sagt gjorde det temmelig problematisk at be- drive teologi og religionsfilosofi, og i endnu højere grad vanskeliggjorde præsters og andre forkynderes homiletiske arbejder.

En af de første, der gjorde opmærksom på fordelen ved at engagere kunsten (konkret: poesien og litteraturen) i et arbejdsfællesskab med teologien, var den amerikanske teolog Amos Niven Wilder (1895-1993). Fra slutningen af 1930'erne og frem udviklede Wilder, ved at tilnærme teologi og litteraturvidenskaben hinanden, en eksistensorienteret og sprogteologisk bibelhermeneutik, i hvilken der forsøges skabt rum for den kristne tro i det moderne samfund. Wilders bibelhermeneutik – som jeg vil foreslå at kalde "mytisk-poetisk teologi"¹ – vil i det følgende blive udfoldet.

I

Inden det kommer så vidt, vil jeg – først og fremmest fordi Wilder ikke er synderlig velkendt i dansk teologisk sammenhæng – fremlægge en mere generel introduktion til hans teologiske tænkning.

1. At jeg omtaler Wilders bibelhermeneutik som "mytisk-poetisk teologi" og altså dermed insinuerer, at der skulle være tale om en særlig teologisk retning, skyldes, at dennes hermeneutik ikke er enestående, idet i hvert tilfælde to ækvivalenter hertil findes alene i Danmark. Hermed tænker jeg på Peter Kempes teologiske doktordisputats *Théorie de l'engagement I/II* (i særdeleshed bd. II, *Poétique de l'engagement*), Paris 1973, og Johannes Sløks religiøse poetik, som udfoldes i bøgerne *Det religiøse sprog*, Viborg 1981, *Den kristne forkyndelse*, Viborg 1983, og endelig *Da Gud fortalte en historie*, Viborg 1985. Denne sammenhæng mellem Wilders, Kempes og Sløks hermeneutiske og sprogfilosofiske værker vil jeg dog ikke beskæftige mig yderligere med i nærværende artikel.

Wilder mellem kunst og kristendom

Da jeg for nylig i en samtale spurgte min samtalepartner, om han kendte Wilder, fik jeg det ikke helt uventede svar: "Ja, han er en slags ekseget!". At vedkommende i det hele taget var bekendt med Wilder, er måske nok en smule overraskende, men den efterfølgende definition er sådan set meget ræsonnabel og egentlig også prægnant, når man tager i betragtning, at det lige netop er Wilder, den gælder. Han var nemlig ikke blot nytestamentlig ekseget,² men samtidig også litteraturkritiker, digter, historiker og sprogforsker. Allerede tidligt (dvs. umiddelbart efter 1. verdenskrig, som Wilder deltog i som frivillig) blev han overbevist om, at bibelsk humanvidenskab og moderne litteratur og poesi ikke kan undvære hinanden, en overbevisning, der placerede ham i en enestående position inden for amerikansk teologi og litteraturkritik.³ Men det var også en skrøbelig mellemposition, der – som Wilder fortæller – fik flere teologiske kolleger til at mistænke ham for teologisk dilletantisme.⁴ Under alle omstændigheder bærer hans forfatterskab præg af denne mellemposition, hvor digtsamlinger, litteraturkritikker og teologiske arbejder kvantitativt fylder lige meget.

I sin kritiske monografi om Wilder har John Dominic Crossan sporet sig ind på en udvikling i dennes tænkning, som kan deles op i tre overordnede kategorier: (1) eskatologi og etik; (2) litteratur og bibelhermeneutik (herunder dog også retorik og sprogfilosofi); og (3) fantasien ("the imagination") og dens betydning for religionen.⁵ Denne tematiske inddeling kan også ses kronologisk, idet eskatologien og etikken foreligger som temaer i Wilders første teologiske arbejder, mens fantasien og religionen er temaer i de sidste. Imidlertid skal det dog nævnes, at Wilder sideløbende med denne del af forfatterskabet udgav digtsamlinger gennem hele sit liv.

Som nævnt ovenfor deltog Wilder som frivillig i 1. verdenskrig; først i samaritertjenesten og siden som korporal i artilleriet. Den 17. juli 1918 indledte allierede styrker – heriblandt amerikanske – et voldsomt angreb på de tyske tropper nær Soissons, et angreb, der mere eller mindre afgjorde krigen til de allieredes fordel. Dette slag og den næste dags solopgang blev en eskatologisk åbenbaring for Wil-

2. I 1933 doktor fra Yale University på den udgivende afhandling *The Relation of Eschatology to Ethics in the Teaching of Jesus as Represented in Matthew*. En lettere revideret udgave af disputatsen er dog udgivet som *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, New York 1939.
3. William A. Beardslee, "Amos Niven Wilder: Poet and Scholar", *Semeia* 12 (1978) s. 1-11.
4. Wilder: *The Bible and the Literary Critic*, Minneapolis 1991, s. 103.
5. Se John Dominic Crossan: *A Fragile Craft. The Work of Amos Niven Wilder*, Michigan 1981, I.

der; her opstod hans livslange interesse for eskatologien og apokalyp-tikken. I de første digtsamlinger skildrer Wilder disse begivenheder som gennembruddet af en ny og større virkelighed:

I mourn no more the massacre
 I mourn less for the million dead,
 The soil from which the poppy springs
 With fabulous decay is fed,
 And from the dark's engulfed throng
 Springs youth's immaculate new song.⁶

Dette giver – ligesom mange andre af hans digte – udtryk for en no-stalgisk krigsposi, der siden hen er blevet genstand for en del forar-gelse. Forargeligt eller ej: for Wilder er krigens begivenheder de be-givenheder, der destruerer én verden for at lade en ny opstå; og det er netop tilsynekomsten af – eller i det mindste forventningen om – den nye verdens komme, der udgør den eskatologiske vision, Wilder blev så fascineret af.

Netop eskatologien er da også Wilders første teologiske tema. I dis-putatsen om forholdet mellem eskatologien og etikken i Jesu forkyn-delse hæfter han sig især ved eskatologiens funktion som krisesprog.⁷ Et sådant sprog opstår kun når kulturen, samfundet eller gruppens ek-sistens er truet; ikke nødvendigvis af ydre fjender, men snarere af in-dre spændinger og forandringer, der opløser grundlæggende værdier og derved destruerer den “menings-verden”, som er kulturens, sam-fundets, gruppens fundament. I en senere artikel uddyber Wilder dette synspunkt:

... the eschatological mood represents a radical spiritual and cultural ef-fort of a group (or an individual) to overcome disorder and to define meaning, and to give body to possibilities and to the future, as well as to come to terms with dynamic and radical changes in the condition of existence.⁸

De ydre elementer, fattigdom, sygdom, klasseforskel etc., er altså blot elementer i en mere generel og omfattende krise.

Ifølge Wilder er det derfor eskatologiens funktion at stabilisere de sociale bånd ved at pege på en ny fælles værdi, en ny mening, et nyt

6. Wilder: *Arachne: Poems*, New Haven 1928, s. 59.

7. Wilder, 1939, s. 35.

8. Wilder, “Social Factors in Early Christian Eschatology”, i Abraham Aaron Roback (red.), *Early Christian Origins: Studies in Honor of Harold R. Willoughby*, Chicago 1961, s. 67-76.

grundlag for fællesskabet midt i de radikale forandringer, der præger tilhørernes samfund. Eskatologien indeholder altså en etisk dimension, som Wilder kalder “kerygmatic social ethic” eller bare “kerygmatic ethic”, dvs. en etik, der implicit foreligger i den kristne forkyndelse. Over for bl.a. Bultmann pointerer han derfor, at det guddommelige imperativ ikke må forstås individuelt, for i eskatologien afsløres det netop, at forestillingerne om verdens ende på paradoksalt vis er det igang sættende motiv for etikken, for et positivt og bekræftende socialt engagement.

Ifølge Wilder er dette – motivationen i retning af et socialt engagement – også det punkt, hvor kunsten og religionen, dvs. kristendommen, gør fælles sag. I sine litteraturkritiske værker foretager Wilder således et stykke pionerarbejde ved at bringe litteraturkritikken og religionen i dialog med hinanden.⁹ Det er netop qua den poetiske funktion, at kunst og religion kan siges at være kongeniale: både kunsten og religionen forsøger nemlig at afsløre sandheden i den situation, mennesket befinder sig i, for derved at kunne skabe en overensstemmelse mellem mennesket og verden, eller for derved at udvide og berige tilværelsens kvalitet. Gennem sine studier af moderne poesi og litteratur når Wilder til den opfattelse, som bliver afgørende for hans mytisk-poetiske teologi, og som vi skal se nærmere på senere, nemlig den, at det religiøse sprog indeholder en større dybde, end man kan begribe gennem diskursivt, logisk ræsonnement. Herved bryder Wilder med en tradition, der effektivt har domineret den akademiske teologi siden antikken.

Mod en apologetisk bibelhermeneutik

I begyndelsen af 1950'erne retter Wilder imidlertid også sin opmærksomhed mod et andet tema end kunsten: det moderne menneskes afvisning af kristendommen. Dette tema afslører et apologetisk sigte i Wilders forfatterskab, som jeg mener er væsentligt at have for øje, hvis man ønsker at begribe hans mytisk-poetiske teologi. Ifølge Wilder begrundet modernismen som oftest sin afvisning af kristendommen ud fra en opfattelse af den kristne forkyndelse som tom og verdensfjern spekulation:

... the one great and telling accusation made against the Christian religion in our modern period is that it is ‘escapist’, that it evades responsibility for the problems of our life in this world ... that the Christian conviction of things not seen and the Resurrection hope means escapism,

9. Se *The Spiritual Aspects of the New Poetry*, New York 1940, *Modern Poetry and the Christian Tradition*, New York 1952, og *Theology and Modern Literature*, Cambridge 1958.

pie-in-the-sky, opium of the people, what they call 'compensatory fictions'.¹⁰

Det er altså modernismens rationalistiske, positivistiske og marxistiske religionskritik, der udgør hovedproblemet for enhver forsvarer af den kristne tro i dag. Wilder kan derfor tilslutte sig Bultmanns hermeneutiske projekt i dets intention: at gøre det kristne budskab meningsfuldt for det moderne menneske.

Nu er det imidlertid ikke kun den rationalistiske ateisme, Wilder vender sig imod; det er samtidig den ligeså rationalistiske bibelfundamentalisme eller ortodoksi, der udgør et problem for det moderne menneskes tilgang til det kristne budskab: "Hosts of men today are alienated from the Christian faith in part because orthodoxy has misused the language of faith".¹¹ Den kristne ortodoksi og fundamentalisme har altså misbrugt troens sprog, og det har den gjort ved at læse (og bruge) det bogstaveligt; det vigtigste og primære teologiske projekt, må derfor være at rehabiliterer dette sprog gennem et opgør med den rationalistiske reception af det. Wilders mytisk-poetiske teologi er altså et rehabiliteringsprojekt, der netop skal genvinde den kristne tros sprog for kristendommens og troens skyld, men også for menneskets skyld.

II

I det følgende vil jeg udfolde Wilders mytisk-poetiske teologi, men indledningsvist vil jeg lige gøre opmærksom på nogle metodiske vanskeligheder desangående. For det første har Wilder aldrig selv redegjort for sine teologiske hovedsynspunkter i et samlet systematisk værk; derfor bliver min redegørelse i realiteten en rekonstruktion. Og for det andet er Wilders bøger som oftest skrevet i en lettere journalistisk og populærvidenskabelig stil, der ikke altid følger en stramt sammenskruet disposition, men snarere giver læseren indtryk af, at forfatteren skriver lige, hvad der falder ham ind, og således altså springer fra emne til emne uden nogen tilsyneladende overordnet plan. En sådan skrivestil tillader ikke, at hovedtanker og argumenter bliver genstand for en almindelig refererende fremstilling, hvor man så at sige blot følger en enkelt bog ad gangen fra første til sidste side. Derimod bliver man nødt til at benytte en slags "klippe-klistre" metode. Disse metodiske vanskeligheder vil kunne ses i min brug af referencer til Wilders værker.

10. Wilder: *Otherworldliness and the New Testament*, New York 1954, s. 18-19.

11. Wilder: *New Testament Faith for Today*, Harvard 1955, s. 180.

Sproget og virkeligheden

Ifølge Wilder har sproget en altafgørende betydning for menneskets forhold til virkeligheden. Først og fremmest fordi mennesket, pga. sproget, adskiller sig fra alle andre levende væsener: "Perhaps one can say that nothing affects the significance of human existence more than the range and resource of our articulation, vocabulary, syntax and discourse."¹² Sproget er menneskets skæbne, en symbolsk orden, der gør mennesket til menneske. Men sproget har en langt mere vidtrækkende betydning end blot at være adskillelsesmarkør mellem mennesket og andre levende organismer: sproget udgør et miljø eller et opholdssted, hvori mennesket lever og dør. For Wilder er dette ensbetydende med, at sproget og virkeligheden hænger sammen på en mere dialektisk måde end man måske umiddelbart skulle tro: fødslen af sproget og myten er ensbetydende med verdens skabelse ("world-making"); eller i sproget bliver virkeligheden til.¹³ Virkeligheden er naturligvis til før sproget, men den er bare ikke til som noget bestemt, eller man kan måske sige, at virkeligheden ikke er tilgængelig for menneskets bevidsthed, før sproget har gjort den kendelig. Sproget opnår derved en slags ontologisk status, idet det går forud for vore perceptioner. Wilder er her ikke langt fra den filosofiske strukturalisme.

Når sproget og virkeligheden hænger så nøje sammen, må det betyde, at sproget besidder en kolossal skabermagt. Denne skabende magt kommer ifølge Wilder især til udtryk i poesien, liturgien, eventyret og børnenes leg, men også i totalitær politik og dogmatik. Inden for alle disse områder har sproget – positivt som negativt – en rolle som verdensfrembringer.¹⁴ Det sprog, der skaber virkeligheden, kalder Wilder naivt og potent; naivt, da det er menneskets fantasi og umiddelbare evne til at frembringe en symbolsk orden, der er skyld i denne virkeligheds-frembringende aktivitet, og potent, da det jo virkelig magter denne opgave.

Retorikken og den inklusive hermeneutiske metode

I sammenhæng med sprogets dynamiske og kreative kvaliteter benytter Wilder ofte ordet "retorik". Han anvender dog ordet i meget bred forstand, således at det ikke kun betegner sproget som overtalelse eller sproget som rent æstetisk fænomen.¹⁵ For Wilder henviser "reto-

12. Wilder: *Early Christian Rhetoric – Language of the Gospel*, London 1964, s. 13.

13. Samme, s. 14.

14. *Ibid.*

15. Se James Breech, "The Editor's Preface: The Operations of the Imagination and the Heart" i James Breech (red.), *Jesus' Parables and the War of Myths*, London 1982, s. 1-14.

rik” til alle de fænomener og operationer ved talen og skriften, der konstituerer menneskets verden og selvforståelse, dvs. både til sprogets æstetik, dets dynamik og funktion og til dets historiske og sociale betingelser.

Her gør sig et dialektisk forhold gældende: på den ene side er det de forskellige retoriske former og genrer, der konstituerer menneskets opfattelse af virkeligheden, men på den anden side konstitueres disse former af særlige historiske, sociale, religiøse og politiske forhold. Særlige sprogformer skaber altså en bestemt opfattelse af virkeligheden, men samtidig bliver disse særlige former altid til i bestemte historiske etc. kontekster. Wilder interesserer sig for begge aspekter og finder begge lige relevante, når en given tekst – eller et givent sprog – skal forstås. Man kan således tale om Wilders hermeneutik som en “inclusive mode of interpretation” – en inklusiv fortolkningsmetode.¹⁶ Dér hvor vi finder særlige sprogformer (figurative, visionære, narrative, poetiske etc.), fx i religiøse tekster, vil det derfor forhindre en adækvat forståelse af teksten og samtidig være reduktionistisk udelukkende at ville beskæftige sig med dens historiske kontekst, idet vi da vil gå glip af dens litterære og semantiske aspekter; men tilsvarende er fx en strukturalistisk eller litterær tilgang også reduktionistisk, hvis den skiller tekstens retorik fra dens konkrete kulturelle og historiske situation. Wilder ønsker at inkludere begge aspekter i sin bibelhermeneutik.

