

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 2/2005

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

Merete Benedikte Johansen "Jeg fandt Israel som druer i ørkenen, jeg så jeres fædre som tidlige figer i den første høst" 81
Finn Gredal Jensen Om Martin Luthers oversættelse af Det Nye Testamente 97
Svend Andersen Subjektivitet og religion 109
Søren Holst "Jeg hilser et sådant værk velkommen" 122
Mogens Müller Hvad blev Palæstina kaldt i antikken? 139
Litteratur 145

“Jeg fandt Israel som druer i ørkenen, jeg så jeres fædre som tidlige figner i den første høst”¹

– om brugen af metaforer i Hoseas’ Bog med særligt fokus på Hos 5,8-15 og 6,1-3.

STUD.THEOL.
MERETE BENEDIKTE JOHANSEN

Indledning

I arbejdet med Hoseas’ Bog er det umuligt ikke at blive fanget ind af det rige billedsprog, der anvendes i såvel de få narrative passager som orakelpassagerne skriftet igennem. Metaforrigdommen er ganske enkelt slående og kan ses som et mangefacetteret, æstetisk værktøj fra forfatterens hånd til på den ene side at lede læseren til klarhed og på den anden side at efterlade samme i et umiddelbart virvar af kontrastfulde udsagn. Metaforens kraft er stor og måske derfor anvendelig for en gammeltestamentlig genre som profetlitteraturen, der på én gang skal virke som etisk ledetråd for det uvrerne folk og samtidig slå folkets status an som underordnet og afhængig af Jahve, fra hvem det har fjernet sit fokus. Dette sidste bidrager endvidere til et tredje aspekt ved profetlitteraturen, som man kunne kalde ‘reidentifikationen af Jahve’. Folket skal vende tilbage til Jahve, som gennem teksten skal genindsættes i dets erindring, hvorfor profetlitteraturen kredser om Jahves særkender såvel som om folkets tilhørsforhold til ham. Hvor væsensforskellige de to end må synes at være, er forholdet mellem Jahve og folket reciprokt, og de to parter er uadskillelige i den profetiske fremstilling. Dette gælder også for et skrift som Hoseas’ Bog, hvilket er udgangspunktet for mit arbejde.²

Skriftet – Teksten

Skriftet kan overordnet inddeles i to hoveddele fordelt på kapitlerne 1-3 og 4-14. Første hoveddel udgøres primært af to fortællinger om Hoseas, hans ægteskab(er) og de tre børn, dette bringer med sig. Det narrative aspekt ses hovedsagligt i rammen for dette afsnit, der udgøres af hhv. kap. 1,2-2,3 samt kap. 3, mens kap. 2,4-25 har karakter af

1. Citat fra Hos 9,10.
2. Baggrunden for denne artikel er min kandidateksamen i Gammel Testamente ved Det Teologiske Fakultet i København foråret 2004, hvor netop brugen af metaforer i Hoseas’ Bog var kernen i mit arbejde.

doms- og frelsesorakel, en stil som ses gennemført i kap. 4-14. De tematiske omdrejningspunkter i kap. 1-3 er hor og afgudsdyrkelse, hvilket skitseres derved, at folket symboliseret i Gomer/kvinden har glemt Jahve og vendt sig til den kana'anæiske frugtbarhedsgud Ba'al. Dette udløser Jahves vrede, dom og straf over folket, hvilket dog i 2,18-25 vendes til tilgivelse og frelse.

Samme bevægelse fra dom til frelse går igen i kap. 4-14, som munder ud i ét sidste frelsesorakel (14,2-9), der endeligt synes at genoprette det hårdt prøvede forhold mellem Jahve og folket. Men hvor vi inden for de første tre kapitler kun ser denne bevægelse én gang og da bedre kan definere den som en udvikling fra tilstand a til tilstand b, så er forløbet i sidste hoveddel præget af en konstant bevægelse mellem folkets status som hhv. skyldig i uoprettelige overtrædelser og værdig til frelse. Tre steder inden for kap. 4-14 ses en radikal forandring af folkets stilling i forhold til Jahve, hvilke alle har samme form: A: Jahves/profetens konstatering af folkets urette handlinger, Jahves vrede (som intensiveres gennem profetier om straf) samt Jahves dom og B: Jahves tilgivelse.³ Gentagelsen af de tre tematisk set samme forløb er af stor betydning for forståelsen af teksten som helhed, for via denne pendulering fra tilstand til tilstand hos folket (hvilket underbygges af Jahves næsten skizofrene fremtræden som hhv. kærlig far (11,8) og straffende gud (8,13)) får læser et indtryk af en tekst, der nok skal virke opdragende og retledende, men som gør det gennem en udpræget foranderlighed i beskrivelsen af tekstens aktører. Der er således tale om en høj grad af indholdsmæssig flertydighed i tekstens forsøg på at indkredse kernen i fortællingen, der på et meget overordnet plan kan siges at handle om den for begge parter ønskelige og gode/rette relation. Der ses således en spænding mellem den for læser kendte relation og den evigt varierende beskrivelse af de parter, der udgør den i teksten.⁴

Dialektikken mellem frelse og fortabelse hos folket (udtrykt i relationens beståen og dens endeligt) er i Hoses' Bog skildret gennem folkets handlen i verden subsidiært over for Jahve. Dette kalder umiddelbart på en opfattelse af Jahve som dommeren, hvilket dog ikke kan siges at være fyldestgørende i henhold til jahveskildringen i Hoseas' Bog. For nok er Jahve den dømmende instans, men han vakler gang på gang i sin dom og præges af erindringen om en svunden guldalder

3. Omtalte steder i tekstens anden hoveddel er 5,8-6,3; 11,5-11; 13,1-14,9.

4. De varierende beskrivelser af de implicerede parter ligger som en gruppe af stemmer under en ellers klar og enstemmig overflade; et forhold, der bedst kan skitseres med henvisning til M. Bakhtins ide om flerstemmighed i teksten og polyfoni. Se M. Bakhtin, *Ordet i romanen*, København: Gyldendal 2003 (første gang udgivet 1925).

beskrevet som tiden i ørkenen, hvor relationen mellem Jahve og folket var tæt og endnu ikke brudt (9,10); men samtidig provokeres han af folkets konstante forbryden sig imod hans lov. Disse påvirkninger svarer til handlinger og episoder i hhv. den tekstuelle fortid og den tekstuelle samtid (hele kap. 10 er eksempel på dette). Jahvefiguren fungerer da på samme tid både som folkets dommer og medspiller således forstået, at omvendingen fra fortabelsestilstand til frellestilstand hos folket kræver omvendelse hos folket såvel som hos Jahve selv. Begge parter er så at sige i/på spil i dette drama, og den gensidige afhængighed mellem disse to ellers uforenelige størrelser gør Hoseas' Bog som skrift teologisk set meget interessant og som et stykke litteratur til en udfordrende tekst at gå til.

Alt i alt har vi at gøre med en tekst, der på én gang skal manifestere Jahves overordnede status og folkets indiskutable afhængighed heraf, men som samtidig vover at trække Jahve med ind i fortællingen som medspiller i rollen som den vaklende dommer, der trods sin vrede over folkets handlinger gang på gang må gå i sig selv og opgivende spørge gennem profeten som i

Hos 6,4: *Hvad skal jeg gøre med dig, Efraim?
Hvad skal jeg gøre med dig, Juda?
Jeres troskab er som morgentågen,
som den tidlige, flygtige dug.*

Hos 11,8: *Skulle jeg kunne prisgive dig, Efraim?
Skulle jeg opgive dig, Israel?
(...)
Mit hjerte vender sig,
medfølelsen vælder op i mig.*

Hoseas' Bog er aldrig entydig i sin fortælling, hvilket hænger sammen med skriftets udprægede æstetiske tekstkonstruktion, der bygger på foranderlighed og flertydighed. Dette tekstuelle karaktertræk påvirker fortolkningssituationen og lader læser tilbage med få hvis overhovedet nogle entydige svar. Ikke mindst er tekstens stilistiske fremtoning gennem brugen af metaforer, parallelismer, kiasmer, ordspil, etymologiske forvrængninger etc. med til at gøre udtrykssiden eller formen til indholdssidens indirekte men konstante kommentator og udfordrer. Af samme grund er spørgsmålet om, hvad denne tekst skal, ikke mit primære fokus. Det er derimod, hvordan den gør, det den gør. Og dertil er metaforen min indgang.

Genre

I arbejdet med metaforer i en given tekst vil spørgsmålet om genre unægteligt melde sig. Men inden for hvilken genre vi befinder os i henhold til profetlitteraturen, ligger ikke lige for at besvare. Dels fordi skrifterne ikke er sammenlignelige over en kam, dels fordi profetlitteraturen, hvis man alligevel skal forsøge at sammenholde dem, ikke har nogle direkte sidestykker til anden og mere "populær" litteratur. I bogen *Prophecy, Poetry and Hosea* diskuterer Gerald Morris netop denne problemstilling.⁵ Hans sigte er bl.a. at belyse, hvad der ligger bag genremæssige betegnelser som *retorik* og *poesi*, når de bruges i relation til profetlitteratur her med særligt fokus på Hoseas' Bog. Han griber til disse to klassiske genrebestemmelser, da de ofte er blevet benyttet i definitionen af profetlitteraturens egenart. Endvidere hævder han, at genren overordnet set skaber rammerne for de litterære værktøjer, der benyttes i affattelsen af en given tekst, og metaforen er et sådant værktøj.

Med henvisning til Aristoteles redegør Morris for forskellen mellem retorik og poesi på følgende måde: Overordnet set er retorikken bestemt ved sit iboende ønske om at overbevise sin tilhører om en given sag, hvorfor der føres bevis(er) for en bestemt tese gennem en oftest kontrolleret eller klar, fremadrettet bevægelse i fremførelsen af argumenterne. Den retoriske tekst søger at fjerne tvivlen om emnet hos tilhøreren og slutteligt vinde ham for det mål, der altid ligger uden for teksten selv.⁶ Morris skriver: (...) *rhetorical language calls attention to its subject matter, never to itself.*⁷ Anderledes forholder det sig med den poetiske tekst, der ikke nøjes med at præsentere en sag, men altid også er selvrefererende og skabende et eget univers. Formen bliver et bærende element i den poetiske fremstilling, og den sproglige konstruktion bliver et mål i sig selv.⁸ Herigennem åbnes der endvidere for den vigtige pointe, at den poetiske tekst kan rumme flertydighed og frem for alt ikke nødvendigvis *har* et mål, men *er* et mål i sig selv. Dermed karakteriseres en poetisk tekst ved at have en æstetisk frem for en strategisk funktion. Endvidere søger de poetiske tekster ikke at overtale gennem en mere eller mindre eksplicit forfatterintention men i stedet at lede tilhøreren/læseren til større indsigt gennem en fortolkende gengivelse af virkeligheden. Hvor målet for de retoriske tekster kan være præget af stringens, kan målet for de poetiske i højere grad være præget af ambiguitet. Som litterært værktøj

5. G. Morris, *Prophecy, Poetry, and Hosea*. Sheffield: Sheffield Academic Press 1996.

6. *Ibid.*, p 21.

7. *Ibid.*, p. 22.

8. *Ibid.*, p. 32-33.

har metaforerne inden for hver af disse overordnede genrer forskellige funktioner, der vil underbygge den pågældende genres egenart; for retorikkens vedkommende gennem beviset til overtalelse, for poesiens gennem *mimesis til katarsis*.⁹

Ud fra denne definition af ‘det poetiske’ arbejder Morris videre med Hoseas’ Bog, som var det et poetisk skrift. Dette giver god mening, hvis man med fokus rettet mod de allerede nævnte karakteristika, ser en force og et raffinement i den flertydighed, der præger skriftet hele vejen igennem. Dette understøttes, ja, fremkommer bl.a. vha. metaforerne.

Hos 5,8-15 og 6,1-3 – en præsentation

Mit arbejde med metaforerne i Hoseas’ Bog tager sit udgangspunkt i Hos 5,8-15 og 6,1-3. Som allerede nævnt ses der i kap. 4-14 tre scenarier, hvor folkets stilling i forhold til Jahve ændres markant, og som alle munder ud i enten antydning af håb om frelse eller netop frelse gennem det genoprettede forhold. Disse er 6,1-3 (folket vil vende tilbage til Jahve), 11,8-11 (Jahve vender sig tilgivende til folket) og 14,2-9 (folket og Jahve vender sig til hinanden og relationen genoprettes).¹⁰ Karakteristisk for ovennævnte håbs-/frelses scenarier er den i henseende til folkets lidelser intensiverende optakt dertil, hvor Jahves vrede er stor og folkets håb om overlevelse udelukket.¹¹ En sådan optakt er 5,8-15, der gennem nævnte optrapning af strafmotivet får identificeret Jahve som den, der tilintetgør sit folk, 5,14: *Jeg er som en løve for Efraim (...) det er mig, der sønderriver, jeg slæber byttet bort, ingen kan redde det*. Overordnet kan man sige, at en optakt som 5,8-15 handler om, at folket skal knækkes gennem den dømmendes skånselsløse anklage og straf og følgelig med fortabelsestilstanden som afsæt vende om til Jahve igen, så relationen kan genoprettes. Der ses tre hovedafsnit i stykket 5,8-15, som jeg har givet følgende overskrifter, og som skal vise lidelsen og forfaldet, som folket må gennemgå frem mod den overraskende åbning mod frelse i 6,1-3.

– Straffen som folkets ydre forfald 5,8-11

Dette kommer til udtryk vha. metaforer for krig i afsnittets første del. Modgangen rammer på samfundsniveau, hvilket viser sig i benævnelse

9. P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor*. Toronto: University of Toronto Press 1977, p. 13 (første gang udgivet i 1975).

10. “At vende” sig til eller imod, det hebraiske ord *šûb*, er i Hoseas’ Bog et vigtigt begreb, der på samme tid angiver en bevægelse og et tilhørsforhold. At vende sig væk fra eller at vende om til Herren har karakter af bekendelseshandling (6,1) og er et gennemgående ordspil i teksten.

11. Optakt til 6,1-3: 5,8-15. Optakt til 11,8-11: 11,5-7. Optakt til 14,2-9: hele kap. 13, men særligt 14,1.

sen af byerne i Juda og Benjamin, profetien om, at landet Efraim skal lægges øde, opfordringen til at opløfte til krigsråb, fordømmelsen af Judas fyrster og konstateringen af, at retten er knust som følge af deres overtrædelser. Alle benævnelserne af lande, krig og autoriteter er metaforer for samfundet generelt.

– *Straffen som det indre forfald 5,12-13*

Anklagen er nu rettet mod Efraim og Juda som personer. Med navnene som omdrejningspunkt beskriver teksten vha. en intern metaforrelation mellem dette og forrige afsnit ud fra et menneskeligt perspektiv i 5,12-13, hvad der netop er skitseret ud fra et samfundsmæssigt perspektiv i 5,8-11.¹² Som begrundelse for de nævnte former for straf antydes nogle af skriftets hovedkonflikter: Folket søger blindt efter hjælp og støtter sig til, hvad det tror, er autoriteter. 5,11: *Efraim (...) besluttede at følge løgn.* 5,13: *Efraim (...) sendte bud til kong Jareb. Men han kan ikke helbrede jer, han kan ikke hele jeres sår.* Folkets blindhed i relation til Jahve spores i øvrigt i valget af metaforer for det legemlige forfald. Møllet¹³ og råddenskab forårsager et forfald, hvis proces man sjældent er direkte vidne til. Og ligesom uvidenheden præger fortællingen i Hos 2,10 om horkvinden, der ikke er bevidst om, at det var Jahve, som gav hende olie, vin etc.,¹⁴ kan Efraim og Juda heller ikke se, hvorfra straffen kommer, om end de erkender dens væsen.¹⁵ Dette leder frem til det sidste led i, hvad man kan kalde skitseringen af folkets forfaldsproces.

12. Med intern metaforrelation menes det faktum, at de to scenarier relaterer / svarer til hinanden på to niveauer: det syntaktiske ('Efraim' og 'Juda' optræder i begge scenarier som to forskellige sæt af aktører hhv. lande og personer) og det semantiske (begge scenarier er udtryk for Efraims og Judas undergang, grundet Jahves dom og straf). Den interne metaforrelation mellem de to scenarier kan beskrives ved hjælp af følgende billede. Begge scenarier er hver især som et unikt og særegent mønster eller net, som trods deres forskellighed vil dække over det samme felt, når de lægges hen over hinanden.
13. Som alternativ til den aut. danske oversættelse *kræft*, oversættes samme glose med *møl*; jf. Gesenius, p. 625, § I.
14. Jahve taler gennem profeten: Hos 2,10: *Hun ved ikke, at det var mig, der gav hende korn og vin og olie; jeg gav hende mængder af sølv og guld, som de brugte til Ba'al.* 2,11a: *Derfor tager jeg mit korn tilbage i rette tid og min vin, når tiden er inde;*
15. På samme måde som *šûb*, at vende sig, spiller en stor rolle i skriftet, spiller verbet *jadāʿ*, at kende eller at have kundskab om, også en stor rolle. Se eksempelvis Hos 4,1, hvor folkets tilstand skitseres af profeten: (...) *for der er ingen sandhed og ingen troskab, ingen kundskab om Gud i landet.* Det ikke at have kundskab om Jahve er tegn på, at relationen er brudt.

– *Straffen som det religiøse og eksistentielle forfald 5,14-15a*

I dette korte afsnit fremstår Jahve eksplicit som folkets fjende, fra hvem der ikke gives nogen redning. Folket går til grunde ligesom byttet fortæres af løven, og den endegyldige straf udmønter sig i Jahves trækken sig bort til sit sted.¹⁶ Med Jahves bortgang forsvinder også folkets grundlæggende forudsætning for videre eksistens.¹⁷

Udviklingen i 5,8-15 kan bedst beskrives som forskelligartede anklage- og strafscenarier udfoldet i en proces, der bevæger sig fra den ulykkelige tilstand i en *ydre* over en *personlig* og til en art *eksistentiel* kontekst. Til sidst anes dog et spinkelt håb om situationens vending, idet vi ved udgangen af kapitlet hører Jahve gennem profeten sige, at folket i dets nød vil opsøge ham igen. Dette håb udfoldes da i det følgende, og et helt nyt scenarium udfoldes i skærende kontrast til det netop erfarede.

- Hos 6,1-3: *1. Lad os vende om til Herren; han har sønderrevet, men han vil helbrede os, han har slået, men han vil læge os.*
2. Han giver os liv efter to dage, rejser os på den tredje dag, og vi skal leve for Guds ansigt.
3. Lad os kende Herren, lad os stræbe efter at kende ham. Han bryder frem så sikkert som morgenrøden, han kommer til os som regnskyl, som forårsregn, der væder jorden.

Göran Eidevall og modellerne – Metaforen

Anledningen til mit arbejde med Hoseas' Bog ud fra brugen af metaforer var oprindeligt Göran Eidevalls monografi *Grapes in the Desert – Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4-14*.¹⁸ I denne søger Eidevall overordnet at demonstrere nytten af moderne litteraturteoretisk metode til forståelse af bibelske og her gammeltestamentlige tek-

16. Jahves sted. Dette kalder på mange spørgsmål. Er det templet? Er det et ikke-defineret sted utilgængeligt for andre? Eller er det en beskrivelse af, at Jahve har forladt den kampzone, som de forrige vers har dannet rammerne for. Jeg støtter mig til den sidste forklaring. Alvoren ved det inferno, der er blevet skitseret forudgående, understreges ved Jahves absolutte fravær, hvilket er den værst tænkelige situation for folket. Med denne Jahves sortie skal folket provokeres til selv at søge ham.
17. Jahve-navnet i betydningen “at være” kommer således til indirekte at spille en kolossal rolle. Samme strafmotiv (Jahves fravær) ses i 1,9, hvor Jahve siger: *For I er ikke mit folk, og jeg er ikke jeres Jeg-er*. Jahve er ad denne vej defineret som folkets eksistensgrundlag..
18. G. Eidevall, Stockholm: Almquist & Wiksell International 1996.

ster, mens hans specifikke litterære fokus ligger på studiet af metaforer og metafor-teori som sådan. Ad denne vej søger han at redegøre for en eksegetisk tilgang eller metode, som han benævner *metaphorical criticism*. Denne skulle kunne danne afsæt for nye fortolkninger af de traditionsbundne tekster og dermed virke til en tilnærmelse af, hvad han kalder *the ideological dimensions of [the] text*.¹⁹

Hans tekstanalyse bærer præg af en betragtning, der vil hævde, at det, der i teksten forekommer på sætningsniveau (eksempelvis metaforen), underbygger det, som teksten i sin helhed formidler til læseren. Dette konkretiseres gennem et enkelt system af modeller og temaer for teksten.²⁰ Det hævdes, at ved at relatere de metaforiske udsagn i teksten til mere overordnede modeller, som så igen kaster lys over en generel tematik, indfanges tekstens egentlige betydning. Eidevall synes at kunne trække linjer fra 'teksten i teksten' på det tekstuelle mikroniveau (sætningsplanet) til 'teksten/værket som sådan' på betydningens makroniveau (fortolkningsplanet). Men i sit forsøg på at få kabalen til at gå op overser han to vigtige aspekter ved læsesituationen. For det første tages læsers individuelle fortolkningspotentiale ikke i betragtning som afgørende forståelsesmarkør, og for det andet tillægger han ikke tekstens form og æstetiske fremstilling nogen særlig betydning som semantisk medspiller. Endvidere lurer der dén fare i hans glæde ved modellerne som nøgle til den gode fortolkning, at det hurtigt bliver de overordnede modeller, der kommer til at udlægge metaforen, og ikke omvendt metaforen, der med sin formmæssige dynamik og potentielle semantiske mangfoldighed får lov til at sprænge grænserne for disse ofte rigide modellers egentlige formåen – ja, til tider manglende formåen.

Eidevalls teoretiske afsnit om metafor-teorier bygger på studier af særligt Ivor Richards, Max Black, Paul Ricoeur, George Lakoff og Mark Johnson men udfolder sig mest nuanceret i en systematisk beskrivelse af, hvordan metaforerne opfører sig og forholder sig til hin-

19. Eidvall, p. 1. I ideen om *the ideological dimension* gemmer der sig en opfattelse af, at teksten rummer en semantisk kerne, man må kunne nå ind til. Man kunne her ud fra polemisk spørge, om ikke han opererer med, hvad man kunne kalde litteraturens pendant til begrebet om '*wie es eigentlich gewesen ist*', skitseret i sætningen '*was es eigentlich bedeutet*'.

20. Et eksempel herpå kunne være: Inden for afsnittet 5,8-6,6 mener Eidevall at kunne se Jahve beskrevet gennem såvel løve- som hyrdemetaforen. Derfra udleder han, at vi har at gøre med, hvad han kalder, 'Jahve som kongemodellen' (kongen er både den, der tager sig af sit folk (hyrden, 6,2) og tilintetgør sine fjender (løven, 5,14). At det i begge tilfælde i pågældende afsnit er folket, som Jahves virke er rettet imod, synes ikke at anfægte Eidevall i hans analyse). Den overordnede tematik for pågældende perikope indkredser Eidevall til 1. at søge og ikke finde, 2. at dræbe, 3. følge og gå væk fra. Se Eidevall pp. 99-100.

anden i tekst og kontekst, sådan som det ses gjort hos Eva Feder Kittay.²¹ Herigennem beskrives det toleddede forhold inden for metaforen mellem, hvad hun kalder *vehicle field* og *topic domain*. *Vehicle field* er det i teksten beskrevne: *Efraim så sin sygdom* (Hos 5,13), og *topic domain* det man gennem det beskrevne søger beskrevet: den straf, som Efraim qua sine overtrædelser har gjort sig skyldig til. Med udtryk hentet fra Lakoff og Johnson kan dette til dels sidestilles med deres *source domain* og *target domain* (kildeområde og målområde).²² Iflg. Kittay tilhører begge metaforens områder semantiske felter og den betydningsmæssige forskydning, der finder sted i metaforen, sker således mellem sådanne to felter. Det er den semantiske forandring i det pågældende ord, der søges indfanget i definitionen af *vehicle field* – en form for meningsoverfører fra ét semantisk felt til et andet eksemplificeret i, hvordan Efraims sygdom metaforisk forstås som straffen over ham samt hans erkendelse af skylden. Idet han ser sin sygdom, vedkender han sig sin overtrædelse.

– Modellen

Udgangspunktet for Eidevalls tanke om modellen findes i Paul Ricoeurs version af det overordnede begreb om *rod-metaforer*. Eidevall henviser til opfattelsen af rod-metaforer som uundværlige for vores tolkning og forståelse af verden og forklarer med henvisning til Ricoeur, at “*Root metaphors have the capacity to engender networks of related metaphors*”.²³ Rod-metaforerne fungerer så at sige som knudepunkter i menneskets tolkningsnetværker, inden for hvilke vi navigerer, når en verden af tegn (en tekst) skal forstås gennem perception (afkodning gennem læsning). Men spørgsmålet, om hvorvidt en sådan rod-metafor kan knytte an til én enkelt tekst for ikke at sige udledes af de enkelte metaforer brugt i denne tekst, eller om den ikke altid er at anse for en ekstratekstuel hermeneutisk forudsætning hos læseren, melder sig i mødet med Eidevalls analyse. For vil en konkretisering af rod-metaforerne i en konkret tekst ikke altid forvandle disse til blot metaforer på lige fod med andre, særligt hvis man som Eidevall konkretiserer dem med henblik på at gøre en ellers flertydig tekst klar i talen? Men Eidevall giver ikke slip på ideen om de for teksten overordnede modeller og sidestiller dem i det følgende med ideen om rod-metaforerne. Ad denne vej søger han at afgrænse de mange betydninger, der er på spil i en tekst som Hoseas’ Bog inden for rammerne af

21. Eidevall, p. 24 note 42. Jf. Eidevalls henvisning til E. Kittay, *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*. Oxford: Clarendon 1987.

22. G. Lakoff and M. Johnson, *Metaphors we live by*. Chicago: Chicago University Press 1980.

23. Jf. Eidevalls henvisning til Ricoeur in Eidevall p. 37.

blot fem overordnede modeller, hvilke han ser som de vigtigste for forståelsen af skriftet. Disse er: 1. *the agricultural model*, 2. *the parental model*, 3. *the judicial model*, 4. *the covenantal model*, 5. *the monarchical model*.²⁴

I sine analyser slutter han således fra ideen om den overordnede rod-metafor (egentlig en begrebsliggørelse af forhold i samfundet til hjælp for vor opfattelse af og tilgang til verden; eller et værktøj vi forstår og beskriver verden ud fra bl.a. vha. metaforer)²⁵ til den tekstuelle rod-metafor (en hermeneutisk forudsætning i læsesituationen, der hjælper til forståelse af tekstens abstrakte ordbilleder)²⁶ og slutteligt til de for den enkelte tekst specifikke fortolkningsmodeller²⁷. Dernæst lader han metaforerne trods deres umiddelbare semantiske mangfoldighed pege i den samme retning nemlig modellens.

Eidevall udvikler, hvad man kunne kalde et bundet metaforbegreb, idet han ikke lader metaforerne udfolde sig i deres egenskab af skabende elementer i teksten, da de på forhånd synes bundet til den fortolkende modelskabelon. Det springende punkt i denne sammenhæng er for mig at se en forfejlet sammenstilling af ideen om rod-metaforen (uafhængig af den enkelte teksts egenart) og modellen i teksten, som altid vil fremstå som resultat af en specifik tolkning.

For igen at frigøre metaforen fra bindingen til modellen kan der henvises til Paul Ricoeur, der i sin *Rule of Metaphor*²⁸ fremhæver metaforens todelte funktion (ikke at forveksle med den toleddede struktur, p. 89). Ricoeur fremhæver med udgangspunkt i forståelsen af metaforen som substitution, at metaforen såvel er *mimesis* som *poiesis*. På den ene side ligger metaforen qua sin referentielle funktion i poesien under for den reelle virkelighed i substitutionen (dette er mimesisaspektet), men skaber på den anden side en helt ny virkelighed gennem den ny kontekst, der opstår i spændingsfeltet mellem kildeområde og målområde (dette er poiesisaspektet).²⁹ Skabelsen af den ny kontekst/en ny betydning, som hverken er indeholdt i kilde- eller målområde forud for mødet, sker iflg. Ricoeur i en semantisk kollision.³⁰

24. Gud som konge-modellen defineres som en særlig vigtig rod-metafor. Se Eidevall, p. 232.

25. Eksempelvis opfattelsen af samfundet som en maskine (hvor arbejderne får hjulene til at køre rundt, eller hvor der skal sættes gang i beskæftigelsen) eller inden for en teologisk kontekst opfattelsen af, at Gud er kærlighed.

26. Eksempelvis læsers bevidsthed om, at Efraim er metafor for folket og at Efraim og Juda henviser til hhv. Nordriget og Sydrijet.

27. Eksempelvis, at Jahve både er dommer og frelser, bøddel og udfrier.

28. Ricoeur jf. note 9.

29. Betegnelse for metaforens tvedeling. Kildeområdet: sværdet, Målområdet: krigen (Hos 11,6). Jf. henvisning til Lakoff og Johnson, in Eidevall, p. 24.

30. Ricoeur, p. 26.

Eidevall synes med sin teori at diskvalificere metaforens poiesis. Han ensretter betydningsvariationerne i teksten vha. ovenstående fem modeller og gør via denne påførte konformitet i fortolkningen vold på teksten ved ikke at lade den leve i sin flertydige u håndgribelighed, hvilket netop er denne teksts ubetingede force.

Fra model til kontekst

Skal metaforene i Hoseas' Bog ikke tolkes eller forstås ud fra overordnede modeller såsom 'Jahve som konge' eller 'Jahve som dommer', må tydingen af metaforene ske inden for helt andre rammer; en sådan kunne være den *kontekst*, inden for hvilken metaforen eksisterer og virker.

Metaforens forhold til sin kontekst er imidlertid ikke entydigt. På en gang er metaforen altid bestemt af sin kontekst, og samtidig er den med Ricoeurs tanke om metaforen som poiesis i lige høj grad med til at sætte nye kontekster. Dette skal forstås således, at mens vi inden for et litterært univers som profetlitteraturen i Det Gamle Testamente er afgrænset af en genres betydningsmarkører og skriftets virkningshistorie, kan metaforen som litterært værktøj inden for den enkelte tekst være med til at udfordre og måske sprænge disse rammer gennem overraskende vendinger i fortællingen. Således bliver eksempelvis det flertydige billede af Jahve som hhv. straffende gud og kærlig far i løbet af teksten medvirkende til fremkomsten af nye kontekster, inden for hvilke vores fortolkningsarbejde da vil leve og udvikle sig. Ved fremkomsten af det kontrastfulde billede af en ellers statisk figur som Jahve, som skabes gennem den mangfoldighed af jahvebeskrivende metaforer i Hoseas' Bog, elimineres forudsætningen for en statisk forståelse af ham. Det er således ikke fyldestgørende at identificere Jahve som enten konge eller dommer, da de metaforrige beskrivelser af ham tegner et langt mere facetteret billede. Denne udvikling sker i læsningen, hvor læsers umiddelbare forestilling om Jahve enten kvalificeres eller diskvalificeres gennem sammensmeltning af læsers og tekstens verden, og således vil grundlaget for læsers forståelse af teksten forandre sig i selve læseakten.³¹

Dette er præcis, hvad der må ske i læsningen af Hoseas' Bog. Vore billeder af de implicerede parter forandrer sig fortløbende, og vi nødes til at hente vore værktøjer til forståelse af teksten andre steder end i de umiddelbart accepterede opfattelser af Jahve og folket (eksempelvis Eidevalls modeller). Dette kan skyldes, at skønt den overordnede tematik for skriftet er relationen mellem Jahve og folket, så ligger der under denne overflade en skjult fortælling, der i højere grad

31. Jf. H. G. Gadamer's tanke om horisontsammensmeltning.

beretter om, på hvilken måde de to afspejler hinanden i et gensidigt afhængighedsforhold. Det er min klare opfattelse, at det nuancerede billede, der gives af Jahve selv i det korte afsnit fra 5,8-6,3, udviskes, hvis man tyr til en så radikal generalisering af den litterære figur Jahve, som det er tilfældet hos Göran Eidevall.