Det mytisk-poetiske sprog

Ifølge Wilder er bibelens sprog mytisk-poetisk, dvs. det er et symbolsprog, der kan sammenlignes med poesien i den forstand, at det kommer til udtryk i sprog billeder og narrative fænomener som metaforer, allegorier, udvidede troper, legender, mytiske fortællinger og altomfattende verdensmyter.¹⁷ En sprogform, der består af billeder og fortællinger, er en dynamisk sprogform, der formår at repræsentere forskellige forestillinger og erfaringer i en potent form for tilhøreren. Endvidere hævder Wilder, at det mytisk-poetiske sprog er uoversætteligt.¹⁸ Det skyldes, at et diskursivt, dvs. rationelt, sprog – der hovedsageligt består af entydige formuleringer, hvis gyldighed helst skal kunne efterses eller efterprøves – i en oversættelse fordrejer det billedlige indhold ved kun at lade én mening blive tilbage; og samtidig vil en oversættelse reducere den dynamiske og potente side af sproget. Det svarer lidt til at ville oversætte et digt til videnskabelige formler, eller at ville reducere et maleri til et såkaldt “blueprint”.

16. Ibid.

17. Wilder, 1955, s. 64.

18. Samme, s. 30 et passim.

Det mytisk-poetiske sprog er, som sagt, et billedrigt sprog, og et sådant lader konnotationerne løbe løbsk, dvs. det rummer et betydningsoverskud, der ikke kan omskrives til noget entydigt og rationelt sprog. Ifølge Wilder må det mytisk-poetiske sprog derfor ikke tages bogstaveligt, idet en sådan tilgang destruerer sprogets poetiske betydning og funktion, men, fortsætter Wilder, det er også fejlagtigt at opfatte det mytisk-poetiske sprog som bevidst symbolsk, dvs. som bevidst gjort flertydigt og billedligt; det er naivt.¹⁹ Det er naivt i den forstand, at det opstår spontant og ikke-villet i bestemte kritiske situationer, som "forfatteren" befinder sig i; sprogformen vidner med andre ord om en særlig menneskelig bevidsthed, der, når situationen er kritisk nok, forsøger at skabe en mening, dér hvor ingen mening længere findes, og et rum for fællesskabet, dér hvor fællesskabet er truet på livet. Men dette punkt vender jeg tilbage til nedenfor.

Ved at lægge vægt på det bibelske sprogs narrative aspekt når Wilder frem til, at det minder om andre naive og simple sproglige genrer:

This theology of history, in terms of lost and found, has all the simplicity of a children's tale. We are reminded of a recurrent pattern or plot in old folktales: ordeal and triumph, banishment and restoration, humiliation and glory, feud and reconciliation. The universal appeal in such fables lies in the fact that we think we recognize our own story in them.²⁰

I bibelens mytisk-poetiske sprog skabes verdenshistorien om til et eventyr om det tabte og genvundne paradys, om afvisning og forjættelse, om slaven, der blev konge etc. Der er tale om en mytisk dramatisering af verdens gang, om frembringelsen af et mytologisk verdens-plot.²¹ Tiden i den bibelske fortælling er derfor hverken lineær (kronologisk) eller cirkulær; den har form som et U, hvilket, når det skrives ud, vil få følgende struktur, der også er kendt fra de fleste eventyr: hjemme – ude – hjemme.

Det mytisk-poetiske sprogs opståen og funktion

Som nævnt opstår det mytisk-poetiske sprog i en vis forstand spontant: der er en ikke-villet og naiv symbolik, der opstår dér, hvor grundlæggende værdier og normer ikke længere kan udtrykkes i et bogstaveligt og rationelt sprog; ud fra denne synsvinkel kan det my-

19. Samme, s. 83.

20. Samme, s. 29.

21. Wilder, "Jesus and the War of Myths" i James Breech (red.), *Jesus' Parables and the War of Myths*, London 1982, s. 103-120.

tisk-poetiske sprog betragtes som et “nonlanguage” eller “rhetorics featured by enormity and paradox”.²²

For at forklare dette forhold kan vi knytte til ved de indsigter, Wilder opnåede i sin disputats fra 1933, og som jeg kort refererede til ovenfor. I disputatsen konstaterede han, at eskatologisk sprog er et krisesprog, der opstår når kulturen, samfundet eller gruppens eksistens er truet pga. opløsningen af grundlæggende værdier og det deraf følgende tab af mening. Det, der bryder sammen, er således den verdensorden, der muliggør enhver rationel tale om tilværelsens sande mening og formål; sproget mister simpelthen sin evne til at tale normativt, hvilket resulterer i social og eksistentiel krise og fremmedgørelse. I en sådan panisk og kaotisk situation er det nødvendigt – hvis altså en ny verdensorden, et nyt kosmos, skal opstå – at formulere en ny mening med tilværelsen, en ny overordnet værdi el. lign. Ifølge Wilder er det kun et kreativt, ekspressivt og mytisk sprog, der kan gøre dette. Den gamle orden, den tidligere rationalitet, er jo brudt sammen, “meningen” findes slet ikke længere (rationelt talt) og en ny må derfor afsløres, skabes, frembringes; og det kan kun en myte gøre. En eskatologisk myte gør det/forsøger at gøre det ved at pege ud mod en fremtid, samtidens tilhørere må afgøre sig for “i dag”, mens en oprindelsesmyte peger bagud mod oprindelsen, for at finde vægtige begrundelser for værdierne.²³ Det mytisk-poetiske sprogs arkaiske og akulturelle karakter – dvs. henvisningerne i dette sprog til en ikke-menneskelig verden (evt. en guddommelig verden eller overnaturen) – forklarer Wilder således også hermed: den menneskelige verden – kulturen – er brudt sammen, er nu uden mening, og meningen må derfor hentes “udefra” – dvs. fra en guddommelig og metafysisk virkelighed, der transcenderer den dennesidige verden og dens forgængelighed. Pga. denne transcendens karakter kan det mytisk-poetiske sprog indhente en mening med og begrundelse for det sociale og eksistentielle engagement, der ikke er tilgængelig i et rent beskrivende og diskursivt sprog.

Det mytisk-poetiske sprog har altså som funktion at knytte individet til gruppen, samfundet, kulturen el. lign., og til dets nutid; dvs. funktionen er at skabe et rum, eller som Wilder kalder det, et “zu-Hause” i mørket og kaoset, skabe en umiddelbar mening og relevans, der ikke længere er tilgængelig.²⁴ Ifølge Wilder er dette altså kun muligt, når sproget er åbent for transcendentaltitet, benytter sig af dramatiske elementer og involverer både følelser og forstand.

22. Wilder, 1955, s. 24.

23. Wilder, 1939, s. 4.

24. Wilder, 1991, s. 53.

“*The imagination*”

Indtil videre har jeg kun strejft et tema, der ellers er meget centralt i Wilders hermeneutik, og som så at sige understreger den poetiske dimension i hans mytisk-poetiske teologi: nemlig fantasien, indbildningskraften, forestillingsevnen eller hvordan man nu ønsker at oversætte det engelske “*imagination*”.

Ifølge Wilder har enhver kultur og enhver epoke sine forestillinger og verdens- og virkelighedsscenerier, der kontrollerer kunsten, sproget og politikken. Dette udtrykker han ved at hævde, at menneskets samfund og kulturer – dvs. den måde vi lever i verden og forstår den på – i højere grad er motiveret af billeder og opdigtede historier (“*fabulations*”) end af ideer.²⁵ Ifølge Wilder gives der således ikke nogen “*sand*” eller “*virkelig*” verden bag de forestillinger, mennesket gør sig derom, forestillinger, der motiverer og animerer mennesket til at indrette samfundet på den måde, forestillingerne nu engang tillader. De sande værdier og normer findes ikke i sig selv, som om de var selvstændige entiteter i verden, eller de er – hvis der overhovedet findes sande eller evige værdier og normer – ukendte og uerkendelige for mennesket. Til gengæld, mener Wilder, synes der at være en dyb impuls i den menneskelige natur til at orientere sig i det ukendte vha. billedlige repræsentationer, fantasifulde dramatiseringer og fortællinger.²⁶ Denne impuls eller evne kalder Wilder “*the imagination*” – fantasien.

Hos Wilder repræsenterer fantasien den evne, mennesket bruger til at gøre sig forestillinger om det ukendte eller skjulte. Fx gør mennesket sig forestillinger om Gud, om livet efter døden, om overnaturlige fænomener og væsener etc. For den moderne mentalitet er disse forestillinger – der optræder i myterne – døde; alle disse transcendent elementer er erklæret for overtro, således at verden i dag udelukkende fremtræder i et immanent perspektiv.²⁷ Men ifølge Wilder er dette dog en sandhed med meget kraftige modifikationer. Rationalisterne og pragmatikerne har nemlig deres egne myter, uden de selv er klar over det: “*Mankind has its dreams and fables, and 'dwells poetically on earth.' Before and behind all logics and techne lies his primordial and plastic dealing with the world.*”²⁸ At leve poetisk er at leve ud fra forestillinger om og visioner af verden. Disse genereres af fantasien og kommer til udtryk i myterne – i de poetiske fortællinger om Gud, mennesket og verden – der fungerer som pejlemærker for det menneskelige engagement, for den menneskelige handling. De mytiske visi-

25. Wilder: *Theopoetic – Theology and the Religious Imagination*, Philadelphia 1976, s. 74.

26. *Ibid.*

27. Samme, s. 75.

28. Samme, s. 78.

oner og forestillinger er ikke blot æstetiske eller primitive fortidslevn; de engagerer os, fortæller os hvad, der er vigtigt og værd at kæmpe for i tilværelsen. Udfra denne opfattelse af mytens primaritet over de rationelle diskurser, kan Wilder derefter hævde, at selv de mest fanatiske rationalister og mytoklaster lever i overensstemmelse med og udfra en vision, en metafysik, en myte, der konstituerer deres opfattelse af virkeligheden og som derved også er det bærende direktiv for deres handlinger. Fantasien går altså forud for myten, som igen går forud for vores måde at leve og tænke på. Eller som Wilder mere poetisk udtrykker det: "Before the message there must be the vision, before the sermon the hymn, before the prose the poem."²⁹

At myterne genereres af fantasien betyder ikke andet, end at de ikke er bevidste opfindelser, men derimod spontane eller ikke-villede forestillinger, der konstituerer det eksistentielle og sociale engagement. I en vis forstand opstår disse forestillinger altså spontant – ud af ingenting – hvad Wilder skildrer som Helligåndens virke.³⁰ Han uddyber dog ikke, hvad han mere nøjagtigt forstår ved "Helligånden" og hvilke kausalforbindelser, der angiveligt skulle være mellem Helligåndens virke og de menneskelige forestillinger, men det forekommer mest sandsynligt, at ordet bruges synonymt med "inspiration". Hermed har man naturligvis ikke sagt andet, end at forestillingerne opstår spontant og af sig selv.

Men dette er kun ét aspekt ved fantasiens afsløringer eller åbenbaringer af tilværelsens dybere mening og formål; Wilder mener nemlig, at åbenbaringen ikke kun kommer "fra oven" men tillige fra menneskets kamp med konkrete og dennesidige omstændigheder og realiteter.³¹ De forskellige forestillinger, mennesket gør sig om de ukendte dimensioner i tilværelsen, udspringer således også af de menneskelige erfaringer af og omgange med fx medgang, modgang, sygdom, død etc. I forbindelse med menneskets kamp med dennesidige problemer formår fantasien derfor at generere et håb og et livsmod, der rækker udover den rent synlige verden. Tilværelsens dybere mening kan nogle gange afsløres i et glimt, i en vision, i en åbenbaring, hvori en kolossal meningsfylde – som ikke er empirisk tilgængelig, men som alligevel relaterer sig til de menneskelige erfaringer – kommer til syne. Sådanne visioner eller åbenbaringer forsøger myten at udtrykke og videreformidle i et sprog, der er på højde med de intense følelser, den slags epifanier vækker, dvs. i et mytisk-poetisk sprog, der ifølge Wilder er hjertets og fantasiens retorik.³²

29. Samme, s. 1.

30. Samme, s. 93 et passim.

31. Samme, s. 81.

32. Ibid.

Kriterier for mytens sandhed

Imidlertid opstår der et problem, når man som Wilder sætter fantasien fri i forhold til fornuften, det irrationelle og ukontrollable i forhold til det rationelle og tæmmede. Crossan gør opmærksom på faren ved denne prioritering i Wilders teologi: "From thence must come not only mysticism, apocalypticism, gnosticism, but also nihilism, that fearful drive to make one's suicide as social as possible."³³ Frisættes fantasien, gives der ikke længere nogen restriktioner, ingen konventionelle hindringer, dvs. gyldige normer og krav, der kan værne om fællesskabet. Det er Wilder naturligvis klar over; men tilsyneladende ikke glad for, for han forsøger – ved at formulere forskellige kriterier for, hvilken myte, blandt de utallige, fantasien har genereret, der bør foretrækkes frem for andre – at få den ellers frigivne fantasi under en vis fornuftsmæssig kontrol.

Så vidt jeg har kunnet opspore, opererer Wilder med tre sådanne kriterier. For det første mener han, at forestillinger, der ikke indeholder et horisontalt element, dvs. ikke leder mennesket ud mod den sociale virkelighed, må afskrives som tomme og eskapistiske spekulationer: "Spirituality and religiosity should develop out of man's empirical experience as homo faber and homo politicus."³⁴ De mytiske forestillinger og fantasier skal altså rette sig mod menneskets involverethed i de givne og konkrete livsvilkår for at være sande. Sagt på en anden måde: "Before cultivating a sixth sense we should be sure that we have made the most of our five senses."³⁵

Det andet kriterium, der skal gøre det muligt at vurdere de mytiske forestillinger og visioner, angiver Wilder – på god amerikansk vis – som et krav om universalitet: "We must always seek those ultimate world-pictures and stories which best answer to the total experience of mankind."³⁶ For Wilder er det altså det inklusive og universelle, der kendetegner en sand myte. Jo flere menneskelige erfaringer, myten skaber rum for, og jo mere verdensomfattende eller global appel, myten indeholder, jo bedre.

I en senere bog nævner Wilder et tredje kriterium.³⁷ Her mener han, at vi bør foretrække de fortællinger, de myter, der udfordrer vores forestillinger og idéer og derved henviser os til en mere omfattende søgen efter livets fundament. Kravet om, at myten skal udfordre vores forestillinger og idéer, kan ses som en variation af det andet kriterium i den forstand, at det sigter imod en ophævelse af en eksklusiv, funda-

33. J. D. Crossan, 1981, s. 67.

34. Wilder, 1976, s. 103.

35. Ibid.

36. Samme, s. 86.

37. Wilder, 1991, s.146.

mentalistisk mytereception. Den sande myte er således ifølge Wilder en fortælling, der får mennesket til at bryde med vanetænkning, dvs. udfordrer mennesket til at betragte virkeligheden på flere forskellige måder end den vante. At dette henviser os til en mere omfattende søgen efter livets fundament, er derimod nyt, og således det tredje kriterium. Ifølge Wilder er det ensbetydende med, at myten – ved at udfordre vore vante forestillinger – tvinger os til at søge i dybden, søge et dybereliggende grundlag end det, vi umiddelbart tager for givet; i realiteten handler det vel om, at en myte skal tvinge os til at se så dybt, at der til sidst skabes rum for Gud i modernitetens overfladiske og areligiøse samfund. Hvilken vision, hvilken myte – blandt de mange, der findes – lever da op til de tre ovennævnte kriterier? Wilder er ikke i tvivl: det gør den kristne.

Kristendom og myternes krig

Ifølge Wilder kom den kristne forkyndelse til verden i en antik jødisk kultur, der var præget af gamle arketyper og symboler, som nu (på Jesu tid) befandt sig i en krisesituation: de var truet af udefrakommende filosofiske og religiøse idéer og forestillinger, dvs. af den synkretisme, der i hellenistisk tid prægede middelhavsområdet.³⁸ Konsekvensen af denne religionsblanding syntes at være, at sociale grupper (store som små), der før havde været i besiddelse af en stærk og homogen selvforståelse, nu oplevede, at deres identitetsmarkører blev taget fra dem, at de grundlæggende værdier og normer med andre ord mistede deres status som grundlag. I denne situation opstod den kristne forkyndelse så. I evangelierne, hævder Wilder, kan man se, hvorledes de kristne overtog og applikerede et jødisk symbolsprog for at belyse de samtidige begivenheder og erfaringer. Det "lånte" materiale får imidlertid en helt ny betydning, idet det nu benyttes inden for et nyt system af symboler, der netop relaterer sig til de begivenheder, der ifølge de tidligste kristne havde fundet sted i og omkring Jesus. For Wilder er der tale om det, han kalder myternes krig – "the war of myths" – dvs. det, at nye forestillinger støder sammen med gamle i et forsøg på at overvinde og udkonkurrere disse.³⁹

Som nævnt ovenfor, opfatter Wilder myten som den grundlæggende sproglige ytring, i hvilken den yderste mening og begrundelse for det sociale og eksistentielle engagement formuleres. I mytens poetiske sprogunivers foreligger "[an] implicit claim to provide valid representation of the world and dramatization of existence".⁴⁰ Som man

38. Wilder, "Jesus and the War of Myths", i James Breech (red.), *Jesus' Parables and the War of Myths*, London 1982, s. 103-120.

39. Samme, s. 112.

40. Samme, s. 105.

bemærker, tillægger Wilder altså myten en kolossal betydning, og det er klart, at en sådan verdensrepræsentation, som myten udgør, ikke uden videre og af sig selv går under; der skal en krig, en myternes krig, til.

Ifølge Wilder forholder en myte sig altid til en foregående myte. Den israelske historiemythe og dens opfattelse af Gud som én og af folket som et samlet og homogent hele er fx blevet til i et opgør med polyteismen og de ældste naturmyter. Disse er blevet fortrængt, og den nye myte om folkets historie, der løber sammen med Guds udmålinger af straf og belønning, har overtaget de gamle. Wilder taler om, at myterne skal ses i spændingsfeltet mellem kontinuitet og diskontinuitet, tradition og nybrud, "mythoclasm and mythoplasm."⁴¹ Den nye myte forholder sig til den gamle myte og er således et led i en tradition, men samtidig repræsenterer den nye myte en mytekritik, der destruerer den gamle – hvis altså den har held til det. Myten overvindes således udelukkende ved hjælp af myten.

Myternes krig er altså en krig mellem gammelt og nyt, og en sådan krig udkæmpes – i hvert tilfælde i forbindelse med den jødisk/kristne mytekrig – på to fronter eller planer: et horisontalt og et vertikalt.⁴² Det horisontale plan repræsenterer det sociale og historiske; her drejer det sig om en kamp om samfundets, familiens, kønnenes etc. rette beskaffenhed, dvs. måde at være til på i det historiske forløb. Det vertikale plan repræsenterer i denne sammenhæng de transcendent elementer, der indgår i visionerne om det sande liv, samfund etc. Her optræder gerne mytisk-poetiske forestillinger om skabelsen, om et liv efter døden, verdens undergang, dvs. forestillinger, der involverer den hele tilværelse fra alfa til omega. Ifølge Wilder fungerer det vertikale plan som begrundelse for de historiske og sociale forandringer, der ønskes gennemført. Begge planer er indeholdt i myten, og i en vis forstand er myternes krig en total og altomfattende krig, der opstår pga. de ikke-villede, men spontane forestillinger og visioner, der ligger til grund for myterne. Den myte-poesi, der opstår i sådanne konfliktsituationer kan altså defineres negativt som en polemik, der bringer den i konflikt med sociale og religiøse autoriteter, men samtidig, hævder Wilder, indeholder den også et positivt aspekt, idet den forsøger at etablere en ny mening i en situation præget af kaos og opløsning: "It has to speak in the situation of loss of roots, the faded myth, anomie."⁴³ I dette lys skal den kristne forkyndelse også ses: den repræsenterer en mytekritik, der forsøger at nedbryde de gamle myter om Gud, verden og mennesket, men samtidig er den også selv en ny my-

41. Samme, s. 112.

42. Ibid.

43. Ibid.

te; den angriber hedenske og gammeltestamentlige forestillinger ved hjælp af alternative forestillinger og forsøger således at skabe et nyt grundlag for menneskets eksistens i en tid, hvor det ikke længere er umiddelbart givet.

Den kristne eskatologiske vision

Kendetegnende for den kristne myte er, ifølge Wilder, at den er eskatologisk, dvs. den samler sin opmærksomhed om de sidste eller afgørende begivenheder. Den nye tro voksede ud af en momentan epifani, ud af en vision, der pressede sig selv igennem, og forårsagede en forvandling af den eksisterende retorik, stil og symbolik. Denne sprogforvandling kalder Wilder endvidere – med et udtryk fra Ernst Fuchs – en sprogbegivenhed (“language-event”), som er en betegnelse på den epokale revolution i sprogets kraft og register, den kristne eskatologiske vision frembragte. I en tid, hvor samfundets bærende anskuelser var truede og tyndslidte, udgjorde den kristne vision “a new grasp on reality.”⁴⁴ Denne nye vision, dvs. myten om Jesus som den opstandne frelser, førte uundgåeligt til en mytekrig i Israel. Den gamle myte om loven, historien, folket og Gud blev kritiseret til fordel for en ny myte om en anden virkelighed, der i Jesus var brudt igennem: gudsrigets virkelighed. Gudsriget blev forkyndt som afslutningen på det mytologiske verdens-plot, som israelitterne forstod sig selv udfra. Dette forhold kan ses som udtryk for den føromtalte kontinuitet, men også diskontinuiteten kommer her til syne: verdenshistorien, som israelitterne forstod den, brydes af. Ifølge Wilder kommer denne nye forståelse til udtryk i kosmiske forestillinger om en ny verden, den nye Adam, menneskesønnen etc., og han hævder endvidere, at Jesu forkyndelse ikke blot går tilbage til profeterne, men til skabelsen selv.⁴⁵ Den eskatologiske vision er nemlig ensbetydende med skabelsen af en verden, idet den giver udtryk for det erfaringsniveau, hvor mennesket oplever sig selv og verden gennemgå radikale forandringer: det gamle går under, det nye kommer til.

Men hvad var det nye, der kom til? I sit vel nok mest kendte værk besvarer Wilder dette spørgsmål: “With Christianity the self-understanding of man broke through into universality and the new speech that accompanied this event signalled no less than what was claimed by the early witnesses, namely, a new creation.”⁴⁶ Det, der kendetegnede den kristne vision, var altså opfattelsen af menneskets universalitet, dvs. menneskets – ethvert menneskes – værdi, frihed og uerstat-

44. Samme, s. 113.

45. Samme, s. 117.

46. Wilder: *Early Christian Rhetoric: Language of the Gospel*, London 1964, s. 136.

telighed. Dette var den nye skabelse, den nye Adam. De altid truende tyrannier: lov, nødvendighed, skæbne og tvang blev således kritiseret og overvundet af den kristne tro på menneskets frihed, skænket af Gud og åbenbaret i den kristne vision.

Fortællingen som forkyndelsens primære sprogform

I citatet ovenfor nævner Wilder den nye tale, der ledsagede den kristne vision, og som betegnede den nye skabelse. I *Early Christian Rhetoric* er det netop denne tale, Wilder reflekterer over. Det skal dog tilføjes, at denne bog undersøger den tidligste kristendoms retorik, hvilket i realiteten vil sige, at det er en undersøgelse af retorik, stil og genrer i Det Nye Testamente og endda med særligt henblik på evangelierne. Wilders undersøgelser samler sig altså ikke om, hvad de første kristne sagde, men om hvordan de sagde det.⁴⁷ Ifølge Wilder kan sprogets form og indhold ikke skilles ad; sprogformen siger nemlig noget om selve indholdet og er samtidig et vidnesbyrd om hvilken socio-kulturel situation, den sproglige meddelelse er opstået og indgået i. Den kristne forkyndelse er opstået i en krisesituation, og en sådan kræver nye stilarter og nye sprogformer, der må være på højde med selve situationens intensitet: dvs. dynamiske og aktualiserende. Af sådanne dynamiske genrer – der alle foreligger i evangelierne – nævner Wilder fem overordnede: (1) dialogen; (2) fortællingen; (3) lignelsen; (4) poemet/digtet; og (5) billedet, symbolet og myten.⁴⁸ For Wilder er det fortællingen, der er den vigtigste kristne sprogform, men fælles for dem alle er, at de er rettet mod hjertet og livet, dvs. mod følelserne og viljen.⁴⁹ I det følgende vil jeg dog nøjes med at beskæftige mig med fortællingen. For det første fordi Wilder i behandlingen deraf får sammenfattet de væsentligste træk ved den kristne retorik, og for det andet fordi det er her, Wilder mest koncentreret behandler det mytisk-poetiske sprog og dets funktion.

Indledningsvist skal det siges, at Wilder skelner mellem to slags fortællinger i NT: fortællinger om Jesus og fortællinger af Jesus, dvs. lignelserne.⁵⁰ I det følgende vil jeg begrænse mig til at gennemgå Wilders overvejelser over fortællingerne om Jesus.

Ligesom dialogen, lignelsen og poemet er også fortællingen (“the story”) en dramatisk stilart, der ikke er fjern fra den levende tale. Fortællingen forudsætter og konstituerer nærhed og umiddelbarhed; den

47. Samme, s. 10.

48. Sidstnævnte må nærmest betragtes som en overvejelse over den mytisk-poetiske sprogform. Denne er jo ikke en stilart, men kommer til udtryk i forskellige stilarter, der altid er dynamiske.

49. Wilder, 1964, s. 23.

50. Samme, s. 69.

er med andre ord engagerende. I denne sammenhæng bemærker Wilder, at den omfattende brug, evangelierne gør af fortællingen, er ganske enestående, når man sammenligner med andre religioner og deres foretrukne sprogformer og stilarter: "Their sacred books may often rather take the form of philosophical instruction or mystical treatise or didactic code or oracular vision." Men i evangelierne er det anderledes: "The narrative mode is uniquely important in Christianity."⁵¹

Fortællingen er vigtig, fordi de kristne ville fortælle verden om verdens gang, sådan som de så det i lyset af Jesus som Kristus. Det, der skete i Jesu person, var en handling, en frelsende begivenhed, og ikke en ny lære; en lære kan man forklare, en begivenhed må man fortælle om. Men hvad der skete med Jesus dengang, ved vi ikke i dag; vi har kun fortællingerne derom. Disse er fantasiens frembringelser, som Wilder tilsyneladende identificerer med det, der i den kristne mytiske sprogbrug kaldes Helligånden. Udfra dette perspektiv kan Wilder derefter erklære, at evangelierne i virkeligheden er Guds – "the great dramatist and storyteller" – store fortælling, i hvilken han søger at skabe en relation mellem sig selv og mennesket.⁵² Denne relation opstår i kraft af evangeliernes mindre fortællinger og anekdoter, hvori de enkelte personer, med deres individuelle plots og historier, gør det muligt for tilhøreren at identificere sig med dem. De små fortællinger skaber således en forbindelse til den store fortælling, det store verdens-plot, som tilhøreren herefter er en del af. Wilder uddyber: "That which makes the peculiar mystery of the life of the Christian is that the world plot plays itself over in him."⁵³ For den kristne er verden altså en fortælling, et plot, og ikke en tilfældig ansamling af usammenhængende ting og begivenheder. Dette verdens-plot så at sige erstatter den enkeltes individuelle og arbitrære livshistorie, bibringer den en mening og et indhold, der erstatter det tilfældige og meningsløse i den.

Wilder hæfter sig også ved et andet træk ved evangeliernes fortællinger, og det er, at de ofte er uafsluttede fortællinger, spundet over temaet: "lost and found".⁵⁴ Som tidligere nævnt, er dette samme fortællestruktur som den, vi finder i eventyrene, fablerne, etc. Denne pointe vil jeg ikke forfølge yderligere her. At fortællingerne er uafsluttede, er derimod værd at bemærke sig. Ifølge Wilder afslører dette nemlig, at vi – tilhørerne i dag – befinder os midt i dem: de handler om os og vores liv. De uafsluttede fortællinger udfordrer således tilhøreren til at træffe en beslutning, til at "digte" historien videre. For

51. Samme, s. 64.

52. Samme, s. 64f.

53. Samme, s. 66.

54. Samme, s. 67.

Wilder synes pointen at være, at etik og fortælling hænger sammen, at fortællinger – og vel ikke kun de uafsluttede – fungerer som en slags handlingsmodeller, man som tilhører må tage stilling til.

I evangelierne findes der i øvrigt en række fortællinger – de såkaldte underberetninger – hvor Jesus uddriver dæmoner/onde ånder eller foretager helbredelser. Wilder mener, disse ofte bliver misforstået, fordi man fjerner dem fra den originale kontekst, og derved ser dem som selvstændige historier, der handler om faktisk skete begivenheder. Men, hævder han, alle fortællinger i evangelierne er blevet til efter troen på Jesu opstandelse. Her finder man en fortolkningsnøgle til de fleste fortællinger, men især til de ovennævnte underberetninger: de skal ses i lyset af opstandelsestroen.⁵⁵ Ved at benytte sig af denne fortolkningsnøgle når Wilder frem til, at underberetningerne er fortællinger, der illustrerer troens betydning. Disse fortællinger giver med andre ord udtryk for det håb, troen genererede, det håb, der turde forestille sig de døde blive levende, de syge raske etc., selv om det rationelt betragtet ikke kan lade sig gøre. Underberetningerne er evangelier i miniatureformat, dvs. aspekter og dramatiseringer af det samlede drama, evangelierne forsøger at skildre; de relaterer sig til de mytiske begivenheder og deres betydning for menneskets liv og ikke til de historiske og biografiske facts, der kan interessere en moderne bevidsthed – de første kristne var ikke interesserede i den faktiske historie, men i dens betydning for menneskelivet. Wilder skelner således mellem troens Kristus og historiens Jesus.

Konkluderende hævder Wilder, at evangelierne qua fortællinger var en tiltrængt model, der lod tilhøreren relatere sin egen historie til Kristus-fortællingen, og derved finde sin egen rolle i verdensdramaet meningsfuld og glørværdig, idet hans liv fra da af var et liv i Kristus. Fortællingerne er rettet mod troens nutid og håbets fremtid og ikke mod den biografiske eller historiske fortid.

III

Afsluttende bemærkninger

I alt det foregående har jeg forsøgt så loyalt som muligt at give en samlet fremstilling af Wilders mytisk-poetiske teologi. Hensigten med denne fremstilling har været at pege på en særlig teologisk hermeneutik, som – hvad jeg nævnte i en note – også er repræsenteret inden for dansk teologi af henholdsvis Peter Kemp og Johannes Sløk. Personligt finder jeg, at deres teologier er umådeligt oversete, hvorfor det er interessant at læse, at der nu i nogle år har foreligget en efter-

55. Samme, s. 70.

lysning af en poetiske bibelhermeneutik, der ganske svarer til den, vi finder hos Kemp og Sløk og altså også hos Wilder.⁵⁶ Her er pladsen dog ikke til at komme ind på de egentlige forudsætninger og argumenter for denne efterlysning, men jeg vil da gerne tilstå, at denne artikel er et forsøg på at imødekomme den.

Lad det derfor være sagt: der eksisterer en poetisk bibelhermeneutik eller – om man vil – en “slags eksegesi”, der måske nok uvidenskabeligt, men ikke af den grund usagligt, tager de bibelske teksters livsmulighedsaspekter alvorligt, en hermeneutik, der ikke stræber efter en så radikal adskillelse mellem forkyndelse og forskning som den, man dagligt får indoktrineret på de teologiske fakulteter. Wilder er i den henseende eksemplarisk; det kunne være en grund til at blive mere fortrolig med ham, end vi er i dag.

SUMMARY

This article presents the main theses of Amos Niven Wilder’s biblical hermeneutics, which is most adequately described as “mythopoetic theology”. As an objection against the logical-positivism and its radical rejection of both art, religion and theology, Wilder develops a poetic and existential theology in which the bible is perceived as fiction, imagination as the prevailing faculty of knowledge, and myth as the leading principle in Christian preaching. After a short and more general introduction to Wilder’s work, the article displays his mythopoetic theology in a systematic-theological form, which in reality is a reconstruction because Wilder never presents his topics in any systematic way. In conclusion the article points out that the mythopoetic theology of Wilder comply with a recently stated plea for a more poetic approach towards the bible in today’s biblical exegesis.

Keywords: Amos Niven Wilder – biblical hermeneutics – imagination – myth and narrative in the New Testament – mythopoetic theology– theology and literature.

56. Se Erik A. Nielsen, “Poetisk teologi – en ikke eksisterende disciplin”, i *Solens fødsel. Seks tekster om kristendommens hemmeligheder*, Viborg 1998, s. 33-61.

Augustin mellem gnosis og ortodoksi?