Hos 5,8-15 og 6,1-3, en analyse. Det dobbelte billede

I afsnittet 5,8-15 præsenteres tre scenarier. Inden for disse tre optræder metaforer (svarende til kildeområdet), som gentages i 6,1-3, hvor de da henviser til andre målområder end i kap. 5. Således skabes der en radikalt anderledes udgang på den samlede fortælling i det sidste afsnit (kap. 6) i forhold til fortællingen i det første (kap. 5). Det drejer sig om krigssceneriet, vandsceneriet og rovdyrsceneriet.

Jahves straf udtrykt vha. krigsmetaforer vil i 5,9 lægge Efraim øde, mens Jahve i 6,2 vil give folket liv efter to dage og rejse det på den tredje dag. Samme form for modstilling ses mellem 5,10 og 6,3 samt mellem 5,14 og 6,1. Hvor vandet i kap. 5 er det destruerende vand og løven det livstruende dyr, rummer udfaldet for brugen af de samme metaforer i kap. 6 en helt anden betydning – udfaldet, der i kap. 5 var død, er i kap. 6 liv og håb. (Forbindelsen fra 5,14 til 6,1 i relation til rovdyrmetaforen ser jeg i gentagelsen af verbet *tārāp*). De metaforiske sammenfald mellem kap. 5 og 6 kan stilles op på følgende måde.

Krigssceneriet

5,9 *På straffens dag skal Efraim lægges øde. Blandt Israels stammer kundgør jeg det, der står fast.*

6,2 *Han giver os liv efter to dage, rejser os på den tredje dag, og vi skal leve for Guds ansigt.³²*

Vandsceneriet

5,10 *Judas stormænd er blevet som dem, der flytter markskel. Over dem vil jeg udøse min harme som vand.*

6,3 *Lad os kende Herren, lad os stræbe efter at kende ham. Han bryder frem så sikkert som morgenrøden, han kommer til os som regnskyl, som forårsregn, der væder jorden.*

32. Læg mærke til forholdet mellem det punktuelle aspekt i kap. 5 og det durative i kap. 6. Det durative indikerer et håb for den faldne, hvilket ikke er til stede i kap. 5.

Rovdyrscenariet

5,12 og 5,14 *Men jeg er som kræft [møl] for Efraim, som edder for Judas hus. (...) For jeg er som en løve for Efraim, som en ungløve for Judas hus; det er mig, der sønderriver, jeg slæber byttet bort, ingen kan redde det.*

6,1 *Lad os vende om til Herren; han har sønderrivet os, men han vil helbrede os, han har slået, men han vil læge os.*

Der er således tale om, at det samme kildeområde, indsat i forskellige kontekster, viser hen til forskellige målområder. Spørgsmålet er nu, hvad der sætter konteksten for de anvendte metaforer og således styrer betydningen af dem. Og er dette udtrykt vha. endnu en metafor?

Den direkte og den indirekte metafor. Kontekst

Inden for hvert af de to afsnit 5,8-15 og 6,1-3 optræder en sætning, som kan læses som ‘indirekte metafor’. Ved indirekte metafor mener jeg et udtryk eller en sentens inden for fortællingen, der virker som betydningsstyrende led for de direkte metaforer, som benyttes i de enkelte afsnit, og som selv kan læses som en art metafor. Dvs. en form for overordnet betydningsmarkør for det fortalte. Det drejer sig om udtryk i hhv. 5,11 og 6,1, som rent bogstaveligt taler om det ‘at følge efter’ og ‘vende om til’. Der ses altså en form for komplementaritet i de handlingsmæssige udsagn eksemplificeret i bevægelsen mod noget. Derimod er sætningernes betydning i en mere overordnet forstand styret af objekterne for denne folkets underkastelse og lydighed over for hhv. *løgn* og *Herren*. De indirekte metaforer er af enorm betydning for hvert af de to afsnits semantiske orientering og udvikling, de bestemmer den overordnede tematik for hvert afsnit (bekendelse og lydighed) og præger således betydningen af de benyttede metaforer heri. På det bogstavelige niveau komplementerer de to sætninger hinanden (sammenfald i verbernes betydning), mens de på det indholdsmæssige niveau (udtrykt ved objekterne i sætningerne) kontrasterer hinanden. Komplementariteten gør, at vi kan sammenligne de to afsnit (kap. 5,8-15 og 6,1-3), mens kontrasteringen muliggør, at der kan opstå to forskellige kontekster, der får de to gange tre scenarier til at antage varierende betydninger, udmøntet i hhv. folkets død og frelse. I 5,11 følger Efraim løggen, i 6,1 ses en fælles opfordring blandt folket til at følge Herren.

5,11 *Efraim er undertrykt, retten er knust, for han besluttede at følge løgn.*

- 6,1 *Lad os vende om til Herren; han har sønderrevet os, men han vil helbrede os, han har slået, men han vil læge os.*

Det faktum at folket i 5,11 siges at følge efter løgnen, sætter konteksten for det videre forfald, som jeg har søgt at skitsere i den forudgående præsentation af 5,8-15, mens det faktum at folket i 6,1 siges at vende sig til Herren, sætter konteksten for beskrivelsen af frelsen. De direkte metaforer fra forfaldssceneriet i kap. 5 (krig, vand og rovdyr) går igen i frelsesceneriet i kap. 6 og styres hver især af de indirekte metaforer, som gennem antydningen af folkets lydighed over for 1. ikke-Jahve (løgnen) og 2. Jahve får skabt to meget forskellige scenarier for skitseringen af den overordnede tematik nemlig Jahve/folk-relationen. Temaet for afsnittene som helhed er relationen mellem Jahve og folket, hvilket afslører sin kompleksitet i de to radikalt forskellige, men dog qua komplementariteten mellem de indirekte metaforer sammenlignelige afsnit.

Den skjulte metafor

Slutteligt vil jeg fremhæve navngivningen af børnene i kap. 1,6-9 som eksempler på endnu en måde, hvorpå metaforerne er på spil i en tekst som Hoseas' Bog. Det kan ikke undgås, at de to børns navne *Ikke-fundet-barmhjertighed* og *Ikke-mit-folk* springer én i øjnene som andet og mere end blot børnenavne. Men kan de tilmed anses for at være metaforer? På fortællingens plan kan navnene ikke siges at optræde som metaforer, men er snarere udtryk for et besynderligt valg; men besynderligheden til trods synes valget ikke uacceptabelt, da hele det narrative *setting* generelt er besynderligt. To af samfundets marginale personer, horkvinden og profeten,³³ gifter sig med hinanden og får tre børn, hvoraf det første, Jizre'el, adskiller sig fra de to næste.³⁴ I det hele taget er det faktum, at en horkvinde får rollen som mor, usædvanligt. Men på samme måde som et stykke absurd teater ofte spiller op imod et samfund som en provokation af de tilsyneladende 'ordnede forhold' inden for dette, må forståelsen af Hosea/Gomer-historien ses i lyset af den orden, Jahve/folk-relationen umiddelbart står for, men som ikke er til stede i teksten. Hosea/Gomer-historien kommer således til at indeholde en art 'brechtsk' *Verfremdung*s-

33. Horkvinden og profeten er marginale personer i samfundet. Horkvinden træder uden for gængs orden i henhold til familiestruktur og videreførelse af slægten og profeten antager en position, der stiller ham mellem folket og Jahve. Han er Jahves talerør overfor folket og folkets udenforstående opdrager.
34. Det er tydeligt at se, at Jizre'el adskiller sig fra de to andre børns navne, men derudover henviser navnet til en by i den østlige del af Jizre'el-sletten samt til et voldsomt slag, som Jahve vil hævne over for Israel. Desuden er den etymologiske betydning af navnet: Gud sår.

effekt, der skal få læseren til at forstå den problematik, som teksten selv er et vrangbillede af.

Til forståelsen af de to børns navne som metaforer må disse som kildeområder i teksten så at sige finde deres målområde uden for teksten nemlig i den forudgående opfattelse af Jahve/folk-relationen, som er læsers udgangspunkt for forståelse og fortolkning samt den forudsætning, læser går til teksten med. I denne forbindelse er *Ikke-fundet-barmhjertighed* og *Ikke-mit-folk* metaforer ja endog nøglemetaforer for hele skriftet, idet de netop er metaforer for omtalte relation. Men ikke nok med det, de udlægger den også. I navnene defineres relationen som et tilhørsforhold bygget på barmhjertighed. At vi på dette sted i skriftet har relationen defineret negativt siger ikke så meget om relationen som sådan, som det angiver dét sted i historien, vi befinder os, nemlig i en krisesituation. Man kunne endda gå så vidt som til at hævde, at det er gennem børnenes navne, læser erfarer Jahves kærlighed til sit folk, for i navnet *Ikke-mit-folk* og *Ikke-fundet-barmhjertighed* ses kimen til den kærlighed, der med tiden skal åbenbares gennem teksten, hvor *Ikke-fundet-barmhjertighed* bliver til *Fundet-barmhjertighed* og *Ikke-mit-folk* bliver til *Mit-folk*, og hvor den brudte relation genetableres; dette sker både i henhold til Hosea/Gomer-fortællingen i 1,2-2,25 og til skriftet som sådan. Omvendingen fra fortabelsestilstand til frelsestilstand kommer eksplicit til udtryk i 2,25, hvor det hedder: *Jeg vil vise barmhjertighed mod Ikke-Fundet-Barmhjertighed og sige til Ikke-Mit-Folk: “Du er mit folk,” og han skal sige: “Du er min Gud.”*

Afslutning

Målet med denne artikel har ikke været at give en fuldstændig analyse af Hos 5,8-15 og 6,1-3. Ej heller har det været min hensigt at redegøre til bunds for brugen af metaforer i Hoseas' Bog, men derimod at kaste et blik på, hvordan metaforerne i en given tekst kan bruges som nøgler til forståelse af tekstens indhold og ikke mindst åbne læsers øjne for tekstens kompleksitet i dens formmæssige komposition. Indgangen hertil har været Göran Eidevall, der med sit udgangspunkt i moderne litteraturteori gav anledning til min begejstring for den gamle tekst, men som jeg også måtte forlade igen, idet han for mig at se ikke lader teksten leve i sin foranderlighed og ambiguitet. Hans forsøg på at nå frem til en lille gruppe af overordnede modeller som pejlemærker til forståelse af teksten er pædagogisk set nyttigt men langt fra tilfredsstillende, når genstanden for analysen er en tekst som Hoseas' Bog. Derimod har Ricoeurs metafor-teori været et godt redskab at gå videre med, da denne netop tilgodeser den fortløbende skabelse af betydninger i teksten gennem metaforerne og deres virke inden for den

pågåeldende kontekst. Slutteligt viser mine egne fremhævelser af metaforiske aspekter i teksten, hvordan metaforerne virker og interagerer mellem umiddelbart meget forskellige afsnit inden for teksten samt mellem læsers verden og tekstens univers. De viser tilmed, hvordan metaforens vitalitet ikke lader sig fikseres, men altid manifesterer sig i den fortolkning, der får liv gennem øjnene, der ser teksten på ny hver gang, den tages frem. Tekstens foranderlighed og flertydighed søges således ikke tæmmet, men derimod fremhævet som en af netop denne teksts ubetingede forcer.

SUMMARY

This article focuses on the use of metaphors in The Book of Hosea in general and Hos 5,8-6,3 in particular. It comments on how the understanding of metaphors can be used as a key to the compositional complexity and semantic ambiguity characteristic for The Book of Hosea. At first 5,8-15 and 6,1-3 appear to differ widely on the semantic level: divine punishment (5,8-15) and salvation (6,1-3). However, the two clauses seem to support each other when looking at the metaphorical identity in spite of the semantic differences which appear at first. Göran Eidevall's *Grapes in the Dessert* based on modern literary theory is the main inspiration for this analysis. This article therefore includes a discussion on Eidevall's theory of metaphors, models and themes in Hos 4-14. It is a theory I to some extent agree with though in the long run find problematic. The problem is his giving priority to the textual models that according to him point out the essence of the text, whereas I find his models limiting the semantic variety and possibilities that lie in the text.

Keywords: The Book of Hosea (5,8-6,3) – Metaphor: the use of metaphor, the understanding of metaphor – relationship between Yahweh and the people – literary theory and biblical exegesis – Göran Eidevall.

Om Martin Luthers oversættelse af Det Nye Testamente

– med et sideblik til Erasmus af Rotterdams

*Novum Instrumentum*¹

CAND.MAG.
FINN GREDAL JENSEN

Martin Luthers oversættelse af Det Nye Testamente, der udkom første gang på tryk i Wittenberg i september 1522, udmærker sig ved at være den første tyske oversættelse baseret på den græske grundtekst og ikke på Vulgata, altså i renæssancens ånd *ad fontes*. Med god ret kan man sige, at det også er en 'reformation' sprogligt og som sådan en væsentlig del af reformationsværket. Og i øvrigt kan man jo spørge sig, om der overhovedet var blevet nogen reformation uden bogtrykkerkunsten, om hvis betydning der findes overleveret et smukt dictum af Luther: "Die Druckerey ist Summum et postremum donum, durch welches Gott die Sache des Euangelij fort treibet, Es ist die letzte Flamme für dem ausleschen der Welt, Sie ist Gott lob am ende."²

Luther opholdt sig i tidsrummet fra maj 1521 til begyndelsen af marts 1522 som bandlyst på borgen Wartburg ved Eisenach. Dette ophold var bragt i stand af hans beskytter, den sachsiske kurfyrste Frederik den Vise. Fra den tid hæfter man sig ved i hvert fald én præstation af bemærkelsesværdig art: oversættelsen af Det Nye Testamente. Denne bedrift smager lidt af mirakel, af to grunde, dels at det

1. Foredrag den 16. dec. 2003 ved Søren Kierkegaard Forskningscenterets interne seminarer. Foredraget indeholdt også en prolog, der udelades her, om Kierkegaards forhold til Luthers bibeloversættelse med afsæt i beskrivelsen af Luther som 'gewaltig' i journaloptegnelsen JJ:380 (*Søren Kierkegaards Skrifter*, bd. 18, København 2001, s. 267). Hvad angår Kierkegaards egne bibeloversættelser fra græsk til latin i journalen CC, henviser jeg til *Søren Kierkegaards Skrifter*, bd. 17 og K17, København 2000, samt den grundigere behandling i Niels W. Bruuns og min artikel "Die lateinischen Übersetzungen Søren Kierkegaards aus dem Neuen Testament" i *Neulateinisches Jahrbuch/ Journal of Neo-Latin Language and Literature*, bd. 4, Hildesheim/Zürich/New York 2002, s. 17-30.
2. Anført som afslutning på *Tischreden oder Colloquia Doctor Martin Luthers* i Johannes Aurifabers udgave, Eisleben 1566; afbildet i Stephan Füssel, *The Book of Books. The Luther Bible of 1534. A cultural-historical introduction* (introduktionshæfte til faksimileudgave af Luthers bibel 1534), Köln 2003, s. 7.

kun tog 11 uger, dels at Luther tilsyneladende ikke var nogen ørn til græsk. Lad os først se lidt nærmere på forudsætningerne for oversættelsen.³

I

a) Tyske bibler før Luther

Der var trykt hele 18 tyske bibeloversættelser før Luthers version.⁴ Men alle var baseret på Vulgata, som jo er kirkefaderen Hieronymus' latinske oversættelse fra det 4. årh. Disse tyske oversættelser holdt sig overordentlig tæt, ord for ord, til Vulgata, hvilket ofte ledte til fejlfortolkninger. Samtidig fik man så også multipliceret Hieronymus' misforståelser af det græske. Disse tidlige oversættelser kunne altså ofte kun forstås ved konsultation af det latinske forlæg, desuden havde de en meget ringe udbredelse, fordi de var overordentlig dyre at fremstille, håndkolorerede osv. Motivationen for at købe dem var endvidere lille, da kirken alligevel var den eneste autoritet, når det gjaldt udlæggningen af skriften. Derimod blev det jo en grundsætning for Luther, at Bibelen gælder som den eneste autoritet i trosspørgsmål (*sola scriptura*), hvorfor det naturligvis har været afgørende for ham at tilvejebringe en korrekt og god oversættelse.

Der er ikke meget, der tyder på, at Luther har benyttet de tidligere tyske oversættelser, og det kan ikke engang med sikkerhed eftervises, at han har kendt til dem. Men hvis han har, er vigtigst i denne sammenhæng nok den oversættelse, der blev besørget i Augsburg af Günther Zainer første gang ca. 1475, hvor der gennemførtes adskilli-

3. Ved udarbejdelsen af det oprindelige foredrag drog jeg først og fremmest nytte af Otto Albrechts store historisk-teologiske indledning til hele baggrunden for Luthers nytestamentlige oversættelse i *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* (Weimarudivgaven, 1883ff., herefter forkortet WA), Die Deutsche Bibel, bd. 6 (1929), s. XIX-XCVI. Endvidere findes en udmærket indledning i *D. Martin Luther, Die gantze Heilige Schrift Deusch, Wittenberg 1545, 'Ausgabe letzter Hand'* ved Hans Volz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, bd. 1, s. 33-137 (især s. 45-62 og 118-131). Egentlig sekundærlitteratur har jeg kun i ringe omfang konsulteret, særlig vil jeg dog i almindelighed anbefale to ældre tyske artikler: Hermann Wolfgang Beyer, "Luthers Bibelübersetzung", *Theologische Rundschau*, Neue Folge, 1. årg., Tübingen 1929, s. 313-360, samt Hermann Dibbelt, "Hatte Luthers Verdeutschung des Neuen Testaments den griechischen Text zur Grundlage?", *Archiv für Reformations-Geschichte*, 38. årg., Leipzig 1941, s. 300-330.
4. Den første komplette tysksprogede bibel blev udgivet i 1466 af Johann Mentelin, omtrent et tiår efter at Gutenberg havde sin første latinske bibeludgave færdig i 1455. Om de tyske bibler før Luther se eksempelvis Heimo Reinitzer, *Biblia deutsch. Luthers Bibelübersetzung und ihre Tradition*, Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 40, Braunschweig 1983, s. 63-85.

ge forbedringer i forhold til Vulgata og udskiftning af forældede tyske ord, så at, som det hed: “alle frembde teütsch unnd unverstentliche wort (...) gantz ausgethan (...) seind.”⁵ Man kan sige, at Luthers bestræbelse sprogligt bevæger sig i samme retning som Zainers bibel.⁶ Det komplicerede spørgsmål om de tyske dialekter vil jeg tillade mig at forbigå her. Men hvad forenklingen af sproget angår, er det karakteristisk, at Luther oftest bestræber sig på at rydde ud i latiniserende og litterært tysk og erstatte det med sprog, der nærmer sig daglig tale, uden at han dermed giver køb på meningen. Han udtaler sig selv om denne bestræbelse i sit *Sendbrief vom Dolmetschen* fra 1530: “den man mus nicht die buchstaben inn der lateinischen sprachen fragen, wie man sol Deutsch reden, wie diese esel thun,⁷ sondern, man mus die mutter jhm hause, die kinder auff der gassen, den gemeinen man auff dem marckt drumb fragen, vnd den selbigen auff das maul sehen, wie sie reden, vnd darnach dolmetzschen, so verstehen sie es den vnd mercken, das man Deutsch mit jn redet.”⁸

b) Erasmus

Hvad man derimod med bestemthed kan sige, er, at Luther i sit oversættelsesarbejde har benyttet Erasmus af Rotterdams udgave af Det Nye Testamente, *Novum Instrumentum*, der udkom første gang hos Frobenius i Basel før påske 1516.⁹ Desiderius Erasmus Roterodamus, tidens største humanist, behøver næppe nogen nærmere præsentation; han var virksom på adskillige måder, teologer kender ham antagelig

5. Citeret i indledningen til den ovennævnte ‘Ausgabe letzter Hand’ ved Hans Volz, Darmstadt 1972, bd. 1, s. 38.
6. Således ifølge Beyer, ovennævnte artikel, s. 338; han anfører dog s. 344: “Es ist also nicht theologischer Eigensinn, sondern wirklicher Mangel an Beweisen, wenn wir die so naheliegende Heranziehung eines vorlutherischen deutschen Bibeldruckes nicht als gesichert ansehen können.” Denne konklusion foregribes på s. 331: “Nur als Gegenbeispiel (...) hat die vorlutherische Bibel für das Verständnis der lutherischen Bedeutung.”
7. Med ‘diese Esel’ sigtes der til papisterne.
8. Der citeres her og i det følgende efter førstetrykket, *Ein sendbrieff D. M. Luthers. Von Dolmetzschen vnd Fürbit der heiligenn*, Nürnberg 1530, gengivet i Martin Luther, *Sendbrief vom Dolmetschen*, hrsg. von Karl Bischoff, Halle 1951 (2. uforandrede oplag, Tübingen 1965); s. 16. I WA, Schriften, bd. 30/2 (1909), s. 627-646, ses der i gengivelsen af dette tryk (sigleret A) mindre afvigelser, bl.a. harmonisering af v til u i ‘und’. Abbrivaturene har jeg tilladt mig at opløse, og skille tegn i form af skråstreger gengives som kommaer.
9. *Novum Instrumentum* er tilgængeligt i en faksimileudgave ved Heinz Holeczek, Erasmus von Rotterdam, *Novum Instrumentum, Basel 1516. Faksimile-Neudruck mit einer historischen, textkritischen und bibliographischen Einleitung*, Stuttgart 1986; heri gives der s. V-XLI, “Die Entstehung des *Novum Instrumentum* des Erasmus von Rotterdam von 1516”, en god, kortere indføring i tilblivelseshistorien, hvis oplysninger jeg især har benyttet i det følgende.

bedst for hans senere strid med Luther om den fri, henholdsvis den trælboundne vilje. Men hans største bedrift er nok alligevel hans udgave af Det Nye Testamente, der som sagt udkom første gang i 1516 under titlen *Novum Instrumentum*. Udgaven består af den første trykte græske grundtekst med Erasmus' egen latinske paralleloversættelse og til sidst ca. 450 sider (i de mange senere udgaver blev denne del udvidet betragteligt) med kommentarer, *annotationes*, som bestod i kritik af Vulgata, belæg hos kirkefædre, grammatiske og ironiske bidrag.

Først og fremmest var Erasmus en fremragende latinist. Man siger, at ingen havde hørt ham tale andet end latin, og at han kun på dødslejet greb til sit modersmål. Som Stefan Zweig udmaler dette sidste ord eller *ultima vox* i sin Erasmusbiografi: "Men saa i sidste Minut, da Aandenøden allerede snører hans Strube sammen, sker der noget besynderligt: han, den store humanistiske Lærde, der hele sit Liv kun har talt og snakket Latin, glemmer pludselig dette tilvante og ham naturlige Sprog. Og i Skabningens Urangst stammer hans stivnende Læber pludselig det hjemlige 'lieve God', kære Gud, som han har lært som Barn, det første og sidste Ord i hans Liv forenes i den samme nedertyske Lyd. Og saa endnu et Aandedræt, og han har det, som han dybest længtes efter for hele Menneskeheden: Freden."¹⁰

Hovedsigtet med *Novum Instrumentum* var da også at tilvejebringe en bedre latinsk oversættelse end Vulgata; man kan derfor med en vis ret kalde selve hans græske tekstudgave for et 'værktøj' eller 'redskab', *instrumentum*, fordi den græske grundtekst er en art bilag, ganske vist med en fremskudt plads, til understøttelse af den latinske oversættelse, yderligere understøttet af de fyldige *annotationes*, og dette kan nok være årsagen til, at han har valgt betegnelsen *instrumentum*. Men det er alligevel et mysterium, hvorfor det er titel for hele udgaven. Måske har han samtidig ønsket at udtrykke, at det latinske *testamentum* egentlig er en fejlversættelse af det græske ἡ καινή διαθήκη, den ny pagt. Allerede i 2. udgave 1519 blev titlen imidlertid ændret til det traditionelle *Novum Testamentum*.

Hvorfor er Erasmus' udgave så væsentlig? Fordi den er en *filologisk reformation*, et brud med en tusindårig kirkelig tradition, der bygger på Vulgata, og derfor en afgørende forudsætning for Luthers oversættelse. Dette går begge veje, fordi Erasmus' græske tekst, der var den første på tryk, blev til *textus receptus*; men årsagen til dens autoritative stilling var, at Luther brugte den. Den nye tekstudgave var sprængfarligt stof, og det kan også forklare, hvorfor Erasmus alle-

10. *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*, citeret efter Georg Rønbergs oversættelse, *Erasmus fra Rotterdam*, København 1934, s. 206f.

rede på titelbladet imødegår kritik: *Quisquis igitur amas ueram Theologiam, lege, cognosce, ac deinde iudica. Neque statim offendere, si quid mutatum offenderis, sed expende, num in melius mutatum sit.* ("Du, som altså elsker den sande teologi, læs, erkend og afsig derefter din dom. Bliv ikke straks fornærmet, hvis du stødes over noget, der er forandret, men overvej, om det ikke er forandret til det bedre"). Som en yderligere sikkerhedsforanstaltning bemærker man værkets dedikation til pave Leo X, der tydeligvis tager sigte på beskyttelse.

Erasmus' udgave var længe undervejs og udsprang af, at han i 1504 fandt et manuskript, Lorenzo Vallas *Annotationes in Novum Testamentum*, som han året efter udgav i Paris, og som tilskyndede ham til sine egne *annotationes*. Erasmus' tidligste latinske oversættelse af Det Nye Testamente går imidlertid ca. 10 år tilbage i forhold til *Novum Instrumentum*.¹¹ Sammenligner man den tidlige version med den, der blev offentliggjort i 1516, er den første version væsentlig mere radikal i sine løsninger, hvorimod 1516-versionen igen nærmer sig mere til Vulgata. Alligevel afviger ca. 42% af ordene i 1516 fra Vulgata.¹² Hertil skal dog siges, at det ofte er stilistiske varianter, men en del indholdsmæssigt er undertiden på spil. Erasmus har i fortalen til udgaven af Valla meget karakteristisk ytret, at teologien er dronning, grammatikken (hvorved han forstår filologien) den nødvendige tjenestepige, uden hvilken teologien er blind ved udlægningen af teksten. Den græske tekstkonstitution i *Novum Instrumentum* er en smule uklar, men er baseret på forskellige manuskripter, som Erasmus kunne få adgang til. Hvor han ikke kunne dét, findes der det kendte eksempel med, at han manglede de sidste seks vers i Johannes' Åbenbaring og derfor selv rekonstruerede den græske grundtekst.

Det var egentlig lidt tilfældigt, at Erasmus' Nye Testamente kom først, da han havde i hvert fald to alvorlige konkurrenter, den ene Aldus i Venedig, der også havde planlagt en udgave, men døde i utide, den anden den såkaldt komplutensiske bibel, der på samme tidspunkt var undervejs i Spanien, men på grund af kirkens fordømmelse først udkom i 1520. Under trykningen hos Frobenius i Basel var Erasmus selv til stede og leverede til stadighed nye bidrag, så at udgaven svulmede op til 500 folioblade, og trykningen af de mere end 1500 eksemplarer varede ca. otte måneder, indtil bogen kunne præsenteres ved messen i Frankfurt i påsken 1516. Han havde under denne proces

11. Se Henri Gibauds udgave, *Un inédit d'Érasme. La première version du Nouveau Testament copiée par Pierre Meghen 1506-1509. Contribution à l'établissement d'une édition critique du Novum Testamentum*, Angers 1982. Jf. desuden den kortere fremstilling hos Holeczek, s. XXIXff.

12. Således ifølge Holeczeks indledning til *Novum Instrumentum*, s. XXXIV.

to medarbejdere eller korrektører Nikolaus Gerbel og Johannes Oekolampadus. Tre år efter i 1519 udkom den reviderede, 2. udgave i Basel, og den omtalte Gerbel besørgede i marts 1521 selv en udgave af den græske tekst, baseret på 2. udgave af Erasmus. Vi ved med sikkerhed, at Luther under den første tid af opholdet på Wartburg, i maj 1521, modtog denne version som en gave fra Gerbel og således har benyttet Erasmus' tekst, i det mindste indirekte, da det ikke sikkert lader sig påvise, at han på Wartburg har haft adgang til den første udgave, *Novum Instrumentum* 1516. Luther noterer nemlig i et brev til Spalatin et par dage efter besøget: *Bibliam Graecam et Hebraeam lego* (den hebraiske bibel var han allerede i besiddelse af).¹³ Forskellige af hans løsninger i oversættelsen peger dog i retning af, at han faktisk også har været i besiddelse af 2. udgave af Erasmus og har draget nytte af dennes latinske oversættelse og *annotationes*, som mangler i Gerbels særudgave.

c) Luthers sproglige forudsætninger

Luther har altså i 1521 ifølge eget udsagn været i stand til at læse græsk – hvad der ikke var nogen selvfølge på den tid, men hvad man rimeligvis bør forvente, når han står foran at skulle oversætte Det Nye Testamente. Men hvad var egentlig hans sproglige forudsætninger for at give sig i kast med denne store opgave? Kunne han ved årsskiftet 1521/22 overhovedet tilstrækkeligt græsk til formålet? Det har han jo åbenbart kunnet, siden det lod sig gøre på kun 11 uger, eller hvordan forklares det ellers? Og det var ikke kun oversættelsen, men også forklarende randnoter og indledninger. Tilmed var han optaget af andet arbejde samtidig, bl.a. fra november til februar *Adventspostillen*, som bestod i oversættelse og udlægning af otte perikoper fra adventstiden. Han arbejdede på oversættelsen af Det Nye Testamente fra midt i december 1521 indtil begyndelsen af marts 1522, men allerede 20. februar afsendte han første halvdel til Wittenberg og indfandt sig selv den 6. marts med resten. Kort fortalt forestod der herefter en grundig korrektur- og redigeringsfase under medvirken af først og fremmest Melancthon. Trykningen varede 5½ måned, 222 folioblade på tre trykpresser, og værket udkom i september, heraf det almindelige navn 'Septembertestamentet'. Det kostede 2½ gylden, hvilket svarede til prisen på en hest; den forholdsvis høje pris skyldes nok, at det var illustreret med 21 træsnit til Johannes' Åbenbaring udført af Cranach. Alligevel blev de 3000 eksemplarer udsolgt straks og allerede december fulgt af en ny udgave med ca. hundrede ændringer eller forbedringer.