Spørgsmål til Niels Grønkjærs disputats¹

PROFESSOR, DR.THEOL.
PETER WIDMANN

Dette indlæg løber ud på et overordnet spørgsmål til Niels Grønkjær (NG): Hvad kan der være "mellem" gnosis og ortodoksi? Hvis det er kristendommen – hvad siger det om kristendommen og dens mulige gyldighed? Men før vi når så langt skal vi gå ind på NGs behandling af Augustin. For det er hos denne tænker, at den skelsættende konstellation dannes, der er bestemmende for kristendommens problematiske rolle i den moderne verdens opkomst og udvikling.

I. Præsentation

NGs afhandling er en systematisk undersøgelse i skikkelse af en idé-historisk og dogmehistorisk redegørelse. Analysens primære genstand er Augustins bidrag til den kristent-ortodokse dogmatik, med særlig henblik på den rolle, som en indoptagelse af en form for platonisme spiller i at sikre forbindelsen mellem skabelse og frelse. Platonismen var hos Augustin hjælperen til at sikre dogmatikkens holdbarhed. Dette har betydning ikke blot for Augustin, men for kristendommens gyldighed i det hele taget, eftersom denne gyldighed beror på, at hævdelsen af altings skabthed ikke modsiger udsagnene om frelsen i Kristus. Ikke nok med det: Spørgsmålet, om forbindelsen mellem skabelse og frelse er tilvejebragt hos Augustin, har betydning for at forstå moderniteten, eftersom denne er opstået i forhold til kristendommen, hvadenten man skildrer moderniseringsprocessen som en frigørelse, et frafald, en omformning eller en forskydning af kristne motiver.

Augustin har spillet en central rolle i det 20. århundredes filosofiske og idehistoriske debat om modernitetens selvforståelse. Efter at forskningen var kommet væk fra Oplysningstidens synspunkt, at den moderne verden er opstået som en overvindelse af den kristent-religiøse fordoms magt ved at knytte tilbage til den frie åndelighed i antik tænkning og kultur, bestod opgaven i at udlede moderniteten af en situation, der var skabt af kristendommen. Her hæftede man sig særligt ved, at Augustins forbindelse af skabelse og frelse var arnestedet for

1. officielle opposition d. 25. oktober 2002 til Niels Grønkjærs afhandling *Kristendom mellem gnosis og ortodoksi. En systematisk undersøgelse af Augustins indoptagelse af platonismen.* (Acta Jutlandica LXXII:3, Theology Series, 20), Aarhus Universitetsforlag 2002. Den skriftlige version er dels strammet op, dels udvidet.

de ideer om tidens engangsforløb og historiens antagonisme, der var betingelsen for at udvikle empirisk videnskab og historisk bevidsthed. Særlig indflydelsesrig blev teorien om moderniteten som en "sækularisering" (verdslig overtagelse af gejstlige goder) af kristne ideer. Denne teori findes i mange udgaver. Sækulariseringen er for den ene den store fejludvikling, der skal korrigeres; for en anden en ubønhørlig proces, der skal styres ved at holde verdsliggørelsen fast på troens præmis, nemlig at menneskets frigørelse sker i et transcendentforhold; atter for andre er sækulariseringen kristendommens uundgåelige selvopløsning.

NG forholder sig til *Hans Blumenbergs* kritik af sækulariseringsteori. Ifølge Blumenberg er det forkert at betragte de moderne ideer som et gods der er taget fra kristendommen. Ideer er ikke faste substanser, der kan transporteres fra det ene sted til det andet, eller tages fra nogen og gives til en anden. Blumenberg vender sig imod "substantialismen" i historieforståelsen. En sådan kan ikke forklare, hvordan den moderne dennesidighed er blevet til med dens vidende og handlende udnyttelse af begrænsede chancer, uden forankring i transcendent garantier. Det moderne verdensforholds opkomst kan rigtig nok ikke forklares uden kristendommen, den kristendom, der på afgørende vis er blevet præget af Augustin. Men forklaringen skal søges i, at netop den kristne verdensforståelse i løbet af middelalderen førte til en "teologisk absolutisme", der gjorde alle menneskelige forsøg på at hævde sig i tilværelsen meningsløse. Den legitime menneskelige selvhævdelse blev nu tvunget til at bryde ud af den teologiske præmis. Derved er vi i modernitetens situation.

Ifølge Blumenberg er der sket noget med kristendommen, der gjorde moderniteten uundvigelig. Det der skete var at "gnosis" – forstået som den verdensforfølgende religion, der forkynder frelsen fra verden – vendte tilbage, i skikkelse af Guds absolute magt og prædestination, der ikke efterlod mennesket en verdslig chance. At gnosis kunne vende tilbage skyldtes nu, mener Blumenberg, dens ufuldkomne overvindelse hos Augustin. Det har fra begyndelsen af været den kristne teologis hovedopgave at "afvende" gnosis ved at hævde verden som Guds skaberværk, og frelsen som netop det skabtes frelse. Den ortodokse teologi er bygget op som værn mod gnosis. Men ligesom gnosis i de første århundreder optrådte som kristendommens konsekvens, så blev den ved med at lokke til et tilbagefald. Blumenberg taler om et "gnostisk recidiv" (tilbagefald). I senmiddelalderen bliver det klart, at gnosis kun kan afvendes ved at prisgive kristendommens forløsningsløfte, og søge en udnyttelse af verdens relative muligheder.

NGs disputats er et forsøg på at afprøve Blumenbergs tese og at korrigere den ved at "forstørre" den i en nærlæsning af Augustins tek-

ster. Han mener at kunne vise, at det lykkes for Augustin gennem en indoptagelse af platonismen at holde gnosis i skak, som dog truer med at vende tilbage i nådelærens konsekvens. Det lykkes således ikke for Augustin at føje skabelse og forløsning gnidningsløst sammen, men der kan heller ikke være tale om en gnostisk konsekvens i hans teologi. Augustin fastholder kristendommens grundproblem i en spændingsfyldt position “mellem gnosis og ortodoksi”. Netop denne mellemposition er det frugtbare sted, hvor man kan gøre rede for kristendommens fortsatte gyldighed.

NGs brug af Blumenberg som udfordring viser sin berettigelse i afhandlingens tankegang, selv om der melder sig vidtgående kritiske spørgsmål. Der er tale om en sobert argumenterende, problembevist og velinformeret afhandling, der på en frugtbar måde kombinerer systematiske og idehistoriske analyser. Dens teser fortjener forskernes opmærksomhed og videre bearbejdelse.

II. Platonismens hjælp til at forbinde skabelse og frelse i en dogmatisk sammenhæng

De antignostiske fædres påstand om, at frelsen i Kristus kun kan være det skabtes frelse, og at Guds frelsesbeslutning kun kan forstås som en insisteren på hans skabelsesbeslutning, har i dogmehistorien fundet sin stabilitet ved hjælp af græske monistiske tankemønstre. Derfor har NG ret i at undersøge netop platonismen som et systembærende element i Augustins forsøg på at udforme en ortodoks teologi. Faren for at forstå frelsen efter et gnostisk forlæg var ikke kun udefra kommende; den meldte sig gang på gang inden for de kristne forklaringsforsøg. Når NG i kap. III til V undersøger Augustins platonisme i sprogforståelsen, i skabelses- og forløsningsteologien, formår han at vise væsentlige sammenhænge.

Hvad der hos NG bliver mindre belyst (og nogle gange underbelyst) er en anden fare, som netop fulgte med inddragelsen af en monistisk tænkning med centrum i en ontologi, og det er et *emanatisk* tankemønster, der lægger sig nær i en (neo)platonisk horisont, og det vil sige en samtænkning af “skabelse” og “frelse” som en udgang fra Gud og en tilbagevenden til ham. Den ortodokse teologis spændingsforhold ses tydeligt, når man lægger mærke til, at Origenes ikke blot var nogenlunde samtidig med Mani, men også med Plotin. Sagen var ikke vundet ved at “afvende” en gnostisk dualisme, man måtte også fastholde en forskel mellem Gud og det skabte, der samtidig satte en uophævelig forskel mellem skabelse og frelse – med syndefaldet som mellembestemmelse. Den afgørende nydannelse i den ortodokse dogmatik blev derfor udformningen af en trinitarisk tænkning, der samtidig henførte forløsningen til en to-natur-kristologi. Det forekommer

mig, at NG ikke har lagt tilstrækkelig vægt på Augustins ikke uproblematiske position over for en emanatisk monisme.

Jeg har spørgsmål til følgende punkter i NGs fremstilling.

1. Indre spænding i platonismen?

I NGs fremstilling bliver det klart, at det kun er en ganske bestemt reception af en bestemt type platonisme, der kan hjælpe Augustin til at "afvende" gnosis, nemlig den der tillader at sammentænke Guds og det skabtes væren. Som oversigten i afhandlingens kap. II viser, er Augustins forhold til platonismen mere varieret, og med henblik på det overordnede tema ikke entydig. Det udførlige kap. III om de tidlige dialoger med udformningen af en platonisk inspireret sprogfilosofi giver det resultat, at den nyomvendte Augustin endnu hænger fast i en to-verdens-opdeling, og at denne type platonisme ikke kan være et værn mod gnosis.

Man kan spørge videre i denne retning. Er det ikke karakteristisk for den platonisme, der udfolder sig navnlig i *Timaios'* virkningshistorie, at platonismen står for en kombination af to modsat rettede verdenssyn, som Arthur O. Lovejoy i sit kendte værk² kalder for "otherworldliness" og "thisworldliness"? Man kan derfor næppe komme igennem med en blot modsætning mellem en "verdenspositiv" og en "verdensnegativ" (nemlig gnostisk) position. På dette punkt ligger der en ensidighed hos Blumenberg, der udstilles i Odo Marquards gengivelse: "Positivierung der Weltfremdheit durch Negativierung der Welt". NG bruger gentagne gange denne vending uden at spørge, om den til fulde kan dække spændingsforholdet mellem platonisme og gnosis. Man kan måske drive spørgsmålet endnu længere og sige, at der næppe findes nogen tænkning, hvor verden kun er positiv eller kun negativ.

Ved at overeksponere verdens positivitet versus dens negativitet underbelyses det centrale spørgsmål, nemlig hvordan en differens mellem Gud og verden kan tænkes inden for en ontologisk monisme. Kan den tænkes uden at gøre en differens gældende mellem to verdener, den intelligible og den sanselige? Afvisningen af gnosis består i så fald i at forhindre et modsætningsforhold dem imellem. Derved er vi igen inde på et spørgsmål, der forbinder platonisk og patristisk tænkning.³

2. Arthur O. Lovejoy: *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (1936), 7. opl. 1961.
3. På s. 76ff. drøfter NG lærerigt Augustins reception af en kosmos-dualitet med en delvis anerkendelse af den sanselige erkendelses tilforlædelighed, uden at disse overvejelser synes at få betydning for bogens overordnede tema.

2. Emanatisk rest i Augustins forståelse af skabelsen?

Ifølge NG kommer Augustin først til en indoptagelse af en genuin platonisme i den skabelseslære, der har et højdepunkt i tidsforståelsen i *Confessiones*. Det er et væsentligt resultat, at han skildrer tidsforståelsen på platonisk baggrund og derved tager grunden væk under de mange virkningsfulde analyser, der finder et afgørende brud med antik cyklisk tænkning i disse passager (navnlig Löwith og Frank).⁴ Tiden forstås i lighed med platonismen som et ordensprincip inden for en monistisk, antignostisk virkelighedsopfattelse. Den afgørende sammenføjning sker i *concreatio*, i samtidigheden af skabelsen af intet og formgivningen. “Teorien om *concreatio* er Augustins originale forsøg på at indoptage den platoniske formgivningslære i den kristne lære om *creatio ex nihilo*, uden at Guds almagtsvilje begrænses” (s. 237f.). Derved transformeres den platoniske tankegang, uden at den benægtes.

Når NG har ret over for vigtige sækulariserings-teoretikere som Löwith og Frank, og således kan understøtte Blumenbergs kritik af dem og samtidig holde afstand til denne kritiker, så rejser der sig et andet spørgsmål til en platonisk rekonstrueret Augustin. Når man forfølger Augustins introduktion af *concreatio*-tanken i *Confessiones* bog XII og XIII, så er man tilbøjelig til at give Gilson og andre ret i at konstatere en uovervunden rest af emanationslære hos Augustin. Selv om Augustin lægger vægt på “samtidig sammenskabt” (se belægstederne hos Grønkjær s. 237 note 207), så kan han ikke undgå alligevel at lade tidens orden fremgå af noget tidløst. Skabelsen foregår på den måde, at Gud af intet frembringer to ting, himlen (som er nær ved Gud) og jorden (som er nær ved intet) (Conf.XII,7.7). Af intet kommer således det som er “næsten intet”, der har karakter af formløshed og foranderlighed (3.3-6.6) – og deraf formes så hele den store Kosmos (8.8). Først dette formede har tidens karakter – “himmel og jord” som den første dags værk derimod er ifølge 12.15 ikke underlagt tiden – så sandt som det er formet, ordnet og målt. Fra denne foranderlighedens verden længes sjælen efter at komme evigheden nær og at hvile i en tidløs skuen. Ligger denne tidslighedens udgang af tidløsheden og det tidsliges stræben efter at vende tilbage til den tidløse ro ikke på slænde vis en emanatisk model? Er det denne emanationslignende struktur, der er værnet mod en gnostisk udglidning?

4. Man kan og bør sikkert spørge, om det just er platonismen, der står bag Augustins tidsforståelse, og om det just er tidsforståelsen, der er hovedsagen, og ikke begrebet væren, ideerne, form og materie osv. For Augustins tidsanalyse har i hvert fald eksemplarisk betydning for en kombination af platonisme – eller en analog idehistorisk størrelse – og kristen tænkning.

Det er fra denne kant, man kan rette et vigtigt spørgsmål til NGs betydningsfulde analyse af Augustins tidsforståelse på platonisk baggrund.

3. Trinitarisk korrektur af monismen?

Augustins forløsningslære behandles kun ved et eksemplarisk punkt, nemlig indkarnationslærens plads i gudsforståelsen, og da især relationskategoriens brug i trinitetslæren. Utvivlsomt ville det have gavnet profileringen af Augustins teologi, hvis forløsningslæren var blevet udfoldet mere omfattende. Men de af NG udhævede punkter har utvivlsomt eksemplarisk betydning, og kan derfor siges at udfylde deres plads i disputatsens argumentation.

Jeg skal dog tillade mig et tvivlsspørgsmål angående den i dag ofte (f.eks. af Jünger) hørte påstand om "relationskategoriens rehabilitering". Utvivlsomt er det Augustins hensigt at tildele relationen en "henologisk" eller indre-guddommelig betydning. Men lykkes det for ham virkeligt at gøre kategorien relation gældende i den guddommelige enhed? Kurt Flasch⁵ konkluderer korrekt, at Augustin i de guddommelige sager kun kan konstatere et tilfælde af kategorilærens uanvendelighed. Augustin kan ikke afgørende komme ud over Plotin (Enn. V,1-3), der gør relationen til den øverste kategori i den sanselige verden, der er underlagt delingen og spaltningen. Den åndelige verden derimod hævder sin nærhed til enheden ved at være ophøjet over relationen.

Ikke mindst Colin Guntons og Robert W. Jensons arbejder har pointeret svaghederne i Augustins trinitetslære, der i *De trinitate* V.9.10 kommer med den afslørende og afvæbnende tilståelse, at forskellen mellem *usia* og *hypostasis* aldrig er gået op for ham. Han har ikke formået at give en trinitarisk korrektur af monismen, men nøjes med at inddrage analogier fra den åndelige verden til at omskrive de trinitariske relationer, uden at de forankres i selve gudsforståelsen. Igen er der uden tvivl en transformeret platonisme på spil, der værner imod gnosis, men som samtidig repræsenterer en åben flanke over for en emanatisk monisme.

III. Gnostisk tilbagefald i læren om synd og nåde?

I det VI. Kapitel analyseres Augustins syndsforståelse, og da især hans påstand om original- eller arvesynden, som det der knytter udsagnene om skabelse og forløsning sammen. NG ser denne syndsforståelse med dens konsekvens i prædestinationslæren som led i hans forsøg på at udforme en ortodoks forløsningslære. Imidlertid fører

5. Kurt Flasch: *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980, s. 336.

netop hans platonisk inspirerede opgør med en kosmologisk dualisme Augustin til formuleringer, der bringer en form for gnostisk dualisme tilbage i hans teologiske antropologi. "Den ontologiske dualisme i den manikæiske gnosis er derfor ikke overvundet. Men man kan sige, at den er 'oversat' til en antropologisk dualisme" (s. 345). NG tilslutter sig Blumenberg, der i arvesyndslæren finder en tilbagevenden af en ikke overvunden gnosis, kun med den forskel, at det nu er mennesket, der udfylder den uheldsvangre funktion, som den gnostiske demiurg har varetaget. Augustins anti-pelagianske anliggende skal begribes som en transposition af et manikæisk-gnostisk tankemønster. "Netop den platoniserende afvending af den ontologiske dualisme slår om i en antropologisk dualisme, en gnosis *ad hominem*. Arvesyndslæren er på denne måde blevet til som resultat af en systemtvang, idet det er netop platonismens indoptagelse, som fremtvinger den. Uden ideen om en værdipositiverende skabelsesakt udført af en god og almægtig Gud, ville det ikke have været nødvendigt at henføre alt ondt til mennesket, ligesom det heller ikke ville have nødvendiggjort en frelsende nådesabsolutisme" (s. 357f.). Dog vil NG ikke gå så vidt som Blumenberg; han nøjes med at sige, at det er et åbent spørgsmål, om Augustins sene lære er ortodoks eller gnostisk (s. 359).

Jeg ser foreløbigt bort fra denne ikke helt klare distancering fra Blumenberg (se under IV). Selve påstanden om en forskudt dualisme forekommer mig ikke helt indlysende. Det er uomtvisteligt, at Augustin arbejder med en total modsætning mellem en god og en ond vilje, og sidstnævnte er det der fører til syndefaldet, som derfor ikke kan tilskrives Gud. Denne viljesmodsatning kan dog først kaldes dualistisk, hvis den føres tilbage til to modsatte principper, altså en kosmologisk eller ontologisk dualisme. Dette sker ikke hos Augustin. Den onde vilje introduceres i de fleste sammenhænge som absolut grundløs. Den forudsætter kun sig selv. Det tankemæssige problem bliver i så fald, om en voluntarisme kan hævdes uden at være forankret i en ontologi. Igen er det tydeligt, at Augustin har svært med at operere med viljens modsætning uden at henføre den til noget ontologisk. Men lige så klart er det, at der dukker en tænkning frem, der fatter forholdet Gud-menneske i viljesbestemmelser. Dette peger ud over den antikke horisont. Samtidig må man konstatere, at Augustin ikke har formået at overvinde det kunstige tankemønster, der er forbundet med begrebet *liberum arbitrium voluntatis*. I sidste ende gør Augustins monisme sig gældende, og derfor en trang (eller systemtvang) til at henføre hele viljens modsætning til Gud, altings grund. Denne trang står bag ved prædestinationslæren, der fastholder viljens selvbestemmelse (og

derved dens ansvarlighed for løn og straf), men tilbagefører selve viljen til en forudgående guddommelig bestemmelse.

Denne sidstnævnte systemtvang fører til et aldeles "ugnostisk" resultat. Der kan næppe tænkes en lære, der er mere uforenelig med en gnostisk dualisme end prædestinationslæren, altså henføringen af modsætningen mellem synd og forløsning til det ene gode princip. Ligger denne læres vanskelighed ikke snarere i, at den vil udpege en ontologisk årsag til viljen, dens bevirkehed af noget andet end selve viljen? Er det ikke en forfejlet årsagstanke, der bringer Augustin i nærheden af påstanden om, at Gud bevirker det onde? Det er som om Augustins overvejelser ikke kan finde hvile, før de har ført til det resultat, at kun de i Guds beslutning allerede frelste kan blive frelst, og kun de allerede fordømte kan blive fordømt. Men et sådant resultat er den fuldendte fornægtelse af den evangeliske sætning, at Guds Søn er kommet for at frelse det fortabte.

Den nævnte systemtvang peger igen på, at Augustin ikke tilstrækkeligt har korriigeret den teologiske monisme trinitarisk. Der tænkes til stadighed i et tankemønster, der gør Gud til enevirkende årsag, uden at regne med, at Gud i sig selv er forholdet mellem den der bestemmer, og den der lader sig bestemme, et forhold der udgør en fuldkommen enhed i kærlighedens spontaneitet.

IV. Spørgsmål til Niels Grønkjærs modifikation af Blumenbergs tese
 Slutkapitlet VII "Kristendom mellem gnosis og ortodoksi. Systematiske overvejelser" sammenfatter den korrektion af Blumenbergs tese, der gør kristendommens fortsatte tolkning til en opgave.

Spændingen i Augustins teologi

I modsætning til Blumenberg, der ser Augustins teologi drevet af en gnostisk dynamik, vil NG hævde, at Augustin gennem inddragelsen af platonismen opretter et ortodokst værn imod gnosis. Men med Blumenberg vil han også hævde, at Augustin har problemer med sin egen ortodoksi. Der er en "spænding" i hans teologi, der skyldes, at han ikke helt har fået bugt med gnosis. Kristendommens "grundproblem" er ikke løst hos ham. Men det opløser heller ikke hans teologi ved at drive den over i en gnostisk fornægtelse af skaberværket. Derimod "forvalter" Augustin denne spænding.

Det forekommer mig uklart, hvad dette udtryk "forvaltning af kristendommens grundproblem" – en vending som med få variationer gentages afhandlingen igennem uden at blive ekspliceret – dækker over. Klart er det, at NG vil anbringe Augustin mellem gnosis og (platonisk inspireret) ortodoksi; at han anser denne mellemposition for frugtbar; og at han derfor finder en gyldig kristendomstolkning

ståsted “mellem gnosis og ortodoksi”. Mindre klart er det at præcisere dette sted imellem og den forvaltningsopgave, som derved er stillet.

Sagen ville være klar, hvis NG.s position bestod i at hævde en uop-hævelig grundspænding i en kristen teologi. Teologier i Hegels, i Schleiermachers og måske også i Kierkegaards forspor kan nævnes som eksempler. Her er det ikke svært at forstå, hvad det vil sige at “forvalte” spændingen, nemlig at opretholde den uden at den falder fra hinanden eller bliver til en ligefrem løsning. En sådan model beror imidlertid på, at den bærende spænding ikke består i hinanden udelukkende positioner, men i en polar modsætning og samhörighed.

Men det er åbenbart ikke det, der foresvæver NG. Nok afviser han Blumenbergs påstand om, at skabelse og frelse udelukker hinanden. Men han forsvarer heller ikke modtesen, nemlig at det er lykkedes for ortodoksien at fastholde en spændingsfyldt sammenhæng mellem skabelse og frelse. Der er hos Augustin alligevel gnosis, der kommer imellem, ikke som fuldbyrdet position, men som tendens og tilbøjelighed, som et uløst spørgsmål.

NG bruger endnu engang Blumenberg, for hvem Augustins synds- og nådelære netop er nødvendiggjort af platonismen i skabelslæren (Gud aflastes – på menneskets bekostning), men det svar, Augustin giver på problemet, er i Blumenbergs øjne en “ombesættelse” af en gnostisk løsning (f.eks. s. 377). Med Blumenberg kan NG således tolke frelseslæren i sammenhæng med skabelsen, og tilbagevise de kritikere, der i Augustins nådelære ser et brud med hans platonisme. Og med samme Blumenberg forstår NG navnlig arvesyndslæren som genkomsten af et gnostisk motiv, en *gnosis ad hominem*, selv om han i modsætning til Blumenberg kun vil gå med til, at det er et *spørgsmål*, hvor vidt denne lære er gnostisk motiveret.

Resultatet hos NG bliver, at Augustin anbringes mellem gnosis og ortodoksi. Men betyder det ikke, at Augustin ikke formår at holde skabelse og forløsning i en polar spænding til hinanden? At en modsigelse dukker frem, der ikke længere er et element i spændingen? At han ikke formår at forvalte spændingen, men begynder at svigte den? Hvis det lige anførte *ikke* er meningen – må man så ikke hævde, at Augustin formår at fastholde den ortodokse grundspænding på trods af vedvarende gnostiske anfægtelser?

Denne uklarhed bliver ikke mindre af, at NG i sidste kapitel gør den hævdede plads mellem gnosis og ortodoksi ligefrem til norm. Dette synspunkt kommer frem ved at NG nok engang bruger Blumenberg, nemlig dennes afvisning af “substantialismen”. Blumenberg tilbageviser – jeg synes med rette – de sækulariseringsteorier, der mener at kunne udpege bestemte moderne forestillinger, tankemønstre, institutioner etc. som “sækulariserede” kristne størrelser (f.eks. fremskridt

er sækulariseret eskatologi, oplysning er sækulariseret visdom). Sådanne tilbageføringer kan ikke forklare det de vil forklare; f.eks. fortæller en eventuel eskatologisk herkomst af fremskridtsideen ingenting om, hvorfor man på et tidspunkt ikke længere gav den eskatologiske forventning kredit. Fejlen ligger allerede i at regne med tanke-størrelser som substanser, der kan flyttes og overtages. Derimod kan der være tale om, at en idé, der var svaret på et spørgsmål i en bestemt epoke, på transformeret vis bliver svaret på et nyt spørgsmål i en ny situation. Der kan ske funktionelle “ombesættelser” på ideelle skæringspunkter.

NG udvider afvisningen af “substantialismen” – så vidt jeg kan se uden støtte hos Blumenberg – til at omfatte alle opfattelser, der overhovedet regner med identificerbare idéforbindelser, der kendetegner f.eks. kristendommen. Dette går for vidt. Utvivlsomt må kristendommen ikke uden videre identificeres med et sæt dogmer, men dogmerne må på deres side forstås ud fra deres funktion i en livssammenhæng med forkyndelse, gudstjeneste, fælles trosliv osv. Men dette udelukker ikke, tværtimod det indebærer, at der må regnes med en bestemt tolkningssammenhæng, der kan identificeres som kristen, og der udelukker andre tolkninger fra sig. Hvis dette er substantialisme, så må den forsvares som uundværlig i enhver idehistorisk orientering, for slet ikke at tale om en mulig systematisk reproduktion. Uden en sådan substantialisme bliver det bl.a. meningsløst at diskutere den tidlige kristne teologi som et opgør med gnosis, som en indoptagelse af bestemte hellenistiske tanker etc.

Med det udvidede substantialisme-begreb angriber NG de hidtil fremherskende Augustin-tolkninger, som han sammenfatter i to typer, den “syntetiserende” og den “kritiske”. De er begge substantialistiske. De syntetiserende fortolkere forsvare Augustins ortodokse position og dens indoptagelse af platonismen i både skabelses- og frelseslæren; de formår ikke at begribe den gnostiske tendens i syndslæren. De kritiske fortolkere afviser platonismen som et fremmedlegeme og værdsætter den sene nådelære som fremkomsten af en mere genuint kristen position; de truer derved at udlevere Augustin til en gnostisk tendens, og formår ikke at begribe hans spændingsfyldte ortodokse værn mod gnosticismen. Derved afskærer begge tolkningstraditioner sig også fra at forstå den augustinske løsnings rolle i modernitetens opkomst, hævder NG. Jeg er ikke overbevist. Man kan måske sige, at syntetiserende fortolkere har en tendens til at undervurdere de indre spændinger i Augustins ortodokse position, mens kritiske betragtere snarere er tilbøjelige til at overdrive Augustins gnostiske træk. Men man kan ikke kritisere dem for, at de overhovedet vil identificere Augustin som en kristen lærer, og eventuelt konstatere, at han er

kommet til kort med denne opgave. Først ved at forsøge at udlægge Augustin som kristen lærer kan man eventuelt få øje på uforløste spændinger, der senere i historien udløste uventede udviklinger.

Jeg kan ikke se rettere, end at der findes to løsningsmuligheder: enten kan Augustins forsøg på en ortodoks position anses for vellykket (måske med forbehold), eller også i sidste ende for mislykket (og det er den sidste, Blumenberg opterer for). Men det er ingen mulighed at anbringe ham i et ingenmandsland “mellem gnosis og ortodoksi”. Mod Blumenbergs tese kan Augustin kun forsvares ved at vise, at hans ortodokse position på trods af alle spændinger alligevel er holdbar, således at der er noget at “forvalte”. Et sådant forsvar må bestå i at genfremsætte en syntetiserende tolkning, utvivlsomt belært af og afprøvet på indsigter i den kritiske tolkningstradition. Herunder kan det også vise sig, at det er nødvendigt og muligt at remplacere platonismen med et mere holdbart alternativ m.h.t. sammenhængen mellem skabelse og frelse.

Niels Grønkjærs kritik af Blumenbergs tese

Blumenbergs tese fungerer som NGs vejleder i analysen af Augustin. Under denne proces kom det til en række korrektioner og modifikationer af Blumenbergs tese, som NG til sidst sammenfatter. I forlængelse af det sagte skal jeg hævde, at NG ikke går langt nok i sin kritik. Det skal ikke bestrides, at NG har fået væsentlige gevinster ved at “forstørre” Blumenbergs tese; men – vil jeg mene – netop ved at falsificere den. Dette burde han have sagt tydeligere.

Der kan ikke herske tvivl om, at Blumenberg anser kristendommen som en basalt gnostisk religion, der negerer verden og som derfor ikke har nutidig legitimitet. Den ortodokse dogmatik behandler han som et selvmodsigende og umuligt foretagende, der kun kan ende i selvopløsning. Augustin interesserer ham som den, der eksemplarisk afslører den ortodokse positions indre umulighed. Dette kommer frem i hans virkningshistorie, hvor Guds eneret i sidste ende kun kan hævdes på bekostning af menneskets livsmulighed i verden; det moderne menneske kan derfor kun hævde sin eksistensmulighed ved at afskrive ethvert forløsningsbehov. Hele denne idehistoriske skildring er båret af en udtalt, men derfor så meget mere massiv (eller substantiel) dogmatisk ateisme. Det forudsættes dogmatisk, at man kun kan regne med Gud som menneskers forestillinger; intet under, at gudstanken kun kan fremstå som en livstruende tvangsforestilling.⁶

NG forholder sig kritisk til en del af disse forudsætninger, uden at benægte dem helt og holdent. Således tilbageviser han Blumenbergs skildring af kristendommen som en gnostisk religion. Men han fastholder hans tale om kristendommens “grundproblem”, herunder anta-

gelsen af et “gnostisk recidiv”. Ligeledes går NG hele vejen igennem ud fra, at der må være noget galt med selve “ortodoksiens” forsøg på at forene skabelse og frelse, uden at NG nogen steder viser det grundproblematisk i dette forsøg.

NGs kritik tager mærkeligt nok den form, at han giver igen på Blumenbergs “substantialisme”-kritik (s. 399ff.). Ved at karakterisere kristendommen som en gnostisk religion, gør Blumenberg kristendommen til noget ganske bestemt, til noget substantielt. Kan dette virkelig være fejlen? Som allerede sagt er substantialisme-kritikken måske på sin plads, hvor man tolker idehistoriske overgange og sammenligninger ud fra konstante ideindhold; men den kan ikke bruges til at nedgøre selve forsøget på at identificere idesammenhænge. Nej, Blumenbergs fejl er snarere at ville frakende den antignostiske ortodoksi dens indre holdbarhed.⁷ Derfor kan han finde en konsekvens i de kristne tekster, som disse udtrykkeligt forsøger at undgå. For Blumenberg at se er der ingen plads mellem gnosis og forløsningstankens benægtelse. Kun derfor kan han nå frem til sin analyse af moderniteten som den anden overvindelse af gnosis, der ikke tillader at falde tilbage på en antik kosmosfromhed som f.eks. i platonismen.