13. WA, Briefwechsel, bd. 2, s. 337.

Selv om jeg tror, at en stor del af forklaringen kan ligge i Melancthons medvirken, grækeren frem for nogen, er Luthers indsats, også som sprogfornyer, alligevel imponerende. Og at han har kunnet græsk i det omfang, der skulle til for at udkaste en grovoversættelse, kan der næppe herske tvivl om. Fra den tidligste tid som novice i Augustinerklostret i Erfurt har den unge Luther i det mindste haft mulighed for at lære sproget, selv om det endnu på den tid – ligesom i vore dage – var sjældent at træffe på folk, som beherskede eller overhovedet kendte til det. Det er snarere nok først i klostret i Wittenberg under påvirkning af sin græskkyndige klosterbroder Johann Lang fra 1511-16, at Luther får lejlighed til at stifte bekendtskab med græsk og erhverve visse grundlæggende grammatiske færdigheder.¹⁴ Da han som professor ved universitetet indleder sine eksegetiske forelæsninger, demonstrerer han et vist kendskab til sproget. Efter at have indledt med forelæsninger over Salmernes bog i 1513-15 går han over til Det Nye Testamente: Romerbrevet 1515/16, Galaterbrevet 1516/17 og Hebræerbrevet 1517/18. Det står klart, at Luther under arbejdet med forelæsningsrækkerne har haft adgang til såvel græske leksika som udgaver af Erasmus, både Vallas *Annotationes* og *Novum Instrumentum*, eftersom Luther ofte nævner Valla og Erasmus, og det står også klart, at Luther har benyttet sig af og forholdt sig til Erasmus' tekstkritiske bidrag i de nytestamentlige *annotationes*. Det er tydeligt, at den sensationelle fremkomst af det første græske Nye Testamente på tryk har gjort stort indtryk på Luther såvel som på andre. Hvad det leksikalske angår, indskrænker det sig derimod ofte til simple sproglige iagttagelser af typen: *Graecus habet ..., in Graeco est ..., Graecus, Graece*, og yderst sjældent betjener Luther sig af græske bogstaver, men transkriberer gerne til de latinske. Dette fremgår også af et brev til Lang så sent som fra den 19. februar 1518,¹⁵ hvor Luther ytrer, at han ikke forstår sig på at skrive græske bogstaver: *nescio figuras literarum pingere* – selv om man nok ikke skal tage det udsagn helt så bogstaveligt!

Hos Paulus er det især de abstrakte, teologisk tunge gloser, der optager ham. Der findes også en del undertiden tankevækkende etymologiske bidrag; jeg skal indskrænke mig til et enkelt eksempel, der kan give et lille fingerpeg: han opløser adjektivet ἅγιος (hellig) i bestanddelene *a geos*, hvilket han udlægger som *sine terra* (hvor det dog retfærdigvis skal siges, at samme fejletymologi findes i ældre ordbøger). I formlæren og syntaksen står det også undertiden ret sløjt til, fx udlægger han en aorist infinitiv μεταστρέψαι (af μεταστρέφειν,

14. Om Luthers studietid i almindelighed og mulige påvirkninger se fx Hans Junghans, *Der junge Luther und die Humanisten*, Weimar 1984, kap. 2.

15. WA, Briefwechsel, bd. 1, s. 148.

‘forandre, forvanske’, Gal 1,7) som *infinitivus futurus*, og i Rom 8,28: οὐδαμην δὲ ὅτι (...) πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν (“og vi ved, at alle ting samvirker til det gode”) forstår han tilsyneladende ikke, at neutrum pluralis πάντα har verbet i singularis; han har problemer med, hvilke kasus præpositioner styrer, hvad de betyder osv. Mærkeligt er det også, at i løbet af disse år synes interessen for det græske efterhånden at afsvækkes noget, måske fordi nyhedens interesse i forhold til Erasmus er falmet.

En afgørende vending og en egentlig systematisk tilegnelse af græsk blev der fra Luthers side først tale om, da Melanchthon, dette unge sproglige geni, kom til Wittenberg i august 1518 og kometagtigt tiltrådte professoratet i græsk og trak mange tilhørere. Han havde kort forinden udgivet en græsk grammatik og ved andre arbejder vundet ry som græcist. Den følgende vinter købte Luther en Homer, *ut Graecus fierem* (“for at jeg kunne bliver græker”), som han senere skrev.¹⁶ Og han ytrede også: *Philippus meus Melanchthon (...) quo in graecis utor praeceptore* (“min kære Philipp Melanchthon, som jeg bruger som græsklærer”).¹⁷ Efterhånden går det pænt fremad med kundskaberne, om end han generes af, at Melanchthons fremmeligste elev, Joachim Camerarius, sender ham nogle breve på formfuldendt græsk, som han ikke forstår et muk af. Karakteristisk er også mødet i Marburg så sent som i 1529, hvor Luther modsatte sig Zwinglis ønske om at anføre nogle nytestamentlige steder på græsk: “leset Teutsch oder latein, nit griechisch”, hvor Zwingli undskyldte sig med, at han selv i tolv år havde læst Det Nye Testamente på græsk, så meget desto mere forbløffende er det, at Luther, der selv havde oversat Det Nye Testamente, afviste dette ønske om brug af grundteksten.¹⁸

II

Det er først under Wartburgopholdet, at der for alvor kommer skred i tingene. Allerede 14. maj 1521 skriver Luther som sagt i et brev til Spalatin: *Bibliam Graecam et Hebraeam lego* (“Jeg læser den græske og den hebraiske bibel”), og 10. juni: *Hebraica & greca disco* (“Jeg lærer hebraisk og græsk”).¹⁹ Det er som sagt lidt omtvistet, hvilken græsk udgave af Det Nye Testamente han har benyttet på Wartburg, men der synes nu at være almindelig enighed om, at han som hjælpemiddel har haft 2. udgave af Erasmus’ Nye Testamente, inklusive

16. WA, Briefwechsel, bd. 3, s. 50.

17. WA, Schriften, bd. 2, s. 595.

18. WA, Schriften, bd. 30/3, s. 136.

19. WA, Briefwechsel, bd. 2, s. 337 og 354.

dennes latinske oversættelse og *annotationes*, som han har brugt. Derudover har han som nævnt fået Gerbels særudgave af den græske tekst, der er baseret på Erasmus' 2. udgave, men dog savner latinsk oversættelse og *annotationes*. Som et andet 'hjælpemiddel' noterer man sig naturligvis, at Luther lige siden sin klostertid har drevet intensive studier i Vulgata, og disse grundige bibelstudier afspejles også i hans forelæsninger i Wittenberg. Endvidere bør det kort nævnes, at det ikke er første gang, han giver sig af med bibeloversættelser. På det hebraiske gebet har han allerede oversat en del salmer og oversætter nogle flere på Wartburg, og hvad angår *Det Nye Testamente*, har han allerede i 1520 gennemført en oversættelse af Magnificat, dvs. Marias lovsang i Luk 1,46-55, og desuden har han oversat en række mindre perikopetekster til tysk. For Magnificats vedkommende kan det påvises, at han udelukkende har brugt Vulgata. Man ser fx, at han i Luk 1,54 ("Han har taget sig af Israel, sin tjener, for at han kunne huske på barmhjertighed imod Abraham" osv.) ved leddet $\mu\eta\theta\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota\ \epsilon\lambda\acute{\epsilon}\omicron\upsilon\varsigma$ følger Vulgatas urigtige *recordatus* og gengiver det med "nachdem er gedacht", men ikke er opmærksom på Erasmus' korrekte gengivelse med en finalsætning: *ut memor esset misericordiae* – et sted, som i øvrigt også findes fejlversat i den nyeste danske bibeloversættelse. En række lignende fejl, grundet på Vulgata, kan påvises i de fjorten perikoper, som Luther oversætter og udlægger i *Kirkepostillen*, som han arbejder på fra juni til november 1521 på Wartburg, førend han går i gang med hele *Det Nye Testamente*. Hvad *Kirkepostillen* angår, er billedet til gengæld mere broget, fordi det er tydeligt, at Luther ofte vælger løsninger med udgangspunkt i Erasmus' latinske oversættelse og *annotationes*. Det er derfor klart, at Luther har haft udgaven til rådighed.

Desværre er der ikke overleveret noget originalt manuskript med Luthers oversættelse af *Det Nye Testamente* på Wartburg. Vi kan derfor ikke se, hvor mange fejl eller misforståelser, der oprindeligt har været. Der er kun det færdige produkt i trykket fra september, hvor teksten har været gennem Melanchthon-filteret. I det hele taget har Melanchthon haft en stor finger med i spillet, fordi Luthers oversættelse overhovedet skyldes ham. I dagene fra 4. til 9. dec. 1521 var Luther på et hemmeligt besøg hos vennerne i Wittenberg, som synes at have haft afgørende betydning; dette ytrer Luther sig om i en *Tischrede* fra 1532, hvor det hedder, at Melanchthon tilskyndede eller alvorligt nødte ham til at oversætte *Det Nye Testamente*: *Philippus Melanchthon coegit me ad novi testamenti versionem*.²⁰ Da Luther er til-

20. WA, Schriften, bd. 48, s. 448.

bage på Wartburg, bliver det ham hurtigt klart, hvilken stor og vanskelig opgave han har taget på sig.

Hvad nøjagtig Luther bragte med sig, da han forlod Wartburg, ved vi ikke, men der kan ikke herske tvivl om, at der herefter forestod en særdeles omfattende redigering under medvirken af først og fremmest Melanchthon. En anden ting må man også gøre sig klart: selv om Luther havde haft Erasmus som hjælpemiddel, er der talrige eksempler på, at han henholder sig til Vulgata og reproducerer dennes fejloversættelser og misforståelser, det gælder fx også så banale grammatiske fejl som forveksling af pronominerne *ἡμεῖς* og *ὕμεῖς* (vi og I). Det gælder også fx overskud af tekst i Vulgata i forhold til den græske version. Det korte af det lange: der forestod altså et betydeligt oprydningssarbejde, hvor desværre ikke alting blev fanget. I andre tilfælde lægger Luther sig meget tæt op ad Erasmus, for at tage et enkelt eksempel Gal 5,1, hvor Erasmus i sin græske tekst har: τῆ ἐλευθερίᾳ οὖν ἧ Χριστοῦς ἡμᾶς ἠλευθέρωσεν, στήκετε, og i sin latinske oversættelse: *In libertate igitur qua Christus nos liberavit, state* ("Stå derfor fast på den frihed, som Kristus har befriet os med"). Luther gengiver dette korrekt med: "So bestehet nu ynn der freyheit, damit vns Christus befreyhet hat."²¹ Jeg mener godt, man kan anføre dette som et bevis på, at Luther har været omkring Erasmus. Sammenligner vi her med Vulgata, da læser vi nemlig følgende: *State, et nolite iterum iugo servitutis contineri*, hvor fraværet af trældoms åg er en negativ og ret så fri måde at formulere friheden på: "Stå fast og lad jer ikke på ny tvinge ind under trældommens åg."

Nu skal det hertil siges, at Luther er mere liberal, når det gælder gengivelse af det græske forlæg, eftersom han, hvad man ikke kan indvende noget mod, mere lægger vægten på at få meningen frem i en rimelig tysk sprogdragt frem for en slavisk, såkaldt ordret oversættelse. Fra *Sendbrief vom Dolmetschen* fra 1530, hvor Luther forsvarer sig mod kritik af bibeloversættelsen og til det formål koncentrerer sig om fire steder (Rom 3,28; Matt 12,34; Matt 26,8/Mark 14,4; Luk 1,28), vil jeg gerne fremhæve et væsentligt, teologisk tungt eksempel, nemlig Rom 3,28. Verset lyder i Vulgata: *Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis* ("Vi mener nemlig, at mennesket retfærdiggøres ved tro, uden lovgerninger").²² Men derimod hos

21. WA, Die Deutsche Bibel, bd. 7, s. 186. Her har den nyeste danske oversættelse noget andet: "Til frihed har Kristus frigjort os. Så stå nu fast"; men dette beror på, at den græske tekst i mellemtiden er blevet anderledes konstitueret, hvor man i Nestle-Aland læser: τῆ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστοῦς ἠλευθέρωσεν· στήκετε οὖν.

22. Erasmus afviger i dette tilfælde ikke stort: *Arbitramur igitur fide iustificari hominem absque operibus legis*, hvor han lægger følgende græske tekst til grund: λογίζομεθα οὖν πιστεῖ δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.

Luther: “So halten wyrs nu, das der mensch gerechtfertiget werde, on zu thun der werck des gesetzs, alleyn durch den glawben.”²³ Altså: mennesket retfærdiggøres ved tro alene. Denne oversættelse forsvarer han i sendebrevet ret bramfrit således: “Dise vier buchstaben *sola* stehen nicht drinnen, welche buchstaben die Eselsköpff ansehen, wie die kue ein new thor, Sehen aber nicht das gleichwol die meinung des text ynn sich hat, vnd wo mans wil klar vnd gewaltiglich²⁴ verteutschen, so gehoret es hinein, denn ich habe teutsch, nicht lateinisch noch kriegisch reden wöllen, da ich teutsch zu reden ym dolmetzschen furgenomen hatte.”²⁵

Forsvaret går altså her på, at de papistiske æselhoveder, i lighed med dumme kreaturer, der standser op og glor på en port, de ikke har set før, studser over fraværet af det tilsvarende ord i forlægget, men at man på græsk og latin ikke altid bringer dette ‘kun’ eller ‘alene’ til udtryk ved et ord med samme betydning. Det afgørende er, som Luther siger, at ‘die Meinung des Texts’ lægger op til det. Han er sig dog samtidig bevidst, at man må være påpasselig med ikke at henfalde til en alt for fri gengivelse i en oversættelse: “Doch hab ich widerumb nicht allzu frey die buchstaben lassen faren, Sondern mit grossen sorgen sampt meinen gehülffen²⁶ drauff gesehen, das wo etwa an einem ort²⁷ gelegenn ist, hab ichs nach den buchstaben behalten, vnd bin nicht so frey dauon gangen.”²⁸ Kritikerne gør sig overhovedet ikke klart, hvor vanskelig en opgave en oversættelse er, og de ville selv komme til kort, om de forsøgte sig: “Vnd wenn ich sie hette sollen fragen, wie man die ersten zwey wort Matthei 1. Liber Generationis

23. WA, Die Deutsche Bibel, bd. 7, s. 38. I ‘Ausgabe letzter Hand’, 1545, afviger verset lidt: “So halten wir es nu, Das der Mensch gerecht werde, on des Gesetzes werck, alleine durch den Glauben.”

24. Bemærk her glosen *gewaltiglich*; i Søren Kierkegaards journaloptegnelse JJ:380 (sml. note 1 ovenfor) læser man bl.a. følgende: “Naar man læser i Luther faaer man jo rigtignok Indtrykket af en vis[,] en sikker Aand, der taler med en Afgjorthed som er ‘gewaltig’ (er predigte gewaltig – εξουσια Mth: Ev. 7.). Og dog synes mig denne Sikkerhed at have noget Tumultuarisk ved sig, som netop er Usikkerhed.” (*Søren Kierkegaards Skrifter*, bd. 18, København 2001, s. 267). Kierkegaard henviser her til Luthers brug af ‘gewaltig’ til gengivelse af ἐξουσίαν ἐχων i Matt 7,29 (“for han underviste dem som en, der har myndighed, og ikke som deres skriftkloge”). Weimarudgaven forklarer dog ‘gewaltiglich’ som “kräftig, d. i. deutlich.” WA, Schriften, bd. 30/2, s. 637.

25. *Sendbrief vom Dolmetschen*, anførte udgave s. 16; jf. WA, Schriften, bd. 30/2, s. 636f.

26. Bemærk her udtrykket ‘sampt meinen gehülffen’, sammen med mine hjælpere, dvs. Melanchthon m.fl.

27. Wittenbergtrykket fra senere samme år, i WA sigleret B, har her formen ‘wort’.

28. Anf. udg. s. 22; jf. WA, Schriften, bd. 30/2, s. 640.

solte verdeutschen, so hette yhr keiner gewist gack dazu zu sagen, Vnd vrteilen mir nu das gantze werck, die feinen gesellen.”²⁹ Jeg citerede tidligere også en anden passage fra *Sendbrief vom Dolmetschen*, som gerne tåler gentagelse: “den man mus nicht die buchstaben inn der lateinischen sprachen fragen, wie man sol Deutsch reden, wie diese esel thun, sondern, man mus die mutter jhm hause, die kinder auff der gassen, den gemeinen man auff dem marckt drumb fragen (...).”³⁰

Ud over menigmand og sin egen sprogsans har Luther som sagt også spurgt visse andre, særlig Melanchthon, om, hvad der var det rigtige tysk. Det har været et møjsommeligt arbejde at finde frem til de rigtige udtryk, som Luther også påpeger et sted i sine *Tischreden*: “wir mussens offft in vier vesser giessen, ehe wirs konnen zu recht bringen.”³¹ Det er nok denne kombination af enkelthed og filologi, der kan forklare oversættelsens holdbarhed som en hovedhjørnestein i reformationsværket. At det er en stor bedrift, kan der ikke herske tvivl om, og den erkendelse udtrykker Luther, vanen tro ikke ubeskedent, selv i sendebrevet: “Ich weiß wol, vnd sie wissens weniger, denn des Mülners thier, was fur kunst, fleiß, vernunfft, verstandt zum gutten dolmetscher gehöret”.³²

SUMMARY

The article surveys the background of Martin Luther’s translation of the New Testament from September 1522, which was the first German translation from the Greek original. The first part of the article deals with the preconditions of the translation: first, the earlier German translations, secondly, Erasmus’ edition of the Greek New Testament, *Novum Instrumentum* from 1516, and thirdly, Luther’s philological skills or, surprisingly, his apparent lack thereof. The influence and intellect of Melanchthon is pointed out as a crucial condition for the realization of Luther’s great project. The second part of the article deals with Luther’s work at Wartburg, his methods (such as his use of the Vulgate and the editions of Erasmus and Gerbel), his principles of translation as reflected in his *Sendbrief vom Dolmetschen* and *Tischreden*, and a few examples of his solutions, especially his interpretation of Romans 3:28.

Keywords: Luther – New Testament translation – *Sendbrief vom Dolmetschen* – Melanchthon – Erasmus – *Novum Instrumentum*.

29. Anf. udg. s. 10; jf. WA, Schriften, bd. 30/2, s. 633f.

30. Anf. udg. s. 16; jf. WA, Schriften, bd. 30/2, s. 637.

31. WA, Tischreden, bd. 2, s. 656.

32. Anf. udg. s. 10; jf. WA, Schriften, bd. 30/2, s. 633.

Subjektivitet og religion

Peter Groves Schleiermacher-disputats

PROFESSOR DR.THEOL.
SVEND ANDERSEN

Den 21. januar i år forsvarede Peter Grove på Aarhus Universitet sin afhandling *Deutungen des Subjekts. Schleiermachers Philosophie der Religion* (Berlin 2005) for den teologiske doktorgrad. Afhandlingen var indstillet til forsvar af et udvalg bestående af professor Ulrich Barth, Halle, professor emeritus Konrad Cramer, Göttingen, og professor Svend Andersen, Århus, med sidstnævnte som formand. I det følgende gives først en oversigt over disputats indhold. Derefter fremfører jeg mine egne kritiske indvendinger, svarende til min officielle opposition. Til slut omtales de to øvrige oppositionsindlæg.

Afhandlingen

Peter Groves afhandling foreligger som en stor, smuk bog, der er udkommet i en renommeret serie på et renommeret forlag. Walter de Gruyter er efterfølger til forlaget Georg Reimer, hvor F. D. E. Schleiermachers (1768-1834) værker udkom. På den måde står Groves afhandling forlagsmæssigt i kontinuitet med sin genstand.

Schleiermachers værk hører ikke til de foretrukne, når det gælder emner for danske akademiske afhandlinger. Groves arbejde er da også først den anden danske teologiske afhandling om Schleiermacher. For godt 25 år siden forsvarede professor Theodor Jørgensen sit arbejde *Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späten Schleiermacher* (Tübingen 1977). Begrebet 'religionsfilosofi' synes at forbinde de to afhandlinger tematisk. Dog orienterer Jørgensen sig ud fra Schleiermachers eget begreb om religionsfilosofi og holder sig til den teologiske åbenbaringsforståelse. Grove går derimod ud fra et nutidigt og rent filosofisk begreb om religionsfilosofi. På trods af denne vigtige forskel i problemstilling ville en dialog mellem de to danske Schleiermacherforskere have været frugtbar. Det var derfor beklageligt, at Theodor Jørgensen ikke havde mulighed for at være tilstede.

Enhver teologistuderende kender – eller burde kende – Schleiermachers definition af religion i skriftet *Über die Religion* (Reden): "Religion haben, heißt, das Universum anzuschauen ...". Ligeledes burde hans bestemmelse i *Der christliche Glaube* (Glaubenslehre) være bekendt, at religion eller fromhed konstitueres af et "Gefühl

schlechthinniger Abhängigkeit". Følelse kalder Schleiermacher også "unmittelbares Selbstbewußtsein", og dermed er Groves grundtema givet: det drejer sig om Schleiermachers filosofiske fremstilling af sammenhængen mellem menneskelig subjektivitet og religion.

Med det tema er Schleiermacher filosofisk placeret i den tyske idealismes kontekst, dvs. den uhyre frugtbare udvikling i kølvandet efter Immanuel Kant (1724-1804). Netop denne periode i den klassiske tyske filosofi har i de seneste årtier været genstand for intensiv og innovativ forskning. Hovedskikkelsen her er filosofen Dieter Henrich, som man nu roligt kan kalde "the grand old man" i udforskningen af den tyske idealisme. Ved siden af utallige artikler har Henrich offentliggjort to monumentalværker om emnet: i 1992 *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)* og i 2004 *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena (1790-1795)*. Grove nævner Henrich straks i begyndelsen af sin afhandling, idet han ønsker at have sin egen undersøgelse af Schleiermachers tekster forstået inden for det Henrich'ske forskningsparadigme.

Et grundbegreb i dette paradigme er *konstellation*. Begrebet indebærer, at man ikke kan forstå den teoretiske udvikling i den efterkantiske filosofi udelukkende ud fra enkelte forfattere. Man skal derimod undersøge grupperinger af tænkere, der positivt og negativt befandt sig i dialog med hinanden. De teoretiske konceptioner kan altså kun forstås ud fra en kompleks mangfoldighed af forfattere og tekster. Grove tilslutter sig konstellationsforskningens fremgangsmåde, idet han tolker Schleiermachers teoretiske udvikling ud fra et stort antal forskellige teoretikere i den efterkantiske tænkning. Hans udgangspunkt er så at sige, at Schleiermachers teoretiske udvikling fører gennem en række forskellige konstellationer. Dermed begiver han sig ud på et meget vidt felt, der nemt kunne forvandle sig til en ørken eller en sump. Det sker dog ikke for Grove, der besidder et velfungerende kompas: hans mål er hele vejen igennem at koncentrere sig om bestemmelsen af de pågældende grundbegreber hos Schleiermacher, altså begreber som anskuelse, følelse, selvbevidsthed, universum osv.

I *første del* fører Grove os gennem Schleiermachers tidlige udvikling, dvs. tiden før offentliggørelsen af *Reden* i 1799. Her handler de undersøgte tekster primært om to ting, nemlig etik og Spinoza hhv. spinozismen. I disse tekster identificerer Grove to forskellige positioner hos Schleiermacher. Den første er en modificeret kantianisme, modificeret gennem den tidlige kanttilhænger Karl Leonhard Reinhold (1757-1823), men også gennem repræsentanter for den såkaldte skolefilosofi, og naturligvis gennem spinozismen. For den tidlige Schleiermacher drejer det sig altså både om erkendelsesbetingelserne

i den menneskelige bevidsthed (kantianisme) og om den positive inddragelse af en uendelig totalitet (spinozisme). Hvad arten af denne inddragelse angår, nærmer Schleiermacher sig den anden position, den tidlige romantik. Her blev han påvirket af sin ven Friedrich Schlegel (1772-1829). Positionen indebærer den indsigt, at den uendelige totalitet, hhv. den absolutte enhed, ikke er tilgængelig for viden, men kun for den æstetiske og religiøse bevidsthed.

Med disse differentierede undersøgelser har Grove blotlagt 'forudsætningerne' (Voraussetzungen) for Schleiermachers religionsfilosofiske teori. Hertil føjer sig i afhandlingens *anden del* en fremstilling af selve denne teori, under overskriften 'teoridannelser' (Theoriebildungen). Anden del falder i tre afdelinger, hvoraf den første og den sidste behandler hhv. Reden og Glaubenslehre, medens den mellemste inddrager den filosofiske etik. Grove inddeler imidlertid ikke kun efter kronologien og tekstgrupperne, men også tematisk. Han skelner således mellem en subjektteoretisk religionsopfattelse hos Schleiermacher og en derfra forskellig metafysik.

Først drejer det sig i afsnit II.A. om religion og metafysik i *Reden*. Grove underkaster Schleiermachers religionsdefinition i den anden tale en grundig analyse, hvor begreberne 'Anschauung', 'Gefühl' og 'Universum' selvsagt står centralt. Det kommer jeg tilbage til i min egen kritik. Selv om Schleiermacher tilsyneladende distancerer sig negativt fra metafysik i *Reden*, findes der faktisk ifølge Grove i dette skrift en metafysik i betydningen en tænken om universet eller det uendelige. Og et helt afgørende træk ved denne metafysik er, at den er uafhængig af religionen.

Teorien i *Reden* er imidlertid behæftet med en mangel, idet det ikke lykkes Schleiermacher at fremstille subjektivitetens rolle i den religiøse bevidsthed på tilfredsstillende måde. Ganske vist er subjektet inddraget via følelsen, men der er ikke tale om den 'Selbstzuschreibung' af religiøse tilstande, som subjektiviteten må forudsætte. Dermed er problemstillingen for den videre undersøgelse givet. Den må dreje sig om udviklingen i Schleiermachers teori om subjektiviteten.

I afsnit II.B. gælder det bevidsthedsteorien i Schleiermachers filosofiske etik. Her finder Grove den teori om følelsen som selv-relativitet, der er fraværende i *Reden*. Afsnit II.C. handler i første omgang om begrebet metafysik. Grove finder i Schleiermachers *Dialektik* en udfoldelse af det, der kun var implicit i *Reden*, nemlig en filosofisk lære om en transcendent grund for viden. Endvidere en sondring mellem Gud og verden, der ikke findes ved begrebet 'universum'. Fælles for den sene metafysik og religionsteorien er begrebet om den umiddelbare selvbevidsthed, der så at sige overtager den funktion, som anskuelse og følelse har i *Reden*. Og netop gennem inddragelse af be-

grebet selvbevidsthed er Schleiermachers sene religionsteori den tidlige overlegen. Det viser Grove ud fra de relevante passager i *Glaubenslehre*. På den anden side mangler det begreb om tydning, som Grove mener at kunne finde i *Reden*, ligesom begrebet om den religiøse bevidstheds 'Weltbezug'.

I *slutbetragtningen* fastslår Grove sammenfattende, at omdrejningspunktet i Schleiermachers religionsfilosofi er den tanke, at der endnu i vores klareste selvbevidsthed er et moment af uigennemsigthed. Det menneskelige subjekt er ikke selvberørende, men hviler i en transcendent grund, der er unddraget viden. Ifølge Grove lykkedes det ikke Schleiermacher at sammenfatte den grundlæggende indsigt i én eneste religionsfilosofisk teori. Tværtimod har han udkastet to versioner af sin teori: 1. Teorien om religion som anskuelse af universet i *Reden*. 2. Den sene teori, i hvilken der igen må skelnes mellem teorien om religion som subjektets selvtydning og uendelighedsmetafysikken.

Såvidt selve undersøgelsen af Schleiermachers religionsfilosofi i Groves afhandling. Imidlertid har han et endnu mere ambitiøst anliggende. Man kan udtrykke sagen på den måde, at han ikke kun forholder sig deskriptivt til Schleiermachers religionsfilosofi, men også normativt. Således hedder det, at Schleiermachers ansats, hvor religionen tematiseres i relation til tanken om menneskets subjektivitet, er "wohlbegründet" (p. 4). Schleiermachers begreb om den umiddelbare selvbevidsthed siges at være del af en "vorzügliche Konzeption" (p. 530), og hans indsats i religionsfilosofien betegnes "herausragend" (p. 614). Denne Groves positive vurdering af Schleiermachers religionsfilosofi sker ikke kun med reference til Schleiermachers egen tidsbundne kontekst (eller konstellationer). Grove gør derimod krav på nutidig gyldighed for Schleiermachers tænkning, og det både alment filosofisk og med hensyn til den religionsfilosofiske position.

Almentfilosofisk karakteriserer Grove Schleiermachers tænkning som hermeneutik, og han hævder, at den udmærker sig "vor typischen Varianten des unter dieser Bezeichnung bekannten neueren Denkens dadurch vorteilhaft aus, dass es weder vernunftkritisch, subjektkritisch noch metaphysikkritisch in einem radikalen Sinn [ist]" (p. 614). Og hvad Schleiermachers religionsfilosofi angår, hævdes denne at besidde fordele „im Vergleich mit verschiedenen neueren .. Positionen“ (p. 616) og indeholde „ein noch unausgeschöpftes aktuelles Potential“ (ibid.). Med denne normative dimension ved Groves afhandling er jeg kommet til min kritik.

Kritik

Selve formuleringerne af Schleiermachers påståede fortrin rummer flere påfaldende træk. Det første er, at Grove har modificeret nogle af dem i forhold til det oprindelige manuskript, uden at dette dog er ledsaget af en nærmere refleksion over lovprisningen af Schleiermacher. Det næste, der falder i øjnene ved disse normative udsagn, er det noget tilslørede og udtalte. Groves prætentioner på Schleiermachers vegne ville have været klarere, hvis det fremgik med navns nævnelser, hvilke varianter af nyere hermeneutik og hvilke nyere former for religionsfilosofi, Schleiermachers position er overlegen over for.

Men vigtigere end de nævnte træk er nogle andre spørgsmål, som påstandene om den nutidige gyldighed af Schleiermachers teori rejser. Disse påstande er for det første tæt forbundne med hele spørgsmålet om afhandlingens *metode*. Vi har jo utvivlsomt at gøre med en filosofisk teori fra fortiden, en teori formuleret i fortidige tekster. Jeg går ud fra, at der hersker enighed om, at vi kan forholde os til sådanne tekster på to helt forskellige måder. Man kan enten (i) forsøge at fremstille den pågældende teori i dens fortidige udformning; eller (ii) formulere teorien på en sådan måde, at den lever op til nutidige krav og altså kan gøres gældende som nutidigt overbevisende teori. Kun hvis man forholder sig til Schleiermachers tekster på den sidstnævnte måde, er der grundlag for at hævde, at hans teori har nutidig overbevisningskraft.