Også en anden kritisk vending mod Blumenberg er nødvendig, hvis der skal være tale om kristendommens fortsatte gyldighed, nemlig en problematisering af Blumenbergs skildring af den “teologiske absolutisme”, der angivelig skal have fremtvunget den moderne selvhævdelse med dens interesse i den relative verden. Ifølge Blumenberg ligger det i forlængelse af den augustinske prædestination – en konsekvens som så nogle nominalister drog – at mennesket skal “drives til fortvivlelse over sine dennesidige muligheder og derved til trosaktens betingelsesløse kapitulation, som det dog på den anden side ikke havde lov til at kunne fuldbyrde ved egne kræfter”.⁸ Dette er ikke en ramnende gengivelse af den senmiddelalderlige holdning, hverken nominalismens eller den tidlige reformations. Det forudsættes i gengivel-

6. Jeg er klar over, at jeg brutalt udhæver en række positioner, som Blumenberg aldrig ville udtale direkte. Hans stil er den at kaste et lys tilbage på sine forudsætninger ved at give en ironisk og selvvironisk belysning af vores situation. Dette gælder også for hans senere, nærmest lidt “teologisk” klingende refleksioner, navnlig i “Matthäuspassion”. Mine brutale sætninger er nødvendige, så længe det på nogen måde er uklart, på hvilke præmisser Blumenberg filosoferer.
7. Blumenberg påberåber sig en række dogmehistorikere med Adolf v. Harnack i spidsen, dog altid ensidigt ved at se bort fra den afstandtagen fra gnosis, som de påpeger på trods af deres påstand om, at den gnostiske udfordring har været basal for den kirkelige teologi, og måske aldrig er blevet forvundet helt.
8. *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1268, 2. opl. 1999, s. 167.

sen, at disse mennesker ikke forholdt sig til Gud, men til en selvud-slettende tvangstanke. Kun derfor kan troen sammenlignes med en betingelsesløs kapitulation, et sammenbrud, mens den af de anførte tænkere altid blev forstået som en overgivelse til Gud, og således som en skænket livsmulighed for mennesket. Når Blumenberg taler om gnosis og dens følger, taler han i grunden kun om dens verdensøde-læggende konsekvens; det forudsættes stiltiende, at forløsningsens mulighed ikke har nogen betydning. Blumenbergs idehistoriske konstruktion opererer med en gnosis, der på grund af den ateistiske præ-mis fremtræder som en forløsningsreligion uden forløsning. At religi-on og kristendom ikke tilkendes fortsat gyldighed er således ikke et resultat, men forudsat fra begyndelsen af. NGs interesse i at hævde, at akterne om kristendommen ikke er lukkede, kan kun få sin plads, hvis man anfægter Blumenbergs præmisser og dens konsekvenser.⁹ Det er ikke nok at tage det forbehold (se s. 408f.), at det ikke er givet, men blot et spørgsmål, om Augustins nådelære kan regnes for at være gno-stisk. Der er intet ståsted “mellem gnosis og ortodoksi”.

Kristendommens grundproblem?

Det vigtigste punkt, hvor NG ikke fører sin kritik af Blumenberg igennem, er talen om kristendommens “grundproblem”. Hans kritik løber ud på, at Blumenberg i grunden opløser problemet (s. 410). Herimod ser NG teologiens opgave i at fastholde det som et problem; det må hverken løses eller opløses, ellers mister kristendommen sin nutidige gyldighed (s. 415). Blumenberg og gnosis opløser det, mens ortodoksien forsøger at løse – og derved at fjerne – det. Både løsningen og opløsningen anser NG for en substantialistisk og ahistorisk fejltagelse (s. 414).

Modspørgsmålet til NG må være: hvad er så problemet? Hvis det er den uophævelige spænding mellem et ja og et nej til verden, så kan den kun fastholdes i en slags “løsning”, nemlig forståelsen af enheden i Guds handlede med verden gennem en dramatisk historie, der er ud-spændt mellem “det første” og “det sidste”, mellem “gammelt” og “nyt”. Hvis der er noget galt med selve det at søge en sådan løsning, så kan man heller ikke tale om en grundlæggende spænding.

Når Blumenberg taler om kristendommen har et grundproblem, så mener han fra begyndelsen af – som også NG konstaterer – et *ulø-seligt* problem, en uophævelig selvmodsigelse, der kun kan “løses” i sagens destruktion. Hvis der skal være en teologisk chance imod Blu-menberg, må denne tese som det første angribes. Kristendommen har

9. Jeg vil således mene, at W. Pannenberg og W. Sparns kritik af Blumenberg er mere vedkommende end NG vil indrømme.

ikke et “grundproblem”, men utvivlsomt indre spændinger. Derfor har kristendommen allerede i antik kontekst betydet en grundproblematisering af alle selvfølgeligheder. Den gnostiske anfægtelse tvang den kristne teologi til at gøre sig bevidst, at den måtte afvise alle dualistiske løsningsmodeller. Dette førte til indoptagelsen af monistiske tankemønstre, som dog måtte modificeres dybtgående på grund af den hævdede sammenhæng mellem skabelse og frelse. Derfor kom trinitetslærens udvikling til at spille en nøglerolle. Augustins teologi er et fremtrædende eksempel på de problemer, en ortodoks teologi måtte udsætte sig for. Både i skabelseslæren, i trinitetslæren og i nådelæren har Augustin efterladt en arv, der tvang til indre korrektioner. Man kan derfor meget vel med NG hævde, at kristendommens liv “forvalter” dybtliggende indre spændinger. Men netop denne opgave bliver truet, hvis man accepterer talen om kristendommens grundproblem.

SUMMARY

Niels Grønkjær’s important contribution *Christianity between Gnosis and Orthodoxy. A Systematic Account of Augustine’s Adoption of Platonism* tries to modify *Hans Blumenberg’s* thesis with regard to Augustine’s role in the making of modernity, namely that it was an unsolved Gnostic feature in his thinking, which provoked the attitude of self-assertion so central to modern self-understanding. Grønkjær accepts this thesis in so far as Augustine’s thinking shows an inclination to a Gnostic solution of the tension between creation and redemption, which is particularly manifest in his doctrine of grace and predestination. But Grønkjær claims that Augustine’s adoption of a monistic Platonism in his thoughts about creation could avoid the Gnostic bias. He, therefore, places Augustine between gnosis and orthodoxy. The article argues that there is no place between gnosis and orthodoxy, and that Blumenberg’s thesis has to be rejected or accepted as a whole.

Keywords: Augustine – Hans Blumenberg – Niels Grønkjær – Gnosis(gnosticism) – Orthodoxy – Platonism – Modernity – Secularization – Creation – Redemption – Trinity.

Litteratur

RGG, 4. Aufl. Religion in Geschichte und Gegenwart

hg. von H.D. Betz, Don S. Browning, B. Janowski, Eb. Jüngel, Band 4, I-K, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 1924 spalter. 214 €.

Det forholder sig ganske, som forlaget har meddelt på smudstitelbladet, at der med dette værk er tale om en fuldstændig ny udgave af dette kendte værk. Artiklen om *Idealismus* fx er helt omskrevet. Medens den i 3.udgaven omfattede 6 spalter fylder den nu kun 3½, men hertil kommer som noget nyt en særlig artikel om *Ideengeschichte* på godt 2 spalter. Den store artikel om *Jesus Christus*, som tidligere var skrevet af en enkelt mand, H. Conzelmann (31 spalter), er nu fordelt på ikke færre end 16 forfattere og falder i hovedafnittene Navn og titel, Jesus Christus i kristendommens historie, i religionshistorien, i jødedommens opfattelse, i Islams opfattelse, i kunstneriske fremstillinger. Omfanget er lidt større, 40 spalter, inkl. 6 med illustrationer, nogle i farver. Artiklerne om *Islam* og om *Judentum* er næsten af samme omfang, og foruden den historiske fremstilling, som føres op til nutiden, er der også særlige afsnit, som sætter disse religioner i forhold til kristendommen.

Af gode grunde, dvs. alfabetiske, indeholder dette bind en række af hele værkets centrale artikler, nl. artiklerne om *Kirche* og de mange sammensætninger med dette ord, bl.a. Kirchenbau, Kirchengeschichte, Kirchenlied, Kirchenmusik, Kirchenrecht, Kirchenverfassung. Alle sammen så omfattende, så de samlet kan udgøre en håndbog i Kirkehistorie. *Katolske* forhold belyses mange steder. Den store

artikel om *Katholizismus* giver bl.a. en række nyttige statistiske oplysninger, som bl.a. viser, hvorledes tyngdepunktet talmæssigt er flyttet. Medens væksten holdt op i Europa i det 20.årh., har der udviklet sig en dynamik i denne i Afrika, Asien og Latinamerika, som er helt enestående i kirkehistorien. To tredjedele af alle *kristne* lever nu uden for Europa (sp. 891). De mindre artikler om *Imprimatur*, *Index*, *Interdikt* byder ligeledes på spændende oplysninger. Interessant er det også, at artiklen om Ignatius Loyola, som i 3. udgaven var skrevet af Kieler kirkehistorikeren Walter Göbell, nu er skrevet af en jesuit, Michael Sievernich. Göbell sluttede sin artikel med et citat af en jesuit, som oplyste, at jesuiterne har været både meget elsket og meget hadet, men at de altid havde stræbt efter at leve op til det ignatianske ideal. Det findes ikke i den nye, nøgterne og oplysende artikel.

Danske forhold og teologer spiller ingen synderlig rolle dette bind, bortset fra, at der naturligvis er en artikel om Søren Kierkegaard, af Hermann Deuser, og godt en spalte om Københavns Universitet i almindelighed og det teologiske fakultet i særdeleshed.

Martin Schwarz Lausten

Lena Lybæk

New and Old in Matthew 11-13. Normativity in the Development of Three Theological Themes. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 198. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. 269 s. Pris 54 €.

Lena Lybæk, der er norsk og åbenbart baptist, forelægger her i revideret

skikkelse sin ph.d.-afhandling, der blev til med James D.G. Dunn som supervisor og antaget ved University of Durham. De problemkredse, Lena Lybæk tager op, er beskrivelserne især i Matt 11-13 af Jesus som den, der kommer, det at han eller det, som han bringer, fremstilles som "mere end" tidligere skikkelser eller hændelser i åbenbaringshistorie, samt for det tredje den forhærdelse, som Israel viser i mødet med Jesus som den, der kommer. Hovedsigtet er i denne forbindelse at afdække og bestemme Matthæusevangeliets forhold til de "autoriteter", som forelå i skikkelse af jødedommens hellige skrifter og Jesus-overleveringen i form af henholdsvis Markusevangeliet og Q. Hvordan forholder frihed og bundethed sig til hinanden i Matthæusevangeliets forfatters omgang med sine normative og autoritative kilder i skabelsen af en fortælling, der som en aktualisering af Skriften på evangelistens egen tid også selv vil være Skrift?

Først undersøger forfatteren her Matthæus' brug af kilder. Det sker indledningsvis igennem en skitse af forholdet mellem tradition og fortolkning i jødiske kilder, både den indrebelske, den der findes i Dødehavsteksterne, og endelig i midrash. Dernæst tegnes et billede af den hidtidige forståelse af Skriftens brug og autoritet i Matthæusevangeliet, derunder skriftcitaternes tekstlige form, ikke mindst i de såkaldte opfyldelsescitater, samt en drøftelse af betydningen af "opfyldelse" i denne sammenhæng. Lena Lybæk tilslutter sig her det synspunkt, at opfyldelsen nærmest former sig som en udfoldelse af Skriftens betydning. Konklusionen er, at evangelisten først og fremmest bruger Skriften i dens paradigmatiske natur. En tilsvarende undersøgelse af redaktionen og

kompositionen af Jesus-traditionen, viser en lignende spænding mellem bearbejdelse og bevarelse.

Som indledning til selve undersøgelsen står en række overvejelser om evangeliet som teologisk diskurs og om traditionens funktion som autoritet samt en begrundelse for valget af kap. 11-13. De tre temaer: 'Den kommende', motivet med 'mere end/større end' samt emnerne åbenbaring, skjulthed og problemet med forhærdelse, undersøges nu grundigt med henblik på samspillet mellem inddragelse af Skriften, overtagelse af foreliggende Jesus-tradition og fortolkning af begge dele. Lena Lybæk nøjes altså her ikke med Markusevangeliet, men bygger desuden tillidsfuldt på den hypotetiske kilde Q, i den skikkelse hvori den optræder i forskningen i dag. En vis omstændelighed og gentagelser undgås ikke, men gennemgående er der tale om en læseværdig og omhyggelig analyse med en række originale iagttagelser.

Resultatet er, at Matthæusevangeliets forfatter betragtede såvel Skriften som Jesus-overleveringerne som normative størrelser, som forlenede hans egen udgave af Jesus-fortællingen med autoritet, idet han dog på en og samme tid bevarer disse traditioner og udfolder deres betydning i overensstemmelse med sit eget forkyndelsessigte. Mens det imidlertid er muligt at karakterisere Matthæusevangeliets brug af Skriften som fortolkning af Skriften i lyset af Jesus-begivenheden, er dets inddragelse af den synoptiske tradition nærmest bevaring.

En nøjere korrekturlæsning kunne have fanget nogle få fejl som fx stavemåden af Lars Hartmans navn og et sætningssammenbrud (s. 132). Man kan også undre sig over, at H. Kvalbeins artikel i ZNW 88 (1997) s. 11-

125 om 4Q521 og Matt 11,5p. ikke er inddraget.

Mogens Müller

Seán P. Kealy

John's Gospel and the History of Biblical Interpretation, Book 1 + 2.

Mellen Biblical Press Series 60, The Edwin Mellen Press, Lewiston/Queenston/Lampeter 2002, i alt 971 s., Pris 129,95 + 139,95 US \$.

Johannesevangeliet synes ofte at være en foretrukken arena for konservative eksegeters apologetiske kampe. Det foreliggende værk udgør et særligt tydeligt eksempel på dette.

Efter bøger om Markus- og Matthæusevangeliets fortolkningshistorie fra henholdsvis 1982 og 1997 er Seán P. Kealy nu nået til det fjerde evangelium. Hvorfor han har sprunget Lukas over, er mig uvist. Bogens titel peger i retning af, hvad der må betragtes som et potentielt interessant projekt: en samlet fremstilling af højdepunkter i Johannesevangeliets interpretationshistorie. Sådan et værk savnes faktisk: et værk, der sætter Johannes-receptionen ind i sine historisk-diskursive rammer af teologisk, filosofisk og politisk art. Men det er ikke denne vare, Kealy leverer. Det er snarere hans formål at vække den moderne bibelkritik, som han betragter som rod- og historieløs, til en genopdagelse af mange århundreders kirkelig (læs: katolsk), eksegetisk tradition (s. 9f.). Midlet er en gennemgang af udvalgte Johannesfortolkninger fra oldkirken til og med år 2001.

Som for Kealys tidligere, parallelle udgivers vedkommende er fremstillingen disponeret kronologisk i kapitler, der dækker et århundrede hver. Denne inddeling giver nogle helt umotiverede og tilfældige brud i den histo-

riske fremstilling – som om hvert år 00 var et fortolkningshistorisk år 0 – men det ser selvfølgelig pænt ud i en indholdsfortegnelse. Bind et rummer det 2. til det 19. århundrede, mens det 20. århundrede dækkes af det lidt større bind to. Efter en kort indledning følger i hvert kapitel et “Select Chronological Overview” med angivelse og referat af de vigtigste værker efter tidsfølge uden nævneværdig indbyrdes sammenhæng. Denne sære blanding af kronologisk progression og isolerede referater skaber en genre, der efter min mening slet ikke duer: et narrativt leksikon? Går vi til de enkelte referater, har de karakter af idiosynkratiske læsenoter, der på Holmquist-Nørregaard'sk vis – dog uden disses charme – udpeger helte og skurke med fantasifulde, vurderende adjektiver. Stilen skæmmes desuden af en irriterende overdreven brug af citater, som hæmmer tekstens *flow*. Hvis citaterne er et forsøg på at gemme sig, lykkes det i hvert fald ikke særligt godt. Da vi når til Luther, bliver trangen til normative vurderinger helt gal (s. 217-223). Luther skrev som bekendt ingen egentlig Johannes-kommentar, så Kealy finder i stedet anledning til at bruge flere sider på at argumentere for reformationens illegitimitet. Jeg har svært ved at se, hvad det skal gøre godt for i en bog om Johannesevangeliets fortolkningshistorie!

Fra og med fremstillingen af den moderne, kritiske eksegesi bliver Kealy heldigvis mere nøgtern i sine referater. Måske hænger det sammen med at han nu ikke længere behøver at advokere så heftigt for “traditionen” og den før-moderne eksegesi, jf. bogens formål. De vigtigste værker og kommentarer bliver nævnt, selvom man selvfølgelig kan diskutere udvalget af den nyeste litteratur. Jeg kunne f.eks.

savne en omtale af markante, nye værker som A. Reinhartz (1992 og 2001), N.R. Petersen (1993), C.R. Koester (1995), J. Frey (2000), A.T. Lincoln (2000), og M.M. Thompson (2001). Blandt danske Johannes-fortolkere nævnes nogle enkelte: Niels Hemmingsen (s. 271), H.N. Clausen (s. 386), som dog mærkeligt nok ikke krediteres for sin i denne sammenhæng relevante *Johannes-Evangeliet, fortolket* fra 1855, samt Kierkegaard (s. 407f.). Kealy kommer i øvrigt til at tilregne Kierkegaard den berømte, skæbnesvangre og utilgivelige synd, som det da vist var Sørensen far, der havde begået. Ret skal være ret. Af nyere, danske bidrag nævnes konferencebindet *New Readings in John* (udg. 1999), redigeret af Johannes Nissen og Sigfred Pedersen (s. 922). Heri fremhæves Helge Kjær Nielsens bidrag om tendenser i den nyere Johannesforskning.