Den sondring, jeg her har antydnet, benævnes ofte med udtrykkene ,historisk' og ,systematisk', hvad også Grove gør (f.eks. p. 406). Men han udtrykker sig ganske forskelligartet om denne metodiske sondring. Således stiller han en genetisk forklaring, en udviklingshistorisk, en historisk-genetisk eller en historisk-kontekstuel fremgangsmåde på den ene side op over for en argumentationsanalytisk, en „Gedanken nachvollziehendes“, „Gedankenschritte erklärendes“ eller rekonstruerende fremgangsmåde på den anden side. Denne skelnen forstår jeg på følgende måde: den *historisk-genetiske* undersøgelse tjener til at fastslå meningen med de af Schleiermacher benyttede termini, hhv. indholdet af de tilsvarende begreber, ikke mindst på baggrund af deres genetiske sammenhæng med samtidige teorier. Den *argumentationsanalytiske* undersøgelse derimod sigter mod sammenhængen mellem de i teksterne indeholdte udsagn/påstande, altså på slutningernes følgerigtighed. I den forbindelse må nutidige standarder for argumentation forudsættes og overholdes. Argumentationsanalysen er en nødvendig forudsætning for en nutidig reformulering af en fortidig teori, men er endnu ikke identisk med en sådan reformulering. Argumentationsanalysen kunne jo komme til det resultat, at argumentationen i den fortidige tekst ganske vist er overensstemmende

i sig selv, altså konsistent, og alligevel frakende den nutidig gyldighed. For nutidig gyldighed forudsætter jo i det mindste både, at argumentationen er følgerigtig, og at de i påstandene indeholdte begreber er adækvate.

På baggrund af den her anførte metodiske skelnen vil jeg nu hævde, at afhandlingen ganske vist virker meget overbevisende som historisk-genetisk undersøgelse, men at argumentationsanalysen står ganske svagt. Der er meget ofte tale om Schleiermachers ,argumentation'. Men det er ikke blevet mig klart, hvad det nøjagtigt er hos Schleiermacher, Grove betragter som et argument. I sin fremstilling af Schleiermachers tese om religion som anskuelse taler han eksempelvis om fire „Argumentationsschritte“. Men det er ikke klart, hvordan sådanne argumentations- eller tankeskridt adskiller sig fra den blotte føjen tanke til tanke.

Det generelle metodiske spørgsmål, hvad der hos Schleiermacher skal forstås ved et argument, og hvordan det har sig med Groves argumentationsanalyse, vil jeg nu – for det andet – forfølge nærmere i forhold til et centralt problemkompleks i afhandlingen. Det drejer sig om begrebet *tydning*, nærmere bestemt den karakteristik hos Grove, at religionsbegrebet i *Reden* – anskuelse af universet – indeholder tanken om en tydning (af universet). Det drejer sig om de centrale passager i den anden tale, hvor Schleiermacher udvikler sit begreb om religion ud fra begreberne anskuelse og følelse i deres relation til universet. Groves afgørende analyser findes på siderne 290-306 og 343-349.

Grove gør overbevisende gældende, at Schleiermacher først introducerer et alment begreb om anskuelse, for derefter at anvende det på religionen. En afgørende passage hos Schleiermacher lyder: „... und so alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion.“¹ Grove kommenterer denne passage på følgende måde: „In der Religion ist die Anschauung nicht einfach Anschauung von etwas, sondern *Anschauung von etwas als etwas*, nämlich Anschauung von einzelner Darstellung des Universums. Daß die religiöse Anschauung diese Als-Struktur haben muß, ist darin begründet, daß es ihr um das Unendliche geht. Die Struktur schließt ein, daß die Spontaneität des Anschauens hier den Charakter der *Deutung* hat.“ (Grove 2005, p. 295).

Hvis man vil bedømme Schleiermachers udsagn og Groves tolkning af dem, må man naturligvis spørge, hvad anskuelse vil sige her, i

1. F.D.E. Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin 1799, p. 56.

hvilken forstand anskuelsen kan opfatte noget som noget, og om en sådan opfattelse kan kaldes tydning. Hvad *anskuelsen* angår, mener Grove, at Schleiermacher anvender begrebet i en betydning, der er påvirket af både Kant og Karl Leonhard Reinhold. Afgørende er bl.a., at en anskuelse er en forestilling, der er umiddelbart relateret til et enkeltfænomen. Anskuelsens umiddelbarhed står hos Kant – og ham forholder Grove sig til her – i modsætning til begrebets middelbarhed. Hvad Kant kalder begreb, vil vi i dag kalde prædikat, og derfor virker det plausibelt, at Grove kalder anskuelsen „vorprädikativ“. I parentes sagt: Grove henviser her til en artikel af Ulrich Barth (p. 298, note 224). Imidlertid kalder Barth i den pågældende artikel ikke anskuelsen „vorprädikativ“, men derimod religionen. Faktisk ser Barth eksplicit bort fra anskuelsesmomentet. Men rigtigheden af Groves tolkning beror selvsagt ikke på dens overensstemmelse med Barth.²

Det afgørende spørgsmål er jo nu: Hvordan kan en anskuelse opfatte *noget som noget*, når den er før-prædikativ? Lad os tage et banalt eksempel: den genstand dér opfatter jeg *som en stol*. ‚Stol‘ er som sprogligt udtryk et prædikat. Altså synes opfattelsens som-struktur netop at være prædikativ i den forstand, at den forudsætter beherskelsen af bestemte prædikative udtryk. Grove er opmærksom på denne vanskelighed, idet han gør opmærksom på, at Schleiermacher ikke udfolder anskuelsens som-struktur (p. 344). For på sin side at eksplisere som-strukturen rekurrerer Grove til Martin Heideggers *Sein und Zeit*, nærmere bestemt analysen af den forstående udlægning. I overensstemmelse med Heidegger taler Grove nu om anskuelsens „apofantiske“ struktur. Det er formentlig en lapsus, for Apophansis er hos Heidegger netop et karakteristikum ved udsagnet som sproglig dannelse. Men bortset fra det synes Heidegger faktisk at tale om det, der foresvæver Schleiermacher: „Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend“. ³ Men som Grove selv gør opmærksom på, er den af Heidegger ydede eksplikationshjælp kun af bgrænset rækkevidde. Den forståelse, der er tale om i *Sein und Zeit*, forudsætter, hvad Heidegger kalder „Bewandnisanzgeheit des Zuhandenen“, altså brugsverdenen i dens betydningshelhed. Hos Schleiermacher er der imidlertid tale om en helt anden helhed, nemlig bogstaveligt talt *helheden*: universet.

2. U. Barth: “Schleiermachers Reden als religionstheoretisches Modernisierungsprogramm”, i S. Vietta, D. Kemper (Hg.): *Ästhetische Moderne in Europa. Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik*. München 1998.
3. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Zehnte, unveränderte Auflage. Tübingen 1963, p. 149.

Hvad er der nu vundet ved inddragelsen af Heidegger? Det er klart, at både Schleiermacher og Heidegger opererer med et sanseligt verdensforhold, der er kendetegnet af strukturen noget-som-noget. Schleiermacher kalder dette forhold „Anschauung“, Heidegger kalder det „Sehen“. Men hvis vi vil ud over en blot parafrase af Schleiermachers tekster og gøre krav på nutidig gyldighed for de i teksterne indeholdte teorier – og netop det vil Grove – må vi dog spørge, om der overhovedet findes sådan noget som en forstående sansning. Er forståelse ikke nødvendigvis relateret til sproget?

De dele af afhandlingen, som jeg her har taget op til undersøgelse, dokumenterer efter min mening det uafklarede forhold mellem genetisk og intern tekstanalyse, argumentationsanalyse og rekonstruktionen med nutidige gyldighedskrav. Grove har således nok overbevist mig om, at Schleiermacher opererer med et begreb om anskuelsen af noget enkelt som en fremstilling af universet. Men han har ikke overbevist mig om, at et sådant begreb giver mening. Hvad der her står til diskussion, er ikke kun spørgsmålet om metode. Det er vigtigt nok, men det drejer sig i sidste ende om bedømmelsen af Schleiermachers relevans for nutidig religionsfilosofi.

Som sammenfattende betegnelse for Schleiermachers religionsfilosofiske position bruger Grove begrebet *tydning*: religion er en tydning af enkeltfænomener som fremstilling af universet og religion er det menneskelige subjekts selvtydning. Styrken ved Schleiermachers position beror på den præmis, „dass ohne den Gedanken des Subjektes der Begriff der Religion unverstündlich bleibt“ (p. 4). Men er begrebet „tydning“ som Grove bruger det i forbindelse med Schleiermacher „verstündlich“?

Nu findes der jo en nutidig religionsfilosofisk position, i hvilken religion fremstilles som tydning, ovenikøbet som tydning der omfatter universet. Positionen har sit oprindelsessted på Det Teologiske Fakultet i Århus, for talen er naturligvis om K. E. Løgstrups religionsfilosofi. Jeg siger ikke, at Grove burde have taget Løgstrups religionsfilosofi op i sin afhandling. På dette sted vil jeg blot gentage et spørgsmål, jeg tidligere har stillet til Løgstrups religionsfilosofi: Giver det mening at tale om en religiøs tydning helt uafhængigt af religiøse tekster og religiøst sprog?⁴

Ulrich Barths opposition

Ulrich Barths opposition lagde op til en diskussion mellem Schleiermacher-eksperter. Han stillede en række spørgsmål, som vedrørte af-

4. Se min “Religiøs tydning uden religiøs tekst?”, in: *Spor i sandet. Bidrag til forståelse af K.E. Løgstrups forfatterskab*, red. af Jakob Wolf, Mickey Gjeris. København 2002.

handlingens hovedemne, forholdet mellem subjektivitetsteori og religionsfilosofi. Spørgsmålene drejede sig først om det centrale begreb 'tydning'. Som tydning må den religiøse anskuelse have en form for spontaneitet, men som anskuelse er den receptiv. Også i *Reden*, hvor anskuelserne fremstilles som tydning, har den karakter af „Wiederfahrnis“. Ifølge Barth kan man her ikke være tilfreds med Schleiermachers formuleringer. På samme linie lå et spørgsmål om relationen mellem subjektets enhed og det absolutte, som det i den religiøse følelse forholder sig til. I hvilken forstand er der tale om en repræsentations-relation: er den epistemisk, således at subjektet erkender det absolutte ved at forestille det – eller er den ontisk, således at subjektet er en forekomst af det absolutte? Peter Grove forfægtede den førnævnte tolkning. Men diskussionen om disse punkter førte ikke til enighed.

Et andet spørgsmål drejede sig om religionsopfattelsen hos den sene Schleiermacher, hvor der tillægges den religiøse følelse en form for vished. Hvilken operation gemmer der sig bag dette begreb om vished: er det et intuitivt selvforhold eller er der tale om kognitiv vished. Imod det sidste taler – udtrykt i nutidig logisk terminologi – at der ikke er tale om en ekstensional størrelse. Ekstensionalitet forudsætter, at der foreligger et udsagn – eller en tilsvarende mental størrelse, en tanke – der har en sandhedsværdi og dermed indebærer reference. Ifølge Barth befinder vi os her i en „Bredouille“. Grove var enig i, at opponenteren her havde ramt et ømt punkt. Det drejer sig om forholdet mellem filosofi og teologi, hhv. metafysik og religion. Og dette forhold kan beskrives som komplementaritet. Han var enig i, at den religiøse bevidsthedsform er intensional og uden reference. Barth gjorde i den videre diskussion opmærksom på, at Schleiermacher i sin bestemmelse af gudsbegrebet er afhængig af Platon, der i sollignelsen placerer det absolutte hinsides væren og sandhed. Men det rejser jo netop spørgsmålet om, hvorvidt der foreligger reference. Barth betonedede vigtigheden af dette spørgsmål. Karakteren af den religiøse bevidsthed og dens vished er afgørende for begrebet tydning.

Til slut vendte Barth tilbage til et metodisk spørgsmål, han havde stillet indledningsvis. Også han gik ind på Groves forhold til Dieter Henrich og hans „skole“. Han fremhævede tre træk ved dennes forskningsprogram. For det første selve begrebet 'konstellation'. For det andet den omstændighed, at selv om det drejer sig om fortidige tekster, er der med et nykantisk begreb tale om en „problemgeschichtliches Vefahren“, i modsætning til den blotte „Ideengeschichte“. Det betyder, at der i teksttolkningen ligger et nutidsperspektiv. I denne forbindelse citerede Barth en formel fra Konrad Cramer: „Philosophiegeschichte in systematischer Absicht“. For det tredje gjorde Barth gældende, at Dieter Henrich – til trods for en tidlig, meget kri-

tisk artikel – tilstræber en syntese mellem den tyske idealisme og Martin Heidegger. Denne syntese indebærer blandt andet en afsked med et cartesiansk subjektbegreb, hvor jeg'et fungerer som princip, og en tilslutning til et hermeneutisk subjektbegreb, hvor subjektiviteten er en proces. Her ses hele livsprocessen som en sekvens af tydnin-ger, der omfatter både individets biografi og Gud. I tilslutning til denne præsentation stillede Barth spørgsmålet, hvad Groves forventer sig systematisk af den historiske rekonstruktion af Schleiermacher. I sit svar understregede Groves, at hans afhandling er en Schleiermacher-interpretation, men at der ligger aktuelle problemstillinger som baggrund for den. Nutidens spørgsmål er ikke tidløse, men har epokale forudsætninger. Derfor må vi bevæge os tilbage til indsnit i tænknin-gens historie, og et afgørende sådant ligger omkring 1800, hvor teolo-gien bliver moderne.

Peter Widmanns opposition

Eneste opponent ex auditorio var professor Peter Widmann, Århus. I sin indledende karakteristik knyttede han forsåvidt til ved Ulrich Barth, idet han omtalte afhandlingen som en historisk specialafhand-ling med en aktuell problematik. Ifølge Widmann rummer afhandlin-gen tre dimensioner. Den første hænger sammen med den anklage, der fra starten blev rettet mod Schleiermacher, nemlig at hans tanke-gang ikke hænger sammen. Ifølge Widmann kan denne anklage ikke mere fremføres, for nu er det vist, at der er tale om en konsistent teo-ridannelse. Det er et væsentligt fremskridt i forskningen. Den anden dimension er selve spørgsmålet, om hvordan denne fortidige teori kan overtages og bearbejdes. Er der grundlag for at indarbejde Schleier-machers tankegang i en nutidig systematisk teologi? Den tredje di-mension består i det meget beslægtede spørgsmål, om vi hos Schleiermacher finder et aktuelt teori-tilbud. I den forbindelse knytte-de Widmann til ved Groves tale om tre instanser, der er blevet anfæg-tet i den nyere tænkning, nemlig fornuften, subjektiviteten og religio-nen. Det er på tide at tage disse temaer op, og spørgsmålet er altså, om Schleiermacher kan bidrage til det. Widmann kunne have ønsket sig, at disse temaer var blevet gjort mere slagkraftigt gældende i af-handlingen. Men nu ville han forfølge sagen ved at stille to „Nachfra-gen“.

Det første spørgsmål drejede sig om Groves brug af Heidegger ved sin analyse af religionsbegrebet i Reden. Widmann betegnede denne brug som en anomali, idet den jo bryder med afhandlingens ellers gennemført genetiske fremgangsmåde. Denne „anakronisme“ havde han dog ikke i sig selv noget imod. Imidlertid lå der et afgørende pro-blem i, at Heidegger jo formulerer sin analyse af udlægningens „als-

Struktur“ inden for rammerne af en anti-metafysisk filosofi, altså det stik modsatte af Schleiermachers anliggende. Grove ville ikke bestribe, at der i spørgsmålet om metafysik består en modsætning mellem Schleiermacher og Heidegger. Men det afgørende for ham var selve den forudgribelse af en helhed, Heidegger påviser som struktur ved udlægningen. Desuden er den tidlige Heidegger som Schleiermacher subjektivitetstænkter.

Widmanns andet spørgsmål rettede sig mod de to forskellige religionsteorier, Grove påviser hos Schleiermacher, nemlig tydnings-teorien i *Reden* og tanken om selv-tilskrivelse af religiøs følelse i *Glaubenslehre*. Udelukker de to teorier hinanden, eller kan de kombineres? I sit svar kom Grove ind på det grundlæggende og flere gange diskuterede spørgsmål om forholdet mellem Schleiermachers egen teori, de udviklingsmuligheder, der ligger i den, og vores situation i dag. Hvad Schleiermacher selv angår, mente Grove ikke, at de to teorier udelukker hinanden. Hvad vores egen situation angår, mente han, at vi har muligheder for at tage Schleiermachers teorier op, fordi der i mellemtiden er udviklet videregående kulturteorier. Han omtalte i den forbindelse de nykantianske filosoffer Heinrich Rickert og Ernst Cassirer, der peger frem mod Clifford Geertz. Endvidere Max Weber og Martin Heidegger. Hvordan disse forskellige tænkere kan bidrage til at nyformulere Schleiermachers teorier gik Grove imidlertid ikke nærmere ind på.

Widmann sluttede af med, hvad han kaldte et eksperiment. Han fremlagde et citat af Ernst Jünger og ønskede at læse det i lyset af Groves Schleiermachertolkning. Det drejer sig om følgende teser hos Jünger: „1. Eine dem Evangelium verpflichtete Theologie setzt die Sprache des christlichen Glaubens voraus, wenn sie nach der Möglichkeit einer Gott entsprechenden menschlichen Rede fragt. 1.1. In dem die Theologie die Sprache des christlichen Glaubens voraussetzt, geht sie davon aus, dass Gott selbst im Ereignis seiner Offenbarung gleichermassen zur Welt und zur Sprache gekommen ist“.⁵ Jüngers påstand er – fremhævede Widmann – at i det teologiske arbejde er “Sprache des Glaubens” forudsat, altså sproget om Kristus som forløseren. Det svarer til Schleiermachers teologiske program. Teologien forudsætter, at der tales og tænkes i et religiøst fællesskab. Hos Schleiermacher er der her en afgørende forskel mellem *Dialektikken* og *Glaubenslehre*: i den første er gudsbegrebet ubestemt og får først sin bestemthed fra religionen som fremstillet i *Glaubenslehre*. Det ubestemte gudsbegreb er metafysisk, og et sådant gudsbegreb har og-

5. E. Jünger: “Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes”, *ZThK* 96, 1999.

så Jünger brug for. Hans fundamentalteologiske ansats “skriger efter” en Schleiermachersk underbygning. Med dette eksperiment ville Widmann vise, hvordan Schleiermacher kan nyformuleres fundamentalteologisk. Det forslag havde Peter Grove ingen indvendinger imod.

Afslutning

Der var ved forsvarshandlingen – som også i bedømmelsesudvalget – enighed om, at Groves Schleiermacherbog er udtryk for en respekt-indgydende forskningsindsats. Der er uden tvivl kastet betydeligt lys over Schleiermachers religionsfilosofiske teori som historisk tankeformation. Groves tilknytning til Dieter Henrichs konstellationsforskning markerer et internationalt niveau, som lignende danske forskningsprojekter – f.eks. om Kierkegaard eller Grundtvig – efter min mening også bør føle sig forpligtet på.

Men med denne grundlæggende ros hørte enigheden op. Man forlod forsvarshandlingen med en vis usikkerhed om, hvor langt Schleiermachers teori faktisk er blotlagt i sin historiske skikkelse. Widmann erklærede, at den nu fremtræder som konsistent tankebygning. Men Barth erindrede på et tidspunkt tilhørerne om, at de jo måtte forstå, at vi har at gøre med ‘enigmatiske’ tekster.

Og med hensyn til det systematisk-teologiske hovedproblem: spørgsmålet om den nutidige gyldighed og overbevisningskraft ved Schleiermachers teorier, formåede Grove ikke at gøre sit plædoyer for Schleiermacher mere overbevisende, end det er i afhandlingen. Det svækker ikke afhandlingens kvaliteter. Man kunne sige: tværtimod. For hvem har et overbevisende svar på det spørgsmål? Forsvarshandlingen afslørede på en forfriskende måde, at sontringen mellem historisk og systematisk fremgangsmåde i teologien efterhånden er degenereret til en tilsørende frase – en “Schleier-Macher”.

SUMMARY

The article presents the book by Peter Grove, *Deutungen des Subjekts. Schleiermachers Philosophie der Religion* (Berlin 2005), a habilitation defended at the University of Aarhus in January 2005. The substantial issues discussed during the official defence are mentioned. Grove interprets Schleiermacher’s philosophy of religion within the context of post-Kantian German philosophy, following the research programme of the German philosopher Dieter Henrich. As the main theme he identifies the concept of subjectivity, of which Schleiermacher relates two different versions to religion: the intuition (*Anschauung*) as interpretation (*Deutung*) of the universe, and the im-

mediate feeling as self-interpretation. All three opponents – Ulrich Barth, Svend Andersen, and Peter Widmann – raised methodical questions related to the claim that Schleiermacher’s theory can be attributed validity in a present-day context. Also the relationship between a universal philosophical concept of God and Christian religion was discussed. It was agreed that Grove’s work is a significant contribution to the understanding of Schleiermacher’s complex texts.

Keywords: Ulrich Barth – Peter Grove – interpretation – intuition – metaphysics – F.D.E. Schleiermacher – subjectivity – theory of religion – Peter Widmann.

“Jeg hilser et sådant værk velkommen”

ADJUNKT, PH.D.
SØREN HOLST

En anmeldelse¹ af Dan Enok Sørensen, *Bibelsk-hebraisk grammatik*, Højbjerg: Hovedland 2003, 528 sider, kr. 398,-

Professor Johannes Pedersens *Hebraisk grammatik* udkom i 1926, og den har været kendt – om end ikke altid elsket – af enhver teolog i de forgangne 79 år under det familiære tilnavn “Pedersen”. Allerede Ivan Engnell omtalte den som “Jhs. Pedersens ... icke helt lättillgängliga arbete”,² og kollegers vurdering af dens pædagogiske dyder under de vilkår, som nutiden byder sproginlæring, er i de seneste år oftest blevet udtrykt ved en nedadrettet tommelfinger.

Alvorligere end Pedersens bedagede form er dog det faktum, at hebraistikken siden 1926 har udviklet sig omtrent lige så meget som kernefysikken i samme periode – en periode, hvor Pedersen fortsat er blevet holdt på markedet i fotografiske genoptryk, senest i 1990, uden revision af nogen art.³

Udgivelsen af en splinterny bibelhebraisk grammatik på dansk er derfor en begivenhed, man som gammeltestamentler og hebraist fremover vil huske året 2003 for: Studielektor, mag.art. m.m. Dan Enok Sørensen, legendarisk veloplagt og engageret underviser ved Det Teologiske Fakultet i Århus, som i årenes løb har gjort en respektindgydende indsats for at formidle fascinationen ved det Gamle Testaments hebraiske tekst til studenter, har nu samlet sine gramma-

1. Ansvar for det følgende er, som det altid er tilfældet med anmeldelser, anmelderens. Han har imidlertid grund til at takke undervisningsadjunkt Karen Martens, undervisningsassistent Joshua Sabih og ph.d. Flemming A.J. Nielsen for frugtbare drøftelser af forskellige aspekter af den anmeldte bog, såvel som ph.d. Martin Ehrensverd, ph.d. Nicolai Techow og afdøde lektor Fred H. Cryer for oplysende og inspirerende samtaler om hebraisk og lingvistik i det hele taget.
2. I. Engnell, *Grammatik i gammaltestamentlig Hebreiska*, Stockholm: Scandinavian University Books, 1960, s. 7.
3. Cand.theol. Alice Pontoppidan udarbejdede fortjenstfuldt et *Tillæg til Johs. Pedersens: Hebraisk grammatik*, Kolding: Branner og Korch, 1993 (jf. anmeldelse i *Arken* 16 nr. 1, 1994, s. 43-46), bestående af udvidet indholdsfortegnelse, sagregister og alfabetisk indeks over de hebraiske gloser i grammatikkens morfologiske del. Allerede i 1931 udsendtes en *Fortegnelse over Skriftsteder anført i Prof. Johs. Pedersens's hebraiske Grammatik* v/ stud.theol. H.N. Brockdorff, København: Jespersen og Pio, men selve Pedersens tekst har stået uændret i dens trekvarte århundrede som enerådende grammatisk opslagsbog.

tiske indsigter i det, han beskedent betegner som “et mindre opslagsværk for teologer og hebraister ... hvori der er taget skyldigt hensyn til forskningens nyeste landvindinger” (s. 6-7).

Værket er forholdsvis traditionelt anlagt og ganske blottet for flirten med den almene lingvistik, som ellers har været en væsentlig inspirationskilde for hebraistikken i de seneste adskillige årtier. Om det metodiske anlæg skriver forfatteren, at grammatikkens formlære er diakront anlagt, og altså inddrager den sproghistoriske baggrund for den form, hvori sproget nu foreligger, primært i form af redegørelser for lydreglers bidrag til forståelsen af de nuværende former – mens syntaksen skildres synkront, altså alene i sin foreliggende form. Der er her ikke blot tale om forskellige metodiske tilgange, men også om en vægtning, der afspejler forf.s interesser, hvilket ses af stofmængdens prioritering: Lydlære og morfologi omfatter 260 sider, mens syntaksen overstås på 139 sider. På dette punkt er forf.s hensigtserklæring om at “egne og andres idiosynkrasier er til en vis grad undertrykt” (s. 7) næppe opfyldt: Hovedstrømmen i den eksplosive udvikling i hebraistikken, som netop er forf.s begrundelse for at skrive en ny grammatik, har i det sidste halve århundrede lige præcis flyttet sit fokus fra fonologiske og morfologiske rekonstruktioner til analyser af den syntaktiske sammenhæng i den faktisk foreliggende tekst. Mange af hovedværkerne i denne forskning er opført i bogens bibliografi (s. 426-35), men for værkets grundsynspunkt er det yderst repræsentativt, at forf. i forordet vedkender sig “min gæld til værker af Gesenius, Pedersen og Nyberg”, dvs. hovedsageligt til 1800-tallets filologiske tradition, med Henrik Samuel Nybergs grammatik,⁴ der udkom sytten år før den første månelanding, som den nyeste inspirationskilde. Værket adskiller sig således ikke slet så meget fra Pedersens, som man kunne forvente, årstallet og forf.s udtrykkelige intention om “skyldigt hensyn til forskningens nyeste landvindinger” taget i betragtning. Nogle eksempler herpå:

Lydlære

En evig kilde til undren for studenter såvel som erfarne hebraister (hvis de da har bevaret evnen til at blive forundrede) er, at masoreterne, som ellers kunne gå til yderligheder i hårfin skelnen, i to tilfælde formodes at have brugt samme tegn for to ganske forskellige lydvær-dier: Her tænkes naturligvis på tegnene *qāmēš* og *š^ewā*.

Vokaltegnet *qāmēš* skal ifølge et alt andet end enkelt regelsæt til tider udtales som et langt /a/, til tider som et kort /ā/ – en skelnen, der er så besværlig, at den i visse tilfælde kræver yderligere et hjælpe-

4. H.S. Nyberg, *Hebreisk grammatik*, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1952.

tegn, *mætaġ*, for overhovedet at kunne gennemføres (jf. s. 16 og 21). Denne skelnen har, så vidt vi kan konstatere, etymologisk rod i reelle udtaleforskelle i ursemitisk, og den er indarbejdet i almindelig akademisk brug – så vi slipper nok ikke af med den. Alligevel var det måske værd at nævne, at selve det stade i sprogets udvikling som afspejles i den vokalisering af konsonantteksten, som sædvanligvis er vores arbejdsgrundlag, næppe har skelnet mellem to forskellige lydverdier af *qāmēš*. Snarere har masoreterne anvendt *qāmēš* som en selvstændig, éntydig vokal med en lydverdi, som fonologisk har ligget midtvejs mellem *pataĥ* og *ĥolām*, idet de tre vokalers udtale vil kunne illustreres med eksempler fra dansk ved vokalen i første stavelse af tre ord som “bare” (*pataĥ*), “båre” (*qāmēš*) og “bore” (*ĥolām*).⁵ I sin gengivelse af det traditionelle regelsæt mht. skelnen mellem *qāmēš gadol* og *qāmēš ĥātūf* mangler forf. i øvr. at nævne, at ligesom *qāmēš* foran *ĥātēf qāmēš* pr. definition er *qāmēš ĥātūf*, gælder dette tillige *qāmēš* foran et andet *qāmēš ĥātūf*.

Mens den dobbelte realisation af *qāmēš* således har en vis etymologisk basis, kan der være grund til at overveje, om ikke den tilvante skelnen mellem mumlevokalen *š^ewā mobile* og det egentlige vokalløshedstegn *š^ewā quiescens* (jf. s. 17-18) i bund og grund er en misforståelse. Igen er det, som allerede to af hebraistikens gamle kæmper Hans Bauer og Pontus Leander var inde på,⁶ svært at forestille sig de ellers så nøjeregnende masoreter bruge ét tegn for to forskellige fonetiske fænomener – og antagelsen heraf synes da også ganske overflødig. En enklere og dækkende forklaring på de i teksten foreliggende data ville være, at *š^ewā* overalt betegner et fonetisk fænomen, som vi kunne kalde “tilstræbt vokalløshed” – på dansk finder vi fænomenet fx i fraværet af vokaltegn mellem de to første bogstaver i navnet Knud: vi danskere mener selv, at vi udmærket kan udtale denne bogstavkombination, men udlændinge og lingvister vil straks rive os ud af vildfarelsen og påpege, at vi faktisk indskyder en lille *š^ewā*-agtig mumlevokal, og i praksis udtaler [*kønud*]. At *š^ewā* på hebraisk ikke overalt udtales ens, beror ifølge denne opfattelse alene på det fonetiske miljø, hvori vokalløshedstegnet optræder: i første stavelse af *בְּרֵאשִׁית* vil udeladelsen af vokal være mere gennemført end i *נְבִיאִים*, simpelthen fordi de omgivende konsonanter påvirker udtalen, og ikke fordi der er tale om to forskellige fonemer. Denne opfattelse har vun-

5. Se hertil den nyeste virkeligt omfattende hebraiske grammatik, T. Muraokas gennemgribende revision af P. Joüons værk, *A Grammar of Biblical Hebrew*, (Subsidia Biblica 14/I-II), Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996, s. 43-45.

6. H. Bauer og P. Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Halle: Max Niemeyer, 1922, § 10 z, note 3.

det en vis udbredelse i nyere forskning,⁷ og kunne godt have fortjent at omtales.

I beskrivelsen af den hebraiske skrift forekommer i øvrigt en række uklarheder vedrørende konsonanternes udtale. Det er en skam, da sprogindlæringen erfaringsvis lettes betydeligt af, at studenten er i stand til at opfatte sproget som bestående ikke blot af sære sorte tegn, men af lyde, der står i et så entydigt forhold til skriften som muligt: At *šāde* udtales som “emfatisk s, som i tysk zu” (s. 14) er ikke fremmende for forståelsen af fænomenet emfatisk udtale, og sammenblander på uhensigtsmæssig vis udtalen i klassisk tid og i arabisk (emfatisk s) med den ashkenaziske og moderne israelske udtale (tz som i tysk “zu”), der har meget lidt med hinanden at gøre.

I gennemgangen af særlige lydregler vedrørende *wāw* og *jōd* bringer forf. den traditionelle forklaring på det stumme *jōd* i possessivsuffikset for 3. pers. maskulinum på substantiver i pluralis (יָסוּסָוּ, *susāw* = “hans heste”): *jōd* tænkes at være en historisk stavemåde, som indikerer en oprindelig “triftong”, som blev udtalt *-ajw* i førbibelsk hebraisk (s. 71). Dette *jōd* glimrer imidlertid ganske ved sit fravær i de eneste kilder, vi har til førbibelsk hebraisk, nemlig indskriftsmaterialet,⁸ og det er nok så nærliggende at forstå det løjerlige *jōd* som et læsetegn, der aldrig har været udtalt, men tjener til at indikere, at det berørte nomen er pluralis.⁹

Formlære

Det er glædeligt at se *pi‘el*-stammen behandlet uden tilflugt til forestillingen om en “intensiv” grundbetydning,¹⁰ men derimod som pri-

7. T. Muraoka, ‘Much Ado about Nothing? A Sore Point or Two of Hebrew Grammarians,’ *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 32 (1991-92), 131-40, Joüon/Muraoka § 8, og R.M. Johnson og R. Goerwitz, ‘A Simple Practical System for Transliterating Tiberian Hebrew Vowels’, *Hebrew Studies* 36 (1995), 13-24 [s. 21-22].
8. F.H. Cryer, ‘The Hebrew 3rd Masc. Sg. Suffix -JW on Dual and Plural Nouns’, *SJOT* 6 (1992), s. 205-12, [s. 208], jf. S.L. Gogel, *A Grammar of Epigraphic Hebrew* (SBL Resources for Biblical Study 23), Atlanta, GA: Scholars Press, 1998, s. 155. Mht. den ene “possible exception”, som omtales af Gogel, nemlig gengivelsen af den aronitiske velsignelse פָּנִי (cf. Num 6,25) på en af sølvamuletterne fra Ketef Hinnom, er faktisk kun *pē* og *nūn* nogenlunde sikkert læselige: K. Jaroš, *Die ältesten Fragmente eines biblischen Textes. Zu den Silberamuletten von Jerusalem*, Mainz: Philipp von Zabern, 1997, s. 7 og 10, jf. foto i S. Aḥituv, אסופת כתובות עבריות, Jerusalem: Mosad Bialik, 1992, s. 21.
9. Jf. Cryer, ‘The Hebrew 3rd Masc. Sg. Suffix’, s. 210.
10. Efter at Ernst Jenni applikerede A. Goetzes arbejde med den akkadiske D-stamme på bibelhebraisk, bør denne forklaring ikke længere kunne bruges som den primære mht. betydningen af bøjningsstammerne med fordoblet midtterrakal: A. Goetze, ‘The So-Called Intensive of the Semitic Language-

mært faktitiv eller resultativ (s. 161-62). Når forf. introducerer tanken om en betydningsforskel mellem *qal* og *pi'el* beroende på, “om handlingen faktisk finder sted eller ej”, havde det dog nok været bedre at beskrive dette netop som et eksempel på *pi'el*-formens resultative betydningsindhold – som det netop gøres i B.K. Waltke og M. O’Connors behandling af det ene eksempel på en sådan brug, forf. anfører.¹¹

Et enkelt sted er et grammatisk fænomen simpelthen ladet ubehandlet, skønt det dog fandt plads i Pedersens mindre omfattende værk: Fænomenet, at visse ‘*ajin-waw*-verber optræder med fordoblet første-radikal, fx participiet וַיִּבְרַח i stedet for det forventede וַיִּבְרַח, er ikke omtalt i bogen, og den student som hensættes i undren over dette fænomen ved læsning af fx Deut 27,17, må altså lede forgæves efter en forklaring. En kortfattet omtale af, at finitte former efter dette bøjningsmønster findes, kan læses hos Pedersen (§ 82 m), men en dækkende beskrivelse må man fortsat oplede i udenlandske værker, fx Joüion/Muraoka § 80 p.

Syntaks

Som nævnt undrer vægtningen af stoffet: “Et af de traditionelt sværest tilgængelige områder i hebraisk syntaks” (s. 333), verbets konjugationer,¹² overstås på 15 sider. Her er der om noget sted sket vidtrækkende landvindinger siden Pedersens tid. Om en opslagsgrammatik skal gøre detaljeret rede for de konkurrerende teorier om verbalsystemets indre logik, kan naturligvis diskuteres, men når man betænker det anmeldte værks skyhøje ambitioner på lyd- og formlærens område, skuffes man over den begrænsede grundighed på dette omstridte felt:

Forf.s overordnede model er, at en teksts valg mellem ’perfektum’ og ’imperfektum’ primært udtrykker “aspekter” i betydningen “den synsvinkel, en handling eller tilstand er anskuet ud fra” som henholdsvis “vedvarende/afsluttet, mulig/umulig og ikke mindst sikker/usikker” (s. 333, cf. s. 336). Læseren selv bliver i første omgang netop usikker over kategorien “sikker/usikker”, som ikke er en traditio-

ges’, *JAOS* 62 (1942), s. 1-8; E. Jenni, *Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament*, Zürich: EVZ-Verlag, 1968.

11. B.K. Waltke og M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990, s. 406, jf. Jenni, *Das hebräische Pi'el*, s. 129-30.
12. En vis terminologisk forvirring gør sig gældende: Bøjningerne *qatal* (’perfektum’), *jiqtol* (’imperfektum’) etc. kaldes her for ’konjugationer’. Dette ord bruges andre steder for bøjningsmønstrene *qal*, *nif'al*, *pi'el* etc. (fx s. 61, 358), idet disse dog andetsteds kaldes “stamformer” (s. 158). En mere entydig nomenklatur havde været ønskværdig.

nel lingvistisk kategori. Man spørger sig selv, om der menes noget i retning af modalitet (et begreb, som indføres s. 337), men snarere synes der at være tale om en særlig ad-hoc-løsning for den semitiske sproggruppe, hvor samlebegrebet “sikker/usikker” skal dække over et antal funktioner, herunder den modale. En mere seriøst lingvistisk funderet teori havde gjort det muligt at sætte den her fremlagte opfattelse af hebraisk ind i den standende forskningsdiskussion.

Fundamentalt set er problemet, at forf. – i god pedersensk tradition – primært søger at udlede den individuelle bøjnings betydning af summen af denne bøjnings anvendelser: En adækvat teori om *qatal*-bøjningens betydning er for forf. således en teori, der ikke modsiges af enkelte faktisk forekommende verber bøjet i *qatal*. En fremgangsmåde, som i højere grad ville tilgodese “forskningens nyeste landvindinger”, ville være at fokusere på samspillet mellem konjugationerne på sætnings- og diskursplanet, snarere end den enkelte konjugationsfunktioner isoleret betragtet. Værket indeholder gode ansatser i denne retning, som når *wayyiqtol*-bøjningen (‘konsekutiv imperfektum’) s. 343-45 beskrives som sprogets “hovedfortælleform”, der fremstiller det narrative forløbs “bærende skelet, medens de øvrige verbalformer er det kød, der giver fortællingen fylde og form”, ligesom man på s. 415 med glæde noterer den opmærksomhed forf. skænker det faktum, at forskellige sætningstyper, herunder forskellig verbalbrug, er fremherskende i forskellige diskurstyper. Men jeg er sikker på, at forf.s beundringsværdige indsats ville have kastet både et større udbytte af sig i form af en mere dybtgående analyse af verbalsystemet – og samtidigt, paradoksalt nok, sikkert også en for læseren mere lettilgængelig analyse, hvis disse “tekstlingvistiske” ansatser havde fået lov at blive til mere end ansatser, så at en gennemreflekteret teori på et sådant grundlag havde kunnet lægges til grund for hele forf.s skildring af verbalsystemet, frem for at denne synsvinkel som nu blot dukker op i glimt, hvor hans sprogfornemmelse kræver det. Forarbejdet er gjort, al den stund en række arbejder af navne som Jan Joosten, Robert Longacre, Alviero Niccacci, Wolfgang Schneider og Eep Talstra er opført i bibliografien.

Det, der traditionelt er blevet benævnt jussiv, hedder hos forf. “modus apocopatus”; den ændrede terminologi er i sig selv uproblematisk, men da verbet i denne funktion ofte ikke er morfologisk “afhugget”, men identisk med *jiqtol*, er det problematisk, at den syntaktiske identifikation af formen forbigås i tavshed: Således s. 341, hvor forf. forklarer 1 Sam 27,5 med ordene “energicus וַיִּהְיֶה efter apocopatus וַיִּהְיֶה”, men ikke nævner, at det er ordstillingen (*jiqtol* som første ord i sætningen), der viser, at וַיִּהְיֶה, der i sig selv er aldeles identisk med en

jiqtol uden jussivisk funktion, må analyseres som “modus apocopatus”.¹³

Ordstilling er i det hele taget et underbelyst emne i grammatikken. I gennemgangen af *wajjiqtol* og *weqatal* (s. 343-47) nævnes ikke, at disse er karakteriserede ved altid at indlede en sætning, og automatisk erstattes af henholdsvis *qatal* og *jiqtol*, når et andet sætningsled, fx et eksplicit subjekt, foranstilles – en omstændighed, der måske udgør nøglen til hele mysteriet om forholdet mellem *qatal* og *wajjiqtol*, hhv. mellem *jiqtol* og *weqatal*, idet brugen af den “ikke-konsekutive” form altså synes at være betinget af behovet for at fremhæve et andet sætningsled end verbet ved at lade dette led indlede sætningen.¹⁴

Et skridt i den rigtige retning, men desværre uden forbindelse med verbalsystemet, tages i § 144 om nominal sætninger, der afsluttes med bemærkningen “Generelt gælder det dog, at jo mere kendt (eller ønskeligt kendt), des mere fremtrædende er ordets plads i sætningen”. Dette, såvel som de tilhørende nuanceringer i delparagrafferne 144 j-o, er en væsentlig indsigt.¹⁵

For partiциpiets vedkommende fastholdes den traditionelle kategori “verbalnomen” (§ 80 a), dvs. at formen opfattes som et nomen, der kan tage objekt (§ 152 a). Jan Joosten har overbevisende argumenteret for, at partiциpiet må betragtes som en integreret del af det finite verbalsystem,¹⁶ og denne stadig mere udbredte opfattelse burde nok nævnes, selv hvis forf. ikke kan dele synspunktet.

13. Jf. A. Niccacci, ‘A Neglected Point of Hebrew Syntax: Yiqtol and Position in the Sentence’, *Liber Annuus* 37 (1987), s. 7-19, og E. Talstra, ‘Text Grammar and Hebrew Bible. II: Syntax and Semantics’, *Bibliotheca Orientalis* 39 (1982), pp. 25-38 [s. 31], der begge er anført i forf.s bibliografi.
14. Det skal indrømmes, at forf. er i godt selskab, da denne enkle pointe overses af mange andre fremragende forskere. Den anføres dog for *weqatal*s vedkommende eksplicit i J. Joosten, ‘Biblical Hebrew *weqatal* and Syriac *hwā qātel* Expressing Repetition in the Past’, *ZAH* 5 (1992), s. 1-14 [s. 13], som er opført i forf.s bibliografi. Se endvidere min ph.d.-afhandling, *Verbs and War Scroll. Studies in the Hebrew Verbal System and the Qumran War Scroll*, Københavns Universitet, 2004, s. 66-70.
15. Den velorienterede læser aner i baggrunden den arabiske grammatiks traditionelle skelnen mellem *mubtada* (“det, der indledes med”) og *khobar* (“det meddelte”), stort set svarende til den almene lingvistikks “topic – comment” eller “thema – rhema”, som netop ikke er det samme som grammatikkens skelnen mellem subjekt og prædikat; jf. W. Gross, ‘Is There Really a Compound Nominal Clause in Biblical Hebrew?’, i C.L. Miller (red.), *The Verbless Clause in Biblical Hebrew* (LSAWS 1), Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999, s. 19-49 [s. 22-23]. Det er en skam, at forf. ikke ofrer en lidt grundigere gennemgang på dette væsentlige stof.
16. J. Joosten, ‘The Predicative Participle in Biblical Hebrew’, *ZAH* 2 (1989), s. 128-159, og ‘The Indicative System of the Biblical Hebrew Verb and its Literary Exploitation’, i E. van Wolde (red.), *Narrative Syntax and the Hebrew Bible*, Leiden: Brill 1997, s. 51-71 [s. 59], der begge anføres i bibliografi.

Begrebet “uægte nominal sætning” indføres uden forklaring s. 327. Først på s. 414-15 fremgår det nærmest *en passant*, at udtrykket betegner sætninger, som indeholder et finit verbum, der ikke er det første ord i sætningen. Denne skelnen mellem ægte og “uægte” verbalsætninger, der stammer fra arabisk grammatik, blev indført i hebraistikken af E. Kautzsch i hans revisioner af W. Gesenius’ grammatik fra og med den 22. udgave¹⁷ og forfægtes fortsat af en række skarpe hoveder som Alviero Niccacci, men er langt fra ukontroversiel.¹⁸

En beklagelig begrebsforvirring forekommer s. 417-18, hvor et eksempel på konjugationernes samspil analyseres, og de to første verber i Es 6,3 (וַיִּבְרָא ... וַיִּקְרָא) betegnes som *qatal* med “karakter af historisk præsens”. Formen opfattes dog naturligere som *weqatal* med iterativ betydning,¹⁹ dvs. “*Uafledeligt* råbte de ’Hellig, hellig, hellig ...’”

Semantik

Johannes Pedersen roses i forordet for sin “psykologiske forståelse af sproget”, og det bør derfor måske ikke undre, at den traditionelle interesse for de gamle israelitters særlige “tænkemåde” fortsat spiller en rolle som forklaringsmodel (se fx s. 300f., 304, 306, 309, 409). Det kan imidlertid næppe påstås at være i pagt med “forskningens nyeste landvindinger”, som snarere har gået i retning af at træde yderst varsomt her: Allerede James Barr advarede mod “etno-psykologi”,²⁰ og Bruce K. Waltke og M. O’Connor afviser i et af de væsentligste nyere værker om bibelsk hebraisk tanken om “sproglig determinisme”.²¹

Også den fantasifulde og underholdende etymologi, at “himmel”, שָׁמַיִם, skulle være afledt af “vand”, מַיִם, og altså betegne himlen som det sted, der giver regn (s. 154), burde være luget ud.²²

grafien; jf. T. Muraokas bemærkninger om participiets rolle i bibelhebraisk i ‘The Participle in Qumran Hebrew with special Reference to its Periphrastic Use’, i T. Muraoka og J.F. Elwolde (red.), *Sirach, Scrolls and Sages. Proceedings of a Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira and the Mishnah, held at Leiden University, 15-17 December 1997* (STDJ 33), Leiden: Brill, 1999, s. 188-204 [s. 191f.].

17. Jf. den seneste (28.) udgave, *Wilhelm Gesenius’ hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E. Kautzsch*, Leipzig, 1909, genoptr. Hildesheim: Georg Olms, 1962, § 140 f.
18. W. Gross, ‘Compound Nominal Clause’, s. 49, konkluderer, at et nominalt sætningselements placering før verbet intet har at gøre med klassificeringen af sætningen som nominal eller verbal, men afhænger af pragmatiske og stilistiske, snarere end grammatiske, kriterier.
19. Joosten, ‘Biblical Hebrew *weqatal*’, s. 4.
20. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford: Oxford University Press, 1961, s. 21-24.
21. Waltke og O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, s. 60-62.
22. Det er en idé, der har stolte aner tilbage til slutningen af 1800-tallet, og tages ganske alvorligt af Bauer og Leander (*Historische Grammatik*, § 78 v), mens

Poetisk sprogbrug

Verbalsystemet anses af forf. som nævnt for baseret på modsætningen sikker/usikker. Et aspekt heraf illustreres s. 336 med citater fra Sl 10 og 22 og fra Job. En tese om verbalsystemet, der kun kan belægges med eksempler fra den poetiske litteratur er imidlertid problematisk: Den gammeltestamentlige poesi er generelt ubundet af de lovmæssigheder, som lader sig fremanalysere for prosaens vedkommende.²³

Et antal gange forklarer forf. morfologiske o.a. fænomener med metriske hensyn og tager hver gang samtidigt det kloge forbehold "hvis man tror på metre!" (fx s. 77f., 187, 389). Det bliver ikke læseren klart, om forf. selv tilkender denne forklaring nogen værdi, og der gives ingen henvisninger til yderligere drøftelse heraf, hvorfor forbeholdet virker mere forvirrende end opklarende. Nærværende anmelder tror *ikke* på metre, men nærer en hemmelig frygt for, at denne skepsis mest er begrundet i uvidenhed, og jeg havde gerne ladet mig belære om argumenterne for og/eller imod.

Corrigenda

Et så ambitiøst værk som dette havde fortjent en grundig og samvittighedsfuld korrekturlæsning. Det har der åbenbart ikke været tid eller ressourcer til. Det er en skam! Sjuskefejl er altid irriterende, men de er særligt problematiske i et opslagsværk. Jeg skal ikke her hæfte mig ved det begrænsede antal skrubbudser i grammatikkens danske tekst – problemet er de hebraiske passager, og ikke mindst de 23 sider med paradigmer (klart mere letlæselige end Pedersens): Her bør fejl ikke forekomme, hvis studenterne skal kunne bruge bogen som rejsefører gennem bibeltekstens i forvejen uvejsomme landskab.

Først paradigmerne: Der er en vis inkonsekvens i, hvornår *mætæg* anføres, og konsekvens er her netop en forudsætning for, at man kan udlede nogen oplysning af tegnets tilstedeværelse eller fravær. I paradigmet over det stærke verbum (s. I) mangler tegnet kun i energicusformen af *nif'al*, *jiqtol*, 1. person pluralis, men på de følgende sider er det næsten konsekvent udeladt; således savner man det i *nif'als jiqtol*-former i paradigme II; (i paradigme IV i *qal*, *qatal*, 3. fem. sg. er tegnet direkte forkert anbragt, og i formen for 3.

ordbøgerne fra Gesenius/Buhl og fremefter bliver stadigt mere tøvende. I dag afvises den helt og holdent, eftersom ordspillet fungerer fint på hebraisk, men er mere problematisk på de beslægtede sprog, som har en lignende glose for himmel, jf. p. Fronzaroli, 'Studi sul lessico comune semitico. III. – I fenomeni naturali', *Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Rendiconti. Serie VIII* 7 (1965), s. 136 og L. Köhler/W. Baumgartner o.a., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden: Brill, 1994-2000, s. 1559.

23. A. Niccacci taler i 'Analysing Biblical Hebrew Poetry', *JSOT* 74 (1997), s. 77-93, om "an apparently free alternation of Qatal, Yiqtol and W^eqatal forms in poetry", (s. 91).

plur. samme sted er det trykt oven i et *š^ewā*). Også tryktegn anføres inkonsekvent, hvorfor læseren egentlig havde været bedre tjent med, at de ikke blev anført overhovedet: Fx mangler tegnet i paradigme X ved *wajjiqtol*-formerne af *qal* aktiv, såvel som apocopatus-formerne יגל og יגל af samme bøjning.

Vedr. selve de hebraiske former i paradigmerne er der følgende at bemærke: I paradigme I, *pi'el* ptc. fem. sing., skal *šērē* rettes til *š^ewā* (מקטלה → מקטלה), og det samme gælder den tilsvarende *hitpa'el*-form (מתקטלה → מתקטלה). Paradigme II, *hof'al*, mangler et *š^ewā* i *qatal*, 3. fem. sing. (העברה → העברה) og i *jiqtol*, 2. fem. sing. (תעברי → תעברי). I *jiqtol*, 2. mask. plur., skal et *ḥātēf qāmēs* endvidere rettes til *qāmēs* (תעברו → תעברו). I paradigme III, *pi'el*, *qatal*, 3. mask. sing., savner man at få suppleret ברך med den alternative form ברך, som dog fik plads hos Pedersen. I paradigme VI, *qal* ptc. aktiv, fem. sing., skal et *š^ewā* stryges og et *šērē* flyttes (מנצאת → מנצאת). Paradigme VII, *qal* imperativ, 2. fem. plur., skal have et *ḥiræq* rettet til *š^ewā* (נבלנה → נבלנה). Og i paradigme VIII, *hif'il* imperativ, 2. mask. sing., skal et overflødig *ḥiræq* stryges (הושיבה → הושיבה).

I paradigme VIII, pluralisformerne af פ"י-gruppens *jiqtol*-bøjning, bliver det helt surrealistisk, idet paradigmet fra linje til linje øjensynligt skifter mellem at bygge på rødderne ינש, ינש (der ikke findes) og יבש (der ikke bøjes som her anført). Vokalerne er således korrekte nok, men konsonanterne meningsløse og misvisende. Følgende rettelser må foretages: 3. fem. og 2. fem.: *bet* og *shin* ombyttes (תבשנה → תבשנה), 2. mask.: sekvensen *nun-shin* rettes til *shin-bet* (תנשו → תנשו), 1. pers. energicus: *bet* og *shin* ombyttes (נבשה → נבשה). I paradigme IX, *u-qatal*-bøjningen af *qal*, 2. fem. sing., mangler et *ḥolæm* (בשתה → בשתה), og i *wajjiqtol*-formen af ע"י skal vokalfølgen *ḥiræq-šērē* rettes til *qāmēs-s'gōl* (ויבן → ויבן; den anførte form er fejlagtigt afledt af בנה og ikke af בין). Paradigme X mangler et *š^ewā* i *wajjiqtol*-formen af *hif'il*, (ויגל → ויגל). Og i paradigme XI, *qal*, *jiqtol*, 3. mask. plur., er et *sāmæk* vokaliseret med på en gang både *ḥolæm* og *š^ewā*, hvilket danner den umulige form יסבו, der skal rettes til יסבו, idet *š^ewā* stryges. I samme paradigme, *wajjiqtol*-formen af rødder med *i-qatal*, mangler et *pataḥ* (ויקל → ויקל), i infinitiv cstr. af *a-qatal* (גלל) mangler et *ḥolæm* (גלל → גלל) og i participierne af סבב skal den feminine singularisform to gange rettes fra det meningsløse סבת til סבבה. I paradigme XII, 5. spalte 3. linje (verbet i 2. mask. sing. med suffix for 3. fem. sing.) skal et *qāmēs* rettes til *pataḥ* (קטלתה → קטלתה), og i samme spalte linje 5 fra neden (*a*-imperativ med suffix for 3. fem. sing.) skal et *dāgēš* stryges (קטלוה → קטלוה). I bunden af denne sides 1. spalte er קטל forvirrende anført som eksempel både på *a*-imperativ og *i*-imperativ. Det havde været mere informativt at nøjes med den ene form af לבש, som er anført til illustration af *i*-bøjningen, hvor denne faktisk afviger fra *a*-bøjningen.

Derudover er anvendelsen af forkortede former uhensigtsmæssig (fx i paradigme I for *pu'al*-participiet i fem. sing., hvor de to former מקטלה og מקטלה angives under ét som מקטלה/ח).

Forf. skal ellers roses for sine meget udførlige paradigmer, der ikke i slet samme grad som Pedersen overlader til læseren selv at aflede et stort antal former af de opgivne.

Så vidt paradigmerne. Også den øvrige tekst indeholder en del trykfejl. Helt mis- eller uforståelige ord er der heldigvis kun tale om få steder. Følgende rettelser bør foretages: Forkert vokalisering s. 196 l. 11 (קטלו → קטלו), forkert pronominalsuffix s. 199 l. 8 (קטלתהו → קטלתהו), forkert glose s. 230 l. 16 (תהברתיך → תהברתיך), et manglende 'ajin med tilhørende vokal s. 244 l. 2 (תהברתיך → תהברתיך), forkert vokalisering s. 259 l. 9 (תהברתיך → תהברתיך) og s. 274 l. 2 fra neden (תהברתיך → תהברתיך), et fejlplaceret *hiræq* s. 276 l. 14 (תהברתיך → תהברתיך), forbyttet rækkefølge af to konsonanter s. 285 l. 7 (אתה → אתה), samt forbytning af adjektiv og substantiv i en rekonstrueret formulering s. 373 l. 9 (תהברתיך → תהברתיך).

Dertil skal føjes et par tilfælde af rene typografiske meningsløsheder: S. 235 l. 4 læses den sælsomme form תהברתיך, der skulle have været תהברתיך; s. 285 l. 10 og 18 dukker accenttegnet *galgal* (et omvendt 'annah) umotiveret op i en sammenhæng, hvor det ikke har noget at bestille; og s. 388 l. 1 er en hebraisk negation øjensynligt blevet omformatteret til et ikke-hebraisk tegnsæt (אל{ → לא).

Af problemer med enkelte konsonanter er der følgende: Medialt *kaf* skal rettes til finalt *kaf* s. 95 l. 9 fra neden (תהברתיך → תהברתיך) ligesom medialt *pē* må skulle rettes til finalt *pē* på s. 278 l. 11 (תהברתיך → תהברתיך).

Der mangler et *jōd* s. 121 l. 4 fra neden (תהברתיך → תהברתיך) og s. 125 l. 4 (תהברתיך → תהברתיך), mens der er et *jōd* for meget s. 194 l. 8, i øvrigt i en glose, der indeholder yderligere to bogstavforvekslinger, idet *rēš* skal rettes til *dālæt* og *šin* til *šin* (תהברתיך → תהברתיך), hvis henvisningen til Deut 7,24 skal give nogen mening. En "energisk" imperativ har s. 186 l. 3 fået et *nun* og et *šērē* for meget (תהברתיך → תהברתיך).

På s. 42 l. 8 og 13 bør קרא rettes til קרי i de tekniske vendinger ולא קרי כתיב og קרי ולא כתיב; der må være tale om en forveksling af den mere velkendte hebraiske form med den aramaiske, som anvendes i de rabbiniske marginal-noter.²⁴

Et *sāmæk* bør rettes til *šāde* s. 224 l. 2 fra neden (תהברתיך → תהברתיך), *tāw* til *tēt* s. 142 l. 6 (תהברתיך → תהברתיך), *šin* til *šin* s. 146 l. 4 fra neden (תהברתיך → תהברתיך) og *šin* til *šin* s. 126 l. 10, hvor der desuden mangler et *holēm* (תהברתיך → תהברתיך).

Så langt den hyppigste konsonantforveksling er desværre også den, som studenterne oftest foretager, nemlig mellem *hē* og *hēt*. Førstnævnte skal rettes til sidstnævnte følgende otte steder: S. 101 l. 1 (תהרת → תהרת), 123 l. 21 (תהרת → תהרת), 131 l. 9 (תהרת → תהרת), 133 l. 5 fra neden (תהרת → תהרת), 244 l. 4 (תהרת → תהרת), 250 l. 19 (תהרת → תהרת) – her skal tillige den første vokal rettes til *s^egōl*) og s. 258 l. 7-8 fra neden (תהרת → תהרת og תהרת → תהרת).

Også nogle enkelte fejl i *matres lectionis* forekommer: Et fejlagtigt *holēm magnum* skal rettes til *šūræq* s. 258 sidste linje (תהברתיך → תהברתיך) og 272 l. 3

24. Se forkortelseslisten 'Index Siglorum Et Abbreviationum Masorae Parvae' i *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5. udg., 1997 s. LIII-LVIII.

fra neden (יְסֻבּוּהוּ → יְסֻבּוּהוּ), og til gengæld skal et *šūraq* rettes til konsonantisk *waw* s. 421, første linje (וְכִי → וְכִי).

Fejlene i gengivelsen af selve konsonantteksten er heldigvis få, som det ses af ovenstående liste. Værre er det med vokaliseringen: Der skal rettes et *qāmēs* til *pataḥ* s. 22, l. 9 fra neden (הַמְדַבְּרִים → הַמְדַבְּרִים), 163 l. 5 (יְחַטָּא → יְחַטָּא), 214 l. 21 (יַעֲזֹבוּ → יַעֲזֹבוּ), 217 l. 18 (her skal tillige *hātēf qāmēs* rettes til *hātēf pataḥ*: בְּחַרְיִי → בְּחַרְיִי), 232 l. 7 fra neden (her skal *qāmēs* og *pataḥ* bytte plads: יָסַר → יָסַר) og 269 l. 8 og 9 (הַתְגַּלְגַּל → הַתְגַּלְגַּל og הַתְגַּלְגַּל → הַתְגַּלְגַּל), *qāmēs* til *seḡōl* s. 246 l. 8 fra neden (הָרְאֵנִי → הָרְאֵנִי), *pataḥ* til *qāmēs* s. 123 l. 18-19 (אֲנָקָה → אֲנָקָה og עֲנֵלְתוּ → עֲנֵלְתוּ samt עֲנֵלָה → עֲנֵלָה), 129 l. 7 fra neden (מִיטָב → מִיטָב),²⁵ 256 l. 3 fra neden (וְאָקִים → וְאָקִים), *pataḥ* til *seḡōl* s. 239 l. 10 fra neden (וַיְגַל → וַיְגַל), *pataḥ* til *sewā* s. 162 l. 6 fra neden (דְּשֻׁנוּ → דְּשֻׁנוּ), *seḡōl* til *šērē* s. 123 l. 10 fra neden (הַכְמִיכֶם → הַכְמִיכֶם), *seḡōl* til *pataḥ* s. 205 l. 2 fra neden (יַעֲבֵרְנָהוּ → יַעֲבֵרְנָהוּ) og 281 l. 4 (מִתְוַדָּה → מִתְוַדָּה), *seḡōl* til *hātēf seḡōl* s. 279 l. 6 fra neden (יֵאָחֵז → יֵאָחֵז), *šērē* til *sewā* s. 216 l. 7 fra neden (וַיִּבְרָךְ → וַיִּבְרָךְ) og 257 l. 4 og 5 (מִקְיָמָת → מִקְיָמָת og מִקְיָמִי → מִקְיָמִי), *šērē* til *seḡōl* s. 385 l. 6 fra neden (וַיִּמְלֹךְ → וַיִּמְלֹךְ), *sewā* til *šērē* s. 110 l. 2 fra neden (הַקָּךְ → הַקָּךְ) og 162 l. 2 fra neden (יִסְקַל → יִסְקַל), *sewā* til *holam* s. 270 l. 11 (יִסְבוּ → יִסְבוּ), *sewā* til *hiræq* s. 246 l. 3 fra neden (לְרֵאוֹת → לְרֵאוֹת) og 289 l. 11 (רְבֹאוֹת → רְבֹאוֹת), *sewā* til *qāmēs* s. 162 l. 4 fra neden (יִשְׂרָשׁ → יִשְׂרָשׁ) og 241 l. 8 fra neden (גְּלָךְ → גְּלָךְ), *hātēf pataḥ* til *pataḥ* s. 152 l. 2 (אֲמַהוּתִי → אֲמַהוּתִי og אֲמַהוּתִי → אֲמַהוּתִי), *hātēf seḡōl* til *seḡōl* s. 223 l. 13 (אֲסַפָּה → אֲסַפָּה) og *hātēf qāmēs* til *qāmēs* s. 363 l. 8 fra neden (עֲלִי → עֲלִי).