Bogen er næppe brugbar som en indføring i Johannesfortolkningens historie. Dertil er Kealy for forhippet på at ride sin apologetiske kæphest. Søger man oplysning om, *hvem* der f.eks. i oldkirken kommenterede Johannes-evangeliet, er bogen ganske vist et anvendeligt, første søgeværktøj; men hvis man ikke deler Kealys synsvinkel, vil jeg anbefale, at man går andre steder hen for at finde ud af, *hvad* de sagde. Det samme bliver nok tilfældet, om en tilsvarende bog om Lukasevangeliet skulle komme fra Kealys hånd. I hvert fald, hvis den skal følge tendensen.

Kasper Bro Larsen

William Baird

History of New Testament Research. Volume Two. From Jonathan Edwards to Rudolf Bultmann. Minneapolis: Fortress Press 2003. 565 s. Pris indb. 40 US \$.

Ifølge den oprindelige plan skulle dette andet bind have behandlet fortolkningshistorien fra 1870 til 1970 og således afsluttet det projekt, der blev påbegyndt 1992 med bind 1, *From Deism to Tübingen* (jf. DTT 57 (1994) s. 155-156). Stoffet viste sig imidlertid for overvældende, hvorfor fremstillingen i dette bind alene er ført frem til Anden Verdenskrig, idet den sidste omtalte er Ernst Lohmeyer. Et tredje bind med titlen *From Biblical Theology to Pluralism* skal afrunde værket.

Bindet falder i to dele og er opdelt i ni kapitler. Første del bærer overskriften "New Testament Research in the Era of Expanding Empire". Som indledning er anbragt et kapitel om nytestamentlig forskning i Amerika i det 19. årh., et hængeparti fra bind 1. Denne forskning var med enkelte undtagelser nærmest førkritisk. Det samme gælder faktisk også den nytestamentlige videnskab i England i samme periode (kap. 2), hvor det om tiden før de tre store fra Cambridge: Hort, Lightfoot og Westcott, hedder: "Since the days of the deists, nothing startling had taken place in British biblical studies" (s. 55). Og det var heller ikke radikal kritik, der prægede de tre. Der må vi tilbage til kontinentet til liberalteologiens triumftog (kap. 3), for nu ikke at tale om skepticiseringen (kap. 4) hos forskere som Overbeck, Wrede, Wellhausen, Jülicher og Loisy – af sidstnævnte er mærkeligt nok ikke medtaget hans berømte udsagn: Jesus prædikede Guds rige, men det var kirken, der kom.

Anden del, "New Testament Research in the Era of Global Conflict", præsenterer først de nye landvindinger inden for lingvistik, geografi og tidshistorie, derunder "opdagelsen" af den samtidige jødedom (kap. 5). Dernæst følger kap. 6 om "methodological developments" med den konsekvente eskatologiske tolkning, Den Religionshistoriske Skole, jødisk nytestamentlig forskning, engelsk evangelieforskning og Den Formhistoriske Skole: Bultmann optræder i dette bind kun som formhistoriker, idet afmytologiseringsdebatten med videre er gemt til bind 3.

Den fremvoksende historisk-kritiske forskning og reaktionerne på den i Amerika beskrives i kap. 7, hvor ikke mindst Chicago-skolen tillægges betydning. Siden følger et kapitel 8 om den konservative alternative forskning på kontinentet (først og fremmest Zahn og Schlatter), og det niende og sidste kapitel bærer overskriften "The Refining of Historical Criticism" med underafdelinger om tekstkritik, grammatik og leksikografi, forskning i den jødiske baggrund samt i den hellenistiske, forsøgene på at skrive den tidligste kristendoms historie og den foreløbige kulmination af den historiske eksegesi hos folk som Windisch og Lohmeyer.

Er man til fortolkningshistorie, er Bairds fremstilling et "must". De (meget) forskellige fortolkere er behandlet med stor indfølelse og sans for de væsentlige detaljer. Samtidig forsøger Baird at sætte de forskellige afsnit ind i den store historie, hvor der rigtignok males med bred pensel. Særlig værdifuldt er indblikket i den amerikanske forskning, herunder også i det i forhold til Europa stærke feministiske indslag. Man sporer ikke så lidt politisk korrekthed, når det gælder forhold

det til udforskningen af den antikke jødedom – fx får genudgivelsen af Boussets *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* i 1966 (s. 247) ord med på vejen om, at den "betrays a lack of sensitivity to lessons learned from the Holocaust". Så betændt er klimaet altså i USA!

Som også nævnt i indledningen, figurerer Skandinavien slet ikke i dette bind. Det må man vel tage sig ad notam, selv om fx Lyder Brun og Anton Friedrichsen hører hjemme i perioden. Et par enkelte fejl har sneget sig ind som fx Richard Heitmüller på s. 241, samt at både 2. og 3. udgaven af Bultmanns *Geschichte der synoptischen Tradition* udkom i 1931 (s. 282). Men fejl præger bestemt ikke billedet. Det gør derimod en imponerende belæsthed og evne til at formidle de vigtigste punkter i de enkelte fortolkeres indsats og meddele de grundlæggende biografiske oplysninger. Udvalget af fortolkere kan selvfølgelig altid diskuteres. Endelig er der omfattende litteraturlister, hvor man også kan orientere sig om den litteratur, der er oversat til engelsk, samt gode registre, der dog fx ikke har opfanget stikordet "Josephus".

Mogens Müller

Wolfgang Simon

Die Messopfertheologie Martin Luthers Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption. Spätmittelalter und Reformation Neue Reihe 22
Mohr Siebeck, Tübingen 2003. XIX + 771 s. 124 €.

Ikke uden grund har Wolfgang Simon modtaget to priser for sin dissertation om Luthers messeofferteologi. Det forhindrer dog ikke, at bogen på et afgørende punkt skuffer sin læser.

Bogen er delt i tre dele. Første del består dels af en kort ritual- og religionsteoretisk indføring i offerbegrebet, dels af en liturgihistorisk oversigt over messeofferforståelsen med fokus på messeoffertankens inkulturation i det ikke-platoniske frankiske rige. Første del skaber en solid basis for undersøgelsen af Luthers sakramentsteologiske opgør med *dele* af den katolske tradition, nemlig først og fremmest den fejlslagne inkulturation. Dette undersøges i anden del med kirkehistorisk grundighed og akkuratesse, også hvad angår den historiske udvikling i Luthers forståelse. Tredje del omfatter et grundigt gennemgået katalog over receptionen af Luthers sakramentsteologi inden for og uden for Wittenberg og Luthers reaktion. Denne del koncentrerer sig om forholdet mellem den nye messeforståelse og den teologiske nødvendighed af konkrete reformer.

Den ritual- og religionsteoretiske indføring placerer offeret som del af den guddommelige kommunikation mellem dagligdag og transcendens, profanitet og sakralitet, og udestillerer til den videre undersøgelse begreberne: Aktant, Gave, Adressat og Begünstiget. Denne *quadriga* henter WS imidlertid ikke i det ritualteoretiske materiale, men i den augustinske tradition og peger dermed på bogens grundlæggende problem.

Luthers egen sakramentsforståelse og messeofferteologi følges fra de tidlige randbemærkninger og WS hæfter sig ved *Dictatas* radikale hamartiologi, som indgår som konstituerende element i den kommunikationsfigur, der medfører et ombrud og en radikalisering af forståelsen af det nødvendige selvoffer, der nu ikke længere har mennesket som subjekt, men Kristus. Således kommer både Kristus og den troende til at indtage to roller. Kristus

er både den, der ofrer sig selv og den, der ofrer den troende, og den troende er både den, der ofres af Kristus, og ofrer sig selv i takofferet og viljesfællesskabet med Gud. Det væsentligste brud med traditionen sker if. WS i Luthers omtolkning af begrebsparrerne hellig-profan og ren-uren. Luthers internalisering af begreberne betyder, at hellighed og renhed flyder sammen og resulterer i det sakrales profanering og det profanes sakralisering.

Sakramentsbegrebet løsrives fra messen, fordi det ikke længere beskriver noget i egentlig forstand fra troen forskelligt. Det samme sker med offertanken, hvorved messeofferet relativiseres. Den fulde sakramentsteologiske konsekvens af den soteriologiske nyansats drages i det øjeblik syndsforladdelsen integreres i selve sakramentet gennem testamentsbegrebet. Dermed er ansatsen fra *Dictata* ført igennem: Kristus er selv offeraktant og offergave. Det menneskelige er der kun plads til som muliggjort takoffer. Dermed er den offerlogik, der er knyttet til den augustinske *quadriga* if. WS i realiteten opløst.

Luthers teologi udtrykker således dels et brud med en specifik senmiddelalderlig messeofferkonception, dels kontinuitet i sin konstruktive sammentænkning af messe og offer gennem testamentsbegrebet. En række punkter kendetegner dog Luthers nykonstruktion, hvor nybestemmelsen af forholdet mellem hellig og profant i det lutherske *simul* bliver det vigtigste.

Mens det altså lykkes overbevisende at klarlægge såvel brud som kontinuitet i Luthers forhold til den katolske messeofferteologi, så lykkes det langt fra i samme grad at klarlægge brud og kontinuitet i forhold til det alment-religiøse offerbegreb, som danner undersøgelsens udgangspunkt.

Hvad der således vindes ved at betragte nadveren som et kommunikativt ritual, tabes til dels igen, fordi dette alment-religiøse offerbegreb i vid udstrækning beskrives inden for rammer af den ækvivalente reciprocitets merkantile logik udtrykt kondenseret i formlen *do ut des*. Dermed kan Luthers messeofferteologi fremstilles som en opløsning af det alment-religiøse offerbegreb, hvad der kun er muligt pga. valget af en augustinsk offermodel frem for en ritualteoretisk. Der viser sig altså alligevel en konfessionel interesse, selvom indledningen hævder det modsatte. Teologisk drejer det sig om, i hvor høj grad offertænkningen skal tænkes skabelsteologisk eller soteriologisk, om sakramentsfejringen er udtryk for noget alment antropologisk eller for en kategori *sui generis*. Metodisk er det spørgsmålet, om ikke selve offerbegrebet drejer undersøgelsen i konfessionel retning. Som alternativ kunne man have fokuseret på den i offerbegrebet indeholdte selvhengivelse og gjort gave og kommunikation til de overordnede begreber, som indledningen i nogen grad lægger op til. Havde det været tilfældet, var Luthers afhængighed af den chalkedonensiske kristologi, som er helt fraværende i bogen, blevet tydeligere, ligesom en diskussion med den ligeledes fraværende finske Lutherforskning havde været oplagt. Til trods for WSs vægtlægning på den kristologiske omtolkning af offertanken hindres analysen af offertankens kommunikative dimension ironisk nok af den manglende inddragelse af netop den chalkedonensiske lære om egenskabernes kommunikation, som også bestemmer Luthers forståelse af den menneskelige medinddragelse i offerkommunikationen.

Bo Kristian Holm

Ingun Montgomery

Sveriges kyrkohistoria - 4. Enhetskyrkans tid.

Verbum Förlag AB, Stockholm 2002. 331 s.

I 1966 kunne man her i landet med en vis lettelse konstatere, at det trods en 100 % overskridelse af tidsplanen om sider var lykkedes at afslutte *Den danske kirkes historie* i otte bind. Det er nu engang svært at få et så stort projekt gennemført efter planen. Det havde man med beklagelse set, da det blev klart, at den store *Svenska Kyrkans Historia* fra 30'erne og 40'erne aldrig ville blive fuldført. Nu, da det danske værk allerede virker lidt alderstegent, er svenskerne imidlertid under Lennart Tegborgs ledelse i fuld gang med at lægge sig i front med et nyt, stort projekt. De første bind anmeldtes i *DTT* 2000, 4, s. 310-12, og alt tyder på, at det denne gang vil lykkes at få hele projektet virkeliggjort. Det foreliggende bind, der omfatter perioden 1595-1705, dvs. tiden fra Uppsala universitets genoprettelse til udgivelsen af Karl XII's Bibel, er sagligt set nr. 4 i rækken, men udkommer som det sjette af de planlagte otte bind. Med andre ord: Det store værk nærmer sig sin fuldendelse.

Som anført i ovennævnte anmeldelse er dette værk grebet helt anderledes an end det danske. Illustrationerne spiller således en meget fremtrædende rolle. Der er mange, de er ofte store, de er teknisk fint udførte, og de er i almindelighed meget instruktive. Men naturligvis reducerer de tekstens omfang betydeligt. Et andet særpræg er opdelingen mellem en hovedtekst - hvori der er anbragt små bokse med kortfattede forklaringer til specielle fænomener eller personer - og en række ret udførlige "fördjupningsartik-

lar”, der i virkeligheden er specialartikler af ganske væsentlig betydning. I dette bind begrænser den løbende fremstilling af perioden sig således til 187 sider, mens 115 sider optages af 12 uddybende artikler, hvor emner som kirkelig kunst, lovgivning, undervisning, gudstjenesten og meget mere behandles. Dertil kommer litteraturliste, register og præsentation af forfatterne.

Det er ikke uden grund, perioden omtales som enhedskirkens tid. Med Uppsala møte 1593 var Sverige nået til religiøs enhed, og i slaget ved Stångebro mistede den svensk-polske konge Sigismund enhver chance for at udøve kongemagt i Sverige. Ganske vist blev forholdet til Polen ved med at være et alvorligt problem i årtier fremover. Strengt taget var det udelukkende spørgsmålet om konfessionen, der måske kunne sikre Karl IX's slægts lidt problematiske legitimitet. Netop derfor måtte kombinationen af protestantisk tro og troskab mod fædrelandet blive det dobbelte enhedsbånd for svenskerne i den ortodokse periode. Her som overalt var den nationale uniformitet det tilstræbte ideal - om end både økonomiske, sociale og politiske interesser efterhånden måtte åbne sprækker i enheden og tvinge en meget begrænset tolerance igennem. Under Gustav Adolf fik Sverige stormagtsstatus, en international horisont åbnedes for Sverige, og selv kom han ved sin deltagelse i Trediveårskrigen til at stå som hele protestantismens redningsmand. Så meget mere traumatisk følte det, at hans datter Kristina frasagde sig tronen for at gå over til katolicismen. Det er ikke uden grund, at der afsættes en hel “fördjupningsartikel” (af Eva Hättner Aurelius) til spørgsmålet om hendes personlighed, som den fremgår af hendes selvbiogra-

fiske skrifter. Hun efterfulgtes af Karl Gustav, under hvem Sveriges opstigning til stormagt fuldførtes - ikke mindst på Danmarks bekostning. Tendensen gik nu mod enevælde, som blev til virkelighed i 1670'erne. I den forbindelse var der langt stærkere brydninger mellem kirke og stat end i Danmark, om end resultatet blev det samme, nemlig kongens ubestridte overherredømme. Mod slutningen af århundredet dukkede pietismen op og blev her som i andre lande mødt med betydelig modstand, men vandt alligevel indpas i Uppsala. Med korte omtaler af spørgsmålet om tolerance, af Karl XII's tiltrædelse og af den svenske kolonisation i Nordamerika slutter den fortløbende fortælling.

På en måde præger princippet om uddybende behandling af særligt udvalgte områder også hovedteksten. Undervejs er der meget værdifulde analyser af tidens teologi og kirkeliv, af den sociologiske baggrund for den kirkelige udvikling og af forholdet til udlandet. Men selvsagt må dette i nogen grad ske på bekostning af selve begivenhedsforløbet. Man vil derfor nok få mest ud af fremstillingen, hvis man i forvejen har et vist, om så kun begrænset kendskab til svensk historie og kirkehistorie. Men velskrevet og let læselig er bogen, og sammenlignet med et mere traditionelt anlæg giver den valgte form unægtelig større muligheder for at gå i dybden med de enkelte problemer. Netop derved vinder bogen i interesse også for et dansk publikum, idet man herved får bedre mulighed for at sammenligne den danske og den svenske udvikling - så parallelle og dog så forskellige. Indirekte belyser den således også vores egen kirkehistorie og er derfor vel værd at studere også for os.

Thorkild C. Lyby

Morten Petersen

Oplysningens Gale Hund – Niels Ditlev Riegels. Oprører, kirkehader & kongeskænder 1755-1802. En biografi.

København: Aschehoug 2003. 272 s.
Pris 379,-.