En del steder mangler en vokal. I den halve snes tilfælde, hvor første vokaltegn i en passage er udeladt, skyldes det sikkert, at disse er cut-and-pasted fra et program som BibleWorks e.l., hvor det er nemt at ramme et enkelt tegn ved siden af. Der mangler et *qāmēs* s. 218 l. 14 (שָׂאֵל → שָׂאֵל), 261 l. 15 (תִּשְׁבֹּךְ → תִּשְׁבֹּךְ), 276 l. 6 fra neden (אֲפִיר → אֲפִיר), 317 l. 6 (עָרוֹם → עָרוֹם), 330 l. 15 (אָרוּר → אָרוּר) og 331 l. 21 (עָפָר → עָפָר), et *pataḥ* s. 143 l. 3 (תָּ → תָּ), 225 l. 5 fra neden (מִנְצַאֲכֶם → מִנְצַאֲכֶם), 270 l. 9 fra neden (יִגַּשׁ → יִגַּשׁ), 327 l. 5 fra neden (הַשְּׂמִים → הַשְּׂמִים) og 382 l. 2 (וַיַּעַל → וַיַּעַל), et *seḡōl* s. 218 l. 4 fra neden, hvor der til gengæld er en overflødig asterisk²⁶ (אֲחַרְוִי* → אֲחַרְוִי), et *hiræq* s. 80 l. 7 fra neden (אֲחִידָךְ → אֲחִידָךְ),²⁷ 149 l. 6 (הַפְּשִׁי → הַפְּשִׁי), 151 l. 16 (אֲחִידָךְ → אֲחִידָךְ), 329 l. 6 fra neden (שְׁנִינֶהָ → שְׁנִינֶהָ) og 408 l. 6 fra neden (מִמְנוּ → מִמְנוּ), samt i endelsen på navnet Jerusalem, der s. 307, 317, 369 staves יְרוּשָׁלַם, dvs. *jerušālam* og ikke יְרוּשָׁלַם (den masoretiske teksts gengivelse af udtalen *jerušālam*; muligvis er *pataḥ* og *hiræq* dog trykt oven i hinanden, og pro-

25. Idet man her må antage, at den anførte form ligesom i øvrigt skal være absolutus-formen, og ikke constructus-formen, som desværre er den eneste, der er belagt i Bibelen.

26. Medmindre jeg har misforstået forf.s hensigt med at anføre en hypotetisk, delvis uvokaliseret form frem for den i Dom 5,28 belagte.

27. Her er muligvis tale om at et *ʾāmah* grundet typografiske vanskeligheder er trykt oven i vokalen, men i hvert fald er det nødvendige *hiræq* ikke synligt.

blemet er i så fald af rent typografisk art – eller det kan igen være BibleWorks, der har æren for den alternative ortografi), et *ḥolam* s. 409 l. 9 (אֶל־לא → לֹא־לא) samt et *šewā* s. 105 l. 6 fra neden (סוֹסְתִים → סוֹסְתִי og סוֹסְתִי → סוֹסְתִי), 214 l. 5 fra neden (יְחַסְרוּ → יְחַסְרוֹ), 239 l. 10 fra neden (וַיִּגְלָה → וַיִּגְלֶה), 250 l. 2 (יִבְקִיּוּן → יִבְקִיּוֹן) og 317 l. 13 (קְרוּעַ → קְרוּעֵי).

Enkelte steder er der omvendt et vokaltegn for meget: Et *qāmēš* skal stryges s. 112 l. 11 (צִדְקוֹתָנִי → צִדְקוֹתְנִי), et *pataḥ* s. 260 l. 18 (וַיִּנַּח → וַיִּנְחַח og הִנַּח → הִנְחַח), et *ḥāṭēf pataḥ* s. 250 l. 9 fra neden (וַאֲדַרְנִי → וַאֲדַרְנִי) og et *šewā* s. 184 l. 10 (נִקְטְלוּ → נִקְטְלוֹ).

Blandt de øvrige masoretiske tegn er det især manglende *dāgēš lene*, der er problemer med: Således s. 133 l. 1 og 386 l. 2 (תְּהוּ → תְּהוֹ) og s. 133 l. 7 (פָּרִי → פָּרִי), 171 l. 4 (קִטְלוּ → קִטְלוֹ), 192 l. 6 (הִקְטִילָהּ → הִקְטִילָהּ), 296 l. 8 (פִּילְגָשׁ → פִּילְגָשׁ), 298 l. 9 fra neden (גְּדוּלָהּ → גְּדוּלָהּ) og 304 l. 7 fra neden (*כִּסְפִים → *כִּסְפִים); anderledes forholder det sig på s. 66, 77, 301 og 312, hvor der citeres en passage, som udelader et forventeligt *dāgēš lene* af eufoniske årsager.

Et *dāgēš forte* mangler s. 54 l. 8 og 9 (וַיִּלְד → וַיִּלְד og וַיִּמָּוֶת → וַיִּמָּוֶת), 68 l. 16 (לְמִלְךָ → לְמִלְךָ – særligt uheldigt da eksemplet netop skal illustrere en pointe i tilknytning til fordoblingen ved den bestemte artikel) og 223 l. 11 (וַיִּסְרָף → וַיִּסְרָף).

Til gengæld er der et *dāgēš* for meget s. 110, de to nederste linier (חָקָךְ → חָקָךְ og חָקְכֶם → חָקְכֶם), s. 180 l. 3 fra neden og 181 l. 6 fra neden (שָׁכַב → שָׁכַב), s. 181 l. 4 fra neden (לְבָנוֹת → לְבָנוֹת), s. 247 l. 11 (הָיִיתָ → הָיִיתָ), og s. 376 l. 11 og 18 (וּבָנוֹת → וּבָנוֹת). I nogle tilfælde skyldes et uforklarligt *dāgēš forte* i første bogstav af et ord, at tekstens *wajjiqtol* citeres uden sit *wa*-præformativ, således s. 191 l. 13 (וַיִּתְפַּקֵּדךָ af יתְפַקֵּד Dom 20,15) og s. 383 l. 15 (וַיִּצַר → וַיִּצַר Gen 2,19 – her er eksemplet særligt vildledende, da det tilskriver den tilsyneladende *jiqtol* en funktion, der i teksten retteligt udføres af *wajjiqtol*); tilsvarende med *ha*-præformativ s. 187 l. 19 (קָטַר af קָטַר Jer 44,21).

Der synes ikke at være den store konsekvens i, hvornår de angivne hebraiske former forsynes med læsetegnet *mētaḡ* – fx er det udeladt s. 263-64 i gennemgangen af 'ajin-'ajin-verbernes perfektumsformer, hvor det netop kunne gøre en forskel.

Et *mappiq* mangler s. 123 l. 3 fra neden (אֱלוֹהֵי → אֱלוֹהֵי) og s. 153 l. 3 (הַמּוֹתֵהָ → הַמּוֹתֵהָ), og s. 283 første linje mangler det usædvanlige *dāgēš* eller *mappiq* i 'ālef, som er begrundelsen for at bøjningsformen fra Job 33,21 overhovedet anføres (רָאוּ → רָאוּ).

Et tegn til markering af den betonedede stavelse er hyppigt unøjagtigt eller tvetydigt anbragt (fx s. 254 l. 17), men til tider også direkte forkert, således s. 85 l. 7 (trykket i אֲתֵהָהּ skal være på anden, ikke tredje stavelse) 135 l. 16-17 (קָצָה og קָשָׁה skal have tryk på anden stavelse), s. 296 l. 4 fra neden (לְחַבֵּל tryk på sidste stavelse). Der er i øvrigt stor inkonsekvens i, om der sættes tryktegn eller ej.

Også i transskriptionerne af hebraiske termer og passager er der problemer. Jeg skal afholde mig fra her at opregne samtlige inkonsekvenser i brugen af diakritiske tegn i gengivelserne af grammatiske betegnelser (som fx

vekslen mellem *hātēf*, *ḥatēf* og *ḥatef*),²⁸ men hvor det er selve den hebraiske bibeltekst eller rekonstruerede former heraf, der transkriberes, er unøjagtighederne forstyrrende og bør rettes:

Således s. 16 l. 13 (*ḥagelā* → *ḥageḷā* – eller snarere **ḥageḷā*, da ordet skal illustrere en ikke-korrekt udtale) og l. 9 fra neden (*pā^ālo* → *pā^ālō*), s. 17 l. 8 (*bānāka* → *bānākā*), s. 18 l. 4 (*jiq^llu* → *jiq^llū*), l. 6 (*lak* → *lāk*), l. 7 (*qā^llu* → *qā^llū*), l. 11 (*wa^ʾabārækeka* → *wa^ʾabārækēkā*), s. 20 l. 7 (*hāj^ltā-lo* → *hāj^ltā-lō*), og l. 2 fra neden (*jeqallu* → *jeqallū*), s. 21 l. 13 (*alp^enē* → *alp^enē*), s. 22 l. 9 fra neden (*hamdābberim* → *hamdabb^erīm*) s. 34 l. 6 fra neden (*ʾatta* → *ʾattā*) og l. 3 fra neden (**gemalāthu* → **gemālathu* og *gemalāttu* → *gemālattū*), s. 41 l. 9 fra neden (*jasiwb* → *jašiwb*, eller hellere *jāšiwb*), s. 42 l. 8-9 (*ketīb we la qere* → *k^etīb w^ela^ʾ q^ere*)²⁹ og tilsvarende l. 13 (*qere we la ketīb* → *q^ere w^ela^ʾ k^etīb*), s. 43 l. 6-7 fra neden (*Jerūs-halājim* → *Jerūsālājim*), s. 56 l. 7 fra neden (**qadōs* → **qadōš*), s. 74 l. 12 (*deḥār hāš* → *d^eḥār hā^ʾš*), l. 19 (*bak* → *bāk*) og l. 20 (*jirāt ʾaḏonāj* → *jir^ʾat ʾaḏonāj*), s. 80, første linje (*ōlē* → *ōlē*), s. 126 l. 10 (**bu^ʾs* → **bu^ʾš* og **bu^ʾus* → **bu^ʾuš*), s. 141 l. 5 fra neden (**mašpat* → **mašpaṭ*) og s. 273 l. 7 og 8 fra neden (*orāllī* → *ʾārāllī* og *orāllī* → *ʾārāllī*).

Et par steder er teksten øjensynligt i uorden med direkte meningsløse pas-sager til følge: S. 43 l. 1-3 “Således ses ... וְיִהְיֶה וְיִהְיֶה, som er langt hyppigere for וְיִהְיֶה”, er det vanskeligt at få mening i. På s. 79, de tre sidste linier, læser man det uforståelige “Stor pausa markeres med accenttegnene *silluq*, efterfølges af *sop pāsuq* + *silluq* eller med *ʾatnah*”; det må skulle erstattes med noget i retning af “Stor pausa markeres med accenttegn *silluq* efterfulgt af *sop pāsuq*, eller med *ʾatnah*”. Også de tre sidste linier s. 113 er mere end vanskelige at få mening i.

Enkelte forvekslinger af grammatiske termer forekommer også, og det er lidt ærgerligt for den usikre student som søger oplysning: På s. 246, l. 8 fra neden, skal *wajjiqtol* rettes til *weqatal*, og s. 276 (i beskrivelsen af verbet מִכָּךְ) skal *puʾal* rettes til *hofʾal*.

I de hebraiske citater s. 329 l. 13 og 16 er der, i tilgift til den passage, som behandles (og oversættes) i sammenhængen, medtaget det første ord af den efterfølgende sætning, som uden for sin kontekst er ganske meningsløs.

Oversættelserne af det hebraiske er der generelt ingen grund til at kritisere; at אֲרִיבָה s. 139 gengives som “hase” og ikke “hare” må bero på en simpel slagfejl (den korrekte oversættelse af samme glose findes s. 298). Gengivelsen af אֲשַׁאֵל וְשָׁאַל s. 162 “I kan jo bare spørge” (s. 162) er måske rigeligt fri – grammatisk set skulle det vel være “man/de kan jo bare spørge”. I bedste fald

28. Dog er forvekslingen af q og g i stavemåden *zāqēp* (retteligt *zāqēp*, s. 46 tabellens l. 5 og 6) og omvendt i *qadol* (s. 47, samme tabels l. 16, rettes til *gadol* eller snarest *gādōl*) for iøjnespringende til at forbigås i tavshed. Også paradigernes insisterende fejlanbringelse af apostrofen i termene *nifʾal* og *hofʾal* (der konsekvent kaldes *niʾfal* og *hoʾfal*) er distraherende og forhindrer direkte studenten i at opdage, at der er en mening med de hebraiske termer.

29. Man kunne naturligvis til gengivelsen af tekniske udtryk på aramaisk som dette udmærket forsvare brugen af en simplificeret transkription a la *dén*, der er gængs til gengivelse af moderne hebraisk, men så er det diakritiske tegn til markering af længde i den anden vokal i *ketīb* overflødigt og misvisende.

ukonventionel er dog oversættelsen s. 249 af שָׁלוֹם og שְׁלוֹמָה som “løgn”; “sorgløst”, hhv. “sorgløshed” havde nok været mere rammende.³⁰ Også stikordsregisteret indeholder et meget stort antal fejl.

Det er naturligvis et overmenneskeligt krav at skrive 528 sider om et vanskeligt og teknisk betonet emne uden at begå en fejl hist og her, og påpegelsen af de ovennævnte småfejl skal ikke opfattes som en pedantisk nedgørelse af den præstation, dette værk er. Forf. anfører selv på værkets sidste side en liste over i alt ti rettelser af fejl, som for de flestes vedkommende er langt mindre graverende end mange af de ovenfor anførte, og viljen til at få dem udryddet er altså klart til stede.

Stoffets præsentation

Vurderingen af Pedersens anvendelighed i nutiden har, når bortses fra værkets alder, som regel kunnet sammenfattes i to punkter: 1) “den er ikke til at finde rundt i” og 2) “studerne forstår ikke et ord af den”. Dette formidlingsmæssige perspektiv har vel også foresvævet forf., når bogens bagsidetekst begrundet den nye udgivelse med, “at teologer og filologer, der har behov for opdateret viden, ikke kun skal forlade sig på udenlandske fremstillinger”. Desværre er den nye udgivelse ikke nemmere at finde rundt i end Pedersen, nærmest tvært imod: Indholdsfortegnelsen opregner bogens 168 paragraffer, opdelt i hovedafdelingerne *Skriften, Lydlære, Morfologi, Nominer, Verber og Syntaks*, men i øvrigt uden nogen antydning af strukturen i værket. Resultatet er, at der fx findes fire forskellige paragraffer med titlen *Nifal* (§ 65, 81, 119 og 125), og først når læseren ved egen hjælp har regnet ud, hvordan bogens morfologiske afdeling er struktureret, vil han vide, hvordan disse forholder sig til hinanden; et (i øvrigt meget nyttigt) kapitel med titlen “Lidet gennemskuelige former” sidst i behandlingen af verbernes morfologi (s. 273-78) antager man nemt for at være en behandling af sådanne former generelt (og mangan student vil nok derfor ty til dette kapitel med store forventninger), men ved nærmere granskning viser det sig kun at handle om de sjældne ‘*ajin-ajin*’-verber. Det havde været nærliggende i indholdsfortegnelsen tydeligt at indikere, hvilke paragraffer der har en fælles overskrift, men problemet kunne også være delvis afhjulpet ved en lidt mere gennemtænkt brug af sidehoveder: Hvis man under sin søgen efter en oplys-

30. Jf. W. Gesenius/F. Buhl, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das alte Testament*, Berlin o.a.: Springer, 1915/1962, s. 830; F. Brown, S.R. Driver og C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford: Clarendon, 1951, s. 1017; E. Ben Yehuda, מלון הלשון העברית, Tel-Aviv: La'am, 1951-52, s. 7125-26; Köhler og Baumgartner o.a., *The Hebrew and Aramaic Lexicon*, s. 1505; L. Alonso Schökel, *Diccionario biblico hebreo-español*, Madrid: Trotta, 1999, s. 763-64.

ning bladrer op på s. 238-241, får man øverst på siden unødigt repetet de paragraf-overskrifter, som man nemt selv kan læse på siden, men man får *ikke* den oplysning man har mest brug for: At man befinder sig et sted midt i det 18 sider lange afsnit om *lāmæd-hē*-verber.

Mindre rundtossat bliver man ikke, når forf. selv taber overblikket og på s. 247-51, midt i § 115 om *lāmæd-hē*-verber med laryngal som 2.-radikal, går over til at tale om tilsvarende verber med laryngal 1.-radikal (et emne som hører hjemme i den foregående § 114), uden at sidehovedets emneangivelse ændres; eller når han som en art filologisk tordenkile bringer tre delparagraffer om *primæe gutturalis*-verber med almindelig stærk 2.- og 3.-radikal midt i gennemgangen af *lāmæd-hē*-verberne (det drejer sig om § 114 f-h, s. 243-44, som retteligt burde have været en del af § 97).

Hvad angår Pedersens svært tilgængelige stil er fremskridtene heller ikke så udtalte, som man havde kunnet håbe. Der falder adskillige gode illustrative eksempler fra nudansk sprogbrug og flere decideret morsomme bemærkninger af undervejs, men forf.s normalstilleje er mere i slægt med Pedersens end godt er. Blot et enkelt eksempel fra bogens indledning om præfikkers og affikkers funktion som bøjnings-elementer: “Ved fjernelse af disse elementer findes således roden, hvorved det leksikografiske opslag bliver muligt” (s. 11). Dette tyskersprog (som er endnu langt værre i de mere teknisk krævende passager) kunne snildt være oversat til “Når man fjerner disse elementer, finder man roden og kan slå den op i en ordbog”. Som sagerne står nu, er det tvivlsomt, om værket er mere lettilgængeligt for danske studerende end mangan en grammatik på engelsk.³¹

Den ene dag belærer den næste

Forf. kommer i slutningen af sit forord evt. kritik i forkøbet med den flabede bemærkning, at “Skulle nogle mene, at de kunne gøre det bedre, hilser jeg et sådant værk velkommen” (s. 8). Det er jo ellers god skik i hebraistikken at afslutte monumentale arbejder med en from og beskeden understregning af al lærdoms afhængighed af for-gængerne i form af en henvisning til den 123. sentens i samlingen af fyndord fra Publilius Syrus’ skuespil: *Dies diem docet*. Jeg er ikke i tvivl om, at der en dag vil komme en bedre hebraisk grammatik på dansk end den her anmeldte, og ligesom forf. hilser jeg et sådant værk velkommen, men indtil da følger den nye udgivelse meget til Peder-

31. Mit umiddelbare forslag til en grammatik på ca. samme ambitionsniveau vil være C.H.J van der Merwe, J.A. Naudé og J.H. Kroeze, *A Biblical Hebrew Reference Grammar* (BLH 3), Sheffield: SAP, 2000, som udmærker sig ved sin opmærksomhed på nutidig lingvistik, men dog desværre skæmmes af en del trykfejl.

sens grammatik, hvilket jeg ligeledes hilser velkommen, og jeg håber med de ovenstående bemærkninger at have kunnet bidrage en smule til nytteværdien af denne glædelige udgivelse.

SUMMARY

The article reviews Dan Enok Sørensen's recent grammar of Biblical Hebrew, *Bibelsk-hebraisk grammatik*, Højbjerg: Hovedland 2003, the first such grammar to appear in Danish since the time-honoured work of prof. Johannes Pedersen three-quarters of a century ago. It is argued that the author's laudable achievement would be of even greater value if more notice was taken of recent scholarship, and a number of typos were corrected.

Keywords: Hebrew grammar – general linguistics – Dan Enok Sørensen – Johannes Pedersen.

Hvad blev Palæstina kaldt i antikken?

PROFESSOR, DR.THEOL.
MOGENS MÜLLER

Betegnelsen Palæstina bliver i dag brugt både om den nation, der er ved at se dagens lys som hjemland for arabiske palæstinensere, og – i hvert fald i nogle kredse – som navn på det område, der også omfatter den jødiske statsdannelse fra 1948. Det optræder imidlertid ikke i Bibelen. Det rejser spørgsmålet om, hvad området blev kaldt i antikken.

Den tidligste græksprogede bevidnelse af betegnelsen “Palæstina” (Παλαιστίνᾱ) findes hos Herodot (II,104,3 m.fl.st.), anvendt om det område ud mod Middelhavet, der lå syd for Fønikien og ned mod Egypten (VII,89,2).¹ Flere gange bruger Herodot desuden betegnelsen “det syriske Palæstina” (Συρία ἢ Παλαιστίνᾱ) (I,105,1 m.fl.st.), hvad der peger på, at den ikke alene gjaldt kystområdet, filistrenes hovedområde, men desuden indlandet bagved. Samme betegnelse om dette område kendes i øvrigt allerede fra assyriske kilder, hvor den også kan stå for både kystområdet og hele regionen.² Hellenistiske forfattere kunne derudover benytte betegnelsen “Kølesyrien” (κοίλη Συρία).³ Filon fra Alexandria sidestiller således Kølesyrien og “det syriske Palæstina” med det bibelske Kana’an (*De Abrahamo* II,20 (= 133) og *Vita Mosis* 108 (= I,163)). Førstnævnte sted taler Filon om “sodomiternes land, en del af det kana’anæiske land, som siden blev kaldt Syria Palæstina (ἡν ὕστερον ὠνόμασαν Συρίαν Παλαιστίνην)”, sidstnævnte sted hedder det om Moses, at han ville lade folket bosætte sig i det fremmede, “i Fønikien og Kølesyrien og Palæstina, der dengang blev kaldt kana’anæernes (εἰς Φοικίκην καὶ Συρίαν τὴν κοίλην καὶ Παλαιστίνην, ἣ τότε προσηγορεύετο Χαναανᾶϊων)”. Åbenbart kunne “Palæstina” også på Filons tid anvendes om såvel bjerglandet som kystområdet. Samme opfattelse gør sig øjensynlig

1. De faktuelle oplysninger er hentet fra Kenneth Holum, “Palästina”, *TRE* 25 (1995), s. 591-599. Desuden John Strange, “Palæstina”, *Gads Bibelleksikon* L-Å (København: Gad 1998) s. 151-155.
2. Jeg takker Niels Peter Lemche for følgende henvisninger til assyriske indskrifter/dokumenter i J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (3rd ed. Princeton 1969) s. 274, 281-282 og 287, hvor *pi-liš-ta* og *pa-la-as-tu* og *pe-liš-te* optræder som betegnelser for området i dokumenter fra Adadnirari 2. (911-891 f.Kr.), Adadnirari 3. (810-783 f.Kr.) og Sargon 2. (721-705 f.kr.), og hvor det bruges dels om hele regionen, dels alene om kystområdet.
3. Køle- kommer af det græske κοῖλος, “hule”, som i antikken blev anvendt om området mellem Libanons og Antilibanons bjerge.

gældende hos Plinius den Ældre, der i sin *Naturalis Historia* 5. bog 13, efter en beskrivelse af Egypten, skriver: “Det næste land langs kysten er Syria, engang det største af lande og udmærket med mange navne. Det kaldtes Palæstina dér, hvor det stødte op til araberne, og så Judæa og Køle[syrien], dernæst Fønikien, og når man går længere ind i landet, det damaskenske. ... De, der deler yderligere op, mener, at Syria omgiver Fønikien, og at der er en del af Syria, som ligger ved kysten, og hvoraf en del er Idumæa og Judæa, dernæst Fønikien, dernæst Syria.”⁴ Romerne kunne altså bruge betegnelsen for hele området syd for Syrien, idet de kaldte området vest for Jordan for *Palaestina cisiordania*, området øst for Jordan *Palaestina transiordania*.⁵

Om i hvert fald dele af samme område har navnet “Judæa” kunne bruges, når det gjaldt om at betegne jødernes land. Judæa (Ιουδαία) er afledt af stammenavnet Juda og var oprindeligt navnet på Juda stammes område. Ifølge Josefus (*Apion* I,179) optræder det i græksproget litteratur så tidligt som hos Klearkos fra Soli i det 4. årh. f.Kr., og da hasmonæerriget udvidede sig ud over Judæas grænser, blev Judæa betegnelsen for det tidligere Kana’an.⁶ Romerne overtog navnet, da de gjorde området til romersk provins. I indskriften fra Cæsarea ad Mare kaldes Pilatus således *praef[ectus] Iuda[ea]e*. For her må Judæa, foruden landskabet af dette navn, dække Idumæa og Samaria. Navnet “Judæa” er i det hele taget velbevidnet i officielle skrivelser og indskrifter.⁷ Det gælder desuden mønter, hvor den om-

4. *Iuxta Syria litus occupat, quondam terrarum maxuma et plurimis distincta nominibus: namque Palaestine vocabatur qua contingit Arabas, et Iudaea, et Coele, exin Phoenice, et qua recedit intus Damascena ... qui subtilius dividunt circumfundi Syria Phoenicen volunt, et esse oram maritimam Syriae, cuius pars sit Idumaea et Iudaea, dein Phoenicen, dein Syriam.* Anført efter Loeb-udgaven: *Pliny Natural History* II (Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press 1942, reprint 1989) s. 270. Egen oversættelse, med venlig bistand fra Troels Engberg-Pedersen.
5. Sidstnævnte betegnelse har overlevet i Transjordanien, som blev navnet på det område, der blev udskilt af det engelske mandatområde Palæstina som et særligt mandat og kom under ledelse af emir Abdallah ibn Husayn. I 1946 blev det til et uafhængigt monarki. I Den Første Arabisk-israelske Krig 1948-1949 erobrede Transjordanien Vestbredden, og det følgende år, dvs. i 1950, blev den annekteret, og Abdallah ændrede navnet på sit rige til Det Hashemitiske Kongedømme Jordan. Se Jørgen Bæk Simonsen, “Transjordanien”, *Den Store Danske Encyklopædi* 19 (2001) s. 217
6. Denne brug i “erweiterter Sinn”, hvor Iudaea, foruden landskabet af dette navn, omfatter Samaria, Galilæa samt råderne grænsende op til Jordanfloden i østjordanlandet, er i brug i slutningen af 1. årh. e.Kr., mens betegnelsen anvendes om hasmonæerriget hos Strabo, *Geografi* 16,2,40 og Dio Cassius, *Romerske Historie* 37,16,5. Se Ute Wagne-Lux, “Iudaea”, *RAC* 19 (2001) sp. 63-130: sp. 66.
7. Se f.eks. Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. Vol. 1 (revised ed., Edinburgh: Clark 1973) s. 514 n. 1.

fattende udmøntning efter nedkæmpelsen af opstanden i 66-70 e.Kr. for de latinske denarers vedkommende blot bar inskriptionen *IUDA-
EA*, for sestertsers *IUDAEA CAPTA*, mens græksprogede udmønt-
ninger bar inskriptionen *ΙΟΥΔΑΙΑΣ ΕΛΛΩΚΥΙΑΣ*.

Hvor udmøntninger fra den persiske periode kunne bære områdebe-
tegnelsen “Yehud (יהודה)”, gælder det om de ældste jødiske udmønt-
ninger under hasmonæerne, at de ikke bærer områdebetegnelse, men
– foruden kongens navn – angivelsen “og jødernes forsamling
(וְהַכְהֵנִי הַיְהוּדִים)”. Det er tilfældet fra Alexander Jannæus og
frem til Antigonos 2.⁸ På udmøntninger under både den første og den
anden opstand optræder imidlertid navnet Israel, dels i tidsangivelsen
år ét, to osv. efter Israels forløsning eller frihed, dels i forbindelse
med Simeon, der kaldes fyrste af Israel. Men spørgsmålet er, om det
gamle navn på Nordriget under kongetiden⁹ her primært betegner et
geografisk område. Det synes snarere at være folket som frelseshisto-
risk størrelse.¹⁰ Det ligger desuden i smuk forlængelse af sprogbrugen
i den antik-jødiske litteratur uden for Det Gamle Testamente, hvor
“Israel” og “jøde” begge angår såvel det folkelige som det religiøse
tilhørsforhold, idet det første udtrykker selvforståelsen indefra, det
andet andres til- og omtale samt jødernes omtale af sig selv over for ik-
kejøder. Israel står således her ikke for det geografiske område, og Fi-
lon kan endda bruge det på en sådan måde, at det sprænger rammerne
for det jødiske folk, når han siger, at Israel er alle de, “der har del i
den slægt, der har syner (οἱ τοῦ ὀρατικοῦ γένους μετέχοντες)”
(*Quod Deus sit immutabilis* 144; jf. *De sacrificiis Abelis et Caini*
134).¹¹ Dette er også forståelsen i f.eks. Paulus’, men også de øvrige
nytestamentlige skrifers brug, hvor en geografisk forståelse gennem-
gående ikke giver mening. Det gælder hånen mod Jesus som Israels
konge (Mark 15,32 = Matt 27,42) og bekendelsen til ham som Israels

8. På udmøntninger under Herodes den Store og hans efterfølgere samt de ro-
merske prokuratorer optræder ingen betegnelser for folk eller områder.
9. Navnet er bevidnet på den såkaldte “Israelstele”, i en indskrift af Farao Mer-
nefta (ca. 1220 f.Kr.); siden optræder det som betegnelse for Nordriget i den
moabitiske indskrift på Meshastelen (fra midten af 9. årh. f.Kr.) samt i assyri-
ske tekster. Jf. Jesper Høgenhaven, “Israel”, *Gads Bibelleksikon A-K* (Kø-
benhavn: Gad 1998) s. 340.
10. Se hertil f.eks. Gerhard von Rad & Walter Gutbrod, Ἰσραήλ κτλ., *ThWNT III*
(1938) s. 356-394; desuden “Israel”, *TRE* 16 (1987) s. 368-393 (Rainer Al-
bertz, Clemens Thoma, Hans Hübner og Walter Kickel).
11. Jf. W. Gutbrod, *ThWNT III*, s. 373: “Diese Loslösung ist zwar nirgends direkt
ausgesprochen, aber doch mindestens stark angebahnt.” Heroverfor står Jose-
fus, der ifølge Gutbrod “nicht Ἰσραήλ als Ganzheitsbezeichnung benutzt,
sondern nur Ἰσραηλιῶται als Volksname” (s. 374). Skal man tro Hermann
Strack & Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und
Midrasch I* (München 1928) s. 90-91, er i de rabbiniske tekster “Land Israel”
fast ausschließliche Bezeichnung Palästinas.’

konge (Joh 1,49; 12,13). Kun i Matt 2,20-21 tales der om Israels land (γῆ Ἰσραήλ), og selv om en geografisk forståelse dér tydeligt er medindeholdt, klinger det med, at det er Israels område i et frelseshistorisk perspektiv, det gælder (jf. udtrykket “Israels hus” i Matt 10,6; 15,24; desuden “Israels byer” i 10,23).¹² En frelseshistorisk forståelse afspejler sig desuden i den senere sprogbrug med kirken som det nye eller det sande Israel, som naturligvis heller ikke har geografiske konnotationer.¹³

Går vi til Det Nye Testamente, finder vi ikke dér en tydelig betegnelse for det samlede område, men som regel kun angivelser af de forskellige landskaber, Judæa, Galilæa og Samaria. Men ved et nærmere eftersyn viser det sig, at i hvert fald Det Lukanske Dobbeltværk en række steder anvender betegnelsen Judæa i sammenhænge, hvor det helt tydeligt ikke kun er landskabet af dette navn, der er tale om. I den tidligere oversættelse af 1948 gengav man det de pågældende steder med “Jødeland” (Luk 1,5; 4,44,¹⁴ 7,17; 23,5.51; ApG 10,37.39; 11,29). Åbenbart er det blevet fornemmet som politisk ukorrekt eller på anden måde upassende, siden man i 1992-oversættelsen gennemgående har valgt gengivelsen “Judæa” – undtagelserne er Luk 23,51 (med “jødisk” som oversættelse af πόλις Ἰουδαίων) og ApG 10,39 (med “jødernes land” som oversættelse af χώρα Ἰουδαίων). Ved de øvrige steder at gengive med Judæa opnår man nok en konkordantisk overensstemmelse, men prisen er høj. I Luk 4,44 kommer Jesus til at forkynde i Judæas synagoger, selv om det helt klart er Galilæa, han færdes i, og den samme urimelighed optræder i Luk 7,17 og 23,5, hvor det sidstnævnte sted nu hedder, at Jesus “ophidser folket med sin lære over hele Judæa, han begyndte i Galilæa og er kommet helt her-

12. Det synes også at være tilfældet ved samme vendinges forekomst i Septuaginta, hvor den optræder i Dom 6,5; 1 Kong (= 1 Sam) 13,19; 1 Krøn 13,2; 22,2; 2 Krøn 2,16 og Tob 1,4. Her er land og folk sammenfaldende størrelser. Spørger man videre til forekomsten af den hebraiske ækivalent, יְרֵדָה וְשָׂרָא, optræder den af de anførte steder alene i 1 Sam 13,19, men desuden om Nordriget i 2 Kong 5,2.4, 6,23; 2 Krøn 30,25 Ez 27,17; 40,2; 47,18, og om hele Israel i 1 Krøn 22,2, 2 Krøn 2,16, 34,7. Dette sidste gælder også de steder, udtrykket findes i Dødehavsskrifterne, nemlig Tempelrullen (11Q Temple) 58,6 og 4QMMT B 63, mens det i det delvis rekonstruerede 4Q382 1,4 (parabibelsk tekst med Jesabel-historien) må betegne Nordriget. For beredvillig hjælp med at finde frem til disse steder, takker jeg Søren Holst.
13. Således taler Justin i *Dialog med Jøden Tryfon* 11,5 om de kristne som Ἰσραηλιτικὸν ... τὸ ἀληθινόν, πνευματικόν, καὶ Ἰουδα γένος καὶ Ἰακώβ καὶ Ἰσαάκ καὶ Ἀβραάμ. Jf. desuden henvisningerne i G.W.H. Lampe (ed.), *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press 1961, 9th impr. 1989), s.v. Ἰσραήλ, ό, 5.
14. Den reviderede oversættelse af 1907 gengiver ligesom 1992-oversættelsen over alt Judæa med Judæa, undtagen i Luk 4,44, hvor læsemåden med Galilæa foretrakkes.

til.” Bedre er det ikke i ApG 10,37, mens man kan drøfte spørgsmålet i ApG 11,29. At Judæa således – som det sker en række steder i Det Lukanske Dobbeltværk – kunne bruges som stort set ensbetydende med Palæstina, finder altså sin bekræftelse i andre antikke kilder, men denne sprogbrug er uheldig på dansk, hvor Judæa entydigt er landskabet omkring Jerusalem.

Konklusionen må altså være, at de områder, der i det 1. årh. e.Kr. var jødernes særlige hjemland, kunne benævnes Judæa, og at det tillige op til udbruddet af den jødiske opstand i 66 e.Kr. var navnet på en romersk administrationsenhed, der også omfattede først Samaria og Idumæa, siden desuden Galilæa og Peræa. Denne mere omfattende brug bekræftes altså af de ovennævnte steder i Det Lukanske Dobbeltværk, hvor f.eks. Luk 1,5 taler om kong Herodes som konge over Judæa (βασιλεὺς τῆς Ἰουδαίας). For det må opfattes som en samlebetegnelse for alle de områder, han regerede over, hvorfor oversættelsen med “Jødeland” på disse steder i DO 1948 sagligt var velvalgt. Ganske vist adskiller sprogbugen i dette sene forfatterskab sig her fra den længere række af steder, også i Lukasevangeliets og Apostlenes Gerninger, hvor det tydeligvis er landskabet Judæa, der er ment, selv om det dog i enkelte tilfælde kan drøftes, om det er det ene eller det andet (f.eks. Gal 1,22; 1 Thess 2,14). Det er i øvrigt helt det samme billede som hos Josefus, hvor “Judæa” kan bruges om både landskabet (f.eks. *Bell* 1,22; *Ant* 10,40), hele landet (f.eks. *Bell* 3,143; *Ant* 1,134) samt om den romerske (sub)provins mellem 6-41 e.Kr. og 44-66 e.Kr., dvs. omfattende også Samaria og Idumæa (f.eks. *Bell* 2,169,3; *Ant* 18,2).¹⁵

At de forskellige landskabsnavne almindeligvis stod centralt, fremgår af evangeliene: Jesus drager ikke rundt i Israel (jf. dog Matt 10,23), men i de forskellige landskaber: Galilæa og Judæa, i Johannes- og Lukasevangeliets desuden i Samaria. Derudover nævnes Idumæa en enkelt gang (Mark 3,8), og i den kronologiske angivelse af begyndelsen på Johannes Døbers virksomhed opregnes, foruden Judæa og Galilæa, de ikkejødiske områder Ituræa, Trakonitis og Abilene. Kun Peræa nævnes ikke ved navn i Det Nye Testamente, selv om der er anledninger til det, nemlig ved omtalen af Dekapolis (Mark 5,20; 7,31; Matt 4,25) og af “den anden side af Jordan” og “fra hinsides Jordan” (Mark 3,8 = Matt 4,25; Mark 10,1 = Matt 19,1; jf. Joh 1,28; 3,26).

15. For oplysningerne om Josefus' brug takker jeg Per Bilde, som venligst har hjulpet mig her og også henvist til Abraham Shalit, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus* (Leiden: Brill 1968).

Dette kan sammenholdes med, at betegnelsen for jøder i antikken var Ἰουδαῖοι,¹⁶ mens Ἰσραηλῖτης optræder som religiøs æresbetegnelse: Joh 1,47; Rom 9,4; 11,2; 2 Kor 11,22, samt i tiltaleformen “israelitiske mænd” i ApG 2,22; 3,12; 5,35;13,16; 21,28. Det nærmer sig Paulus’ tale om et af sine fortrin som det at være “hebræer Ἑβραῖος)” (2 Kor 11,22; Fil 3,5).

Efter nedkæmpelsen af Bar Kokba-opstanden 132-135 e.Kr. forsøgte kejser Hadrian imidlertid at fortrænge navnet Judæa og erstatte det med *Syria Palaestina*. Og det har så siden hos kirkefædre og andre gennemgående været betegnelsen for hele området eller dele deraf helt frem til den jødiske statsdannelse under navnet Israel i området i 1948. Betegnelserne Palæstina og palæstinensere er i forbindelse hermed overgået fra at gælde for et område og dets indbyggere til at benævne henholdsvis den nation og den arabiske befolkning, som venter på at få en suveræn stat på Vestbredden og i Gaza med Østjerusalem som hovedstad.

SUMMARY

This short article is an overview of the meaning in Antiquity of the designations Palestine, Judea and Israel. The result is that whereas Palestine, following Herodotus and earlier the Assyrians, could be used, also by a Jewish author as Philo, not only of the coastal areas but also about the mountains behind, Judea, after the rise of the Hasmonean monarchy, became the name of the whole of this kingdom, just as was the case during Herod’s reign and in Roman administrative terminology. First after the Bar Kockba rise, the Romans, wishing to remove any remembrance of the Jews, changed the name of the whole area to Palestine. Israel, being originally the name of the Northern kingdom, in later times normally designated the Jewish people viewed in a salvation historical perspective.

Keywords: Palestine – Judea – Israel.

16. Det er karakteristisk, at hedningerne i deres hån kalder Jesus, ikke Israels, men jødernes konge: Matt 27,11 (= Mark 15,2; Luk 23,3); 27,27,29 (= Mark 15,18).37; Mark 15,9.12.26; Luk 23,37.38; Joh 18,33.39; 19,3.19.21. Desuden Matt 2,2.

Litteratur

Theologische Realenzyklopädie

Band 36 Wiedergeburt – Zypern. Berlin: de Gruyter 2004. 872 s. Pris halvlæder € 268.

Med dette 36. bind er det værk fuldført, som oprindeligt var projekteret til 24 bind. Bogstaverne W og Z tager jo adskilligt mere med sig på tysk end på dansk. Ind imellem lægger X (med to spaniere) og Y med Yale og Yoga.

Bindet er ikke mindst præget af omfangsrige artikler om Wiedergeburt (20 s.), Wirtschaft/Wirtschaftsethik (55 s.), Wissenschaft/Wissenschaftsgeschichte/Wissenschaftstheorie (31 s.), Wort Gottes (38 s.), Wunder (38 s.), Zahl/Zahlenspekulation/Zahlensymbolik (30 s.), Zeit (50 s.) og Zeitrechnung (33 s.). Af lidt mindre omfang er f.eks. artikler om Wirkungsgeschichte (hård læsning, ikke mindst på grund af mange og lange henvisninger i indskudte parenteser), Zehnt og Zins. Som smagsprøve udvalgte jeg Wort Gottes, og som sædvanlig får man en grundig og fornem oversigt over selve begrebet, dets anvendelse i hhv. Det Gamle Testamente, Det Nye Testamente, jødedommens samt under overskriften "systematisch-theologisch" en oversigt over dets betydning i teologihistorien. Det er næsten hele små bøger, læseren her får.

Af biografiske artikler har jeg især mærket mig Carl Axel Aurelius' om Gustav Wingren, der rummer en stærkt positiv vurdering af denne kæmper – det er det eneste skandinaviske indslag i dette bind, både hvad angår emne og forfatter. Selvfølgelig får også William Wrede relativt udførlig omtale, ligesom Theodor Zahn, hvor begejstringen dog er båndlagt.

Rigtig lang er behandlingen af Zinzendorf, hvor vi også hører om, hvordan han forgæves gjorde sine hoser grønne ved det danske hof for et embede, hvad der dog ikke afspejler sig under stikordet Dänemark i registret, hvor det i dette bind alene er Ziegenbalch, der giver udslag (hvor Anders Nørregaards forskning er behørigt inddraget). For nu slet ikke at tale om en udførlig artikel om Zwingli.

I artiklen Zeitgeschichte overrasker det i hvert fald mig, at den ligefrem indeholder en kort sådan under rubrikken Neutestamentliche, og ikke blot en bestemmelse af begrebet, som selvfølgelig også findes indledningsvis under rubrikken Kirchliche. I en i øvrigt informativ artikel om Zionisme savner jeg en omtale af den særlige kristne zionisme, som gør sig gældende i disse år, ikke mindst i fundamentalistiske kredse i USA.

I forordet stilles et samlet register i udsigt. Behovet for et sådant understreges ikke alene af de artikler undervejs i de foregående bind, som af menneskelige grunde ikke har været færdige så betids, at de kunne komme på deres rette plads. Også dette sidste bind kalder på et register ved under artiklen Zypern, som er overraskende lang, overraskende – og uden selvstændig indføring – at bringe behandlingen af Epiphanius af Salamis, som åbenbart var blevet glemt i kampens hede. Det har vist ikke ellers været tilfældet, at man anbragte større behandlinger af skikkelser under lokalitetsbetegnelser!

Med det nu udgivne bind samt forkortelses- og tidligere registerbind (til bind 1-17) fylder TRE næste to hyldemeter og vægten er ca. 55 kg. Det kan synes lidt prosaisk at nævne, men det

hører med til billedet. Så er der til gengæld også tale om et helt bibliotek med en fremragende samling af encyklopædisk viden. Det er grund til at lykønske såvel redaktører som forlag med denne bedrift.

Mogens Müller

Maarten J.J. Menken

Matthew's Bible. The Old Testament Text of the Evangelist

Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 173. Leuven: University Press 2004. 336 s. Pris € 60.

Maarten Menken har i dette bind samlet ti artikler fra 1997-2002 om tekstskikkelsen i de såkaldte opfyldelsescitater i Matthæusevangeliet. Da to af artiklerne gælder det samme citat, har han måttet supplere med en yderligere, og disse første elleve kapitler udgør bogens første del, mens en anden del i fem kapitler analyserer de øvrige gammeltestamentlige citater, der enten er overtaget fra Markusevangeliet, er indføjjet i en markiansk kontekst, stammer fra Q, er indføjjet i en Q-kontekst eller befinder sig i Matthæus-særstoffet.

Der er tale om en minutiøs gennemgang, der for opfyldelsescitaternes vedkommende munder ud i den klare konklusion, at disse citater skyldes matthæisk redaktion og tekstligt afspejler den revision af den græske oversættelse for at bringe den i større overensstemmelse med den hebraiske bibeltekst, som siden kendes fra Akvila og Theodotons oversættelser. Det mest gådefulde af opfyldelsescitaterne, nemlig 2,23, der skal belægge, at Jesus kom fra Nazaret, mener Menken trods alt faktisk er et citat, nemlig fra Dom 13,5,7.

Hvad angår de mange citater, Matthæusevangeliet har overtaget direkte fra Markusevangeliet, udviser de ændringer, som her er foretaget, ikke nogen modifikation af LXX, men redaktionel tilpasning. I nogle af, men ikke alle de citater, som forfatteren til Matthæusevangeliet har indføjjet i Markus-tekster, gør tendensen sig dog gældende. Menken skiller dog her – problematisk – citatet fra Es 6,9-10 i Matt 13,14-15 ud som post-matthæisk, rimeligvis indføjjet fra slutningen af Apostlenes Gerninger.

Samme procedure bringes i anvendelse over for citater, der angiveligt skal stamme fra Q-stof eller er indføjjet i Q-stof (dette sidste drejer sig alene om Jon 2,1 i 12,40). Her gør ifølge Menken samme tendens sig gældende som i forhold til Markus-stoffet. Kun i citatet i 4,4 er det oplagt LXX-teksten, der er inddraget. Et sidste kapitel er viet citater i matthæisk særstof. Her er billedet flertydigt, idet dog ét sted viser direkte afhængighed af LXX: 18,16 (citat fra Deut 19,15). Nogle steder er det tilmed svært at afgøre, om forfatteren trækker på en kilde eller citerer selvstændigt fra Skriften. Man kan her indvende, at ved uden videre at gå ud fra Q-hypotesens rigtighed kommer Menken til at indskrænke det matthæiske særstof væsentligt.

I en konklusion fastslås det, at opfyldelsescitaterne synes at være fremdraget af forfatteren selv fra en fortløbende tekst, der altså bedst karakteriseres som en revision af LXX. Eneste sted, hvor der sker en drastisk redaktion, er i 27,9-10, i citatet fra Zak 11,13. Citater, som forfatteren har medtaget fra kilder, redigeres kun let og uden tendens i retning af hverken LXX eller en revision af LXX. Det ser derfor ud til, at dér hvor forfatteren selv citerer fra en fortløbende bibeltekst, gælder

det en revideret LXX. Der er dog to undtagelser, nemlig 4,4 og 18,16, to citater fra Deuteronomium; her har han åbenbart brugt en ikke-revideret LXX-tekst. Taler man derfor om Septuaginta som kirkens første Bibel, må man regne med en pluralitet af tekstformer. Endelig kan det konstateres, at forfatteren var "a fairly conservative editor", der af en citeret tekst kunne udelade dele, som han ikke skulle bruge, men ellers ikke gerne greb meget ind i ordlyden. Her har han åbenbart følt en noget større frihed, når det gjaldt Jesus-ord.

Menken har sat sig et begrænset sigte, og akribien undervejs er imponerende. Så fremstillingen kan også fungere som en orientering om forskningen i denne problemstilling. Selv om den håndfaste brug af Q for nogle vil være en svaghed, forekommer hans konklusioner dog gennemgående rigtige. Forestillingen om evangelisten som sin egen targumist (R.H. Gundry) er derved svækket.

Mogens Müller

Colin R. Nicholl

From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians Society for New Testament Studies, Monograph Series 126

Cambridge: Cambridge University Press 2004, xx + 315 sider. Pris \$ 71.

I sin grundige – og for spørgsmålet om ægtheden af 2 Thess. nu uomgængelige – gennemgang af 1 og 2 Thess., som han på linie med fx Abraham J. Malherbe anser for at være ægte, forsøger Nicholl at bestemme de situationer, der var rådende hos modtagerne, da brevene blev skrevet og fik det indhold og den udformning, de fik. Det viser sig da, at de to situationer er compatible, og sammen med afvisnin-

gen af argumenterne for uægtheden af 2 Thess. fremstår begge breve følgelig som ægte og som affattet meget hurtigt efter hinanden (efter Nicholls mening skal 2 Thess. være skrevet, endnu før 1 Thess. var blevet læst og havde gjort sin virkning i Thessalonika).

Ud over behandlingen af spørgsmålet om brevenes ægthed er det relativt nye ved Nicholls fremstilling den forståelse af den thessaloniske menigheds syn på de sidste tider, som han finder frem til. Mens menigheden traditionelt har været opfattet som stærkt entusiastisk og voldsomt optaget af forventningen om Guds riges snarlige komme (jf. bl.a. omtalen i begge breve af de arbejdssky elementer i menigheden – når enden var nær, var der jo ikke længere nogen grund til at arbejde), gør Nicholl opmærksom på, at menigheden tværtimod har bevæget sig *from hope to despair*. Det hænger sammen med de indtrufne dødsfald (1 Thess 4,13): »there must have been questions regarding the religious significance of these deaths for the community. Certainly the deaths seemed to declare that among the number of the converted were at least some whom God had not elected to salvation at the parousia, which meant that *the elect status and eschatological destiny of the whole community was subject to suspicion*« (s. 48 – kursiveringen ved mig). Med andre ord: Det er Paulus, der er entusiastisk og på ny må indgive menigheden håb om deres kommende frelse.

Hvad kritik angår, må jeg undre mig over, at Nicholl ligesom talrige andre før ham forstår 2 Thess 2,2 som tegn på, at menigheden havde fået den – ganske vist fejlagtige – opfattelse og overbevisning, at Herrens dag allerede var indtruffet (jeg mener: de kunne jo bare se sig omkring og konstatere, at det umuligt kunne være tilfældet), og

at de dermed selv var gået glip af frelsen, der så at sige havde overhalet dem. Teksten siger dog vel kun, at Herrens dag var umiddelbart forestående – det var til gengæld også skrækeligt nok, for så levnedes der ingen mulighed for besindelse og omvendelse. Nicholl kommer for hurtigt bort fra den mulighed, at det er selve 1 Thess. – nærmere betegnet 5,2-3 med talen om Herrens dag, der kommer som en tyv om natten – der har indgivet menigheden skræk og rædsel for at gå fortabt (i stedet for vil Nicholl lade en ubekendt optræde i menigheden med talen om, at Herrens dag allerede var indtruffet).

Heldigvis kun i et appendix (s. 223-249), der ikke får indflydelse på fortolkningen af brevene i øvrigt, gør Nicholl gældende, at den person, der if. 2 Thess 2,6-7 endnu hindrer Antikrist i at åbenbare sig, er ingen ringere end ærkeenglen Mikael. Denne tese har han også tidligere fremsat: *Journal of Theological Studies* 51 (2000), s. 27-53.

Niels Hyldahl

Michael Becker

Wunder und Wundertäter im früh-rabbinschen Judentum. Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus WUNT 2. Reihe vol. 144, Tübingen: Mohr-Siebeck 2002. 534 s. Pris € 74.

Michael Beckers undersøgelse af tidlige rabbinske forestillinger om undere og undergørere er en let omarbejdet version af hans dissertationsafhandling, der blev antaget i 1999/2000 ved Det evangelisk-teologiske Fakultet ved Ludwig-Maximilians Universitet i München. Bogen består af tre dele og er forsynet med sted-, forfatter-, navne- og emneregistre samt et indeks

over de centrale hebraiske, aramæiske og græske begreber og udtryk.

Mens afhandlingens anden del kvantitativt (327 sider) og kvalitativt udgør centrum i bogen, har første del karakter af et prolegomenon og sidste del af en epilog. I første del drøftes en række metodiske grundspørgsmål (tekstvalg, tidslig afgrænsning, datering af før-rabbinske traditioner og muligheden for ad traditionshistorisk vej at skille før- og tidlige rabbinske traditioner ud fra senere redaktionelle omklamringer). Dertil kommer en kort forskningshistorisk oversigt, hvis omfang er begrundet i den forholdsvis beskudne forskning inden for området (Fiebig og Schlatter som de to betydningsfulde navne). Endelig tegnes en religionshistorisk udvikling i forståelsen af undere og undergørere i den græsk-romerske verden fra det antikke Grækenland frem mod den senhellenistiske romerske verden, ligesom forholdet til beslægtede felter (magi og dæmonforestillinger) diskuteres.

I den afsluttende epilog drøftes relationen mellem Jesustraditionen og de rabbinske og før-rabbinske traditioner om Cirkeltegneren Choni og Chanina ben Dosa. Det er ikke mindst interessen for disse to i sammenhæng med forståelsen af Jesus som undergører, der de seneste år har skabt fornyet opmærksomhed omkring undere og undergørere i tidlig rabbinsk jødedom. Der er i forskningen blevet fremført en så omfattende kritik mod den tidligere udbredte *theios-aner*-model, at en række forskere har følt det nødvendigt at søge mod andre traditioner for at finde en parallel til evangeliernes skildringer af Jesus som undergører. Flere har i den forbindelse på baggrund af de rabbinske overleveringer om Cirkeltegneren Choni (som også er bevidnet hos Josefus) og ikke mindst galilæ-

eren Chanina ben Dosa villet tale dels om en særlig jødisk undergørertradition, dels om en jødisk chasidim-bevægelse, som både Jesus og Chanina skulle have været repræsentanter for. Becker er som mange andre skeptisk over for *theios-aner*-modellen, men forsigtig med ikke at spille en jødisk traditionslinie ud mod en græsk-hellenistisk. Han er også afvisende over for at drage direkte paralleller mellem Choni, Chanina og Jesus, ligesom han affærdiger tanken om Choni og Chanina som repræsentanter for en jødisk chasidim-bevægelse, uden dog af den grund at ville benægte de ligheder, der består mellem dem.

I det hele taget er præciseringerne og nuanceringerne i forhold til såvel ældre som aktuel forskning karakteristisk for afhandlingen. Der er tale om et meget belæst, grundigt og velafbalanceret arbejde, hvis største fortjeneste udover en enorm detaljerigdom og præciseringsevne i enkeltpørgsmål er den hidtil mest tilbundsgående undersøgelse af emnet. Ser man bort fra temavalget, der løber som rød tråd gennem afhandlingen, savner bogen imidlertid klart profilerede teser. Det står ikke altid lige klart, hvor Becker vil hen, ligesom det mange steder er uklart, hvad hans egen opfattelse er, fordi den fortøner sig i et væld af modificerende og præciserende delnuanceringer. Det gælder også i forhold til de foreløbigt konkluderende afsnit, der i bogens hoveddel er placeret efter hvert enkelt kapitel og hvis formål, man ellers må formode, netop var at råde bod på denne mangel.

Parallelt med afhandlingens første del drøfter Becker i hoveddelen først problemfeltet i forhold til *genus proximum* (magi og dæmonforestillinger i både rabbinsk og ikke-rabbinsk jødedom) og derefter i relation til *differen-*

tiae specifica (underterminologi; underfortælling og udlægning; undergørere). Som hovedresultat deler Becker den ældre opfattelse, at der hos de tidlige rabbinere kun i beskedent omfang kan tales om en egentlig undergørevirksomhed – det ændrer sig med *Bavli*, der i forlængelse af en ændret undergøreverforståelse også kan tillægge de tidlige rabbinere rollen som undergørere. Trods indbyrdes forskelle mellem de enkelte tidlige rabbinske skrifter er det også karakteristisk, at de i overvejende grad tillægger Gud rollen som undervirker. Selv når der i Den hebraiske Bibel tales om enkeltpersoner som undergørere (Moses, Elias/Elisa-traditionerne), underordnes underet i de tidlige rabbinske tekster på forskellig måde Gud. Det er karakteristisk for Beckers afhandling, at han i forhold til den klassiske opfattelse skaber større rum og flere nuancer for den måde, de tidlige rabbinere drøftede under og undergørere på; men også at han med tilslutning til forståelsen pointerer, at der i forhold til den senere rabbinske tradition er tale om et generelt begrænset felt. Alle nuancer og differentieringer til trods vil bogen være standardværk i årene fremover inden for problemfeltet.

Anders Klostergaard Petersen

Niels Geert Bolwig og Else Yndgaard

Christian III's Rentemesterregnskaber Bd. V, Ordforklaringer, Sagregister og Stikordsregister

Selskabet for Udgivelse af Kilder til Dansk Historie, København 2003, 303 s. Pris kr. 200,-

Dette bind er det sidste i værket *Christian III's Rentemesterregnskaber*, som udkom i 1999 (se DTT 2/2003, 158-159). Det har ganske vist taget

lang tid, inden det var afsluttet, men til gengæld er det blevet et meget grundigt og uhyre nyttigt bind. Alle vanskeligt forståelige ord er forklaret. Sagregisteret er inddelt i hovedord og -begreber, under dem følger de relevante emner, som atter falder i en række undergrupper. Fx finder man under KIRKEN, KIRKELIGE FORHOLD emnerne Gejstlige, Kirke, menighed, kirkens indretning og inventar, Kirkelige afgifter, Kirkelige begivenheder, Klostre, Religiøs litteratur. De enkelte emner har igen undergrupper. Fx anføres under sidstnævnte ordene bedebog, bibel, enchiridion, Ny Testamente på tysk, passional, salmebog, dansk. Ved hvert opslag henvises til årgang og sidetal.

Der er således tale om et meget detaljeret og nyttigt hjælpemiddel, blot må man beklage, at der ikke er anvendt forskellige typer. Det havde gjort det hele mere overskueligt, hvis de nævnte emner var blevet sat med fede typer.

Martin Schwarz Lausten

Yvonne Maria Werner (ed.)

Nuns and Sisters in the Nordic Countries after the Reformation. A Female Counter-Culture in Modern Society
Uppsala, Svenska Institutet för Missionsforskning, 2004, "Studia Missionalia Svecana", nr. XC (titelbladet oplyser fejlagtigt at det er nr. LXXXIX), 442 s. Pris

Med denne antologi ses resultatet af et tværdisciplinært arbejde, som blev indledt i 1998 med historikeren Y. M. Werner som leder. Bogen har bud til læsere med interesse for diakonal og økumenisk teologi samt for læsere med interesse for kvinden i nyere nordisk kirkehistorie og teologi. Bogen er et vigtigt bidrag til den nordiske kato-

licismeforskning og i forlængelse heraf er den interessant ift. skole- og sygeplejehistorie.

I bogens introduktion redegør Werner for forskergruppens overvejelser omkring kvindens plads i historieskrivningen og kvindelige frigørelsesstrategier i både ultramontan og diakonal teologi. Endelig redegøres der for bogens centrale begreb modkultur, som er hentet fra den tysk/schweiziske katolicismeforskning. Begrebet ligger bag hele projektets udforskning af moderne kvindeligt gudviet liv i nordisk kristendom.

Derefter følger ni meget forskellige bidrag efterfulgt af en fyldig bibliografi. Bogen afsluttes med et unikt statistisk bilagsmateriale. Teologen Agneta af Jochnick Östborn bidrager med "The Birgittine Revival in Sweden", dernæst følger Werners "Female Counter-Culture and Catholic Mission: The Sister (sic!) of Saint Joseph in Denmark and Sweden", efterfulgt af sygeplejehistorikeren Susanne Malchaus "Women Religious and Protestant Welfare: The Sisters of Saint Joseph's Empire of Catholic Hospitals in Denmark". Teologen og dominikanersøsteren Katrin Åmell beskriver forskellige typer kulturmøder i sit eget ordenssamfunds (The Dominican Sisters of the Roman Congregation of St Dominique) svenske historie: "The Convent – a Global Village". Missionshistorikeren Vefie Poels bidrager med "Expanding the Number of Tabernacles: Dutch Women Religious in the Norwegian mission". Derefter følger teologen og dominikanersøsteren Else-Britt Nilsen: "Religious Identity and National Loyalty: Women Religious in Norway during the Second World War". Teologen Birgitta Laghé skriver om "National but Foreign: Female Religious Communities in the

Church of Sweden”. Sociologen Susan Sundback indtager med “Submission, Protest and Emancipation: Female Orders and Convents in the Nordic Context” en særstilling i bogen ved, at hendes bidrag rummer en sjælden behandling af det ortodokse kloster Lintula i Finland. Med “A Female Face of the Church: Sisterhoods from an Ecclesiological Perspective” er teologen Sven-Erik Brodd blevet betroet opgaven med en art perspektivering.

Bogen er sjælden og velkommen både mht. emne og kvalitetsniveau! Men de i titlen nævnte nonner forsømmes alvorligt i bogen. En stillingtagen til de adelige jomfruklostre havde været relevant, jf. fx P. Garde: “Den reformerte dronning, den lutherske prinsesse og den katolske klosterfrøken, i: Jon Andersen (red.): *Festskrift til Hans Gammeltoft-Hansen*, Kbh. 2004. Fyldestgørende havde det været, om man i projektet havde kunnet rumme de ikke-magtfulde kirkemænd: munkene og præsteordnernes lægbrødre.

John H.M. Damsager

Lennart Tegborg (red.)

Sveriges kyrkohistoria, bd.7, Oloph Bexell: Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid

Verbum Förlag, Stockholm 2003, 399 s. Pris 445,- sv. kr., gennemillustreret

I dette næstsidste bind i den storslåede svenske kirkehistorie er man nået til perioden fra 1860'erne til ca. 1910. Her samler opmærksomheden sig især om fremvæksten af frikirkesamfundene, deres interne udvikling, forholdet til storkirken og det omgivende samfund. Som baggrund for dette skildres i et indledende kapitel kirkens stilling i midten af 1800-tallet, da Sverige endnu var et religiøst enhedssamfund. Her behandles gudstjenestelivet, præster-

nes placering i samfundet, rekrutteringen og uddannelsen. Der var ca. 2700 i alt, dvs. 1 præst pr. 1700 indbyggere. I Danmark var der 1 for 1300. Kirkernes indretning, sakramentlivet, stift, domkapitel og *Kyrkomötet* belyses, så man får et fint indtryk af, hvorledes kirken var rustet til de uhyre store forandringer, som nu indtraf. Nyeangelismen inden for kirken og frikirkebevægelsen uden for. Tanker og metoder hos centrale personer som Peter Fjellstedt og H.J. Lundborg fremstår klare, såvel som oprettelsen af den indremissionsske *Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen* med karakteristiske tiltag som kvindeforeninger, kolportører og ydre mission.