Historikeren Morten Petersen har skrevet en stor og spændende bog om oplysningsmanden Niels Ditlev Riegels (selv historiker og kirkehistoriker), der med sin skarpe pen nåede at lægge sig ud med bogstaveligt talt Gud og hvermand i løbet af sit korte liv. Morten Petersen citerer Grundtvigs ord (i Verdenskrøniken fra 1812) om Riegels: "Han havde to krukker stående hos sig, når han skrev, en med sværte og en med sminke, og næppe én udmærket mand fik lov at beholde sit naturlige åsyn". Men som Grundtvig fortsætter (og Petersen udelader): "Det formindsker imidlertid hans brøde, ej som skribent, men som menneske, at han uden tvivl for alvor mente at have sandhedskærlighed"! Vi følger i bogen (som åbenbart bygger på forfatterens KU-speciale i historie fra 2001) Riegels fra barndommen på herregården Øllingsøegård ved Nakskov til han døde under et besøg i en præstegård på Falster. Vi læser om studieårene i København (hvor han lagde sig ud med professor, senere biskop Balle), Göttingen og Kiel og derefter om ansættelsen ved hoffet, hvor han som hofpagemester spillede ivrigt med i intrigerne, der førte til Guldbergs fald i 1784. Håbet om en karriere som kgl. historiograf blev imidlertid skuffet, og Riegels måtte nøjes med en apanage på 1200 rigsdaler og med at leve som en "frustreret forfatter". I frustrationen skrev han med en vis succes på historiske værker og slog sig så på kirkehistorien. Han udgav en "Fuldstændig

kirkehistorie" i 3 bind, hvoraf de 2 første er relativt moderate, mens det 3. (fra 1786) er betydeligt mere kritisk over for den officielle kristendom. Året før tog Riegels del i "den liturgiske fejde" omkring hofprædikanten Christian Bastholms "Forsøg til en forbedret plan i den udvortes gudstjeneste", hvor han angreb biskop Balle og gejstligheden i det hele taget. Han udgav adskillige fejdeskrifter, og Morten Petersen sporer, formentlig med rette, en indflydelse fra den tyske debat om de "wolffenbüttelschen Fragmenten". Også andre, lægevidenskabelige, kontroverser blandede Riegels sig i. I ét og alt så han sig selv som oplysningens talsmand – men en langt mere radikal oplysning end den, der med årtiers forsinkelse også nåede Danmark i slutningen af 1700-tallet. Han vendte sig, som undertitlen på Petersens bog antyder, mod øvrighed og kirke i det hele taget, og han tog ivrigt del i den såkaldte "kirkekamp" i 1780'erne, hvor stakkels biskop Balle måtte lade sig høre, at der under hans berømte bibellæsninger i Garnisonskirke foregik de mest utærlige udskjelser i kirkens pulpiturer. Hvor Riegels' personlige ståsted, "hans tro", i alle disse fejder var, er ikke så let at greje. Petersen synes nærmest at hælde til at regne Riegels for deist, og i hvert fald kunne han ikke opgive troen på sjælens udødelighed. Det han frem for alt gik til kamp imod var "hierarkiet", det verdslige som det gejstlige. Ved hoffet lærte han ifølge Petersen at hykle. Men med hykleriet fik det altså en ende. Som Grundtvig skrev, "mente han at have sandhedskærlighed". Morten Petersen nøjes med til slut i sin biografi at skrive: "Niels Ditlev Riegels gav aldrig op". Og så ender Petersen sin bog med en halv snes sider om den hidtidige forskning, om te-

oretiske og metodiske problemer med at skrive en biografi af denne art (og henviser her til sit utrykte speciale, så det bliver vi ikke meget klogere af!) og om sin egen opstøvning af arkivmateriale og gennemgang af primær og sekundær litteratur.

Petersens bog er et dygtigt arbejde, som virkeligt kaster lys over en ellers underbelyst periode i danmarkshistorien. Det gælder også kirkehistorisk. Stort set er det vel kun L.J. Koch, Michael Neiiendam og Bjørn Kornerup, som for alvor har beskæftiget sig med oplysningstiden i Danmarks kirkehistorie. Petersen trækker da også på alle tre, især så vidt man kan se på Kornerups skildring i *Den danske kirkes historie* bd. V fra 1951. Men når det er sagt, må det også med, at det indimellem kniber en del med akribien. Ét er, at noterne er så summariske, at de nærmest er ubrugelige – til de to sidste kapitler mangler de endda helt! – og at der ikke er overensstemmelse mellem navne og titler i teksten og i bibliografi og navneregister. Noget andet og værre er sjusk i selve argumentationen i teksten. Vi læser f.eks. om Bastholms forbedrede plan for gudstjenesten, at han ville “ændre visse prædikentekster” (s. 113). Næh, det han ville var at indføre en “lectio continua”, en sammenhængende læsning af de nytestamentlige tekster. På samme side står der, at i det teologiske studium ved universitetet havde dogmatik første prioritet. Lad gå med det, selv om der aldrig har været noget, som hed “Compendia theologica dogmata” (for det giver ikke nogen mening på latin), og “blev hjernevasket ind i de studerende”. Videre hedder det så: “Indtil Teologisk Fakultet fik ny fundats i 1777, måtte studenterne disputere efter Jesper Brochmands *Systema Dogmata* fra 1663”. Bortset fra den anførte

titel på Brochmands dogmatik (som heller ikke giver nogen mening), så fik Det Teologiske Fakultet ingen ny fundats i 1777 (hvordan skulle det også, som et enkelt fakultet, have kunnet få det?). Det fik derimod Kommunitetet og Regensen, som Petersens hjemmelsmand, Kornerup, da også anfører. Og når Kornerup i den forbindelse skriver om Brochmands “Systema” kan det ikke dreje sig om “Universæ theologiæ systema” fra 1633, men om en af de forkortede udgaver af samme værk fra 1649.

Bortset fra disse og andre mangler af lignende art kan man selvfølgelig diskutere Petersens opfattelse af oplysningstiden (og periodiseringen af den) herhjemme og i udlandet eller af enkeltpersoner og standpunkter i det behandlede tidsrum. Men det ændrer ikke ved, at han har skrevet en bog, som ingen, der vil beskæftige sig med dansk historie eller kirkehistorie i 1700-tallet, kommer udenom.

Jens Glebe-Møller

Charlotte Appel, Peter Henningsen, Nils Hybel (red.)

Mentalitet & Historie. Om fortidige forestillingsverdener.

Skippershoved forlag, Ebeltoft 2002. 370 s. 248 kr.

15 historikere fremlægger her i deres afhandlinger eksempler på, hvorledes man kan drive mentalitetshistorisk forskning. Bogen er tilegnet historikeren Alex Wittendorff i anledning af 70-årsdagen. I forordet søger redaktorerne at indkredse begrebet mentalitetshistorie nærmere, og vanskelighederne fremgår både direkte og indirekte, men i al almindelighed drejer det sig om at “nærme sig fortidens forestillingsverdener”, at prøve at sætte sig ind i, hvorledes fortidens mennesker

tænkte og oplevede verden omkring sig. Da denne mentalitetshistoriske forskning slog igennem siden 1920'erne, betød det et brud med ældre tiders idéhistorie og den deraf følgende koncentration om de lærde eliters tanker og teorier. Nu ville man derimod samle sig om den bredere befolknings forestillingsverdener, hedder det (s.7).

De fire første afhandlinger drejer sig om emner fra senmiddelalderen og reformationstiden, men stik mod det ovennævnte formål behandles her netop fremtrædende enkeltpersoner fra den politiske, kirkelige og kulturelle elite. *Anders Bøgh* undersøger i sin "De ti bud ifølge hr. Erik Ottesen Rosenkrantz." Den overordentlig rige Hr. Erik (ca.1427-1477) var som rigshovmester indehaver af landets højeste politiske embede næst efter kongen og efterlod sig en ejendommelig lille opremsning af "de 10 vor Herre Jesu Kristi budord". De svarer ikke helt til Moselovens bud, hvilket ikke kan overraske, da hr. Erik netop bevidst kalder dem Jesu Kristi bud. Gennem sine kommentarer sætter forf. Eriks udsagn ind i samtidens religiøse og sociale rammer, men det kan undre, at han ikke har søgt at indkredse et evt. forlæg. Uden i øvrigt at gå i detaljer skal man også bemærke, at forf. åbenbart ikke helt har styr på ordlyden i bud nr. 4 (s.11 og s. 16), hvor et enkelt bogstav gør en temmelig stor forskel i tolkningen. I sin "Christiern Pedersens Jærtægnspostil" (25-49) undersøger *Johan R.M. Jensen* nærmere opfattelsen af boden og syndsforladelsen. Først oplyses Christiern Pedersens mange forlæg, Guilhelmus Parisiensis, Johannes Herolt, Jacobus de Voragine, Nicolaus de Lyra og mange andre. Forf. bygger her utvivlsomt på Anne Riisings disputats (1969), hvor forlæggene til hver eneste prædiken er op-

regnet i detaljer (s. 482-490), og det er ubegribeligt, at forf. ikke nævner Anne Riising med et eneste ord. Det gælder både hans almindelige oversigt (28-33) og de enkelte prædikener, som han omtaler (34 f.). Forf. har sikkert ret i, at en senmiddelalderlig fromhed og en erasmiansk bibelhumanisme forenedes i Christiern Pedersens hovedformål, at "opdrage mennesker", så de kunne frelses. Derimod er spørgsmålet om en evt. kontinuitet i tankegangen hos den lutherske Christiern Pedersen mere kompliceret. Hans lutherske teologi med afstandtagen fra fortjenester ved et dydigt liv fremgår krystalklart af fortalen til NT 1529. *Kaare Rübner Jørgensen* omtaler i sin "Mellem Rom og Wittenberg. Reformkatolikken Paulus Helie's kirkeopfattelse" (51-77) de forskellige opfattelser af kirken, som forelå på Helies tid. Han indkredser derpå både Helies forestillinger om det spirituelle, det institutionelle og det koncilære kirkesyn. Han påpeger her gang på gang hans afhængighed af Erasmus og dennes læsning af kirkefædrene, og foretager sammenligninger med Luthers syn. Det er for længst fastslået, at denne fremragende teolog ikke var en "vendekåbe". Det dokumenteres igen her, hvor forf. konkluderer, at Helies ideal var den katolicisme, som han fandt hos kirkefædrene, i traditionen og hos Erasmus, uanset at hans teologi af og til kunne minde om lutheranernes opfattelse. I "Fine danske damer i Gdansk. En episode fra reformationstiden" (79-94) beskæftiger *Karl-Erik Frandsen* sig med den danske delegation, som deltog i prinsesse Dorotheas bryllup med hertug Albrecht af Preussen (1526). Han viser gennem en fin kombination af samtidige kilders oplysninger om handlinger og dateringer, hvorledes religion og politik, katolicisme og lu-

therdom krydsede hinanden i for os ejendommelige begivenheder. Andre bidrag, som bevæger sig op til det 20. årh., leveres af *Morten Fink-Jensen, Trine Larsen, Hans Henrik Appel, Jens Chr. V. Johansen, Søren Mentz, Tyge Krogh, Benito Scocozza, Hans Vammen, Jes Fabricius Møller, Niels Finn Christiansen, Henrik Lundbak, Peter Henningsen. Birthe Miller* har opregnet fødselarens bibliografi.

Martin Schwarz Lausten

Christoph Schulte

Die jüdische Aufklärung

Verlag C.H. Beck, München 2002, 279 S. med 8 illustrationer. 24,90 €.

Forf., professor i filosofi og jødiske studier ved Potsdam universitet, beskriver her i oversigtsform den jødiske oplysningsbevægelse, som opstod i kredsen omkring Moses Mendelssohn i Berlin fra ca.1770. *Haskala*, som er bevægelsens navn, bredte sig fra Mendelssohn til andre personer og lande, og det er først i de sidste årtier, at forskningen har beskæftiget sig i større sammenhæng med andre end Mendelssohn. De jødiske oplysningsmænd ville oplyse både de jødiske lærde og forbedre de sociale forhold for jøder i al almindelighed, ikke mindst gennem krav om reform af det jødiske skolevæsen. Bogen er tematisk opbygget og belyser *Haskala* ved at undersøge holdningerne hos de fremtrædende jødiske oplysningsmænd til Talmud, til den jødiske mystik, *Kabala*, den jødiske fromhedsretning *Chassidismen*. Videre undersøges emnet "Kant og den jødiske oplysning". De mænd, som går igen i de enkelte kapitler, er foruden Mendelssohn, især den kendte digter Naftali Hartwig Wessely, som var opvokset i København, Saul Ascher, Lazarus Bendavid,

Isaak Euchel, David Friedländer, Salomon Maimon, Markus Herz. I et særligt kapitel undersøger forf. nærmere oplysningsbevægelsens mål og diskuterer her omfanget af den emancipation, tolerance og "oplysning", som man ønskede. Den jødiske oplysningsbevægelse banede vejen for en social, kulturel opblomstring i den tyske jødedom – som forf. begrænser sig til i denne fremstilling – som endte i 1933. Bogens disposition medfører, at der af og til forekommer unødige gentagelser, men den er rig på nyttige detailoplysninger om bøger og tidsskrifter, personer og bevægelser, og den er i det hele taget er fin indføring i den jødiske oplysningsbevægelse.

Martin Schwarz Lausten

Cornelis Augustijn

Humanismus (Die Kirche in ihrer Geschichte, Ein Handbuch hg. von Bernd Moeller, Bd. 2, Lieferung H 2).

Vandenhoecq & Ruprecht, Göttingen 2003. 123 s. 24 €.

Efter en kort begrebsforklaring om humanisme og bibelhumanisme bringer forf. først et kapitel om den historiske baggrund i Italien, nævner pavernes indstilling til humanisterne og karakteriserer de tidlige italienske humanisters begejstring for antikkens litteratur og nævner debatten fra o. 1400 om, hvorvidt man kunne forene studiet af den klassiske hedenske litteratur med det teologiske studium. I et følgende kapitel fremstilles bibelhumanismens tidlige italienske periode, ca. 1430-1510, idet forf. samler sig om Traversari, Valla, Palladio, Ficino. Selvom man ikke kan tale om en egentlig bevægelse, kan man alligevel fremdrage visse fælles interessefelter hos dem, studiet af den klassiske litteratur, af hebraisk og græsk, af kirkefædrene,

alt sammen forenet med kirkekritik og af af Vulgata. Som bibelhumanismen anden periode karakteriseres bevægelsen nord for alperne fra omkr. 1500. Forf. præsenterer først de tre indflydelsesrige Johs. Reuchlin, Jacques Lefèvre d'Étaples og Erasmus. I forsøget på at belyse humanisternes indsats omtaler han *Collegium Trilingue* i Louvain og gennemgår 14 udgivelser fra samtiden, som på en eller anden måde kredser om det humanistiske program. Foruden skrifter af de nævnte tre mænd er der her bidrag af Thomas More, Latomus, men også Melanchthons tiltrædelsesforelæsning samt Luthers Galaterbrevskommentar fra 1519. Luthers kirkekritik sætter ham i forbindelse med bibelhumanisterne, ligesom han kan anse Erasmus for en autoritet, når det gælder den bibelske teksts græske udformning, men i teologisk henseende afveg de fra hinanden (100). Det skulle, som bekendt blive tydeligere senere gennem striden om viljens frihed. I modsætning til megen hidtidig forskning mener forf. dog, at denne strid ikke i samtiden blev opfattet som det skarpe brud mellem de to (117). Som fællestræk hos bibelhumanisterne i deres blom-

stringstid kan forf. opregne det kritiske bibelstudium, populariseringen af studierne resultater, studiet og udgivelsen af kirkefædrene, ny metode for teologistudiet og kravet om reformer i kirken. Navnlig udgivelserne af bibler og af kommentarer fik stor betydning for eftertiden. Det samme gjaldt humanisternes indsats ved universiteterne samt deres reformkrav. Forf. fremhæver endelig, at der med baggrund i humanismen opstod en kreds af *irenikere*, som uanset konfessionel tilhørsforhold arbejdede for reform af kirken, støttet eller gennemført af en stærk øvrighed. Oldkirken var deres ideal, og England forekom dem at leve bedst op til dette.

Den kortfattede gennemgang suppleres af de grundige oplysninger om relevant nyere forskningsresultater. Det er en koncentreret oversigt over bibelhumanismen, som samler sig om Tyskland, Schweiz, Frankrig, England og Nederlandene. Den samtidige bevægelse i Danmark omtales ikke med et ord. Herfra kunne ellers leveres interessante bidrag til fremstillingen.

Martin Schwarz Lausten