Perioden fra 1870'erne til 1895 kalder forf. træffende *Möjligheternas tid*, for dissenterloven af 1873 åbnede nu for friere samfundsformer, nyeangelismen deltes, frikirkesamfundene blomstrede, og fritænkeri og socialisme blev alvorlige konkurrenter til kirken, som bl.a. kastede sig over et omfattende socialt arbejde. I kapitlet om den sidste tid, frem til omkring 1910, viser forfatteren, hvorledes den øgede urbanisering medførte kirkebyggeri, ændringer i den kirkelige organisation og udfoldelsen af talrige frivillige aktiviteter. Inden for frikirkerne, som nu konsolideredes, udbrød stærke apokalyptiske stemninger, som medførte store vækkelsesbølger. Forf. gennemgår og karakteriserer disse stift for stift og skildrer bl.a., hvorledes Fredrik Franzon som den første – bortset fra Frelsens hær – anvendte kvindelige forkyndere, og hvorledes John Ongman både betonedede undervisningens betydning, men også tungetalens og åndsdebens.

I de 8 *Fördjbningsartikler* gennemgås periodens kirkebyggeri, bogtrykkets betydning, salmer, åndelige

sange, teologien, katekismeundervisningen, ydre mission og de ledende skikkelser Anton Niklas Sundberg og Paul P. Waldenström.

Martin Schwarz Lausten

Kathrine Kjærgaard og Thorkild Kjærgaard

Ny Herrnhut i Nuuk 1733-2003

Ilisimatusarfik, Nuuk 2003. 140 s. 168 kr.

Bogen, som er udgivet af Grønlands universitet, *Ilisimatusarfik*, skildrer den bygnings historie, som i dag er universitetets hjemsted. Den blev i 1747 opført af brødremissionærerne fra Herrnhut, som siden 1733 havde drevet mission i Sydgrønland, samtidig med at den danske "statsmission" arbejdede der. Bogen er dog langt mere end en bygningshistorie, for denne sættes ind i de historiske rammer, og det vil sige, at der gives brede skildringer af missionærenes arbejde, deres tyske baggrund, deres formål og metoder. Der drages sammenligninger mellem deres og den danske mission, der redegøres for teologien bag bygningsanlægget, og det vises, hvorledes man kunne trække på det verdensomspændende herrnhutiske fællesskab. Inventarlistes fra 1700- og 1800-tallet giver et fint indblik i den særdeles gode materielle tilstand. Forfatterne mener dog, at det ikke kun var disse gode kår, som betingede den tyske missions overlegenhed over den danske, men forklaringen kan findes i det faktum, at tyskerne simpelthen arbejdede mere ihærdigt end danskerne.

Indsatsen af markante personligheder som H.J. Rink og Samuel Kleinschmidt bliver gennemgået, og i de sidste to kapitler redegøres for bygningsens skæbne i den danske stats tjeneste fra begyndelsen af 1900-tallet,

hvor den blev anvendt til gæstebolig, bolig for seminariets lærere, rævefarm, politimesterbolig og museum, indtil man i 1987 indrettede universitetet der.

Forfatterne har anvendt en række trykte og utrykte arkivalier fra bl.a. Brødremenighedens arkiv i Herrnhut, fra Grønlands Nationalmuseum & Arkiv, fra Rigsarkivet og Nationalmuseet. Den lille stofmættede, smukt illustrerede bog er et fint eksempel på, hvorledes bygningshistoriske, teologiske, arkæologiske, musikhistoriske og boghistoriske forskningsresultater kan samarbejdes, så baggrund og rammer for husets historie gennem århundrederne skildres på bedste vis.

Martin Schwarz Lausten

John H. Zammito

Kant, Herder, and the Birth of Anthropology

Chicago and London: The University of Chicago Press 2002, 576 s. 29 \$

Kritikken af Kants filosofi er, nu som dengang, en udbredt beskæftigelse. Og derudover har der i lang tid pågået en livlig forskning i den før-kritiske Kant. Hvad ledte ham til den kritiske vending? Hvem læste han? Hvordan var egentlig forholdet til Humes filosofi og historieskrivning? Disse spørgsmål bliver for tiden grundigt endevendt, men som så ofte foregår det i specialiserede tidsskrifter, så mange af svarene når ikke videre, og filosofi- og teologistuderende tilbydes i vid udstrækning kun relativt overfladiske indføringer i fx Kants epistemologi.

John H. Zammito, professor i "intellectual history" ved Rice universitetet i Houston, Texas, tilbyder en helt ualmindelig grundig og forbløffende belæst gennemgang af især den før-kritiske Kant med særligt henblik på

spørgsmålet om antropologiens tilblivelse. Kants elev i et par år fra 1762-64, Johann Gottfried Herder (1744-1803), indtager en væsentlig position i historien som den, der videreudvikler den antropologi, som Kant iflg. Zammito faktisk undfangede i 1760'erne. Men til Zammitos ærgrelse, en ærgrelse han kan dele med mange af Kants samtidige, forlod Kant den lovende vej til fordel for en – må man forstå – dualistisk filosofi.

I en meget tæt læsning af Kants før-kritiske skrifter forsøger Zammito at vise, at Kant faktisk var på vej til en moderne antropologi, som afviger meget fra den han efter den kritiske vending publicerede som *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Derfor bliver det også et omdrejningspunkt, hvornår og hvorfor Kant forlod den angivne vej. Zammitos studier er grundige og med mange perspektiveringer til samtidens litteratur. Især koncentrerer han sig om perioden fra udgivelsen af *Träume eines Geistersehers* (1766) til *Inaugural Dissertationen* (1770). Det er opfattelsen, at Kant udviklede sin transcendentalfilosofi af psykologiske grunde, og derfor veg tilbage for at videreudforske de mange muligheder, det ville have været at fortsætte de antropologiforelæsninger, han faktisk påbegyndte, og som var anderledes end den antropologi, han udgav og som var underordnet den kritiske filosofi.

Undervejs tilbydes vi en mangefacetteret oparbejdelse af oplysningstidens filosofiske diskussioner, både i Tyskland, Frankrig og England (med Skotland). Især har han blik for hvor meget de forskellige naturvidenskabelige discipliner faktisk betød for diskussionerne. Ud over fysiologiens fremskridt er det ikke mindst lærerigt at følge gennemgangen af den medi-

cinsk-filosofiske diskussion af sjæl-lege-problemet. Ligeledes inddrages receptionen af forskellige strømninger i tysk filosofi, både forholdet til litteratur (die schönen Wissenschaften) og moralfilosofi sættes ind i større sammenhæng.

Hele gennemgangen af Kants især før-kritiske filosofi fører frem til en afsluttende præsentation af Herders antropologiske alternativ. Ledetråden er en sætning fra Herder, af ham selv udgivet, hvor han siger, at filosofi kun kan være antropologi (for Zammito følgerigtigt fortolket videre til "social science", jf. s. 176).

Væsentlige indvendinger er der to af. For det første forbliver hele bogens forhold til teologi negativt: Teologi er det åg (jf. s. 16 ff.) som filosofien i tiden søgte emancipation fra. Det er jo ikke helt forkert, men det forklarer ikke teologiens egen forarbejdning af udfordringerne, og denne holdning til teologi fører til en helt skævvredet Herder. Hans hermeneutik såvel som dannelsestanken er ikke bare en antropologi frigjort fra filosofien; de er forankrede i en eksplicit teologisk konception. Desuden fremstår Herder lidt for moderne, når hans spinozistisk-inspirerede metafysik helt udelades.

For det andet kommer gevinsterne ved Kants kritiske filosofi ikke til sin ret. Det virker, som om Zammito på forhånd har afgjort, at Kants vending til transcendentalfilosofi er et dualistisk tilbagefald iklædt ny terminologi. Derfor overraskes man, når Zammito afslutningsvis peger på en tendens i nyere amerikansk Kant-forskning til at lægge vægt på de antropologiske bemærkninger i *Kritik der reinen Vernunft's* metodelære. Spørgsmålet er, om Zammito ikke overser, at netop her er kontinuiteten hen over den kritiske vending, som viser Kant som andet og

mere end en filosof, som veg tilbage for en angivelig Herdersk antropologi – undfanget af Kant selv?

Johannes Adamsen

Søren Kierkegaard

Kjerlighedens Gjerninger

Søren Kierkegaards Skrifter bind 9. Samt bind K 9 Kommentarer til Kjerlighedens Gjerninger. Udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret. Gads Forlag 2004. 378 s. + 281 s. Pris indb. kr. 525.

Det er sin sag at anmelde Søren Kierkegaard. Efter hans egen forestilling hviler han sig efter sin strid i rosensale i uafladelig samtale med Jesus. Vi andre står tilbage med hans værk. Og det kommer i sin frygtindgydende helhed i disse år i en videnskabelig udgave med ledsagende kommentarer til at fylde i alt 55 bind. Søren Kierkegaard Forskningscenteret under ledelse af Niels Jørgen Cappelørn har med de indtil nu udsendte 27 bind, hvoraf *Kjerlighedens Gjerninger* er det foreløbig sidste, udført en forbillig og imponerende bedrift, hvor – og det overrasker ikke, når man kender Niels Jørgen Cappelørn – også det æstetiske er i orden.

En genlæsning af *Kjerlighedens Gjerninger* er en stor oplevelse. Der er en tanketæthed, som nødsager læseren til den langsomme læsning, som Kierkegaard også tilråder i sine enslydende forord til de to følger. Hermeneutisk bemærker den moderne læser, at hele det transcendent aspekt meget vel lader sig indlæse som en dimension i selve tiltalen. Det kommer ikke mindst til orde i II.A Du skal elske, hvor der redegøres for, hvorledes forudsætningen er medindeholdt i selve udsagnet. I anden følge IV. Kjerlighed søger ikke sit Eget har vi den mageløse udred-

ning om “at staa ene – ved en Andens Hjælp”. Og meget andet kunne fremdrages erindrende, derunder Slutning med dens tale om det guddommelige Lige for Lige.

Jeg har under min læsning af tekstbindet ikke fundet en eneste trykfejl. Her er Kommentاربindet mere “menneskeligt”. Dets første store tredjedel udgøres af en meget detaljeret og teknisk tekstredigering, derunder også for tilblivelseshistorien, der for skriveprocessens vedkommende skal have strakt sig over ca. fem måneder. Forfatterne er Niels W. Bruun, Anne Mette Hansen og Finn Gredal Jensen. Elers består bindet af kommentarer (skrevet af Tonny Aagaard Olesen og Pia Søltoft), der vel at mærke ikke er hverken udlægning eller fortolkning, men teknisk forståelseshjælp til vanskeligheder i sproget, realkommentarer (om mønt og vægt f.eks.), oplysninger om ordsprog, citater o.lign. og bibel- og andre henvisninger. Således aftrykkes længere tekststykker af både verdslige antikke tekster (Platon f.eks.) og Bibelen. Bindet vil åbenbart også hjælpe den, der slet ingen Bibel har. Og *Kjerlighedens Gjerninger* er jo gennemtrukket af bibelcitater og bibelallusioner. Jeg har ikke helt kunnet gennemskue, hvorfor det skiftes mellem 1819-oversættelsen af NT og 1740-oversættelsen af GT – altså det der var Kierkegaards bibeltekst – og så 1992-oversættelsen.

Mine hovedindvendinger gælder dog først og fremmest niveaet i især enkelte af de “bibelske” realkommentarer. Således er kommentaren til betegnelsen farisæer (s. 118-119) ikke rigtig fyldestgørende – og den krænkende stavemåde: “Færisæerne” gør det ikke bedre. Men værre er det med Paulus, om hvem vi får følgende summariske besked: “jøden Paulus (død o.

63) fra Tarsus, der var den første kristne missionær og forfatter af de første 13 breve i NT, ernærede sig som teltmager på sine missionsrejser. Han opfattede sig selv som apostel [henvisning til senere note, som dog ikke forklarer apostelbegrebet, men alene giver en skrifthenvisning], og er i traditionen ofte benævnt sådan." Det er næsten mere forkert end rigtigt! Jødede var han selvfølgelig, men hvor kommer dødsåret fra? 63 er før Roms brand. Og var han virkelig den første missionær? Og er det rigtigt uden videre at tage det for givet, at Paulus har skrevet alle de breve, der bærer hans navn? Det er i hvert fald kun stærkt konservative forskere eller fundamentalister, der mener noget sådant i dag. Bedre bliver det så ikke af, at Paulus siden yderligere tilskrives Hebræerbrevet (s. 158).

Kommentarer kan være så kortfattede, at de virker proportionsforvridende. Det bliver endnu tydeligere, når det gælder noten (s. 114 = s. 146) til Luther: "Martin Luther (1483-1546), ty. teolog, augustiner munk, prof. i Wittenberg, kirkereformator." Alt sammen rigtigt, bort set fra at han vel på et tidspunkt ophørte med at være munk. Men er det nok, at det er rigtigt? Ved man ikke i forvejen, at han var reformationstidens vigtigste skikkelse og blev bestemmende for Nordeuropas kirkehistorie, kunne man ud fra det oplyste tro, at han var på linje med Martin Bucer, Hans Tausen og andre udmærkede "lokalreformatorer".

At der desuden er almindelige trykfejl – også i det græske – samt nogle inkonsekvenser, er, hvad det er. Gennemgående yder bindet dog god forståelseshjælp til den, der ikke er fortrolig med Kierkegaards dansk, Bibelen, Platons Sokrates, Det kgl. Teaters

repertoire, og hvad det nu ellers kan være.

Mogens Müller

Peter Althouse

Spirit of the Last Days. Pentecostal Eschatology in Conversation with Jürgen Moltmann. With a foreword by Jürgen Moltmann.

2003. T. and T. Clark. 232 s., \$ 39,95

I forordet til denne bog om pinsebevægelsens eskatologi fremhæver Jürgen Moltmann bogens relevans for pinsebevægelsen, for økumenisk teologi og for synet på mennesket i almindelighed. Bogens indhold svarer til denne introduktion for så vidt som al eskatologi har antropologisk relevans, og den økumeniske teologi kan tænkes at drage nytte af en større eller bredere eskatologisk bevidsthed. Men bogens indhold svarer ellers ikke til introduktionen, for den camouflerer, at bogen faktisk kun behandler eskatologiens relevans for pinsebevægelsen. Det er den, forfatteren med denne bog vil redde fra forfald.

Ifølge forfatteren er pinsebevægelsens aktuelle problem, at den er smeltet sammen med en fundamentalistisk eskatologi og af denne grund har opgivet sin oprindelige eskatologi, der var optimistisk og verdensforandrende, til fordel for en verdensbevarende og verdensspessimistisk eskatologi. Mens kristendommens oprindelige eskatologi beskrives som positiv og aktiv, er den fundamentalistiske model frygtbetonet og opfordrer til, at man affinder sig med verden, og forholder sig passivt og afventende indtil den endelige frelse. I forbindelse med denne analyse synes forfatteren at bruge et andet kriterium, end dem han indleder bogen med at tilslutte sig (skrift, tradition, kontekst og socialvidenskab), nemlig

et oprindelighedskriterium. Det afspejles i bogens grundlæggende argumentationsform, men svarer ikke så godt til dens intention, der netop går ud på at tænke forandring ind både i kirke og verden som en positiv og nødvendig proces.

Forfatteren udfolder pinseeskatologiens problem i en gennemgang af pinsebevægelsens historie og præsenterer dernæst fire aktuelle pinseteologer, der behandler dette problem: Steven Land, Eldin Villafañe, Miroslav Volf og Frank Macchia. Land har et syn på sammenhængen mellem ånd og eskatologi, der kort nævnes, Villafañe en socialetik, der fremhæves for sin politiske dimension, Volf har udviklet en teologi om arbejde og rummelighed, der ganske vist hviler på et eskatologisk grundlag, men ellers ikke har meget med sagen at gøre, mens Macchia har en tungeteologi, der bruges ekstra meget plads på, og hvor pointen er, at tungetale er en teofanisk og sakramental begivenhed. Forfatteren fremhæver disse teologer, fordi de ikke tænker fundamentalistisk eskatologisk.

Dernæst præsenterer han Moltmanns eskatologi med det formål at skabe en dialog med de fire. Gennemgangen af Moltmanns eskatologi er ikke særligt fokuseret og rummer, ligesom bogen i det hele taget gør, mange gentagelser. Derudover er der indimellem gengivelser af Moltmanns eskatologi, der kan undre, f.eks. at han skulle have en "allerede – endnu ikke" eskatologi (i f.eks. *Das Kommen Gottes* tager Moltmann afstand fra dette (1995;27-28)). Denne tolkning af Moltmann gør den afsluttende dialog mellem Moltmann og de fire pinseteologer problematisk. F.eks. fremstår de alle, som om de arbejder med et rent lineært tidsbegreb, og dette højst pro-

blemfyldte tema i eskatologien tages ikke rigtig op. Dialogen udmønter sig i argumentationen for en eskatologi, der kan udgøre grundlaget for en etik, der sigter mod en forvandling af verden til større social retfærdighed, og dermed udtrykker åbenhed for historien og skabelsen. Denne revision af pinseeskatologien skal afværge fundamentalistisk passivitet og eskapisme. Frem for at vente på den sidste tid skal de kristne allerede nu deltage i den omfattende personlige, sociale og kosmiske forvandling af verden, som Jesu død på korset har begyndt. Denne såkaldt transformatoriske eskatologis indre spændinger og problemer kommer forfatteren kun meget periferet ind på, men det hører til de mere spændende passager, hvor f.eks. forholdet mellem Guds immanens og menneskets frihed bliver berørt.

Johanne Stubbe Teglbjærg

Ingolf U. Dalferth

Die Wirklichkeit des Möglichen

Mohr Siebeck, Tübingen 2003. 578 s., 39 €.

Den meget produktive professor i religionsfilosofi i Zürich, Ingolf U. Dalferth, har med *Die Wirklichkeit des Möglichen* leveret sit hidtidige hovedværk, en grundlæggelse af en hermeneutisk religionsfilosofi.

Dalferths udgangspunkt er, at religionsfilosofien opstår ud af tabet af en selvfølgelig verdensopfattelse og livsorientering (s. 1). Når det, som forvirrer os og forundrer os, hører til den religiøse praksis eller religiøse livsorienteringer, så bliver refleksionerne herover religionsfilosofiske (s. 65). Religionsfilosofien kan imidlertid ikke være en religiøs filosofi, der foreskriver, hvad vi bør tro på, men må være en refleksion, der til stadighed er histo-

risk og empirisk bundet til den virkelige religion, som er forudgivet i en mængde gestalter. Dalferth betegner sit projekt som 'en orienteringsfilosofisk religionsfilosofi', idet formålet er gennem refleksion over den forudgivne religion at skabe orienteringspunkter.

Dalferths definition er på den ene side klassisk, idet han forstår forundringen og aporien som udgangspunkt for tænkningen. På den anden side er dette også udtryk for en særdeles aktuel tankegang, da aporien ikke skal føre til en afklaring i forhold til en sidste begrundelse. Dermed lægger værket sig i forlængelse af den gennemgribende metafysikkritik, der har præget det tyvende århundredes tænkning. Man kan endvidere se Dalferths projekt som en videreførelse af en bevægelse inden for teologien selv, sådan som den fx kom til udtryk i Guds-Ords-teologien, der forstår sig selv som en *theologia viatorum* (Barth); i denne sammenhæng er det tydeligt, at han er elev af E. Jünger.

Den centrale tese, at religionsfilosofien må være orienteringsfilosofisk, strukturerer værket. I første hovedafsnit viser Dalferth ud fra en forståelse af livet som en tegnproces, hvorledes filosofien i almindelighed og religionsfilosofien i særdeleshed opstår i et forsøg på fra menneskets side at orientere sig i livet. Han foretager en række afgrænsninger, idet han bl.a. afgrænser filosofien fra videnskaben (s. 49f.). Ligeledes afgrænser han religionsfilosofien fra henholdsvis teologien, som tager afsæt i ét bestemt trosfællesskab, og religionsvidenskaben, der fokuserer på, hvordan religionen faktisk praktiseres. I modsætning hertil søger religionsfilosofien en gennemlysning af enhver bestemt trosretning med henblik på dennes iboende muligheder og be-

grænsninger og endvidere en kritisk sammenligning med andre trosretninger (s. 104ff.)

Andet hovedafsnit som bærer titlen 'Kritik philosophischer Theologie' er en kritisk beskæftigelse med den teistiske tradition. Dalferth advarer religionsfilosofien mod at lade sig forlede til at postulere en rationel religion i stedet for de faktisk levede religioner, at sætte et teistisk gudsbegreb i stedet for de historiske religioners gudsforståelse og endelig at sætte en subjektivitetsbegrundet vished i stedet for den levede tro (s. 207). Selvom hele hans projekt er et forsøg på at fastholde religionsfilosofien hinsides den teistiske tankegang, viser alene omfanget af afsnittet, at det alene kan ske i et vedvarende mellemværende med denne tankegang.

I det tredje hovedafsnit 'Philosophischer Hermeneutik vom 'Gott'' understreger Dalferth sin bærende pointe på en ny måde: Religionsfilosofien har ikke, hvad han betegner som et revisionistisk formål i forhold til den konkrete trospraksis. Den skal ikke forsøge at udkaste et abstrakt begreb om det guddommelige, men derimod udforske mulighederne og problemerne ved en religiøs tale om Gud, idet den knytter kritisk an til den konkrete religiøse tradition og livspraksis (s. 431). Religionsfilosofien må med andre ord forsøge at finde ud af, hvad der menes med tegnet 'Gud'. Dalferth taler derfor om en filosofisk hermeneutik om 'Gud', og undertitlen på værket er da også *hermeneutische Religionsphilosophie*. Ifølge Dalferth er religionsfilosofien derfor en fortolkning af en fortolkning, som allerede finder sted inden for de konkrete trosretninger, og Dalferths primære eksempler er jødedommen, kristendommen og islam. Han efterlader dog ingen tvivl om, at hans over-

vejelser i særlig grad retter sig mod den kristne traditions fortolkningspraksis.

Ifølge Dalferth er den kristne tradition i særlig grad kompatibel med en orienteringsfilosofisk religionsfilosofi, da kristendommen udpræget er en dynamisk fortolkningspraksis. Det samme gælder den kristne teologi. Den er ikke noget læreparadigme, som kan fikseres i et bestemt indhold, men er et moment og en manifestation af et fælles og individuelt forsøg på at finde en orientering i livet med udgangspunkt i en virkelighed, der kaldes 'Gud'. For den kristne, er Guds virkelighed den guddommelige virken, som igen og igen lader muligheder blive virkelige, som ikke kan afledes ud fra den på forhånd givne virkelighed. Ifølge Dalferth indebærer en artikulation og gennemtænkning af meningen med denne tale om Gud, at man reflekterer over mulighedens virkelighed. Dermed fortolkes den kristne teologi videre i et filosofisk perspektiv, idet den kristne gudsfortolkning gennemtænkes med henblik på dens orienteringsfunktion (s. 433). Dalferth kan derfor forstå sin bestræbelse på at reflektere over mulighedens virkelighed som en afklaring af, hvad det vil sige i tilknytning til kristendommen at tænke Gud filosofisk. Dette er kernen i Dalferths projekt, og derfor bærer bogen titlen *Die Wirklichkeit des Möglichen*. Værket er dermed et ægte hermeneutisk forsøg på at *formidle* kristendommens sandhed ved at oversætte det særlige teologiske sprog og begrebsapparat uden at miste dens særegne udgangspunkt af syne.

Christine Rørdam Thaning

Christof Gestrich

Peccatum – Studien zur Sündenlehre
J.C.B Mohr (P. Siebeck), Tübingen
2003. IX + 248 s. Pris € 34,-

Tilbage i 1989 udgav professor i systematisk teologi ved Humboldt Universitetet i Berlin Christof Gestrich sit teologiske hovedværk *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*. Bogen var en gennemgang af harmatiologien med vægten lagt på dels syndens konkretioner, dels syndens overvindelse.

Denne opfattelse af at man bør tale om syndens konkretioner gentager Gestrich nu i nærværende værk, som består af en samling af artikler fra 1975 til 2002, og som lægger sig i kommenterende forlængelse af værket fra 1989. Man kan således læse denne nye udgivelse både som en uddybning og som et tillæg.

Begrebet synd analyseres på den ene side i relation til begreber som skyld, lidelse, vrede, det onde, og på den anden siden i relation til skriftemål, tilgivelse og sågar terapi. Det er opgaven at finde ud af hvorledes synden hænger sammen med menneskelig sygdom og lidelse, og i et større perspektiv med ødelæggelsen af skaberværket. Dette perspektiv holdes hele tiden for øje.

I et værk, der består af en række artikler, er det svært at udpege enkelte, men særlig en artikel har for nærværende anmelder været en åbner af nye horisonter. Det drejer som om en artikel fra 1991 "Sprache, Sünde und Wort Gottes", der i forlængelse af Ebelings sprogteologi forstår synden som (også) et sprogligt fænomen. Mennesket er fra Guds hånd et sprogligt væsen, det er skabt af ord, og orde-

ne er mennesket adelsmærke. Ved syndefaldet mister mennesket sin mulighed for at tale ud og talen bliver uklart, eller endog med salmisten ord (Sl 116,11): "alle mennesker er løgnere". Løgnen bliver på grund af synden til sprogets følgesvend. Løgnen, der ikke vil være sig selv bekendt som Guds skabning. Guds enkle ord bliver i mennesket til mange ord. Guds ord bliver i synden til "ord-surrogat", der skjuler sig (som Adam i haven) for Gud gennem sine egne frembringelser, som skabes uden "humilitas". Ved dette postulat placerer Gestrich sig på sin vis i en freudiansk tradition, der ser syndefaldet som en katalysator for kulturen. Men hos Gestrich er syndefaldet ikke udelukkende felix culpa. Den menneskelige frembringelse er selvretfærdiggørelse, da det ikke ser Guds ord bag de menneskelige ord. Dette er syndens kerne, og på grund af dette må Gud tale. Men afgørende er det, at de menneskelige ord ikke afskaffer, men skjuler Gud (den lutherske deus absconditus) og i tilknytning til Heidegger kan Gestrich fastslå, at den sproglige "Guds tavshed", der hviler over det tyvende århundrede, er sprogets talende tavshed, der stumt henviser til Gud. Denne stumme Guds-henvisning er den skjulte Gud i kulturen, som logosinkarnationen giver sprog og stemme. Synden kan derfor ikke sprogligt komme overens med Gud, men kun tie om ham. Tavs-heden bliver henvisende til Gud. Gud skaber ved inkarnationen sprog på ny. Derfor bliver også skriftemålet opvurderet på ny, da den sprogliggør tavs-heden. Det sker i artiklen "Ist die Beichte erneuerungsfähig?" (1993), som er et stykke praktisk teologi med kort rids over den kristne pædagogik.

Artiklerne viser hvorledes Gestrich ubesværet arbejder med kultur, sprog,

og menneskelig erfaring i et forsøg på at beskrive synden konkret. Synden, og herunder arvesynden, kan umiddelbart erfares. Samtidig forholder han sig både kritisk og fornyende til den kirkelige praksis vedrørende omgang med synden. Da syndens virkninger er konkrete, skal den evangeliske prædiken også være det, hvis den skal fastholde sit mål som cura animarum generalis.

Thomas Reinholdt Rasmussen

Marianne Qvortrup Fibiger (red)
Religiøs mangfoldighed. En kortlægning af religion og spiritualitet i Århus
Systime Academic, Århus 2004. 502 s., 380 kr.

Det Danske Pluralisme Projekt, der har til huse ved Center for Multireligiøse Studier på Det Teologiske Fakultet ved Århus Universitetet, har udsendt sin første rapport. Den registrerer og beskriver 75 forskellige religiøse grupperinger inden for Århus Kommune. På den måde demonstreres den religiøse mangfoldighed i Danmark både kvantitativt og kvalitativt langt bedre end det ellers er gjort hidtil. Redaktøren kalder bogen "en brugerhåndbog" (s. 17). Den er bygget op som en håndbog i kirke- og religionskundskab for århusianere, for så vidt som den beskriver akkurat de religiøse grupper og traditioner, som det har været muligt at opspore og få nærkontakt med blandt Århus Kommunes ca. 290.000 indbyggere. Er der blot 2-5 identificerbare repræsentanter for en bestemt religiøs tradition, vil man finde traditionen og dens århusianske udløber udførligt beskrevet. Har traditionen ikke kunnet efterspores i Århus, er den udeladt.

Da Århus i religiøs henseende er tæt på at være repræsentativ for landet

som helhed, kan også ikke-århusianere have glæde af at læse med. Hertil kommer, at mere end halvdelen af oplysningerne er almene og ofte direkte landsdækkende, mens den mindre halvdel drejer sig om de religiøse grupperingers specifikke historie, organisation, praksis etc. i Århus. På den måde sætter bogen sig lidt mellem to stole. På den ene side holder man sig til Århus. På den anden side har man ønsket at tilgodese bogens læsere ved at give dem både det almene og det specifikke i én bog. Den strategi kan begrundes med, at det er svært at finde gode, almene beskrivelser af de enkelte religiøse traditioner på niveau med dem, der leveres i denne bog. Hertil kommer, at der i meget vid udstrækning er brugt ældre studerende til feltarbejde og materialeindsamling i de meget forskellige religiøse miljøer. For at fremme denne proces, hvor i alt ca. 60 personer har været med som medarbejdere, har det givetvis været pædagogisk og fremstillingsmæssigt lettest at skrue konceptet sammen omkring modulet: en lidt overdimensioneret århusiansk religionsguide.

På sine egne præmisser er bogen meget informativ og øjensynligt også ganske dækkende m.h.t. det århusianske religionslandskab. Vil religiøse ledere og verdslige aktører i fornødent fald orientere sig i denne bog, er meget vundet m.h.t. mellemmenneskelig for-

ståelse i Århus. Bogen er både velskrevet og velredigeret, selv om de sparsomme litteraturlister efter hvert afsnit indimellem mangler oplysninger om de bøger, som der er henvist til, ligesom gentagelser ikke helt er undgået.

Man kunne have ønsket sig, at der var stillet flere religionsteologiske spørgsmål til de religiøse gruppers ledere, sådan som der gøres det til de alternative helbredere, altså spørgsmål om gruppernes syn på hinanden: Hvor vidt accepterer, negligerer eller fordømmer man de andre gruppers lære og ritualer? Eller ser man dem som legitime udtryk i forhold til den religiøsitet, man selv praktiserer? Ser man blot de andre som kolleger og/eller konkurrenter? Netop den del af de religiøse gruppers selvforståelse, der handler om deres forståelse af de andre, kan vise sig nok så vigtig for den fremtidige udvikling. Bogen om den religiøse mangfoldighed i Århus giver meget stof til eftertanke om, hvad det er der sker med religionerne i det 21. århundrede. De århusianske bidrag til eftertanken må vi vente på til pluralismeprojektets følgende bøger, der skal handle om og reflektere over de forskellige store religiøse traditioner og deres repræsentation i Danmark.

Hans Raun Iversen